

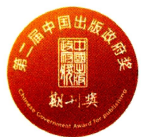
2013

[总第 334 期]

ISSN 0511-4721

1

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY

文史哲

□人文前沿/接受理论

接受理论的悖论..... 袁世硕(5)

特约评论人语 李衍柱(14)

□世界文明对话

文明对话模式之争:普世价值与核心价值..... 谢文郁(15)

先秦华夏史观的变迁 张富祥(22)

秦汉时期刺客叙事的变迁

——由《史记·刺客列传》到“汉武梁祠画像”中的“要离刺庆忌” ... 李纪祥(39)

□中国哲学研究

中国现代价值哲学的艰辛开拓

——张岱年价值哲学的理论贡献和当代意义 杜运辉 邵军永(50)

□文史新考

早期儒家政治理念中的“止民淫”与“见(现)民欲”

——简本《礼记·缁衣》“上人疑”章补释 晁福林(57)

从《高祖本纪》裴注看《史记集解》的特点与价值 张振军(64)

财政视角下的明代田赋折银征收

——以《万历会计录》山西田赋资料为中心 万 明 侯官响(72)

近代苏鲁地区的初夜权:社会分层与人格异变..... 马俊亚(89)

先秦子书的编集与“轴心时代”的经典生成

——以《韩非子》成书过程为例 马世年(101)

鲁迅、周作人论金圣叹

——明末清初文学与现代文学关系之个案考察..... 陆 林(109)

论现代作家日记的文学史价值

——兼析研究中存在的两个问题..... 刘增杰(125)

□左翼文学问题

文艺社团的转型与延安文学制度的建立..... 郭国昌(137)

□学林春秋

吕荧先生的人格精神与学术思想 谭好哲(155)

接受理论的悖论

袁世硕

摘要:西方接受理论,又称接受美学,对我国的文学理论、文学研究影响甚大。姚斯的以读者接受为中心的文学史模式的核心概念“期待视野”、费什的读者反应批评理论、伊泽尔的“审美响应理论”等均放逐作品本文,过度抬高读者接受的地位,理论上难于自圆其说,他们的论证中又离不开作品本文,便不自觉地回到传统的文学批评的路子,造成了理论与实践的悖论。

关键词:接受理论;期待视野;读者响应批评;审美响应理论;生产与消费

当代西方文学理论,在我国传播最广泛、影响最深巨者要算是20世纪六七十年代轰动一时的接受理论(又称“接受美学”),代表性的论著有多种译本,一边倒地阐扬其理论的论著颇多;依其理论研究中国古典文学接受问题的论文著作甚多,影响之大似乎远远超过了西方。

但是,西方接受理论的一些基本命题和论断,存在着无法自圆其说的难题,由重视读者接受走向无视、抹煞作品本文的客体性,就是一种比传统的重作者和作品文本更大更为根本性的偏差。接受理论家忽视、排斥作品本文的客体性,而为了论证其偏颇的命题和论断,又不得不求助于他们抛到一边的作品本文,去建构他们推重的“读者”和所标举的“期待视野”。这样,他们的理论便都逃不脱自相龃龉的两难境遇:作品文本终究是无法放逐出去的。

一、姚斯的“期待视野”

德国接受理论大家姚斯(H. R. Jauss)的重头讲演《文学史作为对文学理论的挑战》,是从批评现有的文学史著作入手,认为仅仅依编年史的方式把对一些作家作品的缺乏审美判断的评述堆积起来,缺乏文学的历史本质内容,“绝不是历史,而是伪历史”^①。他把造成这种情况的原因,归咎于马克思主义教条化的文学反映理论,忽略了文学之所以为文学的表现形式的功能;形式主义理论注重文学作品的结构,用“陌生化”的观念,建构了结构形式自动演变的历史模式,却割断了与社会历史的联系。如何解决文学史的问题?他认为:“文学作品的历史生命如果没有接受者的积极参与是不可思议的。因为只有通过读者的传递过程,作品才进入一种连续性变化的经验视野。在阅读过程中,永远不停地发生着从简单接受到批评性的理解,从被动接受到主动接受,从认识的审美标准到超越已往的新的生产的转换。”^②所以,文学史研究应当转向过去两派理论忽略的“文学的接受和影响之维”,“摒弃历史客观主义的偏见和传统的生产美学与再现美学的基础”^③,以读者的“经验视野”的不断变

作者简介:袁世硕,山东大学文学与新闻传播学院终身教授(山东济南 250100)。

① [德]姚斯:《走向接受美学》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,周宁、金元浦译,沈阳:辽宁人民出版社,1987年,第27页。

② [德]姚斯:《走向接受美学》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第24页。

③ [德]姚斯:《走向接受美学》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第26页。

化、修正、再生产为核心建构文学的历史性。姚斯对于已出之文学史著作的不满,对传统理论的指摘,其中不无一定的根据和道理,但断然摒弃,另起新炉灶,产生了轰动效应,也遭致了众多的质疑、驳斥。文学和文学史研究增加读者接受的维度,是应有之义,但丢开作者生产和作品表现的维度,就由一种片面性走向另一种片面性,而且是更大的片面性,一系列的问题便由之发生出来。

姚斯建构其以读者接受为核心的文学史模式,设置了一个核心——“期待视野”。这个术语是从前人的哲学论著中借来的,他的论文中还有与之相近的“经验视野”、“视野结构”、“视野变化”等语词,联系起来可知指的是读者头脑中先在经验对文学作品的特定的期望。他接受了历史不具有历史客观性,所有的历史都是效果史的理论,认为“文学的历史性并不在于事后建立的‘文学事实’的编组,而在于读者对文学作品的先在经验”^①,在于“期待视野”的变化。依此,文学接受之维的文学史就是要把握、描述读者“期待视野”的变化的历史。

姚斯自然不能只是提出这种文学史的形而上的理论模式,“期待视野”的“对象化”(有的译文作“客观化”、“具体化”)的问题,就成了他的《挑战》一文论述的中心内容。阅读行为是由阅读主体(读者)和阅读对象(作品)构成的,读者接受之维是指把观察的角度放在阅读主体的效果方面,谈“期待视野”对象化,就是使它成为可以观察、描述的对象,这便无法避开作为阅读对象的作品。姚斯虽然还竭力保持其接受之维的角度,但却不得不借助作品本文。从而使他陷入勉为其说、顾此失彼、意旨悖出的境况。

他说读者的“期待视野”是“从类型的先在理解、从已经熟识作品的形式与主题、从诗歌语言和实践语言的对立中产生”,“由传统的流派、风格或形式形成”^②,所以可以用语言描述,也就是对象化。即便是“在历史中轮廓不清的作品”,“缺少明显的标志”,也可以通过三个途径来达到:“首先,通过熟悉的标准或类型的内在诗学;其次,通过文学史背景中熟悉的作品之间的隐秘关系;第三,通过虚构和真实之间、语言的诗歌功能与实践功能之间的对立运动来实现。”^③这种对“期待视野”的生成、对象化的表述,文学理论圈子里的人,都是可以理解、认同的。他所谓的“由传统的流派、风格或形式形成的期待视野”,其实就近似于通常所说的文学思潮、文学类型特征。姚斯便是这样使用的,譬如他说:“塞万提斯或许喜爱骑士小说的期待视野,因而引起人们对《堂·吉珂德》的阅读……在《幸运者雅克》中,一开始他就唤起了对‘流浪’这种通俗小说图式的期待视野(通过读者对叙述者的虚拟的提问),以及对浪漫传奇和浪漫传奇的独特的特征的期待视野……”^④可见,他是从读者接受之维,把文学思潮表现的文学类型特征,改换个名称,装进读者的头脑中,作为建构他设想的以读者接受为中心的新的文学史模式的核心。

姚斯提出的“期待视野”的对象化的三个途径,是很实际的,文学理论家、文学史家大都是这样归纳一个时期的文学思潮下的文学类型特征的,虽然他们并不完全具有这样明确的方法论的意识。他还进一步指出这样做可以避免阅读的心理学陷阱,“根据这类本文的流派和风格的特殊规则”,接受便“绝不仅仅是一种主观印象的任意罗列,而是在感知定向过程中的特殊指令的实现。感知定向可以根据其构成机制和触发信号得以理解,也能通过本文的语言学加以描述”^⑤。可见姚斯的理论并没有丢开文学作品的类型、流派、风格的客观性,及其所要扬弃的经验主义的方法,只是把它们放进读者的感知中,通过感知才能显现出来。所以作品本文绝不能与接受分割开来,文学史家只能在“期待视野的变化”中,而不能在本文稳定状态中去把握作品;文学史不能是“文学事实”的编组,而应该是以读者接受为中心的文学史。这样,他就陷入正入悖出而终不能掩正的境地,难为他煞费苦心。

① [德]姚斯:《走向接受美学》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第26页。

② [德]姚斯:《走向接受美学》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第28、30页。

③ [德]姚斯:《走向接受美学》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第31页。

④ [德]姚斯:《走向接受美学》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第30页。

⑤ [德]姚斯:《走向接受美学》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第29页。

姚斯提出期待视野的对象化,就是要使之成为可以被感知、描述的对象;所提出的三条途径,都是要用归纳法完成的,并且要防止主观任意性。依正常的理解,具体化应该是化虚为实,揭出期待视野的实际内容,就是作品的类型、作法、风格、语言的特征。姚斯提出的建立文学的历史性三个方案,也都有实践意义。拓展文学史的维度,增入过去不为研究者重视的作品被接受的情况,现在许多考论名著的接受史的论文,就是由之引发出来的;由接受的情况,可以具体地发现文学作品改变人们审美意识和道德观念的社会功能,这也应该是文学史研究的题中应有之义。他对福楼拜《包法利夫人》小说由被冷落到大受欢迎,以及中间发生的一段公案的分析,就是他论文中的一大亮点。

然而,他却不肯从预定的读者接受之维中走出来,论述期待视野的具体化始终守护在自身的框架中,便不能不出现颠倒悖理、自相抵触的情况。譬如,作品与读者的关系,他说:“并不仅仅是每部作品都有其自己的特点,它历史地、社会性地决定了读者;每一个作者都依赖于他的读者的社会环境、观点和意识,文学成就预先假定作品是‘表现了群体所期待的东西’的书,是‘以它自身的形象表现了群体’的书。”^①这是他标举读者“期待视野”的根据,也是接受理论的根本。另外的接受理论家伊泽尔的读者预存于作品本文中的“隐含读者”、费什的“意义生成与否都取决于读者头脑”说,都是以此为前提的。然而,姚斯的这段表述却明显地留下了受质疑的把柄:作者难道是无头脑的木偶,只会充作传声筒了,自己不能“依赖于社会环境、观点和意识”,非得依赖于“他的读者”吗?

关于作品与期待视野的关系,姚斯认为一部作品的期待视野可以“根据它对于预先假定的读者发生的影响的种类和等级来决定艺术特性”。通俗娱乐作品“根据流行的趣味,实现人们的期待”,“接受不需要视野的任何变化”。古典名著的“古典主义特征”,“不证自明的美丽的形式,和它们似乎无疑的‘永恒意义’”,“具有不可抵抗的诱惑力”,情况与通俗的娱乐作品相似,却需要努力阅读,逐渐去适应它^②。一部新作品诞生之初,对它的第一读者就存在着既定期待视野与新作品不一致的审美距离,“或满足、超越、失望、反驳”,“接受就可以通过对熟悉经验的否定或通过把新经验提高到意识层次,造成‘视野的变化’”。“期待视野与作品间的距离,熟识的先审美经验与新作品的接受所需求的视野的变化之间的距离决定着文学作品的艺术特性。”^③“正由于视野的改变,文学影响的分析,才能达到读者的文学史。”^④

不能简单地认为姚斯这种距离说依然承认作品有与期待视野不一致性的审美特征、价值,与接受理论虚化、放逐作品本文的基本观念相违,他的论述本身就存在着令人难以捉摸的地方。他认为一部作品的期待视野对预先假定的读者的影响,人们可以根据其“种类和等级”决定其“艺术特性”。所谓“种类和等级”,依照他举出的事例,指的是读者阅读接受的冷热情况和难易程度。美国理论家霍拉勃曾对此作了驳议:娱乐性的通俗小说容易满足读者的期待和古典名著要努力去读,逐渐去适应它们的视野,这种“距离”的差异,只是作品效果的表象,“并不足以成为决定文学价值的标准”^⑤。

更为重要的是姚斯对作品与期待视野之“距离”的表述,措词屡易不定,其中就有与前提不相合的乖误。前提是一部作品的期待视野就是预先假定的读者的期待视野,在这里却使这“既定期待视野”独立化,“距离”是与新作品之间的不一致,读者也就不是“预先假定的读者”了!说“新作品的接受就可以通过对熟悉的经验否定或通过把新经验提高到意识层次,造成视野的变化”,那么“新经验”就应是新作品具有的、预定的“熟悉经验”,或曰“先在审美经验”,也就应当是存在于读者头脑中。依此,说接受中既有对熟悉经验的否定,又有对新经验的提高,造成视野的变化,是合乎常情常理的。但姚斯的表述却是语意含糊,似乎是把“熟悉经验”或曰“先在审美经验”放在作品本文之外,成为了

① [德]姚斯:《走向接受美学》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第32页。

② [德]姚斯:《走向接受美学》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第31-32页。

③ [德]姚斯:《走向接受美学》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第31页。

④ [德]姚斯:《走向接受美学》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第33页。

⑤ [美]霍拉勃:《接受理论》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第344页。

前出作品的东西。

二、费什的“读者反应”说

美国接受理论家费什(S. Fish)比姚斯、伊泽尔走得更远。作品文本与读者接受的关系问题,姚斯、伊泽尔还在一定程度上顾及到两者的相互作用,费什则完全倒向了读者接受一方,认为“文本的客观存在是一种幻象,而且是一种危险的幻象”。按照他的说法,文本中的字词、句子、段落,乃至一篇,意义都是不确定的,“一行字,一页书是一种确定的存在——可以被触摸,被拍照,或者被放置一边——似乎成了我们与它相联系的一切价值与意义的唯一储藏库”^①,而实际上,“意义是话语的一种功能”,“话语的成分,既可以被认为是它们彼此之间的联系,又可被视为是与外部世界所发生的事态有关,还可把说话人——作者的心态考虑进去。在任何或所有这些不同的情况下,意义蕴藏于(或者被认为是根植于)话语之中,因之,对于意义的理解是一种精选意义的行为”^②。所以“意义产生与否都取决于读者的头脑”^③。费什的这种说法,与法国萨特的存在主义美学十分相近。萨特说:“文学对象是一只奇怪的陀螺,它只存在于运动之中。为了使这个辩证关系能够出现,就需要一个人们称为阅读的行为……除此之外,只剩下白纸上的黑字。”^④萨特将作品文本比作只有旋转中才有意义的陀螺,费什将作品文本说成是“幻象”,只有在读者阅读中才成为真实的存在,所不同的只是费什将萨特所说的不含有任何意义的“黑字”转换为意义有待读者“精选”的“黑字”,而否认文本的确定性,将意义的发生推到读者身上,“取决于读者的头脑”,文本被抛到了一边,则是一致的。所以,霍拉勃《接受理论》一书中评论费什的一小节,标题就是“消失的文本”,行文中称之为“反文本理论”^⑤。

费什以读者心理反应为中心的理论,并非完全没有合理性,在某种限度上是合理的,但超越了那种限度,就变成不合理的了。譬如,他说文本不具有确定性,是就文学作品文本中存在着复义、隐喻、反讽等修辞现象而言,但夸大了它们在文本中的地位和意义,否认它们蕴含的意义,就不正确了。说“意义产生与否都取决于读者的头脑”,归功于读者的阐释,也有一定的道理。自然科学家对所研究的对象的性质、功能获得认知,有发明之功;文学批评家对作品的独到的诠释,也应认为是一种贡献。但不认为自然科学家研究的对象就具有研究者所认知、发明的那种性质、功能,就是错误的了。文学批评家对文学作品文本的诠释,尽管具有主观的发挥,但也还是有所本,不全然是从读者头脑中分泌出来的。如果文本真的对读者阅读没有作用,一切取决于读者的头脑,那么文本岂不就只是一页页白纸,成了中国古代《西游记》小说中所说的那种蒙骗取经人的“无字经”!试问读者阅读的是什么,读者的“反应”又是由什么引发的?

读者阅读必然有阅读的对象,没有阅读对象也就不会有阅读行为。谈论读者阅读抛不开阅读的文本,就像姚斯论述他心造的“期待视野”还要借助文本一样,费什论述他所标举的以读者心理反应为中心的批评方法,也始终没有离开文本,而且还强调读者要放慢阅读速度,像他所扬弃的以文本为中心的新批评一样,要逐字逐句地细读文本。所不同的只是将人们通常说的对作品的理解、诠释,转换为读者的“反应”、“心理效果”、“阅读经验”,将重心转移到阅读者的效果方面来。这种术语(概念)的转换,固然可以支撑起“意义产生与否都取决于读者的头脑”的命题,但也留下了有待回答的问题:读者怎么能够如他所说的“精选意义”的呢?或者说,读者“不断加深的反应”何以会构成这个文本而

① [美]斯坦利·费什:《读者中的文学:感受文体学》,《读者反应批评:理论与实践》,文楚安译,北京:中国社会科学出版社,1998年,第158页。

② [美]斯坦利·费什:《读者中的文学:感受文体学》,《读者反应批评:理论与实践》,第139页。

③ [美]斯坦利·费什:《读者中的文学:感受文体学》,《读者反应批评:理论与实践》,第150页。

④ 施康强选译:《萨特文论选》,北京:人民文学出版社,1991年,第116页。

⑤ [美]霍拉勃:《接受理论》,[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第440页。

不是别个文本的意义的呢?

费什在论述读者不断加深的“反应结构”中,讲到了语言学家所讲的语言规则、“语义能力”对读者反应的规范作用,顺此,也就提出了“读者是谁”的问题,将他所说的“读者”限定为一种“有知识的读者”,并明确规定“有知识的读者”的条件是:1. 熟悉作品本文的那种语言;2. 掌握必需的语义知识,包括成语、方言、行话之类知识;3. 通晓文学话语特性,也就是懂得比喻等手法、技巧,以及风格、体裁等等^①。这就是他的理论中的读者,而不是一般读者的泛称,更不是读者大众。有的论者以为费什的“把读者当作一种积极地起着中介作用的存在而予以充分重视”的读者反映批评理论,与我国重视读者的传统,强调把是否为人民群众所接受喜爱作为文学批评的重要标准,是相通的,实为望文生义的疏忽、误解。

费什把其读者反应批评理论中的读者限定为具有语言、文学能力的读者,是出于其以读者接受为核心的理论的要求,因为只有这种“有知识的读者”才能够“善于作出反应”,“精选意义”,生成意义。这也符合常识,有一定的道理。没有古文的“语义知识”便读不懂古文,没有一定的文化文学知识素养也难以很好地理解、诠释作品。然而,费什的读者反应理论从这里便发生了裂痕,受到另一个方向的质疑。如果本文真的没有确定性,“意义生成与否都取决于读者的头脑”,又何必请出“有知识的读者”,须知不充分具有文学知识素养的读者在阅读中也会生成有某种意义的反应的。需要“有知识的读者”是由于具有充分的“语义知识”,通晓“文学特性”,能够破解文本中的那些含糊、多义、隐喻、暗示之类的语句、作法,生出合理的反应。那么,文本的所谓“不确定性”,也就只能是对那些缺乏“语义知识”和不甚熟悉“文学特性”的读者而言了,对他所说的“有知识的读者”,便不存在或者说不是不确定性了。费什预设的前题,亦即他建构读者反应批评理论的基石,也就被不知不觉地消解了。

依照费什的理论,他所做的是把作品的确定性由文本转移到读者阅读反应、经验中。而取决意义生成的是进入读者头脑的“语义知识”和“文学特性”,用他的话说是“内在化的规则体系”,它们是群体性的,“既制约语言生产品(作品)……也必然会限制反应的区域甚至方向”^②,“阅读经验存在着某种程度的一致(共同性)”。“一位有知识的读者所得到的反应(或者说在阅读这部作品对所遇到的情况)会在阅读同一作品的另一个读者身上发生”^③。对同一部作品在不同读者反应中的一致(共同)性,不缘于那部作品本身就存在着那样一种规定性吗?他虽然不能作这样的回答,——因为承认这一点便背离了甚至颠覆了他的读者反应批评理论,然而事实却是掩盖不住的。所以,简·汤普金斯在《从形式论到后结构时期的反应批评·序言》中说:费什“对本文意义的独立性的批驳,不但驳倒了他矛头所指的实证——形式主义的观点,而且也驳倒了他自己的那种旗号的读者反应理论的观点,并进而摧毁了其他的大多数以读者为研究方向的著作的理论基础”^④。

三、伊泽尔的“审美响应理论”

与姚斯以文学史研究的角度走向接受理论、费什径直放逐作品本文建构读者反应批评方法不同,伊泽尔(W. Iser)着重研讨的是作品与读者的相互作用。他们三人虽然同为接受理论的代表人物,理论倾向一致,但因研究的路数不同,论述内容亦有所差异。

伊泽尔最初的论文《文本的召唤结构》,顾名思义,是认为作品文本是先于读者的结构,而这种结构只是一种框架,其中包含着有待读者补充的“空白”、“否定”。框架是既定的,“空白”、“否定”是未

① [美]斯坦利·费什:《读者中的文学:感受文体学》,《读者反应批评:理论与实践》,第165页。

② [美]斯坦利·费什:《读者中的文学:感受文体学》,《读者反应批评:理论与实践》,第160页。

③ [美]斯坦利·费什:《读者中的文学:感受文体学》,《读者反应批评:理论与实践》,第168—169页。

④ 转引自张廷琛编:《接受理论》,成都:四川文艺出版社,1989年,第236页。

定的,而正是“空白”、“否定”对读者具有引发接受活动的召唤功能,能够引发读者的阅读活动,达到作品的最后完成。

伊泽尔的“召唤结构”论,并非完全新创,明显是借用了波兰哲学家英伽登论文学作品的基本结构的基本观点;一些术语,如“未定点”、“具体化”等,都是从英伽登的《论文学的艺术作品》书中借来的^①。然而,伊泽尔是套用了英伽登的理论框架,却抛开了英伽登理论的另一个基本点——文学艺术作品是一种独特的存在,一种纯意向性客体,而突出了作品本文中“未定点”的意义、功能,将论述的重点转移到作品与读者的互动关系上,建构他的“审美响应理论”的基本原理。

伊泽尔论述其审美响应理论的基本原理,纯属思辨性的,时有变换术语,强词夺理的成分。他首先说“阅读是所有文学解释过程必不可少的先决条件”,“阅读过程的核心,是发生作品的结构与作品的接受者之间的相互作用”,自然是不说自明的道理。他继而提出:“文学作品具有两极”,“艺术极是作品本文,审美极是读者完成的对本文的实现”,“作品本身既不能等同于本文,也不能等同于读者对本文的具体化”,“如果看不到两极之间的联系,他也就看不到实际存在的作品”^②。这里便有许多问题。伊泽尔所谓的“艺术极”,无疑是指作品的文本结构,如他文中引用的英伽登所说“图式化视野”,而用“艺术极”称之便模糊化了。说“审美极是读者完成的对本文的实现”,应当是指读者阅读的“响应”、接受。这实际上也就是伽达默所说的文学作品完成于读者阅读的“视野融合”的“此在”论。读者的响应产生于阅读过程中,别人是无法感知的,即便一位读者诠释所读作品的文章,那也不等同于所读作品。实际上,作品与作品的文本是不能分离,也无法分离的,所谓两极之说实属强设之辞;说“作品实际位置是在本文与读者之间”,“看不到两极之间的联系,他也就看不到实际存在的作品”,无论怎样曲为其说,也难以成立,更无实践意义。诠释者诠释一部作品,面对的就是作品本文,就其语言结构——“图式化视野”进行诠释,并不必定去看别的读者的理解、诠释,接受理论家自己亦是如此。

伊泽尔意识到他的这种基本观点会受到传统观念的质疑,又从文学诠释学的角度作了具体的论述。他说:“虚构的本文构成它们特有的客体对象”,“因此它们不具有真实客体对象的全部确定性”,而“正是它们的这些不确定性成分使本文能够和读者‘交流’起来”,“它们引诱读者既参与作品意向的形成,又参与对作品意向的理解”^③。然而,“本文的结构永远不可能完全控制读者的理解”,“读者对本文的体验产生于相互作用”,“读者把本文结合到他特有的经验宝库之中”,“审美效果导致了一种对经验的重新建构”^④,“一个文学本文包含了关于产生意义的可证实的指令”,“但是通过阅读而实现的意义却可能引起读者体验的全部多样性,以及由此形成的主观判断”^⑤。“文学本文激发了意义的表演,而不是引起它们自身对这些意义的系统表述。它们的审美特性就存在于这种‘表演’的结构之中;我们显然不能把这种结构和最后的产物等同起来。”他还无武断地认为:“文学文本不可或缺的一种特性,是它产生了某种非它们自身的东西。”“审美响应理论关心的‘表演’的结构”,就不必问“这个文本意味着什么”了^⑥。这样,他费了许多周折,终于还是和费什一样,把本文抛到了一边。

伊泽尔颇遭人议论的是他提出的“隐含的读者”说。接受理论以读者接受问题为核心,自然都要论及读者,而不能停留在没有任何规定性的抽象概念里。姚斯比较简单,直接与作品的期待视野挂起钩来,称作“预定读者”;费什强调读者生成作品意义的能力,提出了“有知识的读者”;此外还有人

① 参见[波]罗曼·英伽登:《对文学的艺术作品的认识》,陈燕谷、晓未译,北京:中国文联出版公司,1988年,第10-12页。

② [德]W·伊泽尔:《审美过程研究——阅读活动:审美响应理论》,霍桂桓、李宝彦译,北京:中国人民大学出版社,1989年,第27-28页。

③ [德]W·伊泽尔:《审美过程研究——阅读活动:审美响应理论》,第31页。

④ [德]W·伊泽尔:《审美过程研究——阅读活动:审美响应理论》,第32页。

⑤ [德]W·伊泽尔:《审美过程研究——阅读活动:审美响应理论》,第33页。

⑥ [德]W·伊泽尔:《审美过程研究——阅读活动:审美响应理论》,第35页。

提出“超级读者”、“有意向的读者”等概念。伊泽尔对它们作了辨析,认为它们都是从一定的意向出发而“假设”出来的,因而也“承担了某些限制条件”,不具有“普遍有效性”^①。于是,他提出了这个他认为可以融合“文学作品产生的效果和引起的读者响应”为一体的名称。

伊泽尔解说他提出的“隐含的读者”是:“它存在于本文的结构之中”,“体现了一部文学作品发挥其效果必不可少的所有的那些部署”,“它是一种本文结构的读者角色”。但是,“只有当它在读者那里引起构造性活动时,它的完成才能充分”,它又是“一种构造活动的读者角色”^②。伊泽尔赋予“隐含的读者”兼有两种功能内涵,显然不是现实的读者。说它是本文结构中的读者角色,就近似姚斯的“预定读者”;说它是本文效果构造活动的读者角色,就等同于费什的“有知识的读者”;说它兼有两种功能,便又和他自己的“召唤结构”混为一义了。这种生造的术语,实际上既不能指称本文结构“部署”,又不能指称读者响应(接受)情况,实在令人难以捉摸,没有任何实际意义。

伊泽尔论“隐含的读者”,曾对美国布斯《小说修辞学》中提出的“隐含作者”问题提出异议,不同意布斯所说“作者创造了他自己的意象和他的读者的另一意象”,“最成功的阅读”中,“作为被创造的自我,作者和读者,都能发现他们之间的完全一致”。他认为两者是不完全一致的,“如果本文提供的角色被读者全盘接受,那么它还能适当地发挥作用吗?”^③在这一点上,伊泽尔是对的,但却与他的“隐含的读者”的概念不一致:如果本文结构中的读者角色与读者构造活动中的读者角色不一致,又怎么能够构成一个和谐统一的“隐含的读者”呢?布斯此处的意思固然不正确,最成功的阅读也不意味着读者和作品的完全一致。然而,布斯的“隐含作者”却比伊泽尔的“隐含的读者”更实在,更容易理解,更有实际意义。伊泽尔自己就多次用到过“隐含作者”这个词。布斯的《小说修辞学》专论小说创作问题,认为小说叙述什么,怎样叙述,一切取决于作者的选择,即便是第一人称的叙述者“我”,那也是作者选择的一种角色。这样,作者写出一篇小说,也就“创造出一个‘他自己’的隐含替身”,或曰“第二自我”,他特别称作“隐含作者”。“隐含作者”就是作者创作一部作品时“他自己选择的东西的总和”,更明白地说就是决定着一切选择的思想规范和意旨。布斯提出这个问题,是他发现真正的作者与他自己的替身之间存在着复杂关系。他举出菲尔丁的几部作品中的“隐含作者”不尽一致,有的还存在“极大的差异”;有的作家的作品中“写了许多追求美德的情节,可是他自己并不追求”,“隐含作者”与作者并不总是一致的^④。布斯提出“隐含作者”,由此切入作者与作品的复杂关系,使作品表现出的社会道德意识与其作者之为人不一致的情况,得到了一种合理的诠释途径,有实际意义。只是布斯又画蛇添足地将其与读者联系到一起,这才让伊泽尔抓到个把柄,而伊泽尔自己也更加显露出其“隐含的读者”的破绽。

伊泽尔的理论中最让人感到兴趣的是他关于本文结构中的“空白”和“否定”的论述。“空白”是“本文自始至终系统中的一种空位”,“它打破了本文图式的可联结性,但不应视为一种缺陷,实则为引发读者的想象去填补空白的动力结构”^⑤。这就是我们通常所说的情节的省略、悬置、反讽、对比等情况,或曰不言之言。“否定”是指整体性的意义的空白,如同我们通常所说的形褒实贬,语无臧否而内含讥讽,倾向性从情节中自然流淌出来,这等作法多半隐含对现实社会和道德规范的质疑、扬弃、批判的意义,所以称之为“否定”。文学创作这些性质不尽相同的情况,统称之为“否定”并不妥当,而伊泽尔在这个题目下所作的分析却颇为具体,尽管没有完全摆脱他的读者响应理论的框架,然而却不再是纯思辨性的逻辑推衍,而是采用了他不赞同的实证方法,从而揭示出不同类型的小说中“空白”存在的实际状况。如教诲性的主题小说“空白”稀少,一切仿佛是给定的,“赋予读者观念化的活

① [德]W·伊泽尔:《审美过程研究——阅读活动:审美响应理论》,第45页。

② [德]W·伊泽尔:《审美过程研究——阅读活动:审美响应理论》,第46—48页。

③ [德]W·伊泽尔:《审美过程研究——阅读活动:审美响应理论》,第49页。

④ 参见[美]W·C·布斯:《小说修辞学》,华明等译,北京:北京大学出版社,1987年,第80—85页。

⑤ [德]W·伊泽尔:《审美过程研究——阅读活动:审美响应理论》,第249页。

动也减少了”。系列故事商业化地增加“空白”，多置悬念，“吸引广泛的阅读兴趣”，使读者“努力去想象这个故事会怎样发展”，读者变成了“共同作者”。对话体小说，全由人物交流的话语组成，意思、动机从双方对答显现出来，读者集合起来，“空白变成了主题”^①。循此，伊泽尔进一步揭示出小说在历史发展中，空白大量地增多，也造成人物等级模式的变化，“叙述者”由居于结构顶端的主宰地位，到纯叙述的模式悄然隐退，深层次的“否定”性空白，在现代小说中成为文学文本的基本结构特征，形成正入反出，读者从不知所以到结末感知其否定意义。伊泽尔在论述中，解析了菲尔丁、福克纳、乔伊斯等作家的作品。例如他分析菲尔丁的《约瑟夫·安德鲁斯》，小说开头介绍主人公具备“完人”的美德，而叙出的情节却是这种美德“根本不能适应日常生活的需要”，这样就暗示了“人们不再从这些美德的基督教基础、或者柏拉图主义的基础来看它们”^②。在另一个地方，伊泽尔还从读者感知的角度，分析了主人公与周围的那些人物的顽固、卑鄙、狡猾之间相对照的意义，说：“由于世俗的行为缺乏道德，而有道德的人缺乏洞察力，因此，在这里否定的两极合到一起就揭示了两极的实际意义。”“菲尔丁实际上告诉他的读者，他想在他们面前举起一面镜子，‘使他们能够静观他们的畸形，并且使他们努力减少这些畸形，这样，痛苦地承受个人羞辱，就可以避免公众的羞辱。’”^③由“空白”的存在，拓展到文本结构特征，进而进入整体性“否定”的主题意义，伊泽尔的分析都没有超出文本分析的范围，这便与传统的文学批评大同小异，近于接受理论所扬弃的以本文为中心的新批评了。尽管他自己没有意识到，然而事实却不能不是这样。

四、借喻商品生产与消费关系的失误

姚斯论述他的接受美学的文学史观，时而引入或者说借喻商品生产的生产与消费的关系，来说明文学创作与接受的问题。他说：“艺术作品的历史本质不仅在于它再现或表现的功能，而且在于它的影响之中。领悟到这一点，对建立一种新的文学史基础有两点作用。一方面，假如作品生命的产生‘不是来自于作品自身的存在，而是来自作品与人类之间的相互作用’，这种不间断的理解和对过去的能动的再生产就不能被局限于单个作品。相反，现在必须把作品与作品的关系放进作品与人的相互作用之中，把作品自身中含有的历史连续性放在生产与接受的相互关系中来看。换言之，只有作品的连续性不仅通过生产主体，而且通过消费主体，即通过作者与读者之间相互作用来调节时，文学艺术才能获得具有过程性特征的历史。”^④姚斯虽然用了“不仅”“而且”的句式，但接受理论的基点则是将两者关系的主导方面放到接受——消费方面，他所说的作品与读者的关系指的就是阅读接受。

姚斯借喻生产与消费关系来支撑其接受美学的文学史观，德国理论家魏曼联系马克思关于生产与消费关系的论述，批评他抹煞生产的主导地位，“使文学消费领域绝对化”的片面性。霍勃拉的《接受理论》一书中有“提供一个马克思主义基础”一节，简要复述了马克思的论点，同意魏曼对姚斯的指责^⑤。辩明这个问题，对于了解接受理论具有根本性的意义。

马克思关于生产与消费关系的论述，见于其《〈政治经济学批判〉导言》中，概括而言，有以下几点：

第一，生产与消费有着直接的同—性：生产要消费能量和原料，可以说生产就是消费。消费是在进行“第二种生产”，可以说消费就是生产。第二，生产与消费是相互依存的：“没有生产，消费就没有

① [德]W·伊泽尔：《审美过程研究——阅读活动：审美响应理论》，第259—264页。

② [德]W·伊泽尔：《审美过程研究——阅读活动：审美响应理论》，第293页。

③ [德]W·伊泽尔：《审美过程研究——阅读活动：审美响应理论》，第299页。

④ [德]姚斯：《走向接受美学》，[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃：《接受美学与接受理论》，第19页。

⑤ [美]霍拉勃：《接受理论》，[德]H·R·姚斯、[美]R·C·霍拉勃：《接受美学与接受理论》，第412—413页。

对象”，“可以说没有生产就没有消费”。消费为生产提供“作为目的的需要，没有需要，便没有生产”。第三，生产和消费“每一方都为对方提供对象，生产为消费者提供外在的对象”，也“给予消费以消费的规定性”，规定了一定的消费方式，“使消费得以完成”。消费为生产提供“想象的对象”，是“消费在观念上提出生产的对象，把它作为内心的图像，作为需要，作为动力和目的提出来”，而这种作为需要的内心图像，是“对于对象的知觉所创造的”，因此“生产为主体生产对象，而且也为对象生产主体”。总的来说，生产和消费作为一种行为的两个因素，相互依存，相互“生产”，但却不等同。“生产是实际的起点，而且也是起支配作用的因素”，消费作为需要，“本身就是生产活动的一个内在要素”，“表现为生产的要素”^①。

马克思对商品生产与消费关系的论述，由表及里，至为辩证，每个论断都可以从实践中得到印证。姚斯借喻生产与消费的关系来支撑其接受美学的文学史观，乃至整个的文学接受理论，都是片面地舍本逐末，变相地抹煞生产（作品创作）是“实际的起点，而且也是起支配作用的因素”的意义，如前面论述过的姚斯的不能自圆其说的“期待视野”说，伊泽尔将布斯的“隐含作者”变为“隐含的读者”移入先于读者阅读的作者创作的作品中，从而过度地突出消费（接受、效果）对生产（作品创作）的作用的一个方面，将“消费完成生产行为”，“消费创造出生产的动力”和“想象的对象”的作用，改造为作品经过读者阅读接受才是真正的完成，作品的生命在于读者接受中。这就把生产（作家创作）不仅创作出消费的对象（作品），也规定着消费的方式，“也为对象生产主体”这个重要的方面完全抛开了。

经济学中的商品生产与消费的关系，两者的中介即产品，是物质性的，马克思称为“外在的对象”。文学生产，一般是指文学创作，不是文化产业的生产。姚斯和其他接受理论家亦是如此。而文学作品是人的精神活动的产品，创作与接受都是在人的精神活动中进行的，与商品经济的生产与消费不尽相同。文学创作原初的、也是基本的性能功用是内心情志的释放、外显，此即中国古人所谓“情动于中，而形于言”，黑格尔所谓抒情诗是“心灵表现心灵”。释放就是内在的需要，虽然在文学的历史发展中，逐渐增入了其他的效果因素，即便受到市场机制影响，以接受、效果为目的的创作，创作主体的释放功能和自主性，依然没有消失，这正构成传世效果的基石。文学创作的主体释放性、自为性，产品超越了外在的使用价值，或者说是使用价值的内在化，譬如说阅读不只是供消遣、单纯的娱心，其中就有兴、观、群、怨的内容，在生产与消费的关系中具有更大独立性。没有创作，没有阅读对象，便没有接受、效果，这是确定无疑的；而文学作品不论有无人阅读接受，无论就一部或一类作品而言，还是继续有人进行创作的。马克思论述生产与消费的关系时说道：“消费本身就靠对象作为中介。消费对于对象所感的需要，是对于对象的知觉所创造的。艺术对象创造出懂得艺术和具有审美能力的大众。”^②这里把作为生产与消费的中介物的产品的地位和功能凸显出来，产品使消费得以成为消费，也使消费能对生产提供作为动力和目的的“想象的对象”，创造出有消费能力的消费主体——人，选出的例子是文学艺术产品，说明这在文学艺术创作和接受的关系中最为显著。由此可见，接受理论借喻生产与消费关系模式，支撑其偏向读者、接受，抛弃作品文本的基本理论，不仅在理论上是片面的，就文学实际而言更加是片面的。

[责任编辑 刘 培]

① 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第8—12页。

② 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第10页。

特约评论人语

李衍柱

(山东师范大学文学院教授)

一个人的青春是美丽的。一个学者的学术青春更美丽,更富有魅力。当我看到袁世硕先生近期撰写的《接受理论的悖论》(以下简称《悖论》)时,第一感觉是为这位著名的文学史家的学术青春爆发力叫好。袁先生是以孔尚任年谱与《桃花扇》、蒲松龄和《聊斋志异》等明清文学研究而蜚声国内外的。我万万没有想到,一位年逾八旬的学者,竟以锐敏、宽广的学术视野,破门而出,向姚斯、伊瑟尔、费什三位世界级的接受美学大师发出了挑战。这是中国文学史家第一次旗帜鲜明的向世界接受美学的学术挑战。我对袁先生的学术胆识和勇气,深表敬佩。

怀疑精神与问题意识是《悖论》一文的突出特点。袁先生以三位接受美学大师理论中的“期待视野”、“召唤结构”、“读者反应批评”三个核心范畴为切入点,具体辨析,并联系理论家分析的作品实例,指出其理论中不能自圆其说而又自相矛盾之处。他说:接受美学理论家,“由重视读者接受走向无视、抹杀、忽视、排斥作品本文的客体性,就是一种比传统的重作者和作品文本更大更为根本性的偏差。接受理论家忽视、排斥作品本文的客体性,为论证其偏颇的命题和论断,又不得不求助于他们抛到一边的作品本文,去建构他们推重的‘读者’和标举的‘期待视野’。这样,他们的理论便都逃不脱自相龃龉的两难境地:作品文本终究是无法放逐出去的”(见《悖论》)。袁先生在论文中注意到姚斯借喻马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中的关于生产与消费相互关系的理论来支撑其接受美学的文学史观,对此当时东德的接受美学家瑙曼曾联系马克思的有关论述,批评姚斯抹杀生产的主导地位,“使文学消费领域绝对化”的片面性,颇有见地。

袁先生对接受美学理论提出的“悖论”,具有重要的学术价值和现实意义,不失为一家之言。“读者是上帝”,一个优秀作家在创作时,心中始终是有读者的。读者又是分层次的,最广大的读者是世界上最广大的人民群众。在信息时代,读者问题显得特别突出和重要。在世界美学、文艺学史上,从认识论美学、文艺学转向价值论美学、文艺学这是历史的必然,也是美学、文艺学发展的新的趋向。接受美学理论的提出和在世界范围内的广泛传播,是美学、文艺学的这种转向的重要风标。对他们理论中的“深刻的片面”或“片面的深刻”都应全面深入地加以分析研究。当代英国著名美学家伊格尔顿明确说:“接受理论考察读者在文学中的作用,因此是一个全新的发展。实际上,人们可以非常粗略地把现代文学理论的历史从时间上划分为三个时期:只注意作者(浪漫主义和19世纪);只关心作品原文(新批评);以及最近几年把注意力明显转向读者。在这三者当中,读者一向是最不被注意的,——这颇为奇怪,因为没有读者,就根本不会有文学原文。文学原文并不存在于书架上面:它们是表达意义的过程,只有在读者阅读实践中才能具体体现出来。就文学的产生来说,读者完全和作者一样必不可少。”([英]特里·伊格尔顿:《当代西方文学理论》,王逢振译,中国社会科学出版社,1988年,第113-114页)站在时代的高度,从世界美学、文艺学发展史的视角,结合中外文艺实践,重新审视和研究接受美学理论提出的问题、范畴和研究方法是十分必要的。就中国古代文学史、现当代文学史研究来说,不论在文学史观、范畴体系、思维方式与研究方法,还是选择的题材、风格、流派与作家作品,都应重新认识和反思。有的学者提出“重写文学史”的主张,自有其存在的理由。作为一个爱好文学的读者,也期待着袁先生能在“悖论”的基础上,百尺竿头更进一步,在上述问题上发出自己的声音。

文明对话模式之争:普世价值与核心价值

谢 文 郁

摘 要:普世价值-文明转型模式和核心价值-文明自觉模式是两种截然不同的文明对话模式。前者实际上是把西方文明的某些核心价值奉为普世价值,并要求弱势文明以此为标准进行改革和转型,最后融入这些所谓的“普世价值”之中。这种对话模式容易引发文明间的外部对抗,妨碍对话各方深入认识自己的核心价值,并掩盖自身的视觉盲点。后者则强调各文明在对话交流中反省自身原始责任意识,认识自己的核心价值,在对照中揭示自身视觉盲点,并在此基础上进行自我更新。核心价值-文明自觉模式应该成为未来文明对话的主导模式。

关键词:文明对话;普世价值;核心价值;原始责任意识

不同文明之间一旦发生接触,就开始交往。而且交往的模式很多:有外部冲突式的不打不相识;有相互渗透式的相辅相成;有教化式的大鱼吃小鱼;甚至还有灭绝式的你死我活等等。在宽泛的意义上,这些交往活动也可以称为文明对话。笔者并不打算对这些交往-对话方式进行逐一分析讨论。我们注意到,近代西方文明产生后,以其强盛的科学技术力量把世界各文明的地理距离大大拉近,从而使世界各文明之间的交往和对话具有直接的迫切性。

冷战结束之后,在世界各文明交往和对话中开始流行一种所谓的“普世价值-文明转型”对话模式。这是一种教化式的对话模式。在西方文明优势这个大语境中,人们有意无意地接受了一种预设,即:世界文明发展应该有一个共同的方向,而调整文明发展方向的指示性标志便是普世价值。因此,各文明应该以这个普世价值为坐标进行自我改造,实现自我转型。不然的话,西方文明就应该借助外在压力迫使弱势文明转型。这种文明对话模式目前是主导性模式。然而,我们要提出的问题是:这种模式是否有益于不同文明之间的交往?

本文希望通过追踪这一对话模式的形成历史,揭示其在当代文明对话中陷入的困境,进而提出并论证一种新的文明对话模式:核心价值-文明自觉模式。本文认为,一种文明的产生和成长,其根本动力乃是该文明的原始责任意识。不同的责任意识会培养出相应的核心价值。破坏文明的核心价值必然伤及她的原始责任意识,导致这一文明的消失。因此,引导各文明在对话中深入认识自己的核心价值,不断消除自身视觉盲点而进入自我更新之途,才是文明对话应当承担的任务。

一、普世价值说法之起源

20 世纪 90 年代初,苏联解体。这一事件宣告了以美国为首的资本主义阵营和以苏联为首的共产主义阵营之间冷战的结束。冷战结束之后,在世界政治版图上,美国成为唯一的超级大国。同时,西方文明似乎也因此牢固地主导着世界文明的方向。关于这个事件,人们可以从不同角度进行分析和解释。有意思的是,在过去的二十余年中,解释者都来自作为胜利者的西方世界。苏联解体后留

下的俄国面临生存危机,因而全力关注自身生存问题。对于俄国人来说,他们不希望担当苏联解体的责任。因此,他们对于如何解释冷战的形成和结束显得漠不关心。这种做法无异于放弃发言权。在另一方,作为这场冷战的胜利者,西方学者对于自己的胜利激动不已,喋喋不休。在他们看来,这场胜利来自普世价值的胜利,并很快形成了一个共识:在全世界推广普世价值。

我们试着追踪一下“普世价值”这一提法的历史演变。“普世价值”是二次大战后慢慢流行起来的说法。冷战结束之后,这一说法开始主导以西方政治为中心的国际关系,一直延续至今。推行普世价值观的过程,对于弱势文明的自我反省和其视角盲点的暴露起到了积极作用。但是,它倡导文明转型,要求弱势文明国家进行政治改革。这种要求往往引发弱势文明国家的内乱,危害世界和平,这对于国际政治关系来说是消极的。因此,对普世价值观的起源、演变及其困境进行分析和讨论,从而呈现它在冷战问题以及当前国际关系处理上的解释误区,就显得十分重要了。

“普世价值”这一提法的前身来自《世界人权宣言》。1948年12月10日,联合国在巴黎发表了这个宣言,认为二次世界大战给人们留下的最深刻教训是对人权的不尊重,因而联合国必须公开地对基本人权进行全面认可并进行保护。这个宣言共有30条,无论是直接的还是间接的,都涉及了人的生存权利。就文字而言,《世界人权宣言》没有直接提到“普世价值”一词。但是,在解释上,人们认为这些人权具有普世价值。为了方便进一步分析和讨论,笔者在这里自行翻译并列出了《世界人权宣言》的一些与当前国际关系有密切相关的所谓普世价值条款:

第1条:所有的人生而自由,在尊严和权利上彼此平等。他们拥有理性和良心,相待以兄弟之情。

第2条:所有的人都拥有生活、自由和人身安全的权利。

第13条:所有的人都有在国内出行和迁居的自由。所有的人都有离开和返回自己国家的自由。

第17条:所有的人都有独占财产和共享财产的权利。任何人的财产都不能被强行剥夺。

第18条:所有的人都拥有思想自由、良心自由和宗教自由的权利。这个权利包括改变宗教或信念的自由,以及独自地或集体地、公开地或私下地,仅仅通过自愿而非强迫的教导、实践、敬拜、约束等方式,表达其宗教或信念的自由。

第19条:所有的人都拥有意见表达自由。这个权利包括不受干涉地坚持自己的意见和追寻、接受以及通过媒体分享信息和观念的自由,且不受国界限制。

第20条:所有的人都拥有和平集会和结社的自由。任何人都不能被迫隶属一个社团。

我们看到,这些条文使用了“所有的人”这样的字样。这就是说,这些条文是适用于所有的人的,因而也是普世的。在这种导向中,人们在阅读这个宣言时不小心就会把它读成“普世人权宣言”(有些中文翻译就是这样做的)。1966年,联合国还采纳了另外两个有关人权的文件:《经济、社会、文化权利公约》和《公民权利与政治权利公约》;并于1976年把这三个文件合并为《国际人权法》,作为联合国在人权问题上的官方文件和处理人权问题的依据,要求各成员国认可并保护这些权利。

中国政府没有参与这些文件的制定。1971年,中华人民共和国取得了联合国常务理事国的席位。1980年,中国政府认可并签署了《国际人权法》。不过,这个文件在中国境内并无法律效力。严格来说,这个文件不是法律文件,而是政治文件。从法律的角度看,《国际人权法》不是联合国的宪法或法律。无论执行什么法律,执法者首先需要明确对相关法律的理解和解释;并且,一旦出现对法律理解的不同意见,在执法程序上就必须确立最高解释权威。缺乏最高解释权威,任何法律都无法落实。我们也注意到,有些国家采纳《国际人权法》作为法律。然而,他们在实际操作中都是依据本国法律权威的解釋,并不求助于联合国。这就是说,《国际人权法》只有在符合本国法律(或至少不与之矛盾)的基础上才具有法律效力。从这个意义上说,认可和采纳其实并无实质上的区别。更准确地说,这些文件对于联合国成员国来说仅仅具有意识导向作用,联合国并无执法功能。

然而,苏联解体之后,西方世界在意识形态上展现了某种强势,在《国际人权法》解释上占据高

位。比如,在当代国际关系中,西方政治家强调民主选举、宗教自由、言论自由、结社自由等,认为它们是人权的核心内容,具有普世价值,各国应该建立相应社会制度加以保障^①。对于那些未能按照西方政治家的解释进行政治治理的国家,西方国家便利用强大的经济、舆论和军事力量,强迫其实行政治改革,保障上述人权。受这种强势意识形态的影响,世界各文明之间的对话和交流就变得极为简单:宣传并推动世界各文明采纳普世价值,促使文明转型而趋向一个拥有普世价值的大同世界。美国哥伦比亚大学的萨缪尔·莫恩教授在他的新著《最后的乌托邦:在历史中的人权》一书的序言中谈到:“这个词(人权——引者)意味着一个改善世界的方案,催化一个新世界的到来,让每一个体的尊严都得到国际性的保护。”^②我们称这种做法为“普世价值—文明转型”世界文明对话模式。

二、权利和责任

人权是人类生存的出发点。没有权利的人不可能进行任何判断选择,从而无法生存。但是,对于人类生存来说,个体并不是孤立的瞬间存在,而是在群体中走向未来的持续存在。因此,人的存在还涉及责任,包括每个人在进行生存选择时对自己未来的责任和对他人存在的责任。人是在一定的责任意识中进行判断选择的。权利意识不过是一种责任意识的表达形式而已。我们可以这样分析:有些“权利”和人的实际生存可以毫不相关,即使“拥有”也不会去使用它们。比如,对于一个不愿迁居的人来说,迁居自由和他的生存毫无关系。如果把这些不在人的意识中的权利奉为普世权利,那么,我们就要进行大力宣传,使那些缺乏权利意识的人对此有所意识。宣传是一种责任意识培养。对于那些接受权利意识教育的人来说,他们接受教育在先,享用权利在后。在这种情况下,权利是某种责任意识的形式化表达。于是,我们看到,对于人的生存来说,一方面,人必须拥有某种权利进行判断选择,因而权利在先;另一方面,人是在某种责任意识中拥有权利的,因而是在一定的责任意识中行使权利(责任在先)。权利和责任的这种生存关系值得引起我们足够的重视^③。

西方意识形态中对某些人权的偏好其实也是由某种责任意识来引导的。我们来分析《世界人权宣言》的第1条:“所有的人生而自由,在尊严和权利上彼此平等。他们拥有理性和良心,相待以兄弟之情。”这里,开头在谈论平等权利,接着却谈论理性、良心和兄弟之情。显然,理性、良心和兄弟之情不是一种权利,而是一种责任意识。我们在哪个意义上能够说一个人是有理性和良心的呢?对于一个以杀人为乐趣的人来说,他可以有条不紊地设计并执行杀人计划。这个人是否有理性?一个人的兄弟之情是天生的吗?抑或需要后天培养?在哪个层次上他才算具有了兄弟之情?不难看出,我们只能在责任范畴中使用理性、良心和兄弟之情这些语词。拥有不同的责任意识,关于理性、良心和兄弟之情的理解也就不同。

就历史发展而言,文明的差异性来自于不同的责任意识。一种文明的原始责任意识之培养是一个十分复杂的问题,涉及生存环境、语言文化、自身努力等等。在许多情况下,一个微不足道的偶然因素就可以培养出一种责任意识。比如,对于一对双胞胎,母亲随意指定其中之一为长,另一为幼,将导致他们形成不同的责任意识以及不同的成长之路。一个文明的原始责任意识的出现也是这样

^① 西方世界在与发展中国家进行政治文化交往时,一般都是围绕着自己的意识形态来谈论人权。篇幅所限,这里就不展开分析了。这里仅仅举出一个简单例子。《世界人权宣言》第13条为出入国境自由权。我们知道,中国传统社会持以“天下”概念,因而迁居自由在过去几千年来一直是天经地义的事。但是,近代西方社会引入现代政治学的“国家”概念,从而大大地限制了中国的“天下”概念。目前,中国人口众多,十分拥挤;相对而言,美国、加拿大以及欧洲的一些国家可居住面积广大。西方政治家在谈论中国的人权问题时,往往不涉及迁居自由权。

^② 译自 Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge: Harvard University Press, 2010, p. 1.

^③ 关于权利和责任之间的关系,更详细的分析讨论可参阅谢文郁:《自由与责任:一种政治哲学的分析》,《浙江大学学报》(人文社会科学版)2010年第1期。

的。而且,一种责任意识形成之后,人们就开始自觉或不自觉地受之引导,从此出发关心周围事物、判断并处理人际关系、设计未来生活等等。因此,对于个人来说,不同的责任意识引导不同的生存方式;而对于一种文明来说,不同的原始责任意识会造就不同的文明性格。任何一种文明都具有某种独特的原始责任意识,并在它的驱动和引导下生存发展。文明的这种原始责任意识需要我们特别重视。进一步分析,责任意识是流动性的,它必须形式化而成为某种固定的价值,才能作为人的判断选择之根据。因此,就其表现形式而言,一种文明是通过一系列权利、美德、规范、榜样、愿望等确定的价值来表达自己的。其中,那些表达原始责任意识的价值,我们称之为文明的核心价值。不同文明之间的冲突主要表现为不同价值间的冲突。这种冲突一开始是一些次要价值之间的冲突,如见面时应该如何打招呼?看见他人的奇怪动作应该如何回应?这些次要价值间的冲突在进一步交往中因为彼此适应而一一化解。但是,当冲突触及核心利益时,冲突的双方便呈现为势不两立。

就现象而言,人在一种文明中生活,其判断选择都受到他已经接受的核心价值所左右。不过,核心价值是在一定原始责任意识中培养出来的。原始责任意识是基础性的。因此,人们必须反省并进入自身文明的原始责任意识。在他们的价值判断中,符合这种原始责任意识的就是天经地义、理所当然的。值得注意的是,人们不可能追问作为文明基础的原始责任意识之合法性问题,因为它就是一切合法性的基础。由此,我们可以有两个推论。首先,在没有外来文明的影响下,一种文明的发展始终受其原始责任意识驱动而自我发展、自生自灭。而且,人们不可能对自身的原始责任意识进行反思和分析——很显然,他们没有反思的基础。人们是在一定的原始责任意识和价值观中观察世界的。任何文明都有自己的观察角度。由此可见,考虑到一种文明的有限性,我们可以说,一种封闭的文明无法认识并消除自己的视角盲点(略后我们还要对“视角盲点”一词的用法进行分析)。其次,我们也注意到,限制或破坏一种文明的原始责任意识等于阉割或摧毁这种文明的存在。原始责任意识是一种文明赖以生存的基础;丧失自己的原始责任意识,等于丧失自己的存在基础。

我们认为,在文明对话这一话题上,充分认识和强调文明的原始责任意识和核心价值的基础性地位,是我们寻找文明交流—对话模式的关键所在。

三、寻找文明交流—对话模式

在经济全球化的推动下,无论是自愿还是被迫,世界诸文明被结合为一个经济共同体,彼此受益。同时,诸文明在这个共同体中发生直接联系。在当今世界,文明的孤立发展已属罕见。随着诸文明之间的交往加深,不可避免地会触及各自的核心价值,发生冲突。因此,如何使世界各文明之间的交往交流成为祝福,而非演变为外在冲突,危害各文明的生存,对于当今国际关系来说,乃是当务之急,需要我们认真对待。

西方思想界比较早地认识到这个问题,并希望建立各种文明对话模式作为解决方案。然而,西方思想家在思路上无法摆脱普世价值—文明转型的谈论方式。尽管有些学者小心翼翼地企图摆脱西方中心论,强调诸文明之间的平等,但是,他们所提供的各种对话模式仍然无法指出世界文明对话的出路。我们这里试图追踪约翰·希克(John Hick, 1922—2012)多元主义视角下的宗教对话,第二轴心时代的跨文化对话,以及亨廷顿的文明冲突理论,展示普世价值—文明转型这一模式在理论上和实践上的困境。

希克在20世纪70年代提出了宗教多元主义命题。在此命题中,各宗教(可引申为诸文明或文化)就其终极诉求而言都自认为把握住了终极实在。但是,究竟谁才真正地把握了终极实在,各方只不过是自说自话。结果是,强势文化自认为自己把握了终极实在,因而往往会对弱势文化进行外在压制。然而,没有完全的证据来证明,强势文化把握了终极实在。希克认为,没有任何宗教能够完全把握这个终极实在,各宗教充其量不过是把握住了它的某个方面。如果对这一点有深刻认识,那么,

不同宗教就可以放下自己的自以为是,相互尊重,相互学习,进行对话交流。在希克看来,只要诸宗教放下身段,承认其他宗教和自己一样也拥有关于终极实在的认识,那么,诸宗教之间的交流和对话就不成问题^①。我们看到,希克是努力在多元主义名义下为诸宗教对话寻找途径。但这一努力并不成功。从文明对话的角度看,每一文明都有自己的核心诉求,并且在情感和责任意识中坚持自己的核心诉求。且不说多元主义的说法在逻辑上无法自圆其说,在实践上,它加给弱势文明的压力要远远大于对强势文明的压力。遵循希克的对话模式等于要求弱势文明不再坚持自己的核心诉求。

“第二轴心时代”在理论上是对多元主义的某种修补。希克的“终极实在”隐含着某种“轴心时代”的痕迹,在肯定诸宗教的平等地位的同时,要求诸宗教改变自己的核心诉求,转向对终极实在的追求。当代一些西方学者企图修补这一缺陷。他们(包括尤尔特·卡曾斯[Ewert Cousins]、雷蒙·潘尼卡[Raimon Panikkar]、保罗·尼特[Paul F. Knitter]等人)提出并企图打造“第二轴心时代”。他们分享了多元主义的忧患情结:多元宗教如何能够平等相处、进入对话?“第二轴心时代”强调全球意识,认为人类共处一个地球,有共同利益;不同宗教(文化、文明)之间应该一起来爱护而不是损害这个地球^②。仅凭这一点,不同宗教(文化、文明)之间就应该避免冲突和战争,通过和平对话来增进相互理解,解决彼此之间的争端。为达此目的,他们当中的有些人愿意进入多种宗教身份,比如,潘尼卡就身兼天主教神父、印度教古鲁、佛教和尚以及世俗主义者。身份转换在他们看来可以使他们对不同宗教(文化、文明)拥有切身理解。不过,我们注意到,这种不断转换身份的生存大概只有几位学者能够做到,对于普通百姓来说是不可能的。普通百姓只能生活在自己的宗教(文化、文明)中。因此,“第二轴心时代”乃是一座空中楼阁,与现实生活无关。

1993年,哈佛大学教授萨缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington, 1927-2008)在美国的《外交》季刊夏季号上发表了《文明的冲突》一文,并在1996年出版了《文明的冲突与世界秩序的重建》^③一书。亨廷顿注意到了普世价值-文明转型模式在国际关系上的危险导向。他在阐述该书第四部分的主题时写到:“西方国家的普世主义日益把它引向同其他文明的冲突,最严重的是同伊斯兰和中国的冲突。”而第五部分的主题,用他的话来说就是:“西方的生存依赖于……把自己的文明看作独特的而不是普遍的,并且团结起来更新和保护自己的文化,使它免受来自非西方社会的挑战。避免全球的文明战争要靠世界领导人愿意维持全球政治的多文明特征,并为此进行合作。”

亨廷顿是在西方文明处于强势而其他文明的自觉意识已经兴起的语境中发表这种议论的。我们可以称之为普世价值思路中的焦虑意识。尽管他批评西方的普世主义在国际关系中的负面作用,但是,在他看来,只是由于西方文明对非西方文明的过于强烈的冲击,才导致了非西方文明的强烈反弹。因此,西方人在全球范围内推广普世价值必须有所收敛。他在第十二章中有这样的话:“西方的普世主义对于世界来说是危险的,因为它可能导致核心国家之间的重大文明间战争;它对于西方来说也是危险的,因为它可能导致西方的失败。”在亨廷顿心中,西方文化必须有所收敛并强调自己的独特性,只有这样才能生存下去并保持强势。这是亨廷顿式的韬晦之计。

前面谈到,任何文明都是在某种原始责任意识中发展起来的。在原始责任意识中,维持自身的生存是首要原则。当诸文明进行直接接触和交流时,每一种文明都只能从自身的角度对对方进行理性评判,并在价值判断中赞美与吸收对方的优点,忽略或排斥对方的丑陋。理性评判和价值判断都

① 参阅[英]约翰·希克:《宗教哲学》(Philosophy of Religion, 4th Edition, Prentice Hall, 1989);《上帝和信仰之宇宙》(God and the Universe of Faiths, Oxford: One World Publications Ltd., 1973);以及《宗教哲学对话》(Dialogues in the Philosophy of Religion, Palgrave Macmillan, 2001)。

② 相关讨论参阅保罗·尼特:《一个地球,多种宗教:多信仰对话与全球责任》,王志成等译,北京:宗教文化出版社,2003年。英文见 Paul F. Knitter, *One Earth - Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibilities*, Orbis Books, 1995。

③ *The Clash of Civilizations and the remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996。中文版《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等人译,北京:新华出版社,1998年。下引该书不再注明。

是带着普遍主义和自我中心倾向的。没有人会赞美并吸收对方的丑陋,忽略或排斥对方的优点。因此,无视文明的普遍主义和自我中心倾向,就无法讨论文明间的冲突和对话。这种无视,如果不是别有用心(如亨廷顿的韬晦之计),那就等于放弃自己的原始责任意识,放弃自身文明的生存。

我们指出,任何一个微不足道的因素都可以引导一种责任意识。在前面的双胞胎例子上,或长或幼只凭母亲一句话,而此后这对双胞胎的责任意识培养却走向完全不同的方向。一种文明的原始责任意识也可以是这样产生的,即:它可能产生于某种偶然因素。任何文明都建立在一定的原始责任意识之上。不同的责任意识给出不同的价值观,形成一定的视角,并在此基础上进行各种评判。受着自己的原始责任意识的制约,任何文明都有自己的视角盲点。比如,如果一件事在某种责任意识中被判断为毫无意义,那么,无论这件事在其他责任意识中被认为多么重要,在这个视角下,这件事就是可以忽略不计的。我们称之为视角盲点。

而且,任何文明都不可能通过自己的努力来呈现自己的视角盲点,就好像自己的眼睛不可能看到自己的眼睛一样。消除视角盲点需要其他文明作为对照物。可以这样看,对于一个文明认为毫无意义的事,却在其他文明中被认为极为重要,那么,这一文明的价值观就难免受到冲击,即视角盲点被暴露。面对这一冲击,如果两种文明之间处于敌对状态,彼此没有信任,那么,这一冲击就导向外部冲突和战争;如果两种文明之间处于互信状态,那么,视角盲点的暴露就会被当作善意的礼物接受下来。在信任中,两种文明将相互呈现对方的视角盲点,共同扩展视野。这里,信任是关键点。

四、文明对话的基本原则

我们对文明的特性进行了分析,发现其中有两个关键因素,即:原始责任意识和视角盲点。进一步,我们分析了文明间的交流和对话,发现一种健康的世界诸文明关系必须建立在彼此信任的基础上。任何文明都带着普世主义倾向。在彼此信任的基础上,文明对话可以帮助指出对方盲点,推动对方发展自己的原始责任意识,共同扩展视野,实现自我更新。对于弱势文明来说,它需要对自己的原始责任意识有深刻的反省和清楚的认识,需要在与其他强势文明的对照下认识并消除自己的视角盲点;对于强势文明来说,它同样需要其他文明来映照自己的视角盲点,深化自己的原始责任意识。任何文明,只有在互信的气氛中和其他文明进行直接接触和交流,才能继续生存下去。我们称这样的文明对话为“核心价值—文明自觉”模式。在这种模式中,我们要从诸文明的自觉意识出发来面对文明冲突问题,即:建立文明对话平台,突出各文明的平等尊严,彼此帮助消除对方的视角盲点,推动并深化各文明对自身核心价值的认识,导向一种和而不同的诸文明共存的和谐世界。

我们从历史、理论和当代实践的角度对“普世价值—文明转型”和“核心价值—文明自觉”这两种模式进行了分析和论证。就思维性格而言,“核心价值—文明自觉”模式具有相当浓重的中国传统思维特性,即和而不同的情感取向。《礼记·中庸》有言:“万物并育而不相害,道并行而不相悖。小德川流;大德敦化。此天地之所以为大也。”(第三十章)每一文明都是一“物”,在自己的原始责任意识中生存发展,但可以“并育而不相害”。每一文明在自己的原始责任意识中都走自己的道路,但可以“并行而不相悖”。只有这样,这个世界才能和谐共存。从中国立场出发,我们认为,文明对话的“核心价值—文明自觉”模式具有优越性。也许,对于那些坚持“普世价值—文明转型”模式的人来说,“核心价值—文明自觉”模式过于保守。然而,只有这种模式才能切实地在实践上推进世界文明对话。为此,我们提出如下文明对话原则,或称核心价值—文明自觉文明对话模式五条原则。

首先,必须尊重诸文明的平等话语权。在当代世界文明的交往和对话中,不得不面对其他文明的存在。从一种文明的角度看,其他文明的问题关注、思维方式、待人接物、行为规范等等都是陌生的。一般来说,这种陌生性会引发某种恶感,即排斥对方的倾向。但是,这种恶感并不一定是消极的、破坏性的。不难指出,交往各方都希望向对方推荐或推行各自认定的良善因素,同时也情不自禁

地会批评乃至教导对方以改变对方的丑恶因素。也就是说,交往中的恶感可以作为交往一对话的动力。然而,这里的推荐—推行和批评—教化,即使充满善意,也必须在尊重对方意愿的前提下进行。否则,不同文明间的交往一对话不可避免地 will 引起情绪上的对抗,并导致冲突。

其次,推动诸文明在对话中深入认识自己的核心价值。任何文明都有其历史和传统,因而拥有自身的核心价值。坚持自身价值,并使之发扬光大,乃是各文明的本分。文明发展有历史长短和发展方向的差异。抹杀这种差异,等于摧毁弱势文明。我们也注意到,受到自身的视角限制,任何文明,都有其视角盲点,文明对话恰好提供了一个暴露其视角盲点的平台。盲点暴露对一个文明的存在和发展来说当然会形成巨大的冲击,甚至导致体系的解体。但是,它不会破坏文明的核心价值。相反,解体的同时也在推动重构,形成新体系。这是一个自身核心价值发扬光大的过程。文明对话的目的正是要推进各文明对自身核心价值的自我意识,使之发扬光大。

第三,在平等对话和文明自觉这两条原则的基础上,各文明在政治上应该互不干涉对方内政,并鼓励各国实行符合本国民众心理结构的政治制度。一定意义上说,政治是一种强制性的社会管理,涉及社会内部各种力量。我们指出,文明发展史是由一定的责任意识所驱动的,这种责任意识只有当事人(即文明内部诸个体)才能拥有恰当的把握。当然,当事人关于这种责任意识—核心价值的认识和把握是多样的,甚至彼此相互冲突。究竟谁的认识和把握才是正确的?究竟怎样的表达才是准确的?对于这样的问题,只有当事人才最为清楚。因此,站在文明的外部,尽管可以在平等对话中给当事人提供一种观察角度,但决策者必须是当事人,而不能来自外部。强势文明在“普世价值—文明转型”模式中追求从外部对弱势文明的政治介入,这种做法在既往经验中被证明无助于文明对话,反而在相当大的程度上破坏弱势文明的生存。因此,当代世界文明对话不应简单地从外部强力推行某种政治制度这样的做法。相反,各文明在政治上要奉行不干涉内政原则,鼓励各国从本文明的责任意识出发,建立适合的政治制度。这一政治要求应该成为文明对话的基本原则。

第四,走向全球融合的经济关系。文明之间可以通过不同纽带建立关系,如地缘毗邻、贸易需要、艺术爱好、思想魅力等等。在这些纽带中,在贸易需要基础上发展起来的经济关系特别需要注意。长期以来,地理距离阻碍着文明间的交往。然而,过去几十年来,由于交通工具的发展,地球各个角落的地理距离大大缩短,各文明之间的经济关系日益密切。贸易需要已经进入日常生活,达到了相互依赖的程度。实际上,如果没有这种密切的经济纽带关系,各文明对话充其量也只是局部的和表面的。当人的衣食住行依赖于其他文明时,切割和其他文明的关系等于直接损害自己的生存。这种相互依赖的经济关系无疑是文明对话的推手。因此,经济上的全球融合趋势要求文明之间在深层次上进行相互了解。同时,文明对话加深了彼此了解,反过来进一步促进经济上的融合,使各方都能得到实实在在的益处。因此,我们认为,全球经济一体化与文明对话是相辅相成的。

第五,推动搭建宗教对话平台。人在生存上不可能没有终极诉求,宗教是这种终极诉求的一种表达。终极诉求指向完善存在。也就是说,这种诉求就其目标而言不是现实的,此即宗教的超越性。但是,不同的诉求引导不同的生存方向。因此,宗教在表达人的终极诉求的同时,对人的现实生活发挥直接作用,这便是宗教的现实性。各文明在终极诉求上有不同的宗教表达形式。考虑到宗教的超越性和现实性,我们必须十分谨慎地处理不同文明在宗教问题上的交往关系,在充分尊重各宗教人士的情感的前提下,搭建宗教对话平台。

以上五条原则仅仅具有指导性作用。在实践上采用“核心价值—文明自觉”模式,推进文明对话,我们还需要就事论事,具体问题具体分析和处理。我们相信,超越那种无法满足世界文明对话的内在要求的“普世价值—文明转型”模式,转而由“核心价值—文明自觉”模式来主导未来的文明对话,将是对世界文明生存和发展的祝福!

先秦华夏史观的变迁

张富祥

摘要:华夏民族文化共同体滥觞于史前,历经夏、商、西周几个历史阶段的发展,至春秋战国之际已充分具备后来所习称的汉民族持续发展的各种内在要素和机制。与此相适应的是,以部族史观为基础的华夏史观亦逐渐整合而上升为先秦历史学术的主导意识。“华夏”概念源起于“虞夏”,为先秦学者追述和重构华夏史的变称;《尚书》是华夏史观成熟的标志,其核心价值集中指向政治上、文化上的“大一统”观念和华夷两分的“天下观”,为中国上古思想史的支柱。略具雏型的通史著作《世本》和《竹书纪年》,综合反映出华夏史观的展开与早期华夏史学的结构体系。

关键词:华夏民族;部族史观;华夏史观;《尚书》;大一统;《世本》;《竹书纪年》

一、从部族史到华夏史

中国历史上所称的“华夏”,近世以来与“民族”一词联用,习称华夏民族,是个巨大的覆盖众多族群的民族文化共同体。在先秦学术史上,有关华夏民族起源和演进的种种历史观念,现在可以统称之为华夏史观;与此相对的是各部族以自身族类记忆的形式展开的历史观念,现在可以统称之为部族史观。部族史观多可追溯到传说时代的神话与史话,其中也包含了若干华夏史观的初始因素,并成为日后华夏史观整合与进化的思想基础。

近世顾颉刚先生在创立他的“层累地造成的中国古史”说时,曾提出“推翻非信史”的四项标准,即“打破民族出于一元的观念”、“打破地域向来一统的观念”、“打破古史人化的观念”、“打破古代为黄金世界的观念”^①。这里的后两个“打破”主要涉及历史认识问题,前两个“打破”则更多地需要实证。20世纪20年代到40年代,有不少历史学者主要利用传说资料,致力于中国远古地域性族系或集群的区分和研讨,便是这项实证工作的具体实践。其中最著名的说法,如蒙文通先生较早提出中国上古民族可以分为江汉、河洛、海岱三系,或简称炎族、黄族、泰族,其部落、姓氏、居处地域皆各不同,其经济文化亦各具特征^②。傅斯年先生主要着眼于夏、商、周三代及近于三代之史前期的历史变迁,将中国上古族群划分为东夷、西夏二系,可称是一种纲领性的概括^③。杨宽先生亦主东、西二系之说^④。此后徐旭生先生细致爬梳,又将中国上古部族总分为华夏、东夷、苗蛮三大集团,并详论三大

作者简介:张富祥,山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系山东大学儒学高等研究院重大项目“儒学史论文献汇编暨中国古代史论研究”的阶段成果。

① 顾颉刚:《答刘、胡两先生书》,《古史辨》第一册,海口:海南出版社,2005年,第105-106页。

② 蒙文通:《古史甄微》,上海:商务印书馆,1933年。其书撰成于1927年。

③ 傅斯年:《夷夏东西说》,《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》(《国立中央研究院历史语言研究所集刊》外编第一种),南京,1933年。

④ 杨宽:《中国上古史导论》,1938年改定,收入《古史辨》第七册,上海:开明书店,1941年。

集团的融合与同化等问题,增加了不少新的考证^①。这一时期,同异互见的相关研究成果还有很多^②。此类论著,在初大抵缘起于对晚清以来一度甚嚣尘上的“中国文明西源说”(或称“中国民族西元论”)的强力反拨,并完全摒弃了其说背后所隐藏的外域文化中心论和中国古文化后进论的观念;同时受到古史辨学术的启发,意欲彻底解散传说的“三皇五帝”皆以祖孙亲统一系相传的古史架构,并对以往过分强调华夏文化以中原为中心向周边扩散的传统观点也提出了挑战;在研究方法上,则大都自觉或不自觉地应用了古文化区系类型学的原理,强调上古部族、地域、文化三位一体的分布格局。后来学者又屡出变通的归纳,如田昌五先生便主张汉族的前身华夏族应包括古夷人各部、古羌人大部、古戎狄一部、古蛮人一部,另外还有巴蜀和一部分古越人等^③。近年来古史学者多承古籍中曾经通用的称呼,区分史前华夏古部族为东夷、西夏、北狄、南蛮四大集群,在传说史料的整理和运用上较便于操作。

传说古史茫昧,信据难求,现代考古学或可为此作出全新的贡献,但二者的关系从来都不似想象中的那么简单。还在20世纪60年代初,张光直先生在检讨商周神话时就曾谈到,当“疑古”的气氛极为浓厚的时候,“大家颇有把伪古史一笔勾销,寄真古史之希望于考古学上的趋势”,但“考古学的材料是哑巴材料,其中有成群的人的文化与社会,却没有英雄豪杰个人的传记”,于是考古学在华北开始几年之后,“史学家逐渐对考古资料感觉失望起来”,便又将古籍中的神话资料“拿来重新摆弄一番”,意图经过一番科学方法的整理,“建立一套新的先殷古史”^④。这些话至今还是耐人寻味的,道出了疑古派与信古派的官司此伏彼起之时,传说古史转向科学研究的一种学术背景。不过这种转向,当然也并非是要否认考古学所蕴涵的史学意义,而毋宁是更多地由混沌的早期华夏史的中心性叙说,转向散漫而具体的部族史的研究。近几十年间中国史前考古与三代考古突飞猛进,事实上也为上古部族史的研究提供了数不清的实物资料。张光直先生因此又强调:“三代考古学所指明的古代中国文明发达史,不像过去所常相信的那样是‘孤岛式’的,即夏、商、周三代前仆后继地形成一长条的文明史,像孤岛一样被蛮夷所包围的一种模式。现代对考古所指的文明进展方式是‘平行并进式’的,即自新石器时代晚期以来,华北、华中有许多国家形成,其发展不但是平行的,而且是互相冲击、互相刺激而彼此促长的。”^⑤这就要求完整的中国上古史叙述,仍应以多元发展的部族史的研究为基础。

职业考古学家苏秉琦先生经过多年的实践和思考,根据中国境内已发现的星罗棋布的考古遗址,创立了完整而系统的中国考古学文化区系类型学说。用他的话来说,“区”是块块,“系”是条条,“类型”是分支,这是借用了生态学的名称和理论。依据这一学说,苏先生将现今人口分布密集地区的考古学文化粗分为六大区系,包括:1. 以燕山南北长城地带为中心的北方;2. 以山东为中心的东方;3. 以关中(陕西)、晋南、豫西为中心的中原;4. 以环太湖为中心的东南部;5. 以环洞庭湖与四川盆地为中心的西南部;6. 以鄱阳湖——珠江三角洲一线为中轴的南方^⑥。这样的区系类型理论,实际在近世对传说古史的科学研究中已有所展现,苏先生的总结是个升华。考古区系的划分和类型的确定都是可以变通的,大的区系可以有6个,也可以有8个、10个甚至更多,各大区系又可以再分为若干小区及不同的地方类型。这些也都与上古部族史的研究相联结。相对来说,古史学上对上古族

① 徐旭生:《中国古史的传说时代》,重庆:中国文化服务社,1943年。其书1946年再版,后又有增订本,1960年由科学出版社出版。

② 参见顾颉刚:《当代中国史学》,上海:上海古籍出版社,2006年,第125—127页;刘起钎:《古史续辨》,北京:中国社会科学出版社,1991年,第44—47页。

③ 参见田昌五:《古代社会形态研究》,天津:天津人民出版社,1980年,第118—145页。

④ 张光直:《商周神话之分类》,《中国青铜时代》,北京:三联书店,第359—360页。

⑤ 张光直:《从夏商周三代考古论三代关系与中国古代国家的形成》,《中国青铜时代》,第87页。

⑥ 参见苏秉琦:《中国文明起源新探》,北京:三联书店,1999年,第34—37页。

群系统的划分比较模糊,地域设置也是粗略而相对的,而相关研究可以根据传说史料的特点作动态的描述,注重部族的流动和融合,这是考古学往往难以具备的优势;考古学上的区系划分比较整齐,类型研究可以按图索骥,各求其遗迹之本证,然多从静态的分析入手,要使之转化为动态的历史,也受到诸多方面的限制。古史研究客观上需要以考古学为支撑,但具体考古文化的族属不易确定,拿传说文献的记录对号入座常常是有风险的,所以二者可以互补,而不能互相代替。

在人类口述自身历史的阶段,几乎所有的历史叙述都可归入部族史的范畴。中国上古部族史的内容,或说是层累造成的古史传说,一向以图腾祖先崇拜与部族“英雄”的追颂为主体,而部族“英雄”同时也是各部族的祖先。这两项内容的传播和流转,共同特点有二:一是所谓神话的“历史化”,即神话色彩的淡化和历史因素的添加——其实正宗的神话原即神权时代部族“正史”的有机组成部分;二是“传说中的中心人物愈放愈大”^①,相关史迹逐渐突破族属的限制而趋向华夏化。例如《诗·商颂·玄鸟》篇所记载的“天命玄鸟,降而生商”,就原始神话的内在机制而言,本应是指商部族以玄鸟为图腾祖先的,实质上是将本部族的女性始祖看作图腾的化身;后来这一机制发生变异,已渐次添加父系社会的史影,故《商颂·长发》篇已谓“有娥方将(祭祀),帝立子生商”,再后来则有娥氏更变为帝喾的妃子^②。《诗·大雅·生民》篇记载周部族的女性始祖姜嫄“克禋克祀”、“履帝武敏歆”而生子,与《商颂·长发》的“有娥方将,帝立子生商”如出一辙,也不是图腾生育神话的原貌,而后来姜嫄也被说成是帝喾的妃子。商、周二族渊源不同,自然也不会出于同一男性祖系,帝喾的设置不过是部族史上升到华夏史的表现之一;而二族的历史长度也不一样,今本《尚书·舜典》将它们的男性始祖契和后稷都编排为虞舜的大臣,尤为传统部族史日趋华夏化的典型反映。

宽泛地说,现存的中国古史传说几乎没有哪一种不曾经过“历史化”与华夏化的改造。这是由于在上古中华本土的范围内,所有曾经独立的部族史后来都陆续汇纳到涵盖极广的华夏史体系中,部族史已渐次失去其理论上的独立性。脱离了华夏史,部族史的考求也将变得支离而无所依归。

二、华夏民族的融合滥觞于史前

华夏民族文化共同体的滥觞,据现有的上古历史知识,至迟可以上溯到传说的“五帝”时代。现今学术界已逐渐形成一种共识,即传说的“五帝”时代大致相当于考古学上的龙山文化时期,其具体年代约略可定在公元前2600至前2000年左右,亦即先夏的五六百年间。这是中国古代第一个社会大转型的时期,亦即由原始社会向文明社会过渡的时期。这一时期,各部族和部族文化间的多元流动与交汇是伴随着一系列大大小小的部落战争而实现的,其中最著名的战役是相传的炎帝、黄帝与蚩尤之间的涿鹿和阪泉之战。当时角逐中原的主要势力是东夷、西夏、北狄三大集群,南蛮集群对北方的影响相对较小,角逐的结果是中原部落大联盟(或称部族联合体)的建立、发展及其向中原王朝的过渡和蜕变。这实质上是新石器时代的农业革命促进生产力的发展,并导致这一时代晚期的社会组织由原始的散漫走向文明整合的一个必然过程;而传说古史的主体脉络即大略发轫于此,故后来司马迁的《史记》首列《五帝本纪》,以为中国正史的开端。

关于“五帝”的称谓、族属和世系,古史记载和近世学者的考求皆纷然不一。在众多的说法中,司马迁所记录的黄帝—颛顼—帝喾—尧—舜的系统是得到较多认可的一种^③。后世神话传说多在“五帝”之前又安置一个“三皇”时代,虽未必全无口碑来源,然大要不可信,正规的古史撰述完全可以弃

① 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》第一册,第76页。

② 参见《楚辞·天问》、《吕氏春秋·音初》篇及《史记·殷本纪》。

③ 这一系统又见于《大戴礼记·五帝德》篇,而托以孔子答弟子问的形式写出,可能原出于七十子后学所记。司马迁所采取的文字,与《大戴礼》此篇略同。

置不论。不过“五帝”系统也不是全无问题的,大凡数归于“五”的东西,往往出于后世五行家整齐化的编排,“五帝”系统也不例外。实际上,当时的主盟部落不止五个,“五帝”时代的下限也并不能截止于舜或禹。但毕竟这一系统包含了基本的历史真实,主要的口传史料及其主导线索还是可信的,所以现在仍不妨使用“五帝”的称呼。只是对于这类称呼,要作宽泛的符号化的理解,未可机械地锁定为某一历史人物。例如所谓“黄帝”、“炎帝”、“太昊”、“少昊”等,在原始宗教神学的意义上,它们代表着部族天神与祖先神;在传说古史的意义上,则它们也代表着部族集群的实体及其首领。二者一而二、二而一,没有必要偏主于一面。

据我们所理解,“五帝”时代的历史可以简化为中原部落大联盟的变迁史。这样的大联盟应是实际存在的,而不是虚设的,它由各地著名大部落的酋长组成联盟“议事会”,有相应的执行机构和一定的政治权力,承担着组织大地域社会秩序、资源管理和军事协调的任务。根据当时黄河流域三大集群间的相互关系及其变化,大联盟的变迁过程可以分为三个阶段:

第一阶段,从黄帝开始,到尧为盟主之前,是大联盟逐步形成并趋于巩固的时期。先是北狄黄帝部经过涿鹿、阪泉之战,先后打败东夷蚩尤部、西夏炎帝部,号称“五十二战而天下大服”^①,初步建立起三大集群间的结盟关系,是为大联盟的雏型。此后东夷颛顼部(蚩尤部的继承者)依靠祖居黄河流域的传统优势,逐渐取代黄帝部为盟主,并通过原始宗教变革强化大联盟的权力,大联盟日益巩固下来。继承颛顼部为盟主的是东夷帝喾部(出于太昊集团),但综合有关传说来看,帝喾时基本上是夷、夏共同主盟的局面。

第二阶段,即传说的尧、舜、禹相继在位的时期,是大联盟持续稳定发展的时期。这时三大集群轮流主盟的机制正式形成,尧、舜、禹即分别出自北狄、东夷、西夏集群。传说所称的“禅让”之制,既是原始民主推举制的最高表现,也是各大集群间权力协调的产物。古史学上多称禹为夏王朝的建立者,实际他在位时仍然是盟主,故相传他去世前曾先后欲传位于东夷皋陶部及伯益部。尧、舜、禹时期,三大集群间无重大战事,转而联手对付南方的苗蛮集群,古籍对此多有记载。

第三阶段,从夏后启到少康时期,属于大联盟向夏王朝过渡和蜕变的时期。过去古史学者多称禹或禹之子启为夏王朝的正式建立者,但联系“夷夏交争”的史实来看,禹、启在位时虽已微露“家天下”的苗头,但大联盟的体制并未发生实质性的变化。启的继位曾遭遇有扈氏及伯益部的激烈反抗,而在他死后,又出现后羿、寒浞相继“代夏政”的局面。如果这些都算作“夷夏交争”,那么这场争斗前后持续百余年,其间的几个反复都还没有越出争夺盟主地位的范畴。大致到少康之子后杼继位后,大规模东向扩张,征服了广大的东夷地区,中原部落大联盟才真正为姓族统治的夏王朝所取代,而这也同时标志着“五帝”时代的正式结束^②。

“五帝”时代的社会变动和文化转型所显示的巨大历史意义,绝不亚于周秦之交的春秋战国,过去史学界所强调的商周之际的社会变动也不能与之相比拟。其间所蕴含的一系列新生社会机制,从社会发展与文明进化的层面上看,都具有从量变到质变的特征。

其一是基层社会组织的变动。多年以来,我国历史学界和考古学界相当普遍地认为,自新石器时代晚期以来,华北、华中地区乃至一些南方地区,已陆续有许许多多小规模的国家形成。这类小规模的国家,不论称之为“部落王国”、“方国”或“酋邦”、“族邦”,基本的概念涵义都是相近的,所指称的无非是新生的地方共同体式的层级社会组织。其组织体系仍以传统的宗族聚居的格局为基础,但结合城邑和乡村组成邦国式的文化单元,已孕育“国野制”的萌芽,与古希腊、罗马纯按职业和财产重组的“城市国家”有所不同。考古的龙山文化所显示的特征性地方类型,分布范围和遗址大小不等,大致都反映出中心的“城”、次等的“邑”和更多小的“聚落”共生的三级体系,可以视为这类小规模国家

① 马骕:《绎史》卷五《黄帝纪》引《帝王世纪》,文渊阁《四库全书》本。

② 以上有关考证,详见张富祥:《东夷文化通考》,上海:上海古籍出版社,2008年,第226-237、378-388页。

的基本构成模式。“五帝”时代的中原部落大联盟即是在此种“万国林立”的局面基础上形成的,在它巩固之后,便自然而然地向实行“与国制”与贡赋制的中原“王朝”蜕变和过渡,并因之成为华夏统一的序曲和前奏。

其二是宗法社会结构的变化。在这方面最为重要、最具全局性的关节,其实不是起源久远的氏族制度的解体,而是氏族制度从母系向父系的转变。其直接表征便是由“女生曰姓”的氏族传统,逐渐向以父系姓号为标志的父系氏族过渡。如所谓夏后氏的“姒姓”、商部族的“子姓”,原都是起于母系社会的宗法称谓,后来则都成为指称父系氏族集团的符号;周部族的“姬姓”较晚起,其称谓上的二重性也是一样的。其他如“嬴姓”、“姜姓”等,也都有此种性质上的变化。这一转变培育出上层贵族社会的宗法分封制度和世卿世禄制度,后来成为华夏共同体普遍贯彻的“家国同构”的政治机制。传说多将这一机制的渊源追溯到史前的虞舜时期,如说姒姓、子姓、嬴姓之国皆由舜始封之类。

其三是礼制文明的茁长。考古学上的前龙山文化诸形态,如仰韶文化、大汶口文化、红山文化、良渚文化等,所见城垣建筑、祭祀台址及系列的陶制礼器和玉制礼器,都已包含着浓重的文明因素;下至龙山文化时期,则这类因素更大见茁长,并开始与青铜文化相衔接。《易传·系辞下》所说的圣人仿八卦而“制器尚象”,实质上是一种反推式的文明进化论,即由先民的制器而总结出文化的法则,“圣人”二字已成为“文明”的代名词。传说所称的颛顼“绝地天通”,近世学者普遍以为是原始社会末段的新兴贵族通过专职的巫师垄断祭祀权的开始^①。不管对这类传说如何理解,认为中国传统文化的最大特色——礼乐文化滥觞于史前的观点则是可以无疑的。《礼记·礼运》所说“大同”与“小康”的区别,也可以认为是给出了原始社会与文明社会的分界,“小康”的定义尤须着眼于部族宗法国家的等级礼制文明。

其四,还要特别说到文字的发明。从仰韶文化的简单刻画陶符,到大汶口文化的象形性陶器符号,以至海岱龙山文化的丁公遗址陶文,都已透露出汉字起源的风声。由现存的已相对成熟的商代甲骨文前推,汉字的普遍使用可能不晚于夏代中后期。后世以华夏文化乃至整个东亚文化定义于“汉字文化圈”,其巨大历史意义是难以估量的。

以上简要叙及华夏民族文化滥觞的一些重要侧面,目的在指示本文重点论说的华夏史观赖以生成和发育的文化背景。华夏史观的形成曾经历长时期的酝酿过程,其内涵丰富多彩,对华夏共同体的凝聚和演进有着显著的促进作用,其根系则仍在中华本土不同源流的部族文化之趋同。

三、“华夏”联称的源起

华夏民族的最后形成究竟定位于何代,目前学术界还没有固定的说法,比较流行的观点是迟至春秋战国时期,华夏民族已经成立。仅就现存古文献的记载而言,“华夏”一词亦大抵通行于此时。如《尚书·武成》篇载:“华夏蛮貊,罔不率俾,恭天成命。”伪孔传解释说:“冕服采章曰华,大国曰夏。”唐人孔颖达疏云:“冕服采章对被发左衽,则为有光华也。《释诂》云:‘夏,大也。’故大国曰夏。华夏,谓中国也。”《武成》篇问题较多,一般认为是后人伪托的作品,虽所记为周武王伐纣事,而所说“华夏蛮貊”是否为周初用语的孑遗,还须斟酌。《左传·襄公二十六年》有“楚失华夏”之语;《定公十年》又载孔子云:“裔不谋夏,夷不乱华。”孔颖达疏云:“中国有礼仪之大,故称夏;有服章之美,谓之华。华、夏,一也。”用的还是伪孔传的解释。“华夏”可以分称为“华”和“夏”,又称“诸华”、“诸夏”,在春秋以来的学者用语中,意思都一样。《诗·小雅·苕之华》郑玄笺云:“其华犹诸夏也,故或谓诸夏为诸华。”《左传·襄公四年》“诸华必叛”杜预注云:“诸华,中国。”又《闵公元年》孔颖达疏云:“华、夏,皆谓中国也。”此外,又有“区夏”、“方夏”的称呼,与“华夏”同义。《尚书·微子之命》有“东夏”之称,偏指华夏东部地区;同书《太甲上》又有“西邑夏”之称,大致相当于通常所称的“西夏”,偏指华夏西部地区。

^① 参见徐旭生:《中国古史的传说时代》,北京:文物出版社,1985年,第76—85页。

古籍所称的“华夏”，都是和“蛮夷”或“戎狄”对立的。近年王和先生谈到：“周代还出现了一个意义极其重要的观念——‘华夏’。在‘华夏’的概念出现以前，戎狄蛮夷之类的称呼本无任何贬义，不过是为区分族属来源的不同而已。夏代有以不同的‘氏’所代表的不同族邦的区别，商代有以不同的‘方’所体现的不同方国的区别；但无论夏代、商代，均无所谓‘华夏’与‘夷狄’的区别。……直至周初的大变革之后，‘华夏’观念与‘华夷之辨’思想方始出现，它标志着超越部族意识的‘大文化观念’的产生，‘文化民族’亦在此基础上超脱于‘血缘民族’的藩篱而趋于实现。”^①这是侧重于“大文化观念”的考察，而将“华夏”概念的出现上溯到西周，应该是符合历史实际的，东周时期这一概念的通行也当本于西周。

与“华夏”紧密相关的“中国”概念，迄今最早见于周初《何尊》铭文。其文有云：“唯武王既克大邑商，则廷告于天，曰：余其宅兹中或，自之乂民。”^②“中或”即“中国”（“或”为“国”字初文），在铭文中是相对于周成王时营建的新都成周洛邑（在今河南洛阳）而言的；“自之乂民”即于此治民之意，“乂”即治理。据此可知，“中国”一词必自商代已有。《诗·大雅·民劳》亦有“惠此中国，以绥四方”之语，毛传云：“中国，京师也；四方，诸夏也。”这解释恐怕有些缩小了“中国”和“四方”的范围。《诗·大雅·荡》引“文王曰”，谓殷商“内戾于中国，覃及鬼方”，以“中国”与“鬼方”对举，则此“中国”不仅指京师。“中国”概念的初义应是指“万国”之中的中心之国，在夏代即是指夏后氏之国，后来遂用以泛指华夏统一国家或“王朝”及其疆域，但有时也还专指京师。以“中国”与“华夏”概念相对照，“华夏”一词的使用也不会太晚，然现在所知的商代甲骨文中尚未见“华”、“夏”之称。至于“中华”一词，乃由“中国”与“华夏”合称而来，如今还仅仅始见于《三国志·蜀书·诸葛亮传》的裴松之注，极为晚近。

前人从词源上解释“华”、“夏”二字，多认为“夏”即“雅”，为“正”的意思，用作人群之称则指中原居民，即《说文》所谓“夏，中国之人也”。《荀子·儒效》篇有“居楚而楚，居越而越，居夏而夏”之文，同书《荣辱》篇则称“越人安越，楚人安楚，君子安雅”。《左传》之《襄公二年》及《昭公二年》、《昭公三年》有齐大夫“子雅”，《韩非子·外储说右上》则作“公子夏”。这类异文都可证明战国时人确以“夏”、“雅”通用。“华”即古“花”字，亦即“荣”，引申开来用以指称“冕服采章”、“服章之美”，也就是指中原衣冠服饰、礼仪制度、典章文物。也有人说“华”含有“赤”的意思，因周朝尚赤，所以遵从周礼的地区称“华”，与“夏”合称“华夏”。这些都是后起的理解，虽古人习用，却并不能说明“华夏”一词的来历。特别是以礼文服饰解释“华”字，只能说是一种文化上的观照，并无语源根据。

近世学者对于“华夏”合称，大都是联系地域和文化两个方面的意义来理解的。即一方面注意到华夏民族的融合过程，认为“华”和“夏”原有不同的地域分布，在整合为统一的民族文化共同体之后便合称“华夏”；另一方面，则仍从传统的观念，强调中原先进文化与周边后进文化的区别和分野。但问题仍在于，究竟应当如何解释作为族称看待的“华”、“夏”之源起。章太炎先生曾提出，“诸华之名，因其民族初至之地而为言”，“华本国名，非种族之号”，其地即今之华山，而后来其民东迁者亦称华族，故“世称山东人为侂子者，侂即华之遗言矣”；又谓“夏之为名，实因夏水而得”，其水即今之汉水，“其后因族命地，而关东亦以东夏著”^③。这是将“华”、“夏”二族的原居地都放到西部地区去了。顾颉刚先生则认为：“‘华、夏’，本一字也，以加重其发音而成为二字，犹之‘越’以‘于’为发音而遂为‘于越’二字也。言‘越’即有‘于’音，言‘夏’即有‘华’音。……‘夷’之与‘裔’，亦复如是。《左传》定十年：‘裔不谋夏，夷不乱华’，不过藉其异文，重出一句，使语气增益其力量耳。”^④此说有混“华”、“夏”为一字之嫌，且例之于“于越”，以“华”为词头，亦不类。李平心先生别出一说云：“相传伏羲之母为华胥……华夏之名当即由华胥而来。”^⑤程德祺先生也说：“华族得名，很可能与华胥有关。如果说伏羲是

① 王和：《再论历史规律——兼谈唯物史观的发展问题》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2008年第1期。

② 参见张亚初编著：《殷周金文集成引得》，北京：中华书局，2001年，第115页。

③ 章太炎：《中华民国解》，《民报》第15号，1907年7月5日。

④ 顾颉刚：《大夏与诸货逻》，《顾颉刚学术文化随笔》，北京：中国青年出版社，1998年，第39页。

⑤ 李平心：《伊尹迟任老彭新考》，《李平心史论集》，北京：人民出版社，1983年，第26页。

华族最早的神话中的祖先英雄,那么华胥就是华族的始祖母。”又认为华胥履“大迹”的雷泽即今之太湖,华山不是指一般所称的西岳,而是太湖之滨的惠山,因此“中华民族的最早源头是在长江下游的太湖流域”^①。苏秉琦先生利用具体的考古材料提出了另一种看法:“仰韶文化诸特征因素中传布最广的是属于庙底沟类型的。庙底沟类型的分布中心是在华山附近。这正和传说华族发生及其最初形成阶段的活动和分布情形相像。所以仰韶文化的庙底沟类型可能就是形成华族核心的人们的遗存;庙底沟类型的主要特征之一的花卉图案彩陶可能就是华族得名的由来,华山则可能是由于华族最初所居之地而得名;这种花卉图案彩陶是土生土长的,在一切原始文化中是独一无二的,华族及其文化也无疑是土生土长的。”^②许顺湛先生又补充此说,以为华族以“花”作为族名,是由于他们崇拜花卉,以“花”为图腾祖先^③。这些看法都有各自的理由,但需要澄清的问题也还不少。其中最关键的问题是,古代是否确曾存在一个有着独立的渊源且曾长期与夏族并立的“华族”?

照我们所思考,华夏民族作为一个地域广阔、人口众多的民族文化共同体,它的形成与具体部族的起源是决然不同的,因此对于“华夏”名称的来历,也不能仅从具体部族的称谓上去推求。假如仅仅局限于具体部族的称谓,那就不可避免地会陷入文化起源问题上的单元论,因为这样推求的结果,必然是华夏民族仅仅导源于一两个部族或发祥于一两个地点,“华山说”与“太湖流域说”便都有这一种嫌疑。现代考古学已经充分证明了中华文明的发生是“满天星斗”式的,而在华夏民族的起源问题上仍持单元论,毋宁说是个大失误。所以现在重新推原“华夏”之名,需要转换思路。我们的看法是,“华夏”在初只是一个时代或朝代合称的名词,是由古史学上的“虞夏”联称转来的,亦即“虞夏”音转为“华夏”,并无许多曲折。夷考其实,上古有虞族、夏族,而并不存在一个所谓以“花”为图腾或因华山而得名的“华族”,因而就“华夏”作为学术用语的主导意义而言,它原先也并不是一个以部族名称联用的概念。

以往学术界对“华夏”之名的解读,几乎全都着眼于上古族群之间的横向联系,或者注重华夏共同体内部的东西对立,或者强调中原文化与周边文化的差别,而恰恰忘记了华夏共同体滥觞与凝聚的纵向历史行程。过去古史辨学术所提出的“层累地造成的中国古史”说,曾受到不少质疑,但古人对中国古史的认识也确是越往后而越往前延伸的,对华夏历史的“断代”和“编年”也是逐渐自觉而尝试理出一个清晰的系统的。如前所说,夏王朝是由史前中原部落大联盟蜕变来的,那时大概还不会有王朝兴废的观念,以为夏王朝是继承虞舜王朝而来的。夏、商之际,这类观念可能有所萌生,并可能会出现“夏商”的联称,然由于社会组织体系的松散、社会变动的无常、华夏共同体观念的薄弱及历史记录的缺乏等原因,人们的“断代”观念也还相当模糊,甲骨文中尚不见“华”、“夏”之称,或者多少反映了这方面的情形。下至西周时期,随着民族融合加强、文化的进步和文献的增多,人们的共同体观念和历史观念进一步强化,于是对夏、商、周三代的历史逐步有了完整的认识。或者换句话说,至少在理论上,“三代”的观念是到西周时期才能成立的。确实的西周文献对“三代”的叙述情况,现在已难考求;而到东周时期,则不仅“三代”的观念已然极为流行,并且进而追加虞舜的历史构成了“四代”的观念。如《论语·卫灵公》:“斯民也,三代之所以直道而行也。”《孟子·滕文公上》:“自天子达于庶人,三代共之。”《荀子·王制》:“道不过三代,法不贰后王。”这些都是明确使用“三代”概念的例子。至于谈及虞、夏、商、周“四代”的句例,载籍也多见。如下列各条:

《左传·庄公三十二年》:“故有得神以兴,亦有以亡,虞、夏、商、周皆有之。”

《左传·成公十三年》:“虞、夏、商、周之胤而朝诸秦,则亦既报旧德矣。”

《左传·襄公二十四年》:“昔句之祖,自虞以上为陶唐氏,在夏为御龙氏,在商为豕韦氏,在周为唐杜氏。”

① 程德祺:《民俗学在社会科学中的地位》,《民俗调查与研究》,石家庄:河北人民出版社,1988年,第574页。

② 苏秉琦:《关于仰韶文化的若干问题》,《考古学报》1965年第1期。

③ 许顺湛:《中原远古文化》,郑州:河南人民出版社,1983年,第432页。

《左传·昭公元年》：“虞有三苗，夏有观扈，商有姚邳，周有徐奄。”

《国语·郑语》：“夫成天地之大功者，其子孙未尝不章，虞、夏、商、周是也。”

《周礼·考工记》：“有虞氏上陶，夏后氏上匠，殷人上梓，周人上舆。”

《礼记·文王世子》：“虞、夏、商、周有师保，有疑丞。”

《墨子·明鬼下》：“昔者虞、夏、商、周，三代之圣王，其始建国营都日，必择国之正坛，置以为宗庙。”

《墨子·非命下》：“子胡不上考之乎商周、虞夏之记？”

《吕氏春秋·审应览·审应》：“今虞、夏、殷、周无存者，皆不知反诸己也。”

《韩非子·显学》：“殷周七百余岁，虞夏二千余岁，而不能定儒、墨之真。”

先秦以至汉代古籍，特别是《礼记》一书中，还有更多比较虞、夏、商、周制度之词，文繁不备录。《礼记》中亦时见“四代”一词，如《明堂位》提到“四代之乐器”、“四代之服器”；《学记》云“三王四代惟其师”，郑玄注：“四代，虞、夏、殷、周。”需要指出的是，在先秦学者的观念中，“四代”的历史是分为“虞夏”和“商周”两个单元的，一为古代史，一为近代史，上引《墨子》与《韩非子》之文就都表现出这种意向。《礼记·表記》以“虞夏之质”与“殷周之文”对举，二者的区分更为明显。这些正可视为“虞夏”一词转为“华夏”的学术背景。

这里有必要先谈谈“夏”这个概念的变化。“夏”本为夏后氏、夏部族之称，而当“华夏”一词流行之时，这个“夏”字的涵义已不再局限于部族观念。也就是说，在华夏民族日趋成熟和确立的时代，这个“夏”已转化为中原民族文化共同体的代称，而不再是仅指旧时的夏部族。其政治涵义是指中原王朝，民族涵义是指“中国之人”，文化涵义是指中原文化，因此“诸夏”可以代表当时的“全中国”、“全民族”，且不限于“东夏”或“西夏”。由于夏王朝是中国历史上第一个王朝，所以历久相沿，称中原为“夏”。周人入主中原后，仍使用这一称呼，以与四方的“蛮夷”相区别。如《诗经·周颂》的《时迈》篇有“肆于时夏”之文，《思文》篇又云“陈常于时夏”，“时夏”即“是夏”，均为“中国”之代称。这些意义，都与“虞夏”之“夏”完全重合。另外，古籍习见的所谓“夏时”，也就是周时中原地区仍然通行的“夏历”。《大戴礼记·诰志》篇载：“虞史伯夷曰：虞夏之历正建于孟春。”此言古历学，亦上推至虞夏时，而托于“虞史”。

由此反看“华夏”之“华”字，其涵义应该是与“夏”平行而对称的，亦不能单指某一部族。即同样可以说，它也代表中原民族文化共同体，所以“诸华”的概念可以等同于“诸夏”。从这一层意义上观察，目前除了以“华夏”与“虞夏”作对称的训读和解释外，没有其他更好的办法。“虞夏”本为时代之称，亦即虞代、夏代或虞朝、夏朝之合称，有如后世所称的“秦汉”、“唐宋”之类；而这类称呼在通常的语境下，也同时含有地域、民族、文化的意味。重复地说，这些意义在“华夏”一词中也都涵括无遗，因此现在可以认定，“华夏”必为“虞夏”之转写。遗憾的是，在现存古文献中，我们还没有查到以二词互换之例。不过“虞”、“华”古字可通，这是没有问题的。“虞”字，甲骨文径写作“𠂔”，金文才多作“虞”，又或作“虞”、“𠂔”，古音属鱼部；“华”即古“花”字，从“亏”得声，古音亦属鱼部。一般音韵书归“虞”字为疑纽，归“华”字为匣纽，二者为旁纽或邻纽，也较易转化。这样说来，古人借“华”字为“虞”也就全无障碍。“夏”亦为匣纽鱼部字，所以“虞夏”、“华夏”都是双声（或准双声）叠韵词，在上古口语（特别是一些方言）中可能音义无别^①。传说的华胥之“胥”字，从“疋”得声，而“疋”即“雅”字，与“夏”完全同

① 《诗·周颂·丝衣》有“旨酒思柔，不吴不敖”的诗句，毛传云：“吴，诤也。”此“吴”字读作“娱”，而音训为“诤（啤）”。《史记·武帝本纪》引有“不吴不敖”四字，仍作“不虞不敖”，与原诗及毛传对照，亦可证古时“吴”、“虞”通用，音读皆如“华”。不独如此，我们怀疑“虞夏”转写为“华夏”，还由于“虞”、“华”二字古文曾有字形相近的写法。如《左传·隐公元年》记载宋武公之女仲子“生而有文在其手，曰为鲁夫人”；《闵公二年》又载鲁桓公之子成季“及生，有文在其手，曰友”；《昭公元年》又载晋国始祖唐叔虞“及生，有文在其手，曰虞”。这些预言性质的说法不必深究，但“友”字较简单，说手纹相似还容易理解；“鲁”字、“虞”字则都较复杂，用以和手纹相比就有些令人难以置信。《左传·隐公元年》孔颖达疏有个合理的解释：“隶书起于秦末，手文必非隶书。石经古文‘虞’作‘𠂔’，‘鲁’作‘𠂔’，手文容或似之。”这个“鲁”字写作“𠂔”，实借“旅”字古文（见《说文》）为之；“虞”写作“𠂔”，则疑即“华”字之假借，篆文“华”字省去声符“亏”之后的剩余部分尚与“𠂔”相近。如是，则更可知“虞”转写为“华”不无来历。

读,是知“华胥”一词也不过是“华夏”的转写,其始用一定晚于“华夏”,现在用以论证“华夏”之名出于“华胥”,正好搞反了。盖伏羲氏本出于东夷太昊集团,“伏羲”亦即“风夷”,因后世传说将伏羲氏提升为整个华夏民族的始祖,俗间又写“华夏”为“华胥”,遂误传“华胥”为伏羲之母。“华山”之名亦当晚起,其地在今陕西境内,也绝不会成为“华夏”之称的本原。

如果承认“华夏”之名起于“虞夏”,那么对于所谓“华族”的考求就不能拘泥于某一上古部族。由于有虞氏起于东部地区,夏后氏起于西部地区,因此当华夏民族文化共同体渐次成立之时,“华夏”概念仍给人以东方曰“华”、西方曰“夏”的印象,此亦并非无故。晋人张华《博物志·异闻》载有一个故事:“夏桀之时,费昌之河上,见二日,在东者烂烂将起,在西者沉沉将灭,若疾雷之声。昌问于冯夷曰:‘何者为殷,何者为夏?’冯夷曰:‘西夏东殷。’于是费昌徙族归殷。”此即古人的“夷夏东西说”,所谓“东殷”亦犹言“东夷”^①。甲骨文有“高祖夔”,学者或说夔即有虞氏的舜,此虽不一定确实,然古文文献亦载商人以舜为祖先,如《国语·鲁语上》即谓“商人禘舜而祖契”。此类“西夏东殷”的观念,也正可视作“华夏”概念之所由起的根源。不过在“华”和“夏”的概念都成为民族文化共同体的代名词之后,二字也都同时兼指“中国(原)之人”,不能再作机械的东西划分。而中原文化区的范围,到春秋战国时期也已大大扩展,大凡各大诸侯国的控制区,包括许多过去被视为“四裔”之地的边地,也都相继进入中原文化区,因而对于华夏民族分布区的界定,也不能再囿于旧有的地理方位。

四、《尚书》是华夏史观成熟的标志

如上所述,华夏民族滥觞极早,它在上古阶段主要是由广泛分布于黄河中下游流域及其周边地区的众多部族群体,经过长期的冲突与融合逐步凝聚而成的,不是单一集群的扩张与传承。尽管直到东周时期,中华本土的部族构成仍然十分复杂,但在社会组织、政治结构、经济基础、生活方式、心理风习等方面,都已显示出强烈的一体化倾向,并充分具备了后来所称汉民族持续发展的各种内在要素和机制。春秋战国之际“华夏”一词与“三代”、“四代”观念的创生和流行,正反映出这一巨大民族文化共同体的孕育和诞生过程及其历史概括。这同时也标志着先秦史学逐渐突破部族史观的限制,而进入到以华夏史观为中心的发展阶段。华夏史观是包容万有的,并渗透到各个学术领域;专就早期华夏史学言之,其间最重要的代表性著作要推《尚书》。

史学是反向构筑的学术,尤其是在古代口述史学向文献史学转变的过程中,原初文献史学反向构筑的特点更为明显。盖口碑流传,易于散失,难以综合,至有文献记录,始可逐旋追记,渐成系统。《尚书》在传统儒家经典中一向地位最为尊重,旧时被视为帝王教科书式的政治和哲学法典,然在今天看来,它仍然基本上是一部粗略追述和重构华夏史的作品。虽然现在一般把它定义为我国现存最早的历史文献汇编,实则揆之于先秦史学的原初发展水平,完全可以把它看成是当时的高端史学著作,并不只是一部单纯的资料结集。大抵自西周以来,史官制度发达,传统王官文化由神本转向人本,文献事业和档案史料的保存也转趋严整,并建立起一套初具规模的档案机构,文献的编集也在所必然。这类档案文献,特别是重要的政治文献,原是秘藏官府而不以示人的;但到西周末、春秋初,因王纲解纽,世道大乱,朝廷文化集团也呈现解体的趋势,史官渐失其职守而流散各地,于是旧有的王官文献也随之大量传播到民间。先秦时所谓“六经”,就其基本的经文而言,事实上都可看作是传统王官文献的孑遗;而春秋以后私家的搜集整理——后世多归之于孔子——在一定程度上也可看作是官府纂辑制度的绪余。近世学者普遍认为,“六经”之中唯《诗经》成书较早,大概可以上推到春秋中叶;其余经典,包括《尚书》在内,应该基本上都定型于战国年间。

《尚书》是以周初文献遗存为主而组织起来的,然代有加工和增删,已不尽是原始文献的本来面

^① “殷”之名号即起源于“夷”(甲骨文作“尸”),二者一音之转,参见张富祥:《殷名号起源考》,《殷都学刊》2001年第2期。

貌。其书体制上的最大特点,是按虞、夏、商、周“四代”的先后顺序编排,而不是纯按文献内容或体裁的类型编排的。这便具有了“编年式”叙事的意图和性质,而具体的叙事形式又多种多样,包含着后世所称纪传体、纪事本末体等成分。先秦载籍引《尚书》,已常见其各部分的《夏书》、《商书》、《周书》之名,是知此种分代编辑的体例很早就已确定;只是今本《尚书》以《虞书》居首,先秦则基本上不见引及^①。今本《尚书·虞书》标题下的孔颖达疏对此有解释,认为《尚书》虽以《尧典》居首,而《尧典》成于虞舜时,不是唐尧时的作品,故今本列入了《虞书》;又据汉魏马融、郑玄、王肃等人之说,以为《虞书》、《夏书》原是不分的,而统题为《虞夏书》(即所谓“虞、夏同科”),至于今本所托的孔安国注,始将虞、夏分题。这个解释涉及《尚书》的不同传本,还难说就一定符合实际,若由先秦“四代”观念的流行来推测,则《虞书》的名目也有可能在春秋时已经出现,只是典籍还极少称引。《尚书》的记事实始于传说中的唐尧,而未有“唐书”之目,大约先秦时尚无“五代”的观念;或者因为唐尧的传说事迹本来就很简略,在初无法单独编排为《尚书》的一部分,故以《虞书》统之。

《尚书》的篇章大部分都有一定的体裁。今本《尧典》标题下的孔颖达疏列有十种,即“典”、“谟”、“贡”、“歌”、“誓”、“诰”、“训”、“命”、“征”、“范”。这是取今本各篇题的末字归类的,然“贡”、“征”、“范”三字不像是体裁名。检阅今本《尚书》的各篇目可知,其篇章约有半数是以人名、事项、事件为标题的,另有约半数以“典”、“谟”、“训”、“诰”、“誓”、“命”为标题。总括起来看,全书文字的绝大部分是当时统治者的讲话记录,另兼有若干叙事文字。陈梦家先生曾约分之为三类:一为诰命文献;一为誓祷之词;一为叙事文字^②。这样划分兼顾体裁和内容,但有些篇章仍不易归类。若从文献制作上着眼,则《尚书》的篇章可以粗分为两大类:一类是从原始档案文献改造而来的,虽有或轻或重的加工,而大体上还保存着档案史料的原貌,今本《周书》的绝大部分篇章应该归入此类;另一类是追述古代历史的作品,所用史料虽亦有一定的传说或文献依据,而与原始档案相差甚远,创作的成分多,传录的成分少,今本的《虞书》、《夏书》、《商书》部分基本上都可归入此类。其中《商书》部分与《虞书》、《夏书》还有些区别,因周初保存商代史料尚多,故《商书》中有些篇章看上去也还带有原始文献的特点。史料的流传愈后而去原藏愈远,史事的追述则愈古而愈容易失真,《尚书》中的史料在总体上即显示出此种规律。

这里要强调指出的是,《尚书》按虞、夏、商、周“四代”的顺序编辑,典型地反映出春秋战国时期华夏历史意识的成熟,本书也因之成为华夏史学的开山,成为中华元典中最重要的政治经典。如前所述,华夏历史意识的孕生和发育曾经历很长的历史时期,而在经典文献之学和古史学上,自觉地将华夏历史按朝代分为四个阶段,这还是第一次。此种严肃的“断代”观念和分期系统,意义重大。首先是它超越于上古部族史之上,首次以经典的形式组织起华夏全史的大脉络,不仅在某种程度上标志着中国史学的正式诞生,同时也标志着华夏民族的历史发展进入到一个新的阶段。其次,它以朝代为中心划分历史阶段,透露出强烈而清醒的“大一统”国家意识和华夏“正统”观念,凸显了不断强化的民族凝聚力和向心力,影响深远。再者,它所明示的历史阶段性观念中,蕴涵着深刻的历史连续性观念,表明华夏文明是个原生型的有着独特发展道路和普遍性格的连续体,从来没有中断过,今后也不会中断。这种连续性的观念,不仅是华夏史观的核心构成部分,同时也是整个中国古代思想史的支柱之一。此外,“断代”编辑的方式注重历史源流,也强化了《尚书》自身的文献价值,使之成为后世古典政治学、历史学、社会学、思想史、文献文化学等不可或缺的重要资源。宽泛一点说,先秦“六经”所保存的集体的历史“记忆”和寄托于追祖敬宗、报本返始的寻根意识,都一致体现出华夏民族统合

① 《左传·文公十八年》有“《虞书》数舜之功曰”之文,为《虞书》之名仅见于先秦典籍者。顾炎武《日知录》卷二《古文尚书》条云:“窃疑古时有《尧典》,无《舜典》,有《夏书》,无《虞书》,而《尧典》亦《夏书》也。……《左氏传》……《国语》……而皆谓之《夏书》,则后之目为《虞书》者赘矣。”意指《左传》所称的“虞书”二字可能是“夏书”之误。顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》上册,石家庄:花山文艺出版社,1990年,第95页。

② 陈梦家:《尚书通论》,石家庄:河北教育出版社,2000年,第348—349页。

与文化整合的历史背景,而这一点在《尚书》中体现得尤为鲜明。《尚书》古本不尽可求,今本则极其复杂,真伪之争不断,而所有论争仍不害其为经典中的经典。

《尚书》对早期华夏史的追述,以《虞书》部分为最古。今本部分的《尧典》、《舜典》、《大禹谟》、《皋陶谟》四篇,开头皆有“曰若稽古”四字,即明示诸篇皆出于追述。《尧典》和《舜典》二篇,据说原为一篇,总题为《尧典》,《舜典》是魏晋之际学者从《尧典》中分割下来的。另有《益稷》篇,据说也是魏晋之际从《皋陶谟》分割下来的,故无“曰若稽古”四字,而亦出于追述无疑^①。《虞书》部分所记尧、舜事迹,略于尧而详于舜,大致是用周代通行的语言写成的,其间不免有儒家的润色,自然无法看成是信史,但基本的史料并非空穴来风,从中仍隐约可见史前部落大联盟向早期华夏国家转变的内在机理,其中有些史料还可与甲骨文、金文相对照。当然,对于《尧典》、《舜典》的学术价值,基本的理解还是先秦学者由夏、商、周三代上溯,更设置一个虞王朝为华夏统一国家之始,因而也使得虞舜在早期华夏民族史上的枢纽地位比之唐尧更为突出。这本身就反映了华夏民族文化共同体成熟时期的一种历史思考。杨向奎先生考察虞、夏二代的世系和当时的生产方式,认为“有虞氏是不能忽略的一个历史时代,应当在中国史上获得应有的地位”^②。现在已有越来越多的学者认为,中国文明社会的开端是可以定在尧、舜时期的,先秦学者的追述诚不可忽视。

五、大一统观念与华夷两分的天下观

自先秦以至秦汉之际,学者重构早期华夏史的一种相当普遍的倾向,是将传说的古帝王及其他一些有来历无来历的部族人物,都按血缘关系的远近编制谱系,特别是大量追本于黄帝,以构成自黄帝以来世代相传承的宗法系统。这样的做法自然从一开始就是有疑问的,所以《史记·五帝本纪》的“太史公曰”已云“百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之”。近世古史辨学术首先对“三皇五帝”的世系编排全面发难,虽至今仍有不同的理解,而已无人相信传说的古帝王都有相同或相近的族源。不过此种倾向所明示不隐的华夏“正统”观念和“大一统”观念,却是华夏历史意识成熟期的普遍意识形态,也是先秦华夏史观的核心理念,其政治意义、文化意义和史学意义都对后世有着深远的影响。

有学者指出:“大一统观念不是周人的发明,它是在原始的部落自大意识基础上发展起来的,夏人、商人都把自己认识的世界看作是整个世界,而这个天下是要归于统一的。但只有到了周代,随着商周民族的和解,随着周人的扩张殖民分封,大一统观念才落实为具体的王朝统治,成为社会普遍意识。”^③确切地说,大一统观念是随着华夏历史意识的演进而逐步产生和强化起来的,从史前“共识的中国”到夏、商、周三代“松散联邦式的中国”,华夏民族文化共同体的覆盖范围不断扩大,空间联系日趋紧密,政治上和文化上的统一观念也就日益成为主流社会的主导价值。刘家 and 先生说:“在夏、商、周三代,尽管小邦林立,其上是有一个共主或王朝的。它就是分离状态中的统一象征,也就是天下一家思想赖以萌芽的最初土壤。”^④纯从理论上讲,这种象征性的统一到西周时期达到一个新的阶段,可

① 《尚书》各篇的写作年代是不一致的。关于《尧典》的写作时代,历来学者考证很多,自先秦以至近世,主张该篇成于唐、虞、夏、商、周、秦、汉诸朝的都有。因传统上认为孔子曾整理《尚书》,故东汉王充《论衡·须颂》篇曾谓《尧典》亦出于孔子之手。刘起钊先生从“远古的素材”、“儒家的思想”、“秦汉的影响”三个方面推求,仍认为孔子作《尧典》之说是正确的,但有秦汉时窜入的内容;又述顾颉刚先生的看法,以为儒家所编造的《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇,经过《史记》的整理,“就构成了我国最早一部大史书中的全部上古史”(见刘起钊:《〈尧典〉写成时代诸问题》,《尚书研究要论》,济南:齐鲁书社,2007年,第156-173页;其文内容及《尧典》在流传过程中的演变情况,又详见顾颉刚、刘起钊:《尚书校释译论》第一册,北京:中华书局,2005年,第358-391页)。大抵《尚书》中的远古事迹皆属追述无疑,而《尚书》全书编辑为某种定本或几种不定本,应该不早于战国。

② 杨向奎:《应当给有虞氏一个应有的历史地位》,《绎史斋学术文集》,上海:上海人民出版社,1983年,第3-4页。

③ 罗家湘:《逸周书研究》,上海:上海古籍出版社,2006年,第196-197页。

④ 刘家 and 先生:《史学、经学与思想:在世界史背景下对于中国古代历史文化的思考》,北京:北京师范大学出版社,2005年,第311页。

以看作是秦汉以后大一统的先声;但事实是到西周灭亡以后,周天子式微,诸侯纷争,华夏社会重新陷于大动荡、大分裂,并由此一步步催生出建立名副其实的大一统帝国的机缘。所以在社会意识的层面上,大一统观念也是到春秋战国时期才逐渐走向成熟的,并一步步上升到兼具法理依据和事实依据的理论形态。《论语·季氏》载孔子曰:“天下有道,则礼乐征伐自天子出。”《孟子·梁惠王上》云:“问曰:‘天下恶乎定?’吾对曰:‘定于一。’”《荀子·王霸》篇云:“天下为一,诸侯为臣,通达之属,莫不从服。”这些话都透露出明显的一统思想。《吕氏春秋·执一》篇说:“天下必有天子,所以一之也。天子必执一,所以专之也。一则治,两则乱。”至《韩非子·扬权》篇,乃明言“事在四方,要在中央,圣人执要,四方来效”,已将大一统观念具化为即将建立的秦帝国集权政治的蓝图了。

先秦学者对早期华夏史的追述与重构,都是以这种理念上的大一统为前提的。《尚书·尧典》说:“克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦,黎民于变时雍。”《舜典》说:“柔远能迩,惇德允元,而难壬人,蛮夷率服。”《大禹谟》说:“帝德广运,乃圣乃神,乃武乃文。皇天眷命,奄有四海,为天下君。”《益稷》篇说:“帝光天之下,至于海隅苍生,万邦黎献,共惟帝臣。……外薄四海,咸建五长,各迪有功。”此等文字,都强调以德治为化成天下的起点,其理想则在“奄有四海”、“协和万邦”的大一统。《尚书·禹贡》尤为集中展示大一统观念的篇章,其文以古地理资料依附于贡赋制度,无异于是给即将出现的大一统政权提供了一套异乎寻常的治国方案,故清人以为“挈贡名篇,有大一统之义”^①。

《禹贡》篇开古代服事观下封贡体制论的先河。《诗·大雅·文王》已有“侯服于周”之语,《论语·泰伯》又称颂周文王“三分天下有其二,以服事殷”,知诸侯臣事天子的观念起源很早。《尚书·皋陶谟》追述“天命有德,五服五章”,《禹贡》篇末则具体附叙有名为甸、侯、绥、要、荒的“五服”封贡体制。《国语·周语上》和《荀子·正论》篇所记“五服”皆略同,而《周礼·秋官·大行人》另有“六服”及“蕃国”的说法,同书《夏官·职方氏》更将“六服”扩充为“九服”。此种服制的具体称呼并不是全无来历的,商代卜辞中已有“邦方”、“邦伯”、“方伯”、“侯田(甸)”及“多田(甸)”、“多伯”等词,又有“卫”的官名,西周大盂鼎铭文亦称“殷边侯甸”;《尚书·酒诰》称“越在外服,侯、甸、男、卫、邦伯”,《召诰》称“命庶殷,侯、甸、男、邦伯”,都与卜辞相合,只是现存卜辞中未见明显以“男”为爵称之例。不过战国时所谓“五服”、“六服”及“九服”,都已是大一统政治的模式化,其政治意义远大于经济意义,当然也不是实际的行政或地理区划。

在史学上,明确提出“大一统”概念的是《公羊传》。《春秋》记事始于鲁隐公,开头即是“元年春王正月”六字,《公羊传》解释说:

王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也。

这个“王正月”其实是指周历的正月,表明《春秋》经文的记事兼用周历,而按《公羊传》的解释就是“微言大义”,表示“大一统”了。赵伯雄先生说:“‘大’在这里是一个动词,有拥护、主张、表彰、张大、尊大等义……‘大一统’就是对‘一统’的肯定与张扬。”^②后世以“大一统”为名词,有关论说弥漫于四部载籍,而皆推本于《春秋》之学。《汉书·路温舒传》云:“《春秋》正即位,大一统而慎始也。”《董仲舒传》云:“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。”《王吉传》云:“《春秋》所以大一统者,六合同风、九州共贯也。”宋人胡安国更极言之:“《春秋》鲁史而书‘王正月’,先儒以为大一统者,天无二日,土无二王,家无二主,尊无二上,政无二门,此天地之常经,古今之通义也。”^③这些其实都是经义上的发挥,求之于《春秋》本文,则对“大一统”并无明确的表述。《史记·孔子世家》谓孔子作《春秋》,“据鲁、亲周、故殷,运之三代,约其文辞而指博”。“据鲁”即据鲁史,“亲周”实指尊周,“故殷”则指上征商殷故

① 朱鹤龄:《禹贡长笺》卷一引王炎曰,文渊阁《四库全书》本。

② 赵伯雄:《春秋学史》,济南:山东教育出版社,2004年,第42-44页。

③ 引见李明复:《春秋集义》卷三十五,文渊阁《四库全书》本。

实。此亦就鲁国出于姬周、孔子为商王室后裔言之,而“运之三代”即包含了孔子所说三代之礼相因而损益的意思。自春秋以降,大一统观念因社会动乱反而凸显起来,社会心理上的反向溯求便首先指向传统所称西周时的统一局面。而在现实中,诸侯称霸也往往仍然打着“尊王攘夷”的旗号,“尊王”即是尊奉周王室、周天子,这一旗号的实用价值在早并不因王纲解纽而失效。《公羊传》大约成书于战国中晚期,其第一要义即是“尊王”,引申开来即为“大一统”。后世大张的公羊学“三世说”,或将据乱世、升平世、太平世理解为社会进化的三个阶段,也还是以大一统观念为背景的。

周人有关王朝大一统的典型表述,以《诗·小雅·北山》所称“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”为最著。这样的表述同时也展示出古人的一种天下观和领域观,亦即以为神州大陆为四海所包围,凡四海之内或六合之内的所有土地和人民都归属天子的统领。恢宏诡谲的《山海经》一书,总述天下山海风物,也是以此种地理认识为框架的。不过这只是理念上的存在,实际上天子所统辖的区域并没有这样广大,因此后来载籍所用的“天下”概念多是指华夏文明之区而言的,或者径用作统一王朝之疆域的代名词,并不作无限制的延伸。

天下大一统的观念,从一开始就是跟载籍不绝如缕的“华夷之辨”纠缠在一起的,无法切割开来。张启雄先生因此以为“天下渊源于华夷”,并概括说:“从形而上的角度而言,华者,文化发达也。夷者,文化待发者也。从形而下的角度来看,华为文明,夷为野蛮也。华夷之别,虽然也涵盖文明程度,但是主要仍在于文化高低,它涵盖了人伦、礼义、道德、风俗习惯、典章制度和政治关系。于华夷世界,在领域上,华居于中,夷环绕于外;在文化上,华为文化发达之域,夷为文化不彰之地;在族裔上,华为华夏,夷为蛮夷戎狄。于是,华夷之间,产生了‘治人’与‘治于人’的古典政治神话。”^①这是一般的界定,在今天看来自不成问题,但在春秋战国以前还有不同的形势。前述已指出,在华夏民族文化共同体走向成熟之前,或说在“华夏”概念普遍流行之前,华夷之别还是不那么分明的。即如周人在灭商前后,还率称商人为“夷”(周原甲骨文写作“衣”),这个“夷”实指传统所称的“东夷”,还绝不同于后来华、夷两分的“夷”。反言之,其时周人当是自称“夏”,而夷、夏对立乃是整个上古黄河流域文化冲突与融合的主轴,所以“夷夏”一词不啻是“华夏”一词的前身。《尚书·武成》篇所谓“一戎衣天下大定”,实是古语之孑遗,当读为“一戎夷天下大定”,本指周武王统一了西戎、东夷各部,而这里的“天下”一词也显然是指华夏之域。周王室东迁之后,天下形势如欧阳修所说:“昔者戎狄蛮夷杂居九州之间,所谓徐戎、白狄、荆蛮、淮夷之类是也。三代既衰,若此之类,并侵于中国,故秦以西戎据宗周,吴楚之国皆僭称王。”^②“尊王攘夷”的思想和行动因之而生,故孔子亦云:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”(《论语·宪问》)正是在这样的形势下,华夏混一与大一统观念也空前强化起来,从此渐至于分天下为华、夷二部,而“夷夏之防”、“以夏变夷”等思想也随之产生。

华夷之辨虽也含有区别地域、族属的成分,但主要是一种文化上的评价,即通常认为华夏文化的发展层次较高,夷狄文化的发展层次较低。二者互动和融合的一般规律是夷狄文化在整体上同化于华夏文化,而华夏文化在自身传统的更新过程中也不断吸收夷狄文化特有的合理而适用的因素。孔子曾说:“夷狄之有君,不如诸夏之亡(无)也。”(《论语·八佾》)孟子也说过:“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。”(《孟子·滕文公上》)这类话语兼具义理表述与事实表述的双重含义,不能简单地指为华夷文化优劣论。孟子申述其“用夏变夷”说,还譬之于“吾闻出于幽谷迁于乔木者,未闻下乔木而入于幽谷者”,尤可见其区别华夷或夷夏的主要标准是文化发展层次的高下。春秋时期,相对于华夏区域而言,所谓“四夷交侵”还是部族流动的常态,所以文化上的变夏变夷也每日每时都在发生。宋末

① 张启雄:《中华世界秩序原理的源起:近代中国外交纷争中的古典文化价值》,吴志攀、李玉主编:《东亚的价值》,北京:北京大学出版社,2010年,第107-108页。

② 欧阳修:《文忠集》卷十七《本论下》,文渊阁《四库全书》本。

王应麟说：“楚有夏州，以夏变夷；卫有戎州，以夷变夏。”^①意谓楚庄王时以俘获的陈国人置夏州（邑名）是“以夏变夷”，春秋末卫国以戎人置戎州（亦邑名）则是“以夷变夏”。华夏文化的融合，大趋势是“夷变夏”，但如果中原之民流向边地，则也可能会“夏变夷”。后世言《春秋》学者，以为孔子作《春秋》的书法之一是“中国而夷狄则夷狄之，夷狄而中国则中国之”^②，也反映出先秦华夷之辨注重文化变迁与融合的社会意识。严格地讲，在古人的大一统观念上，凡天下之民都是天子的子民，原不应有华夷之别；但地域上的分野、族属与文化上的差异是客观存在的，而政治斗争、民族冲突和社会矛盾运动时时都会使上述差异凸显起来。由此便造成了中国古代根深蒂固的华夏正统论，并使之成为大一统观念的内核部分，这一点在先秦时已有所表现。

“正统”的提法，在古人的论述中集中于宗统、道统（学统）、政统几个方面。宗法上的“正统”原是指继嗣系统上的嫡传而言的，学术上和政治上的“正统”实即比附宗法上的“嫡传”而来，只不过在学术上更注重学术传承的正宗性质，在政治上则更强调政权更迭的合法性。由于中国古代政权更革转移的实际情况极为复杂，因而政治上的“正统”之论种种不一，历来令史家焦头烂额，而占上风的倾向是以中原华夏一统政权为正统，以周边少数民族政权及其他分裂割据政权为非正统。有关议论仍主要着眼于政治统一的素质问题，其中最具有代表性的论说要推北宋欧阳修的《正统论》。其文略曰：

《（公羊）传》曰：“君子大居正。”又曰：“王者大一统。”正者，所以正天下之不正也；统者，所以合天下之不一也。由不正与不一，然后正统之论作。……夫居天下之正，合天下于一，斯正统矣。^③

这个论说，提出了界定“正统”概念的两项标准：一是“居天下之正”；一是“合天下于一”。但细审所论，欧阳修其实是以“合天下于一”为确立正统的大前提的，苟无大一统则无所谓正统；而所谓“居天下之正”，则既要某政权是否继承或重新建立了大一统局面，也要看它取得政权的正当性与合法性。这样的看法，在今天看来都是可议的，并不是尊重客观历史实际观念。事实上，中国古代国家政权的更革转移有常态、有变态，要按一个统一的法理标准编排出一个前后相承的“正统”序列是不可能的，所以欧阳修也不得不承认“正统有时而绝”。特别是秦汉以后的分裂时期，要在汉族政权与少数民族政权之间区别正统与非正统，就更无意义。元代修宋、辽、金“三史”，正统问题的争论长达五十余年，最终不得不“三史”分修，于三朝各予正统，也说明了所谓“正统”只是一个人为的政治命题，并无普遍适用的法理依据^④。

不过这样分析，也并非是说正统之论就是一个全无来历的伪命题。质诸中国古代学术史的发展，在古人的政治思想和文化思想中，也确曾有这样一个代表政权合法性的“正统”存在，并认为它是事实性的，而不是纯粹理念上的。先秦学者对于早期华夏史的“三代”、“四代”乃至“五代”的构造，以及诸子书中屡见的“五帝三王”的提法，显然都是以华夏统一国家的历史沿革为中心统系的，从而使

① 王应麟：《困学纪闻》卷六《春秋》，文渊阁《四库全书》本。

② 语见明代湛若水《春秋正传》卷三十四及程敏政《篁墩文集》卷五十九。此说初由唐代韩愈提出，原话是：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，夷而进于中国则中国之。”（《昌黎文集》卷十一《原道》）后人沿用，表述或稍有不同。如北宋石介云：“《春秋》之义，夷狄则夷狄之，进于中国则中国之。”（《徂徕集》卷七《归鲁名张生》）南宋张栻云：“《春秋》之法，以诸夏而由夷狄之为则夷狄之，以夷狄而知礼义之慕则进之。”（《孟子说》卷三）清人汪琬亦云：“予闻《春秋》之法，诸侯入于夷狄则夷狄之，如杞、郕是也；进于中国则中国之，如吴、越、秦、楚之类皆是也。”（《尧峰文钞》卷九《吴越无伯辨》）此引湛、程之语，更为概括。这些都是侧重于礼义及其行为而言的，今人往往径称“夷狄入中国则中国之，中国人夷狄则夷狄之”，虽大意不殊，而“入”字不甚妥当。上引诸书均为文渊阁《四库全书》本。

③ 欧阳修：《文忠集》卷十六《正统论上》、《正统论下》，文渊阁《四库全书》本。

④ 《公羊传·隐公三年》所称的“君子大居正”有特定含义。东汉何休注云：“明修法守正，最计之要者。”这是就“大居正”的字面意思作解，不是《公羊传》之初义。唐徐彦疏云：“言由是之故，君子之人大其嫡子居正，不劳违礼而让庶也。”此以嫡庶言之，得《公羊传》之初义。《东观汉记·下邳惠王衍传》亦云：“礼重嫡庶之序，《春秋》之义大居正。”可见“大居正”之“大”本指嫡子而言，“居正”则指居于嗣统之正位，在《公羊传》原为宗法用语。欧阳修引以解释政治上的“正统”，然不同姓族的政权之间实无嫡传与非嫡传可言，故亦无所谓正统与非正统。

得其他所有部族或地方国家的衍传都成为这一中心统系的支裔。《荀子·大略》篇说:“欲近四旁,莫如中央,故王者必居天下之中,礼也。”这是一种一统论,也是一种正统论,中央是“中”也是“正”,礼制尤为“正”之根本。如果综合《荀子》此言与欧阳修的《正统论》,对古人的“正统”之义作个变通的概括,或者也可表述为“合天下于一,居天下之中,正天下之政,是谓正统”。如此,则就广义的华夏史观而言,正统论的底色仍在华夏民族为统一的文化共同体,华夏地区为理念上的全天下之中心区域,华夏政治制度、经济基础、人伦礼仪、道德风俗等也都为当时人所认知的天下最为稳定与领先的形态。这是华夏史观走向成熟的表现,亦为正统论之所由生。

我国古代少数民族统治者对正统论中的“居正”之义是最为敏感的,但都不否认大一统的价值,也不否认“居中”的特征。《魏书·礼志四之一》载北魏贵族高闾云:“臣闻居尊据极、允应明命者,莫不以中原为正统,神州为帝宅。苟位当名全、化迹流洽,则不专以世数为与夺、善恶为是非。”《金史·诺延温都思忠传》载废帝海陵云:“自古帝王混一天下,然后可为正统。”《元史·刘整传》亦云:“自古帝王,非四海一家,不为正统。”清代乾隆皇帝还曾反复申论正统问题,并辩解说:“我朝为明复仇讨贼,定鼎中原,合一海宇,为自古得天下最正。”^①大一统是中国古代的政治现实,也是一种政治理想,正统之“正”其实是大一统之“正”,对其实质也须从先秦以来的华夏史观上作解读。

六、两种华夏通史性质的撰述

在先秦学者的历史著述中,已有略具雏型的通史著作出现,综合反映出华夏史观的展开与早期华夏史学的结构体系。后世所知的这类著作有两种,一是《世本》,一是《竹书纪年》。

通史著作的源起,就现有资料分析,应该可以上推到有关三代王朝史的原始记录。《史记·殷本纪》所记载的商王室先公先王的名号和世系,近世已由王国维先生据甲骨卜辞证明基本上是可靠的,只有个别王名未见于卜辞,个别世次须由卜辞更正。这类材料的完整保存和流传,表明还在商代已有系统的记录,否则不可能与卜辞如此相合,后人也无从造作。从卜辞来看,商代已有专职的史官,并已建立起档案保存制度,故《尚书·多士》谓“惟殷先人,有册有典”。其中王室世系及王族宗法建制必是优先要记录的,如果王室世系谱中同时简要附述各王的生平事迹,那么这样的典册也就具有了王朝史的性质。由商而及夏,《史记·夏本纪》所记载的夏王室世系也应基本上是可靠的,估计也曾有原始的文字记录,非仅出于口传。至于西周王朝史料,因时代较近,则相对来说保存还较多。王室谱牒原皆为秘籍,故后世不见有单行的传本,但《世本》、《竹书纪年》等书中都有辑录。司马迁所记三代世系主要据汉代尚流行的《世本》删定,《竹书纪年》则因有特殊的衍传源流,他在撰写《史记》时还没有机会看到。

《世本》一书,撰者不详,大约成书于战国中后期,汉唐间曾屡经整理删定,有多种注本出现,而到宋代已不见著录。古人重视世系教育,《国语·楚语上》曾特别提及太子之学要“教之世而为之昭明德而废幽昏”,可见古代世系之书是记有祖先事迹的,世系教育实际就是部族史和国史教育。《世本》即主要由此类材料辑录而成,兼记各国,可能在流传过程中不断有所补充,非出于一时及一人之手。所录内容大致可分为两部分:一部分是帝王、诸侯、卿大夫的世系,一部分是几种制度。世系部分的篇目名称,见于古籍引述的有“帝系”、“本纪”、“世家”、“谱”、“传”等,类例不一。制度部分有《氏姓》、《居》、《作》、《谥法》诸篇,涉及上古氏族制度、都邑地理及社会生活、生产工艺、礼乐文化等各个方面。原本的辑存文字都还很简单,但多来自各国史官的原始记录,中间夹杂着不少传说资料,对检阅古史提供了方便,故后世史籍征引颇多。其书最突出的特点,是试图按当时新兴的华夏史观,组织起一部以传说的“五帝”及夏、商、周三代的世系传承为中心线索的综合性史籍,在体例上已具有中国通史的

^① 爱新觉罗·弘历:《御制文集》二集卷八《命馆臣录存杨维桢正统辨论》,文渊阁《四库全书》本。

性质,且文献采集的范围甚广,有一定史料价值。司马迁撰《史记》,创立以本纪、表、书、世家、列传分篇的纪传体规模,显然曾直接受到《世本》体例的影响,而在内容上也多有吸收。如果着眼于先秦学者对早期华夏史的追述与重构,《世本》的出现也可说是一种创获,为古典史学的发展开辟了一条新途径。

与《世本》相映生辉的是《竹书纪年》。其书原只称《纪年》,为战国时魏国官修的史书,记事截止于魏襄王二十年(前299),是一部未完的编年体史书。魏襄王卒于在位二十三年(前296),他死后就将《纪年》殉葬了,因此后来不见流传。直到西晋太康元年(280),汲冢(今河南汲县)人不準有人盗掘魏襄王墓,掘出一批竹简书,凡数十种,其中就有《纪年》,其书始为世人所知。《纪年》竹简出土时已散乱,并被毁掉一些,太康二年(281)朝廷专命学者加以整理,录为有残缺的十二篇(卷),从此习称《竹书纪年》(过去也称《汲冢纪年》)。《纪年》出于魏国,而一般认为成书于战国前期的《左传》一书也曾最早在魏国流传,同时《国语》一书又有不少资料与《左传》相同,再就是《世本》的内容也多可与此三书相参照,这四种书在编纂上有无联系,在今很值得思量。战国前期,魏文侯在位50年(前445—前396),曾一度称霸诸侯;继之魏武侯在位26年(前395—前370),国势依然强盛;其次是魏惠王在位51年(前369—前319),前30年魏国仍强,故惠王于在位第二十六年(前344)以诸侯改称王,曾率十二诸侯朝见周天子。只是到齐、魏马陵之战(前341)后,齐国重新崛起,魏国的势力始渐衰。从魏文侯到魏惠王的百余年间,魏国政局稳定,文化事业亦相对发展。特别是魏文侯曾以孔子的弟子子夏为师,文侯所礼敬和起用的一批能人多出于子夏门下,魏国学术亦一时趋盛。学者多以为《左传》即出于子夏后学之手,或者子夏后学曾执掌魏国的史官职任,《竹书纪年》、《左传》、《国语》、《世本》即皆出于魏国史官的相继撰述。《竹书纪年》是魏国的国史,《左传》为鲁国国史的疏证,《国语》是诸国语体史料的结集,《世本》为王侯卿大夫世系及相关文化史料的集录,不同的史料各有攸归,正可使诸书相辅而成。这看法当然还只是一种推测,但若果然如是,则战国前期魏国史学之盛即非他国可比。诸侯国史的纂修,原以鲁国为典型,从《史记·鲁周公世家》及《十二诸侯年表》的记载来看,鲁国纪年可以上推到周公之子伯禽去世之年(前999),可见鲁国国史早在周初已有记录;其余各大诸侯国始有国史,则基本上都不早于西周中晚期。现存的鲁史《春秋》仅记春秋一个时代,也许正因为它与《竹书纪年》出于一时,《竹书纪年》既为通代的纂录,遂将鲁史断限于春秋时期。至于《春秋》号称为孔子所传授和整理,则在子夏学派的师承关系上,正是应有的托始之义。《吕氏春秋·尊师》篇云:“君子之学也,说义必称师以论道,听从必尽力以光明。听从不尽力,命之曰背;说义不称师,命之曰叛。”古训既如此,则《左传》以事实疏证《春秋》,何得不称孔子?实际情形如何,仍有待学界深考。

《竹书纪年》是纯粹的编年体史书,这也是早期诸侯国史的通例。但它不是单记魏国史事的,而是从传说古史一直记到魏襄王时,前后达两千年以上。其开篇是“五帝”部分,然后是夏、商、周三代纪年,至西周灭亡而接记晋国事,再至战国时赵、魏、韩三家分晋以至晋亡才专记魏国事。因此就其体裁而言,它其实是现在还残存的第一部中国编年体通史。说它是魏国的国史,是因为其书用意在于记录魏国的历史,且其最后一部分也确为魏国的国史。它之所以采取通史的体例,则因为魏国出于晋国,晋国又是周王朝的同姓封国,而由周王朝的“正统”一直上溯到“五帝”时代,乃可见魏国的历史同样源远流长,且保存晋国的历史也是魏国“尊祖敬宗”应尽的义务。我们怀疑鲁国的国史原来也是这样的体裁,即先记“五帝”、夏、商的历史,然后接记西周王朝及鲁国的历史,至春秋时期才专记鲁国史事。这里所谓“专记”,是指历史纪年所用的称号而言的。如古本《竹书纪年》的“五帝纪”部分,皆用“黄帝”、“颛顼”等名号标目;“夏纪”部分的标目则基本上都带“后”字,如后启、后相以至后桀之类,而逐后为之编年(今本《竹书纪年》皆改用“帝”号);“殷商纪”部分则用当世通行的王号,如“成汤”、“太甲”、“盘庚”、“武丁”等,除最后二王称为“帝乙”、“帝辛”外,其余皆不冠以“帝”或“王”字,绝大多数与甲骨文相合,而各王名号下都记有其私名;“周纪”部分用“武王”、“成王”等名号,亦兼记私名;“晋纪”、“魏纪”部分则分别用晋、魏君主的名号,而不用周王的名号。也就是说,《竹书纪年》除“五

帝”部分为传说史料的编排之外,于夏、商、周三代部分都用王室纪年,于晋、魏部分则都用二国公室纪年,故可称后两部分是“专记”晋、魏史事的。不过晋、魏部分虽以记晋、魏史事为主,实际也都是兼记周王朝及各国史事的,此亦犹《春秋》虽称鲁史,实际所记也有许多材料涉及周王朝及各国史事,并非是说非本国事即不记。

《竹书纪年》有古本、今本之分。古本一般是指西晋时出土本的整理本,有时也指竹简原本,但西晋整理本早已失传;今本则指现存的一种较完整的本子,仍称《竹书纪年》,但问题很多,自王国维先生作《今本竹书纪年疏证》后,即被普遍认为是明人托撰的伪书。古本、今本的衍传源流及真伪问题甚为复杂,仍有待深入研究。我们的看法是,今本《竹书纪年》是唐代开元年间,根据当时所存的西晋整理本的不完本,经过重新整理、改编和增补而成的。此本在初正文仍为十二卷,另有两卷考证及附录材料,总共十四卷,南宋时尚存于朝廷藏书的馆阁;后来流传民间,大约到元明之际,始被再次改编为总分上、下两卷的本子,并已将考证及附录材料散入正文之下,此即清以来研究甚多而保存至今的今本《竹书纪年》。今本的改编和增补以“夏纪”、“周纪”部分为多,均不合于古籍整理的常规,且有不少地方并未完成,还类似半成品,整体面貌已与古本大异;但它的大部分条目还是由唐初所存残缺的古本而来的,并非皆出于后人的辑录,因此全书不尽伪,仍有重要的史料价值。更为重要的是,由今本《竹书纪年》所保存的年代学资料,综合考证,仔细甄别,保留其正确年代,剔除其错误改补,还可据以恢复古本《竹书纪年》原载的年代,从而重新建立夏、商、周三代王室纪年的系统,并且可以具体到每一位王的在位年数^①。《竹书纪年》是中国古史现在仍可考知的最早年代体系,虽所记未必都十分准确,而要弄清三代年代的真相,舍此别无可靠的路径可循。

把《竹书纪年》与《世本》、《左传》、《国语》放到一起考察,是一种值得注意的思路。先秦学术,事实上可以总分为经、史、诸子三大类。经学以《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》为代表性文献,这些都是传统王官文化的结晶,从一开始就占据学术上的优势地位。但其中《尚书》、《春秋》二种实是史书,其他几种经书也都包含一定的史料,知经中有史,史中有经,经重义理,史重事实,经与史原不分家。然史学亦有内在的规则,待到《竹书纪年》、《世本》、《左传》、《国语》等书相继出现,皆以辅助《尚书》、《春秋》为名,则已俨然独立为一门学术,开后世史学记注、编年、纪传、通史、断代、国别等体裁的先河。《汉书·艺文志》照录西汉末刘歆《七略》的图书分类体系,除《辑略》为序言外,其余六略以《六艺略》、《诸子略》居首。《六艺略》著录经部书,其《春秋》类有《春秋》诸传及《国语》、《战国策》、《楚汉春秋》、《史记》、《太古以来年纪》等,凡23家、948篇,较其他经部类别都多,虽说仍附于经部,实际上是可以单独成类的。其小序说:“古之王者,世有史官,君举必书,所以慎言行、昭法式也。左史记言,右史记事,事为《春秋》,言为《尚书》,帝王靡不同之。”表明史学自有其源流,后世由经学分化出来也是必然趋势。诸子之学的主旨是诠释传统经典,在战国百家争鸣的态势下蔚然成风,皆各自立说,提出不同的治国方案,以图挽救社会时弊,然亦皆以史实为根据,不能脱离史学。中国史学在先秦时已奠基,诸种史书都以接近成熟的华夏史观为主导,特别是《竹书纪年》和《世本》在体裁上更趋向华夏通史的叙述,这是研究先秦史学须格外关注的要点之一。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

^① 参见张富祥:《今本〈竹书纪年〉纂辑考》,《文史哲》2007年第2期。

秦汉时期刺客叙事的变迁

——由《史记·刺客列传》到“汉武梁祠画像”中的“要离刺庆忌”

李纪祥

摘要:司马迁《史记·刺客列传》收录了五位历史人物,而出现在于东汉桓灵间武梁祠画像石上的属于“刺客群组”的则有六位,与前者相比,后者所多出的为刺客要离。由《战国策》、《吕氏春秋》至《史记》、《说苑》、《汉书》,再至武梁祠画像石“要离叙事”的变化,可见“要离”未进入《史记·刺客列传》,是司马迁经过考虑而选入入传的结果。在司马迁身后,汉人对其所书写型构的“刺客世界”并未终止,刘向《说苑》中出现了将此五位刺客义士打散后重编的思维与叙事新编。在从《史记》文本叙事到武梁祠画壁画像叙事之间,“要离”重新被型塑并经历了由“刺客之外”到“刺客之内”的角色转变历程。

关键词:《史记·刺客列传》;汉武梁祠画像石;“要离叙事”;“刺客世界”

一、序言——“刺客要离”之出场

古史典籍中出现“刺客”人物的书写,早在先秦《左传》、《战国策》中即已出现;但是将其设为标题、立为典型、专门为之作传者,却须待汉武帝时的司马迁。在司马迁的《史记》中,此等人物已成为一篇史传文的传主,叙事主轴完全围绕此一“传主”而展开情节铺陈,鲜明的形象与事迹,成就了历史世界有此一种“倜傥非常之人”的典型,司马迁并将之取名为“刺客”。司马迁在《史记·刺客列传》中,共为五位“刺客”型的人物立传,此“五大刺客”分别是:曹沫、专诸、豫让、聂政、荆轲。司马迁并且依此五人所属的历史时间列序排下,在五人的传与传之间作了叙事联结,他联结的方式是以“其后多少年”的文字,从叙事时间轴串联起这五位传主们的不同时序。如在《曹沫传》末,司马迁便下笔云:

其后百六十有七年,而吴有专诸之事。

于《专诸传》传末,则云:

其后七十余年,而晋有豫让之事。

透过此种联结,各自归属不同时代与时空背景的人物,方得以从分传传主的单篇叙事,结合成一篇整体的叙事;分传各有传主,但五篇分传却在叙事联结后得以形成为共享同一个标题的“列传叙事”,共构成一个典型性人物的世界,司马迁将此典型称之为“刺客”,这一经过巧妙联结手法而成的整体叙事便被命名为“刺客列传”。

其次,司马迁在《刺客列传》之传末,明确地以“太史公曰”的形式,交代了本列传的传主一共有五人,其曰:

太史公曰:……自曹沫至荆轲五人,此其义或成或不成,然其立意较然,不欺其志,名垂后世,岂妄也哉!

这也解决了我们阅读时的困惑:“高渐离”其人究竟是否能视为一独立的传主?可见司马迁立此列传的传主,确实是五位。“高渐离”乃是出场于《荆轲传》中的第二号人物,而不是作为主要角色的“传主”——尽管他也是司马迁笔下的刺客/义士。

相较于此,出现于东汉桓灵间今山东嘉祥县武梁祠画像石上的事件人物石刻画绘,其中属于“刺客”群组的共有六位,分为二组,三人一组:前三位为曹沫、专诸、荆轲,刻绘于武梁祠西壁;后三位则为要离、豫让、聂政,刻绘于武梁祠的东壁。六位刺客中的五位,皆是出于司马迁笔下的《史记·刺客列传》,尽管有些学人认为其中的聂政很可能应当是高渐离^①。不论如何,这位武梁祠石刻画像的设计者,很明显受到了《史记·刺客列传》的影响,将这五人都纳入他所设计的“人间/历史人物”画像世界之中。值得注意的是还有第六位刺客,笔者所以说“第六位刺客”之故,乃是因为前五位显然从属于同一类型的人物群组,而且是受到司马迁影响的“刺客”人物群组;则武梁祠的设计者绘刻画像于石壁的意图,便在于传达“此五人立意较然”的世界图像,由“立意较然”而成就一种历史人物的“类型”于武梁祠的东西两壁!此一“刺客世界”的图像意念,明显乃深受司马迁之影响,承自《刺客列传》而来;若此五位人物系因被选择而进入了武梁祠的画像世界,共同构筑成司马迁笔下的“刺客世界”,则我们便没有理由说“第六位”画像中的人物不是“刺客”!换言之,除了上述出自《史记·刺客列传》继承而来的“五位刺客”之外,武梁祠画像石的设计者尚有意在《刺客列传》之外,再选择一位刺客纳入他的画像刺客世界之中,俾能以左、右对称(两组各三人)的形式而呈现,这位人物便是“要离”。

武梁祠的画像世界所以筑成左、右对称的原因,除了汉代祠堂本身的形式要件之外,最重要的因素还是来自武梁祠的设计者,设计者可能便是祠堂主人武梁,他在生前便已规划了这样的设计,并且开始建筑的执行,一直到其身后,其后代仍继续执行祠主生前的理念;因此,这一祠堂在学界或是考古学界便被称为“武梁祠”,属于“武氏祠”中的一座。这座祠堂自唐宋以来便以其画像石而著称,不论是祠堂的左、右,还是诸墙、诸壁,都被后人推测刻绘有许多画像在石面上,这些画像石的画像与祠堂整体建筑的设计环扣而联成一体。晚近美国华裔学者巫鸿通过历史学、图像学、考古学的联结,承继前人积累的成果,作出更进一步的研究后,认为可以推断当初武梁祠画像实与祠堂设计的理念紧紧相连,所有刻绘在屋顶、山墙、墙壁的图像,共同构成了一幅立体的宇宙图像,这个天人古今的宇宙图像包含了“屋顶:上天征兆”、“山墙:神仙世界”、“墙壁:人类历史”三个维度^②。而对右壁、后壁、左壁三面墙壁所刻绘人物画像的复原与解读,巫鸿则认为画像中的历史人物包含了帝后、忠臣、孝子、廉吏、列女、义士、刺客等人间各等人物的典型,所有的历史人物均向居中的帝王行拜谒之礼,这个“拜谒”是所以形成左、右对称的设计要素;也因为如此,足以受环周人物拜谒者,在位置上便应设计于“居中”的位阶。“拜谒”既是当时的三纲与君臣思维的反映,也是历史上的古代圣王所以必须居中之故,“居中”方能构思出一历史主轴,而其他诸多历史人物的出场,便环中而成一空间秩序的场景,这是构图设计上的关键要素^③。于是左、右对称的画像人物便应视为分居左右却又联系共构的人物典型之呈现。

有关东汉桓、灵间筑成于山东嘉祥县的武梁祠画像石,原本与许多其他的金石、简牍一样,因为天灾人祸的关系,随着历史的销蚀与时间的磨损,有可能原貌已经无法得见,幸存与流传于世间者,

① 其中的聂政,清代学者瞿中溶有不同的意见,经他考辨,认为石上之画像显示此一人物“跪而横筑于膝上,右手执小刀,外上出向秦王者,盖高渐离也”。因其有“筑”,是故“聂政”应当是“高渐离”,而“韩相侠累(韩傀)”则应当是“秦王”,但瞿中溶在其书卷目中仍题为《聂政刺韩傀》。参见瞿中溶:《汉武梁祠画像考》,北京:北京图书馆出版社,2004年,第253页。刘承乾在《武梁祠画像考序》中也附和之,认为其说“精密”。参见刘承乾:《武梁祠画像考序》,瞿中溶:《汉武梁祠画像考》,北京:北京图书馆出版社,2004年,第10页。不论瞿中溶的考证是否正确,“聂政”与“高渐离”都是以“刺客”的人物类型而出现,且皆出自于司马迁笔下的《刺客列传》。

② 这三个方面正好便是巫鸿设计在其书《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)下编三个篇章的各章标题,显示巫鸿对武梁祠画像世界复原研究的推断,是以这三个方面来建立祠主武梁的设计理念。

③ 参见巫鸿:《武梁祠——中国古代画像艺术的思想性》,第161—231页。

只能是历史流传下的文本或图本。宋代李清照的夫婿赵明诚的《金石录》，是目前学界认为最早著录保存武梁祠画像图本的著作；其他尚有洪适的《隶释》与《隶续》，也收录了不少字与图像的拓本，但武梁祠画像石本身真正引起学者的注意，仍必须经过长期的等待。读者可以想象一批幸存的武梁祠画像石与武氏墓祠残迹在荒湮蔓草中的漫长等待：这批本身就是“历史”见证的幸存者，冷眼旁观历史的变迁，也洞见自其身所拓下之拓本在另一历史世界的流传浮沉；在不同的命运中，画像石自身与拓本各有遭遇，其历史经历的异同滋味如何，所能激起读者的历史感受又如何！要之，在漫长的等待之后，这批残迹与残石终得重新以两方面的姿态进入人世间，这也是“存在”通向“历史”得以现身的两种普遍模式：一是以“原画像石”与“原建筑残迹”的姿态直接面向世人；一是以“拓本”的保存方式，以“文本”或“图本”的拓本姿态而进入世间，成为学术研究脉络中的一环。清代时一位对武梁祠建筑遗迹与画像石保存皆有关键影响的人物，便是酷爱金石之学的学者黄易，黄氏因居官山左之故，得以亲访武氏祠堂的故址，并展开有计划的挖掘，不论是武氏祠墓或是武梁祠堂，都在他的努力之下而得以保存于嘉祥县的原址。此后在阮元、冯云鹏兄弟、瞿中溶等清代学者的关注下，陆续有了汇辑、考辨、考古挖掘等的研究成果；随后，在近代以来中外学人的相继努力之下，武氏祠与武梁祠的原址原貌复原工作、画像石的原貌复原工作、与此相关的学术研究及其成果，都得以稳定迈进并积累出可观的成绩，特别是武梁祠研究进入世界汉学领域，启动了一批西方汉学界精英的参与，更是产生了一定的影响，如巫鸿的老师费慰梅(Wilma Fairbank)女士——费正清的夫人，在与梁思成与林徽音的长期交往与互相激励引领之下，对于武梁祠堂的还原研究就曾作出了重要贡献^①。换句话说，我们会注意到武梁祠画像中的图像叙事以及“刺客外传”的“要离”，也必须置于此一历史的脉络中，才能明瞭与自觉自身的研究位置^②。

总之，透过武梁祠画像中的刺客画像群组，我们已能知道，“要离”是在《史记》中被司马迁摒弃于《刺客列传》之外的历史人物，也是本文题为《刺客外传》的主题传主，这个传主作为《刺客列传》的外一章，是因武梁祠的主人在其画像中选择而成就的。那么，“要离”究竟有什么值得大书特书之处，让武梁祠主认为他应当进入祠堂的永恒世界之中，从而画下他的事件之图像呢？

二、刘向《说苑》中的新编“刺客世界”

“要离”在历史人物之塑型上，有着“刺客”的形象特色，这正是绘刻于武梁祠画像石壁“要离刺庆忌”图像叙事的生成背景。“要离叙事”图像的形成，除了司马迁所塑造的“刺客世界”群像烙印之外，另一可能的影响来自刘向的《说苑》一书。刘向是汉元帝、成帝时的皇室宗亲，生当司马迁之后，他除

① 梁思成曾在《图像中国建筑史》中提及对费慰梅女士的感谢：“她是中国营造学社的成员，曾在中国作过广泛旅行，并参加过我的一次实地调查活动，我不仅要感谢她所做的武梁祠和朱鲋墓石室的复原工作，而且要感谢他对我的大力支持和鼓励，因而使得本书的编写工作能够大大加快。……她在上述职务中为加强中美两国之间的文化交流作出了极有价值的贡献。”参见梁思成著，费慰梅(Wilma Fairbank)编：《图像中国建筑史》，梁从诫译，香港：三联书店，2001年，“前言”第3页。

② 巫鸿的研究是否能被视为“学术成果”，晚近曾在美国的汉学界引起风波，也促成了热烈的讨论与争议，其报导略可参见李零《学术“科索沃”——一场围绕巫鸿新作的讨论》的整理分析(<http://www.aisixiang.com/data/21912.html>)。这个“巫鸿学术现象”不仅针对巫鸿，同时也延伸到有关武梁祠画像石的真假议题，参见 *Recarving China's Past Art, Archaeology, and Architecture of the 'Wu Family Shrines'*, Princeton: Princeton University Art Museum, 2005。在这本论文集，Cary Liu 的“The ‘Wu Family Shrine’ as a Recarving of the Past”，“Reconfiguring the ‘Wu Family Shrines’: A Typological Study”及 Michael Nylan 的“‘Addicted to Antiquity’ (nigu): A Brief History of the ‘Wu Family Shrines’, 150 – 1961 CE.”，咸认为武梁祠画像是黄易等人对汉代的想象制作，而非真实的汉代遗物。到了2008年，普林斯顿大学又为这个引起轩然大波的议题举办了研讨会，会后论文集为 *Rethinking Recarving: Ideals, Practices, and Problems of the ‘Wu Family Shrines’ and Han China* (书目内容请见 <http://bookwebpro.kinokuniya.co.jp/booksea.cgi?ISBN=0300137044>)。本论文集最后一部分是白谦慎与 Michael Nylan 对黄易是否假造武梁祠的辩论。巫鸿本人并未参与这场真假之辩，不过他的清代先行者黄易被认为是“制作汉代想象”，以及武梁祠、武氏祠被称作“被人想象出来的制作”，显然却是因为他的研究在美国汉学界激起讨论之故。

了为汉廷校勘古书、编订新籍之外,还自著有《新序》、《说苑》等书;另外,较少为人熟知的一点,便是刘向还是“汉代诸好事者”之一。所谓“诸好事者”,是指对司马迁《太史公书》的撰述体裁与内容均抱有高度兴趣的一群汉代学人,他们不仅关注此书,并且也承袭了《太史公书》的体裁,继续编纂《续太史公书》。这批学人包括了刘向、刘歆、扬雄、班彪等。一般都认为刘向编著《新序》与《说苑》,用了大量的先秦迄汉初的历史人物、事迹的文献,并且重新分类编辑,其目的本身是怀有政治劝谏意图的,内容中针对当时外戚干政的局势,通过此种著书立言的方式,婉转传达了他对帝王治世的谏言与建言;篇章分类与标题的本身,就在喻示一种正面的诱导作用,而标题下所凝聚的诸多内容,便系参考先秦迄于汉初的历史文献,经刘向本人重新编述而成,用来作为一个个的范例^①。

刘向在《说苑》中,将司马迁原来塑型于《刺客列传》的两位“刺客”人物,重新编辑后置入了本书的《奉使》篇中。《奉使》之意义为何?依刘向自己的叙述,则是:

《春秋》之辞,有相反者四:既曰大夫无遂事,不得擅生事矣;又曰出境可以安社稷、利国家者,则专之可也。既曰大夫以君命出,进退在大夫矣;又曰以君命出,闻丧徐行而不反者何也。曰:此四者各止其科,不转移也。不得擅生事者,谓平生常经也;专之可者,谓救危除患也;进退在大夫者,谓将帅用兵也;徐行而不反者,谓出使道闻君亲之丧也。

因此,刘向将专诸、要离、聂政三人均置于本篇中作为范例叙事,有其用意矣!刘向视上述三人皆为受君命而外使完成使命的“臣子”、“大夫”也。这些受君之命“出境可以安社稷、利国家者”,皆属刘向“四科”中“专之可也”的一科,所执行的奉使任务则为“专之可者,谓救危除患也”。专诸、要离、聂政,正是为君王“救危除患”的“刺客/奉使之臣”。刘向在《奉使》篇中,特别叙述了一段唐且与秦王的对话情节,此对话的焦点,在于唐且向秦王作出了“天子之怒”与“布衣之怒”的区别。《说苑·奉使》篇述云:

秦王以五百里地易鄢陵,鄢陵君辞而不受,使唐且谢秦王。……秦王忿然作色,怒曰:“公亦曾见天子之怒乎?”唐且曰:“主臣未曾见也。”秦王曰:“天子一怒,伏尸百万,流血千里。”唐且曰:“大王亦尝见夫布衣韦带之士怒乎?”秦王曰:“布衣韦带之士怒也,解冠徒跣,以头颡地耳。何难知者!”唐且曰:“此乃匹夫愚人之怒耳,非布衣韦带之士怒也!”

唐且不仅区分了“天子之怒”与“布衣韦带之士怒”的差别,同时也区分了“布衣韦带之士怒”与“匹夫愚人之怒”的异同。区分的情境正是唐且与秦王面对面的当下,唐且面对秦王,秦王欲鄙唐且,因之,唐且区分出“天子之怒”与“布衣之怒”,不啻便是对两人之怒的身份区别,“布衣之怒”已在唐且语言中提高了位阶,上则可凌于“天子之怒”,下面与秦王语言中“匹夫之怒”亦作出区隔。在刘向笔下,唐且作为范例的“布衣韦带之士”有四人焉,其他三人为专诸、要离、聂政,加上唐且自己,则为“四”焉!是故唐且续曰:

“夫专诸刺王僚,彗星袭月,奔星昼出;要离刺王子庆忌,苍隼击于台上;聂政刺韩王之季父,白虹贯日。此三人皆夫布衣韦带之士怒矣,与臣将四。士含怒未发,禊厉于天。士无怒即已,一怒,伏尸二人,流血五步。”即案其匕首,起视秦王曰:“今将是矣!”秦王变色长跪曰:“先生就坐!寡人喻矣。秦破韩灭魏,鄢陵独以五十里地存者,徒用先生之故耳!”

是唐且之言,将“专诸、要离、聂政”三人并视为一种“布衣韦带之士”的典型,其均能达成君命奉使之任务,而且在唐且的语言中享有着不凡的美文描绘:彗星袭月、苍隼击台、白虹贯日。尤其在上引《奉使》的叙事文中,唐且一则曰“与臣将四”,“将”之一字,语带威胁;而“案其匕首”之动作与“一怒,伏尸二人”之语,更是对“奉使”任务的描绘高潮:唐且将“刺”秦王矣!则唐且何以将专诸、要离、聂政作为自己之前的三位典范人物,至此亦可以知矣!刘向之笔下,仍然有着来自司马迁《刺客列传》的影像与影响。然而可述者又不止于此,在刘向的笔下,其实已重编了《史记》的《刺客列传》。显然刘向以

^① 参见朱浩毅:《汉莽诸子与太史公书》,台北:中国文化大学史学研究所1990年硕士论文,2005年。

专诸、要离、聂政三人再加上唐且，以作为“布衣韦带之士”的“奉使”之例，以述其“奉使之科”；可见此四人在刘向的历史视域之中，已重新编织了另一种人物类型：即“奉使达成任务”之类型，其实与司马迁的《刺客列传》已有其调性上的不同。刘向在《奉使》篇中自《刺客列传》中共抽取了二位传主：专诸与聂政；《刺客列传》中的另一位重要传主人物——“豫让”，则被刘向抽出另外安置在同书《说苑》的《复恩》篇中作为范例出场。刘向显然对于以“刺”完成“奉使”任务的历史人物，自有选择，也自有看法；他增加了两位历史人物：要离与唐且。特别是“要离”，与“专诸、聂政”同出现于唐且、秦王对话场景中，成为“奉使”类型。“要离”是不曾出现在司马迁《刺客世界》中的角色人物，也因此反倒使我们特别注意此一现象，及何以刘向对“要离”如此瞩目？我们自《奉使》篇文述中，能看出刘向的叙事行文，在其笔下，“彗星袭月”、“苍隼击台”、“白虹贯日”，喻示了此三人皆怀有武器，皆在执行一“刺”的行动；包括唐且亦然，“案其匕首”、“血流五步”，更是有着“刺客叙事”的典型形绘——“匕首/剑”与“刺”，则刘向虽将《刺客列传》中的刺客们打散后重编于《说苑》，但在《奉使》篇中的四位奉使之使者，还是有着司马迁笔下“刺客/义士”的原型。只是，刘向《奉使》篇对于《刺客列传》中的“刺客”，仅取用了两位，另外则加上一位司马迁所未采择入传的“要离”，成为唐且语言中所述称的三位“布衣韦带之士”的典范。刘向显然是将“要离”与“专诸、聂政”并置与并称的第一人。自此以降的汉代阅读者，如果已受到司马迁《刺客列传》的人物塑型影响在前，而后再阅读刘向《说苑·奉使》篇的唐且之言词，似乎亦很难不将“要离”视作与“专诸、聂政”同型的“刺客”形象。

刘向生当司马迁之后，他在《说苑》中对历史人物与历史事件的分类，说明了一件事：原来历史世界（包含人物、情节与事件）也是可以共构被打散而重组的。这其中的关键当然在叙事重组、情节重组与标题系事之重组。刘向在《说苑》中立《奉使》与《复恩》篇之标题，正是如此。从《奉使》的角度看待原先组合在《刺客列传》中的叙事，司马迁所组合而成的一共构世界——“刺客世界”，似乎本也是司马迁就其前人与文献重组后的结果，一旦叙事视角转变，叙事脉络与情节便将重编。因之，将司马迁在《刺客列传》中的“刺客叙事”作为一个本事，则其中的“豫让叙事”诚可以谓之有“复恩”情节矣。豫让只有一主，即晋六卿之一的智氏。友人劝豫让投效赵简子，以便俟机行刺，但他以为如此则不义，因而拒绝。与此相对的“要离叙事”，在本文的下节中也将提到，“要离叙事”中正是有着“两主”的投效情节，要离的“为故主杀新主”，对读于“豫让叙事”中豫让所认为的“不义”，将更能使我们理解要离何以自惭、何以自戕！因为两人的“手段”确实不同！至于《刺客列传》中的其他几位刺客，专诸显是为了酬答知遇，但说是报恩则未必成立，聂政若欲称其举动为报恩也是勉强强；荆轲，这位燕太子丹对待之不可谓不厚的人物，凡所欲求欲索，太子丹无不满足之，但是否便可以称荆轲之使秦刺秦，为一种报恩之举，似乎还可以商榷，刘向显然也没有这样的看法。在《刺客列传》中的“五大刺客”，只有“豫让”是被刘向编入《复恩》篇中的。在《复恩》的标题下，豫让遂与晋文公之于介子推、陶叔狐，平原君之于李谈，程婴与公孙杵臼，以及汉初袁盎之从史等，共同组成了一篇“复恩”的叙事，成为刘向笔下《说苑·复恩》之说教范例^①。

另一个非常有意思的数据来自于班固《汉书》的《古今人表》，在此表中，班固有意自违“一代体例”，将古今人物区分为九等，显然藉此表达其对古今人物的评等与评价。在《古今人表》所列中，我们可以发现司马迁笔下“刺客世界”的人物们及其分布的等第，其中尤其以“中上”也就是第四等为最多，豫让、聂政、聂政姊聂荣、严仲子、高渐离等人，都被班固放在这个等第，而燕太子丹与荆轲则被置入“中中”也就是第五等的等第，秦舞阳则被置入“中下”亦即第六等中。属于“专诸传”人物群的人物：“专诸”系列于“下上”亦即第七等中，“伍子胥”在“中上”第四等，“吴僚”在最下亦即第九等“下下”，“吴王阖庐”在第八等“下中”。在司马迁五大刺客人物中，等第最高者，当属功成者“曹沫”，《汉书·古今人表》中作“曹刿”，至列于第三等“上下”中。分析班固的《古今人表》，司马迁《刺客列传》的

^① 参见刘向著，向宗鲁校证：《说苑校证》，北京：中华书局，1987年，第116—142页。

五位主人翁:曹刿、专诸、豫让、聂政、荆轲,在其表中均被列出,虽然其所分布的等第不同:曹刿在第三,豫让与聂政在第四,荆轲在第五,专诸在第七。被刘向于《说苑》中置为同属的“专诸、聂政、要离”之重组方式,在班固的《古今人表》中完全未见影响,“要离”这位被武梁祠祠主所重视的历史人物,甚至未在《古今人表》的分布中出现;可见班固对于“刺客世界”的人物等第评价虽有自己的看法,未必与司马迁同,但班氏取材仍是依于司马迁的《史记》为基。

司马迁在《刺客列传》中《荆轲传》的叙事营造,作为主人翁的“荆轲”,到了班固的《古今人表》中,其等第反在作为次要角色的“高渐离”之下;可见司马迁的“刺客世界”确实在其身后是继续引起关注的,不论是重编其叙事、标题之制作,还是在人物等第上,班固都与司马迁有着不同的见解。

三、武梁祠画像的“要离刺庆忌”与“吴王欲杀庆忌”

(一)“要离叙事”、“吴王叙事”、“庆忌叙事”

今传文献中最早见诸“要离”之记载者,当为刘向所编之《战国策》。在《战国策》中,“要离”系出现在“传闻”与“传言”之中而被后人转述的,《魏策》中先载秦王与魏安陵君易地安陵之事,而后乃有安陵君使唐且出使于秦,唐且既至秦而与秦王对话,对话间双方显有不合不快之语,因将对话转至“何谓怒”上:

秦王怫然怒,谓唐且曰:公亦尝闻天子之怒乎?……唐且曰:“大王尝闻布衣之怒乎?”秦王曰:“布衣之怒,亦免冠徒跣,以头抢地尔。”唐且曰:“此庸夫之怒也,非士之怒也。夫专诸之刺王僚也,彗星袭月;聂政之刺韩傀也,白虹贯日;要离之刺庆忌也,苍鹰击于殿上。此三子者,皆布衣之士也,怀怒未发,休祲降于天,与臣而将四矣!若士必怒,伏尸二人,流血五步,天下缟素,今日是也。”挺剑而起。秦王色挠,长跪而谢之曰:“先生坐,何至于此,寡人谕矣。夫韩魏灭亡,而安陵并以其五十里之地存者,徒以有先生也!”(《战国策·魏策四》)

在天子之怒与布衣之怒的对峙中,在《战国策·魏策四》所载唐且之言中,转述出的,正是一种引言叙事的“要离叙事”与“要离形象”,并且是将要离、专诸、聂政等三人并列为“此三子者”的一组同型人物而出现。堪注意者,《战国策》就其史料来源而论,基本上是可以被视为《史记》之前的历史文本。

是故,“要离之刺庆忌也,苍鹰击于殿上”,唐且以“苍鹰”比喻“要离”,言辞中显示对要离的评价不可谓不高;此亦见于唐且的转述言辞中,要离的出场拥有着主人翁的姿态,并非附属于吴王僚之子庆忌的。《战国策》中所述要离刺庆忌的场所,系在殿上,此即唐且所言的“苍鹰击于殿上”,但若据后来的武梁祠画像所绘刻,则其场所是在江中水上,那么要离之刺庆忌,若非确有其殿上与水中的实境之异,便是《战国策》所假唐且之口的转述,乃系一种描绘的形容对仗之词——所谓的彗星袭月、白虹贯日、苍鹰击殿上,因而要离行刺的场所,确实系在水中,并没有陆上、殿中、水中的场所考证问题必须处理。但我们由唐且所述之辞亦可以推想,《战国策》的书写者在书写此一唐且赞词时,是将专诸、聂政之影像与要离重叠在一起的。唐且的赞词,与《战国策·燕策》中所记荆轲与燕太子丹对话中荆轲所述“曹沫”的赞词,在叙事手法上,亦有相类之处;在《战国策》中被书写下的荆轲言述,“曹沫”已在其中脱离了原本只是《春秋三传》中的附属角色,成为一位功成名就且为后世称引法效的角色,拥有自身的独立性格,这显示了“曹沫”已经在历史的流传中逐渐被型塑为一具有自身特色与典范的历史人物,这正是《史记·刺客列传》所以选其入于“刺客世界”的历史背景。显然,《战国策》对《史记》有一定的影响。《战国策》中唐且与秦王对话中提及的“要离”,也同样反映了要离在此际已是一知名的历史人物,唐且对他的塑型是“苍鹰击于殿上”,用来描绘令要离成名的事件是“要离刺庆忌”。要离成名的事件既在于“刺庆忌”,则“刺”之一字,显然便是众多叙事文本笔下将其一生荟萃的书写所在,亦缘由此一“刺”字,方才能牵引出诸多春秋战国之际的重要人物:吴王阖庐、伍子胥、专诸、被专诸所刺杀的吴王僚、吴王僚之子庆忌。要离的出场,正是在庆忌逃出吴国立于诸侯之间仍有其名气

与一定影响力下,吴王阖庐深觉芒刺在背而欲除根之际,要离便是执行此一除去庆忌行动的核心人物。盖吴王阖庐未以大举出兵为之,而欲以“刺”的策略达到此一目的,负责此一任务者便系“要离”,是故要离当为一“刺客”形象而出现于历史舞台,在“要离刺庆忌”的事件中作为一“刺”的核心角色而成名于后世。但是,无论如何,《战国策·魏策》将要离与专诸、聂政置为同列的做法显然并未对司马迁的《史记》造成影响,《刺客列传》中毕竟是摒除了“要离”!

其次的文献是《吕氏春秋》。在其记载中,基本情节一如前述,在于“吴王欲杀王子庆忌”,行此“杀庆忌”行动任务者便是“要离”,要离之计在于“刺”。此外,“要离功成自杀”的情节叙事亦已出现,此缘于要离虽成功刺杀庆忌,却又不欲违反刺客之为义士的原则,庆忌虽死却有尊重其为“国士”而令活之之举,是故要离遂以伏剑自杀作结。兹将《吕氏春秋·仲冬纪·忠廉》中有关“吴王欲杀王子庆忌”之文字载录如下:

吴王欲杀王子庆忌,而莫之能杀。吴王患之。要离曰:“臣能之。”吴王曰:“汝恶能乎!吾尝以六马逐之江上矣,而不可及;射之矢,左右满把,而不能中。今汝拔剑则不能举臂,上车则不能登轼,汝恶能?”要离曰:“士患不勇耳,奚患于不能!王诚能助,臣请必能!”吴王曰:“诺!”明旦,加要离罪焉,挈执妻、子,焚之而扬其灰。要离走,往见王子庆忌于卫,王子庆忌喜曰:“吴王之无道也,子之所见也,诸侯之所知也,今子得免而去之,亦善矣。”要离与王子庆忌居有间,谓王子庆忌曰:“吴之无道也愈甚,请与王子往夺之国。”王子庆忌曰:“善!”乃与要离俱涉于江,中江,拔剑以刺王子庆忌,王子庆忌捍之,投之于江,浮则又取而投之,如此者三,其卒曰:“汝天下之国士也,幸汝以成而名。”要离得不死,归于吴,吴王大说,请与分国。要离曰:“不可,臣请必死。”吴王止之,要离曰:“夫杀妻、子,焚之而扬其灰,以便事也,臣以为不仁。夫为故主杀新主,臣以为不义。夫捍而浮乎江,三入三出,特王子庆忌为之赐而不杀耳,臣已为辱矣!夫不仁不义,又且已辱,不可以生!”吴王不能止,果伏剑而死。要离可谓不为赏动矣,故临大利而不易其义,可谓廉矣,廉,故不以贵富而忘其辱!

在《吕氏春秋》中,“吴王欲杀王子庆忌”的故事已然成型,几个关键的情节皆已完整出现,包括吴王阖庐何以欲杀庆忌的背景、庆忌作为勇士闻于诸侯、要离作为刺客身份的出场、“刺”任务的设计与执行,要离如何完成任务、要离叙事的结局(要离之死)等。值得注意的,是后于吕不韦的司马迁之《史记》,在《范雎蔡泽列传》中,提及“庆忌”时,则系作“王庆忌”。《史记·范雎蔡泽列传》中述范雎说秦昭王之言,曰:

范雎曰:……且以五帝之圣焉而死,三王之仁焉而死,五伯之贤焉而死,乌获、任鄙之力焉而死,成荆、孟贲、王庆忌、夏育之勇焉而死。死者,人之所必不免也。处必然之势,可以少有补于秦,此臣之所大愿也,臣又何患哉!

同时,司马迁在《史记》中对于“要离”,实未赋予其地位,“要离”的分量在司马迁笔下,实在是相当轻的。《史记》所记完全以“王庆忌”为主,“要离”不过附属见之而已。而在《刺客列传》中,亦无“要离叙事”之篇章的设计,正好与武梁祠画像主人的规划成一对比,可见司马迁有意摒除“要离”作为一个主要角色、一位传主的想法。

在《吕氏春秋》中的要离刺庆忌事件与叙事,诚是以“要离”为中心矣,此可以从叙事者以要离所以自刎者三因自陈之言的对白设计中看出:不仁、不义、辱。尤其弃家、投新主等情节,与《刺客列传》中的豫让刺赵简子何等相似。虽然,但《吕氏春秋》的书写者在以要离为中心的叙事中,还是隐藏了一个潜在的标题意识于首句中,此即是“吴王欲杀王子庆忌”。此一事件标题之出现,笔者以为当与吴王阖庐、吴王僚、僚子庆忌三人间的未了恩怨之后续性发展有关,所以将之视为是现今吴王与前王世仇之子间的恩怨对决,而对决行动中首先发动者系“吴王阖庐”,执行任务的关键人物则在要离。因此,《吕氏春秋》的首句书写“吴王欲杀王子庆忌”,便极有意味地点出了书写者的叙事乃是一以“阖庐”为主的“吴王叙事”。在此“吴王叙事”中,极有意思的刺杀情节,便是吴王阖庐、王子庆忌已分别

成为“要离叙事”中要离口中的“故主”、“新主”，于是衍生出要离在此“新/故主”间的复杂情绪，特别是来自庆忌对他的信任，以及死前对他的尊重，称他为“汝天下之国土也”！《吕氏春秋》在叙事首句之书写，破题即是立题，因此，《吕氏春秋》的事件意识便非“要离刺庆忌”，而是将“要离刺庆忌”摄入更大的事件标题——“吴王欲杀庆忌”中。“吴王欲杀庆忌”的事件标题，反映的叙事主轴与调性，比较倾向于春秋末战国初时的诸侯杀戮恩怨，特别是两吴王间的恩怨（或者是三吴王，包括一位流亡的吴王），这种后续是在《史记·刺客列传》中并未出现的历史或故事情节，《刺客列传》中乃以专诸的成功刺杀吴王僚作为故事的结束。因此，“吴王欲杀庆忌”的标题，其实便在于倒过来补述了后来出现的司马迁有关“专诸刺吴王”的书写。或者自流传性的历史时序之角度，我们也可以说，司马迁面对《吕氏春秋》中有关“公子光夺吴王位后欲杀前王僚子庆忌”事件的书写，是拒予吸收的。因此，表现在《刺客列传》中的《专诸传》，明显有着叙事上的截断手法，太史公意欲成就专诸之为传主，是故必须截断与专诸无关的后续发展情节，这是《专诸传》中全然未能令读者感受到尚有“前、后吴王”恩怨的后续性发展之故。当然，这也与太史公在《专诸传》结尾叙事的成功，以及一转而至于《豫让传》叙事吸引了读者的注意力转移有关系。

相对于此，这一“刺客外传”被我们注意到的潜在原因，其实并不在于《吕氏春秋》中保存的“吴王欲杀庆忌”之书写，而是在于武梁祠画像中出现了“六大刺客”！正是因为武梁祠画像中的“刺客世界”对《史记·刺客列传》的继承，以是当武梁祠刺客画像较诸《史记》竟然还要多出一位之时，不由得便让观画像者心生好奇了。并且，此六大刺客之画像多各有榜题，据清人瞿中溶《汉武梁祠画像考》一书的卷目中所给予的标题，所予此四人一组（要离、庆忌、两卫士）的画像之标题款目，题在书的卷目之中，系为“要离刺庆忌”^①；但武梁祠现存原画像石与拓本中则并无“要离刺庆忌”的榜题，原刻画像石的榜题有二刻，分别是：“王庆忌”、“要离”^②。武梁祠主人既然要成就显现的是“刺客世界”，则第六号人物“要离”当然也是一位“刺客”，更是“刺客世界”中永恒存在的主角之一，是故其款目/榜题——即画像作为叙事的事件标题，便必定系以“要离”为主，这便是瞿中溶《汉武梁祠画像考》所见款目标题《要离刺庆忌》可与《吕氏春秋》的叙事首句“吴王欲杀王子庆忌”作出对照的意义。武梁祠的“要离刺庆忌”画像既然只有“王庆忌”、“要离”两位人物的榜题，而无事件的榜题，并且在石刻画像中，庆忌在画面的分布与构图上，显然所占比例是四人中最大的，这应当与绘图者想要呈现庆忌与要离的身材比例无关。石刻画面中，庆忌在上、要离在下，此当与绘者想要呈现要离刺庆忌之不易有关，盖要离虽以剑刺庆忌矣，然庆忌仍能三摔投之于江，以见其勇；两卫士出现于画面情节之中，推其故也不是立于一旁或是欲保护庆忌之意，应是欲将庆忌最后交待卫士释放要离的情节绘入，盖庆忌既以要离为“国土”，故“幸汝以成而名”，欲成全要离也。如此，武梁祠画像石中的画面情节与叙事，不仅意在绘出“要离刺庆忌”，从而选择了最后也是最艰难的“江上之刺”来作为“刺庆忌”的画面呈现；同时，显然绘者亦欲在画面中呈现出江中“庆忌释要离”的情节，如此，要离之自杀也于绘画中一并呈现了！是否画像石榜题仅有“王庆忌”与“要离”，其故便在于绘刻画面的叙事者，其实对于要离与庆忌二人，皆怀有一份相当的敬意。但无可否认，武梁祠画像虽然自榜题而言，可以是双线的画面叙事：既叙要离，也叙王庆忌，但是，就“六大刺客”的画像石呈现结构而言，则显然“要离”才是真正的

① 瞿中溶(1769—1844)对于武梁祠画像的研究与考证，仍是目前有关历史部分最具分量的著作，瞿氏在《考四》中所给予的卷目标题，系“要离刺庆忌”。其有关“要离刺庆忌”的考述，参见瞿中溶：《汉武梁祠画像考》，第239—248页。有关武梁祠研究的历史回顾，则可参见巫鸿：《武梁祠：中国古代画像艺术的思想性》，第49—90页。

② 有关武梁祠画像石“榜题”的研究，可参见巫鸿：《榜题、图像志、文本》，《武梁祠——中国古代画像艺术的思想性》，第253—336页；邢义田：《汉代画像内容与榜题的关系》，《故宫文物月刊》第14卷第5期，台北：1996年，第70—83页。巫鸿对于榜题为“王庆忌”与“要离”的画像石，在其所自题的“画面4”中所署之标题，仍为“要离刺庆忌”，他主要是以《吕氏春秋》、《吴越春秋》作为“要离叙事”的参考原型。对于已有“榜题”为“曹子劫桓”的画像石，巫鸿中译本的书系题为“画面1：曹沫劫持齐桓公”。巫鸿：《榜题、图像志、文本》，《武梁祠——中国古代画像艺术的思想性》，第325—327、319页。“劫持”一词太过白话也过于现代，应系翻译所致。瞿中溶的《汉武梁祠画像考》之卷目，则系题为“曹子劫齐桓公”。见瞿中溶：《汉武梁祠画像考》，第15页。

叙事主轴,如此则武梁祠画像石中的画像叙事,必须是“要离叙事”,瞿中溶在《武梁祠画像考》卷目中所立的标题“要离刺庆忌”,便当为此义。

(二)“王庆忌”与“王子庆忌”

其次,《吕氏春秋》之首句“吴王欲杀王子庆忌”中,值得我们注意的尚有“王子”一词,这牵涉到“庆忌”只是以吴王僚之子游于诸侯而欲复仇的身份?还是另有身份?游于诸侯的“庆忌”,既然拥有军队,是否已经自行称“吴王”且为若干诸侯所认可?以是《史记》与武梁祠画像的榜题均将之称为“王庆忌”,故如此方更能对现今吴王造成寝食难安的威胁?在《史记》的叙事中虽简短,但却确实以“王庆忌”称之,而非“王子庆忌”。《淮南子·诠言》则载云:

王子庆忌死于剑,羿死于桃梧,子路菹于卫,苏秦死于口。

是于汉代早于司马迁《史记》的淮南之《鸿烈》,乃称其为“王子庆忌”也,同于其前之《吕氏春秋》所称。

然而武梁祠要离画像中对于庆忌之榜题文字,却是“王庆忌”。“王庆忌”与“王子庆忌”,一字之差,有何不同?关于这一点,清代专门研究武梁祠画像石的瞿中溶,亦早已注意到了,并且写下其考据的文字,瞿氏《武梁祠画像考》考曰:

庆忌乃王子而石刻无“子”字,或疑其脱。然考《史记·范且传》云:“乌获、任鄙之力焉而死,成荆、孟贲、王庆忌、夏育之勇焉而死。”竟作王庆忌。石刻当必有所本,非脱也。独怪《史记》裴驥注但引《吴越春秋》曰“吴王僚子庆忌”,而“小司马”《索隐》亦不知辨证,何邪?^①

由此,可知武梁祠画像的榜题所以题为“王庆忌”之故,并非“脱误”,而是因为绘刻画像者本来就视“庆忌”为“王”,而非“王子”。瞿中溶于是续考其故,以为必有所本。瞿氏云:

愚以为,王僚被弑之后,阖庐实篡位。庆忌虽逃至远方,以避其锋,然亦俨然少主也,未尝不可以国君自命,又安知人亦不奉之为君!且据《吴越春秋》言庆忌信要离之谋,拣练士卒之吴;则要离亦可于是时拥其甲兵,建号称王,以申讨伐。而后人不知者,特书阙有间耳。由此观之,则《吕览》所谓“为故主杀新主”之言,并未必有误矣。^②

可见瞿中溶持论“王庆忌”是较为合理且可信的。观其考辨,一以庆忌俨然少主,则未尝不可以国君自命,是庆忌则显然为一流亡诸侯间之国君,而诸侯亦有养之与承认之者,否则何以默许其拥有甲兵士卒?再则据要离之言“为故主杀新主”,而以为“新主”即是要离归其“吴王”麾下之证。古籍中,书写“王庆忌”者,《史记》之外,便属此武梁祠画像石刻之榜题,而书作“王子庆忌”者,则有《吕氏春秋》、《淮南子》、《吴越春秋》等。《吕氏春秋》自首句“吴王欲杀王子庆忌”以下,全篇叙事凡书见庆忌之文,无不以“王子庆忌”称之,可知《吕氏春秋》之书者确实以庆忌之身份当为吴王僚之子,故称“王子”也。

瞿中溶言要离“为故主杀新主”,此句出自要离口中的一句台词,是重要的,它正是要离所以在成功完成刺杀庆忌的任务之后,却不愿返回吴王处领赏,反倒自杀的三大原因之一;而“要离叙事”以“要离自刎”作结,正是“刺客叙事”中的“刺客必死定律”。在司马迁的《刺客列传》中,除了曹沫之外,其余四位刺客,无不以死作结,或自杀、或被杀,而聂政、豫让的求死与自杀,尤为壮烈,令人动容。“要离叙事”中的要离之死亦然,关键在其何以必欲自杀以完结自己的人生,以填憾的方式而使之无憾,便是一死!《吕氏春秋》“要离之死”的情节叙事中,要离系以“不仁、不义、屈辱”而必以死为结,且要离在完成任

① 瞿中溶:《汉武梁祠画像考》,第246—247页。

② 瞿中溶:《汉武梁祠画像考》,第247页。

中的“三必死”之因,则系“不仁、非义、非义”。今本《吴越春秋》^①中的“要离叙事”,大段皆出自于《吕氏春秋》,两相对照其文便可知。其述云:

要离渡至江陵,愍然不行。从者曰:“君何不行?”要离曰:“杀吾妻子,以事吾君,非仁也。为新君而杀故君之子,非义也。重其死,不贵无义;今吾贪生弃行,非义也。夫人有三恶,以立于世,吾何面目以视天下之士?”言訖,遂投身于江,未绝,从者出之。要离曰:“吾宁能不死乎!”从者曰:“君且勿死,以俟爵禄。”要离乃自断手足,伏剑而死。^②

瞿中溶所言《吕氏春秋》之“为故主杀新主”之文,在《吴越春秋》中则作“为新君而杀故君之子”。两句虽小异,然其意却大有不同:“为故主杀新主”,表示“王庆忌”系“要离”之“新主”;“为新君而杀故君之子”,表示“庆忌”非“君”也。显然《吴越春秋》之书写者并未视“庆忌”为“君”,是故在其文述中,只有“两君”:新君与故君,新君为吴王阖庐、故君为吴王僚,而庆忌只能为“公子”、“王子”,故称“故君之子”。显然,《吕氏春秋》与《吴越春秋》的作者对“庆忌”的身份有不同的认定。在《吴越春秋》中,凡是提到庆忌之处,不是直书“庆忌”,便是以“王子”或“公子”而称之。

此外,《吴越春秋》之“要离叙事”中,值得注意之处,是在要离之出场中,增加了“伍子胥荐要离”一段情节,“伍子胥荐要离”的情节是重要的,这也表明了《吴越春秋》叙事者对于“要离”角色的如何出场有其注意。因之,伍子胥向吴王阖庐推荐要离以解阖庐的“庆忌之忧”,便成了伍子胥“臣不忠无行,而与大王图王僚于私室之中”的再一章:荐要离而刺庆忌。《吴越春秋》述云:

(阖庐)二年,吴王前既杀王僚,又忧庆忌之在邻国,恐合诸侯来伐。问子胥曰:“昔专诸之事于寡人厚矣。今闻公子庆忌有计于诸侯,吾食不甘味,卧不安席,以付于子。”……子胥曰:“其细人之谋事,而有万人之力也。”王曰:“其为何谁?子以言之。”子胥曰:“姓要,名离。……”……吴王曰:“愿承宴而待焉。”……子胥乃见要离,曰:“吴王闻子高义,惟一临之。”乃与子胥见吴王。^③“乃与子胥见吴王”,显示子胥献计荐人之任务已成,接下来便是要离作为一位身负吴王使命者,能否完成任务与如何完成任务了。叙事者在此加入了子胥荐要离的情节,系他书所未见。详阅其文,亦非不可能之事,盖伍子胥避难于吴,阖庐从公子光到吴王,全赖其献谋与筹划,大事乃成,尤其是专诸刺王僚一段,从“刺客”角度而言,自是使“公子光之敌”死亡的关键人物。由此,昔日仇家之子“公子庆忌”既然令吴王食不甘味,而更与伍子胥筹谋商议其续篇,纵然史实无此实事,然而就叙事者之铺陈要离出场的发展情节而言,在叙事结构与故事发展性上,亦无不合理之处。

四、结 论

司马迁的《史记·刺客列传》一共收录了五位历史人物:曹沫、专诸、聂政、豫让、荆轲,以此作为列传书写的典型之构成,此种典型,在司马迁的笔下系赋予“刺客”的标题,而作为复数出场的刺客人物们——包括“要离”的“不在”刺客世界中,显然已是司马迁经过考虑而选入入传的结果。

在司马迁的身后,汉人对“刺客世界”的型构其实并未终止。在刘向的《说苑》中,便出现了将这五位刺客义士打散后重编的思维与叙事新编,将司马迁已型塑为“刺客”类型的角色专诸、聂政置入于新的标题《奉使》篇之下,并且加入了新的历史人物——要离。

① 今本《吴越春秋》的作者与成书年代,目前学界仍有不同结论,一些学者认为是成书于东汉早期,有些学者则认为是在东汉晚期,亦有学者认为应当是在六朝之时。依据今人周生春的观点,以为现今流传的《吴越春秋》十卷本,系源于唐时皇甫遵合东汉时代赵晔、杨方二书增补删削、重新编写后的本子;原为钞本,宋以后始有刻本,后世所传皆系出自于元代徐天佑考订的大德本系统。参见周生春:《吴越春秋辑校汇考》,上海:上海古籍出版社,1997年,“绪论”第1—11页。若是,则经过增删润改的今本《吴越春秋》,其成书年代便在武梁祠刺客画像之后了。

② 周生春:《吴越春秋辑校汇考》,第50—51页。

③ 周生春:《吴越春秋辑校汇考》,第46—50页。

东汉末桓灵间今山东嘉祥县武梁祠画像石的人物刻绘,其中属于“刺客”群组的共有六位,分为二组,三人一组:前三位为曹沫、专诸、荆轲,刻绘于武梁祠西壁;后三位则为要离、豫让、聂政,刻绘于武梁祠的东壁。六位刺客中的五位,皆是出于司马迁笔下的《史记·刺客列传》,唯独“要离”司马迁未收。武梁祠主生前对于此六位历史人物绘壁东、西的考虑,我们有理由相信是来自于司马迁的《刺客列传》,认为人间世界当有此一等人物的典型,但是对于何以司马迁所摒而未收编的“要离”——一位本属刺客世界之外的人物,却被武梁祠主在塑造人间的刺客世界时纳入,成为司马迁的“刺客外传”,同时也是武梁祠“刺客世界”中的第六位刺客人物?通过对刘向著作的考察,我们得以知晓,在司马迁的身后,汉人对于“刺客列传”仍有其续编式的思维与重新编写的聚焦,刘向在《说苑》中重编“奉使”类型与重编司马迁所型构的“刺客世界”,便是最好的说明。在《奉使》篇中,刘向系透过唐且,道出了专诸、要离、聂政三人均系置入本篇的范例叙事,而且刘向的叙事范例之文本来源,正是他自己所编录而又在史料来源上比《史记》为早的《战国策》之《魏策》,《魏策》中所载唐且之言中所转述的三位布衣之怒的人物,正是能以剑为“刺”而完成任务的专诸、聂政与要离。

逮于东汉末年的武梁祠主,在其生前所构思的武梁祠绘制世界中的六位“刺客人物”,显然便是这一脉络下的再思考。武梁祠所继承的仍然是司马迁的“刺客世界”,但是却将司马迁所摒于外的“要离”,纳入到“刺客世界”中,成为东、西壁可以两两相对的第六位“刺客”。

“要离”作为一位刺客,则归属于他的事件书写标题,便应当是“要离刺庆忌”,这便是清代瞿中溶在其书中为要离所下的标题。但是考察前司马迁时代的《战国策》、《吕氏春秋》诸书,以及后司马迁时代的《说苑》、《吴越春秋》诸书时,我们可以窥见一幅历史图像在其中浮现:已故吴王僚之子庆忌与新的吴王之间的复杂恩怨纠葛,因而诸书对此进行叙述时,便各有不同的视角、主轴与偏重:或以吴王阖庐、伍子胥的再行动为主而称之为“吴王欲杀庆忌”的事件,或以要离为主轴叙事而称之为“要离刺庆忌”。司马迁的排摒要离于其所型构的刺客世界之外,显然便与这样的思考有关。反之,武梁祠主将要离再度纳入刺客世界中,显然也是这样思考的反映。

“庆忌”作为武梁祠画像石中的主要角色,与要离一同占据了主要的画面,可知他与要离的地位在画面叙事上同等位阶,高出于只是用来作为陪衬的两名卫士。另外,对于“庆忌”的身份,究竟是流亡的王者“王庆忌”,还是只是“王子庆忌”?本文中则对武梁祠画像石的榜题、瞿中溶的考辨,以及诸家所叙事之文所呈现的称谓,作出解析。

要之,无论是“吴王欲杀庆忌”还是“要离刺庆忌”,在司马迁的《刺客列传》中所摒除在外未予收编的“要离”,以及在武梁祠画像石中再度出现时已是与曹沫、专诸、聂政、豫让、荆轲五人同列“刺客世界”的“第六位刺客”,显然已在从《史记》到武梁祠画壁的漫长时间里,经历了从“刺客之外”到“刺客之内”的角色转变历程,经历了重新被型塑的历程,存在于司马迁《史记》文本叙事与武梁祠画像叙事之间,当我们一旦深入时,所获所得乃是一篇极为丰富的阅读历程之呈现。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

中国现代价值哲学的艰辛开拓

——张岱年价值哲学的理论贡献和当代意义

杜运辉 邵军永

摘要:张岱年既是20世纪三四十年代中国现代价值哲学的重要创立者,也是20世纪八九十年代“价值热”思潮的重要参与者。张岱年价值哲学包括一般价值论和人生价值论,其“形性一功能”价值范畴体现了辩证唯物论与中国古典价值论的融合,内外价值论开现代生态伦理学之先河。张岱年价值哲学为世界价值哲学提供了一种宝贵的本土化理论资源,这有助于我们从价值哲学的角度重新评价张岱年在中国哲学史和世界哲学史上的卓越地位。

关键词:张岱年;价值哲学;一般价值;内在价值;外在价值

20世纪三四十年代,国内学界就曾引入西方价值哲学;80年代以来兴起的价值论热潮方兴未艾。目前学界研究的一个薄弱环节是缺乏对张岱年价值哲学的系统探讨,如有学者提出:“20世纪30年代张东荪对价值哲学作了探讨之后,一直到20世纪60年代初,价值哲学在我国长期无人研究。”^①张岱年既是20世纪三四十年代中国价值哲学的重要创立者,也是八九十年代“价值热”思潮的重要参与者。我们重新审视张岱年价值哲学,首先是要还历史以真实,正确认识张岱年“在20世纪中国哲学史中应有之地位”^②;其次,张岱年价值哲学可以为当代中国和世界价值哲学提供有益的思想资源。本文尝试论述其一般价值论的“价值”范畴和内外价值论,以期抛砖引玉,促进相关问题的深入研究。

一、“形、性、能”相统一的价值范畴

张岱年把宇宙大化表述为“一本多级”的“本至论”,以“物”(物质存在)为“本”而以“人”为“至”,物是宇宙之本原,人是宇宙之最高成就。“本至论”涵括“由本达至”与“由至返本”的双重意蕴并以后者为中心,“由本达至”表征的是客观规律和客观条件对实践主体的约束性,“由至返本”体现着人类改造自然、改善社会并同时化易人性、改善自我的自觉实践,“至”来自于人类实践活动的自觉创造,实践则是“本”、“至”统一的现实基础。这种以辩证唯物论为指导而又汲取中国传统宇宙层次论与西方自然进化论、突创进化论等合理因素的“本至论”构成了张岱年价值范畴的理论前提,其价值哲学

作者简介:杜运辉,河北师范大学法政学院副教授;邵军永,河北师范大学学校办公室副教授(河北石家庄050024)。

基金项目:本文为国家哲学社会科学基金项目“张岱年与20世纪中国哲学研究”(11CZX032)、92574中国博士后科学基金第五批特别资助项目(2012T50243)及中国博士后科学基金第52批面上资助(2012M520026)的阶段性成果。

① 王玉樑:《当代中国价值哲学》,北京:人民出版社,2004年,第43页。

② 方克立:《张岱年在20世纪中国哲学史中应有之地位》,《学术探索》2005年第3期。

也由此体现了宇宙论与价值论的统一,并具有深厚的实践意蕴。

列宁指出:“哲学常常在词的定义等等方面纠缠不清。”^①价值哲学的论争首先在于对“价值”范畴的界定。张岱年从“夫物之不齐,物之情也”(《孟子·滕文公上》)得到启发,认为“此即承认物与物之间有本然的品值区别”^②,他把“价值哲学”称为“品值哲学”。“物之高卑,谓之品值,俗云价值。物之不齐,即其品值之不齐。品者等级,值者言一可以当多。”^③“价”反映人类主体间的物质利益关系,具有属人性;而“品”反映事物之间的本然秩序,“品值”或“价值”即“物”本身所具有的客观性质,事物本身即有价值,不能仅从“人”(主体)和“物”(包括其他主体)关系的角度来理解“价值”,这表现出张岱年“具有一种从价值上区分宇宙和自然事物的突出倾向,事物被以高卑、精粗划分为不同的等级”^④。

那么,“价值”的内涵是什么?张岱年提出:“宇宙之中,万物纷繁,形性既异,高卑殊殊。”^⑤源于孟子“形色天性”(《孟子·尽心上》)、张载“形自形,性自性”(《正蒙·太和篇》)、王夫之“性之异者,人道也;形之异者,天道也”(《读四书大全说·孟子·离娄下篇》)的“形性”二字是理解张岱年价值哲学的关键。从张岱年的有关论述来看,“价值”主要包括“形”、“性”、“能”三方面,兹概括为“形性一功能”^⑥:1. “形”与“性”相同一。“形”即事物之要素与结构,结构变化系于物之要素的流动更代。物之构成要素相成相济则产生一种新的平衡或和谐,“结合所成,复相结合,层层不已,即新类或新级层层出现”^⑦,新类或新级亦即新价值之创造。“性”即事物之内在性质。其一,性乃变中之常,从物是连续性与阶段性相统一来说则有“通贯之常”与“一时之常”,“通贯之常”即自性,是普遍的、根本的;“一时之常”即属性,仅为某一阶段所有,是特殊的、次要的。其二,物之性又有简、赜之分。最简单之物有最简之性,复杂之物或“兼体”则包含多种层次、诸多性质,同时更有其独特的整体统一性。物与物之间有同亦有异,一物可能包含不同的性质,多物也可能共有某一种性质。类为具有共同性质的多物之所聚,大类之中又有小类,以此划分为不同界域和不同层次。2. “能”是“功能”之简称,“凡有所施者,谓之有功能”^⑧,“功能”即一物对他物的影响或作用。3. 事物是“性”、“能”的统一体。“能”是一事物之“形性”对另一事物之“形性”的作用或影响,“能”依“性”有,“能”由“性”发,“性”内“能”外,“性”是“能”的内在根据,“能”是“性”的外在实现,二者是一种“体用”关系。“性”与“能”都有质与量的维度,质的方面有种类之差异,量的方面有发展程度之不同。

“形性”、“功能”构成价值范畴的基本内涵,“物质发展不已,新形式创造不已,乃有价值差别”^⑨。不同事物具有某一或某些相同性质,因而可以在某一或某些方面进行比较,能够兼有他物之性质而又有他物所不具有的性质者,其价值为高,反之亦然。“至”或“人”是“一本多级”的最高级,同时也有最大价值,“由物而有生,由生而得人,人之高贵在性之卓异,不在量之巨大”^⑩。人类既有与无生命物、其他生物的同质性,又有独特的异质性,是同质性与异质性的统一;人类既有与无生命物、其他生物的同源性,又有卓越的至上性,是同源性以至至上性的统一:一方面,人类与自然、宇宙有着千丝万缕的密切联系;另一方面,人类价值之卓越即在于发挥其内在的优异特性以主动创造、自觉协调宇宙中

① 列宁:《哲学笔记》,北京:人民出版社,1993年,第312页。

② 张岱年:《张岱年全集》第2卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第635页。

③ 张岱年:《张岱年全集》第3卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第203页。

④ 王中江:《自然秩序与人间共同体生活理想——张岱年先生的“天人”会通思想》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2004年第2期。

⑤ 张岱年:《张岱年全集》第3卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第203页。

⑥ 中国哲学史上也有“性”、“能”并举,如成玄英云:“虽则治民,因其本性,物各率能,咸自称适。”转引自陈鼓应:《庄子今注今译》中册,北京:中华书局,2008年,第322页。

⑦ 张岱年:《张岱年全集》第3卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第145页。

⑧ 张岱年:《张岱年全集》第3卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第133页。

⑨ 张岱年:《张岱年全集》第1卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第452页。

⑩ 张岱年:《张岱年全集》第1卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第379页。

的各种价值关系,“调整自然,参赞化育,改造自然与人性,以达到理想境界”^①。这两方面的统一规定着人在宇宙中的地位和角色,否认人类与无生命物、其他生物的同质性、同源性,人类就失去了存在的根基和价值的根源;而否认人类的创造性和至上性,则会否认人为价值的特殊性和人类在宇宙中的卓越地位。前者会导致狭隘的人类中心主义,后者是机械的还原式思维。

“一本多级”的“本至论”以“至”或“人”为界,把宇宙演化划分为自发和自觉两个阶段。与此相应,“形性—功能”说既肯定价值是宇宙演化的客观结果,又强调人类实践活动在人为价值创造中的决定作用,这就把客观价值划分为自然价值(“物”、“生”层次的价值)和人为价值(属人价值)两个基本领域,二者既有间断性也有连续性。人类实践活动表现为“人”(主体)之“形性”与“物”(客体)之“形性”的相互作用,人为价值是人类实践活动施加在自然价值之上而创造出来的新价值,是人类自由劳动和自然价值的共同产物,这种新创造并没有否定自然价值的继续存在。

20世纪70年代末以来,随着“真理标准问题”讨论的深入进行,哲学界逐渐兴起价值论热潮。张岱年一方面再次率先开启了中国古典价值论研究的新领域,并强调价值观的创新是社会主义新文化的核心;另一方面继续探讨了价值哲学的基本问题。总起来看,在三四十年代与八九十年代两个时期,张岱年的价值界说既有内在的统一性又有明显的差异性:一方面,都坚持从事物的内在性质来界定价值;另一方面,以前期的“价值”范畴为基础,后期的思考重心转向“内在价值”与“外在价值”。

二、“两个不同层次”的内外价值论

张岱年在中国现代哲学史上最早论述了儒家“内在品值论”、墨家“功用品值论”、道家“绝对品值论”,他的内外价值论受到康德、穆尔等西方哲学家的影响,也继承了中国古典价值哲学的精髓。

“形性—功能”的价值定义是理解“内在价值”与“外在价值”的依据,“形性”之“优异的特性”即内在价值,“形性”之间的关系即外在价值,事物的价值要同时从内、外两个角度来理解。“功能”以“形性”为依据、为载体,反映的是事物(“形性”)之间的关系,“一物之有无外在品值,在于其与有内在品值之物之关系”^②,因而“外在价值”不能离开“内在价值”而独立存在,二者是“两个不同的层次”^③。

事物本身的“优异的特性”^④就是内在价值。张岱年以渊源于“一本多级”的“实”(“实有”、“实际”、“实在”)、“生”(“生命”、“生活”)、“知”(“知识”)为“究竟价值”,认为事物存在的本然状态“一方面为兼而和,一方面为别而乖”^⑤,而“美为实之圆满,善为生之圆满,真为觉之圆满”,只有“实、生、知”中“兼而和”的方面才是内在价值:1. 美即“实之和者”或“实之圆满”,“众多分子共同存在之圆满方式为美……圆满者,丰多而和谐”^⑥。张岱年解释《孟子·尽心下》“充实之谓美”云:“充实即富有而和谐”,自然美如“清风明月,秀山丽水,是形色之丰而和。禽鸟之婉声,溪林之佳音,是声音之丰而和”,人为美如“人之美术,亦莫不以求兼备而和谐为要务”^⑦。冯契认为“许多未经加工的自然物虽然本来无所谓价值”,但可以被用作劳动资料(如矿产)、文化素材(如自然景色),或由“人的移情作用”而具有价值^⑧;而对张岱年来说,自然本身即有美的价值,人化了的自然美也应以自然本身的美为基础。2. “知合于实谓之真”,“知之通为真”^⑨。判断真知的形式标准是已知真知之间相互贯通、彼此相容,

① 张岱年:《张岱年全集》第1卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第380页。

② 张岱年:《张岱年全集》第3卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第204页。

③ 张岱年:《张岱年全集》第7卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第258页。

④ 张岱年:《张岱年全集》第7卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第258页。

⑤ 张岱年:《张岱年全集》第3卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第205页。

⑥ 张岱年:《张岱年全集》第1卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第453、383页。

⑦ 张岱年:《张岱年全集》第3卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第204页。

⑧ 冯契:《冯契文集》第3卷,上海:华东师范大学出版社,1996年,第89—90页。

⑨ 张岱年:《张岱年全集》第3卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第204页。

判断真知的根本标准是人类实践活动,“如一贯地符合于一切经验实践,则为真”^①。3. 作为“生之圆满”的“善”是“生”之“和”,亦即“自遂其生,亦遂人之生,兼遂人我之生”^②,这与孔子“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)有着渊源关系。张岱年把“善”表述为“理生合一”,“理生一致,即一方重生,注重生命力之发挥、生活之扩展;一方更重理,注重生命之和洽与调谐”^③。总之,善是人之自然生命与社会生命、物质生活和精神生活的协调圆满,是“生命”之和与“生活”之和的统一。张岱年认为“凡达到美善真之途径或方法,谓之外在品质,亦曰工具品质”^④。“外在价值”总是与“内在价值”(“目的性的价值”)相对而言,二者是目的与手段的关系。真善美是内在价值,而“利”或“用”是实现内在价值的手段,这既意味着物质利益是达到真善美的具体途径,真善美不能离开物质利益而独立存在;又强调了真善美高于物质利益,精神生活高于物质生活。

我们可以把张岱年的内外价值论概括为:1. 事物具有“形性”(“形性”之“兼和”)和“功能”,同时具有内在价值和外在价值。2. 既要肯定内外价值不可相离,又要坚持内在价值的优先性。内在价值是外在价值的根据,外在价值是内在价值的表现,二者是根枝、源流的关系,不应把外在价值看作人类所追求的根本目的。3. 事物的内在价值是多样的、多层次的,因而事物的外在价值也是多样的、多层次的;内在价值和外在价值都有一个逐渐发展和完善的过程。事物存在范围的复杂性意味着内在价值与外在价值可以在一定条件下相互转化。4. 事物的外在价值不仅是对人而言,非人的事物之间也有广泛多样的“利”、“用”关系,并由此而形成整个生态系统的动态平衡。非人世界的价值是自发的;属人世界的价值是在自然价值基础上的自觉创造,应在尊重、发展事物内在价值的前提下来开发、利用其外在价值。5. 从主体角度来说,人之内在价值就是人的“优异的特性”,人之外在价值表现为人之“形性”对他人或他物之“形性”的作用;在“人”(主体)与“物”(客体)关系中,“物”之“形性”相对于“人”之“形性”表现为外在价值,或者说“物”之内在价值在主客体关系中就表现为外在价值,但客体本身的内在价值始终是客观存在的。我们既要重视事物的内在价值,也要重视其外在价值的多样性与发展性;从人类的整体利益、社会发展的整体利益、社会内部的集体利益、个人利益出发是看待事物外在价值的四个层次。对价值的认识有一个由浅到深、由偏到全、由单一到繁复的发展过程,在价值问题上应有发展的眼光和开放的胸怀,要超越以狭隘的个人利益和少数人利益为实质的人类中心主义,自觉追求群己、天人之间的广大和谐。

20世纪80年代以来,以杜汝楫发表《马克思主义论事实的认识和价值的认识及其联系》为标志,国内学界兴起了价值论的研究热潮。占主导地位的“主客体”关系说之初期形态是“从客体与主体需要的关系出发理解价值”^⑤,这种“需要—满足”公式有几个特点:1. 价值仅仅出于人类的创造,纯粹的自然物没有价值;2. 即使自然事物有价值,这种价值也只能由人来赋予;或者是因为进入人类的劳动生产过程,作为“资源”被人类所加工利用;或者是由于人类的“移情”作用而偶然具有了审美价值。但无论如何,自然物都只能具有为人所用的工具价值;3. 体现了人的本质力量的内在价值也是人的(物质的或精神的)需要的满足。这一时期,张岱年在肯定价值论研究重要意义的同时,也提出“还有一些问题值得作进一步的探索”^⑥,核心之一就是如何界定价值和内在价值。学界一般都注意到张岱年在这一时期对中国古代价值论的开拓性贡献,但却往往忽视他从剖析需要的评价、人的价值、物的价值等问题入手所开创的价值哲学研究的新思路。张岱年对价值与需要的关系进行了缜密解析,指出以“需要的满足”来界定价值虽有马克思主义的渊源,但西方哲学也有类似的学说。他率先探讨了

① 张岱年:《张岱年全集》第1卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第369页。

② 张岱年:《张岱年全集》第3卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第204页。

③ 张岱年:《张岱年全集》第1卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第384页。

④ 张岱年:《张岱年全集》第3卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第204页。

⑤ 王玉樑:《当代中国价值哲学》,北京:人民出版社,2004年,第56页。

⑥ 张岱年:《张岱年全集》第7卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第25页。

“需要的评价问题”,指出需要本身也有高下之分,对需要的衡量不能以需要自身为标准,这就揭示出“需要—满足”公式的内在逻辑矛盾,必须超越“需要—满足”公式而探索价值之更本质、更一般的内涵,从而预示了价值哲学发展的一种新向度。

针对一些学者主张从“需要—满足”来界定“人的价值”,如“价值就是主体就客体的属性对主体的效用的评价”^①、“作为主体的人的需要同客体的人的一种关系,即客体的人对于主体的人的需要的肯定或否定关系”^②的观点,张岱年提出“人类的价值”、“自我价值”都不能由“需要—满足”而得到完整说明,“人类的价值”应该是人类自身的“特异性质和能力”,“个人的价值”既包括“一个人的社会价值”即个人能在一定方面满足社会的需要或为社会所作的贡献(外在价值),也包括“个人的自我价值”或独立人格(内在价值),即“一个人的自我价值不在于自己满足自己的需要,而在于具有独立的意志与崇高的道德实践”^③。因而,“需要—满足”或“主体—客体”关系所回答的“个人的自我价值”实际上还是一种外在价值,并没有回答“人之所以为人”的内在价值问题。按照张岱年的观点,人(人类、个人)的“特异性质和能力”应该从“形性—功能”来理解,“形”即人的形体,“性”即人的本性和其他属性,“能”即人的各种能力,人的“性”和“能”都是发展中的多层统一体,既有先天遗传的因素,更是后天生活实践的结晶;既有自然性的方面,更有社会性的内容。在包括“生物”在内的“物的价值”问题上,当时占主导地位的观点认为“物的价值是物为人的存在”^④、“自然物如离开人,它的属性本身就无所谓价值”^⑤,张岱年则认为:“生的价值,即生命的价值,也不在于能满足人们的需要,而在于具有较无生物更高级的属性。……生命的价值在于具有优异的特性。”“人本身、生命本身,不但在一定条件下可以具有功用价值,而且具有内在价值。”^⑥“生命的价值”是客观存在的,既不能仅以人的利益为标准来判定非人的存在物之有无价值,也不能把物的价值理解为仅仅是为人而存在的外在价值。也就是说,无生命的存在物与生物既有自身的内在价值,又有对其他物类和人类的外在价值;人类与个人都有内在价值,个人的外在价值即个人对社会的贡献,人类的外在价值表现为对其他物类、生态系统乃至整个宇宙的影响,这既可能是发挥人之优异特性而主动创造、自觉协调宇宙中的各种价值关系,也可能是把其他物类只看作满足人类利益的外在价值而肆意掠夺、野蛮破坏。

从张岱年的后期思想来看,他从反思当时的价值学说起步,在主体需要与客观事物关系的框架内解析了三个问题:“主体需要的满足”、“需要的评价”与“需要的主体的评价”,并特别强调了后者即“主体本身的价值”问题。他论证了人(人类、个人)的价值、生命的价值都不能仅仅用“需要的满足”来说明,而应该从“特异性质和能力”的维度来说明,这就揭示了“需要—满足”说和主客体关系说的理论缺陷。在此基础上,张岱年提出富有中国特色的价值界定:表层的是“需要—满足”,深层的是“内在的优异特性”;前者是外在价值,后者是内在价值。任何事物都是内外价值的统一,事物的内在价值取决于其内在性质,外在价值则还与外在环境直接相关。这种思路超越了“需要—满足”说与“主体—客体”关系的思维范式,从认识论上升到宇宙论的高度,在“一本多级”的“本至论”论的理论框架内重新界定价值的一般内涵。

90年代初期以来,何祚榕最早注意到张岱年评价“需要—满足”说的重要意义^⑦,其他一些学者也对“需要”、“需要—满足”的价值界定乃至主客体关系模式进行了反思,并逐渐聚焦于人(主体)与物的内在价值等问题,如袁贵仁探讨了“需要的性质和‘价值质’”、“需要的数量和‘价值量’”、“需要的

① 韩震:《略论人的价值的涵义和特点》,《北京师范大学学报》1988年第4期。

② 李连科:《价值哲学引论》,北京:商务印书馆,1999年,第325页。

③ 张岱年:《张岱年全集》第7卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第30、33页。

④ 李连科:《价值哲学引论》,北京:商务印书馆,1999年,第336页。

⑤ 冯契:《冯契文集》第3卷,上海:华东师范大学出版社,1996年,第89页。

⑥ 张岱年:《张岱年全集》第7卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第258页。

⑦ 何祚榕:《什么是作为哲学范畴的价值》,《人文杂志》1993年第3期。

饱和点和‘价值度’”、“需要的种类和‘价值态’”^①等问题,赵守运等指出“‘满足主体需要即价值’与‘有用即真理’的实用主义哲学不易划清界限”^②,赖金良提出主客体价值关系模式“按其思想实质来说,是无论如何也跳不出效用价值论的窠臼的”,其中“人的价值”实际上是手段性或工具性价值,“差别仅仅在于,就‘人的社会价值’而言,人是用以满足社会需要或他人需要的手段或工具,而就‘人的自我价值’而言,人则是满足自身需要的手段或工具”^③,卢风、刘湘溶等指出“这样的价值概念不是哲学意义上的价值概念,而是人类学意义上的价值概念,它是以人类具有而非人类的存在物不具有的特性为判别准则的,更不用说它没有存在论意义上的价值普遍性”^④。在这种思潮中,张岱年“形性一功能”说及以此为依据的“价值两层次”说的优点在于:首先,从宇宙论上界说价值,有力地论证了事物都是内外价值的统一体,提供了从无生命存在物到生物、到人类、到个人价值的一般价值模式,虽然没有把“主体”扩大到一般事物,但也足以充分说明价值存在的普遍性;其次,克服了价值论上的机械论,既论证了内外价值的辩证关系,又把内外价值视为不断丰富的发展过程,因而渗透着辩证法的精神;第三,说明了价值的平等性与层次性的关系。

以人的价值而言,人类价值和个人价值都是多层一体,都有自然属性与社会属性两个最基本的层次。在自然属性(包括生命)的层次上,人类与其他物类之间在价值上都是平等的;但人类还有从社会实践中形成的道德、智慧、审美等社会属性,人的价值“取决于人在自己的社会关系中的选择和创造”^⑤,根源于生活实践的社会属性规定着人类不同于其他物类的内在价值,人类由此而居于宇宙价值的最高层次。个人价值方面,在自然属性上,人与人之间在存在与生命的层次上都是平等的,但此外还有“形体”及其他自然属性方面的差异;社会属性上,人与人在理性、道德、审美等方面是平等的,但也有发展程度(量)的不同;在“功能”即外在价值(社会贡献)方面,人与人之间也有量的差异。从这个意义上来说,在彻底消除社会制度层面的不平等之后,人与人之间还会有某种“合理”的不平等,也就是基于内在“形性”(内在价值)与外在“功能”(外在价值)发展上的不平衡。人与人之间的价值层次性既有先天的成因,更有在后天生活实践中所形成的差异。同时也要看到,“形性一功能”说与主客体关系模式都以马克思主义基本原理如实践观点和唯物辩证法为指导,都是中国化的马克思主义价值哲学,二者是相成互补的关系。张岱年对“需要一满足”关系说的解析与扬弃,表明他试图把主客体关系说放置在一个更普遍、更一般的宇宙论的理论框架内,以其宇宙论和一般价值论来涵容、吸纳主客体关系说。“形性一功能”说以“一本多级”的“本至论”为依据,在赋予价值以本体论地位的同时又坚持了“马克思主义的实践维度”^⑥,在区别价值与“善”的前提下把价值由“至”的属人领域扩展到“本”的非人领域并坚持了其理论的统一性,在基本理论框架上具有逻辑的自洽性,能够较好地说明一般价值的问题;其缺点是尚缺乏翔实的理论说明与严密的逻辑论证,在这方面可以借鉴主客体关系说的优长。

张岱年价值哲学提供了对天人关系的新论证,对建立中国特色的环境伦理学有着重要启示,可以为促进物质文明、精神文明与生态文明的协调发展提供理论支持。西方近代工业文明以“力之崇拜”为重要特征,而商品经济的一个内在倾向就是诱导人们追求事物的外在价值;以“适者生存”、“弱肉强食”为主旨的社会达尔文主义、近代以来愈演愈烈的欧洲(欧美)中心论、我国长期以来把生产力界定为“人类征服自然、改造自然的能力”的观念,都体现着人类利益中心主义的严重偏倾。这种价值观仅仅从人类利益(尤其是某些国家、集团、个人的利益)出发来看待事物的价值,仅仅看到事物的

① 袁贵仁:《关于价值与需要关系的再思考》,《人文杂志》1991年第2期。

② 赵守运、邵希梅:《必须重新界定哲学的“价值”范畴》,《中国人民大学学报》1991年第5期。

③ 赖金良:《人道价值的概念及其意义》,《天津社会科学》1997年第3期。

④ 卢风、刘湘溶主编:《现代发展观与环境伦理学》,保定:河北大学出版社,2004年,第127页。

⑤ 李德顺:《价值论》(第2版),北京:中国人民大学出版社,2007年,第164页。

⑥ 孙道进:《环境伦理学的哲学困境——一个反拨》,北京:中国社会科学出版社,2007年,第87页。

外在价值而忽视其内在价值,仅仅看到事物的某种外在价值而忽视其外在价值的多样性和发展性。在这种价值观的导引下,人类一方面创造了空前巨大的生产力和庞大的物质财富,另一方面却导致越来越严峻的人与自然的冲突和人类社会自身的分裂。与此相对照,张岱年在20世纪三四十年代就开始论证内在价值与外在价值的统一,既重视作为功用价值的“利”、“用”或物质利益,更强调要超越功用价值而注重事物的内在价值,追求真、善、美的崇高境界。更可贵的是,他意识到人类在大自然面前固然应该始终保持一种真诚的谦虚态度、人类对一般生命之内在价值的重视也有助于合理解决当今的生态问题,但仅仅在“生命”或“自然价值”的层面上并不能彻底解决天人问题,他指出,“人类从原始的纯朴状态过渡到知识发达的文明时代,本来是自然而然的,要求摈弃文明,重返纯朴,倒是违反自然的”^①,人与自然之间的冲突及其协调,不是仅仅实现哲学的“荒野转向”或“环境转向”就可以解决的,更不能走上否弃人类文明的歧路;人与其他物类之间没有绝对的平等,而只有具体层次、一定条件下的相对平等。他主张在天人关系和群己关系的辩证统一中来解决天人问题,认为“克服自然(克物戡天),变革社会,改善人生,是一事。或:改进生产力,变革社会制度,人生之圆满,是一事”^②,改造自然与改善社会是人类实践活动中不可分割的两个方面,人类自身的价值关系和人与自然的价值关系也是紧密相联的,这也就是马克思在消灭私有制基础上实现“作为完成了的自然主义,等于人道主义,而作为完成了的人道主义,等于自然主义”^③,这是人与自然之间、人与人之间矛盾的真正解决。

总之,宇宙是一本而多级的,人与万物是多层而一体的,“人与自然界不是敌对的关系,而是整体与其中最优秀的部分的关系”^④。人在宇宙之中并非是“统治者”的地位和“占有”的角色,人之崇高乃是由于其能够追求最大的“兼和”,“赞化育”、“参天地”而促进人与自然的最大和谐,这是“人为万物之灵长”的真正涵义;人类的角色乃在于其是宇宙中各种价值的调谐者,是最大价值的促进者和创造者,而决非一“类”之独尊。这种内在价值与外在价值相统一的新理念有助于克服人类对待自然界的偏颇态度和短视行为。

三、小 结

张岱年“形性一功能”的价值范畴既肯定价值产生于宇宙演化的客观过程中,又强调人类实践活动在“人造物”和人之价值创造中的决定作用;既汲取了辩证唯物论的精髓而不着痕迹,又凝聚了中国传统哲学的精华而具有民族风格。他的价值哲学蕴涵了丰富的环境哲学思想,可以成为中国特色环境伦理学的健康发展提供宝贵的思想资源,为人类建立更高水平的“天人合一”的生产方式和生活方式提供有益的启迪。从这个意义上来说,这种诞生于20世纪三四十年代的价值哲学可谓开现代生态伦理学之先河,表现了高度的理论超前性和预见性。

张岱年价值哲学为世界价值哲学乃至生态哲学提供了一种宝贵的本土化理论资源,这有助于我们从价值哲学的角度重新评价张岱年在中国哲学史和世界哲学史上的卓越地位。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

① 张岱年:《张岱年全集》第7卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第97页。

② 张岱年:《张岱年全集》第1卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第277页。

③ 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第42卷,北京:人民出版社,1979年,第120页。

④ 张岱年:《张岱年全集》第7卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第2页。

早期儒家政治理念中的“止民淫”与“见(现)民欲”

——简本《礼记·缙衣》“上人疑”章补释

晁福林

摘要: 上博简和郭店简皆有《缙衣》之篇,可以与今本《礼记·缙衣》对读,为我们认识早期儒家思想的变化情况提供了非常宝贵的资料。对于民众的基本认识,早期儒家一方面看到了民众中有“淫”的因素,另一方面是强调在上位者关注民众的合理诉求,即“民欲”。简本“上人疑”章所提到的制止“民淫”与体现“民欲”,是早期儒家政治理念的重要论述。

关键词: 儒家;政治理念;民众诉求;《缙衣》

今传本《礼记·缙衣》篇的第十二章,即“上人疑”章,又见于上博简和郭店简的《缙衣》篇,对比简本和今本,可以看出在遣词造句方面,两者有若干重要的差异。研究这些文本的差异,对于我们探寻儒家思想的变化情况,具有重要的意义。虽然迭经专家研究,解决了许多关键问题,但仍有若干地方尚有再探讨的余地。特别是简本与今本文字的若干不同之处,更值得深思。

一、“涖(止)民淫”与“御民之淫”

为了讨论方便,我们先把此章简本和今本《礼记·缙衣》的相关文字抄写如下,依次是上博简《缙衣》第3-5简^①、郭店简《缙衣》第4-8简^②、今本《礼记·缙衣》第十二章:

子曰:“上人悞(疑)则百眚(姓)惑,下难智(知)则君长[劳。古(故)君民者章好以见民]谷(欲),数(谨)恶以虞(蘇,遯也)民淫^③,则民不惑。臣事君,言其所不能,不訖其所能^④,则君不劳。《大雅》员(云):‘上帝板板,[下民卒担(疸)。’《少(小)豳(雅)》员(云):‘非其止之,共]隹(惟)王之功(邛)’”

子曰:“上人悞(疑)则百眚(姓)戕(惑),下难智(知)则君佞(长)劳。古(故)君民者章好以见

作者简介: 晁福林,北京师范大学历史学院教授(北京 100875)。

^① 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(一),上海:上海古籍出版社,2001年,图版第47-49页,释文第177-179页。
[]内的简文,据郭店简《缙衣》拟补。这里所写的简文系根据陈佩芬先生的原考释。

^② 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,图版第17页,释文第129页。本篇所写释文多据原考释和裘锡圭先生说。

^③ 简文“虞”字,原考释谓“读为余”,并疑其通作“御”。愚以为简文这个字依竹简文字通假之例当读若“蘇(苏)”,“虞”字见葛陵简甲三342,甲三33作“稣”,可证“虞”与“稣”字相通。说见刘信芳:《楚简帛通假汇释》,北京:高等教育出版社,2011年,第187页。“稣”与“蘇”通(古音皆心纽鱼部),简文这个字当读若蘇(苏),通假作“遯”。说见朱骏声:《说文通训定声·豫部》,北京:中华书局,1984年,第424页。遯,即“溯”,意为逆。简文“虞(蘇,遯也)民淫”,犹“逆民淫”,其义与《管子·侈靡》所谓“反民性”相类。是篇谓“为国者,反民性,然后可以与民威。民欲佚,而教以劳;民欲生,而教以死。劳教定而国富;死教定而威行”。上博简的“溯民淫”与郭店简的“止民淫”,虽用字有异,但意思是一致的。

^④ 简文“訖”,专家或读为“辞让”之“辞”,或释读为“诒”,意为欺。刘信芳先生说,见陈伟、彭浩主编:《楚地出土简册合集》(一),北京:文物出版社,2011年,第31页。

民慤(欲),懂(谨)恶以洙民淫(淫)^①,则民不贼(惑)。臣事君,言其所不能,不訖其所能,则君不劳。《大雅》员(云):‘上帝板板,下民卒担(疸)’,《少(小)豳(雅)》员(云):‘非其止之,共隹(惟)王恭(邛)’。”

子曰:“上人疑则百姓惑,下难知则君长劳。故君民者,章好以示民俗,慎恶以御民之淫,则民不惑矣。臣仪行,不重辞,不援其所不及,不烦其所不知,则君不劳矣。《诗》云:‘上帝板板,下民卒疸。’《小雅》曰:‘匪其止共。惟王之邛。’”

对比简本和今本,可以看到此章的开始两句,即“上人疑则百姓惑,下难知则君长劳”,两者是相同的。这两句意指在上位的统治者若疑惑不定,则百姓就会疑惑不解,无所适从;如果在下位者的意见不明,则在上位的统治者就会操心劳累。这两句是此章立论的基础,以下几句皆为对它的分析和说明。如何做到上不疑、下不惑呢?本章提出了两个方面的建议,首先是“章好”“谨恶”;其次是臣下体恤君主;最后引《诗》作结。今本和简本相比,虽然大体意思一致,但对于具体问题的阐释却有些区别。我们先来讨论一下简文“洙”字。这个字今本作“御”,用字的不同,应当意思有别。

关于简文“洙民淫(淫)”的“洙”字,裘锡圭先生指出此字,“上部与《穷达以时》篇二号简‘殛’字右旁相同,似当释为‘殛’。《说文》:‘殛,除去也’”^②。愚按,本简的洙字原作“𣎵”形,《穷达以时》2号简的那个字作“𣎵”形。裘先生指出简文这两个字有相同之处,是正确的。但是,若谓其右旁上半所从是“世”字,则似不妥。另有专家认为这个字从“亡”,以音近而借为“御”,以之合于今本《礼记·缙衣》。或读为“柞”,或读为“遏”,或读为“困”,不一而足。廖名春认为这个字“从‘止’得义”^③,愚以为这是一个简捷明快的考释。今沿廖先生的思路,可以再作一些分析。郭店简有两例“世”字,皆见于《唐虞之道》篇,其字形作“𣎵”,与本简“洙”字所从者差距较大。因此,原考释者隶定简文这个字作“洙”,是诸说中较好的一种。愚以为在简文中,“洙”,当读若“止”,意即停止、制止。简文谓“洙(止)民淫”,比说成除民淫,要妥当些。“民淫”是既成事实,只能停止或制止它,不让它再发展。既成之事实,是除不掉的,所以简文此字若释为“殛”(意为除去),于简文之意似不能恰合。再从上博简看,此处用了一个“𣎵(蘇,遯也)”字,指“逆民淫”,也不是除去之意。原考释者释为“洙民淫”,是较为合适的。

在孔子思想中,强调爱民、惠民是为其主旨。可是,另一方面也应当看到,他还主张通过礼乐教化使民众服从和“易使”,而且不否定对于民众的刑罚。他在阐述“正名”的理念时说:“礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。”^④还主张统治者要和民众保持一定的距离,要以严肃庄重的态度对待民众,“不庄以莅之,则民不敬”^⑤。对于宰我所说的“使民战栗”,孔子虽然不同意,但也只是“既往不咎”而已^⑥,并没有像对樊迟那样大动肝火。在儒家理念中,虽然见不到法家观念中那些奸民、邪民之类的称呼,而多见对于民众的关爱与支持,然而,儒家理念也主张对待民众“恭以位(莅)之”,使“民又(有)逊心”^⑦,之所以如此,就是因为“民”有上智下愚之别,有些民众会有“淫心”(不安分、不守礼仪之心)^⑧。孔子及后儒反对对民众滥用刑罚,但并不主张废止刑罚,只是强调刑罚要得“中”,即要将刑罚用得准确恰当。关于“刑”与民的关系,孔子最典型的表达,是孔子所说的“刑罚不

① 简文“懂”,专家或释读为“疸”,训为病;或读为“瑾”,以《诗·邶风·七月》毛传“瑾,涂也”为释。以上诸说皆见陈伟、彭浩主编:《楚地出土简册合集》(一),第31页。似皆不若原考释读为“谨”为优。

② 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,第132页,注释19。

③ 《郭店简从“朱”之字考释》,《华学》第六辑,北京:紫禁城出版社,2003年,第80页。

④ 《论语·子路》,杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第134页。

⑤ 《论语·卫灵公》,杨伯峻:《论语译注》,第169页。

⑥ 《论语·八佾》,杨伯峻:《论语译注》,第30页。

⑦ 郭店简《缙衣》第25—26简,见荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,第130页。

⑧ 经文的“淫”字,郑玄注谓“贪侈”,用的是其引申之义,“淫”字本义就是过度、放纵。经文“淫心”,释为不安分、不守礼仪之心,应当更为合适些。

中,则民无所措手足”。意谓刑罚如果不得当,民众就会惶惶不安。要之,孔子主张礼乐教化,主张省刑、慎刑,先德、先礼而后刑^①,但并无废刑的主张。儒家思想从来没有“去刑”的理念,相反,这个理念却常常见诸法家理论,即所谓的“以刑去刑”^②,实质上是主张苛法严刑。儒、法两家这个问题上的区别是较为明显的。

“止”和“御”两字意思相通而稍有区别。“止”谓停止,“御”则指防御^③。“止”意谓内、外皆可并以内为主,而“御”则专指外。简文的“涖止民淫”与今本的“御民之淫”,是两种稍有不同的表达。“御民淫”,指在上位者防御民淫,御“淫”于外;“止民淫”则指停止民淫,在上位者与民关系密切^④,虽然不能说休戚与共,但却没有御之于外之意。揆“止民淫”之意,一方面表示在上位者没有将民“御”之外,而是与民息息相关;另一方面,承认民众有不安分、不守礼仪的“淫”之现象存在。总之,简文的“民淫”,读若“止民淫”应当是较优的读法。应当说,“止民淫”是比较接近孔子的思想原貌的一个命题。

二、“共惟王邛”与“惟王之邛”

《诗·小雅·巧言》第三章末句“匪其止共,维王之邛”,今本《礼记·缙衣》篇第十二章曾经引用。今上博简和郭店简的《缙衣》篇亦引用此句,可是,引用情况却有些区别。这对于研究《缙衣》一诗和《礼记·缙衣》篇都有比较重要的意义,值得深入探讨。现将简本与今本的引文一并排列如下:

《[小]頌(雅)》员(云):非其止之,共隹(惟)王之功(邛)^⑤。(上博简《缙衣》第4-5简)

《[少(小)頌(雅)》员(云):非其止之,共隹(惟)王恭(邛)。(郭店简《缙衣》第7-8简)

《小雅》曰:“匪其止共,惟王之邛。”(今本《礼记·缙衣》)

这三个文本的用字方面,有的是字不同但意思则一,如简本的“隹”当用如今本的“惟”字,意同于“乃”或“为”,其间的区别甚微小。然而,如下的这个区别,却需要讨论:

那就是“共”字的归属问题,亦即它应当属上句,抑或是下句?关于这个问题,吴荣曾先生曾经有过精辟的说明^⑥,今沿着吴先生的思路继续加以探讨。从今本《缙衣》看,无疑是属上句的。但是,简文却展现了另一种读法,即把“共”字连于下句。今本将其连于上句,“共”用如供职的“供”。《诗·小雅·巧言》郑笺谓:“小人好为谗佞,既不共其职事,又为王作病。”陆德明《释文》云:“共音恭,本亦作‘供’。”是为其证。这个字如果连于下句,则当用如共同、总共的“共”。这两种用法,读音有别。虽然皆属东部,但前者为群组,后者为见纽。这个“共”字用法的区别,对于理解诗意有一定的影响。请看今本《诗·小雅·巧言》的第三章:

君子屡盟,乱是用长。君子信盗,乱是用暴。盗言孔甘,乱是用伐。匪其止共,维王之邛。

此章诗的意思是,君子的屡次盟誓因为无诚信,而这样的盟誓只能助长祸乱发展。君子信任盗贼一

① 孔子主张“刑罚以惩恶”(《大戴礼记·礼察》)、“顺天作刑”(《大戴礼记·虞戴德》),他称赞《尚书·吕刑》篇所说的“伯夷降典礼,折民以刑”,说这是“有礼然后有刑”(《太平御览》卷六三五引《尚书大传》),他主张“必教而后刑”(《孔子家语·始诛》)。孔子论刑与政的关系说:“圣人之治化也,必刑政相参焉,太上以德教民,而以礼齐之。其次以政焉导民,以刑禁之,刑不刑也。化之弗变,导之弗从,伤义以败俗,于是乎用刑矣。”(《孔子家语·刑政》)

② “以刑去刑”之说见于《韩非子》之《内储说上·七术》、《劝学》篇及《商君书》之《去强》、《靳令》、《画策》等篇。

③ 《左传·襄公四年》“季孙不御”,杜注:“御,止也。”此处的“御”,实为抵禦之“禦”,清儒朱骏声指出,“字亦以禦为之”,认为此处的“御”当通假作“禦”。朱骏声:《说文通训定声》,北京:中华书局,1998年,第397页。

④ 孔子曾经提出君民同构的命题,上博简《缙衣》第5简载:“子曰:民以君为心,君以民为體(體),[心好则体安之],君好则民欲之。古(故)心以體(體)庶(害),君以[民]亡(芒)。”马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(一),图版第49页,释文第179页。君与民关系之密切,于此可见。

⑤ 方括号内的文字据郭店简拟补。简本引《诗》皆称“《寺(诗)》”,唯有此章称《大雅》、《小雅》,其间原因,廖名春先生说:“一章数引,皆称共名‘诗’,则会把不同篇的诗混在一起。为了区别,只能称别名《大雅》、《小雅》。”廖名春:《新出楚简试论》,台北:台湾古籍出版有限公司,2001年,第46页。按,此说可从。

⑥ 吴荣曾:《〈缙衣〉简本、今本引〈诗〉考辨》,《文史》2002年第3辑。

般的谗谮小人,祸乱只会愈演愈烈。谗人之言很甜蜜,祸乱由此而加剧^①。谗人不能供其职事,徒以为王之病累而已^②。这是自郑笺以来迄今为止,占主流的解释。但这个解释里面,有一个逻辑方面的问题,那就是最后一句与前面的三句不相匹配。前几句皆讲与诚信相背的谗言谮语的危害,可是最后一句却转向谗人供奉职事,没有直接讲到危害。这其间的联系比较纠结。也许是有鉴于此,清儒马瑞辰说:

《释文》:“共,音恭,本又作恭。”《韩诗外传》引《诗》正作“匪其止恭”。止、共二字平列,与《诗》言靖共、敬恭、虔共,句法正同。《荀子·不苟》篇曰:“见由则恭而止。”杨倞注:“止,礼也。”止共谓止而恭,犹《荀子》言“恭而止”也。诗言长乱之时,群臣非其止恭,适足为王病耳。《礼记》郑注言“臣不止于恭敬”,失之。^③

马瑞辰的这个解释的关键之处是把“止恭”作为一个词语,义类“恭敬”。这样一来,就不大可能作为谗人的行为了,于是他将此行为解释为“群臣”。马瑞辰的这个解释同样没有越过占主流地位的解释所遇到的障碍。分析这两种解释,其问题恐怕还是由文本所决定的。依照现有文本,只能这样解释才是可能的、最佳的解释,但这又不是一个通顺的释解。

如今简本的出现,为解决这一问题提供了可能。上博简《缁衣》所引这两句诗作“[非其止之,共]惟王之邛”^④,郭店简所引只是比上博简少一“之”字,可见两简本应当是基本一致的。我们可以推测,在简本的时代,儒者所见的《诗·小雅·巧言》此句正作“非其止之,共惟王之邛”。依照这个文本来理解,则此句的主体,不是那些谗人,也不是那些“群臣”,而是指的小人的谗言谮语,这些谗谮之辞没有停止下来的迹象,所有这些谗谮之辞都成了王之大病(“共惟王邛”)。

我们于此还必须作进一步的分析,即简本《缁衣》的作者是如何理解和运用《小雅·巧言》这句诗来说明问题的呢?愚以为这又是一个化用诗意的例子。简本《缁衣》的作者并没有简单地采取这句诗来说明臣下不可使君上劳累的问题。而是用诗句“非其止之”指“止民淫”的问题。本来“非其止之”是指小人之谗言谮语没有被制止,这里却用来指没有制止“民淫”。这里所用诗句,虽然“止民淫”与止谗谮的意思有别,但是在“止”为制止这个意义上两者却是一致的。若说这是“化用诗意”,当不为过。

三、“见民欲”与“示民俗”

简本的“章好以见民愆(欲)”,今本作“章好以示民俗”,这个差异值得深思。此句简文的“愆”字,原注释者谓“今本作‘俗’,似误”^⑤,愚以为原注释者此说可取之处在于原注释者已经认识到今本与简本的不同,没有硬牵简本合于今本。但是,原注释者将“俗”作为误字,则不妥。本简的“愆”字,郭店简《语丛二》有多例(省略了“口”形)皆用如“欲”字,没有一个用如“俗”字。我觉得许多专家将本简的“愆”读若“欲”^⑥,是较优的。应当说简本的“欲”和今本的“俗”都不是误字,而是后儒变更文本的结果。

今本的“章好以示民俗”之句,郑玄注和孔疏皆不作解。盖以为经意自明而无须作解。后儒解释

① 《巧言》诗的“谗”字,毛传释为“进也”,《礼记·表記》引此句喻“小人甘以坏”,清儒胡承珙谓“此于诗旨最为切合”,《毛诗后笺》卷十九,合肥:黄山书社,1999年,第1010页。马瑞辰说“谗”字“本甘食贪噉之貌”,《毛诗传笺通释》卷二十,北京:中华书局,1989年,第650页,得之。按,此“甘”犹今语之“糖衣炮弹”,人易受其害焉。在本诗中,“谗”字用其引申义,意指进、加剧。

② 《巧言》“维王之邛”,郑笺“小人好为谗佞,既不共其职事,又为王作病”,后来的解诗者多从此说。然,郑玄注《礼记·缁衣》则谓“言臣不止于恭敬其职,惟使王之劳”,与此稍有区别。

③ 马瑞辰:《毛诗传笺通释》卷二十,第650页。

④ “非其止之共”,五字,据郭店简拟补。

⑤ 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,第132页。

⑥ 参见刘钊:《郭店楚简校释》,福州:福建人民出版社,2005年,第48页;李零:《上博楚简三篇校读记》,北京:中国人民大学出版社,2007年,第40页;陈伟、彭浩主编:《郭店楚墓竹书》,北京:文物出版社,2011年,第27页。

此句,多从化民成俗的角度来说明。宋儒吕大临谓,章好慎恶之意在于“欲以化民成俗”^①。明清之际大儒王夫之,以“习”释“俗”^②,与吕氏说同。清儒郑元庆撰《礼记集说》引方氏说谓“章好以示民俗”意谓“章其所好之善,故足以示民而成俗”^③。当代专家,多取此说为释,如王梦鸥先生说此句意谓“指示人民风俗的趋向”^④。上举这些理解符合今本《礼记·缙衣》篇的初义,是应当肯定的。

我们再来看简本的问题。“章好以见(现)民欲”的“见”字,简文作“𠄎”形,诸家考释皆作“视”,似可再商。揣想诸家之意,将“见”字释为“视”,应当是为了接近今本的一个读法。因为今本作“示”,而“视”与“示”,为古今字^⑤。然而,“见”、“视”两字虽然同源,但却有一定的区别^⑥。在“看”的意义上,“见”与“视”可以相通使用,如郭店简《老子》乙本第3简“长生蓐(久)见”,其中的“见”字就可以读作“视”(今本《老子》正是如此)。但是,郭店简《老子》甲本第2简的“见素保朴”的“见”就不应读作“视”^⑦。竹简文字中,不见单独的“视”字。先秦时期,单独的“视”字即《说文》的“眡”^⑧。一般来说,简文可以读为“视”的字,皆在“见”字之中。“见”与“视”虽然意义有相涵处,但两字古音(“见”属元部,“视”为脂部)相距较远,不具备通假的音读条件。与“见”为同源字的是“现”,王力先生指出,“见、现在显示的意义上实为一词”^⑨。总之,本简简文的这个字,当释为“见”,读若“现”,意谓表现、体现、显现。

简本“章好以见(现)民欲”与今本“章好以示民俗”,在意思上颇有不同之处。简本强调统治者所表彰的“好”应当体现民众的意愿(“欲”)。简文所谓“君民者章好以见(现)民(欲)”,意谓统治者彰明好的品德以体现民欲。统治者心目中的“好”与“民欲”是一致的,那么统治者要趋向于“好”,理所当然的就要与“民欲”保持一致,由此而做到的就是统治者要顺从民欲。而今本所说则是强调统治者所表彰的“好”应当指示民俗。简本突出了民众意愿的重要,今本则突出了统治者对于民众的指引。简本和今本的这个不同,似乎已经牵涉到孔门政治理念的一个核心问题,那就是统治者究竟该如何对待民众?上古文化与政治传统中,重视民众意愿,重视社会舆论,是其中的重要内容^⑩。春秋时期依然保持了这一传统理念。有远见卓识者每谓“与众同欲,是以济事”、“上之所为,民之归也”^⑪,用上博简《容成氏》的话来说,就是“因民之欲,会天地之利,夫是以近者悦治,而远者自至”^⑫,春秋后期的伶

① 吕大临:《礼记解》,陈俊民辑校,《蓝田吕氏遗著辑校》,北京:中华书局,1993年,第345页。

② 王夫之:《礼记章句》卷三十三,《船山全书》第四册,长沙:岳麓书社,1982年,第1368页。

③ 郑元庆:《礼记集说》卷三十三,嘉业堂刻本。

④ 王梦鸥:《礼记今注今译》,台北:台湾商务印书馆,1970年,第715页。按,杨天宇先生谓“指示民众风俗的趋向”(《礼记译注》,上海:上海古籍出版社,2004年,第738页),说与王梦鸥先生同。

⑤ 段玉裁说:汉人将“视”作“示”,“是为古今字”。段玉裁:《说文解字注》八篇下,上海:上海古籍出版社,1988年,第407页。

⑥ 《说文》“见,视也”、“视,瞻也”,段玉裁注谓:“析言之,有视而不见者,听而不闻者,浑言之则视与见,闻与听一也。”段玉裁:《说文解字注》八篇下,第407页。在古代文献中,见可以通现,而视则不能。

⑦ 郭店简《老子》甲本的这个字,当释为“见”,原考释者释为“视”,不确。愚以为当依原字读为“见”,意即被看见,意略同于“现”。帛书本和今本《老子》亦作“见”,而不作“视”。竹简文字中,“见”字多见,“见”字多与“现”“显”相通假。或有专家依原考释为据,释读今本《老子》第十九章,是不妥当的。老子所谓“见素抱朴”,意即显现出素之外表,而保持朴之本质。若读为“视素”,则甚难通。

⑧ 《说文》见部于“视”字下列两个古文,“眡”为其中之一。徐锴说“眡”为“古文视字”,见《说文解字系传》,北京:中华书局,1987年,第64页。眡字在《仪礼》和《周礼》中习见。

⑨ 王力主编:《王力古汉语字典》,北京:中华书局,2000年,第715页。

⑩ 上古时代重视民众意愿的言论甚多,其典型者如“天聪明,自我民聪明。天明畏,自我民明威”(《尚书·皋陶谟》),“敬哉!天畏棗忱,民情大可见(意谓天意不可知,而民意不可不敬慎关注)”(《尚书·康诰》),“天视自我民视,天听自我民听”(《孟子·万章上》)引《泰誓》,“民之所欲,天必从之”(《左传·襄公三十一年》)引《泰誓》等等,以上皆是商和西周时期的言论,重视民意乃是一以贯之的主题。

⑪ 《左传·成公六年》、《左传·襄公二十一年》,杨伯峻:《春秋左传注》(修订本),北京:中华书局,1990年,第830、1057页。

⑫ 上博简《容成氏》第十九简,见马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(二),上海:上海古籍出版社,2002年,图版第111页,释文第264页。

州鸠说：“且民所曹好，鲜其不济也。其所曹恶，鲜其不废也。故谚曰：‘众心成城，众口铄金。’”^①民众的群体意愿（“民所曹好”），应当是统治者施政的风向标。孔子继承了上古政治理念中的民本思想，主张统治者应当为民众的表率，应当爱民，关注民众疾苦，重视民众的意见^②。在儒家理论中，多强调“民不可或（惑）也”，“凡童（动）民，必训（顺）民心”^③。本简简文所谓“章好以见（现）民欲”，统治者的“章好”虽然是主词，统治者起着主导作用，但它的后面所表现的是民众意愿的重要，治民者之意要依民众的意见为转移。简本所载孔子语“见（现）民欲”，其意思在上位者的从政作为要体现民欲，实际上就是顺从民欲。孔子的这个思想可以称之为“顺民欲”，它与传统的“与众同欲”的认识相同。这个思想的进一步发展，便是孟子所提出的“民贵君轻”的理论。这种体现民众欲望的顺民理念，实际上是突出了人情（“民欲”）的重要地位，是用人情为主要的理念来冲淡由纯粹理性所构建的“刑”与“法”。

简本“章好以见民欲”反映了自孔子以降的战国前期儒者政治理论中的“顺民”理念，与孔子所说“因民之所利而利之”^④的理念完全一致，体现着他们对于“民”的充分重视。显而易见，今本“章好以示民俗”的理念已经与简本有了距离，其所强调的已经不是“民”，而是“治民”的统治者。从“顺民”到“治民”，是儒家政治理论在战国后期的一个重要变化。荀子的“君道”思想是这一变化完成的标识。他说：“欲治国驭民，调查上下，将内以固城，外以拒难，治则制人，人不能制也；乱则危辱灭亡，可立而待也。”^⑤他认为君主治国，就是治人，就是“驭民”。荀子强调礼制，他设计了多种方略，如“君道”、“王霸”、“富国”等，皆围绕着如何“治人”而展开。在他的理论体系中，已经见不到“顺民”理念的踪迹。

四、早期儒家政治理念管窥

孔子和他的及门及再传弟子，可以称为早期儒家。孔子所开创的儒家思想体系，在七十子后学那里不仅得到了广泛传播，而且也有了许多阐述和释解。我们今天所见到的郭店简和上博简的许多资料都属于早期儒家学说的内容。关于那个时期的儒家的政治理念，论者多注意到了其治民的理论。这个理念，梁启超称之为“人治主义”^⑥，其要点是统治者注重个人修养，于品行道德方面成为民众的表率，用孔子的话来说，就是：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”^⑦用孟子的话来说，就是“修其身而天下平”^⑧。在早期儒家理念中，“人治主义”是民本思想发展的一个核心内容，而在早期儒家的理念中还有另外一个内容，那就是顺从民欲。这两个内容，孔子兼而有之，只过后儒多强调前一个方面，而后一个方面则逐渐被淡化，从而有退出儒家政治伦理观念的趋势。

早期儒家思想中的“顺民”理念，适应了春秋时期以来的重“民欲”的社会潮流。顺民欲，应当是自周初以来的传统政治理念的一个重要因素。周文王爱民、顺民之事不胜枚举，为世所共知。孟子

① 《国语·周语下》。按，这里的“曹”字，韦昭注：“曹，群也。”“曹好”，意犹广大民众的喜好。上海师范大学古籍整理研究所点校：《国语》，上海：上海古籍出版社，1998年，第131页。

② 关于统治者是否尊重民意，论者常注意到《论语·述而》篇所载孔子语“民可使由之，不可使知之”这句有名的论断，斥孔者谓为愚民之论，近世尊孔者则谓是尊重民意之说。清后期儒者宦懋庸《论语稽》曾谓此句意系指“对于民，其可者使其自由之，而所不可者亦使知之。或曰：舆论与可者，则使共由之。其不可者，亦使共知之”。转引自程树德：《论语集释》，北京：中华书局，1990年，第533页。依此说，此句当标点为“民可，使由之；不可，使知之”。今按，对于孔子此语的讨论辨析，学者们的研究和异说甚多，愚以为宦氏此说为优，许多专家同意此说的理由也比较充分。简本《缙衣》“章好以见（现）民欲”的记载，对于理解孔子“民可，使由之”之句的意蕴，是有帮助的。

③ 《尊德义》，荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，图版第57—58页，释文第172页。按，简文“或”字与一般的简文稍有不同，专家或释故，虽然不无道理，“但字义解释尚难落实，所以不能排除此字为‘或’字变体的可能”，陈伟、彭浩主编：《楚地出土战国简帛合集》（一），第92页。

④ 《论语·尧曰》，杨伯峻：《论语译注》，第210页。

⑤ 《荀子·君道》，王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第242页。

⑥ 梁启超：《中国政治思想史》，北京：东方出版社，1996年，第95页。

⑦ 《论语·颜渊》，杨伯峻：《论语译注》，第129页。

⑧ 《孟子·尽心下》，杨伯峻：《孟子译注》，第338页。

说周文王“与民偕乐”^①,并举出多项事例来证明,当非虚语。《淮南子·兵略训》谓周武王“因民欲而取天下”。这固然是汉儒所说,但不能否认周武王与此有关。春秋中期,楚庄王邲之战虽然大胜,但他还是自我检讨说:“所违民欲犹多,民何安焉?无德而强争诸侯,何以和众?”^②他将“民欲”摆到了很重要的位置。从西周到春秋,再到战国前期,顺民的政治理念绵延不绝。战国时人编撰古史时还把顺民思想的渊源追溯到远古圣王,例如上博简《容成氏》篇第十九简就说大禹“因民之欲,会天地之利夫,是以近者悦治,而远者自至”^③。在《容成氏》篇作者的头脑里,顺民欲显然是大禹成功的关键。战国时期的《管子·侈靡》篇说:“为国者,反民性,然后可以与民威。民欲佚,而教以劳;民欲生,而教以死。劳教定而国富;死教定而威行。”表面看来是主张“反民性”,是与“民欲”对着干,实际上却是处处考虑到民欲,重视而不是忽视民欲。倍受孔子赞赏的春秋后期郑国大政治家子产主张“不毁乡校”^④,以便让民众有表达意愿的场所。孔子在和弟子论《诗》的时候说:“诗其猷(犹)坪(平)门,与贱民而逸之,其甬(用)心也将何如?曰:《邦风》氏(是)也。”^⑤意思是说:《诗》大概是如同民众时常出入的通畅的城门一样,是给予普通民众的宣泄情感的便捷通道。《诗》会将民众的愤怒情绪汇聚一起,让其发泄排解。《诗》作者及采集者的良苦用心是什么样子的呢?《邦(国)风》正是这个样子的。孔子认为《邦(国)风》的诗篇正是民众宣泄情绪的一个通道。这与子产“不毁乡校”之说,可谓异曲同工。早期儒家重视民欲,在政治理念中提倡顺民欲,这是基于对民欲重要作用和影响的充分肯定^⑥。

“民欲”之所以重要,据周代思想家所说,是因为它在“天”那里拐了一个弯子^⑦。在周代的社会思想中,“天”是终极权威,天的意志无可阻挡,即后来所谓的“顺天者昌,逆天者亡”^⑧是也。然而,能够影响和左右天的意志的乃是“民欲”。春秋后期齐国政治家晏婴曾经比较“民欲”与“君欲”两者影响的大小。齐景公命祝史为其祈福祛病不果而严责祝史,晏婴谏谓:“若以为有益,则诅亦有损也。……今自聊、摄以东,姑尤以西者,此其人民众矣,百姓之咎怨诽谤,诅君于上帝者多矣。一国诅,两人祝,虽善祝者不能胜也。”^⑨为景公祈福的“祝”,赶不上民众因不满意景公而进行的“诅”,上帝的态度显然倾向于民众。“民之所欲,天必从之”^⑩,出自《大誓》的这句名言成为春秋时期远见卓识者习用的理念。“民欲”之重要,于此可见。总之,战国秦汉时期出现的防民欲、闭民欲的论调^⑪,比之于春秋时期顺民欲的社会理念,应当说是一种倒退。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 《孟子·梁惠王上》,杨伯峻:《孟子译注》,第3页。

② 《左传·宣公十二年》,杨伯峻:《春秋左传注》(修订本),第746页。

③ 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(二),图版第111页,释文第264页。

④ 《左传·襄公三十一年》,杨伯峻:《春秋左传注》(修订本),第1192页。

⑤ 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(一),图版第16页,释文第130页。

⑥ 战国中期,孟子曾经把顺民欲与得失天下之事密切联系,谓:“桀纣之失天下也,失其民也;失其民者,失其心也。得天下有道:得其民,斯得天下矣;得其民有道:得其心,斯得民矣;得其心有道:所欲与之聚之,所恶勿施尔也。”(《孟子·离娄上》)这种认识是对于早期儒家“顺民欲”思想的发挥。

⑦ 春秋战国时期有远见卓识者除了籍天道而彰民欲以外,尚有籍鬼神以彰民欲之途。上博简《三德》篇所谓“民之所欲,(鬼)神是有(佑)”(马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书》(五),上海:上海古籍出版社,2005年,第302页),就是一个典型的表述。

⑧ 马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书》(一),北京:文物出版社,1980年,释文第69页。

⑨ 《晏子春秋·景公病久不愈欲诛祝史以谢晏子谏》章。孙星衍、黄以周校:《晏子春秋》,上海:上海古籍出版社,1989年,第7页。

⑩ 《左传·襄公三十一年》。杨伯峻:《春秋左传注》(修订本),第1184页。按,此为鲁国穆叔引《大誓》语,此语又见《国语·郑语》所载史伯之语,又见《国语·周语中》所载周卿单襄公语、《左传·昭公元年》所载郑国行人子羽之语。或有化用其意者,《韩诗外传》卷一载晋卿赵宣子语“逆人道也,天必加灾焉”,就是一例。总之,可以说《大誓》所谓“民之所欲,天必从之”是春秋时期一个普遍认可的名言警句。

⑪ 《盐铁论·本论》篇谓“以礼义防民欲”;崔寔《政论》谓“明法度以闭民欲”。这种论调不啻将“民欲”以洪水猛兽视之,比之于早期儒家顺民欲的理念,其差距之大,不可以道里计。

从《高祖本纪》裴注看《史记集解》的特点与价值

张振军

摘要:裴骃《史记集解》是最早的《史记》注释之一,其特点和学术价值主要是:保存了早期不同版本中珍贵的《史记》异文和评注资料;展示了早期《史记》注解的特点,包括徐广所开创的以《史记》注《史记》的研究方法;裴氏以深邃的识见、精当可靠的征引,“增演徐氏”。

关键词:《史记·高祖本纪》;《史记集解》;文献学价值

裴骃的《史记集解》是今存最早的《史记》注释^①。它不仅保存了早期《史记》版本及评注资料,而且开创了《史记》研究的新局面^②。因此有人将《史记集解》比作注释《诗经》的《毛传》^③,也有人将裴骃视为《史记》研究的奠基人^④。然而,到目前为止,除了对个别字句的考释以外,对裴骃《史记集解》的研究尚非常有限^⑤。本文试图通过详细考察裴骃对《史记·高祖本纪》的注释以及对早期资料的运用,揭示《史记集解》的一些特点和它在文献学上的重要价值,以解剖麻雀的方式,为裴注研究的发展略尽绵薄之力。

一、裴注引书及作者考索

关于搜集《史记》注释材料的目的,裴骃在他的《〈史记集解〉序》中说:“考较此书,文句不同,有多有少,莫辩其实,而世之惑者,定彼从此,是非相贸,真伪舛杂。故中散大夫东莞徐广研核众本,为作《音义》。具列异同,兼述训解,粗有所发明,而殊恨省略。聊以愚管,增演徐氏,采经传百家并先儒之说,豫是有益,悉皆抄内。……以徐为本,号曰《集解》。”这就是说,他是将徐广《史记音义》作为“原本”,在此之外,他广泛征引经典和早期儒家学者的评释。那么,《史记集解》征引了一些什么书?让我们以《高祖本纪》为例,略加考察。

根据笔者的统计,裴骃为《高祖本纪》作注 166 次,用了 25 种来源不同的资料。现将注释分布情况列表如下:

作者简介:张振军,现执教于美国圣·劳伦斯大学现代语言文学系。

① 裴氏之前所有早期评注,像延笃《史记音义》、佚名《史记音隐》,以及徐广《史记音义》,均已佚失不存。

② 在裴骃之前,学者兴趣大都在《汉书》而不在《史记》,而在裴氏之后,有关《史记》的评注如《史记索隐》和《史记正义》接踵而至。

③ 朱东润:《史记考索》,台北:台湾开明书店,1957年,第127页。

④ 杨燕起:《史记研究简评》,《史学论衡》,北京:北京师范大学出版社,1991年,第104页。

⑤ 20世纪90年代末,笔者在美国威斯康辛大学东亚系上倪豪士教授为研究生开设的《史记》研究课,除了几篇有关“三家注”的论文以外,朱东润《史记考索》中的一篇论文是仅见的早期研究文章。近年才有应三玉《〈史记集解〉考》,原载《古籍整理研究学刊》2005年第2期,亦收入其《〈史记〉三家注研究》,南京:凤凰出版社,2008年,第46—130页;李健伟《略论〈史记集解〉的文献学成就》,安徽大学硕士学位论文,2005年。但裴注的研究仍显薄弱。

资料来源名称	引用次数	所佔比例
徐广《史记音义》	37	近 25%
应劭	18	约 12%
如淳	16	约 10%
文颖	13	近 8%
《汉书音义》	9	约 5%
服虔,臣瓚	7	约 4%
孟康,晋灼	6	约 3.5%
李斐,张晏,郑玄	5	约 3%
苏林	4	约 2.5%
郑德,李奇,《汉书》	3	约 2%
皇甫谧,《地理志》	2	约 1.5%
蔡邕,邓展,《周礼》,《说文》,《关中记》,《礼乐志》,《汉书音隐》	1	约 0.6%

不难看出,《史记音义》在裴注中占有重要地位。它被引 37 次,占有所有征引的 25%,实在不愧为“原本”。但其他材料也难以忽视,它们毕竟占了总数的 75%。可见裴氏的“增演”也很重要。

对郑玄(127-200)和像《周礼》、《说文》这样的书,我们早已熟悉了。但是对其余的书和作者,则未必。所以要了解裴驥都引用了什么样的书,在这里须先对这些作者加以讨论,并找出裴驥所引用的书。使人感到惊讶的是,除了徐广(351-425)、蔡邕(133-192)和皇甫谧(215-282)以外,所有其他人均被颜师古(581-645)在他的《汉书叙例》中提及^①。遗憾的是,颜师古没有列出他们所著著作的名称。这样我们必须自己来考索。

徐广的《史记音义》是裴注中最为重要的书。据《晋书》本传载,徐广字“野民”,百家数术无不研究。孝武世,除秘书郎,典校秘书省。桓玄辅政,以徐广为大将军文学祭酒。后为散骑常侍,领著作。义熙十二年,勒成《晋纪》,凡四十六卷^②。他的《史记音义》是对《史记》研究的重大贡献。

应劭,字仲远,少笃学,博览多闻。中平六年(189),拜泰山太守。曾删定律令,为《汉仪》,又“撰《风俗通》,以辩物类名号,释时俗嫌疑。文虽不典,后世服其洽闻。凡所著述百三十六篇,又集解《汉书》,皆传于时”^③。应劭是最早注释《汉书》的学者之一,颜师古说:“《汉书》旧无注解,唯服虔、应劭等各为音义,自别施行。”^④但是,关于书的名称,则有不同观点。颜师古称《音义》,而《隋书·经籍志二》云:“《汉书集解音义》,二十四卷,应劭撰。”^⑤第一个是简称,第二个是全称,又叫《汉书集解》^⑥。

服虔,号子慎,荥阳人,著名儒生和《汉书》学者,著有《春秋左氏传解》和《汉书音义》。颜师古和许多后来的学者把他放在应劭之前,很清楚他是最早注释《汉书》的学者之一。

孟康,号公休,安平广宗人,曾为渤海太守,并被封为广陵亭侯。据《隋书·经籍志二》和两《唐志》,他曾著《汉书音义》九卷。

晋灼,河南人,晋尚书令。据《隋书·经籍志二》,晋灼有《汉书集解》十三卷;可两《唐志》说是十

① 颜师古:《〈汉书〉叙例》,《汉书》,北京:中华书局,1962年,第1-6页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷八十二《徐广传》,北京:中华书局,1974年,第2158-2159页。

③ 范曄:《后汉书》卷四十八《应劭传》,北京:中华书局,1965年,第1614页。

④ 颜师古:《〈汉书〉叙例》,《汉书》,第1页。

⑤ 魏征等撰:《隋书》卷三十三《经籍志二》,北京:中华书局,1973年。

⑥ 陈建樑:《服虔〈汉书音训〉钩沉》,《大陆杂志》1995年第6期。

四卷。颜师古《〈汉书〉叙例》也说：“服虔、应劭等各为音义，自别施行。至典午中朝，爰有晋灼，集为一部，凡十四卷，又颇以意增益，时辩前人当否，号曰《汉书集注》。”^①

臣瓚似乎是一个神秘人物。裴驷在他的《〈史记集解〉序》中说：“莫知氏姓。”颜师古也说，“莫知氏族”。但是在他们之前，梁朝的刘昭在注释《续汉书》时称他为于瓚，姚察认为他是傅瓚^②。司马贞和姚察意见一致^③。可是颜师古不以为然。到了宋代，又有薛瓚的说法。在清代，则有王瓚和裴瓚的观点。胡适考定臣瓚姓薛，而洪业不赞同。他在《再论臣瓚》一文中的结论是：依据现今发现的资料，无法断定臣瓚是谁。但是在这五个叫“瓚”的人中，洪业认为傅瓚是最早的，也最为可能是臣瓚。

洪业之所以怀疑傅瓚，只是由于颜师古说过：“既无所据，今依晋灼但称郑氏耳。”但事实上，除了隋代的姚察以外，在唐代还有其他人认同傅瓚就是臣瓚，而司马贞只是其中之一人。比颜师古年纪稍长的孔颖达(574—648)在他的《左传正义》中引用臣瓚注的时候说：“或曰傅姓。”李善《文选》引傅瓚对《洛神赋》的注释，正与颜师古所引《汉书·武帝纪》臣瓚注相同^④。如此看来，傅瓚极可能就是注《汉书》的臣瓚。

在介绍一些重要学者之后，现在让我们看一看裴驷所引的《汉书音义》是什么书和什么版本，因为许多人的著作与之同名。从裴驷的《〈史记集解〉序》可知，他所用的书囊括了很多人的评注，也包括臣瓚的。这样看它必定是一个较晚的版本。据颜师古所言：“蔡谟全取臣瓚一部散入《汉书》。”^⑤钱大昕也说，裴氏《史记集解》所引《汉书音义》似乎是蔡谟本^⑥。这恐怕是对的。

对《〈汉书〉叙例》所列其他人，颜师古分别介绍如下：

文颖，字叔良，南阳人，后汉末荆州从事，魏建安中为甘陵府丞。

李斐，不详所出郡县。

张晏，字子博，中山人。

苏林，字孝友，陈留外黄人，魏给事中领秘书监，散骑常侍，永安卫尉，太中大夫，黄初中迁博士，封安成亭侯。

郑氏，晋灼《音义·序》云不知其名，而臣瓚《集解》辄云郑德。既无所据，今依晋灼但称郑氏耳。

邓展，南阳人，魏建安中为奋威将军，封高乐乡侯。

另外还有两人须介绍一下。一个是蔡邕，“字伯喈，陈留圉人”^⑦，据管雄对唐代以前的《汉书》注释的研究，蔡邕是最早注释《汉书》者之一^⑧。另一个是皇甫谧，号士安，著有《帝王世纪》。他的《玄晏春秋》也名重一时。

二、裴注对早期资料的运用

在介绍了有关裴注的书和学者之后，现在我们来看看他是如何运用上述诸书的。当然，徐广是最为重要的一个。裴驷在《〈史记集解〉序》中说：“考较此书，文句不同，有多有少，莫辩其实，而世之惑者，定彼从此，是非相贸，真伪舛杂。故中散大夫东莞徐广研核众本，为作《音义》。具列异同，兼述训解。”显而易见，《史记音义》中最为重要的是不同版本中的异文。徐广罗列了很多重要的异文，见于《史记·高祖本纪》者，可分为以下几种不同情况：

① 颜师古：《〈汉书〉叙例》，第1页。

② 洪业：《再论臣瓚》，《洪业论学集》，北京：中华书局，1981年，第384—392页。

③ 裴驷：《〈史记集解〉序》注释，《史记》，北京：中华书局，1982年，《附录》第1页。

④ 刘宝和：《〈汉书音义〉作者臣瓚姓氏考》，《文献》1992年第2期。

⑤ 颜师古：《〈汉书〉叙例》，《汉书》，第2页。

⑥ 钱大昕：《十驾斋养新录》卷二十，《四部备要》本。

⑦ 范曄：《后汉书》卷六十下《蔡邕列传》，第1979页。

⑧ 《中国海峡两岸黄侃学术研讨会论文集》下册，武汉：华中师范大学出版社，1993年，第91—92页。

1. 因字形相似而产生的异文。

“人乃以姬为不诚，欲告之。”《集解》徐广曰：“[告]一作‘苦’。”(第348页)

“则使龙且、周兰……”《集解》徐广曰：“[兰]一作‘简’。”(第375页)

2. 因意义相近而产生的异文。

“项羽尝攻襄城，襄城无遗类。”《集解》徐广曰：“遗，一作‘噍’。”(第357页)

3. 因字音相近而产生的异文。

“项羽矫杀卿子冠军而自尊。”《集解》徐广曰：“卿，一作‘庆’。”(第377页)

4. 因字词增减而产生的异文。

“今项羽僂悍，今……”《集解》徐广曰：“一无此字。”(第357页)

5. 地名之异文。

“还攻胡阳。”《集解》：“一云‘[胡]陵’。”(第361页)

6. 人名之异文。

“故临江王驩为项羽叛汉。”《集解》徐广曰：“[驩]一作‘尉’。”(第380页)

通过以上研究可知，徐广引用的大多数版本都有参考价值。在例1中，“告”《汉书》作“苦”，与徐广同。例4中的第二个“今”明显是衍文。至于例6，包括《史记》中的《荆燕世家》和《韩信卢绾列传》以及《汉书》中的纪、传、表，均作“尉”而非“驩”；只有《史记·秦楚之际月表》作“驩”。

除了引用徐广书中版本异文，裴驥引徐广注注释时间。《高祖本纪》中有13处有时间注释，全部引自徐广。它们可以分为以下四类：

1. 与《秦楚之际月表》和《汉书》完全相同。

“乃立季为沛公。”《集解》徐广曰：“九月也。”(第351页)

“关外置河南郡。”《集解》徐广曰：“十月，汉王至陕。”(第369页)

“使骑将灌婴追杀项羽东城。”《集解》徐广曰：“十二月。”(第379页)

“甲午，乃即皇帝位汜水之阳。”《集解》徐广曰：“二月甲午。”(第379页)

“丙寅，葬。”《集解》徐广曰：“五月。”(第393页)

2. 与《秦楚之际月表》相同而与《汉书》相异。

“从骑百余往见之。”《集解》徐广曰：“三月。”(第354页)但是《汉书》作“二月”。

3. 与《秦楚之际月表》和《汉书》完全相异。

“二世使使者斩以徇。”《集解》徐广曰：“四月。”(第359页)但是《月表》和《汉书》作“三月”。

“乃遣张良操印绶立韩信为齐王。”《集解》徐广曰：“三月。”(第376页)但是《月表》和《汉书》作“二月”。

“随刘贾、齐梁诸侯皆大会垓下。”《集解》徐广曰：“七月。”(第378页)《汉书》作“十一月”，疑误。

4. 指出并更正《秦汉之际月表》之误。

“因杀魏豹。”《集解》徐广曰：“案《月表》，三年七月，王出荥阳。八月，杀魏豹。而又云四年三月，周苛死。四月，魏豹死。二者不同。项羽杀纪信、周苛、枳公，皆是三年中。”(第373页)《史记》和《汉书》均言事发于三年中而非四年，唯《月表》误。

裴驥还引徐广以注释地名。人们一般认为徐广的《史记音义》只是记录版本异文并作简单的解释，但是在《高祖本纪》裴注中，近70%的地名注释引自徐广。这些注释可分为三类：

1. 以今名直接注释古名。

“高祖即自疑，亡匿，隐于芒、砀山泽岩石之间。”《集解》徐广曰：“芒，今临淮县也。砀县在梁。”裴驥案：应劭曰“二县之界有山泽之固，故隐于其间也。”(第349页)

“中地郡。”《集解》徐广曰：“扶风。”(第369页)

2. 注解地方之范围。

“更立沛公为汉王，王巴、蜀、汉中。”《集解》徐广曰：“三十二县。”(第366页)

3. 以《史记》其他卷中的材料作注。

“汉王跳，独与滕公共车出成皋玉门。”《集解》徐广曰：“《项羽纪》云：北门名玉门。”(第374页)

这里应该指出徐广《史记音义》的一个重要特点：除了记录不同版本异文，它常常用《史记》中的材料注释《史记》。下面是其他的例子：

“沛公还，引兵攻丰。”《集解》徐广曰：“表云‘拔之，雍齿奔魏’。”(第354页)

“以沛宫为高祖原庙。”《集解》徐广曰：“光武纪云‘上幸丰，祠高祖于原庙’。”(第393页)

这些例子可以证明，徐广开了以《史记》注《史记》之先河。换言之，以《史记》注《史记》是早期《史记》注释的方法之一。

根据《高祖本纪》裴注，字词音义的注释好像是徐氏之书的弱项。在四个字音注释和24个字义注释中，仅仅各有一例出自徐广。这可能就是为什么裴骃说徐氏的解释过于简略，也可能这就是他决定增扩徐氏之书的原因。

在裴骃的增扩中，应劭是一个重要人物。在《高祖本纪》中，他的注释被引用了八次，仅次于徐广。前面已经提及，应劭著有《汉仪》和《风俗通》，在风俗和宗教方面，尤其博学多识。正因为如此，裴骃引述很多应劭的注释来解释有关问题。下面是一个简单归纳：

1. 有关制度方面的注解。

“及壮，试为吏。”《集解》应劭曰：“试补吏。”(第343页)

“高祖常繇咸阳。”《集解》应劭曰：“徭役也。”(第344页)

“太尉周勃。”《集解》：《汉书·百官表》曰：“太尉，秦官。”应劭曰：“自上安下曰尉，武官悉以为称。”(第388页)

2. 有关风俗方面的注解。

“高祖为亭长，乃以竹皮为冠，令求盗之薛治之。”《集解》应劭曰：“以竹始生皮作冠，今鹤尾冠是也。求盗者，旧时亭有两卒，其一为亭父，掌开闭埽除，一为求盗，掌逐捕盗贼。薛，鲁国县也。有作冠师，故往治之。”(第346页)

“高祖奉玉卮。”《集解》应劭曰：“乡饮酒礼器也，受四升。”(第387页)

“偶语者弃市。”《集解》应劭曰：“秦禁民聚语。偶，对也。”(第363页)

“遂有天下，其以沛……”《集解》：《风俗通义》曰：“《汉书注》，沛人语初发声皆言‘其’。其者，楚言也。高祖始登位，教令言‘其’，后以为常耳。”(第390页)。

3. 有关祭祀的注解。

“吾子，白帝子也，化为蛇，当道，今为赤帝子斩之。”《集解》应劭曰：“秦襄公自以居西戎，主少昊之神，作西畴，祠白帝。至献公时栎阳雨金，以为瑞，又作畦畴，祠白帝。少昊，金德也。赤帝尧后，谓汉也。杀之者，明汉当灭秦也。”(第348页)

“祠黄帝，祭蚩尤于沛庭。”《集解》应劭曰：“《左传》曰黄帝战于阪泉，以定天下。蚩尤好五兵，故祠祭之求福祥也。”(第351页)

应劭亦精于考据，故其所作字义注释多精当妥帖。例如：

“乃给为谒曰。”《集解》应劭曰：“给，欺也。音殆。”(第345页)

“高祖乃心独喜，自负。”《集解》应劭曰：“负，恃也。”(第348页)

“诸所过毋得掠卤。”《集解》应劭曰：“卤与‘虏’同。”(第362页)

“教之歌，酒酣。”《集解》应劭曰：“不醒不醉曰酣。一曰酣，洽也。”(第390页)

当然，应劭的某些注释也值得商榷。例如：

“遇刚武侯。”《集解》应劭曰：“楚怀王将也。”《汉书音义》曰：“《功臣表》云棘蒲刚侯陈武。武，一姓柴。‘刚武侯’宜为‘刚侯武’，魏将也。”瓚曰：“《功臣表》柴武以将军起薛，别救东阿，至霸上，入汉中，非怀王将也，又非魏将也，例未称谥。”《正义》颜师古云：“史失其名姓，唯识其爵号，不知谁也，不当改为‘刚侯武’。应氏以为怀王将，又云魏将，无据矣。”（第358页）

如淳是我在这里讨论的最后一个学者。裴注中他的注释涉及许多方面，诸如字音、字义、时间、地点等。但是其中最重要的是有关时间和地理方面的注。例如：

“汉元年十月。”《集解》如淳曰：“《张苍传》云以高祖十月至霸上，故因秦以十月为岁首。”（第362页）

“立子恒以为代王，都晋阳。”《集解》如淳曰：“《文纪》言都中都。又文帝过太原，复晋阳、中都二岁，似迁都于中都也。”（第389页）

如淳有关音义方面的注释也简略而准确。例如：

“高祖每酤留饮，酒酺数倍。”《集解》如淳曰：“酺亦售。”《索隐》乐彦云借“酺”为“售”，盖古字少，假借耳。今亦依字读。盖高祖大度，既赏饮，且酺其数倍价也。（第343-344页）

王骏图说：

“若谓酺其数倍价，则又何须折券耶？正价尚难偿，安有数倍偿之理？……《索隐》真误甚也。”^①

“秦军复振。”《集解》如淳曰：“振，起也。收败卒自振迅而复起也。”（第355页）

如淳也会犯一些错误，例如：

“且楚数进取。”《集解》如淳曰：“楚谓陈涉也。数进取，多所攻取。”（第357页）王骏图说：“下文前陈王乃指陈涉，此则指怀王耳。”^②

裴驥自己的解释很少，但仍然有一些。例如：

“夜衔枚击项梁。”《集解》周礼有衔枚氏。郑玄曰：“衔枚，止言语器也。枚状如箸，横衔之，纆结于项者。”纆音获。（第355页）

“以沛宫为高祖原庙。”《集解》徐广曰：“《光武纪》云‘上幸丰，祠高祖于原庙’。”驥案：谓“原”者，再也。先既已立庙，今又再立，故谓之原庙。（第393页）

在大多数情况下，裴驥引用他人的注释。如有不同见解，他列出双方或者所有各方的见解。尽管如此，没有理由认为他是无选择地罗列；而恰恰相反，他总是选择最好的注释。例如：

“四月甲辰，高祖崩长乐宫。”《集解》皇甫谧曰：“高祖以秦昭王五十一年生，至汉十二年，年六十二。”（第392页）

但《汉书》注说：“臣瓚曰：‘帝年四十二即位，即位十二年，寿五十三。’”^③据《太平御览》卷八十七：汉高祖卒于六十二岁。故梁玉绳说臣瓚之说误^④。据张文虎言，其所见“各本作‘六十三’，误”^⑤。唯裴驥注与《太平御览》相合，并且是正确的。

三、两个相关问题的探讨

在本文的最后一部分，笔者要讨论一下《史记·高祖本纪》中裴注的两个问题。因为它们都与裴驥及其《史记集解》的评价有关，所以须专门加以关注。

第一个问题是关于徐广的一条有关时间的注释，它是由对这条注释的评论而提出来的：

① 王骏图、王骏观：《史记旧注平议》，上海：正中书局，1947年，第46页。

② 王骏图、王骏观：《史记旧注平议》，第46页。

③ 班固：《汉书》卷一《高帝纪》，第79页。

④ 梁玉绳：《史记志疑》，北京：中华书局，1981年，第236页。

⑤ 张文虎：《校刊史记集解索隐正义札记》（上），北京：中华书局，1977年，第96页。

“甲午。”《集解》徐广曰：“二月甲午。”乃即皇帝位汜水之阳。（379页）

可是张文虎评论道：“毛刻如此，南宋本、旧刻、王、柯皆无二字，凌本但有‘二月’两字。案：疑《史》文不书‘二月’，故徐广据《汉书》注之。”^①因为这牵涉到裴驥所引徐广注释的可靠性，并且问题的提出者是《史记》版本方面的著名学者，所以有必要对之加以探讨，辨明是非。

在笔者看来，说徐广的注释来自《汉书》是没有实据的，理由如下：首先，说《史记》原文没有记载“二月”只是一种猜测，并无实据。尽管张文虎发现，除了梁本以外的大多数版本没有记载，他却无法确认是否早期版本里有这两个字。完全有可能徐广用的是其他版本。正因为如此，张文虎用了“疑”这个字眼。其次，《秦汉之际月表》说得很清楚，“二月甲午，王更号，即皇帝位于定陶”（第797页）。徐广的注也可能是来自《月表》，而不是《汉书》。我觉得这更可靠。事实上，徐广经常用《月表》作注，他甚至还发现并改正其中的错误。

更为重要的是，当徐广引《汉书》作注，他总是注明出处。例如：

《高祖功臣侯者年表》“庆次侯元顷”，《集解》注：徐广曰：“《汉书》作‘爰类’。”（第929页）

《高祖功臣侯者年表》“平棘侯执”，《集解》徐广曰：“《汉表》作林挚。”（第933页）

《万石张叔列传》：“以此称为长者，文帝称举，稍迁至太中大夫。”《集解》徐广曰：“《汉书》云称为长者，稍迁至太中大夫，无‘文帝称举’四字。”（第2770—2771页）

正因为如此，朱东润说：

《史记》误字，常有可以《史表》或《国策》、《汉书》校之而可知者。然自非有别本可据，往往陷于以《表》改《史》，以《策》改《史》，以《汉》改《史》之病。虽字句较妥，终有流于武断之诮。徐广在无本可据之时，皆言明《史表》、《国策》或《汉书》，庶几免于斯言矣。^②

总之，徐广是一个严肃的学者，他不会根据《汉书》作注而不言明出处。最大的可能是，他是根据其他版本作的注。根据《月表》作注的可能性也不大，因为如果他那么做了，他会在注释中加以说明。

现在让我们转到第二个问题，一个与两个韩信密切相关的问题。当注释“韩信说汉王曰”时，《集解》引徐广曰：“韩王信，非淮阴侯信也。”（第367页）我们读《韩信卢绾列传》，那些话亦在韩王信传中。当班固写《汉书》，他把它作为淮阴侯的话放入《高帝纪》，同时加上了一个拜淮阴侯为大将军的故事。可是在写《韩王信传》时，他仍因袭《史记》旧说。这样争议就开始出现了。

在《汉书》卷三十三《魏豹田儋韩王信传》注释中，颜师古说：“《高纪》及《韩彭英卢传》皆称斯说是楚王韩信之辞，而此传复云韩王信之语，岂史家谬错呼？”^③

王慎中在《史记评林》中说：“是时淮阴尚未知名，……合从《史记》元注。”^④

与此相反，郭嵩焘说：“是时韩王信从高祖无所知名，安能决此大计？必史公摭拾旧闻，误属之两人；《汉书》并此入之《淮阴侯传》，最为有识，徐广之言非也。”^⑤

崔适说：“后人窜此数语入《韩王信传》，故徐广云然。”^⑥

王骏图、王骏观兄弟说：“此等大谋，岂碌碌一韩太尉所能建哉？……《韩王信传》亦有此语，然自是史家附会，或后人增附。凡本传皆多取其长。”^⑦

日本学者中井积德说：“韩王信骁将已，谋略非其所长。”泷川资言亦云：“下文云：立韩太尉信为

① 张文虎：《校刊史记集解索隐正义札记》上，第94页。

② 朱东润：《史记考索》，第111页。

③ 班固：《汉书》卷三十三《韩王信传》，第1853页。

④ 梁玉绳：《史记志疑》，第222页。

⑤ 郭嵩焘：《史记札记》，台北：世界书局，1963年，第65页。

⑥ 崔适：《史记探源》，台北：光正出版社，1977年，第3页。

⑦ 王骏图、王骏观：《史记旧注平议》，第50页。

韩王。亦见此韩信非韩王信。”^①

可是梁玉绳说：“师古两疑之……后竟有以韩王信为误，而实指淮阴侯者，不知徐广明云‘韩王信非淮阴侯信’，师古岂未检徐广《史记》本耶？”^②

虽然学者们大都承认，韩信的话引发争议是因二人同名而起，但上述论争仅可分为两派。一派认为徐广误而班固为是，理由是：(1)韩王当时尚未知名，故不能参与国家大计；(2)韩王只是一介武夫，并不擅长策划；(3)下文说“立韩太尉为韩王”，未说韩信；(4)那些话是后人放进《韩王传》，徐广只是据以作注；(5)所有的本传都尽力称赞传主。

但是，上述所有这些都不是力证。理由1违背了这样一个事实：如果这个韩信始终保持默默无闻，他后来如何会被封王？理由2违背了一般的逻辑，因为并没有理由说所有的武夫都不善计谋。理由3涉及到《史记》中名号的使用，但熟悉此书的人都知道，人物的名号并不总是一致的。“韩太尉”并不能证明这个韩信不是韩王。事实上，韩信经常被称韩王，不论是在本传还是在其他卷中。理由4是最没有根据的，因为如果可以否认所有早期的《史记》版本，那么就可以怀疑一切了。理由5是对的，但是什么也证明不了。

另一派认为徐广是对的，理由如下：(1)当时淮阴侯亦未知名，所以班固不得不另创拜将一节；(2)徐广注来自早期版本的原始注解。理由1涉及一个复杂而需要更多时间去考察的问题，所以笔者在这里不想再谈什么。理由2，笔者觉得是切中要害的。因为在没有实证的前提下，任何人都不能贸然否定原始的注释。这正是为什么班固把韩信说汉王那些话作为淮阴侯语加进《高帝纪》，却没有将之从《韩王传》中剔除的原因。当遇到悬而难决的问题，暂且存疑，这是史学家的审慎和智慧。连班固都这样去做了，难道后人可以任意去更改吗？

很显然，韩信说汉王的话存在于《史记》古本。很可能多数版本都相同，所以徐广据以作注。虽然班固认为这个韩信是淮阴侯，但他还是将那些话保留在《韩王信传》中。在发现有力证据前，我们不应凭主观臆测去判定哪一个是真的哪一个假的。适当的态度是尊重原始的注释，就像王慎中和梁玉绳所做的那样。

四、结 论

裴骃的《史记集解》是最早的《史记》注释之一。它保存了珍贵的《史记》早期版本和评注资料。通过对《高祖本纪》的考察，我们发现徐广胪列出不同早期版本中许多珍贵的异文，这通过裴骃的引征得以保存，对《史记》研究是很有价值的。这一考察也证明，徐广的注释大都经得起推敲。另外，徐广开创了以《史记》注《史记》的研究方法；他出色的地理注释应该改变认为他只记载版本异同的传统看法。除了徐广以外，裴骃还引征了许多其他学者的评注，如应劭和如淳等。这些注释常常阐发了文句词语的真实含义，因而颇具价值。裴骃的“增演”很出色。虽然他自己很少评论，但其所选所引证明了他深邃的识见。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① [日]泷川资言：《史记会注考证》卷八，东京：东京大学东洋文化研究所，第41—42页。

② 梁玉绳：《史记志疑》，第222页。

财政视角下的明代田赋折银征收

——以《万历会计录》山西田赋资料为中心

万明 侯官响

摘要:16世纪,晚明中国之财政与税收发生了以白银货币化为主要内容的变革,万历十年(1582)刊刻的《万历会计录》记录了这一变革的成果。其中田赋征收的起运存留和折银情况,为我们了解明代万历时期及之前的财政结构和演进,探讨财政视角下的田赋折银以及白银货币化的发展历程提供了丰富资料。以山西为例,从《万历会计录》可以看出:万历六年山西全省的田赋白银货币化程度已经达到了32%,这与嘉靖之前山西田赋折银的偶发性、随意性相比,显然有了进步。田赋以外,山西对其他各种徭役、商税、杂税也征收银两。此后,随着万历清丈,一条鞭法的普遍推行,白银货币化遂进一步深入,国家财政体系处于转型之中。在全球化开端之时,山西这一趋势,与当时国内、国际经济发展的大趋势是一致的。明代白银货币化的过程是漫长的、艰难的,也是不可阻挡的。

关键词:明代;山西;田赋折银;《万历会计录》;财政结构;白银货币化

16世纪中后期,中国社会发生了令人瞩目的社会变迁。其中,在经济方面实行的“量地计丁,一概征银”的一条鞭法,即白银货币化下的赋役折银,标志着中国长达两千年的实物税制逐渐变换成货币税制,推动了粮食市场和劳动力市场的形成和发展,进而推动了商品货币经济的发展和社会转型。在全球化开端之时,晚明中国通过白银与世界接轨,参与世界经济活动,进而与整个世界互动。以白银为统一计量单位乃至赋役征收形态的明代财政货币化,在中国财政史、赋役制度史和货币史上不啻是一个划时代的变化。明代的赋役折银,从宣德五年(1430)周忱改革算起,发展至嘉靖初年(约1530年左右)出现“一条鞭法”,再到万历初年(约1580年左右)向全国推行,经历了约一个半世纪的时间^①。与白银货币化的赋役改革相适应,以白银作为主要计量单位,编制统一的国家财政总账,便提到当政者的议事日程。万历九年(1581),反映这一改革成果的《万历会计录》^②(以下简称《会计录》)四十三卷,由户部尚书张学颜主持定稿,次年刊刻。《会计录》约百万字,拥有数据4.5万余条,对全国各项财政收支款项作了全面记载。卷一记录全国洪武、弘治旧额,万历六年(1578)现额岁入岁出总数;卷二至卷十六,分省叙述了十三布政司和南北两直隶及各府、州、县田赋数额及沿革脉络;卷十七至卷二十九,记载九边十三镇边镇粮饷,卷三十至卷四十三,分类记载内库供应、光禄寺供应、宗藩禄粮、屯田、盐法、茶法、钞关、杂课的具体收支情况。

尤其值得注意的是,《会计录》中田赋的起运存留和折银情况,为我们了解明代万历时期及万历

作者简介:万明,中国社会科学院历史研究所研究员;侯官响,中国社会科学院研究生院博士研究生(北京100732)。

① 万明:《白银货币化视角下的赋役改革》(上),《学术月刊》2007年第5期。

② 张学颜等撰:《万历会计录》(上、下),《北京图书馆古籍珍本丛刊》第52、53册,北京:书目文献出版社,1989年。下引此书,均为此版本。

以前的财政结构和财政状况、探讨财政视角下的田赋折银以及白银货币化的发展历程提供了有利条件。我们可以采用白银作为统一的计量单位,摒弃以往采取的以实物简单加总罗列的方法,对晚明财政结构和白银货币化程度进行梳理。不同的实物有不同的计量单位,同一种实物在不同的时间、地点其价值也不相同,简单相加是不科学的,而货币计量是现代财政和现代会计核算的基本前提。《会计录》所体现的历史价值不仅在于它是迄今为止保存下来的中国古代唯一的国家财政会计总册,还在于它所蕴含的价值信息能够提供明代财政收支的货币计量标准,进而使我们获得探讨明代财政乃至经济发展实态的可能。

无疑,《会计录》是研究明代财政、赋税、货币等方面社会经济史的宝藏。而今人对《会计录》的利用和研究,还比较鲜见。已故梁方仲先生对《会计录》作过简单介绍^①。美籍学者黄仁宇先生的《十六世纪明代中国之财政与税收》^②只提到《会计录》中的6个数据,而《会计录》所含数字信息则有4.5万余条之巨。台湾学者赖建诚教授通过分析《会计录》中的边镇粮饷数据,得出明朝灭亡在于边防经费增加引致的财政危机的结论^③。以上诸贤对《会计录》中全国赋税折银以及中央与地方财政关系、还有各布政司、府州县的财政状况均未作深入探讨。日本学者清水泰次、山根幸夫、岩见宏、谷口规矩雄等人对中国明代赋役制度研究颇深^④,但也几乎未涉及财政货币化问题。

万明和徐英凯较早注意到了《会计录》所涵盖的大量信息,于2007年提交了论文《明代白银货币化再探》^⑤,首次以白银为统一计量单位,以《会计录》河南田赋资料分析为中心,对明代的财政货币化问题进行了较为深入而有开拓性的探讨。面对《会计录》中浩瀚而又繁杂的涉及国家财政各个层面的数字,考虑如何以统一的货币单位,来重现明帝国国家财政机器的运转,以便从新的视角揭示社会发展的趋势,所谓财政货币化问题仍有继续探讨的必要。

在明代北方五省中,山西布政司颇具代表性,诸前贤对明代山西的财政赋役制度研究亦多有建树。日本学者寺田隆信在其专著《山西商人研究——明代的商人和商业资本》中专设一节,对民运粮纳银的原因及条件进行探讨,指出民运粮的折纳,尤其是折银问题,在“从民便”的同时,也是政府为了解决边防经费累年拖欠的财政问题不得已而为之的,但边镇粮饷折银的稳定是以边塞地方的粮食市场的稳定为前提条件的^⑥。张海瀛先生的专著《张居正改革与山西万历清丈研究》,利用罕见的山西万历清丈记录,对一条鞭法全国推广前的基础工作——土地清丈进行了深入研究,但对财政货币化问题着墨甚少。对明代田赋折银作深入探讨的是李三谋先生,他于1990年代先后发表论文^⑦,集中阐发全国尤其是山西农业货币税推行的原因及其过程,但未用统一的白银货币为计量单位,也未利用《会计录》资料。

有鉴于此,本文拟以《会计录》山西布政司田赋资料为中心,结合其他明代史籍资料,采用白银为统一的货币计量单位,尝试对山西的田赋结构和白银货币化程度进行粗略分析,以求教于方家。

① 梁方仲:《评介〈万历会计录〉》,《梁方仲经济史论文集补编》,郑州:中州古籍出版社,1984年,第233页。

② [美]黄仁宇:《十六世纪明代中国之财政与税收》,阿凤等译,北京:三联书店,2001年。

③ 赖建诚:《边镇粮饷:明代中后期的边防经费与国家财政危机》,台北:联经出版事业有限公司,2008年。这一观点是学界早已存在的共识。

④ [日]清水泰次:《明代に於ける租税銀納の發達》,《東洋學報》20卷3期,1935年;《中国近世社会经济史》,东京:西野书店,1950年。[日]山根幸夫:《明代徭役制度の展開》,东京:东京女大学会,1966年。[日]岩见宏:《明代徭役制度の研究》,京都:同朋舍,1986年。[日]谷口规矩雄:《明代徭役制度史研究》,京都:同朋舍,1998年。

⑤ 万明、徐英凯:《明代白银货币化再探——以〈万历会计录〉河南田赋资料为中心》,该文为提交2007年“‘基调与变奏’:7—20世纪的中国”学术讨论会论文,发表于中国史学会(日本)、台北中央研究院、台湾政治大学、《新史学》杂志社:《“基调与变奏”:7—20世纪的中国》第二卷,2008年,第105—127页。

⑥ [日]寺田隆信:《山西商人研究——明代的商人和商业资本》,张正明、阎守诚译,太原:山西人民出版社,1986年,第25—41页。

⑦ 李三谋:《明代农业税的推行问题》,《中国经济史研究》1995年第4期;李三谋、方配贤:《明万历以前山西农业货币税的推行问题》,《中国经济史研究》1999年第1期。

一、山西布政司田赋折银背景分析

(一)明代山西布政司概况。山西布政司位于华北平原和黄土高原的结合地带,“内迫京畿,外控夷狄,实西北重地”^①。《山西通志》亦云:“今山西视古冀疆域虽曰少损,而实西北要藩,京师右屏。”^②其东、西两侧为山地,中部和南部地势平缓。由于高原和山地占全省面积的72%,且“近边苦寒”,因而可耕地很少。但是在人口方面,山西却是明代北方人口最稠密的。

据《大明一统志》载,明初山西布政司领有太原、平阳、大同三府,泽、潞、汾、沁、辽五州,置山西都指挥使司,山西行都指挥使司^③。其中太原府为省会,亦是晋王封地;大同府为山西行都司所在地,亦是代王分封之地;潞安是沈王封地。山西行都司与九边十三镇中的大同镇,同处一地,另外山西镇在山西布政司辖内,宣府镇临近山西。对于山西南北社会经济状况,人称:

河以北为山西,古冀都邑地,故《禹贡》不言贡。自昔饶林竹、纛旄、玉石,今有鱼盐枣柿之利。所辖四郡,以太原为省会而平阳为富饶。大同、潞安,倚边寒薄,地狭人稠,俗尚勤俭,然多玩好事末。独蒲坂一州,富庶尤甚,商贾争趋。^④

太原迤北冈陵丘阜,饶薄难耕,乡民惟倚垦种上岭下坂,汗牛痛仆,仰天待命,无平田沃土之饶,无水泉灌溉之益,无舟车鱼米之利,兼拙于营运,终岁不出里门,甘食蔬糲,亦势使之然。^⑤而太原以南,虽田土肥沃,但地狭人稠,“本地所出之粟,不足供居民之用,必仰给于河南、陕西二省”^⑥。尽管如此,在北直隶、陕西、山西、山东、河南等北方五省甚至全国各布政司中,山西布政司田赋征收额是比较高的,见表1。

表1 明洪武、弘治、万历三朝北方五省及南直隶田赋征收额

布政司	征收米麦(石)			每亩平均征收米麦数(升)		
	洪武二十六年 (1393)	弘治十五年 (1502)	万历六年 (1578)	洪武二十六年 (1393)	弘治十五年 (1502)	万历六年 (1578)
山西	2,800,937	2,274,023	2,314,802	6.69	5.82	6.29
北直隶	1,170,520	601,631	598,628	2.01	2.23	1.22
陕西	1,913,164	1,929,058	1,735,690	6.07	7.40	5.93
山东	2,578,917	2,851,127	2,850,937	3.56	5.25	4.62
河南	2,198,909	2,387,777	2,380,760	1.52	5.74	3.21
南直隶	7,234,820	5,942,255	6,011,861	5.70	7.33	7.77

资料来源:梁方仲:《中国历代户口、田地、田赋统计》乙表36,北京:中华书局,2008年,第483页。

从表中数字可以看出,山西在洪武二十六年,田赋总额仅次于南直隶,居北方诸省之冠,弘治十五年、万历六年,则少于北方的山东、河南两省;然而从每亩平均征收米麦数来看,山西均远超山东、河南。再看山西所辖之太原县,洪武二十四年,全县夏税秋粮合计3223315升,田土483067亩,每亩平均征收米麦为6.67升;嘉靖二十七年,全县夏税、秋粮合计3162881升,田土477989亩,每亩平均

① 《明宪宗实录》卷二八“成化十八年六月甲寅”,台北:中研院史语所校勘本,1962年,第3907页。

② 《成化》《山西通志》卷一《疆域》,1933年景钞成化十一年(1475)刻本,第1页。

③ 李贤等编纂:《大明一统志》卷十九《山西布政司》,西安:三秦出版社,1990年,第285页。据申时行等修《明会典》卷十六《户部三·州县》记载,万历初年,山西布政司领有太原、平阳、大同、潞安四府,二十州,七十七县。北京:中华书局,1989年,第98页。

④ 张翰:《松窗梦语》卷四《商贾记》,北京:中华书局,1985年,第82页。

⑤ 康基田:《晋乘蒐略》卷二,太原:山西古籍出版社,2006年,第131页。

⑥ 孙嘉淦:《孙文定公奏疏》卷三《请开杂禁疏》,清敦和堂刻本,第34页。

征收米麦为 6.62 升^①。嘉靖二十七年的曲沃县,平地亩征 8 升,坡地亩征 6 升,水地则亩征 1 斗 7 合^②,由此可见明代山西的田赋负担之重。

“盖其土之所有,不能给半岁之食,不得不贸迁有无,取给他乡。”^③为了生存,山西人口大量外流,弃农逐末成为农村流动人口的主要出路和就业选择。大多数外流人口生活艰难,“离父母、妻子而为商为贾者岂得已哉?资身无策,糊口是谋耳”^④。只有少部分逐于末作,通过纳粟开中,经营粮食和食盐,成就了名满天下的晋商群体。

(二)山西布政司田赋折纳沿革。唐宋以降,中国经济发展的重心南移业已完成。明代北方经济发展水平落后于南方,是不争的事实。北方白银货币化的程度亦复如是,不仅低于江南诸省,而且沿革缓慢。正统时南方各地通过征收金花银,使货币税在田赋中的比重增加;成化至嘉靖年间为适应商品货币经济发展而进行的各种赋役改革,折银征收,逐步使赋役征收白银制度化,而同时期北方诸省田赋折银主要是政府为了足额完成征收边镇粮饷的需要,也有“从民便”的因素。总体而言,正统前后,北方地区货币田赋仍然是偶发的、个别的^⑤;嘉隆时期,北方受战争与和平条件的影响较大,田赋存留和折征变化大,田赋内容也发生了较大改变。

就山西布政司而言,《明实录》、《明会典》、《会计录》等明代史籍记载了宣德元年(1426)至嘉靖三十二年(1553)全省田赋折银的沿革事例。由于其直接供应宣府、大同、山西三镇粮饷,受到边防军事活动影响较大的缘故,其折银力度居于北方诸省前列。

宣德元年,山西监察御史于谦见大同“其地霜蚤,田薄收,当输边者,多折金银”^⑥。此为山西,也是北方诸省折银的最早记录。

正统四年(1438),巡抚大同、宣府右金都御使卢睿上奏:

山西上年拨送折粮银一十万两,每银一两,准粮四石。今宣府米价腾贵,请每银一两,准银二石五斗。从之。^⑦

正统五年,解送大同粮每石折银五钱^⑧。

正统八年,“山西民运,本色米麦豆共四十一万八千八百六十石五斗,折色一十五万石,每石折银二钱五分,共银三万七千五百两”^⑨。

天顺二年(1458),山西秋粮折收一十万石,每石折银二钱五分^⑩。

成化十三年(1477),李敏以右副都御史巡抚山西,《明史》记载:

见山东、河南转饷至者,道远耗费,乃会计岁支外,悉令输银。民轻费易达,而将士得以其赢治军装,交便之。至是,并请畿辅、山西、陕西州县岁输粮各边者,每粮一石征银一两,以十九输边,依时值折军饷,有余则召余以备军兴。帝从之。自是北方二税皆折银。^⑪

成化二十三年,山西京库折银米共 77000 石^⑫。

弘治二年(1489),“准太原迤北与大同州县,该纳大同、宣府税粮,俱纳本色;太原迤南与平阳等

① 据(嘉靖)《太原县志》卷一《田赋》有关数字计算,《天一阁藏明代方志选刊》,上海:上海古籍出版社,1981年,第21页。

② (嘉靖)《曲沃县志》卷一《贡赋志》,《天一阁藏明代方志选刊续编》四,上海:上海书店,1990年,第331页。

③ 康基田:《晋乘蒐略》卷二,第131页。

④ (嘉靖)《曲沃县志》卷一《贡赋志》,第333页。

⑤ 唐文基:《明代赋役制度史》,北京:中国社会科学出版社,1991年,第185页。

⑥ 倪岳:《少保兵部尚书于公神道碑铭》,徐竑:《明名臣琬琰续录》卷六,《文渊阁四库全书》第453册,上海:上海古籍出版社,1987年,第344页。

⑦ 《明英宗实录》卷六十一“正统四年十一月乙巳”,台北:中研院史语所校勘本,1962年,第1159页。

⑧ 《明英宗实录》卷六十五“正统五年三月乙巳”,第1238页。

⑨ 张学颜等撰:《万历会计录》(下),卷二十四《山西镇额饷沿革事例》,第850页。

⑩ 《明英宗实录》卷二八八“天顺二年闰二月己卯”,第6172页。

⑪ 张廷玉等撰:《明史》卷一八五《李敏传》,北京:中华书局,1974年,第4894页。

⑫ 《明孝宗实录》卷八“成化二十三年十二月癸巳”,台北:中研院史语所校勘本,1962年,第181页。

处,仍照例折银”^①。

弘治六年,《会计录》卷七记载:

准山西腹里起运宣大税粮,太原府迤北、迤南所属,并汾州、平遥、介休、孝义等县,可通车者,悉从民便,征运本色,草束照旧征银。其平阳府泽、潞、辽、沁四州所属,转输颇艰,减征价银,每米麦一石,折银七钱;豆一石,折银五钱;草一束,折银四分。

正德十年(1515),九边镇之一的山西镇“民运改征折色,每粮一石折银一两,岁征三十余万两”^②。

嘉靖五年(1526),巡抚山西右副都御使江潮建议,将各王府禄粮,夏税按每石六钱,秋粮按每石八钱折银征收,但在支放时每石折银五钱,“搏其余数,以补不敷”^③。通过征收田赋和支出禄米之间折银的差价,以解决“宗室繁衍,禄米日增,岁征不足用”的财政亏空。

嘉靖二十三年,户部“议准山西大同、平阳等府税粮,征银多寡不均,今后止征银一两,其不系代府禄粮州县,每石量加银一二分,以补原额不敷之数”^④。

嘉靖二十七年,御史程軫题:

大同所属半为沙漠,旧额禄米九万三千四百三十五石,比因王族蕃衍,加至每石征银一两一钱六分。查得平阳等府,泽、辽等州亦该禄米三万四千二百四十二石,每石多者不过九钱六分,少者七钱六分,是内郡膏腴之地反轻,而边徼反重矣,乞要均派。^⑤

同年,山西平阳、太原二府,泽、沁、汾三州“自本年为始,金拨大户,一条鞭征收银两,解布政司收贮,听补王府禄米灾免不敷之用”^⑥。这是山西折征银两第一次明确与一条鞭法联系起来。

嘉靖三十二年,户部批复:

准代、岢二州,原派本色米豆一千四百四十二石,俱征本色;汾州、阳曲等州县,该七万九千五百五十八石,姑准折征。^⑦

从以上田赋沿革事例,可以看到山西布政司田赋折银主要存在两种情形。一是输往大同镇、宣府镇的边粮,“岁征本色,民不堪命。合将三百里以内地方,坐征本色,若果输运较难,将折色分数,免加脚价,其余鸾远州县,俱折银一两,脚价二钱”^⑧。这是因“道远耗费”、“运输颇艰”而折银。一是供应王府的禄米折银,但主要是起运边镇的税粮征银,存留地方的田赋则较少折征,并且是否折征,或临时起意,或因时而变,并无规律可循。如正统十年(1445),“大同蓄积粮多,恐致陈腐。除官军支用外,乞将今岁山西拨纳秋粮四十万石准收本色二十万石,余半折收银货,用备易籴新粮,以抵蓄积。从之”^⑨。又如弘治十年(1497),“将大同府原派宣府税粮三万四百石,改归大同,以便输纳本色”^⑩。再如嘉靖三十三年(1552),“将山西民运,附近该镇三百里者,不拘分数,多派本色。太原、汾、沁、潞、辽俱纳本色,平阳等处鸾远地方,增派脚价。……大同税粮,因山西该省岁荒,暂行折征,此后务要渐复本色”^⑪。另外,折银标准亦颇随意,每石从2钱5分到1两1钱6分不等。可以说,此时山西的田赋折银仍然是为满足边防的需要。由于市场发育缓慢,对折银影响不大。

① 张学颜等撰:《万历会计录》(上),卷七《山西布政司田赋沿革事例》,第254页。

② 张学颜等撰:《万历会计录》(下),卷二四《山西镇额饷沿革事例》,第884页。

③ 《明世宗实录》卷六十八“嘉靖五年九月辛庚戌”,台北:中研院史语所校勘本,1962年,第1566页。

④ 申时行等修:《明会典》卷二九《户部》十六《征收》,第218页。

⑤ 张学颜等撰:《万历会计录》(上),卷七《山西布政司田赋沿革事例》,第254页。

⑥ 张学颜等撰:《万历会计录》(上),卷七《山西布政司田赋沿革事例》,第255页;另见申时行等修:《明会典》卷二十九《户部十六·征收》,第218页。

⑦ 张学颜等撰:《万历会计录》(下),卷二十四《山西镇额饷沿革事例》,第885页。

⑧ 张学颜等撰:《万历会计录》(下),卷二十四《大同镇额饷沿革事例》,第853页。

⑨ 《明英宗实录》卷一三六“正统十年十二月甲寅”,第2703页。

⑩ 张学颜等撰:《万历会计录》(下),卷二十四《大同镇额饷沿革事例》,第852页。

⑪ 张学颜等撰:《万历会计录》(下),卷二十四《大同镇额饷沿革事例》,第852页。

万历六年(1578)的江南诸省,此时明廷官员刘光济在江西、庞尚鹏在浙江与福建、海瑞在应天府已大力推广赋役折银一条鞭法,山西的田赋结构及其货币化程度是怎样的?下面就试作分析。

二、山西布政司田赋结构分析

早在先秦时期,古代中国财政“有粟米之征,有力役之征,有布缕之征。粟米取于田上,即租法也,力役取于人力,即庸法也;布缕取于园宅,即调法也”^①。国家对土地征收实物,按人力科派力役。在传统农业社会,这种国家财政以实物为主要征收内容的运行状况一直持续到明代前期。明人顾清云:

今之夏秋二税,即古所谓粟米之征,唐之所谓租;农桑丝绢,即古所谓布缕之征,唐之所谓调。今之甲首、均徭,即古所谓力役之征,唐之所谓庸。租出于田,调出于家,庸以身计,不相侵越者也。^②

明初的田赋征收沿用唐代的两税法,依照田产的多少分夏秋两次征收。对此,丘濬认为:

土地万世而不变,丁口有时而盛衰。定税以丁,稽考为难,定税以亩,检核为易。我朝稽古定制,以天下之垦田,定天下之赋税,因其地宜,立为等则,征之以夏者谓之税,征之以秋者谓之粮。^③

不过,明代的夏税秋粮从开国之初就不全是征收米麦,根据《明会典》记载,洪武时夏税曰米麦,曰钱钞,曰绢;秋粮曰米,曰钱钞,曰绢,计有米、麦、钱钞、绢四种,以后逐步增加,弘治有41项,万历有52种^④。

通常夏季征收不能超过八月,秋季不能超过次年二月,以征收实物为主,兼以钞、钱、金、银、绢、布。用麦米交纳称为本色,用金、银、钱、钞、布、绢等物品折换交纳,称为折色。《诸司职掌》记载折绢、折钱钞的情况:

凡民间一应桑株,各照彼处官司原定则例起科丝绵等物,其丝绵,每岁照例折绢,俱以十八两为则,折绢一匹。所司差人类解到部,札付承运库收纳,以备赏赐支用。其树株果价等项并皆照例征收钱钞。^⑤

明代各地的田赋可分为两类;其一,起运;其二,存留。“省直银粮,名色虽不一,大约田赋、均徭二项,不离起解、存留两款”^⑥。所谓起运,就是运到中央政府或其他省的府、州、县或各边镇、都司、卫所等军事区域的部分。存留就是留供本地开销的部分。存留的用途,因各地繁简冲僻而微有多寡的不同,有些特别支出,如供给本地藩府亲王岁禄之用^⑦。

《会计录》卷七记载了山西布政司田赋状况,主要包括夏税、秋粮两项。夏税分为小麦(包括阔白绵布折麦,分起运麦和存留麦)、农桑丝折绢(全部起运京库)、零丝三类;秋粮分为米(包括阔白绵布、棉花绒折米,分起运米和存留米)、马草(包括起运草和存留草)和户口盐钞银(包括遇闰加银,全部存留)。上述项目中起运麦、米、阔白绵布、农桑丝折绢以及马草都标明了折银标准。运用货币计量的方法,我们将《会计录》卷七田赋征收项目中折银的实物部分以统一的白银计算,得出货币化部分的货币额;再以《会计录》中标明的银价,采取加权平均值方法计算出折银标准,由此得出没有折银标准的实物部分的货币额。在计算中,注意了田赋征收过程中中央财政和地方财政的划分(即起运和存

① 何柏斋:《何柏斋集》卷一《均徭私议·均徭》,《明经世文编》卷一四四,北京:中华书局,1962年,第1442页。

② 顾清:《傍秋亭杂记》卷上,孙敏修辑:《涵芬楼秘笈》第四集,第32册,上海:商务印书馆,民国年间,第6页。

③ 丘濬:《大学衍义补》卷二十二《贡赋之常》,北京:京华出版社,1999年,第214页。

④ 申时行等修:《明会典》卷二十四《户部十一·会计一》,第157、161、168-169页。

⑤ 《诸司职掌·户部·农桑》,张卤:《皇明制书》上卷,东京:日本古典研究会,1966年,第222页。

⑥ 孙承泽:《春明梦余录》卷三十五《户部一》,北京:北京古籍出版社,1992年,第581页。

⑦ 梁方仲:《田赋史上起运存留的划分与道路远近的关系》,《梁方仲经济史论文集》,北京:中华书局,1989年,第208页。

留额),货币化部分和实物部分各自的比例。由此得到山西田赋的总体结构。参见表2。

表2 万历六年山西省田赋分布(两/银)

田赋	数额	%	起运	%	存留	%
总计	2118341.95	100	828835.62	39	1289506.33	61
夏税总计	422771.01	100	83025.7	20	339745.31	80
小麦	419365.51	100	79686	19	339679.51	81
农桑丝折绢	3339.7	100	3339.7	100		
零丝	65.8	100			65.8	100
秋粮总计	1695570.94	100	745809.92	44	949761.02	56
粟米	1471743.52	100	550170	37	921573.52	63
马草	198459.75	100	195639.92	99	198459.75	1
户口盐钞银	23306.05	100			23306.05	100
遇闰加银	2061.62	100			2061.62	100

万历六年山西田赋总计为2118341.95两白银。从田赋构成来看,夏税422771.01两,占田赋总额的20%,秋粮1695570.94两,占田赋总额的80%;从财政构成来看,起运828835.62两,占赋税总额的39%,存留1289506.33两,占赋税总额的61%。下面具体分析夏税、秋粮的构成。

(一)山西夏税收入分析

根据《会计录》卷七,山西田赋夏税项下记载,夏税共有四项,分别为小麦、阔白棉布、农桑丝折绢、零丝。而其中的阔白棉布已折成小麦,并记入小麦的总数中,因此分为三类。

1. 小麦。小麦作为田赋正项,构成夏税的主要部分,万历六年山西实征小麦591951.31石,包括起运和存留部分。

(1)起运部分。起运部分实征小麦112480石,主要用于边镇粮饷。

内起运宣府镇龙门广盈等仓、怀来广阜仓、宣德等仓、新兴仓、广昌仓、万全广盈等仓、广积仓、永宁等仓、新开口堡仓、怀来广备仓小麦,已经标明了折银标准为1.2两/石,共计折银19806两。

内起运万全万亿库阔白棉布6000匹,已经标明了折银标准为0.3两/匹;并且注明折小麦7200石(已经计入起运小麦的总数中),相当于小麦折银标准为0.25两/石;共计折银1800两。

内起运大同镇大有仓、平虏卫平虏仓、石井坪堡仓、偏头关保德仓、宁武关万亿库、雁门关广济仓、代州边储仓小麦项下,已经注明:前项各仓附近三百里者,本色四分,折色六分;五百里者,本色三分,折色七分,其折色俱免征脚价;如系五百里之外者,俱每石折银1两,外加脚价银0.2两。由此无法说明有多少是三百里、五百里内外者。故均采用1两/石,外加脚价银0.2两计算;共计折银45330两。

内起运银亿库阔白棉布42500匹;已经标明了折银标准为0.3两/匹;并且注明折小麦51000石(已经计入起运小麦的总数中),相当于小麦折银标准为0.25两/石;共计折银12750两。

以上全部起运小麦共折银79686两。

(2)存留部分。存留小麦479471.31石,因《会计录》未注明折银价格,可按起运小麦价格的加权平均值每石0.7084两/石计,共折银339679.51两。

总计起运和存留,山西全省实征小麦合计591951.31石,折银419365.51两。

2. 农桑丝折绢。该项目原应征收农桑丝,现改为征收折色,共计4771匹,全部起运京库,其中折色967匹,已经标明了折银标准每匹0.7两,折银676.9两;本色3804匹,仍按每匹0.7两的折银标

准,折银 2662.8 两;共计折银 3339.7 两。

3. 零丝。该项目为存留,共计 51.41 斤,折合 822.55 两^①。

综上所述,山西省夏税共该银 422771.01 两,其中起运物料共该银 83025.7 两;存留物料共该银 339745.31 两。由此得到山西全省夏税起运量为 20%,存留量为 80%。

(二)山西布政司秋粮收支情况分析

根据《万历会计录》卷七,关于山西省田赋秋粮的记载,共有三项,分别为粟米、马草、户口盐钞银和遇闰加银。其中,粟米是正项,马草和户口盐钞银及遇闰加银是杂项。

1. 粟米。全省实征米 1722851.38 石,包括起运和存留部分。

(1)起运部分。起运米 640350 石,主要包括以下几项:

全部起运米,账目中原注明:前项各仓附近三百里者,本色四分,折色六分;五百里者,本色三分,折色七分,其折色俱免征脚价;如系五百里之外者,俱每石折银 1 两,外加脚价银 0.2 两。由此无法说明有多少是三百里、五百里内外者。故均采用 1 两/石,外加脚价银 0.2 两计算,共计折银 465120 两。

内起运万全万亿库阔白棉布 102500 匹,已经标明了折银标准为 0.3 两/匹;并且注明折米 102500 石(已经计入起运米的总数中),相当于小麦折银标准为 0.3 两/石;共计折银 30750 两;

内起运大同银亿库阔白棉布 140000 匹,已经标明了折银标准为 0.3 两/匹;并且注明折米 140000 石(已经计入起运米的总数中)相当于小麦折银标准为 0.3 两/石;共计折银 42000 两;

内起运万全万亿库棉花绒,未标明折银标准,但是已经标明折米 2250 石,今依据本省起运米价格 1.2 两/石计,共计折银 2700 两。

内起运大同银亿库棉花绒,未标明折银标准,但是已经标明折米 8000 石,今依据本省起运米价格 1.2 两/石计,共计折银 9600 两。

以上合计全省起运米共折银 550170 两。

(2)存留部分。存留米 1082501.38 石,今按起运米价格的加权平均值每石 0.851337035 两计,共折银 921573.52 两。

合计起运和存留部分,全省实征米合计折银 1471743.52 两。

从表 2 可知:山西省秋粮米中,起运量为 37%,存留量为 63%。

2. 马草。全省实征草 3602991 束,其中起运草 3544850 束。账目内所有起运草均未给出折银标准,但是在聚落堡草场草项目后注明:前项草束照旧例征收每价银 1 两,外加脚价银 0.2 两,故可以认为这部分草已经折银,而其余草按未折银计;草的价格依据系统聚类分析方法^②所得结论 2^③,可取陕西草价格的加权平均值,但是陕西没有草的价格,故根据最小距离原则,选取河南草价格的加权平均值 0.0485 两/束。由此起运草共折银 195639.92 两。存留草 58141 束,未注明折银标准,今按河南草价格的加权平均值计,共折银 2819.84 两,全省草合计折银 198459.75 两。由此得到山西省秋粮中,草的起运量为 99%,存留量为 1%。

3. 户口盐钞银。山西省各府、县的户口盐钞银,以及遇闰加银,均未标明存留,但依据山西各府

^① 其折银标准依据张学颜等撰:《万历会计录》(上),卷八《河南布政司·夏税·工部织染局丝》,第 259 页。

^② 系统聚类法是聚类分析中用得最多的方法。首先将 m 个样本看成 m 类,计算 m 个样本两两间的距离,合并距离最近的两类为一个新类,得到 $m-1$ 类,再从中找出最接近的两类加以合并变成 $m-2$ 类,如此下去,最后所有的样本全在一类。上述过程可以画出聚类图,从图上很容易决定分多少类,每类各有什么样本。

^③ 据徐英凯等《聚类分析方法在晚明田赋结构分析中的应用》一文结论,陕西省的田赋折银标准与山西省的折银标准属于一类。见 Xu Yingkai, Chen Qiuhua, Application of Cluster Analysis in National Land Tax Structure Analysis in the Sixteenth Century, *Comprehensive Evaluation of Economy and Society with Statistical Science*, Aussino Academic Publishing House Sydney Australia, 2009.

田赋记录,山西省的户口盐钞银全部存留,其中户口盐钞银 23,306.54 两,遇闰加银 2,061.63 两。

综上所述,山西省秋粮共该银 1695570.94 两。其中全部起运物料折银 745809.92 两,全部存留物料折银 949761.02 两。山西省秋粮中,起运量为 44%,存留量为 56%。

(三)山西布政司万历六年田赋结构分析

根据上述夏税、秋粮两项的分析,可知山西省全年田赋折银 2118341.95 两,其中起运折银 828835.62 两,存留折银 1289506.33 两。夏税起运粮仅占 20%,秋粮起运粮上升至 44%,全年夏税秋粮起运量为 39%,存留量为 61%(具体财政结构见图 1)。这与某些研究人员所认为的明代中央集权高度强化,作为中央财政的起运与作为地方财政的存留八二分成比例相差甚远^①。

考察明代田赋的结构,起运与存留并没有统一的比例。富庶的江南地区,“天下财赋,东南居其半”,起运远大于存留^②。如苏州府宣德四年起运粮 2164000 余石,存留粮仅有 377500 石,起运与存留的比例分别为 87.6% 和 12.4%^③。贫瘠的边远地区,其赋税并不能满足本省需求。如万历六年广西、云南、贵州三布政司,夏税、秋粮俱存留本省备用^④。

梁方仲先生认为:江西、浙江、河南数省,因为与两京距离较近,并且交通便利,地富民庶,其缴纳的田赋最多,反之,如四川、广东、山西等省,起运的百分比最低^⑤。

山西布政司“近边苦寒”,地狭人稠,如前所述每亩赋税额居北方五省之冠。

山西一省,地当中原之脊,山冈居半,民俗尚俭,率重本业。然以四府四州之民,供三藩三镇之赋,百司岁用,又复丛焉,其繁重可知矣。^⑥

曾任山西按察使的吕坤指出:“山西银粮,非王禄则军饷。”^⑦根据前述起运和存留的定义,输入大同、宣府、山西三镇之赋,应列入起运范畴,起运数量与边境战事关系甚大。成化十八年(1482),巡抚山西右副都御使何乔新在上疏中对此有很好的阐释:

山西所属夏税秋粮计二百二十七万三千一百六十七石。洪武、永乐间,自存留外,仅输给大同各卫并雁门、偏头二关。正统末年,虏寇犯边,乃以太原等府、泽潞等州税粮输之宣府。成化二年,官军欲捣河套,乃以各税粮输之榆林。自此存留数少。^⑧

三藩之赋指的是从存留粮中支付的晋王、代王、沈王的禄米,由于生齿日繁,宗禄支出恶性膨胀^⑨。嘉靖八年(1529)六月,副总裁詹事霍韬重修《会典》时上疏曰:

洪武初年,山西惟封晋府一王,岁支禄米一万石。今增郡王、镇辅、奉国将军、中尉而下共二

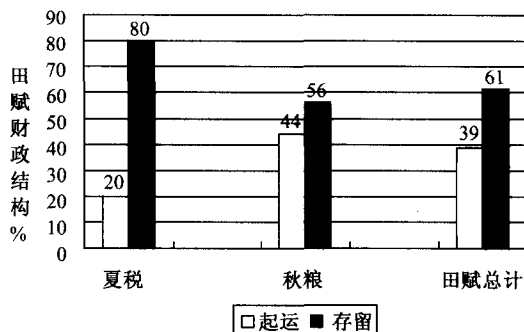


图1 山西布政司万历六年财政结构

① 财政部财科所 2005 年研究报告认为,明代中央政府与地方政府的财力分配,由于受高度集中的财政体制的影响,大约 80% 的赋税收入归中央政府支配,20% 的赋税留归地方,参见赵云旗:《中国历史上中央与地方官俸发放原则》,http://www.crifs.org.cn/crifs/html/default/caizhengshihua/_history/138, 2005 年 5 月 20 日。

② 《明神宗实录》卷一七六“万历十四年七月己酉”,台北:中研院史语所校勘本,1962 年,第 3245 页。

③ 唐文基:《明代赋役制度史》,第 64 页。

④ 参见张学颜等撰:《万历会计录》(上),卷十二《广西布政司》,第 427 页;卷十三《云南布政司》,第 444 页;卷十四《贵州布政司》,第 460—461 页田赋的相关记载。

⑤ 梁方仲:《田赋史上起运存留的划分与道路远近的关系》,《梁方仲经济史论文集》,第 217 页。

⑥ 张学颜等撰:《万历会计录》(上),卷七《山西田赋沿革事例》,第 256 页。

⑦ 吕坤:《吕新吾先生文集》卷一《停止砂锅滩绸疏》,《明经世文编》卷四一五,第 4502 页。

⑧ 《明宪宗实录》卷二二八“成化十八年六月甲寅”,第 3907 页。

⑨ 傅衣凌主编,杨国桢、陈支平著:《中国历史》十三《明史》,北京:人民出版社,2006 年,第 170 页。

千八百五十一位矣,岁支禄米八十七万石,则加八十七倍矣。臣考山西额田,初年四十一万顷,弘治十五年存额三十八万顷,减额者三万顷矣。禄米则由一万石增而八十七万石,额田则由四十一万顷减而三十八万顷,此山西额数也。举山西而推之,天下可知也。^①

时任户部尚书的梁材亦深有同感:

王府禄米,查得洪武年间,如山西初封晋府一王,岁支禄米一万石,今增郡王、镇辅、奉国将军、中尉、郡县等主君,并仪宾等至一千八百五十一位员,共岁支禄米八十七万二千三百六十石零。^②

《明世宗实录》卷一六七记载嘉靖十三年(1534)九月,户科都给事中管怀礼在上疏中言及宗禄问题:

及查天下粮额岁率不给,如山西晋、代、沈三府岁用禄粮九十五万六千有奇,而岁派不过八十四万二千余石,即此一省,天下可知!

从嘉靖八年到十三年,仅仅五年的时间,山西宗藩的岁用禄粮就由 872306 石增加至 956000 余石,较原来禄粮数增加了 10%。

嘉靖四十一年(1562),御史林润奏曰:

天下财赋,岁供京师米四百万石,而各藩禄岁至八百五十三万石。山西、河南存留米二百三十六万三千石,而宗室禄米五百四万石。既无灾伤蠲免,岁输亦不足供禄米之半。年复一年,愈加蕃衍,势穷弊极,将何以支?^③

查《会计录》卷七、万历《明会典》卷二十四可知,洪武二十六年(1393)山西布政司夏税秋粮为 2,800,937 石,弘治十五年(1502)为 2,274,022 石,万历六年(1578)为 2,314,802 石,田赋收入不增反降。宗藩禄粮,由洪武初年的 10000 石,增至嘉靖初年的 872306 石,万历初年的 4637318 石^④。可见由洪武初占田赋岁入的 0.36%,变为弘治时的约 40%,至万历初年的 200%。

不仅如此,如前所述,供给山西境内除大同、山西两边镇外的军饷,则由当地存留粮额度内支用。存留各地的粮储,应以足供本处卫所官军俸粮为原则。对此,《诸司职掌》明确记载如下:

凡所在有司,仓廩储积粮斛,除存留彼处卫所三年官军俸粮外,务要会计周岁关支数目,分豁见在若干,不敷若干,余剩若干,每岁开报合干上司,转达本部,定夺施行。仍将次年实在粮米及该收该用之数,一体分豁旧管、新收、开除、实在上报。^⑤

另外,万历六年三镇之赋除宣府、大同镇粮饷从起运粮支付外,另从存留麦中拨付山西镇所辖偏头、雁门、宁武三关各仓 35860.70 石,从存留米中拨付三关 84017.20 石^⑥。并且存留粮内,还需预备不时之需。如正统十年(1445),“于大同所属州县存留夏税内,摘拨豌豆六万石,运赴本镇应用”^⑦。

如果考虑上述因素,则万历六年山西田赋起运和存留的比例应属正常,这与明代中央集权力度的强弱没有太大关系。为进一步直观地了解山西田赋总体结构,根据《会计录》卷七记载的田赋细目制作的田赋结构如图 2、图 3。

如图 2 所示,山西田赋夏税占 20%,秋粮占 80%。夏税中,小麦在图 3 中显示占田赋总额的 20%,农桑丝绢和零丝因数额太小,在图中无法显示。秋粮中,图 3 显示,粟米占田赋总额的 70%,小麦占 20%,马草占 9%,户口盐钞银和遇闰加银仅占 1%。

① 霍韬:《霍文敏公文集》卷三《修书陈言疏》,《明经世文编》卷一八七,第 1921 页。

② 梁材:《梁端肃公奏议》卷二《会议王禄军粮及内府收纳疏》,《明经世文编》卷一〇三,第 921 页。

③ 《明史》卷一一六《诸王传一》,第 3568 页。

④ 据张学颜等撰《万历会计录》(下)卷三十三《宗藩禄粮》晋王、代王、沈王禄粮有关数字计算,第 1027 - 1031 页。

⑤ 《诸司职掌·户部·会计粮储》,张卤:《皇明制书》上卷,第 227 页。

⑥ 张学颜等撰:《万历会计录》(上),卷七《山西布政司田赋沿革事例》,第 185 页。

⑦ 张学颜等撰:《万历会计录》(下),卷二十四《大同镇粮饷沿革事例》,第 853 页。

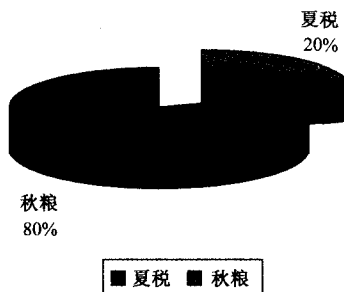


图2 万历六年山西布政司田赋总体结构

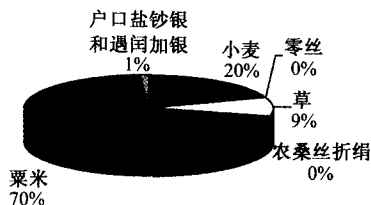


图3 山西布政司田赋细目结构

明代田赋夏季征收的小麦和秋季征收的粟米为田赋正项，遍及全国，构成田赋的主要部分。故梁方仲有“狭义的田赋，在明代为麦米两项”之说^①。北方诸省田地所产品种比南方少，其田赋麦米成分则更大。就山西而言，万历六年小麦、粟米占田赋总额的90%，反映了上述特点。农桑丝折绢（绢是折纳的物品，即折色），几遍全国，万历六年仅川、云、贵、两广、延庆州、保安州及太平府没有输纳。但就山西而言，因非主要产区，征收数额甚少。

“夏税为轻，秋粮为重”^②，不论税率还是税额，明代两税，秋粮远重于夏税。山西所征户口盐钞、起运马草都并入了秋粮。其中户口盐钞银和遇闰加银占1%，马草由于供应边镇的原因，征收量较大，占9%。

三、山西布政司田赋货币化分析

在自然经济占统治地位的传统社会中，田赋制度建立在实物财政的基础之上。然而，征收实物并不能满足政府的需求，于是就有了田赋征收“本色”与“折色”的设计。洪武九年（1376）四月明太祖令户部：“天下郡县税粮，除诏免外，余处令民以银、钞、钱、绢代输今年税粮。”^③王圻《续文献通考》载：

令两浙及京畿官田凡折收税粮，钞每五贯准米一石，绢每匹准米一石二斗，金每两准米十石，银每两准米二石，绵布每匹准米一石，苧布每匹准米七斗，夏税农桑丝每十八两准绢一匹重十八两。^④

此为洪武十八年（1385）事。洪武三十年又有了逋赋折银的征收记录：“凡各处积年逋赋，皆许随土地所便，折收布、绢、棉花及金银等物，……银一两折二石。”^⑤逋赋折合是用轻便价高的物品折换实物田赋，被称之为“轻赍”，并不是一种经常性的行为。

从明初征课以米麦丝绢等实物交纳，到用白银折纳，是一个动态的发展过程，其间充满了矛盾和争议。反对折色，主张赋税征收本色的代表人物丘濬曾说：

盖粟生于地，非一日所能致，钱出于人力，可旬月间而办也。自古识治体者，恒重粟而轻钱，盖以钱可无而粟不可无故也。后世以钱物代租赋，可谓失轻重之宜，违缓急之序矣。故为国家长久之计者，宁以菽粟当钱物，使其属于仓庾之中，备之于无用，不肯以钱物当菽粟，恐一旦天为之灾，地无所出，金银布帛不可以充饥，坐而待毙也。^⑥

在倡导折色者中，成化年间湖广按察司佥事尚褫反对折银而主张折钞，其理由是：

① 梁方仲：《明代“两税”税目》，《梁方仲经济史论文集》，第26页。

② 《万历》《华阴县志》卷四，万历四十二年（1614）刻本，第40页。

③ 《明太祖实录》卷一〇五“洪武九年四月丁亥”，第1756页。

④ 王圻：《续文献通考》卷四《田赋考》，北京：现代出版社，1986年，第63页。

⑤ 《明太祖实录》卷二五五“洪武三十年九月癸未”，第3682页。

⑥ 丘濬：《大学衍义补》卷二十二《贡赋之常》，第290页。

凡钱粮军储等项,洪武宣德间,应本色者征本色,应折色者征钱钞。顷来凡遇征输,动辄折收银两。然乡里小民何由得银?不免临时展转易换,以免逋责。有司收纳既重,其权衡以多。及其交官,又杂铜铅以为伪。民既受其言(害),而官又受其弊。臣请自今凡本色折收之例,一遵旧典。^①

总的说来,明宣德、正统之前的田赋折银,大多是属于临时性的。有宣德末年周忱改革江南税粮变卖银两之说,成为正统以后逐渐形成的金花银的起源。成化、弘治以后,各种田赋折银明显增多。到嘉隆万年间,随着一系列的赋役改革和一条鞭法在全国各地的展开,从而使白银在田赋收入中占居了主导地位,可以说,田赋的白银货币化至此基本完成。

根据梁方仲的研究,一条鞭法初施行于嘉靖初年,至嘉靖末年转趋积极,于万历二十年(1592)以前在全国通行。一条鞭法推广至全国前的一系列赋役改革,虽同称一条鞭,但内容不一。明人于慎行云:

夫条鞭者,一切之名,而非一定之名也。如粮不分廩口,总收分解,亦谓之条鞭;差不分户则,以丁为准,亦谓之条鞭;粮差合而为一,皆出于地,亦谓之条鞭;丁不分上下,一体出银,此丁之条鞭;地不分上下,一体出银,此地之条鞭。其名虽同,而其实不相盖也。敝邑所谓条鞭者,税粮不分廩口,总收起解;差役则除去三等九则之名,止照丁地编派;丁不论贫富,每丁出银若干;地不论厚薄,每亩出银若干;上拒征收,招募应役,而里甲之银附焉。此敝邑条鞭之略也。^②

万历中后期全国推行一条鞭法,工科右给事中曲迁概括为:

条编之法,总括一县之赋役,量地计丁,一概征银,官为分解,雇役应付。^③

这是比较中肯全面的总结。

就山西布政司而言,将万历六年田赋折银计算整理,可以得到山西田赋货币化比例,见表3。

表3 万历六年山西省田赋货币化比例表

项 目	共计折银	已折银(两)	已折%	未折银项目折银(两)	未折%
小麦	419365.51	79686	19	339679.51	81
农桑丝折绢	3339.7	676.90	20	2662.8	80
零丝	65.8			65.8	100
粟米	1471743.52	537870	38	933873.52	62
马草	198459.75	142290.16	72	56169.60	28
户口盐钞银	23306.05	23306.05	100		
遇闰加银	2061.62	2061.62	100		
夏税	422771.01	80362.9	19	342408.11	81
秋粮	1695570.94	586952.7	35	1108618.24	65
田赋总计	2118341.95	667315.6	32	1451026.35	68

从上表可看出,夏税已经标明折银标准的折银总数为 80362.9 两,没有标明折银标准的为 342408.11 两,白银货币化程度为 19%。

秋粮中,粟米已经标明折银标准的折银总数为 537870 两,没有标明折银标准的是 933873.52

① 《明宪宗实录》卷九十三“成化七年七月己卯”,第 1785 页。

② 于慎行:《谷城山馆文集》卷三十四《与抚台宋公论赋役书》,万历年间于纬刻本,第 17 页。

③ 《明神宗实录》卷二〇“万历十八年二月戊子”,第 4124 页。

两,白银货币化程度为37%。;马草已经标明折银标准的折银总数为142290.16两,没有标明折银标准的为56169.60两,白银货币化程度为72%。两者合计计算,秋粮已经标明折银标准的折银总数为586952.70两,没有标明折银标准的折银总数为1108618.24两;白银货币化程度为35%。

将夏税、秋粮加总计算,已经标明折银标准的折银总数为667315.60两,没有标明折银标准的1451026.35两,白银货币化程度为32%,实物征收额为68%。该比例与起运存留39%与61%之比似有较高依存度。为直观显示夏税秋粮货币化程度,绘制柱状图如图4。

考虑到明代山西人从事商业贸易的人数众多,并形成了闻名天下的晋商群体,这个比率似乎与山西商品货币经济的发展很不相称。众所周知,山西商人和徽州商人是明代后期商界的两大群体,他们以雄厚的财力称名于时,明人谢肇淛曾形象地写道:

富室之称雄者,江南则推新安,江北则推山右,新安大贾鱼盐为业,藏银有至百万者,其它二、三十万则中贾耳,山右或盐或丝或转贩或客粟,其富甚于新安。^①

冯梦龙在“三言”中,记载大量的使用银两的情

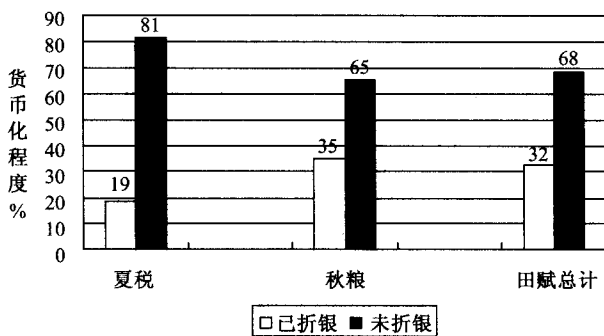


图4 山西布政司万历六年货币化程度

节,其中描述山西平阳府洪洞县商人沈洪“拿有整万的银子,来北京贩马”^②,尤其给人留下深刻印象。然而,晋商的商业活动只是民间交易而已,江南“民间交易惟用金银”与地方官员推行赋役折银改革相得益彰,而在江北则未必行得通,原因在于明代南北气候、土质、亩产以及经济发展水平存在很大差异,官民对赋役折银的认识也大相径庭。对此,顾炎武有中肯的评论:

盖条编主田为算,而每丁折田二亩。江南地土渥饶,以田为富,故赋役一出于田,赋重而役轻,以轻丽重,且捐妄费,安得不利!齐鲁土瘠而寡产,其富在末,故赋主田而役主户,赋轻而役重,以轻带重,田不足供,安得不困!^③

山西比之山东,尤为土瘠少产,更是富在商业。主政北方诸省的地方官员,在万历之前,鲜有赋役折银改革之举。即使有此举动,也很难推广开来。梁方仲认为,推行条鞭法最有功绩的都来自国际贸易较盛,有大量银元输入的南方沿海各省,如蔡克廉、潘季驯、周如斗、刘光济、王宗沐、庞尚鹏和海瑞。而反对条鞭法的多是北方人,如葛守礼、于慎行。嘉靖、隆庆时期的王宗沐,先后在任江西提学副使、山东左布政使时,推行一条鞭的赋役折银改革。其在江西的改革虽不甚顺利,但最终在隆庆时期刘光济主政江西时获得全面成功,而王宗沐在山东的改革则以失败告终。对此,明人黄景昉总结如下:

一条鞭赋法,议始于庞尚鹏,远迹称便。而葛端肃乃极非之,诋为宽富累贫,徒滋吏弊。览于东阿《笔尘》,亦言条鞭即唐两税法,以资产为宗,不以丁身为本,其弊至商宽农困,岂南北俗殊耶?抑或奉行之过。^④

上文提到的“葛端肃”即隆庆时户部尚书葛守礼,“于东阿”即万历时礼部尚书于慎行。

不仅如此,明代南方诸省白银货币化程度高于北方诸省,与其多银矿和得外贸之白银大量涌入亦有很大关系。隆庆之前,银矿的开采主要集中在云南、浙江、福建、四川等省。其中尤以云南产量

① 谢肇淛:《五杂俎》卷四《地部二》,上海:上海书店出版社,2001年,第74页。

② 冯梦龙:《警世通言》卷二十四《玉堂春落难逢夫》,北京:人民文学出版社,1956年,第342页。

③ 顾炎武:《天下郡国利病书》原编第七册《常镇》,《四部丛刊三编》本,上海:商务印书馆,1935—1936年,第17—18页。

④ 黄景昉:《国史唯疑》卷九,上海:上海古籍出版社,2002年,第253页。

最大,宋应星《天工开物》卷下云:“合八省所生,不敌云南之半。”白银货币化迅速发展,产生巨大的内部需求,嘉靖年间白银在流通领域取得主币地位,拉动了外银的大量流入。明代后期美洲白银大量流入中国,加之政府在税收中征收白银的政策,致使白银在交易和政府财政上起着纸币和铜钱无法取代的作用。南方诸省赋役的普遍折银,反过来促进了商品经济的发展。隆庆开关之后,对外贸易量猛增,大量的贸易顺差使得原产日本、美洲白银输入中国。据梁方仲先生估计,自万历元年至崇祯十七年(1573-1644),葡萄牙、西班牙、日本等国由于同中国贸易输入的银元,至少在一亿元以上^①。吴承明先生谨慎估计,16世纪后叶和17世纪前叶流入白银近1.5亿两^②。据万明估计,在1540-1644年的一百年间,如果以平均每年75吨计算,那么从日本流入的白银有7500吨左右;1570-1644年,美洲白银总共约有12620吨流入了中国^③。南方诸省银矿的开采更兼海外银元的大量输入,为赋役折银的改革提供了成熟的条件。例如广东“银多从番舶而来”,广东赋役得以普遍折银。

更有甚者,山西布政司在田赋折银过程中,不能像江南征收金花银地区那样得到折纳金花银的好处,反而存在着损害百姓利益的情况。在通常情况下,明代粮食市场的市价高于税粮的折银价,市场粮价愈高,如果金花银折粮价不变,或变动后折价银低于市价,纳税者实际负担就会减轻^④。成化十六年(1480),山西行省市场粮价一石仅值银三四钱,但闻喜县百姓“岁输阳曲、灵丘、怀仁、山阴四王府并各镇国等将军禄米,每一石勒银三两”^⑤。这必将桎梏田赋折银的推广和百姓缴纳银两的积极性,以致户部“令自成化十七年为始,悉依旧例收纳,不许折银及倍收巧取”^⑥。

尽管如此,万历六年山西全省的田赋白银货币化程度毕竟已达到32%,这与嘉靖之前山西田赋折银的偶发性、随意性相比,显然有了进步。应该指出的是,此时田赋以外,山西对其他各种徭役、商税、杂税普遍征收银两或纳银代役,白银已越来越深地介入到社会生活的各个方面。

四、从万历清丈到一条鞭法——山西田赋折银改革的继续

明代嘉靖至万历初年,整个国家和社会都发生了深刻变化。从财政经济的角度看,一方面商品货币经济的发展推动了以田赋折银为核心的货币赋税的发展;另一方面,边镇粮饷耗费巨大,皇室贵族的奢侈消费恶性膨胀,土地兼并严重,政府财政收入不敷出,以至于社会矛盾空前激化。这是张居正在全国进行清丈土地和推广一条鞭法改革的经济原因,目的是“民不加赋而国用饶”。

此阶段,《会计录》所见山西白银货币化程度虽不算高,社会上商品货币经济却有了长足发展,城市繁荣,百姓竞奢。例如“九边如大同,其繁华富庶不下江南,其妇女之美丽,什物之精好,皆边塞之所无者”^⑦。又如平阳府之曲沃县,“其齐民服饰恣所好美,僭侈无度,男子冠巾丝履,女子珠翠金饰,但有财尽能索矣”^⑧。这是一方面。另一方面,三镇三藩之赋,已成为广大人民的沉重负担。《会计录》卷七云:

今边饷日广,宗室日蕃,一切供亿自民输外,则仰给于河东之盐课,不足岁发内帑百余万,以充边储费用孔殷,后将难继。近议修屯政,纾民力,诚为良策。若当事诸臣实心干理,持之有终,核荒占、抚流移、宽征敛,行之数年,即未能如国初之旧,三晋之民亦庶乎其息肩有期矣。^⑨

可见,户部认为“核荒占、抚流移、宽征敛”、“纾民力”亦是解决山西财政矛盾之良策。

① 梁方仲:《明代粮长制度》,上海:上海人民出版社,1957年,第127页。

② 吴承明:《现代化与中国十六、十七世纪的现代化因素》,《中国经济史研究》1998年第4期。

③ 万明:《明代白银货币化:中国与世界连接的新视角》,《河北学刊》2004年第3期。

④ 唐文基:《明代赋役制度史》,第196-197页。

⑤ 《明宪宗实录》卷二一〇“成化十六年十二月庚午”,第3668页。

⑥ 《明宪宗实录》卷二一〇“成化十六年十二月庚午”,第3669页。

⑦ 谢肇淛:《五杂俎》卷四《地部二》,上海:上海书店出版社,2001年,第80页。

⑧ 《万历》《沃史》卷十三《风俗考》,万历四十年刻本,第5页。

⑨ 张学颜等撰:《万历会计录》(上),卷七《山西田赋沿革事例》,第256页。

由于前述经济发展方面的原因,更由于改革人物的缺乏,山西的赋役折银改革在万历八年(1580)之前一直裹足不前,史籍上也鲜有记载。而在南方,江西、浙江、南直隶实行一条鞭法的同时,即嘉靖末年至隆庆三、四年,福建和两广在万历清丈前也已实行。张居正执政时期,整顿吏治,抑制豪强、编查户口、清丈田地与一条鞭法相互配合,河南、山东、湖广、北直隶推行了一条鞭法。万历十五年至十七年(1587—1589),贵州、云南、四川、陕西、山西及甘、肃二州卫相继在清丈的基础上普行一条鞭法。山西终于赶上了最后的班车。

如果说南直隶、浙江和江西是赋役改革的先驱,福建则是万历清丈的试点。《会计录》卷五云:

福建田赋自京库折银之外,余皆存留,以待岁用,民鲜称疲。自嘉靖中,海夷山寇骚动,兵食不足,始议加征折粮,括寺田,又于常赋之外,计丁计粮,量行加派。今山海宁谧,而兵饷不减,闽人何时可息肩耶?^①

万历六年(1578)十一月,张居正“以福建田粮不均,偏累小民,命抚按着实清丈”^②。

福州府“万历七年正月,丈量官民田土”。方法是“履亩丈量,均匀摊补,其亩视田高下为差,其则以县原额为定,截长补短,彼此适均”^③。

万历八年九月,“巡抚劳勘题:清丈过田土,均摊补足过浮粮,造册到部”^④。至此,福建清丈完毕。“苟利社稷,生死以之”,福建清丈的成功,坚定了张居正在全国范围进行清丈的决心。

山西清丈是在万历九年正月开始进行的,其与福建清丈相比有很大不同。首先,山西地亩和税粮的管辖,隶属于三个不同的系统,即由户部统一管理的布政司系统(行政系统)、由后军都督府统领的山西都司及山西行都司(驻大同)系统(军事系统)、王府系统。其次,山西清丈是分两大块进行的,大同府并所属州县,山西行都司并所属卫、所及代王府庄田的清丈,由贾应元主持;大同府外的清丈和山西都司的清丈由辛应乾负责。由于行政系统、军事系统、王府系统互不隶属,关系错综复杂,因而清丈困难远比行政关系单一的福建要多。

丈田以清丈隐田、均平赋税为目的,有利于普通劳动者,必然引起勋贵、官宦、豪绅等既得利益者的对抗。在山西布政司清丈过程中,饶阳王府、潞成王府、大同代王府先后群起闹事,最终受到明廷官员的果断处置。根据张海瀛先生的研究,万历十年(1582)正月,贾应元主持的大同府及山西行都司清丈事竣。丈后民地为31539顷79亩,屯地47811顷4亩,官民屯地及实征粮“比旧各增三分之一”^⑤,则新增土地将至少增加 $(31539+47811)/3=26450$ 顷。同年二月,贾应元主持的山西布政司(大同府除外)及山西都司清丈圆满结束,山西布政司新增地亩88546顷52亩2分^⑥,山西都司新增丈地共3533顷34亩7分^⑦。

山西布政司清丈完成后编辑的《山西丈地文册》(下面简称《文册》)五册,157,000余字,是山西清丈总结和记录。万历清丈遍及全国十三布政司、两直隶,而把全省清丈记录保存下来的却很罕见。《文册》为研究山西万历清丈、地亩和税粮管辖系统以及山西都司卫所提供了第一手资料。同时,《文册》也是山西布政司进行田赋货币征收的依据和一条鞭法赋役折银改革的逻辑起点。

上述各系统清丈新增地亩数字即出自《文册》。按照《文册》记录,我们可计算山西清丈新增地亩至少为 $26450+88546+3533=118529$ 顷。隆庆年间,山西田地数字维持在4677710顷左右^⑧,则山

① 张学颜等撰:《万历会计录》(上),卷五《福建田赋沿革事例》,第215页。

② 《明神宗实录》卷八十一“万历六年十一月”,第1732页。

③ 《万历》《福州府志》卷七《食货》,万历二十四年(1596)刻本,第5页。

④ 张学颜等撰:《万历会计录》(上),卷五《福建田赋沿革事例》,第215页。

⑤ 张海瀛:《张居正改革与万历山西清丈研究》,太原:山西人民出版社,1993年,第202页。

⑥ 张海瀛:《张居正改革与万历山西清丈研究》,第215页。

⑦ 张海瀛:《张居正改革与万历山西清丈研究》,第314页。

⑧ 参见《明穆宗实录》卷十五,第425页;卷二十七,第734页;卷四十,第1006页;卷五十二,第1311页;卷六十四,第1554页。

西清丈新增地亩约 24.71%。学术界常把《明神宗实录》卷一二二记载的清丈结果 5100 余顷,作为山西万历清丈后全省新增地亩数额,无疑是天壤悬殊,是应当澄清的。

山西万历清丈完成后,布政司所辖地亩增加 88546 余顷,而税粮总额,依然不变,既减轻了纳粮税亩的负担,也保证了政府的财政收入。万历清丈是山西赋役折银改革的继续。从此,山西布政司一条鞭法改革明显加快了步伐。在抚臣沈子木主持下,“万历十六年,山西行一条鞭法,将每岁额征税粮、马草酌定银数,分限征收,以省纷纷头绪,致滋里书飞洒之奸”^①。这表明山西赋役折银终于在国家财政制度层面上的确立。从宣德元年(1426)大同“输边折银”始,到万历十六年(1588)山西举省“行一条鞭法”,时间已经过去了 163 年。如前所述,从全国来看,明代赋役折银改革也持续了一个半世纪。可见在由传统社会向近代社会转变之艰难。

此后,在万历清丈,普行一条鞭法的前提条件下,山西各地在数年内行条鞭法,进行白银货币化改革。下面从地方志中撷取几例如下:

保德州“万历十九年行一条鞭法……,共征银四百二十九两三钱二分七厘五毫,俱解本府”^②。

太原府榆次县知县卢传元行条鞭之法,“遂著为令”^③。

沂州,“近行一条鞭法,管粮官专督之”^④。

万历二十四年(1596),大同巡抚梅如桢“定编徭,行条鞭法”^⑤。

大同应州,“近日举十岁者编之,而通为一,名条编”^⑥。

万历清丈后,一条鞭法在全国普遍推广。吴承明先生估计万历中期,包括地方财政,田赋已有 40%—50% 纳银,货币化成为不可逆之趋势,这时的货币化已非如宋以前之纳钱钞,而是白银化,我国确立贵金属本位,实在 16 世纪^⑦。在对《万历会计录》进行全面整理以后,万明和徐英凯估算的万历六年全国田赋货币化比例是 36.57%,而万历清丈以后的《赋役全书》和各地方志显示,已是清一色统一征收白银,至少统一计亩征银的标准已遍及全国。崇祯年间,白银在货币领域的统治地位更加稳固。《春明梦余录》作者孙承泽说:

今天下自京师达四方,无虑皆用白银。乃国家经赋,专以收花文银为主,而银遂踞其极重之势,一切中外公私咸取给焉。^⑧

康熙《保德州志》概括了山西白银货币化的过程:“弘治以前,征力不征银”、“万历元年以后,银力兼征”、“万历十七年以后,征银不征力”^⑨。在明代,白银从非法货币到法定货币,赋税从征收实物到普遍征收银两,标志着中国传统社会的转型。

制度经济学认为,制度的演进和制度的效率取决于单位交易费用的降低,某种货币的单位交易给人们带来便利,或曰费用低,货币制度本身就会发生变化。赋役折银征收冲击了传统的社会经济关系,松弛了小农经济的束缚和农业生产交换关系的桎梏,推动了市场经济的发展。同时,白银货币化完成后,国家不能左右货币的比价和取舍,也无法象印造纸币那样轻易把社会财富据为己有。更为重要的是白银货币化促使中国与世界建立了一种互动关系^⑩。白银成为通货,形成大量需求,使中

① 《明神宗实录》卷二〇〇“万历十六年闰六月乙未”,第 3755 页。

② (康熙)《保德州志》卷四《田赋》,台北:成文出版社,1976 年,《中国方志丛书》本,第 222 页。

③ 顾炎武:《天下郡国利病书》原编第十七册《山西》,第 47 页。

④ 顾炎武:《天下郡国利病书》原编第十七册《山西》,第 70 页。

⑤ 谈迁:《国榷》卷七十七,北京:中华书局,第 4771 页。

⑥ (万历)《应州志》卷三《食货志》,山西应县县志办公室重印本,1984 年,第 84 页。

⑦ 吴承明:《现代化与中国十六、十七世纪的现代化因素》,《中国经济史研究》1998 年第 4 期。但其中没有说明田赋纳银比例如何计算得来。

⑧ 孙承泽:《春明梦余录》卷三十八《户部尚书侯恂条陈鼓铸事宜》,第 666 页。

⑨ (康熙)《保德州志》卷四《田赋》,第 229—230 页。

⑩ 万明:《明代白银货币化:中国与世界连接的新视角》,《河北学刊》2004 年第 3 期。

国商品具有国际性,也使中国成为世界市场的组成部分。

五、结 语

白银作为明代财政的主干,发生在明代。明代一条鞭法的实行,既是白银货币化完成的标志,又是白银货币化的一个结果^①。以上通过对《会计录》卷七山西田赋资料的整理,结合其他史籍资料,统一以白银作为核算单位,对万历六年山西田赋结构和白银货币化程度进行了分析,初步可得到如下结论:

第一,财政是国家的命脉,田赋是中国传统社会财政的主要来源,田赋折银是中国从传统社会向近现代社会过渡的重要标志之一。明代田赋从明初主要征收实物,到部分用白银折纳,最后规定普遍用白银征收,是一个从实物税到货币税的发展过程。这个过程是漫长的、艰难的,但也是不可阻挡的。

第二,以银为核算单位、结算手段,是在白银于民间流通领域占据主币地位以后出现在国家财政中的,就此而言,白银不是贡赋经济的产物,而是经济性流通手段,货币经济的代表,即市场的产物。

第三,万历六年山西布政司田赋起运、存留比例为31%与69%。考虑到一方面,万历时期北部边境处于平时时期,所需粮饷较战事频仍时大为减少;另一方面,由于供应本地官吏俸禄、境内卫所军饷,尤其是宗藩岁禄等原因,田赋存留比例超过三分之二。在此,我们必须对惯常形成的起运、存留比例以中央为大宗重新认识。

第四,在对《万历会计录》进行全面整理以后,万明和徐英凯估算的万历六年全国田赋货币化比例是36.57%。尽管当时白银货币尚未在田赋中占据主要地位,但是明代财政体系出现明显的二元结构,特别是从明初以实物和力役为主,向以白银货币为主的转变趋势已经完全展现出来。这是实物财政体系向货币财政体系的转换。梁方仲先生提出了明代是现代田赋制度的开端,我们认为,明代还是现代货币财政的开端。万历六年山西布政司白银货币化程度为32%,在中国北方这个“近边苦寒”、地狭人稠的省份,从宣德元年到万历六年,白银货币化因素在逐渐增多,程度在不断增强,虽然缓慢甚或间歇停滞,却与整个国家货币经济的发展同步,直至完成其历史使命。

[责任编辑 王大建 范学辉]

^① 万明主编:《晚明社会变迁——问题与研究》,北京:商务印书馆,2005年,第148页。

近代苏鲁地区的初夜权: 社会分层与人格异变

马俊亚

摘要:近代苏鲁地主对佃农拥有初夜权。这一权力的实施是社会结构异变的结果。这里的社会分化为占有大量土地的利益集团(大地主)与大量占地较少的贫民群体, 社会结构演化为缺乏中间阶层的哑铃形而非金字塔形。掌握行政、军事和经济等各种权力的大地主, 基本上不受程序化的法规制约, 多沉溺于本能型的享受, 无法追求高成就动机人格。一方面, 他们利用国家优裕的政策, 对贫民实施包括初夜权在内的各种超经济剥夺; 另一方面, 他们利用对下层民众的控制, 经常策动成千上万的贫民反叛代表社会上层利益的国家, 以获得更多的非法利益, 他们的终极理想是成为享受更大肉欲的封建君主。

关键词:初夜权; 哑铃形社会结构; 利益集团

世界各地的初夜权叙述, 绝大多数存在于文学作品或口头传说中^①, 缺乏过硬的史料证据^②。苏鲁地区的初夜权资料则极为丰富可靠, 充分反映了这一地区的社会状况。苏北涟水籍的严中平先生生前多次指出, 由于中国地区之间差别极大, 苏北就存在着初夜权的现象^③。应该说, 这一现象源于

作者简介:马俊亚, 安徽大学特聘教授(安徽合肥 230039), 南京大学中华民国史研究中心教授(江苏南京 210093)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大招标项目“江南地域文化的历史演进”(10&ZD069)、国家社科基金项目“中国地区性社会发展与社会冲突比较研究”(09BZS051)和江苏省高校哲学社会科学重点研究项目“江苏地域文化的历史演进与现代发展”(2011ZDIXM014)的阶段性成果。

※ 本文的“苏鲁”系指淮河以北的江苏(苏北)和济宁、临沂以南的山东(鲁南)。

① Jörg Wettlaufer, “The jus primae noctis as a male power display: A review of historic sources with evolutionary interpretation,” *Evolution and Human Behavior*, 2000(21), pp. 111 - 123; S. MacPhilib, “Jus primae noctis and the sexual image of Irish landlords in folk tradition and in contemporary accounts. Bealoideas”, *The Journal of the Folklore of Ireland Society*, 1988(56), pp. 97 - 140; Voltaire, *Le Droit du seigneur, ou l'écueil du sage, comédie*, 1762 - 1779, Vian; Lampsague, 2002; 二阶堂招久:《初夜权》, 汪馥泉译, 上海: 上海文艺出版社, 1989年, 第4 - 7页。

② 学界目前对初夜权通常有三种解释: (一) 原始习俗。恩格斯指出: “在另一些民族中, 新郎的朋友和亲属或请来参加婚礼的客人, 在举行婚礼时, 都可以提出古代遗传下来的对新娘的权利, 新郎按次序是最后的一个。……在另一些民族中, 则由一个有公职的人, 一部落或氏族的头目、酋长、萨满、祭司、诸侯或其他不管是什么头衔的人, 代表公社行使对新娘的初夜权。”(恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯全集》第4卷, 北京: 人民出版社, 1995年, 第49页) 拉法格认为: “在父权社会的初期, 这种公公与儿媳通奸的事是一种很自然的实践。……丈夫的兄长也僭妄地对于新媳妇保留初夜权”(〔法〕拉法格:《拉法格文学论文选》, 罗大冈译, 北京: 人民文学出版社, 1962年, 第45页)。持类似看法的还有周作人(少侯:《周作人文选》, 上海: 启智书局, 1936年, 第199页)、二阶堂招久(《初夜权》, 第41 - 54页), 等等。(二) 宗教信仰。8世纪天竺、唐、吐蕃等王朝密教盛行时, 阿利僧拥有信徒的初夜权(杜继文主编:《佛教史》, 南京: 江苏人民出版社, 2005年, 第394页)。对西藏的类似看法还有 Komroff (Manuel Komroff ed., *The Travels of Marco Polo, 1271 - 1295*, v. 2. New York: The Limited Editions Club, 1934, pp. 252 - 253), 对新疆的类似记载有谢彬《新疆游记》(上海: 中华书局, 1929年, 第134页)。(三) 封建领主特权说。倍倍尔指出: “地主对于他们的家臣和农奴差不多有无限的支配权。……臣下们的主人, 自承有使用女农奴和家臣的性的权利——‘初夜权’就是这种权力的表现”(〔德〕倍倍尔:《妇人与社会》, 沈端先译, 上海: 开明书店, 1927年, 第89页)。持类似看法的还有蔡和森(蔡和森:《社会进化史》,《蔡和森文集》, 北京: 人民出版社, 1980年, 第464页)及 Pfannenschmid (H. Pfannenschmid, “Jus primae noctis”, *Das Ausland*, 1883[56], pp. 141 - 150), Hanauer (C. A. Hanauer, “Coutumes matrimoniales du moyen - âge”, *Mémoires de l'Académie Stanislas*, 1893[2], 253 - 312)。另有男性权力展示说(Jörg Wettlaufer, “The jus primae noctis as a male power display: A review of historic sources with evolutionary interpretation,” *Evolution and Human Behavior*, 2000[21], p. 111)、强奸说(Vern L. Bullough, “Jus primae noctis or droit du seigneur”, *The Journal of Sex Research*, 1991, 28(1), pp. 163 - 166), 等。

③ 据刘克祥先生 2011 年 7 月 9 日在河南大学召开的“中国近代乡村研究的理论与实证研讨会”上对拙文评论时所谈。

苏北特殊的社会结构。

华夏(汉)民族地区,初夜权多为民间传说,并且存在较大争议^①。郭沫若认为,《诗经》时代,公子们对平民女子拥有初夜权^②。有些学者则认为,周代、乃至中国传统社会不可能存在初夜权^③。上述对中国初夜权的看法,均是臆测。近代苏鲁地区的初夜权有着充分的依据。

与欧洲相似,中国文学作品中不乏初夜权记述。一部晚明作品描写的主佃关系,包含明显的初夜权成分。

寿山寺,田良五百石,分为十二房,僧皆富足,都锦衣肉食,饮酒宿娼,更甚俗家。……或有畏受家累,不思归俗者,辄择村中愚善佃客,有无妻者,出银与代娶。僧先宿一个月,后付与佃客共,不时往宿。^④

鲁人蒲松龄的《聊斋志异》中,有许多郭沫若所说的“公子”形象。如韦公子“放纵好淫,婢妇有色,无不私者”。怀庆潞王,“时行民间,窥有好女子,辄夺之”^⑤。

一部清末作品中,鲁南侠盗雁高翔酬谢苏北世家子沈筠时,尽管沈非常中意一“尤妙丽”之姬,但雁认为:“此皆非贞躯,不足以辱长者。昨得一金璧,臂上守宫砂未退,谨当奉献。”^⑥后使沈获得了青州贾太守之女的初夜权。这部作品的作者为泗州人宣鼎,同治(1862—1874)、光绪(1875—1908)年间在济宁、淮安等地游幕,熟悉苏鲁的风土人情与社会心理。从中可以看出苏鲁社会上层非常看重初夜权。

现实中更不乏这类人与事。晚清仪征学者程守谦记载,淮安府盐城县的富室商人,多利用财势奸淫未婚女子^⑦。同治年间(1862—1874),沭阳(现属宿迁市)一名施恩于贫者的寺僧,明确提出初夜权的要求,并得到了对方的认可。

甲者,……栖身庙中,为香火道人。甲父在日,为甲聘同邑某氏女。甲财产既竭,贫不能娶。僧故饶于资,性尤险僻,尝奢甲值而轻其事,甲颇惑之。一日置酒密室,召甲饮。半酣,谓甲曰:“闻子已论婚,胡久不娶?”甲以贫对。……僧曰:“今有一策,不知子能俯从否?若能与共之,当先为子谋百金,入门后衣食悉取给予我,并当增子值。”甲本非人类,欣然从之。合卺之夕,宾客既散,甲出,易僧入房,女不之知,听其所为。^⑧

苏北的初夜权更多地发生在主佃之间。仪征学者刘师培指出:“禾麦初熟,则田主向农民索租,居佃民之舍,食佃民之粟。……或淫其妻女。”^⑨据1928年的一份报告,徐海地区地主下乡,佃户们要献上妻女供其淫乐^⑩。苏北地主看中佃户的妻女,常以服役为名,召至家中随意奸淫^⑪。沭水、临沭

① 各地流传最广的是元代蒙古人对汉人施行的初夜权。参见张紫晨:《中国古代传说》,长春:吉林文史出版社,1986年,第317页;中国民间文艺研究会上海分会等编:《中国民间文学论文选(1949—1979)》上册,上海:上海文艺出版社,1980年,第174页;荀德麟等:《运河之都——淮安》,北京:方志出版社,2006年,第174页,等等。

② 郭沫若著作编辑出版委员会编:《郭沫若全集·历史编》第1卷,北京:人民出版社,1982年,第114页。

③ 金性尧:《炉边诗话》,上海:上海人民出版社,1988年,第3页;何满子:《何满子学术论文集》(下),福州:福建人民出版社,2002年,第38页。

④ 林鲤主编:《中国历代珍稀小说》(1),北京:九州图书出版社,1998年,第103页。

⑤ 蒲松龄:《聊斋志异》,长春:春风文艺出版社,1998年,第806、423页。

⑥ 宣鼎:《正续夜雨秋灯录》(下),长春:时代文艺出版社,1987年,第221页。

⑦ 程守谦:《退谷文存》卷一,光绪二年(1876)刻本,第31页下。

⑧ 《沭阳奇案》,《申报》第649号,同治甲戌四月二十七日(1874年6月11日),第3版。

⑨ 李妙根编:《国粹与西化——刘师培文选》,上海:上海远东出版社,1996年,第288页。

⑩ 萧县党史办、萧县档案局(馆)编:《萧县党史资料》(1),萧县,1985年,第44页。

⑪ 华东军政委员会土地改革委员会编:《江苏省农村调查》(内部资料),1952年,第438页。

一带地主对佃户“打、骂、奸淫的事情也是层出不穷的”^①。《申报》载,号称“沐阳程震泰之半”的顾七斤,“垦良田七万余亩,姬妾百。……此人好淫,远近妇人受其污者,莫点其数”^②。曹县朱庄大地主朱凯臣拥有土地数千亩,任五方局团总,他看中的佃户女性均为其所奸淫^③。苏北宿迁极乐庵与寿山寺相似,和尚往往有妻妾多人^④。宿迁邵店圣寿寺的和尚“几乎个个寻花问柳”。当地俚语:“庙前庙后十八家,都是和尚丈人家。”^⑤

由于苏北鲁南是古代的鲁地,儒家传统影响较深,普通百姓往往羞于谈论涉性话题,加上初夜权本身存在着隐秘性,当事人多不愿对此加以张扬^⑥。并且,“初夜权”一词 20 世纪以后才成为汉语词汇。因此,对初夜权的准确叙述,多为新式知识分子。

20 世纪 40 年代中期,据苏北土地改革工作者调查,“地主对佃户的妻女,可以随意侮辱、霸占。……甚至有若干地区如宿迁北部,还保留‘初夜权’制度,佃户娶妻,首先要让地主睡过,然后可以同房”^⑦。1942 年 4 月,苏北新四军领导人邓子恢指出:贵族地主阶级的思想意识,包括“可以自由奸淫以至霸占人家的妻女,可以享受初晚的权利”^⑧。香港报人潘朗写道:“农奴的新婚妻子,第一夜必须先陪地主睡,让地主老爷‘破瓜’。”“这风俗,在中国,在号称文风甚盛的苏北,也是存在。”反之,佃农“如果讨老婆而在新婚第一夜不把妻子送到地主老爷的床上,倒是‘大逆不道’,是‘不道德’了”^⑨。

据 20 世纪 40 年代担任沐阳农会会长、钱集区委书记的徐士善叙述:“有次在沐阳张圩斗地主,晚上让他的佃户看管他。结果,夜里佃户用棍子把地主打死了。后来调查知道,原来佃户的媳妇,娶过来的头夜,被这位地主睡了。”^⑩沐阳有的佃户向地主借贷娶亲,地主则以得到初夜权作为条件:

沐阳胡集北老单圩地主单旭东佃户某某,儿子大了要带媳妇,因没有钱,向地主商量。地主说:“不要愁,我替你想办法。但你要允许我一件事。”佃户问他什么事,他说:“你新儿媳带来,头一晚上我去,这你也赚便宜。你不允许,我只要想你儿媳,还能不给我吗?”佃户经过思考,没办法,答应了。地主借了三石小麦。^⑪

值得注意的是地主所说的“我只要想你儿媳,还能不给我吗?”表明地主对佃户妻女拥有常规的性权力。对这种权力略有不满的佃户自然会受到地主的严惩。沐阳宋山区河东乡小宋庄地主徐香太奸淫佃户田二的儿媳,被田二发觉,田仅责骂儿媳几句。次日,徐执牛鞭将田痛打。田问:“你为什么要打我?”徐答:“你自己知道。”^⑫1936 年,沐阳汤沟乡乡长、大地主汤宜逊的佃户王某娶妻,汤闯进王宅,奸淫王妻。王母劝阻,被其枪杀^⑬。

类似于郭沫若所说的“尝新”^⑭,在苏北广泛存在。沐阳程震泰家族的程廉泉,家中的女性雇工“差不多都受过他的蹂躏。老的也好,丑的也好,俊的也好,甚至于满脸是疤和麻的,他也要糟蹋他

① 华东军政委员会土地改革委员会编:《山东省农村调查/华东各大中城市郊区农村调查》(内部资料),1952 年,第 63 页。

② 虞山棣花庵主人稿:《黑虫伤人致命》,《申报》第 428 号,清同治癸酉七月二十七日(1873 年 9 月 18 日),第 3 页。

③ 章有义编:《中国近代农业史资料》第 2 辑,北京:三联书店,1957 年,第 125 页。

④ 中岛权:《江北农村社会の构造に就て》,《满铁支那月志》1930 年第 9 期。

⑤ 唐文明:《宿北大战》,北京:解放军文艺出版社,1997 年,第 82 页。

⑥ 如栖霞县,“事情[初夜权]确实有”,但“群众不肯谈自己事情”。见栖霞县政协文史资料委员会等合编:《牟墨林地主庄园》,济南:山东人民出版社,1990 年,第 165 页。

⑦ 华东军政委员会土地改革委员会编:《江苏省农村调查》(内部资料),1952 年,第 438 页。

⑧ 北京新四军暨华中抗日根据地研究会淮北分会、江苏省泗洪县新四军历史研究会编:《邓子恢淮北汽稿》,北京:人民出版社,2009 年,第 129 页。

⑨ 潘朗:《新民主主义的道德》,香港:智源书局,1950 年,第 2—3 页。

⑩ 2009 年 6 月 17 日,笔者与包蕾在南京市江苏省军区第一干休所对徐士善(正军级离休干部,1922 年生)的访谈。

⑪ 《淮海报》1947 年 10 月 17 日,第 1 版。

⑫ 《苏北报》(淮海版)1946 年 3 月 22 日,第 1 版。

⑬ 张新羽:《土地革命时期灌南地区的农民暴动概述》,《灌南革命史料》第 1 辑,1984 年 9 月,第 257 页。

⑭ 《郭沫若全集·历史编》第 1 卷,第 114 页。

[她]。他说这是‘尝新’”^①。淮阴孙圩孙大琨,家有田地26顷多,“听到沟南佃户陈兆臻有个美貌的姑娘,他就马上叫几个自卫团[丁],挑了被子,拿着毡毯,提着尿壶,他自己捧着水烟袋跟在后面,一步三幌(晃),三步九摇,到了陈兆臻的家里,是话未讲,只说:‘把你姑娘带来睡睡看,好才要,不好两便。’”^②

更有许多地主获得了初夜权后,长期霸占佃户的妻女不予归还。泗沐县裴圩地主周继叔家的雇工朱尚队兄弟两人,积蓄多年替弟娶媳,入门头晚被周奸占,后被周长期霸作“小婆子”^③。宿迁北部窑湾区王楼乡地主马知非(又名马如元),有地60余顷、佃户200余家。他46岁时看中佃户孙广礼17岁女儿,在孙氏嫁果场张姓的当晚,用花轿把孙氏抬到自己家中,后长期予以霸占。“因他有钱有势,张姓也只好哑吧吃黄连,有苦无处说。”另被他长期霸占的还有佃户王怀仁的女儿与佃户张九清的妻子^④。

地主厌腻了佃户的妻女后,可随时抛弃,无需负任何责任。沭阳曙红区崔沟村崔家庄丁杰三,父辈有80顷地,本人在上海读过大学。他曾将佃户王春保女儿霸占一年多,王女怀孕后,丁即予抛弃。佃户黄德安一个15岁的妹妹,亦被丁霸占年余后抛弃。后又将佃户崔振露之妻霸占^⑤。

与欧洲中世纪不同的是,苏北从外地迁入的佃户妻女同样要被当地地主行使初夜权。沭阳县耀南区长安乡地主袁席山,有地9顷,有位佃户搬来的第一夜,他去佃户家奸淫其妻,“地主及门勇一夜去打几次门,小笆门都被打坏了”^⑥。

在《费加罗的婚礼》中,法国伯爵为了取得女仆苏珊娜的初夜权,采取的是“温情”引诱的方式。相比而言,苏北初夜权的实施极为野蛮。有的新婚妇女因不顺从,竟被逼死。1945年春末(当地人称“麦头”),沭阳龙庙乡长兼大地主徐士流在一乡民娶亲时,欲奸淫新妇,新妇不从,被迫跳井自杀^⑦。宿迁顺河区日伪区长张少桐与义子曹寿才强奸祁某之妇不遂,竟枪杀了祁氏夫妇^⑧。宿迁姚湖北高圩地主高永年奸淫佃户陆某17岁孙女,陆女两次喝盐卤相拒,仍迭次被奸^⑨。

与苏北类似,抗战和土改时期的调查均表明,山东不少地方,地主对其佃户享有初夜权,直到1945年山东省战时行动委员会制定了《婚姻法暂行条例》后才真正废除^⑩。

抗战时任丰县、鱼台等地妇女部部长的张令仪写道:抗战初,在鲁南,“我第一次听说有这样的事:佃贫家的人新婚之夜,新娘要被地主享有初夜权”^⑪。据她叙述,1938年她在单县任县委员时,中共县委书记张子敬^⑫亲口对她说,因佃种了单县辛羊区张寨地主的田地,张新婚时,妻子被张寨的地主施行了初夜权。她认为:“鲁西南的初夜权不是潜规则,而是一种比较普遍的不成文法规。农民根本无力抗拒。地主实施初夜权主要是为了满足其荒淫的肉欲。”^⑬

抗战期间,山东救国团体为了发动民众,把取消鲁南地区的初夜权作为改善雇工待遇的一项内容。1940年8月11日,山东省各界救国联合总会会长霍士廉在山东职工联合大会上报告:“鲁南许

① 文年:《〈大地主程震泰〉补遗》,《淮海报》1946年7月15日,第4版。

② 洪崖:《孙二太爷的后代》,《淮海报》1946年6月21日,第4版。

③ 《淮海报》1947年11月9日,第4版。

④ 《淮海报》1946年7月3日,第1版。

⑤ 《淮海报》1946年6月21日,第4版。

⑥ 《淮海报》1944年8月19日,第1版。

⑦ 《苏北报》1945年11月19日,第2版。

⑧ 《苏北报》(淮海版)1946年3月25日,第1版。

⑨ 《淮海报》1947年9月28日,第1版。

⑩ 王启云编著:《山东抗日根据地的减租减息》,北京:中共党史出版社,2005年,第147页。

⑪ 张令仪:《在革命队伍里》,何以祥等:《似火青春——八路军(临汾)学兵队成立五十周年纪念文集》,北京:解放军出版社,1990年,第187页。

⑫ 张子敬,1913年生,曾任中共单县县委组织委员、单县县委书记。1939年5月,任苏鲁豫区党委巡视团主任。

⑬ 2011年1月11日,笔者与张广杰在复旦大学医学院老干部处对张令仪(1921年生)的访谈。

多落后的地区,仍存在着超经济的剥削和残(惨)无人道的野蛮行为,如初夜权。”^①由此可知,初夜权在鲁南是比较显著的社会问题。1943年12月,陈毅经过鲁西南,他的《曹南行》诗称:“亳邑汤都史所传,至今豪霸圈庄园。蜀客多情问遗事,居停首说初夜权。”^②其时,地主尚是中共的统战对象,山东的中共高层反复强调“照顾地主利益”^③,陈毅等人不会刻意丑化地主。据一位“老战士亲身经历”所写的作品同样记述了鲁南的初夜权:临沂张庄有400多户人家,庄主族长张大富,拥有全庄土地,还享有初夜权,“谁家娶新娘子,先要被他睡三晚”^④。

即使在普遍存在过初夜权的西方,“真正的性交权力是很难证实的,目前并无确凿的证据证明其真的发生过”^⑤。但苏鲁地区的初夜权是确切无疑的。近代苏鲁地区的初夜权与少数民族地区的初夜权有着较大的区别。

中国少数民族地区也存在着形式不一的初夜权。据记述,在西藏,“这些地区的民众不愿与年青的处女结婚,而是要求她们必须与其他许多人发生过性关系。他们相信这样才能为神所悦,并认为一个没有男伴的女人是极为低贱的。因此,当商队到来,搭好帐篷过夜时,那些有女儿待嫁的母亲们会领着她们来到这里,请求这些陌生人接受自己的女儿”^⑥。在新疆,“回俗女子至十岁左右,即送请阿浑诵经,为之破瓜,彼俗称为开窟窿,否则无人承配。幼女举行此典,恒数日不能起,甚有下部溃烂至成废疾者”^⑦。为此,民国新疆省长杨增新专门下令,女子“非至十四岁,不得开窟窿”^⑧。改土归流前,鄂西土家族女子婚期的前三天,土王享有初夜权,凡与土王异姓成亲,新娘在婚前必须和土王同住三宿后,方能与新郎结婚^⑨。四川酉阳土司所属的大江里、小江里一带,不仅居于特权地位的土司享有初夜权,就是封建民族长,也在本(氏)家族内享有初夜权^⑩。湖南永顺、保靖、永绥的土司,除同宗外,对于任何人新婚都享有初夜权^⑪。贵州毕节的土司享有初夜权^⑫。该省安龙,农民妇女出嫁当晚,即迁往兵目附近,为兵目服役三年,才可落夫家,这种习俗“可能是‘初夜权’的残存形式”^⑬。

这种权力是基于习俗或信仰的“神权”。某些汉人地区流传着类似的传说,不少与神权有关。郁达夫所述的浙江诸暨避水岭西山脚下的石和尚,“从前近村人家娶媳妇,这和尚总要先来享受初夜权”^⑭。宋之的所说的山西冀城东山,“相传那山里有一个东山大王,是要享受初夜权的”^⑮。在这些传说中,石和尚和东山大王都非现实中的人,而是具有神性,至少拥有某些神通。

苏鲁地区享受初夜权者均是活生生的人,一般是富者通过财产关系对贫者性权利的统治,多见

① 《山东职工运动的总结——一九四〇年八月十一日霍士廉在联合大会上的报告》,山东省总工会、山东省档案馆合编:《山东工人运动历史文献选编》第2集,1984年打印本,第20页。

② 陈昊苏编:《陈毅诗词全集》,北京:华夏出版社,1993年,第123页。

③ 江苏省档案馆藏:《山东抗日民主政府三年工作总结及今后民主政治建设方案》,案卷号6-14,资料4000754,第19页。

④ 杨杰:《人生曲》,北京:农村读物出版社,1991年,第205页。

⑤ Jörg Wettlaufer, “The jus primae noctis as a male power display: A review of historic sources with evolutionary interpretation,” *Evolution and Human Behavior*, 2000(21), pp. 111-123.

⑥ Manuel Komroff ed., *The Travels of Marco Polo, 1271-1295*, Vol. 2, New York: The Limited Editions Club, 1934, pp. 252-253.

⑦ 谢彬:《新疆游记》,第134页。

⑧ 谢彬:《新疆游记》,第134页。

⑨ 田发刚、谭笑编著:《鄂西土家族传统文化概观》,武汉:长江文艺出版社,1998年,第130页。

⑩ 伍湛:《土家族的形成及其发展轨迹述论》,《伍湛民族学术论集》,成都:四川民族出版社,1999年,第144-145页。

⑪ 沈从文:《白河流域几个码头》,《沈从文散文选》,长沙:湖南人民出版社,1981年,第263页。

⑫ 陈翰笙:《“大跃进”中所见所闻》,张静如、李松晨主编:《图文共和国史记》,北京:当代中国出版社,1999年,第899页。

⑬ 中国科学院民族研究所贵州少数民族社会历史调查组、中国科学院贵州分院民族研究所编:《贵州省望谟县桑朗亭目历史、安龙县龙山布依族解放前社会经济、镇宁县扁担山布依族解放前社会经济和阶级斗争调查资料》,中国科学院民族研究所贵州少数民族社会历史调查组、中国科学院贵州分院民族研究所,1964年,第18页。

⑭ 郁达夫:《郁达夫文集》第3卷,广州:花城出版社、香港:三联书店香港分店,1982年,第227页。

⑮ 宋时编选:《宋之的文集》,北京:华夏出版社,2000年,第412页。

于地主对佃农的妻子施行这一特权。由于地主身兼官僚、寨主等多种身份,处于极为强势的地位,作为弱势一方的佃农无力抗拒其要求。这一关系的本质是人身依附的表现。

二

性权力的不平等是由社会阶层和社会结构决定的^①。近代苏鲁乡村严重分化,大地主是极为强势的利益集团,他们几乎占据所有的政治、军事、经济等各种社会资源,把乡村社会变成了自己的独立王国,视普通平民为农奴。而平民群体不但在经济上被剥夺殆尽,而且连基本的公民权利也从未拥有过。这是初夜权这种恶俗得以普遍存在的社会经济性土壤。

一般认为,中国近代各阶层构成了一个金字塔形的社会结构。占地500亩以上的大地主约32万人,小地主200万人;自耕农1.2亿,其中有“余钱剩米”者达1200万人;半自耕农和贫农约1.5亿—1.7亿人^②。与此估计不同,近来的研究表明:土改前,宿迁、沭阳、淮阴、邳县、新沂等县的富农数量不但远少于中农、贫农,而且远少于地主!富农数量仅相当于地主的66%,事实上,中产者的数量最少。近代苏北社会系由少数极富者和绝大多数极贫者构成的哑铃型结构^③。

鲁南与苏北差堪相似。据1943年统计,莒南、赣榆(时属山东滨海专署)3个区13个典型村中,“地主”人数最少,户均占地仅50.50亩^④。应该说,除去个别占地特别大的地主,鲁南一般地主户均占地面积显然不足50亩,而山东全省有3个县农民户均占地超过了50亩^⑤。也就是说,鲁南的不少“地主”占地不到山东许多地区的一般农民占地的平均数。苏北土改时富农户均被没收的土地为56.3亩^⑥,实际占地数不会少于60亩。即使占地达60亩的农户,“生活仍很困难”^⑦。因此,鲁南的“地主”充其量相当于苏北的富农,是各阶层中人数最少的。鲁南同样缺乏中产者。近年来,有学者强调:“99%的地主占地充其量也就在人均10亩上下。”^⑧但不论近代鲁南还是苏北,乡村大地主占地数量均极为惊人。唐守中在铜山、沛县、滕县、峰县等处占地数百万亩^⑨。鲁南窦家拥有土地8万亩^⑩。峰县王海槎、鲍大安分别占地7万和10余万亩^⑪。鲁南的社会实态是“地主统治占优势。富者田连阡陌,地以顷计,贫者纵有土地,亦渐荒芜,地主操有政治经济大权,以政府为支持,……横占土地,鱼肉人民。非特中贫农不能上升,富农多数降为佃户”^⑫。这说明社会一直处于两极分化之中。

嘉庆、道光年间(1796—1850),沭阳程震泰家族占地16万余亩^⑬,被誉为“江苏第一家”^⑭。苏北陈、杨两氏各占田40万与30万亩,而占田4万至7万亩的地主“为数不知凡几”^⑮。民国年间,地主占地的势头不减反增。1929年,中共徐海特委报告:“东海、宿迁、邳县、泗州等处,则地主土地,有二

① L. L. Betzig, "Despotism and differential reproduction: a cross cultural correlation of conflict asymmetry, hierarchy, and degree of polygyny," *Ethnology and Sociobiology*, 1982(3), pp. 209—221.

② 毛泽东:《中国农民各阶级的分析及其对于革命的态度》,《中国农民》第1卷第1期,1926年1月,第14—18页。

③ 详见马俊亚:《从沃土到瘠壤:淮北经济史几个基本问题的再审视》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2011年第1期。

④ 华东军政委员会土地改革委员会编:《山东省农村调查/华东各大中城市郊区农村调查》(内部资料),1952年,第6页。

⑤ 实业部国际贸易局:《中国实业志(山东省)》第2编,上海:华丰印刷铸字所,1934年,第10页。

⑥ 马俊亚:《近代淮北地主的势力与影响》,《历史研究》2010年第1期。

⑦ 行政院农村复兴委员会编:《江苏省农村调查》,上海:商务印书馆,1934年,第67页。

⑧ 杨奎松:《新中国土改背景下的地主问题》,《史林》2008年第6期。

⑨ 贾桢等监修:《大清文宗显皇帝实录》卷二二二,东京:大藏出版株式会社,无刊印年月,第14页a。

⑩ 李艺辉:《窦家的“千顷牌”传说》,《郯城文史资料》第6辑,1989年11月,第173页。

⑪ 中共山东省委党史研究室等编:《封建土地制的覆灭——新中国成立初期山东的土地改革》,北京:中国大地出版社,1999年,第366—367页。

⑫ 《山东抗日民主政府三年工作总结及今后民主政治建设方案》,江苏档案b1942,案卷号6—14,第23页。

⑬ 杨鹤高:《大地主“程震泰”家业兴衰始末》,《沭阳文史资料》第2辑,1985年,第120页。

⑭ 金安清:《水窗春吃》卷下,欧阳兆熊、金安清撰,谢光尧点校:《水窗春吃》,北京:中华书局,1984年,第74页。

⑮ *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 23, 1889, p. 98. 转引自李文治编:《中国近代农业史资料》第1辑,北京:三联书店,1957年,第173页。

十万亩以上、十万亩以上的,几千亩以上的非常之多。”^①睢宁有地主占田 10 万多亩^②。萧县“大官僚地主”段氏在徐州占地,方圆达几十里;仅在萧县即有 18 个庄园^③。据民国学者调查,邳县、阜宁、灌云等县均有占田五六万亩的地主^④。宿迁极乐庵及下院占地 20 万多亩^⑤。大地主谢应恭有田数十万亩^⑥。据国民政府地政学院抽查的苏、浙、皖、赣、湘、鄂、冀、晋、豫、陕、闽大地主情况比较,江苏省的地主占地数量最大^⑦。

当然,大地产本身并非原罪。大地产形成过程中所表现的社会不公,才是值得谴责的。苏鲁地区的大地主从来都不是单纯的土地所有者,他们的主要成分是国家的军政人员^⑧,是国家各种恩宠的独占者,他们掌握国家赋予的各种权力。国民政府内政部地政司司长郑震宇认为:“官绅世家较多的地方,土地分配易于集中。”^⑨陈翰笙指出,苏北“大部地主,都以官吏为职业”。苏北一带,身兼军政职位的地主占地总数的 57.28%^⑩。像唐守中,乃沛县团练首领^⑪。民国年间,海州镇守使白宝山,“占有海州多数盐田官田”^⑫。其他大地主也多有军政方面的背景^⑬。沭阳王洪章任官田游击队长,原有地百余亩,通过敲诈霸占,增加到 560 亩^⑭。灌云县大地主徐继泰,原任国民党常备第二旅长,占地 20 余顷。团长蒲开喜,在短时间里占地 300 余顷,“这里包括了胁迫欺骗、利诱各种方式的”^⑮。阜东圩寨寨主顾豹成,其弟乃阜宁县县长兼保安团长,本人则是悍匪,占有土地四五千亩^⑯。

山东莒南县大店、筵宾、沟头的地主,“大都做过官”。庄陔兰曾任清翰林院编修,民国山东省议会会长,庄德孚原系举人,庄明远曾任国民党军队的军长等职^⑰。临沭甄家沟地主甄安乐担任乡长,占地 7000 余亩。“他们是这一带的土皇帝。”^⑱1930 年后,韩复榘实行军垦,没有所有权的土地全部没收,连排长每人分得 1 顷,士兵 50 亩,连长以上无限制^⑲。造成有权者大肆霸占土地的局面。

近代苏鲁乡村普遍军事化,大地主全部拥有强大的武装,更强化了强势集团的权力,使他们成了名副其实的土皇帝。

从《水浒传》中的“祝家庄”,到《施公案》中的“殷家堡”等,苏鲁地区早就出现了圩寨。捻军战乱发生后,苏鲁乡村全面圩寨化。圩寨的寨主通常是当地最大的地主。如沭阳地区,有民国学者指出:“都像部落式的各个土圩子分成了村庄,等级森严[的]一个庄主,都是这庄的首富地主。一般农民都是仰仗着他们的。”^⑳新四军领导人同样意识到长江南北地主之间的区别。管文蔚写道:“苏北的地主与江南的地主有很大的不同。苏北的地主主要靠土地剥削生活,终日闲在家里享清福,不事劳动,婢

① 中共萧县党史办公室、萧县档案局(馆)编:《萧县党史资料》第 1 辑,第 117 页。

② 孙晓村:《现代中国的农业经营问题》,《中山文化教育馆季刊》第 3 卷第 2 期,1936 年 4 月,第 462 页。

③ 中共萧县县委党史研究室:《中国共产党萧县地方史》第 1 卷,北京:中共党史出版社,2006 年,第 3—4 页。

④ 行政院农村复兴委员会编:《江苏省农村调查》,上海:商务印书馆,1934 年,第 3 页。

⑤ 吴寿彭:《逗留于农村经济时代的徐海各属》,《东方杂志》第 27 卷第 6 号,1930 年 3 月 25 日,第 79 页。

⑥ 胡焕庸:《两淮水利盐垦实录》,南京:中央大学,1934 年,第 17 页。

⑦ 土地委员会编:《全国土地调查报告纲要》,1937 年 1 月,第 32 页。

⑧ Chee Kwon Chun, “Agrarian Unrest and the Civil War in China,” *Land Economics*, Vol. 26, No. 1 (Feb. 1950), pp. 17.

⑨ 郑震宇:《中国之佃耕制度与佃农保障》,《地政月刊》第 1 卷第 3 期,1933 年 3 月,第 294 页。

⑩ 陈翰笙:《现代中国的土地问题》,汪熙等主编:《陈翰笙文集》,上海:复旦大学出版社,1985 年,第 61 页。

⑪ 贾桢等监修:《大清文宗显皇帝实录》卷二二二,第 14 页 a。

⑫ 董成勋:《中国农村复兴问题》,上海:世界书局,1935 年,第 191 页。

⑬ 详见江苏省档案馆:《泗洪县大庄集农民起义的调查材料》,泗洪县地方志档案 I-33-4-31,第 2 页;江苏省档案馆藏:《苏北区农业生产调查报告》第 9 号《沭阳县塘沟区华邦乡》,1952 年 8 月,中共苏北区档案 3067-48(永久),第 16 页 b。

⑭ 《淮海报》1946 年 7 月 1 日,第 3 版。

⑮ 《苏北报》(淮海版)1945 年 9 月 26 日,第 4 版。

⑯ 2009 年 6 月 17 日,笔者与包蕾在南京市江苏省军区第一干休所对李棠(正师级离休干部,1925 年生)的访谈。

⑰ 华东军政委员会农村改革委员会编:《山东省农村调查/华东各大中城市郊区农村调查》(内部资料),1952 年,第 37 页。

⑱ 华东军政委员会农村改革委员会编:《山东省农村调查/华东各大中城市郊区农村调查》(内部资料),1952 年,第 55 页。

⑲ 江苏省档案馆藏:《山东抗日民主政府三年工作总结及今后民主政治建设方案》,案卷号 6-14,资料 4000754,第 23 页。

⑳ 《沭阳农业农村农民之概况》(作者不详),《农村经济》第 2 卷第 6 期,1935 年 4 月 1 日,第 77 页。

女成群。出门收租时,保镖人员,前护后拥,完全是封建社会的一种景象。”^①黄克诚回忆:苏北盐阜地区“地主本身有武装。大地主住地周围住着他的佃户,有点像封建时代的庄园一样”^②。

苏北圩寨类似“小小部落”,经济是“自足”型的。大地主本质上是暴富的小农,这些利用权势致富的利益集团,是建立在对平民的超经济剥夺的基础之上的,他们没有任何公民意识,没有社会责任感。苏北圩寨中尽管没有法庭,但作为寨主的地主可以处理任何纠纷,可以随意杀死平民。是以卜凯(J. L. Buck)指出:“北江苏宿迁那些居留的地主,使我们想起欧洲诸国古代的封建主。”当然,这种情形并不限于宿迁,整个苏北地区差堪相似^③。

郑震宇认为:官僚地主较多的地区“自然要使佃耕制度盛行”^④。光绪前期,江苏北部除沿江30英里内,自耕农很少,农民自耕地仅占全部耕地的20%-30%^⑤。据国民政府所作的调查,20世纪30年代,峰县的自耕农仅占2.6%,佃农占24.1%,半自耕农占51.9%,雇农为21.4%^⑥。苏鲁社会截然分裂为极富与极贫两个阶层。郑震宇指出,上下阶层之间地位悬殊,使得上层“对于农民,可以颐指气使,奴隶待之”。江苏江北各县“大都是地主与农民身份悬殊的地方,也都是业佃关系最恶劣的地方”^⑦。

处于社会下层的佃农,从未获得过近代意义上的公民权利。他们根本无力抵御作为强势集团的大地主的欺压。民国学者指出,苏北农民,“对于一般的地主、老爷们,总是顺从的。他们能忍受毫无理由的、强迫的、很明显的地主和劣绅的虐待,他们能甘心受地主和劣绅的敲诈”^⑧。这与《费加罗的婚礼》中为了取消初夜权而与伯爵勇敢斗争的仆人费加罗的形象判若云泥。

国民党中央委员蓝渭滨主办的刊物称沭阳地区,“一般无智识的农民,差不多一无所知,只有性命是从的特殊现象”^⑨。据《中外经济周刊》1927年的调查,东海、沭阳、灌云地区佃户与田主所订的契约,“须声明永远服从田主指挥”^⑩。1928年徐海蚌特委报告,海州等地的农民、盐民,看见地主均要叩头,“地主对于农民任意侮辱,有生杀之权”^⑪。据山东省民政厅长对峰县的视察,“地主对于佃农极其苛刻,每届农忙,不出男差即出女差。佃农只得放下犁锄去为地主佣工,无论时日,多不给工资”^⑫。

中世纪欧洲的初夜权通常以法律形式加以规定。孟德斯鸠写道:罗马窝尔西年人地区的法律,“使脱离奴籍的人取得对于同自由民结婚的少女的初夜权”^⑬。恩格斯写道:在卡斯蒂利亚,直到1486年天主教徒斐迪南作出裁决,才废除了初夜权^⑭。法国作品《夜深沉》中,巴朗森对弗朗西斯说:“您是不是要向我承认,您常常去对我们的佃妇施行初夜权?这可是已被1789年的革命连同其他特权废除掉了。”^⑮

苏鲁地区的初夜权不见于法律规定。事实上,在近代苏鲁乡村社会中,法律的影响力极小,社会

① 管文蔚:《管文蔚回忆录续编》,北京:人民出版社,1988年,第13页。

② 黄克诚:《关于盐阜区抗日根据地的建设问题》,中共江苏省委党史工作委员会、江苏省档案馆编:《苏北抗日根据地》,打印本,1989年8月,第547-548页。

③ 吴寿彭:《逗留于农村经济时代的徐海各属》,《东方杂志》第27卷第6号,1930年3月25日。

④ 郑震宇:《中国之佃耕制度与佃农保障》,《地政月刊》第1卷第3期,1933年3月,第294页。

⑤ *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 23, 1889, pp. 79-117. 转引自李文治编:《中国近代农业史资料》第1辑,第173、195页。

⑥ 实业部国际贸易局:《中国实业志(山东省)》第2编,上海:华丰印刷铸字所,1934年,第55页。

⑦ 郑震宇:《中国之佃耕制度与佃农保障》,《地政月刊》第1卷第3期,1933年3月,第300页。

⑧ 苏冷:《睢宁的农民生活》,《农村经济》第2卷第8期,1935年6月1日,第91页。

⑨ 《沭阳农业农村农民之概况》(作者不详),《农村经济》第2卷第6期,1935年4月1日出版,第77页。

⑩ 《灌云县之农业》,《中外经济周刊》第198号,1927年1月29日,第20页。

⑪ 《徐海蚌特委报告(1928年11月)》,中共萧县党史办公室、萧县档案局(馆)编:《萧县党史资料》第1辑,1985年,第65页。

⑫ 李树春编:《山东政俗视察记》上卷,济南,1934年,第269页。

⑬ [法]孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,北京:商务印书馆,1997年,第256页。

⑭ 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯全集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第49页。

⑮ [法]居尔蒂斯:《夜深沉》,顾微微、李玉民译,合肥:安徽文艺出版社,1994年,第56页。

生活中最具影响力的是个人权势。

初夜权并非苏鲁乡村孤立的怪俗异习，而是社会经济结构畸变所造成的强势集团人格裂变的必然结果。权力巨大、缺乏程式化监督的田主，是不可能成为“仁义”地主的，他们利用国家的庇护纵容，肆意对平民进行惨无人道的欺压。因此，相对这一利益集团的其他暴行，初夜权竟成了相对“人道”的行为。

在苏北，地主的名字，是平民必须避讳的。沭阳十字耿卓如，其父拥有二三十顷地，佃户见了他要喊“我三太爷”，如不带“我”字，耿就会将人痛骂一顿^①。灌云李集杜养禾，家有100多顷土地，1939年冬，鱼牢庄富农张鸿如无意说了“杜养禾”三个字，杜知道后派出一连兵丁到张家，将张逮捕，搜走全部衣物及枪5支，把张关入牢房，张多方行贿才予保释^②。

在地主面前，佃户没有任何人格尊严。1940年，涟水县葛沟区佃户王四在地主郑介仁田里割草，郑诬王割苜蓿，将王捆起跪在门前，用“毛厕括屁棒”括嘴。佃户马如祥因缺差一次，地主赵某见他正做饭，“用屎粪勺放里去搅”^③。涟水塘西区地主井瑞五，佃户替他家挑水，不能换肩，前一桶水他会留下，后一桶拒收，因他认为“佃户会放屁，有臭味”^④。涟水西乡畲官庄地主朱子龙，有3个客庄、2000多亩地、50多家佃户、4个大炮楼，“他门前的马桩上，经常吊着佃户打得皮开肉绽”。佃户徐兆标因拿他家一个馒头给乞丐，一家13口被罚跪半天，并被罚洋200元。最后把徐逐出庄，没收所有财物。从此连乞丐都不许上他家门。马树本替他当差，解手时间稍长，他令人打得马树本大小便失禁。胡广才因探亲，误了一天庄差，回来后他拿枪就打。经多人求情，最终打了40皮鞭。“他打人时，要叫人向他笑，否则认为你被打不愿意，打得更厉害。”^⑤

在地主的威权下，平民没有生命权。涟水塘西区乡长井泉五，有12顷地，庄丁孙培伦妻替他做饭时糊锅，并令孙将妻打死，孙因妻怀孕，不忍下手。井喝道：“三爹命令，非打不可。”孙被逼杀妻^⑥。峰县王海槎之子王致平因一名16岁使女答话“犯上”，先用烙铁烙，后用皮鞭抽，再活活打死^⑦。

潘正芳回忆：

记得有一次，我从古邳上县城，途经魏集北门，曾目睹一桩惨事：夏××的狗腿子，向农民魏树德要租粮没有要到手，竟然把魏的年轻妻子带走抵租，魏妻有两岁多的小男孩跟着哭喊，凶残的狗腿子一刺刀戳死小孩，把孩子扔多远。还说：“去狗肚里喝汤吧！”^⑧

连汪伪政府也认为，徐海地区，“七八年来除直接受到军队的灾害外，更有着地方上恶势力的压榨，他们唯一的借口是‘通八路’，如果敲诈不遂，便联络官方实行那最惨酷的‘活埋’，在七八年中也不知被活埋了多少人，有时更把被活埋人底家属叫他们在旁看着受刑”^⑨。东海南岗区日伪区长（下同）刘海如等，杀死人命29条。沭阳韩山乡杨士同等杀死人命19条。宿迁北部沂河区土楼乡王洪波杀死8人，维持会长王守巡杀死9人，最奇的连律师王维英也杀死4人。沭阳章集区葛子玉仅1941年8月27日在仲湾就打死仲兆奎、仲兆彬、仲兆喜、仲兆佑、石广仁及仲跻昌之妻、葛明俊之母、赵廉（后被勒死）等^⑩。沭阳小店区朱开富杀害人命28条，薛棣西杀害人命15条^⑪。沭城某区长张晋

① 《淮海报》1946年6月16日，第4版。

② 冯树人：《地主杜养禾》，《淮海报》1946年7月26日，第4版。

③ 《苏北报》（淮海版）1946年3月8日，第1版。

④ 《淮海报》1946年6月21日，第4版。

⑤ 向群：《畲官庄地主与佃户今昔》，《淮海报》1946年7月4日，第4版。

⑥ 《淮海报》1946年6月21日，第4版。

⑦ 高瑛：《峰县王恒兴》，《峰城文史资料》第1辑，1989年10月，第139页。

⑧ 潘正芳：《旧事杂忆》，《睢宁文史资料》第7辑，1992年3月，第139页。

⑨ 卓印环：《淮海一角：卓圩与高圩》，《大公》1945年5月15日，第76页。

⑩ 以上见《苏北报》（淮海版）1946年3月12日，第1版。

⑪ 《苏北报》（淮海版）1946年3月12日，第2版。

民杀害的百姓超过10人^①。宿迁北部蒋记临陵乡长陆永禹,仅于陆沟、西欧棋盘一带,即活埋33人,死者妻子,大都被出卖、奸淫^②。张敬轩在博爱,先后杀死130多人,以致该村多年很少看到男人。刘村一妇女拒奸,被掷入水井,因井中尸骨太多,未被淹死,爬出来二三年不敢露面^③。

在封闭的乡村社会中,集各种权力于一身的大地主,既然把自己土地上的佃户视为农奴,就理所当然地认为自己对其土地上的妇女拥有性权力。20世纪20年代中国国民党中央委员会的一项决议案指出:“地主又在批耕约中时常规定:如欠租的时候,地主得直接没收其家产。……甚者虽其妻儿,亦把来抵租。”^④一位无政府主义者指出:豪绅“在和平的民众们间,他可以任所欲为。人民的财产就是他的财产,人民的妻子,就是他的妻子”^⑤。狄超白写道:“地主恶霸强夺人妻,强奸农民闺女,也算不得希[稀]奇。”^⑥苏北豪绅势力之大,甚至可以强占县长的女儿。盱眙县日伪县长郭济川只有一女,“非常疼爱”,“长大供其读书”^⑦。1939年,郭女竟“被仇集豪绅宋振中仗势强娶为妾。该女备受宋妻虐待,过着佣人生活”^⑧。郭济川终也无可奈何。一般平民妻女的遭遇也就可想而知了。

综上所述,近代苏鲁社会掌握政治、经济、行政等权力的大地主,构成了社会的上层,他们掌握的绝对权力导致了绝对腐败。经济与人格相对独立的中间阶层极为弱小,在苏鲁社会中基本上没有影响力。因而,这种哑铃型社会经济结构中,弱势群体无法抗拒强势集团的种种侵权行为,自然无法抗拒强势集团的初夜权要求。

地主本身并不意味着罪恶。但利用权势故意制造社会不公正,从而使自己成为利益集团的大地主,则是罪恶的象征。

三

大地主是乡村权力的集中占有者,事实上是国家的宠儿和依恃的精英。如中国传统法规就明确禁止“奴奸其主”^⑨。由于国家政策的偏误,大地主势力膨胀,成为苏鲁社会甚少受到制衡的强势群体。至元十九年(1282)十二月,杨少中陈奏:“切见江南富户,止靠田土。因买田土,方有地客。所谓地客,即系良民。主家科派其害,甚于官司差发。若地客生男,便供奴役;若有子女,便为婢使,或为妻妾。”^⑩应该说,苏北的地主早就对农民拥有领主式的奴役权,这种情形一直持续到20世纪40年代。与中世纪的欧洲相似,农民须向领主或保护者购赎初夜权^⑪,无力承购者,连婚姻权都被剥夺。杨少中奏:“又有佃客,男女婚姻,主户常行拦当,需求钞贯布帛礼数,方许成亲。其贫寒之人,力所不及,以致男女怨旷失时,淫奔伤俗。”^⑫

随着近代中央政府威权的下降,既无法像传统“盛世”那样,利用国家权力抑制豪强,更不能建立起真正意义上的公民政府,使平民享有公民权,利用程序化的法律规范限制这一强势集团的违法越权行为。

① 《苏北报》(淮海版)1946年3月23日,第1版。

② 《淮海报》1947年9月28日,第1版。

③ 《苏北报》1945年10月28日,第2版。

④ 《废除地主对于农民苛例决议案》,《中国农民》第六、七期合刊,1926年,第12页。

⑤ 一墨:《土豪劣绅之研究》,《革命周报合订本》第11册,上海:革命周报社,1929年9月,第175页。

⑥ 狄超白:《中国土地剥削关系底激化与农业生产底衰退》,沈志远主编:《中国土地问题与土地改革》,香港:新中出版社,1948年,第38页。

⑦ 钝子:《日伪县长郭济川片断》,《盱眙文史资料》第2辑,1985年6月,第131页。

⑧ 钝子:《日伪县长郭济川片断》,《盱眙文史资料》第2辑,1985年6月,第132页。

⑨ 《大元圣政国朝典章》典四十一,北京:中国广播电视出版社,1998年,第1955页。

⑩ 《大元圣政国朝典章》典五十七,第2051页。

⑪ P. K., “The Jus Primæ Noctis,” *Folklore*, 1898, 9(4), pp. 366 - 368; M. Peacock, “Jus Primæ Noctis,” *Folklore*, 1903, 14(4), pp. 419 - 420; E. D. Jones, “Medieval merchets as demographic data: some evidence from the Spalding Priory estates, Lincolnshire,” *Continuity and Change*, 1996, 11 (5), pp. 459 - 470.

⑫ 《大元圣政国朝典章》典五十七,第2051 - 2052页。

近年来,学界对中国的大地主阶层有较多的质疑^①。文学作品中“没有见利忘义、贪恋钱财;没有霸占民女、贪恋女色”的地主形象^②,备受某些学者的赞赏。事实上,由于没有法治环境,大地主腐败的程度实乃骇人听闻。一些地主豪绅的势力远在县政府之上。有些县长必须听命寨主才能履职^③,有的还被豪绅公然杀死^④。

由于大地主本身多是军政官员,并由于教育背景、经济资源、人际关系等因素,大地主本人、亲属及子嗣显然比贫民更容易跻身官场。据国民党学者调查,“一般农民都是无智识的,子弟小的时候,都任他们去游荡,略大的就干着割草[草]等工作,都是不给子弟们去受教育,所以往往受一班劣根性的人欺弄的。沐阳的农村学校,还没有普及,学校里的学生,多数都是富农的子弟”^⑤。此处的富农系指富裕家庭。滕县大地主申宪武的家训是:“能交游官场,花钱再多也得花。”^⑥应该说,不论是古代、还是近代国家,国家的公权力总是被逐渐私有化。各级政权总是逐渐被大地主所利用和把持。正如亚当·斯密所说:“有时候,所谓的国家的宪法代表政府的利益,有时是代表左右政府的某些特殊阶层的人们的利益。”^⑦

在没有法律规范的环境里,满足了物质需要的大地主们,没有任何动力和动机去追求更高层次的精神需要,只能沉湎于低层次的肉欲享受。在治世时,他们充其量是西门庆、韦公子式的人物,虽然不断地腐化社会,但不会危及国家政权。因此,大地主通常利用国家赋予的各种权力,牢牢控制着在经济上依赖他们的下层民众,进一步破坏国家体制,破坏社会的各种规范,甚至直接起而推翻予他们以各种恩宠的国家政权,就如宿迁人项羽所言:“彼可取而代之”,由自己充当可以享受更大肉欲的封建君主,而不满足于当“土皇帝”。晚清名臣潘祖荫对苏北鲁南一带地主豪绅的军事化深感忧虑:“山东郯城至江南宿迁一带土匪蜂起,道路为梗。现闻红花埠一带,俱筑土城,挖濠沟,虽为防土匪起见,究莫知意之所在。团练乡勇愈聚愈多。原其初心,未必即怀叵测,而势由积渐,实恐浸成祸端。”^⑧这种担忧是有相当的根据的。

在苏鲁地区,豪绅反叛不胜枚举。大地主平时拥有的君主般的权力,促使他们频繁地“叛君”。明熹宗天启二年(1622),巨野徐鸿儒,“以妖术煽众,为闻香教。设盆水照人头面,自见帝王将相衣冠”。从者达数万人,攻占了郛城县城^⑨。清顺治年间(1644—1661),成武人李化鲸,“纠党谋逆,奉伪主,僭忠义王,遂发兵反”^⑩。咸丰十一年(1861)四月,定陶县贾由彪等谋反,聚集两千余人攻打定陶县城^⑪。1927—1928年,涟水大地主朱温领导红会暴动,目标是打下南京称帝^⑫。1929年2月12日,山东马士伟称帝,国号“黄天”^⑬。同年4月11日晨,宿迁薛干臣称帝,建立“大同”国^⑭。1938年以后,侵华日军攻占了苏鲁部分地区,以大地主为首的利益集团更纷纷叛国。“当初徐州沦陷时的地方

① 如杨奎松:《新中国土改背景下的地主问题》,《史林》2008年第6期;赵冈:《试论地主的主导力》,《中国社会经济史研究》2003年第2期;王志润:《对清代中后期地主大规模兼并土地的质疑》,《新东方》2005年第1/2期。

② 林爱民:《好一个“大写”的地主——试析〈白鹿原〉中白嘉轩形象的创新意义》,《名作欣赏》2008年第1期。

③ 吴寿彭:《逗留于农村经济时代的徐海各属》,《东方杂志》第27卷第6号,1930年3月25日,第73页。

④ 孟庆平:《县长张德焱被烧真相》,《邳县文史资料》第4辑,1986年,第108页。

⑤ 《沐阳农业农村农民之概况》(作者不详),《农村经济》第2卷第6期,1935年4月1日,第80页。

⑥ 一禾:《鲁南匪伪顽首——申宪武》,《滕州文史资料》第7辑,1991年,第127页。

⑦ [英]亚当·斯密:《道德情感论》,谢祖钧译,西安:陕西人民出版社,2004年,第415页。

⑧ 潘祖荫:《请责成署淮海道办理江南山东交界土匪疏》,《潘文勤公(伯寅)奏疏》,沈云龙主编:《近代中国史料丛刊》第36辑,台北:文海出版社,1969年,第43页。

⑨ 李登明等纂修:《曹州府志》卷二十二,菏泽地区地方志编纂委员会办公室,1988年重印,第762页。

⑩ 李登明等纂修:《曹州府志》卷二十二,第764页。

⑪ 冯麟桂修,曹垣纂:《定陶县志》卷九,瑞林堂刻本,1916年,第14页a。

⑫ 参见周焰:《中共涟水特支与红刀会暴动》,《档案与建设》2001年第4期。

⑬ 《山东自称皇帝之马匪已剿灭》,《申报》1929年8月12日,第9版。

⑭ 《徐东刀匪又起骚动》,《申报》1929年4月18日,第7版。

情景,真是所谓:‘十八路反王,七十二路烟尘。’敌骑纵横,匪伪遍地。”^①宿迁某乡乡长王斗山投日后,摇身变成了伪军区团长^②。灌云县大地主徐继泰,原任国民党常备第二旅长,1943年投日,历任71旅、11旅旅长^③。峰县南古邵大荒村大地主孙茂墀,1940年投日,被任命为峰县警备第六大队队长^④。前文所述的徐士流、张少桐、顾豹成、朱子龙、井泉五、郭济川无不投降了日军,担任各种官职或军职。苏鲁地区大地主阶层的频繁“叛君”与普遍叛国表明,在近代民族国家的构建中,这一利益集团不是正面的建设力量,更不可能成为积极的中坚因素。

因此,苏鲁地区的初夜权,是乡村法制毁坏、地主权力失控的结果,而不是源于法律规定或宗教习俗。豪绅大地主在社会生活中的优势地位以及掌握的较多资源,主要用于维护其私益和满足其私欲,而不是把这些资源用于追求更高成就的动机,实现人格的进一步升华。他们没有脱离本能需要的追求,使其在近代社会中始终沦为负面的因素。

掌握国家权力的军政人员,极易成为乡村大地主,进而成为一个强势的利益集团。因此,本文所说的大地主,如其说是土地占有者,更不如说是乡村权力的占有者,且这种权力基本不受程序化法规的制约。这个集团享受了国家政策的种种优渥,成为国家在乡村的化身,但他们却不是国家利益的维护者。也正因为这个集团集国家万千宠爱于一身,造成了对平民最大程度的剥夺,使苏鲁社会除了这个集团外,几乎所有的平民群体都成为依附于他们的贫困阶层,社会结构发展成两头大、中间小的哑铃型。显然,与金字塔型结构相比,哑铃型结构更加体现了社会不公,也更加脆弱,更容易崩溃。由于缺乏经济与人格相对独立的中间阶层,一方面,社会上层极易通过经济手段对下层进行控制。另一方面,社会上层可以轻易地控制社会的话语权,通过思想精神层面对社会进行操纵,成为具有巨大社会动员能量的集团。

表面上看,初夜权是强势集团剥夺贫民性权利,满足个人肉欲的陋俗。进言之,通过剥夺贫民的人格尊严,树立强者在社会中的独尊地位。从深层次看,由于其权力极少受到程式化法制的制约,强势集团可以按照自己的需要,以自己的利益为中心,肆意制定乡村规范,任意创造低俗“文化”,恣意发展陋劣“传统”,对平民从物质与精神两方面进行统治。由于性权利被剥夺者的长子与剥夺者之间可能存在的血缘关系,初夜权还有助于强化贫民对豪强的君父认同,更有利于对其加以控制。

在严重缺失法治的环境下,一方面,强势集团绝不会成为近代国家的建设力量和乡村社会的稳定因素,他们无所不用其极地自由民变为农奴、甚至奴隶,使依靠不合理、不公正原则建立的社会关系无以变革,固化为彻底的人身依附关系。另一方面,强势集团本身的人格升华受到了极大的束缚,使他们异变为仅能追求肉体享受的低层次人格,始终处于动物本能的状态。

在大地主阶层的操纵下,本应代表最广大人民利益的近代国家,成了强势集团的代言人和最忠实的保护者。而强势集团却往往以叛“君”和叛国来作为回报。这一悖谬现象表明,要建设真正的近代民族国家,必须对强势集团进行程式化的监督和法制制约。

【附记】本文初稿曾获曹树基、胡永恒、刘克祥、胡英泽、张佩国诸位教授的批评,深表感谢!

[责任编辑 扬眉]

① 江苏省档案馆藏:《淮甬皖边区三年来的政府工作》(1942年10月),案卷号6-1,资料4000739,第7页。

② 郭乾元:《汉奸王斗山的滔天罪行》,《宿迁文史资料》第7辑,1986年,第221-226页。

③ 《苏北报》(淮海版)1945年9月26日,第4版。

④ 孙晋辉:《峰南土司令孙茂墀》,《峰城文史资料》第5辑,1992年,第122-131页。

先秦子书的编集与“轴心时代”的经典生成

——以《韩非子》成书过程为例

马世年

摘要:先秦子书的成书是一个非常复杂的问题,关涉到古书体例与“轴心时代”的经典生成。作为诸子集成之作的《韩非子》,其编集过程在先秦子书中颇具代表性。其成书大致经历两个阶段:第一,韩非去世后已有门徒整理师说,将其著述搜集汇为一编,但此本与今本相比并不完整;第二,汉初能见到宫廷内府藏书者,又将《初见秦》、《存韩》等秦廷档案文书编入,这是在武帝建元元年罢黜申、商、韩非等诸家学说之前完成的。以此为个案考察先秦子书的成书,可以对“轴心时代”的意义作更为深刻的理解:所谓此时期的“精神导师”,更多是就文化元典的创制者而言,他固然主要指学派创始人,却也与整个学派相关。

关键词:《韩非子》;轴心时代;元典生成;古书体例

一、“经典生成”视野下的古书体例

“轴心时代”是德国哲学家卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)提出的一个极有意义的命题。他认为,公元前600至前300年之间,是人类现有文明的原始积累期,这一时期,人类文明精神有着重大的突破,古希腊、以色列、印度和中国的古代文化都发生了“终极关怀的觉醒”,各个文明都出现了伟大的精神导师——古希腊有苏格拉底、柏拉图、亚里士多德,以色列有犹太教的先知们,古印度有释迦牟尼,等等。此时期的中国则诞生了孔子与老子,“中国所有的哲学流派,包括墨子、庄子、列子和诸子百家,都出现了”^①。雅斯贝尔斯说:

直至今日,人类一直靠轴心时代所产生、思考和创造的一切而生存。每一次新的飞跃都回顾这一时期,并被它重燃火焰。自那以后,情况就是这样。轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回忆,或曰复兴,总是提供了精神动力。^②

这一时代大体相当于我国历史分期中的春秋战国时期。毫无疑问,先秦诸子正是我国思想文化发展中“轴心时代”的产物与标志,即雅斯贝尔斯所说的“精神导师”;而先秦子书则正是这一时期所产生的文化元典^③。

以往对于中国“轴心时代”的理解,学者们主要着眼于思想史,更为关注孔、孟、老、庄等思想家个

作者简介:马世年,西北师范大学文学院教授(甘肃兰州 730070)。

基金项目:本文系2010年度甘肃省社科规划项目“轴心时代的经典生成与文学阐释”的阶段成果之一。

① [德]卡尔·雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社,1989年,第8页。

② [德]卡尔·雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,第14页。

③ 姜广辉等人将其称之为“经典现象”,见《重新认识儒家经典——从世界经典现象看儒家经典的内在根据》,《中国哲学》第二十三辑《经学今诠续编》,沈阳:辽宁教育出版社,2001年。

人的思想史意义。然而,倘若更进一步追问:这些精神导师的思想到底是如何呈现出来并影响到后来社会的?则问题便回归到诸子著述的层面,也就回到了先秦子书的编纂与成书上。

先秦子书的成书是一个颇为复杂的问题。余嘉锡先生在《古书通例》一书中谈及汉、魏以上的古书——特别是先秦典籍——的时候,有一些很重要的论断,尤其是说到与先秦子书的成书相关的意见:一,古书不皆手著;二,古书单篇别行之例;三,诸子即后世之文集^①。大略说来,余先生的意思是指,先秦古书的体例与汉、魏以后的书籍有着甚大的差异,就作者而言,先秦时期的著书是不自我署名的,“周、秦古书,皆不题撰人。俗本有题者,盖后人所妄增”^②。因此,题为某氏某子之书者,乃是从学术渊源上“推本其学之所自出言之”,而不都是出自某人之手,当中还附有其后学之作。就流传而言,先秦古书大都是作者“随时所作,即以行世”:

既是因事为文,则其书不作于一时,其先后亦都无次第。随时所作,即以行世。论政之文,则藏之于故府;论学之文,则为学者所传录。迨及暮年或其身后,乃聚而编次之。其编次也,或出于手定,或出于门弟子及其子孙,甚或迟至数十百年,乃由后人收拾丛残为之定著。^③

因而多单篇的流传,非如后世书籍那样汇成一编之后才开始传播。就性质而言,西汉之前并无后来意义上的“文集”一类,故“诸子即后世之文集”:

周、秦、西汉之人,学问既由专门传授,故其平生各有主张,其发于言而见于文者,皆其道术之所寄……则虽其平日因人事之肆应,作为书疏论说,亦所以发明其学理,语百变而不离其宗,承其学者,聚而编之,又以其所见闻,及后师之所讲习,相与发明其义者,附入其中,以成一家之学。故西汉以前无文集,而诸子即其文集。^④

如此,则汇编有师徒之作、“成一家之学”的诸子之书就相当于后世的文集了。

余先生的这些看法的确是通人之解,深得先秦古书的实际。以这种眼光去审视先秦子书,则其编纂与成书当中原本一些较为复杂的问题也就不难理解了。进一步说,先秦子书的结集多非一次完成,而是经历了一个较长的过程,期间则不断有补充、增益及改动的情况。整个诸子的著述在这一点上大致都相近或者相似,自有其共通性在内。郑良树先生说:“根据个人的浅见,有些子书恐怕是多次、多人、多时及多地才结集而成。”^⑤这意见是很对的。

《韩非子》的成书正是如此。作为先秦诸子的代表性著作,《韩非子》的编纂过程尤能体现出先秦子书的成书状况,我们以之为个案,也正是立足于这些基本的认识。

二、《韩非子》成书诸说平议

今本《韩非子》共五十五篇,分二十卷^⑥,与《汉志》著录“《韩子》五十五篇”、《七录》著录“《韩子》二十卷”以及历代史志的记载是一致的^⑦。由前人所辑录佚文情况看,其文字散佚并不多,因此,本书在

① 余嘉锡:《古书通例》,上海:上海古籍出版社,1985年,第119、93、51。

② 余嘉锡:《古书通例》,第18页。

③ 余嘉锡:《古书通例》,第93页。

④ 余嘉锡:《古书通例》,第51-52页。

⑤ 郑良树:《诸子著作年代考》,北京:北京图书馆出版社,2001年,第276页。

⑥ 本文所谓“今本”,是指清嘉庆二十三年(1818)吴鼐根据南宋乾道黄三八郎刻本《韩非子》影刻的乾道本《韩非子》,即影宋乾道本。

⑦ 《七录》已亡佚,此处引文见《史记·老子韩非列传》张守节《正义》所引。但张守节误《七录》为《七略》。《隋书·经籍志二》史部著录梁阮孝绪之《七录》(《隋书》卷三十三,并参卷三十二、卷四十九、卷五十八);又,《广弘明集》卷三保存阮孝绪《七录序》,此皆可证张守节之误。

流传过程中残缺甚少,保存是较为完好的。可以肯定,本书在刘向之后再无大的改变^①。这也是我们讨论问题的前提。

关于《韩非子》的成书,学者们曾做了大量的工作,也取得了重要的成绩。总体来说,主要有以下一些看法:

一、《韩非子》的编定者是韩非的弟子或后学。《四库全书总目》说:“疑非所著书本各自为篇。非歿之后,其徒收拾编次,以成一帙。故在韩、在秦之作均为收录,并其私记未完之稿亦收入书中。名为非撰,实非非所手定也。”认为其书的编者是韩非的弟子。今人郑良树先生也认同此说,并补充说编纂者是韩非的“学生或后学”^②。

二、由秦朝主管图书档案的御史编定。张觉先生说:“《韩子》应在公元前230年到208年间已由秦朝的御史编定成书”^③,“而到汉朝文帝、武帝之时,它已广为流传了”^④。

三、《韩子》的基本的面貌在秦灭六国之后已整理编成,成为秦皇室图书馆的藏书,不过其规模还不完善。其中李斯也参与了这样的工作。本书最后的校定者则是刘向,《初见秦》一文便是这时候编进去的。徐敏先生即持此论^⑤。

四、汉初的民间已有一些初步编就的韩非著作,但仍无《韩子》一书,《韩子》的编者是刘向。周勋初先生认为《韩子》的编者应当是汉代主管中秘书者,这个人就是刘向^⑥。此前,陈启天先生曾说:“至刘向校录《韩非子》,始定全书为五十五篇,而弁以序文,载于《别录》。”^⑦但并没有论证。

此外,日本学者町田三郎《关于〈韩非子〉的编成》一文认为,《韩非子》是由早期“说客派”与“理论派”两种“韩非之书”合并而成的,其最终编成则在汉初^⑧。此说虽新,但却只是猜测而已,并不可从。

以上诸家之说尽管都有一定的依据,但也有一些问题无法解决,因此分歧较大。从先秦古籍成书的体例看,诸子的著作一般不是某一个人编成的,尽管它最后的定型可能由专人完成,但其编集成书却经历了一个较长的过程。因此,需要对该书的编集阶段作具体的分析。

韩非生前尽管已经有著作传播,但都是以单篇的形式流传开来的。《史记·老子韩非列传》载:“非见韩之削弱,数以书谏韩王,韩王不能用……故作《孤愤》、《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》十余万言。”又载:“人或传其书至秦。秦王见《孤愤》、《五蠹》之书,曰:‘嗟乎,寡人得见此人与之游,死不恨矣。’”李斯曰:“此韩非之所著书也。”^⑨从中可知,尽管他的著述在其第二次使秦前已基本完成,但这些文章并未结成一书。至其使秦后不久即遇害,时间仓促且心情窘迫,更是无暇编集成书的。余嘉锡先生说:“古人著书,多单篇别行;及其编次成书,类出于门弟子或后学之手。”^⑩就《韩非子》而言,是否门弟子或后学编成尚可讨论,但非其本人编次却是毋庸置疑的。

本书是否由韩非的弟子或后学编成呢?周勋初先生认为“《韩子》不可能是韩非的学生编定的”,因为本书的编者将《初见秦》编入集中,并且列为第一篇,而该篇经现代学者的考证,已被证实为伪作。韩非的门徒是不会连老师的文章真伪都分辨不清的。另外,《存韩》一文又是韩非入秦之后的作

① 王应麟《汉书艺文志考证》云“今本二十卷五十六篇”,其所说“五十六篇”究竟所指为何无法知晓,且并未见“五十六篇”的本子,故而学者们认为“六”为“五”字之误,“殆传写之误也”(《四库全书总目》)。

② 郑良树:《韩非之著述及思想》,台北:台湾学生书局,1993年,第600页。

③ 张觉:《〈韩非子〉编集探讨》,《贵州文史丛刊》1990年第3期。

④ 张觉:《韩非子全译》,贵阳:贵州人民出版社,1992年,“前言”第6页。

⑤ 徐敏:《〈韩非子〉的流传与编定》,《社会科学战线》1982年第1期。

⑥ 周勋初:《韩非子札记》,南京:江苏人民出版社,1980年,第13-20页。

⑦ 陈启天:《韩非子参考书辑要》,上海:中华书局,1945年,第1页。

⑧ [日]町田三郎:《关于〈韩非子〉的编成》,《中国人民大学学报》1991年第6期。

⑨ 司马迁:《史记》卷六十三,北京:中华书局,1982年,第7册,第2146、2155页。

⑩ 余嘉锡:《古书通例》,第30页。

品,“想来韩非的门徒那时也不可能在秦国从容的编定先师韩非的著作了”^①。不过,《初见秦》只能说明韩非的门徒没有编定先师的遗著,却尚不足以否定他们没有整理过老师的著作。先秦诸子的作品大多经过弟子门徒的整理才得以流传下来,《韩非子》也不会例外。这个整理工作是初步的,很可能只是将老师的文章简单地汇集起来而已,因此,郑良树先生依然将编者确定为“学生或后学”。如果将“学生或后学”的整理工作理解成《韩非子》编集与成书过程的第一个阶段,而不是最后的编定,则郑氏的说法还是可以成立的。其时代大体上应当还是距离韩非不远。至于《存韩》,根据我们的考证,当是韩非在初次使秦时的上秦王书,并附录了李斯上秦王书与李斯上韩王书,其作时均在公元前237年^②,这组带有秦廷档案性质的文书被收录到《韩非子》当中,更不是韩非的门徒所能完成得了的,它们被收入的时间显然要晚一些。

再来辨析其他的观点。徐敏先生认为尽管《韩子》的最后校定者为刘向,但其基本的面貌已在秦灭六国之后整理编成,成为秦皇室图书馆的藏书,其中李斯也参与了这样的工作。张觉先生更认为本书是由秦朝主管图书档案的御史编定的。这也是值得商榷的。之所以将李斯或秦朝史官看作《韩非子》的编纂者,是因为《存韩》这组文书的被编入。它不是一般人所能接触得到的,只有见到秦廷档案文书者才可将其收入。但是,尽管秦朝史官们能见到《存韩》等文书,却并不能断定他们还能够完整地搜集到韩非的其他著作。《史记·老子韩非列传》载秦始皇见到《孤愤》、《五蠹》等书尚不知是何人所著,李斯赖与韩非同学之故才得以知晓,可见先秦书籍的传播绝非一件易事。从《史记》的记载看,尽管秦二世胡亥与李斯多次引到韩非的言论,但只是局限于《五蠹》与《显学》,则秦朝管理档案的史官们恐未必能及时地搜集到韩非在韩国已完成的著作。另一方面,如果秦朝便已编成《韩子》,则司马迁在《史记》中不会不提到它。可是在他《老子韩非列传》中只是列出了单篇的篇名,却并没有提到《韩子》一书,很显然,当时并无“韩子”之类的书名。至于《史记》中所提到的“韩子”,据周勋初先生考证,“都指韩非其人”而“不能理解为书名”,其说是很有道理的^③。

那么,该书是否直到刘向时才编定呢?我们认为,刘向校书时《韩子》一书已经存在。因为《初见秦》一文既不是韩非之作,却被刘向列为《韩非子》的首篇,同时,又被他当作“张仪说秦王书”而收录到《战国策·秦策一》中。学者们将这一点多看作是刘向的失误^④。固然,我们不能苛求古人无错误,但是像《初见秦》这样的问题实在是过于明显了,以刘氏的学养断不会糊涂至此,因此,合理的解释是:《韩非子》在此时已基本成型,刘向虽已将《初见秦》当作张仪之作编入《战国策》中,但是因为《韩非子》中也有此文,在他无法明确作者的情况下,便以审慎的态度将其分别保存了下来,以见古籍的旧貌,同时也有“存疑”的意思。——这样的解释要比“错误”更令人信服一些。刘向对该书所作的具体工作,则主要是内容的校订,并且撰写了“书录”^⑤。

要之,韩非去世之后,开始有门徒整理师说,将其著述搜集汇为一编。但是此本与今本相比并不完整,《初见秦》与《存韩》等秦廷档案文书并未收入进去。这是《韩非子》编集的第一阶段。而《显学》一篇,对当时很有影响的儒、墨两个学派作了严厉的批判,因而具有学术专论的意义与书序性质,当是该书的后序,就如同《庄子·天下》、《荀子·大略》以及后来的《淮南子·要略》、《史记·太史公自

① 周勋初:《韩非子札记》,第14页。

② 马世年:《韩非二次使秦》,《中国文化研究》2008年第4期。

③ 《老子韩非列传》“申子、韩子皆著书……余独悲韩子为《说难》而不能自脱耳”,又“太史公曰:韩子引绳墨,切事情,明是非,其极惨酷少恩”,所中“韩子”都是指韩非其人;不仅如此,《史记》中其他凡提到“韩子”的地方,都是指韩非与其《五蠹》、《显学》两文,而非《韩子》一书。见周勋初:《韩非子札记》,第15页。

④ 徐敏说:“像刘氏父子这样博学的人,也会出现如此歧出的错误,可见编校先秦古籍之难。”(《〈韩非子〉的流传与编定》,《社会科学战线》1982年第1期);周勋初也认为“刘向对《韩子》作品的内容已有隔膜之处”(《韩非子札记》,第18页)。

⑤ “书录”原文已亡佚,而今存乾道本前有《韩非子序》一文,只是对《本传》的抄录,严可均辑《全汉文》卷三十七录入《刘向集》,题作《韩非子书录》。清人王先慎反对之,而余嘉锡则维护严说。周勋初先生也认为这不是刘向之作,而只是乾道本刻主黄三八郎节录《本传》作为书序的。王、周之说是。马总《意林》辑有《韩非子书录》的残文。

序》等书序一样。另外,今本之中一些作者明显有问题的篇章——如《显学》之后的《忠孝》、《人主》、《饬令》、《心度》及《制分》等五篇——很可能就是韩非弟子、后学的习作,他们在初步编成先师的集子之后,遂将自己的作品附在其后,犹如《楚辞》的成书;或者他们又搜集到了相关的文章,遂以附录的形式编在《显学》之后。——这也是合乎古籍成书体例的。

三、《韩非子》的二次编集

前已指出,韩非的门徒与后学已经初步将先师的遗作汇集起来。有秦一代对于韩非的学说是较为推崇的,甚至将其尊为“圣人之论”、“圣人之术”(《史记·李斯列传》),从秦始皇对韩非思想的赞叹以及秦二世、李斯等人屡屡引用韩子言论看,韩非的著作所受秦火的影响不是很大。司马迁说“申子、韩子皆著书,传于后世,学者多有”(《老子韩非列传》),既然“学者多有”,则其书应当不是很难见到。降及汉代,韩非的学说依然受到很大的重视。汉初尽管尊崇黄老之学,但那只是官方的统治思想,而且按照司马迁的说法,韩非的思想本身也是“归本于黄老”的。因此,研究韩非思想的人还是很多的,《史记·韩长孺列传》就说韩安国“尝受韩子杂家说于驺田生所”^①。又,《汉书·武帝纪》载罢黜申、商、韩非、苏秦、张仪之言,也从另一个角度反映了韩非思想的影响。既然有专门的学习者,则必然会有韩非著作的编集藉以研究,这就是从其弟子或后学那里流传下来的本子。及至司马迁作《老子韩非列传》,还明确说到韩非著作的篇目,可见他一定见过当时人们所研习的本子。关于司马迁所见本的面貌,我们试图从它与今存本的联系中予以探测。

先来分析《老子韩非列传》的著录情况。唐司马贞《史记索隐》在“《孤愤》、《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》十余万言”后,对以上篇目一一进行了注解,尽管有些说法尚嫌勉强^②,但可以肯定,司马贞是见到《韩非子》中的这些文章才下结论的,而非其向壁虚造之说。这里需要注意的是他对《说难》的解释:“《说难》者,说前人行事与己不同而诘难之,故其书有《说难篇》。”^③《说难》本是《韩非子》中的一篇,司马贞所谓的“说前人行事与己不同而诘难之”是否就指它呢?《本传》下文又说:“然韩非知说之难,为《说难》书甚具,终死于秦,不能自脱。”并录《说难》全文。司马贞又于此处的《说难》作注:“说音税,难音奴干反。言游说之道为难,故曰《说难》。其书词甚高,故特载之。”专门从读音上予以辨别,显然是意有所指的。将此与前面的解释联系起来看,便会发现一个很有意思的问题:上引《本传》之文,前后紧密连接,可是司马贞对同样的文字注释却截然不同,李笠《史记订补》针对这一点说:

《索隐》云:“《说难》者,说前人行事与己不同而诘难之。故其书有《说难篇》。”诘难之难,当读乃憚反,与奴干音异。一人之言,前后歧异,令人何所适从乎?又案:《五帝纪》“存亡之难”,《索隐》云:“难犹说也。所以韩非著书有《说林》、《说难》也。”以难训说,更谬矣。今综上三说,以奴干反为正读,《说难》文意自明。^④

李氏看到了《索引》中存在的矛盾,故指责说“一人之言,前后歧异”,这是其目光的敏锐之处;但他又以“奴干反为正读”,认为司马贞所注两处“说难”的文字应当统一,则又是削足适履,未作深究而将问题简单化了。李氏所说“以奴干反为正读”非但不能使“《说难》文意自明”,相反,恰恰在他错误的解释中掩盖了问题的本来面目。

事实上,《索引》中前后解释的不同,并不是“一人之言,前后歧异”的缘故,根本的原因在于:它实际上涉及到《韩非子》中两篇(类)不同的文章。“言游说之道为难”所说,无疑就是《本传》所录的《说

① 司马贞《史记索隐》:“案谓安国学韩子及杂家说于驺县田生之所。”这个田生很可能就是《史记·儒林列传》“言易自菑川田生”的田生;又《史记·荆燕世家》有“高后时齐人田生”,裴骃《集解》云:“晋灼曰:《楚汉春秋》田子春。”当另是一人。

② 如《韩非子·内外储说》之“内、外”并非如其所说的“制之在己”与“赏罚在彼”,而只是为了分篇的需要。

③ 司马迁:《史记》卷六十三,第2148页。

④ 李笠:《史记订补》,北京大学图书馆藏,1924年横经室刻本。

难》，而“说前人行事与已不同而诘难之”一句，与“游说之道”的《说难》绝不相涉，它应当另有所指。考《韩非子》一书中，有《难一》、《难二》、《难三》、《难四》诸篇，其篇题中的数字只是为了分篇的方便，并无具体的含义，则这几篇的题目实际上就是《难》。此类文章结构很独特，均先陈述前人的行事、言论，然后再以“或曰”对其进行责难与辩驳，这与《索引》“说前人行事与已不同而诘难之”是一致的。

看来，司马迁列举韩非的著述，并不是“只随举数篇，以见其大凡”^①，而是有其原因的。从文体分类的角度看，这些篇目或者是《韩非子》中某一体裁文章的代表，或者自成一体，具有很强的概括性和代表性。《史记》的这种列举方法在《屈原贾生列传》中也有所体现，司马迁所说“余读《离骚》、《天问》、《招魂》、《哀郢》，悲其志”的《离骚》、《天问》等篇目，其实也代表了屈原作品的不同文体形式。如果再结合《本传》所说韩非“数以书谏韩王”以及“其归本于黄老”等，我们有理由相信司马迁所见到的本子当中还有《难言》、《爱臣》等上帝王书与《解老》、《喻老》等文章。也就是说，《本传》中已涵盖了今所存《韩非子》的各类文章。由此也可推断，司马迁所见本已经对韩非的作品予以分类编排，将不同类别、不同形式的文章归纳整理在一起了。

这个结论也可以通过今本的篇目次序予以说明。比较《本传》著录篇目与今本的目录次序，我们会发现一些很有意思的问题。今本中，《说林上》与《喻老》为第七卷，《说林下》与《观行》等六篇文章合为第八卷，分卷形式颇为杂乱。这便让人怀疑：今本《说林》的分卷是有问题的。这一点通过今本与《道藏》本的比较便可明确。《道藏》本与乾道本乃是两种不同系统的版本，其差异早在宋代便已形成，因此，《道藏》本对于《韩非子》旧貌的保存，有着重要的意义^②。《道藏》本《韩非子》没有总目录，从各卷所录的具体篇章来看，今本第七卷“《喻老》第二十一”，《道藏》本列于第六卷，与“《喻老》第二十”同为一卷^③。在《道藏》本中，第七卷的目录只有“《说林上》第二十二”，但文章却包含了《说林下》的大部分内容，第八卷直接从“《观行》第二十四”起。很显然，中间脱去了“《说林下》第二十三”的题目以及部分内容^④。因此可以确定：《道藏》本当中，《说林》上、下是列在同一卷的。虽然顾广圻在校“《说林下》第二十三”时说：“《藏》本连前为卷，非。”其实是以他所见乾道本为准则而言之，并未考虑到乾道本在流传中有所窜乱^⑤。

我们还要看到，《本传》所著录的篇目在今本中，或是位于各卷之首，如《孤愤》、《五蠹》；或是一文一卷（或数卷），如《内外储说》、《说林》、《难》。这种耐人寻味的现象更是进一步启发我们：《本传》的著录就是对韩非所列各类文章的概括。我们知道，东汉以后，随着纸张的大量使用，改变了过去的书写方式，纸简替代，图书的载体发生了很大变化，古籍的传抄形式也随之改变，从而使得书籍的形体更多由“篇”向“卷”演变。《韩非子》的分卷只是图书载体的变迁而已，与内容并无多大关系，分卷后的篇目次序依然保存着未分卷时的面貌^⑥。因此可以判定，司马迁所见的本子中，《孤愤》与《说难》、《和氏》、《奸劫弑臣》便已编排在一起，同样，《五蠹》与《显学》、《内外储说》六篇、《说林》两篇、《难》四篇也应各自编排在一起。这已经涵盖了今本二十卷当中的十二卷。如果再将《解老》、《喻老》以及上书算进去，其所占比例就更大了。这就使我们确信：司马迁所见到的本子已与今本基本一致。

① 余嘉锡：《古书通例》，第30页。

② 此处的《道藏》指刻于明代正统九年（1444）至十年（1445）的版本，上海涵芬楼1923—1926年影印。据陈国符考证，正统《道藏》虽系明刻，渊源却来自宋代的政和《道藏》（《道藏源流考》，北京：中华书局，1963年）。故而周勋初认为乾道本与《道藏》本“乃是两种系统不同的本子”（《韩非子札记》，第6页）。《道藏》不用旧称李璣所作的旧注，而用谢希深注。

③ 卢文弨已注意到此，他在《群书拾补》中就说《喻老》第二十一“《藏》本连六卷中”。

④ 《道藏》本散佚《说林下》的题目与部分内容。从《道藏》本的篇目顺序看，“《说林上》第二十二”后紧接第八卷“《观行》第二十四”，则“《说林下》第二十三”当是传抄过程中所脱。内容方面，《说林上》最后一则“田伯鼎好士而存其君”后紧接《说林下》“蚩有虺者”，中亡“伯乐教二人相蹏马”至“三虱相与讼”等十六则故事。

⑤ 顾广圻之所以如此论断，是因为他认为《道藏》本出自乾道本。周勋初批评他是“佞古成癖”（《韩非子札记》，第6页）。

⑥ 陈奇猷、张觉说：“汉代开始，书籍制度逐步发生变化，帛、纸作材料的卷子渐渐代替了竹、木简作材料的编策，《韩子》大概也在魏晋以后被抄上了卷子。”很是中肯。陈奇猷、张觉：《韩非子导读》，成都：巴蜀书社，1990年，第32页。

四、《初见秦》与《存韩》的意义

现在需要讨论《初见秦》与《存韩》等秦朝的档案文书被编入的问题了。秦亡之后,其图书档案都被萧何所接管,《史记·萧相国世家》载:“何独先入收秦丞相府御史律令图书藏之……以何具得秦图书也。”《汉书·高帝纪》也载:“萧何尽收秦丞相府图书文书。”这些材料都被保存在宫廷内府,其中自然包括秦廷文书《初见秦》与《存韩》等。汉初,研习韩非学说者很多,其中必有能见到宫廷内府藏书即中秘书者,比如前文所揭御史大夫韩安国就是这样的人。自然,由这些人将秦廷档案中有关韩非的文书编入韩非书中就是一件顺理成章的事。这个过程应该在武帝建元元年(公元前140年)罢黜申、商、韩非等诸学说之前。《汉书·武帝纪》载:“建元元年冬十月……丞相绾奏:‘所举贤良或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言,乱国政,请皆罢。’奏可。”故而,《初见秦》、《存韩》等档案文书的编入当在此前。

进一步说,编集者之所以将这些档案文书列在全书之首,本身便有“以史实为序”的用意。刘汝霖先生指出:“汉人搜求遗书,以多为贵……得到记载著书人事迹的材料,也时常采入。这种材料,常放于篇首,所以《公孙龙子》首篇是《迹府》,《黄帝内经》首篇是《上古天真论》,《韩非子》首二篇是《初见秦》、《存韩》,《商君书》首篇的《更法》,当然也是这样。”^①其言极有见地。郑良树先生也说:

《韩非子》作为一部韩集,编纂者使用过一番苦心的;《存韩》就是一个佳证。它能被编入韩集,并且将李斯的批语及上韩王书一起附在《存韩》之后,除表示编纂者“来路不简单”之外,也表示他有意将此文作为韩非生平事迹的史料,列在书前。至于《初见秦》,用意大概也是如此,以为是韩非第一次见秦始皇时所写的奏书,可作生平史料看待,所以列在书前……^②

他所说“可作生平史料看待,所以列在书前”的意见,与刘汝霖是一致的。可以说,编集者正是试图通过这种方式,来交待韩非的政治活动。

《初见秦》的真伪自北宋时已有人怀疑,其后或否定,或赞同,众说纷纭。近人刘汝霖先生在其大著《〈韩非子·初见秦篇〉作者考》中,详列多条证据证明该文非韩非之作,最能服人^③。因此,以之为《韩非子》的首篇,表明编集者对于韩非之著述已不能完全确定。但也说明编集者对于韩非的生平事迹——尤其是两次出使秦国的经历——是有着基本了解的。该文篇题“初见秦”三字,由《战国策·秦策一》“张仪说秦王曰章”可知并非最初所有,而是后来的编集者所加^④,意即初次求见秦王。编集者将此文定名为“初见秦”,其实也是有深意的——既点明初次“见秦”之意,同时又暗含了后来的“再见秦”。

《存韩》一文也很有意思,文章共分为三部分:“韩非上秦王政书”、“李斯上秦王政书”与“李斯上韩王安书”,所谓“存韩”只能概括全文三分之一的内容。由文中记录之辞“秦遂遣斯使韩”、“李斯往诏韩王,未得见,因上书曰”以及李斯上秦王书自称“臣斯”等句,可知后两章上书作者为李斯。至于前一章上书,“李斯上秦王政书”云:“诏以韩客之所上书,书言韩之未可举,下臣斯,臣斯甚以为不然……非之来也,未必不以其能存韩也,为重于韩也……夫秦韩之交亲,则非重矣,此自便之计也。”^⑤其中明言“韩客”即韩非,故可肯定为韩非上秦王政书。

这样,我们就可以理解:《初见秦》与《存韩》在编集者看来,是可以作为韩非生平史料看待的:《初

① 刘汝霖:《周秦诸子考》,北京:文化学社,1929年,第285页。

② 郑良树:《韩非之著述及思想》,第602页。

③ 刘汝霖:《〈韩非子·初见秦篇〉作者考》,罗根泽编著:《古史辨》第四册,上海:上海古籍出版社,1982年。

④ 陈奇猷说:“上书本无篇名,此所谓‘初见秦’者,乃后人所加。”这个意见是对的。不过他又解释“初见秦”为“初见秦国”,因所以说此三字“不词”、“不通之至”,则显得过于拘束了。见其《韩非子新校注》,上海:上海古籍出版社,2000年,第2页。

⑤ 《韩非子》校注组:《韩非子校注》,南京:江苏人民出版社,1982年。

见秦》是韩非第一次求见秦王时所上之书；而《存韩》及所附李斯上书的被编入，“除表示编纂者‘来路不简单’之外，也表示他有意将此文作为韩非生平事迹的史料，列在书前”^①，从中可见编辑者的良苦用心。

总之，司马迁所见到的韩非著作编集已与今本很接近，这个本子是在汉初至武帝建元元年之间完成的。从时间上看，编集者距离韩非已近百年，故而虽对韩非的生平事迹有大致的了解，例如他的二次使秦，但对于一些具体的作品已很难分清了，所以才会将《初见秦》这样的文章收录到韩非的编集中。这个过程应该是《韩非子》的编集与成书当中的第二个阶段，也是最为重要的一个环节。此后，其面貌便基本定型了下来。

五、“轴心时代”的再认识

回过头来再来讨论有关“轴心时代”的问题。

以《韩非子》的“二次成书”为个案，考察先秦子书的成书问题，实质上是对“轴心时代”经典生成问题的探索。先秦子书的编集经过，其实也就是“轴心时代”的经典生成过程。在此视野下重新审视《韩非子》及整个先秦子书的成书通例，则其意义便不仅仅局限在诸子之一家或子书之一种，而是与那个“唯一性”的时代联系了起来，因而也就有了不同寻常的意味。

前文也说到，学术界对于“轴心时代”的关注，更多着眼于思想家个人的意义。现在的问题是，这些伟大的思想家——精神导师——到底是指怎样的一些人？譬如老子，是指《史记》中所记载的老聃，还是指《老子》一书的著者？如果是就后者而言，则所指将不止是老聃，还要涉及到《老子》一书后来的增补与改动者——或者说，涉及到整个老子学派。显然，这二者并不是等同的。同样，关于韩非子，我们不仅要关注《史记·老子韩非列传》所记载“为人口吃，不能道说而善著书”、“引绳墨，切事情，明是非，其极惨澹少恩”以及“终为韩不为秦”的韩非，更要关注《韩非子》一书的著者——韩非以及他的门弟子，或者整个韩非子学派。显然，以往的研究者在这个问题上思考得尚不够周密。我们更需要从诸子著作的角度去理解“精神导师”的意义。

如果考虑到先秦古籍的成书通例与文化元典的经典生成过程，那么，所谓“轴心时代”，其实更多是就先秦子书等元典性的著作而言的；所谓“轴心时代”的“精神导师”，也更多是指那些“元典”的创制者，它固然主要是学派的创始人，却也离不开其门人后学——或者说，是与整个学派相关的。余嘉锡先生说：“盖古人著书，不自署姓名，惟师师相传，知其学出于某氏……即为某氏之学。”也就是“推本其学之所自出”，从而“明其为一家之学”^②。这里的“一家之学”才是“精神导师”的本质所指。钱存训先生也说：“采用某人名义作为书名的书籍，不一定完全是某人的著述，也许是他的门人记述他的言行，也许是某一学派的学者，用其学派中最权威的人名作为所著的书名。流传今日的先秦著作，都多少曾经汉代学者删定，因此很难确定在某一部书中，哪些是原著，哪些是后人所增添。”^③其意与余先生大致相同。只有从“一家之学”、“一家之书”的角度认识“轴心时代”的思想家及其思想史意义，从古书体例及学派传承的视野去考察“轴心时代”元典的生成过程，我们关于“轴心时代”意义的理解，才会深刻得多。

[责任编辑 刘 培]

① 郑良树：《韩非之著述及思想》，第602页。

② 余嘉锡：《古书通例》，第23页。

③ 钱存训：《书于竹帛》，上海：上海书店出版社，2006年，第9页。

鲁迅、周作人论金圣叹

——明末清初文学与现代文学关系之个案考察

陆 林

摘 要:1930年代前期,因着个人好恶的制约和政治、文学论战的需要,鲁迅、周作人先后发表多篇谈论金圣叹的文章。作家与学者的身份缠夹,对待基本史料的实用态度,造成了各取所需的文献取舍和有意无意的细节篡改。鲁迅以杂文笔法来解构周作人的文学史建构,周作人则试图用文学思路消解鲁迅提出的现实问题。相异的人生取向、文化趣尚和文学提倡,左右了两人对金圣叹的臧否毁誉;史料征引上的缺陷,限制了各自论说的学术史价值。以史实为准绳衡估周氏兄弟评价金圣叹的是是非非,为研究明末清初文学与现代文学之关系提供了一个特殊视角。

关键词:金圣叹;鲁迅;周作人;《谈金圣叹》;明末清初文学;现代文学论战

在中国古代文学家中,如果说哪一位与现代的文化思潮、文学创作与论争关系最为密切,笔者以为当属明末清初金圣叹。从文本传播看,汪原放以金批《水浒传》为底本进行新式标点,可谓五四新文化运动在古籍整理方面的最早成果,阿英标点《贯华堂才子书汇稿》(收入施蛰存主编《中国文学珍本丛书》),则是对提倡晚明小品文给予资料支持;从文学创作看,散文大家周作人早年写作便受金圣叹影响,年近不惑的林语堂仍“日见陷没”于圣叹文风,以致被讥为“病亦难治”;从学术论争看,由胡适为亚东版《水浒传》作序催生了对金批及其“古本”的褒贬商榷,到鲁迅有关杂文引发的对金圣叹的冷谈热议,诸如郑振铎、俞平伯、隋树森、陈子展这些现代文学史上赫赫有名的学者,甚至历史学家顾颉刚、陈登原和墨子学家栾调甫,都发表过论说金圣叹的文字。凡此,不仅彰显了民国学术的波折和演进,亦体现了与当时的文学思潮、社会动向的关联。其中尤以发生在鲁迅和周作人之间的争论,最为错综微妙且影响深远,左右了金圣叹现当代接受史的进程和格局。本文尝试以周氏兄弟的金圣叹评论为聚焦中心,以金圣叹基本史实为准绳,以“注重过程”(钱理群语)为研究理路,深入到现代文学史画卷的经纬肌理,分辨并解剖这一典型文化事件,重估现代经典人物对同样具有经典意义的古人之评价的历史和学术效应,并藉以体会个人色彩在学术史演进过程中的重要作用。

一、学者与作家的“冲突”:鲁迅的金圣叹论

在鲁迅的皇皇巨著中,最早提到“金圣叹”三字的,可能是1920年问世的短篇小说《风波》。作者为描写封建遗老赵七爷的不学无术,设计了一个细节:“他有十多本金圣叹批评的《三国志》,时常坐着一个字一个字的读。”当时稍有文化者都知道《三国演义》乃毛宗岗评点,只有“将原书各卷毛氏题

作者简介:陆林,南京师范大学文学院研究员(江苏南京 210097)。

基金项目:本文系国家社科基金项目“金圣叹史实研究”(07BZW025)和江苏省高校优势学科建设工程项目的阶段性成果。

名看不明白”者,才会“恍惚误以《三国志演义》亦谓为圣叹所批”^①。可见,鲁迅是用金圣叹《读第五才子书法》所谓的“绵针泥刺法”,讽刺“学问家”的无知和可笑。当代的《鲁迅全集》的编者在解释“金圣叹批评的《三国志》”时,煞费苦心地说此书“经清代毛宗岗改编,卷首有假托为金圣叹所作的序,并有‘圣叹外书’字样,每回前均附加评语,通常都认为这评语是金圣叹所作”^②。刻意回避“毛宗岗评点”的事实,不仅没有读懂《风波》这篇小说,也将鲁迅在常识问题上降至“通常”人的水准。究其原因,或者是当代阐释者试图统一鲁迅“学者”与“作家”两种身份时陷入的两难处境。以下对见于《鲁迅全集》的“金圣叹大事记”略加梳理,试图澄清其所勾画的这位古人面目背后的史实问题,并在此基础上分析其动因。

(一)《鲁迅全集》“金圣叹大事记”

1923年12月,《中国小说史略》上卷出版。在谈及清代《三国演义》版本时,明确指出是毛宗岗“评刻”：“迨清康熙时,茂苑毛宗岗字序始师金人瑞改《水浒传》及《西厢记》成法,即旧本遍加改窜,自云得古本,评刻之,亦称‘圣叹外书’,而一切旧本乃不复行。”并从改、增、削三方面论其“改定”之“大端”,又从“一者整顿回目,二者修正文辞,三者削除论赞,四者增删琐事,五者改换诗文”等角度考其“改窜”之“小节”。可见鲁迅作过详细比勘,其见解已远远超出“通常”水平(这可以看作“金圣叹批评《三国志》”不是误用而是有意为之的铁证)。在谈及《水浒传》版本时,引周亮工语以证金圣叹批点的七十回本之作伪,同时讨论金批“成法”的具体表现,对其价值只以“字句亦小有佳处”^③一语带过。

1924年7月,鲁迅至西安讲学,归纳金圣叹的观点是“说《水浒传》到‘招安’为止是好的,以后便很坏;又自称得着古本,定‘招安’为止是耐庵作,以后是罗贯中所续,加以痛骂”^④,语气已显严厉。在此前后,鲁迅曾分别撰文,指出汪原放的“标点和校正小说,虽然不免小谬误,但大体是有功于作者和读者的”^⑤;“标点只能让汪原放,做序只能推胡适之”^⑥。嘉许汪、胡在小说整理、评介工作上的首当其选,表达了对汪氏整理《水浒传》删除金批、胡氏《〈水浒传〉考证》否定金批的间接认同,这与其在《中国小说史略》中对金批的不以为然相吻合。拘泥于《水浒传》版本演变的单一视角,对金批七十回本在反映晚明小说创作及美学价值上的认识不足,应该是作为小说史经典的小小缺憾。这一学术范围内的保守结论,与其后来杂文中有关金圣叹的情感倾向和人格评价,或许存在着一定的互动关系。

1926年4月,杂文《空谈》发表。在继小说《风波》之后,首次在议论文中使用了“金圣叹批评”《三国演义》的说法。当时刚刚发生“三一八”惨案,鲁迅撰文告诫善良的人们,要善于使用“别种方法”与“阴毒”的敌人战斗:“正规的战法,也必须对手是英雄才适用。汉末总算还是人心很古的时候罢,恕我引一个小说上的典故:许褚赤体上阵,也就很中了好几箭。而金圣叹还笑他道:‘谁叫你赤膊?’”^⑦许褚战马超的故事见《三国演义》,批语自然是来自毛宗岗。“谁叫汝赤膊”之评虽有调笑之意,然马超当时虽非蜀将,能伤曹营上将许褚,一向尊刘抑曹的读者(评者),自然于心窃喜,对这种有勇无谋的鲁莽汉调侃一句,算不上刻薄;从描写的美学性看,喜“恶战”、被曹操赞为“虎痴”的许将军,因杀得性起,脱衣卸甲,胸毛猬张,露着浑身疙瘩肉,裸奔来战^⑧,虽“臂中两箭”,于性命无忧,读者(评者)亦自当喜剧观,谈不上人心不古。然经过鲁迅在特定语境中的使用,这一批语给予读者的美学感受已经发生了颠覆性的变化,并连带改变了金圣叹的形象,赋予其浓烈的丑角色彩。

① 邱炜菱:《金圣叹批小说说》,《菽园赘谈》卷七,光绪二十三年(1897)排印本,第20页a。

② 《风波》注释[3],《鲁迅全集》第1卷,北京:人民文学出版社,2005年,第499页。

③ 鲁迅:《中国小说史略》,《鲁迅全集》第9卷,第138、143、152页。

④ 鲁迅:《中国小说的历史的变迁》,《鲁迅全集》第9卷,第335页。

⑤ 鲁迅:《望勿“纠正”》,1924年1月24日发表,《鲁迅全集》第1卷,第431页。

⑥ 鲁迅:《为半农题记〈何典〉后》,1926年6月7日发表,《鲁迅全集》第3卷,第320页。

⑦ 鲁迅:《空谈》,1926年4月10日发表,《鲁迅全集》第3卷,第298页。

⑧ 《毛宗岗批评本三国演义》第五十九回《许褚裸衣斗马超曹操抹书间韩遂》:“许褚性起,飞回阵中,卸了盔甲,浑身筋突,赤体提刀,翻身上马,来与马超决战。”南京:凤凰出版社,2010年,第386页。

1933年5月,杂文《不负责任的坦克车》发表,文中再次使用上一典故。针对张若谷嘲讽杂文乃“不敢负言论责任的文体”,鲁迅认为当“高等人”以强大的武器镇压“下等人”时,受害者要善于保护自己,“如果你上了他的当,真的赤膊奔上前阵,像许褚似的充好汉,那他那边立刻就会给你一枪,老实不客气,然后,再学着金圣叹批《三国演义》的笔法,骂一声‘谁叫你赤膊的’——活该。总之,死活都有罪。”开篇第一句“新近报上说,江西人第一次看了坦克车”,便将文章写作的时事背景交代得清清楚楚,抨击统治者开着坦克车围剿苏区,“躲在厚厚的东西后面来杀人”而不必“负责”^①,自是题中应有之意。后缀的“活该”二字,更使语意增加了原批所无的恶毒成分。

1933年7月,《谈金圣叹》发表;同年9月,《“论语一年”》发表。《谈金圣叹》全面表达了对金圣叹文学史地位的否定性评价,依其叙述次序是:1.文学观念,“他抬起小说传奇来,和《左传》《杜诗》并列,实不过拾了袁宏道辈的唾余”;2.评点价值,“经他一批,原作的诚实之处,往往化为笑谈,布局行文,也都被硬拖到八股的作法上”;3.历史影响,“这余荫,就使有一批人,堕入了对于《红楼梦》之类,总在寻求伏线,挑剔破绽的泥塘”;4.版本整理,“自称得到古本,乱改《西厢》字句的案子且不说罢,单是截去《水浒》的后小半,梦想有一个‘嵇(张)叔夜’来杀尽宋江们,也就昏庸得可以”;5.政治思想,“他是究竟近于官绅的,他到底想不到小百姓的对于流寇,只痛恨着一半:不在于‘寇’,而在于‘流’”^②。可见在鲁迅眼中,金圣叹的文学地位一钱不值,其文学评点一无是处。《“论语一年”》在谈及为何“反对”林语堂“提倡”的幽默时,引圣叹临难家书,将其“幽默”定性为“将屠户的凶残,使大家化为一笑,收场大吉”。这句富有文学张力的精彩之论,列入鲁迅十大名言亦毫不逊色,无怪后人在议论林语堂时,无不加以引用,以致在特定的时代成为“脍炙人口的名言”^③。如果说之前鲁迅对金圣叹的恶感,还带有“针刺画影而邻女心痛”^④的间接特点,那么,这两篇气势凌厉、其锋难撄的文章则可称直接痛击、全面诛杀。

(二)鲁迅论金圣叹的史实问题

经过上述梳理,不难看出,鲁迅对金圣叹的厌恶感逐渐加深,至1933年为最甚,且在学术著作和杂文创作中不仅情感态度明显不同,史实结论亦出现不一致的现象。大致说来,其对金圣叹史实的有意篡改、为己所用,在许褚“赤体上阵”的典故中,表现较为明显;在《谈金圣叹》和《“论语一年”》中,则相对隐蔽。试分析之。

首先,撰写过《中国小说史略》、熟悉金批的鲁迅应该知道,《水浒传》也有“赤体上阵”的典故,如李逵“但是上阵,便要脱膊”,也曾被射过一箭,金圣叹自有批语:“妙人,只用八个字活画出来”^⑤。之所以弃而不用,选择《三国演义》里的故事和批语,应该是后者更符合其所要表达的人生含义而前者只不过是美学角度来评说的。钱理群在分析鲁迅杂文的思维方式时,指出其借助违反“常规”的联想力和嫁接历史与现实的巨大穿透力,达到对某一“类型”追魂摄魄的效果^⑥。如果说,“赤体上阵”的典故及批语是针对陈源评论“三一八惨案”的“闲话”^⑦,经过鲁迅的巧妙截取而产生的间离效果,的确强化了此人一贯的“理智的态度和傲慢的神情”^⑧之残酷冷漠。令人困惑的是,抨击凶恶残暴的北洋军阀政府,为何要拿“金圣叹”说事?这句评点明明出自毛宗岗之手,为何要将著作权派给金圣叹?如果在小说《风波》中尚有笔法的考虑,即使其中包含了对旧文化诡异性的不以为然,其矢的也只是

① 鲁迅:《不负责任的坦克车》,1933年5月9日发表,《鲁迅全集》第5卷,第139页。

② 鲁迅:《谈金圣叹》,《鲁迅全集》第4卷,第542页。

③ 子通:《无门户的幸与不幸——有感于林语堂的“何人出卖旧家园”》,《出版广角》1996年第3期。

④ 金圣叹:《第五才子书施耐庵水浒传》第十八回总评,陆林整理辑校:《金圣叹全集》第3册,南京:凤凰出版社,2008年,第345页。

⑤ 金圣叹:《第五才子书施耐庵水浒传》第六十七回,陆林整理辑校:《金圣叹全集》第4册,第1203页。

⑥ 钱理群:《适合自己的文体——鲁迅杂文论》,《走进当代的鲁迅》,北京:北京大学出版社,1999年,第46页。

⑦ 陈西滢:《闲话》,1926年3月27日发表,参见《空谈》注释(3),《鲁迅全集》第3卷,第299页。

⑧ 肖索均:《民国十大奇女子的美丽与哀愁》,北京:中共党史出版社,2009年,第84页。

不学无术的封建遗老,其实与金圣叹无涉。那么,在杂文中的这种强派,到底有什么言外之意呢?“放冷箭”是鲁迅与“现代评论”派论争中的一个关键词,而其所受“冷箭”中创痛最深的恐怕要数顾颉刚与陈源用唱“双簧”方式制造出的《中国小说史略》抄袭盐谷温的“流言”^①。鲁迅在此拉上善于伪作“古本”的金圣叹,是否因对同为苏州人的顾颉刚的痛恨^②,以致不惜留下学术硬伤,以影射其“古史辨”有作伪的嫌疑呢?^③至少流露出对“放冷箭”者之阴毒的深深憎恶。可笑为打笔仗而忙着到处找材料的英文教授陈西滢,由于只具备通常人的小说史知识,没有发现此中破绽,以致被别一种战法击中而不觉。但不管真相如何,鲁迅对顾氏喜爱的古人金圣叹的恶感却一发不可收拾,以致一而再、再而三地曲解文意、调换评者、抨击对手,甚至成为习惯,在不需要的场合,也要自觉不自觉地使用这一有问题的例证。如其1935年写信告诫萧军、萧红“上阵要穿甲”,举的又是“金圣叹批道:谁叫你赤膊!”^④的拿手好例。对于鲁迅这样的大文豪,一个虚假的事例使用了几次,足见其厌恶圣叹之深和对这一例子表现力的偏爱。

其次,衡之于史实,鲁迅在《谈金圣叹》中所谓“实不过拾了袁宏道辈的唾余”,与历史实际并不相符。在重视戏曲小说方面影响金圣叹者,古今评价均首推李贽而非袁宏道。将对前人进步思想的继承、发扬视为“拾人唾余”,属一家之言,固无可厚非,但是将可作祖辈的李贽换成孙辈的袁宏道,便很难令人信服了。以致1958年版《鲁迅全集》于此加注:“这里袁宏道应为李卓吾。”^⑤而后来版本的注释则改为以“袁宏道”出注:“他在《觴政》等文中肯定了小说、戏曲、民歌的地位,在《狂言》里的《读书》诗中,把《离骚》、《庄子》、《西厢》、《水浒》和《焚书》并列。”^⑥其实都是没有读懂此文,没有明白作者的深心!以鲁迅之渊博,不应不知道李贽在《焚书》中对小说戏曲的如潮好评,也不应不知道署名袁宏道撰写的《狂言》不过只是坊间的伪书^⑦;这里以袁宏道为圣叹鼻祖,实乃夹枪带棍地批评早已彼此阅于墙的其弟周作人当时对晚明公安派的推重。1930年代初期的文坛,因着知堂的扬誉,一般文人“嘴巴边不吐出袁中郎、金圣叹的名字,不读点小品散文之类,嘴巴好像无法吐属风流”^⑧。鲁迅如说“拾了李贽辈的唾余”,便失去了此文顺带打击周作人等热捧晚明公安派的作用。枪扫一大片,是鲁迅杂文的特点,也与其“创作家不妨毫不理会文学史或理论”^⑨的观点相吻合。

再次,《“论语一年”》中所引临难家书,在史料选择的方式上亦颇可疑:“我们有唐伯虎,有徐文长;还有最有名的金圣叹,‘杀头,至痛也,而圣叹以无意得之,大奇!’虽然不知道这是真话,是笑话;是事实,还是谣言。但总之:一来,是声明了圣叹并非反抗的叛徒;二来,是将屠户的凶残,使大家化为一笑,收场大吉。我们只有这样的东西,和‘幽默’是并无什么瓜葛的。”^⑩“不知道这是真话,是笑话”云云,可谓意味深长。关于金圣叹的临难家书,版本甚多,真实文字应该是《哭庙记略》、《辛丑纪闻》所载:“杀头至痛也,籍没至惨也,而圣叹以无意得之,不亦异乎?若朝廷有赦令,或可相见,不然

① 鲁迅:《不是信》,1926年2月8日发表,《鲁迅全集》第3卷,第243页。

② 顾颉刚先祖顾予成是“哭庙案”中重要人物,参顾潮:《我的父亲顾颉刚》第一章《故乡的熏陶》“家世”,北京:人民文学出版社,2010年。顾颉刚《经与文的隔绝》:“到了金圣叹,遂以《左传》、《楚辞》、《史记》、《杜诗》、《西厢》、《水浒》并作一类书看,……竟会把向来隔绝的几部真文学书汇集在一起,这确是可以佩服了。”《小说月报》10卷10号,1923年10月10日。

③ 陈寅恪1939年为刘文典《庄子补正》撰序,用金圣叹注《水浒传》之“古本作某,今依古本改正”的方法,比拟“今日治先秦子史之学,著书名世者”之“改订旧文,多任己意”(《刘文典全集》第2册,合肥:安徽大学出版社;昆明:云南大学出版社,1999年,第1页),即是对顾颉刚的“含沙射影”(朱渊清:《书写历史》,上海:上海古籍出版社,2009年,第469页),可以作为本文这一揣想的旁证。

④ 鲁迅:《350313致萧军、萧红》,《鲁迅全集》第13卷,第408页。

⑤ 《谈金圣叹》注释[3],《鲁迅全集》第4卷,北京:人民文学出版社,1958年,第560页。

⑥ 《谈金圣叹》注释[3],《鲁迅全集》第4卷,北京:人民文学出版社,2005年,第544页。

⑦ 袁中道《游居柿录》卷十载万历四十三年(1615)“得《中郎十集》,内有《狂言》及《续狂言》等书,不知是何伦父刻画无盐,唐突西子,真可恨也”。钱伯诚《袁宏道集笺校》(上海古籍出版社1981年版)即未收此类文字。

⑧ 陈子展:《不要再上知堂老人的当》,《新语林》第2期,1934年7月20日。

⑨ 鲁迅:《读书杂谈》,《鲁迅全集》第3卷,第459页。

⑩ 鲁迅:《“论语一年”》,1933年8月23日写,《论语》第25期,1933年9月16日;《鲁迅全集》第4卷,第582页。

死矣!”^①至于其他说法,或经后人改窜,或为小说家言,不足取信^②。鲁迅不用《哭庙记略》等记载“哭庙案”的最常见史料,却采用并压缩了经过乾隆时王应奎为突出“一笑受刑”而改写的“闻圣叹将死,大叹咤曰”云云^③,究竟是有意还是随意?我意当为前者,理由有三:1.《哭庙记略》、《辛丑纪闻》乃了解哭庙案的基本文献,在当时也非稀见之书,严谨如鲁迅者,研究金圣叹时必看;2.从《谈金圣叹》“至于杀头,则是因为他早被官绅们认为坏货”,可知鲁迅是研究过《哭庙记略》等书对哭庙案的记载的,供出“丁、金二人,足以塞责”^④,正说明早被统治者认为是坏货;3.“虽然不知道这是真话,是笑话……”,恰恰显示出说话者的留有余地,知道真实情况究竟如何。有意思亦正在此处:明明知道自己所引是笑话、是谣言,却非要按照真话、事实去往下推理,殊不知一旦是笑话、谣言,还怎么能得出“但总之”的“一来”、“二来”呢?而不当作真话、事实,就更不能得出“总之”来了。对于真实家书,稍早的邱炜菱的读后感是“寥寥数语,悲抑之情,见于言外”^⑤,鲁迅也难以将此与“幽默”扯上什么瓜葛,所以只能是弃之不用。可见,论战的客观需要和“一来”、“二来”的自我偏爱,左右了鲁迅对原始资料的特殊选择。只是这一选择,再次委屈了古人金圣叹,且影响久远。直到今天,在一些明清史研究者眼中,仍把“‘将屠户的凶残,使大家化为一笑,收场大吉’式的幽默”,视为“金圣叹式”的“实在是有害于世道人心”的货色^⑥。

面对鲁迅留下的“难题”,《鲁迅全集》编撰者在指出毛宗岗“冒称‘圣叹外书’”^⑦的同时,不得不在其小说和杂文的注释中多次用“通常认为”是圣叹所作的这样含糊的表述,为鲁迅移花接木的战术作无谓的辩护。其实,否认鲁迅对金圣叹史实的有意篡改,是混淆了其“学者”身份和“作家”身份:“研究文章”的是“学者”,“做文章”的是作家;前者“要用理智,要冷静”,后者“至少也得发点热”^⑧。出自战术的考虑和自觉的选择,作为“作家”的鲁迅笔下的金圣叹,往往以一种与史实相扭错的似是而非的面目出现,与其作为“学者”时对于史实的冷静判断(尽管亦有个人好恶),判若两人。当代阐释者为贤者讳,其实显示了对既清醒又挣扎于“学术”与“文学”冲突之中的鲁迅^⑨的隔膜。

(三)学术争鸣和政治批判交错下的杂文战术

在鲁迅杂文有关金圣叹的文字中,出于论战需要而扭错史实是一种常态。只不过1933年之前,其对金圣叹的抨击更多出自私人恩怨的需要,1933年的两文,则具备更多的现实针对性和全面批判性。要弄清这位古人在1933年为何突然走了厄运(下次是1975年),有必要回顾上一年问世的两种文学评论性质的著述,一是6、7月间发表的隋树森的《金圣叹及其文学批评》,一是9月出版的周作人的《中国新文学的源流》。

在中国现代学术史上,隋树森《金圣叹及其文学批评》,可视为专论金圣叹生平和文学思想的首篇学术论文。该文的现实针对性十分明显,如文章的“引言”开宗明义:“自从文学革命以后,旧小说和戏曲都陆续的被标点出来,标点本大半都是把‘评释’删了去,而在新序或考证之中,照例又都要把旧日的‘眉批夹注’讥讽斥责;金圣叹的评释,当然也在所不免,因此一般人往往对他很轻视了。”^⑩这

① 无名氏:《哭庙记略》,上海:商务印书馆1911、1917年排印《痛史》本;无名氏:《辛丑纪闻》,1920年刻《又满楼丛书》本。

② 有关金圣叹临难家书的真伪辨析,参黄霖:《读金圣叹的〈沉吟楼诗选〉》,《古典文学论丛》(《复旦学报》[社会科学版]增刊),上海人民出版社,1980年,第217—218页;钟来因:《关于鲁迅论金圣叹哭庙案的辩证》,《鲁迅研究》第13辑,北京:中国社会科学出版社,1988年,第450—451页。

③ 王应奎:《柳南随笔》卷三,嘉庆刻《借月山房汇钞》本,第6页a。

④ 无名氏:《哭庙记略》,第5页b;无名氏:《辛丑纪闻》,第7页b。

⑤ 邱炜菱:《金圣叹死时语》,《菽园赘谈》卷四,第10页b。

⑥ 王春瑜:《中国人的情谊》,西安:陕西人民出版社,2007年,第36页。

⑦ 鲁迅:《中国小说史略》,《鲁迅全集》第9卷,第143页。

⑧ 鲁迅:《读书杂谈》,《鲁迅全集》第3卷,第460页。

⑨ 钱理群:《跋:“学者”与“作家”的互补与冲突》,《鲁迅学术文化随笔》,北京:中国青年出版社,1996年,第307页。

⑩ 隋树森:《金圣叹及其文学批评》,《国闻周报》第9卷第24—26期,1932年6—7月。

些观点,一针见血地指出了胡适所提倡的古籍整理对古代小说、戏曲研究的消极影响,一方面明确针对当时那些包括鲁迅《中国小说史略》在内的津津于《水浒》究竟有几种版本以及七十回“古本”之有无的实证型学术研究叫板,另一方面至少在客观上与鲁迅首肯汪原放和胡适在古典小说整理研究方面的观点相抵牾。

周作人《中国新文学的源流》之所以提到金圣叹,主要是以其为例说明“以袁中郎作为代表的公安派”的“势力”在清初文学的体现:“金圣叹的思想很好,他的文学批评很有新的意见,这在他所批点的《西厢》《水浒》等书上全可看得出来。他留下来的文章并不多,但从他所作的两篇《水浒传》的序文中,也可以看得出他的主张来的,他能将《水浒》《西厢》和《左传》《史记》同样当作文学书看,不将前者认为诲淫诲盗的东西,这在当时实在是一件很不容易的事。”^①此外在论及曾国藩、俞樾、梁启超时,也都提到了金圣叹的影响。

隋树森因强烈不满“时常有人对于他(金圣叹)的评释很表轻视”(“结论”),使其文章具备了对胡、鲁等人有关研究表示异议的显要特质。故当代学者多认为鲁迅次年(1933)5月撰写的《谈金圣叹》一文是由隋文“引出”的^②;黄霖则进而补充指出鲁迅此文是在“读了周作人的《中国新文学的源流》、隋树森的《金圣叹及其文学评论》之后所写的”^③。隋文的开篇语及文中的意见,固然完全可能惹恼已对金圣叹抱有恶感且一贯维护亚东版《水浒传》出版思路的鲁迅;而林语堂在其主持的杂志上新近对金氏文章艺术水准高度夸张的评价:“真正豪放自然,天马行空,如金圣叹之《水浒传序》,可谓绝无仅有”^④,也应该刺激了鲁迅的神经^⑤。《谈金圣叹》一笔抹杀金圣叹的文学批评成就,对于刚刚发表的隋树森《金圣叹及其文学批评》中的价值论证以及周作人、林语堂对金氏思想和创作的提倡,可谓针锋相对的当头一棒。也正是在这一点上,不妨认为是隋树森、周作人以及林语堂的有关论述引发了《谈金圣叹》的写作。

但正如《谈金圣叹》并不是一篇严肃的学术论文一样,其撰写似乎也不仅仅是为了文学,而应该包含了更为重要的题旨。《谈金圣叹》共有七段,前三段主讲金圣叹,后四段主讲小百姓对“流官”、“坐寇”之憎恶。与结束语“仅存的路,就当然使他们想到了自己的力量”的号召相呼应,首段的文字是这样的:“讲起清朝的文字狱来,也有人拉上金圣叹,其实是很不合适的。他的‘哭庙’,用近事来比例,和前年《新月》上的引据三民主义以自辩,并无不同,但不特捞不到教授而且至于杀头,则是因为他早被官绅们认为坏货了的缘故。就事论事,倒是冤枉的。”^⑥将被封建正统人士视为离经叛道之异己的悲情人物,用“被官绅们认为坏货”的非学术字眼相描述,倒不是作者本人与封建官绅在政治、文艺思想上自觉地保持一致,而实在是出于情感上对金圣叹为人的鄙夷和为文的轻视。套用《谈金圣叹》的表述风格而评价之,所谓“布局行文,也都被硬拖到八股的作法上”,实不过拾了胡适辈“八股选家的流毒”之牙慧^⑦;“不特捞不到教授而且至于杀头”,将原本是反对贪污污吏、反映民众呼声的正义之举,变成一出维护朝廷和官绅利益,借哭庙以求荣,因投机而被杀的闹剧。读此一文,金圣叹为人为文的诚实、才华横溢的精彩,顿时化为负案累累、昏庸愚昧、机关算尽、反误性命的闹剧。不仅用语犀利,而且或是超历史的评价(封建士子哪个不近于官绅),或与史实未必尽合(根本与捞不捞教授无

① 周作人:《中国新文学的源流》,《周作人散文全集》第6卷,桂林:广西师范大学出版社,2009年,第73-74页。

② 陈洪:《金圣叹文论研究百年》,《锦州师范学院学报》2000年第4期。

③ 黄霖:《近百年的金圣叹研究——以〈水浒〉评点为中心》,章培恒、王靖宇主编:《中国文学评点研究》,上海:上海古籍出版社,2002年,第331-332页。

④ 林语堂:《论文(上)》,《论语》第15期,1933年4月16日。

⑤ 鲁迅《杂谈小品文》:“小品文中,有时也夹着感愤,但在文字狱时,都被销毁,劈板了,于是我们所见,就只剩了‘天马行空’似的超然的性灵。”1935年12月7日发表,《鲁迅全集》第6卷,第431-432页。

⑥ 鲁迅:《谈金圣叹》,1933年7月1日发表,《鲁迅全集》第4卷,第542页。

⑦ 胡适:《〈水浒传〉考证》,《中国章回小说考证》,上海:实业印书馆,1943年,第3页。黄霖《读金圣叹的〈沉吟楼诗选〉》云:“在胡适之前,还有个叫燕南尚生的在《新评水浒传叙》中也提到过。”《古典文学论丛》(《复旦学报》[社会科学版]增刊),第219页。

关),缺乏学术的严谨性和严肃性,政治针砭远远超出了文学考量。

此文开篇所谓“引据三民主义以自辩”的近事,历版《鲁迅全集》均无注释。其实,事主乃现代人权运动领袖罗隆基,时为上海光华大学教授。此人因在《新月》杂志上发表大批有关人权理论的文章^①,1930年11月被国民党上海公安局拘捕,出狱后撰写《我的被捕的经过与反感》,刊于12月出版的《新月》,因此被教育部“电令”解除教职^②。即便在已经能说罗隆基倡导人权、主张法治等思想“仍有时空穿透力”^③的今天,还是应承认主张推翻体制的革命者远较在体制内争取民主的人权者,在当时要冒着更大的危险,并代表着更广泛的利益,故而应当获得更充分的敬重。所以,我以为鲁迅这篇文章的政治意图是借谈金圣叹“哭庙”之不反皇帝,影射以罗隆基为代表的人权运动非从根本上反国民党统治,主张“小百姓”要想改变被“刮尽筋肉”的悲惨境遇,就必须依靠“自己的力量”^④,总之是提倡革命。不过,他对罗隆基的批评可以理解,借金圣叹说事则流于牵强。

如果说《谈金圣叹》的题旨主要是批评提倡人权之“昏庸”,倡导百姓反抗“坐寇”,那么,《“论语一年”》同样体现了鲁迅作为“体制外的批判者”的犀利和决绝。看似不合逻辑的“总之”推论,其被省略的推理环节或许是:虽然不能要求圣叹为后人改写其绝命书负责,然而种种附会,恰恰因为其立身行事的方式,留下了可资利用的余地。所以鲁迅要金圣叹为他未曾说的话负责,也可理解。这或许是告诫提倡“幽默”的周作人、林语堂等人,要他们警惕被改窜和利用、以淡化暴政的血腥气的可能。

二、作家与学者的“互补”:周作人的金圣叹论

周作人对金圣叹的喜欢可谓与生俱来。1941年初,已经沦为汪伪政府“教育总署督办”的他,在回忆十一二岁开始读小说的经历和感受时,认为现今记得的部分“大抵不是小说本身而是小说的有些批注”,而小说的批“第一自然要算金圣叹”,并说自己读金批《水浒》时,对于“本文与批同样的留意,如吃白木耳和汤同咽才好,《西厢》亦然,王斫山出来时尤其有相声之妙”^⑤。可见,他自幼就是把金批当作文学作品来欣赏而非文学批评来看待的。这一习惯,持续久远。不仅其弱冠就读于南京水师学堂时写的文章,“所受的影响,旧的方面有金圣叹”^⑥,晚年还说过自己青年时期颇受“金圣叹梁任公的新旧文章的影响”^⑦。只是这种文章式的欣赏和写作上的影响,并未导致其撰写专门研究或谈论金圣叹的著述,直到1935年。

(一)“一篇半”专论的现实指向

1935年,周作人发表了一篇半专门谈论金圣叹的文章,这在周氏是空前绝后之举。所谓“一篇半”,便是《谈冯梦龙与金圣叹》(只算半篇)和《谈金圣叹》。之所以说“空前绝后”,指的是对金圣叹喜爱与欣赏由来已久的周作人,在其1935年之前发表的各类文章中,虽曾不下十余次表示对圣叹的好感^⑧,1932年出版的《中国新文学的源流》中,更将其视为继承晚明公安、竟陵派之长的清初代表性人物之一,但除此两篇“谈”文外,他并没有也再没有专论金圣叹的著述问世。而且,与鲁迅用杂文笔法解构周作人建构文学史的学术思想、以致“作家”和“学者”身份之间发生不可避免的冲突不同,一直从文学创作的角度推重金圣叹的周作人,在所撰关于金圣叹的专论中却有意采用了文献考证的思

① 具体篇名,见刘志强:《中国现代人权论战——罗隆基人权理论构建》,北京:社会科学文献出版社,2009年,第92—93页。

② 刘志强:《中国现代人权论战——罗隆基人权理论构建》,第90页。

③ 刘志强:《中国现代人权论战——罗隆基人权理论构建》,第3页。

④ 鲁迅:《谈金圣叹》,《鲁迅全集》第4卷,第543页。

⑤ 周作人:《小说》,1941年1月20日发表,《周作人散文全集》第8卷,第541—542页。

⑥ 周作人:《旧日记抄》,《周作人散文全集》第7卷,第167页。

⑦ 周作人:《知堂回想录·五年间的回顾》,1961年2月26日写,《周作人散文全集》第13卷,第325页。

⑧ 郅琨:《周作人散文全集·索引》,第344页。

路,强调自己“述而不论”的学者姿态,用别样的方式为自己作为小品文作家的审美选择和文学好尚辩护。

这一篇半以史料述评为主的文章,绝非心血来潮、一蹴而就的产物,应该说文献储备已久。尤其是后一篇,即便在今天的学术条件下,也很难在一两个月内完成。有些后来的学者长期专门研究金圣叹,都没有看过周氏所涉的那么多材料。选择在这么一个时间段(1934年11月—1935年6月),连撰两文,并发表在同一杂志《人间世》上,还是有着强烈的目标指向,即针对近两年前鲁迅发表的同题之文及相关文章。

按照写作、发表顺序,周作人首先问世的是《谈冯梦龙与金圣叹》^①。这半篇专论颇有意味:明明副标题是“墨憨斋编山歌跋”^②,却偏偏要扯上金圣叹;明明首先用了近一半的篇幅大谈清人廖燕、刘献廷对金的评价,却偏偏在文章取名时要把晚明冯梦龙放在“谈”的第一位。或许会以为这只是作者随心所欲的无意之举,待看过半年后发表的《谈金圣叹》这篇专文的“附记”^③,遂一切恍然:“一两个月前语堂来信,叫我谈谈金圣叹及李笠翁等人。”(专谈金圣叹时又扯上李渔,与前同一笔法)“语堂”者,即同样大名鼎鼎的林语堂,《人间世》是其在上海主编的刊物。对于约稿,周的反应是“这事大难,我不敢动手,因为关于文学的批评和争论觉得不能胜任”^④。此话大有名堂!固然这种不屑争辩的态度乃其一贯^⑤,但是因在《中国新文学的源流》中认为“很好”的金圣叹的文学观念被鲁迅嘲为“拾人唾余”,故先用对文学争论的“不能胜任”虚晃一枪;然一方面说“不敢动手”,一方面又说因为日前看了福庆居士来信“雨中无事,翻寻唱经堂稿为之叹息。讲《离骚》之文只是残稿,竟是残了。庄骚马杜待何如,可叹息也”,因此使其“记起金长文序中所说的诗,便想关于圣叹死时的话略加调查,拉杂写此”。临了还不忘解释数句:“算是一篇文章,其实乃只几段杂记而已。对于圣叹的文学主张不曾说着一字,原书具在,朋友们愿意阐扬或歪曲之者完全自由,与不佞正是水米无干也。”^⑥福庆居士即俞平伯^⑦,信中所谓“唱经堂稿”即《唱经堂才子书汇稿》(一名《贯华堂才子书汇稿》),由圣叹堂兄金昌(字长文)收集刊行;“庄骚马杜待何如”,是金昌《叙第四才子书》所引圣叹“临命寄示”的绝命诗中的一句。

周作人此文,从题目《谈金圣叹》看,是直接回应鲁迅1933年同题之作对金圣叹的批判;从附记“关于圣叹死时的话略加调查”看,所回应者还包括乃兄同年发表的《“论语一年”》对林语堂和自己提倡幽默的讥讽;甚至在文末特地去说林语堂的约稿,也与鲁迅文章开头“说是《论语》办到一年了,语堂先生命令我做文章”相映作对,可谓绵里藏针、伏怨遥深。鲁迅文章中,曾明确表示对以林语堂为代表的“论语派”的批评态度:“老实说罢,他所提倡的东西,我是常常反对的”,所举之例证,按照周作人的说法,就是未经“略加调查”的圣叹“死时的话”(鲁迅的说法是“不知道这是真话,是笑话;是事实,还是谣言”)。由此可见,周作人为了回答鲁迅两年前对自己提倡幽默散文、宣扬公安三袁和金圣叹文学地位的讽刺和批判,至少酝酿了半年多时间,并先用半篇“谈”文来试水。

《谈冯梦龙与金圣叹》是这样开头的:“明末清初文坛上有两个人,当时很有名,后来埋没了,现在却应当记忆的,一是唱经堂金圣叹,二是墨憨斋冯梦龙。”接下来的第二段,就是“关于金圣叹的事迹”

① 《人间世》第19期,1935年1月5日。按:文末自注写作时间为“民国廿三年十一月念四日”。

② 冯梦龙辑《山歌》,上海传经堂1935年出版,顾颉刚、胡适、钱南扬、周作人、郑振铎等撰序。

③ 《人间世》第31期,1935年7月5日。按:文末“附记”后自注写作时间为“六月八日”。收入《苦竹杂记》,增加“附记二”,自注写作时间为“七月二十五日”。

④ 周作人:《谈金圣叹》,《周作人散文全集》第6卷,第679页。

⑤ 周作人:《中国新文学的源流小引》:“我本不是研究中国文学史的,这只是临时随便说的闲话,意见的谬误不必说了……。万一有学者看重我,定要那样的鞭策我,我自然也硬着头皮忍受,不敢求饶。”《周作人散文全集》第6卷,第49页。

⑥ 周作人:《谈金圣叹》,《周作人散文全集》第6卷,第679—680页。

⑦ 周作人1944年撰《女人的禁忌》有云“福庆居士所著《燕郊集》”,见《周作人散文全集》第9卷,第450页。《燕郊集》为上海良友图书公司1936年版,“福庆居士”即俞平伯。陈玉堂《中国近现代人物名号大辞典》没有著录。

的新介绍。他虽认为孟森《心史丛刊》“说的颇详细”，却指出在后世佩服圣叹的人中，“应以清初的刘继庄与廖柴舟为代表”。言下之意，对孟心史忽略了刘献廷《广阳杂记》和廖燕《二十七松堂集》的有关评价略有不满。刘氏学问正大、洁身独行，为人为学均属古今皆无争议之名门正派，引其认同圣叹之文字，无疑有利于说明问题；廖氏亦是慷慨耿介之士，摘其《金圣叹先生传》跋语中“予读先生所评诸书，领异标新，迥出意表。觉作者千百年来，至此始开生面。呜呼，何其贤哉”和“画龙点睛，金针随度，使天下后学，悉悟作文用笔墨法者，先生力也”两段，用来抬举金批具有“揭发‘文章秘妙’，有功后学”^①之作用，目的性也是明显的。

饶有深意的是，在廖燕所撰的跋语这两段之间，原文还有对圣叹死于哭庙案深表同情的一段：“虽罹惨祸，而非其罪，君子伤之。而说者谓文章妙秘，即天地妙秘，一旦发泄无余，不无犯鬼神所忌。则先生之祸，其亦有以致之欤！”^②缘于对现代统治当局的畏惧以及个人文化兴趣的偏好，周作人有意回避了这一话题，与其兄《谈金圣叹》开篇就说“讲起清朝的文字狱来，也有人拉上金圣叹”，写作主旨迥异。鲁迅是从政治入、从政治出，其中兼谈文学；周作人则只谈文学而不及其他，这一宗旨贯穿其一生对金圣叹的谈论。只是略去了这一段，便使自己文中带有引号的“文章秘妙”，出处难寻，秘妙难悟，更别说是发现“秘妙”其实是“妙秘”的倒文。在这半篇专论由金向冯的过渡段落中，亦即谈金的最后部分，作者通过比较两人的异同，认为就“文学上的功绩”而言，冯梦龙“可以雄长当时而未足津逮后世，若与圣叹较，盖不能不坐第二把交椅了”^③，间接地重申了金圣叹足以“雄长当时”并“津逮后世”的文学地位，亦是在与鲁迅的有关评价暗中较劲。

（二）《谈金圣叹》的微言大义

此篇探路之作发表后，鲁迅并无反响，于是在鲁迅发表《谈金圣叹》两年零四天之后，终于有了周作人同题之作的问世。此文约四千字左右，主要由原始资料组成。从谈孟森对圣叹事迹的“收辑”开始，旁征博引，夹叙夹议，看似拉拉杂杂，其实一共考证了四个问题：临死家书、著述次第、鬼神附身、佚诗佚文。其写法大多是先述《心史丛刊》已引过的文字，再辅以自己的搜罗的种种新史料。占篇幅最多的，是与回应鲁迅文章关系较密的头尾两事。

先看第一件事：乾隆王应奎《柳南随笔》所记“闻圣叹将死，大叹咤曰：‘断头至痛也，籍家至惨也，而圣叹以不意得之，大奇。’”于是一笑受刑。”流传甚广。针对鲁迅《“论语一年”》“不知道这是真话，是笑话；是事实，还是谣言”的讥讽，周作人化了大力气说明其是真话、是事实。他在孟森所引《柳南随笔》、《豁意轩录闻》之外，又连续引用柳春浦《聊斋续编》、毛祥麟《墨余录》和廖燕《金圣叹先生传》，更通过考证“生于清初”的廖燕至苏州的具体时间，指出“自当以廖说为近真耳”^④，又以传中记载的说明圣叹字号含义及不可解说《古诗十九首》等事“皆未见他人记述”，来佐证廖说之可靠。然后再引金昌《叙第四才子书》“临命寄示一绝”和徐增《天下才子必读书》序“其人之不可方物”，来证明“圣叹临死乃仍拳拳于其批评工作之未完成，此与胡桃滋味”^⑤正是别一副面目也”，其结论是“圣叹之为人盖甚怪，在其临命时，与同学仍谈批书，故亦不妨对狱吏而说谐语欤？”引的证据不可谓不丰富，拐的弯子不可谓不多，不外乎是要证明金圣叹天性幽默，临难诙谐家书实有其事。只是即便在其所涉史料范围内，亦有难以自圆其说的逻辑破绽：绝命诗“且喜唐诗略分解，庄骚马杜待何如”是以遗著托付堂兄金昌，这种置生死于度外、视学术甚于性命的郑重严肃态度，与以“不意”获死为“大奇”的自我调侃、“一笑受刑”的没心没肺和“胡桃滋味”的谐谑戏弄，自是迥然有异的两副“面孔”。固然，不能说人在

① 周作人：《谈冯梦龙与金圣叹》，《周作人散文全集》第6卷，第503页。

② 廖燕：《金圣叹先生传》，《二十七松堂文集》卷14，上海：上海远东出版社，1999年，第342页。

③ 周作人：《谈冯梦龙与金圣叹》，《周作人散文全集》第6卷，第505—506页。

④ “廖说”指廖燕《金圣叹先生传》所记圣叹“临刑叹曰：‘砍头最是苦事，不意于无意中得之。’”

⑤ “胡桃滋味”指《豁意轩录闻》所记圣叹“弃市之日，作家信托狱卒寄妻子，……上书曰：‘字付大儿看，盐菜与黄豆同吃，大有胡桃滋味，此法一传，我无遗憾矣’”。

临难前就不能有决然相反或不同的面目,但是不能说“与同学谈批书”和“对狱吏说诸语”,就是“一副面孔”,就是情感一致的“不妨”。为了证明己言有理,竟将十分庄重,甚至有些悲怆(以致俞平伯读后“为之叹息”,隋树森此前也因此而叹“他也是很饮恨而终了!”^①),至少是毫无怪异可言的临难托书,作为“圣叹之为人盖甚怪”的典型例证,不能不说是善于体会世道人情的周作人的有意曲解!

再看第四事:先谈佚诗,在据《心史丛刊》引袁枚《随园诗话》所录圣叹《宿野庙》后,按曰“圣叹所著之文皆存于所批书中,其诗仅见随园称道一首”;接着披露刘继庄《广阳杂记》引“唱经堂于病中无端忽思成都”诗和圣叹《杜诗解》自引“幼年有一诗”,因均不见《沉吟楼借杜诗》,故推测“刘袁二君所引不知又系何本,岂唱经堂诗文稿在那时尚有写本流传欤”。周作人虽不擅考据,然其学术感觉很好,他的推测均为事实。在当代始重现于学界的金圣叹《沉吟楼诗选》抄本中,刘、袁所引均赫然在目,一是题为《病中无端极思成都忆得旧作录出自吟》的七绝,一是五律《佛灯》前四句的改写^②。后谈佚文,周作人认为“圣叹的散文现在的确只好到他所批书中去找了,在五大部才子书中却也可找出好些文章来,虽然这工作是很不容易。”所谓“五大部才子书”,当是指已经刊行的金批《杜诗解》、《水浒传》、《西厢记》、《唐才子诗七言律》和《天下必读才子书》。从这些常见书中寻找美文,何以会是“很不容易”的事?从他接下来的话中,或许可以体会一二:“我觉得他替东都施耐庵写的《水浒传序》最好,此外《水浒》《西厢》卷头的大文向来有名,但我看《唐才子诗》卷一那些谈诗的短札实在很好,在我个人觉得,还比洋洋洒洒的大文更有意思。《杜诗解》卷二,自《萧八明府实处觅桃栽》至《早起》,以四绝一律合为一篇,说得很是别致,其中这段批语,也是一首好文章。”从他的具体引文中,读者终于悟出,原来他刻意挑选出来、隆重推荐的,不仅是金圣叹代替古人所撰之长篇大序以及《水浒》、《西厢》卷首的“读法”和总批,他更喜欢的,实际是那些言简意赅、冲澹隽永的短札和简评。看来,他“谈”金圣叹,用的正是金批所云“目注彼处,手写此处”^③之法,是为自己小品文写作风格、文学提倡甚至是生活态度辩护。这也就是为何在圣叹25首《借杜诗》中,周作人惟独说“我却喜欢最末一首”,即“今春刻意学庞公,斋日闲居小阁中,为汲清泉淘钵器,却逢小鸟吃青虫”。这首小诗,与周作人在1930年代初期,面对残酷的社会现实,希望躲进象牙之塔,请朋友“且到寒斋吃苦茶”^④的隐士心态,何其相似乃尔。要使别人尤其是左翼文人认同这种一致,即承认他选出的文章为好,当然这工作是“很不容易”做的。由此可知,从金批著作中寻找及考证诗文的存佚,只是周作人写作《谈金圣叹》的目的之一或表面目的,展示自己对圣叹诗文尤其是评点文字美的独特欣赏,从而证明将金圣叹视为晚明文学与五四新文学中的一环是可以成立的,或许是更重要的写作宗旨。

(三)成绩与弊病

在事迹资料收辑方面,周作人这一篇半专论成绩显著。两文共征引文献近20种(篇),有许多是首次披露或引用的。如《广阳杂记》引述的刘献廷对金圣叹的积极评价和新发现的金氏诗作,释戒显著《现果随录》“昔金圣叹馆戴宜甫香奁斋,无叶渤大师附圣叹降乩,余时往叩之,与宜甫友善”,赖古堂《尺牍新钞》卷二嵇永仁《与黄俞邨》书眉批云“圣叹尚有《历科程墨才子书》,已刻五百叶,今竟无续成之者,可叹”等,都是前此学者没有看过的史料。譬如说《与黄俞邨》,虽然俞樾、孟森、陈登原都引用过,但是他们或者所见为后世翻刻本,或者是据前人转引,都没有提到过眉批的内容。周作人没有沿袭前人记录,而是从康熙元年初刻本《尺牍新钞》中,找到了可供研究圣叹评点著述和时人对其态度的重要文献(后此各种版本均无眉批)。其他的重要发现是,在《谈金圣叹》发表后,他从弟子沈启无处见西泠赵时揖序刻本《第四才子书》,卷首《贯华堂评选杜诗总识》十余则,多记圣叹事,于是7月

① 隋树森:《金圣叹及其文学批评》,《国闻周报》第九卷第二十四期,1932年6月。

② 陆林:《金圣叹佚文佚诗佚诗佚考》,《明清小说研究》1993年第1期。

③ 金圣叹:《读第六才子书西厢记法》,陆林整理辑校:《金圣叹全集》第2册,第857页。

④ 周作人:《五十自寿诗》,“民国二十三年一月十三日偶作”,《周作人散文全集》第6卷,卷首手迹。

25日又补写了[附记二],当年十月收入《苦茶随笔》出版。此[附记]首次引用“总识”三则,介绍了“先生善画,其真迹吴人士犹有藏者”和“先生之称‘圣叹’何义”等说法,由于消息源自圣叹友人“邵悟非、兰雪昆季暨金长文诸公处”^①,其可信度不言而喻。

周作人在介绍资料的同时,对有关文献的史料价值,亦有简要的学术判断。如认为徐增《天下才子必读书》序“其记圣叹性情处颇多可取”,此言甚是;指出释戒显著《现果随录》所记戴宜甫子星归事,“这可以考见圣叹少时玩那鬼画符的时和地”,如能发现周庄戴氏族谱,此说亦不难坐实^②;根据袁枚、刘献廷所见佚诗,推论“岂唱经堂诗文稿在那时尚有写本流传欤”,更是为后来《沉吟楼诗选》抄本的发现所证明;有关金氏晚年事迹和取号“圣叹”含义的最早文献记载,周作人经过比较得出结论:“赵晴园生圣叹同时,所言当较可信,廖柴舟著传中说及《古诗十九首》与圣叹释义,盖即取诸此也。”洵为确论,弥补了论证“圣叹”内涵材料的单薄。有关赵时揖序刻《贯华堂评选杜诗》极稀见(笔者所知现仅存世康熙原刻和乾隆翻刻本各一部),在现代金圣叹研究史上似乎只见此篇[附记二]提及。至当代,周采泉因研究历代杜甫诗集而得览此书,可惜仅过录赵序,对“资料极丰富”的《贯华堂评选杜诗总识》十则,却“文长不具录”^③。直到笔者新近整理《金圣叹全集》出版,才根据周采泉提供的线索,辑录了赵序和总识的全部文字。

在史料搜集方面,周作人的贡献固不可没,然作为一位过于感性的文人,缺陷也在所难免。诸如金清美撰《豁意轩录闻》、柳春浦撰《聊斋续编》、《尺牋新钞》眉批“当系周雪客笔”等,皆有史实方面的瑕疵^④。最重要的问题是,他与其兄一样,同样因为论战或反击的需要,有意无视《辛丑纪闻》、《哭庙记略》所载“寄狱卒家书”这一研究圣叹临难的基本史料。先周作人《谈金圣叹》数月出版的陈登原《金圣叹传》,已明确引此“《与家人书》”及邱炜萋“悲抑之情,见于言外”的评价^⑤,可见周作人的视而不见、闭口不谈,实非无意为之。因为即便他再有本事、再会游戏文字,也难以将充满“悲抑之情”的遗书,说成与“胡桃滋味”同“一副面目”。为此,他可是费尽心机,如当谈及“圣叹少时玩那鬼画符……各才子书批评里却看不出一点痕迹”时,他非常突兀地说“我不知道刻《西厢》的年代”。从行文的表面逻辑看,这是一句完全没有必要的交代,同时也没有必要甘冒孤陋寡闻之诮。因为在那人人皆知,且“谈”金圣叹者必须一看的《辛丑纪闻》中,早已记载着顺治十三年“丙申批《西厢记》”,时人陈登原也先其明确指出了这一点^⑥。但周作人不得不这样说,他必须装着自己不知道天下还有《辛丑纪闻》这样的常见书和陈登原新近出版了《金圣叹传》这样的新鲜事,否则,他费心搜罗的体现圣叹诙谐幽默的临难家书,就会随着古人、今人的相关记载和邱、陈等人的相关评价而灰飞烟灭了。只是,与鲁迅多说了一段“我不知道”一样,他多说了一句话“我不知道刻《西厢》的年代”,反而成了此地无银三百两的自白。与周作人用全文的近三分之一篇幅(约1200字)的旁征博引,加以曲意周旋、刻意回避不同,乃兄霸气十足地仅以区区十八字“不知道这是真话,是笑话;是事实,还是谣言”,便撇开了所有史实妄断的干系,直接进入“但总之:一来……二来”的自说自话。然而,无论周氏两兄弟如何逞才使气、运笔如刀,借用周作人的话头,“愿意阐扬或歪曲之者完全自由,与不佞正是水米无干也”,只是这个“不佞”已是不能为己辩护的古人金圣叹了。

① 赵时揖:《贯华堂评选杜诗》序,陆林整理辑校:《金圣叹全集》第6册,“附录”第95页。

② 陆林:《金圣叹与周庄戴氏交游探微》,《文史哲》2005年第4期。

③ 周采泉:《杜集书录》卷八《辑评考订类》,上海:上海古籍出版社,1986年,第481页。

④ 《豁意轩录闻》作者乃金清美曾祖金宗楚,柳春浦《聊斋续编》乃宋永岳《亦复如是》之假托,《尺牋新钞》眉批当出自周雪客父周亮工手,金批《西厢记》年代在《辛丑纪闻》中有明确记载。此外,将徐增《天下才子必读书》序“圣叹无我,与人相与,则辄如其人”,标点作“圣叹无我与人相,与则辄如其人”,亦是小误。

⑤ 陈登原:《金圣叹传》,上海:商务印书馆,1935年,第70页。

⑥ 陈登原:《金圣叹传》,第55页。

三、被逼为“箭垛”：金圣叹现代接受史反思

鲁迅、周作人1930年代评论金圣叹的你来我去和前因后果，关涉了两兄弟的政治取向、文化趣尚和文学提倡。本文以与历史事实具有怎样的契合度为学术视角，努力不因当今政治氛围的宽松，而对鲁迅妄加非议；亦不因时下学术评价的多元，而对周作人滥施溢美。希望能秉持实事求是的学术追求，梳理当时文坛因金圣叹而生的是是非非，探寻现代名人对古代名人的变形处理及其原因的丰富性。由于论争双方独特的亲缘关系以及在现代文学与文化史上举足轻重的地位，探讨鲁迅、周作人对金圣叹的好恶毁誉以及相关评价与文化、学术的桴鼓之应，对认识二人各自学术及创作得失以及民国学术的生态景观，不无裨益。具体而言，有以下几点。

（一）文学批评的复杂性不仅仅来自对象

鲁迅与周作人，一母同胞，共同的家庭出身，均有留学日本的海归背景，在后者落水失节之前，有着近似的谋生方式（教书、撰文），甚至在交游方面也有着很多的重叠或交叉，面对同一古人，竟然有着与生俱来并且渐形水火不容之势的抵牾，可谓奇观。造成这一现象的原因，首先与他们所评对象自身的复杂性有关。金圣叹，即便在其生活的年代，就已是著名的争议人物。既有像徐增那样对活圣叹就崇拜得五体投地者：“吾尝于清早被头，仰观帐顶，圣叹宛然；尝于黄昏灯畔，回看壁影，圣叹宛然；尝于梁溪柳岸，见少妇艳妆，圣叹宛然；尝于灵岩雨窗，闻古塔鸟声，圣叹宛然；乃至风行水活、日暖虫游，圣叹无不宛然者”^①；亦有如归庄那样视死圣叹亦“未可以其为鬼而贷之”者：“其人贪戾放僻，不知有礼义廉耻；又粗有文笔，足以济其邪恶。……以小说、传奇跻之于经、史、子、集，固已失伦；乃其惑人心，坏风俗，乱学术，其罪不可胜诛矣！”^②此即所谓“称圣叹善者，各举一端；不与圣叹交者，则同声詈之”^③。这种褒贬共存、毁誉俱烈的评价现象，自圣叹中年开始，三百多年来无时无之。只是到了周氏兄弟这里，竟演化成为针尖麦芒般的同室异趣。这一现象，实在是为我们惯用的时代、地域、家族、个人经历等背景研究的适用性和针对性，加大了难度。古人云：“龙生九子不成龙，各有所好。”^④谚语云：“龙生九子，连母十样。”一切都需具体问题具体分析、具体人物具体对待。

以对圣叹死因的评价为例，在现代被常人视为“反抗贪官污吏的合法运动”^⑤、甚至可与现代学潮相比附^⑥的诸生抗粮哭庙案，在鲁迅眼里却是毫无意义的行为。这并非是其思想落后于陈子展、陈登原等进步学者，而是他认为向反动统治者要人权必须采取革命的手段。周作人对哭庙案的避而不谈，自与其1930年代对待政治的消极态度及其懦弱的性格有关，“当他的兄长选择了继续战斗的姿态时，他却选择了逃避，变得内敛，要请人们‘且到寒斋吃苦茶’，将世事冷漠地关在门外，开始闭户读书，俨然一副‘隐士’的架势”^⑦；鲁迅对哭庙案的嗤之以鼻，却体现出他对国民党统治的绝望和认识的深刻。1934年8月，他在致曹聚仁的信中说：“语堂是我的老朋友，我应以朋友待之，当《人间世》还未出世，《论语》已很无聊时，曾经竭了我的诚意，写一封信，劝他放弃这玩意儿，我并不主张他去革命，拼死，……他能更急进，那当然很好，但我看是决不会的，我决不出难题给别人做。”^⑧这段话可视为《“论语一年”》写作意图的一种解释，同时也有助于理解其在《谈金圣叹》中对争取人权所持的激进态

① 徐增：《送三耳生见唱经子序》，《九诒堂全集》文卷三，清抄本。

② 归庄：《诛邪鬼》，《归庄集》卷十，上海：上海古籍出版社，1984年，第499—500页。

③ 徐增：《天下才子必读书序》，《九诒堂集》文卷一，清抄本。按：康熙刻本《天下才子必读书》卷首亦有此序，文字略异。

④ 李东阳：《记龙生九子》，《怀麓堂集》卷七十二，上海：上海古籍出版社，1991年，第760页。

⑤ 陈子展：《我也谈金圣叹》，《申报》1933年11月27日，第5版“自由谈”专栏。

⑥ 陈登原：《金圣叹传》：“亦可谓之学生运动，即系书生对贪污之决斗也。”见第63页。

⑦ 陈漱渝、宋娜：《胡适与周氏兄弟》，武汉：湖北人民出版社，2007年，第126页。

⑧ 鲁迅：《340813致曹聚仁》，《鲁迅全集》第13卷，第198页。

度和鼓励“小百姓”去革命的主张。但是,他的这种希望友人“更急进”的人生态度,在《谈金圣叹》中是否曾出难题给古人,是否会超时代地要求古人呢?鲁迅出于抨击或批评当代政治和文艺思潮的需要,多次利用古人金圣叹作为反面话题,只是此人并非是借题发挥的最佳选择。鲁迅曾就杂文的当下功用表达过这样的意见:“在风沙扑面,狼虎成群的时候,谁还有这许多闲工夫,来赏玩琥珀扇坠,翡翠戒指呢。他们即使要悦目,所要的也是耸立于风沙中的大建筑,要坚固而伟大,不必怎样精;即使要满意,所要的也是匕首和投枪,要锋利而切实,用不着什么雅。”^①在风雨如磐的白色恐怖之际,其面对成群来袭的虎狼,无论何种对象、何种话题,更习惯于以斗士的思维和反应方式,操持匕首投枪以迎敌,他需要以这样的方式为自己“杀出一条生存的血路”(同上)来。以致在根本用不上这些利器

的地方,也毫不犹豫地施以辣手,《谈金圣叹》便是如此。他人先其发表的有关论述,犹如鲁迅自己写作《中国小说史略》一样,更多的是从学术出发、从文学出发考虑问题、阐发观点,即便存在过犹不及之处,也没有必要如此重锤猛击,致古人、今人于绝地。他强烈反感别人尤其是与己反目的兄弟带头侈谈金圣叹的优长,于是,在一片盛赞声中写下了彻底否定金圣叹的檄文,便在情理之中了。

周作人对金圣叹幽默一面的强调,固然与其对于“趣味的嗜好”这一“与生俱来的习气”有关,也受制于1930年代“政治的逼迫、时事的变迁”以及“人性的脆弱”而促成的为人为文由“犀利向着闲适”的转变^②,同时与其对批评方式的独特欣赏不无关系。早在1922年,周作人已指出文学批评“是印象的鉴赏,不是法理的判决,是诗人的而非学者的批评”^③。次年,他继续着批评家的思维必须是诗人的提倡,认为“学问范围内的文艺研究,如文学理论考证史传等”属于“科学式的批评”和“理智的分析”,只能根据“学理”看出文艺作品的“方圆”,并容易流入“偏执”;而“文艺性质的文艺批评”,便是“趣味的综合”,能欣赏出作品的“巧”^④。对两种本来应该并行或兼容的批评或研究方式,言下的轩輊之意是跃然纸上的。周作人对于“这种主观的印象、鉴赏式的批评”的偏爱,“与中国传统的批评取得了内在联系”^⑤,使其天然地易于接受金圣叹的文学评点。同时,在批评方法和学术档次上,已经先验地将乃兄该年岁末(此际已经失和)出版的《中国小说史略》视为等而下之的产物。其学术旨趣,已与鲁迅畛域分明、疆界自划。

《人间世》是一种在世不到两年的短命刊物(1934年4月—1935年12月),在现代学术史上,本不应有什么重要影响。之所以会被人时常提及,就本论题而言,是因为它曾发表了周作人的那一篇半文字;就新文学史而言,是因为它的创办人是“论语”派首座林语堂。关于林语堂、关于《人间世》尤其是关于“论语派”,由于主张文风清淡、隽永和甘美,提倡作品具有“性灵”、“闲适”和“幽默”的特点,故一向被认为“在民族矛盾、阶级矛盾日益尖锐的30年代前期,实际起了麻痹人民群众、导致青年逃避现实斗争的不良作用。”^⑥其实,《人间世》也有不无聊的举动,如在1934年第9期,该刊为了纪念刚刚病逝的刘半农,“只见素白的首页上赫然刊印着李大钊夫妇的墓碣拓本”,此乃刘半农一年前为李大钊所书。在当时社会的政治条件下,“这样做显然要冒一定的风险,《人间世》没有一定的勇气也是不敢做的”,难怪有学者感慨道:“半个多世纪过去,世事变迁却常不能盖棺论定。如今相看《人间世》,难借一双慧眼识得其中奥妙,却看到《人间世》与刘半农及李大钊的一段情谊,不禁让人唏嘘……。”^⑦现代文坛人际关系的错综,是非评价的缠夹,以及因此带来的衡估金圣叹批评的复杂性,由此可见一斑。

① 鲁迅:《小品文的危机》,1933年10月1日发表,《鲁迅全集》第4卷,第591页。

② 金军华:《从“老吏断狱”到“名士清淡”——论30年代周作人小品散文的幽默风格的转变》,《语文学刊》2009年第10期。

③ 周作人:《文艺上的宽容》,1922年2月5日发表,《周作人散文全集》第2卷,第513页。

④ 周作人:《文艺批评杂话》(一),1923年2月撰,《周作人散文全集》第3卷,第88页。

⑤ 邓利:《试论周作人的文学批评》,《北方论丛》2001年第5期。

⑥ 王景山:《论语派》,《中国大百科全书·中国文学卷》,北京:中国大百科全书出版社,1988年,第496—497页。

⑦ 何民:《另眼相看〈人间世〉》,《中华读书报》2000年10月19日,第8版。

(二)文学批评的生命与慎用文献

关于理论与文献的关系,学术界早已有了前者为指导、后者为基础的共识。在此共识引领下,应该可以进而讨论文学批评和研究的生命所在。毫无疑问,理论的先进性、进步性和创新性,对于文学批评和研究的价值,是具有前提意义的存在。否则,人云亦云、老调重弹,这样的文学评论在没有下笔之前,便丧失了问世的必要。以此衡量鲁迅、周作人有关金圣叹的文章和著作,他们的理论倡导,至少在今天已无太大的学术争议。即便是周作人,作为“五四”文学的先驱之一,他“在积极批判正统派文学的同时,也注重发掘非正统文学如公安、竟陵等的积极因素”,他提倡“言志”、反对“载道”的文学思想,以及蕴含其中的对“人的文学”的宣传,置之于中国文学思想发展的历史长河中,都是积极意义大于消极作用的文学见解。

然而,也还存在这样的问题,即理论指向具备先进性和进步性的文学评论,在文献史料的运用方面是否可以所欲为。今人不可,上个世纪的学人其实也不该如此。可以看到,毛冠金戴(如“谁让汝赤膊”),去真存伪(如临难家书),过甚其辞,实用主义地对待、选用历史资料,诸如此类的现象,在鲁迅笔下虽较明显,在周作人的文章中也不同程度地存在着。如他一再强调金圣叹为人为文的“幽默”^①,且不说在金批著述中同样有着许多义正词严的与幽默无关的文字,且不说引发其撰写《谈金圣叹》的俞平伯的短札中竟有两处为《贯华堂才子书》终为残稿而感伤“叹息”,且不说自己由此“记起金长文序中”^②,在引圣叹绝命诗“庄骚马杜待何如”之前,正为圣叹身死书残而“悲夫”^③,即便在周作人发表一篇半专论文字的当年4月,史学家陈登原已指出圣叹亦有“见义勇为”的一面^④,并引邱炜菱评价金圣叹“遇理所不可事,则又慷慨激昂,不计利害,直前蹈之”的文字为证^⑤;两个月后,同样以“清淡流畅”的散文小品闻名于世的江寄萍,撰写了同样意味深长的《谈金圣叹》,在据陈登原《金圣叹传》引述了哭庙惨案后,不禁感慨道:“处在现在这年头,真得‘为人不说人间事,方是人间无事人。’”^⑥不由自主地来了个时空穿越,直指当下的社会现实。可是,周作人在写作《谈金圣叹》之前必看的这两种著述,似乎消失在他那无所不包的视野中。同年7月,即在撰写《谈金圣叹》约一个月后,周作人又发表文章议论明初孙蕡绝命诗之真伪:“这正如金圣叹临刑的家信一样,可以说是应有而未必实有的。这当然是属于传说部类,虽然其真实性与历史有殊,其在文艺上的兴味却并无变动,往往反是有增而无减也。”^⑦可见,他对自己在《谈金圣叹》中引述的《柳南随笔》等著述的性质和历史真实性,是有清醒认识的,只是因着强化自家文学兴味和回击其兄文学批评的需要,而左右了他的主观采择。

无独有偶,在同年,鲁迅也曾谈过杂文尤其是讽刺小品的真实性问题:“‘讽刺’的生命是真实;不必是曾有的实事,但必须是会有的实情。所以它不是‘捏造’,也不是‘诬蔑’;既不是‘揭发阴私’,又不是专记骇人听闻的所谓‘奇闻’或‘怪现状’。”^⑧一强调兴味,一强调真实,境界之殊了然,然对文学“真实性”的解释,两兄弟却有惊人的一致:或云是“应有而未必实有”,或云“不必是曾有的实事,但必须是会有的实情”。作为文学的基本理论,这都没有错。只是衡之论者自己的写作,未必尽合,应该存在着为我所用的文献取舍和有意无意的细节捏造。另外,如果牵涉到真实人物,哪怕他是早已去世的古人,无论是正角还是反派,都应该实事求是地弄清其生平、创作的实际情况,以“曾有的实事”为基础,这样才能赋予文学评论以真实的生命。如果跳过这一基础,直奔“会有的实情”,那么,无论

① 周作人:《关于焚书坑儒》,1935年9月16日发表,《周作人散文全集》第6卷,第766页。

② 周作人:《谈金圣叹》,《周作人散文全集》第6卷,第679页。

③ 金昌:《叙〈第四才子书〉》,陆林整理辑校:《金圣叹全集》,“附录”第94页。

④ 陈登原:《金圣叹传》,第66页。

⑤ 邱炜菱:《金圣叹死时语》,《菽园赘谈》卷4,第10页b。

⑥ 江寄萍:《谈金圣叹》(下),《天津益世报》1935年6月10日。按:罗隆基时任该报主笔。

⑦ 周作人:《孙蕡与天津皇子的诗》,1935年7月13日发表,《周作人散文全集》第6卷,第687页。

⑧ 鲁迅:《什么是“讽刺”》,1935年9月发表,《鲁迅全集》第6卷,第340页。按:此文撰于5月3日。

其理论见解如何高明深刻,有损于政治和文学批评的基本规范,其学术生命和力量都是值得怀疑的。

即以对金圣叹临难家书的选择为例,鲁迅先以《柳南随笔》版来讽刺林语堂等人在“炸弹满空,河水漫野”^①之际提倡幽默,不过是化屠夫的凶残为大家一笑的伪劣货色;周作人继续用种种“传说”来论证此类家书乃天性幽默的金圣叹应有的实情;而被鲁迅点名批评的林语堂,直到晚年(1967)记述古今中外“名人临终时的雅谑”时,仍将金圣叹“狱中发出的信”——“花生米与豆腐干同嚼,大有火腿滋味”——归于“历史上从容就义”的“这一派”^②。可见,当年鲁迅在《“论语一年”》中借伪家书对金圣叹的讽刺,从来就没有令批评对象心服;更加可笑的是,周作人、林语堂锲而不舍地坚持以幽默“家书”来论证金圣叹的幽默,同样从来是不能成立的。对待已逝的前辈学人,我们不能要求他们的学术观点一定要符合当今的看法,却有权利以那个时代普通学者均能知晓的事实为准绳,来评估其观点的正确程度和适用范围。在金圣叹的评论中,他们对待基本史料的这种随意态度是否合适,按照现在的学术规范,答案应该是明确的。就文章的写作而言,周氏兄弟有关金圣叹的评论,与周作人1920年代初期对“近来三百年的文艺界”创作上“两种潮流”的概括正合:或如“老吏断狱,下笔辛辣,其特色不在词华,在其着眼的洞彻与措语的犀利”,或如“名士清谈,庄谐杂出,或清丽,或幽玄,或奔放,不必定含妙理而自觉可喜”^③。只可惜均在史料的使用上有亏,一旦读者明白真相后,自然会影响对其“飘逸与深刻”的价值判断和美学接受。

(三)名人“谈金圣叹”的学术史效应

与建国后的前30年相比,在1930年代,在文学批评领域里尚能存在正常的学术讨论。1933年11月,一向耿直的陈子展以“我也谈金圣叹”为题发表不同意见,明确指出鲁迅观点是片面的,而金圣叹的“好处一面却也有不可埋灭的地方”,概括言之,即“抬高了小说戏曲的文学价值,反抗文学上的传统主义”;其晚年“究竟是因反抗贪官污吏而死,似乎也值得有志之士的同情”,认为所谓“拾了袁宏道的唾余”说是不成立的,讽刺因参加“反抗贪官污吏”而被杀是“厚非”古人^④。次年,刘半农将所得明刻贯华堂本《第五才子书》影印,“这件事的本身,就是对于研究金圣叹小说评点的有力推动”^⑤,就是对否定金批存在价值的反驳举措。刘半农在6月14日所撰的序中,从三个方面赞扬金批本的长处:就版本的整体性而言,“就文学上的价值说,最好的也是这七十一回本。其余诸本,只是学究们考究‘水浒史’有些用处”;就文字删改而言,“金圣叹对于《水浒》之功,第一在于删改;他把旧本中要不得的部分削去了,把不大好的部分改好了”;就文学评点而言,“有许多人以为圈点和批语很讨厌,……对于初学,我却以为正当的圈点和批语,是很有帮助的”。故其结论是:“他对于《水浒》只是有功,不是有罪,他的《水浒》总比其余一切的《水浒》都好。”^⑥陈、刘之论之举,均未见鲁迅有直接回应。对于陈子展,可能是其说得实在有道理且语气平和;对于刘半农,可能因着这就是故人的最后言行。7月14日,刘氏病逝;8月1日,鲁迅应约写了一篇回忆文字。题目是“忆”而非“悼”,已显十足的怪异;文曰“我爱十年前的半农,而憎恶他的近几年”^⑦,更是罕见的尖锐。或许这就是包括对其刚刚主张金批之优并讽刺“学究”之考的不答之答吧。

论争推动研究,接下来的1935年成为金圣叹研究前所未有的丰收之年。1月,周作人《谈冯梦龙与金圣叹》发表;4月,陈登原撰《金圣叹传》出版;6月,江寄萍《谈金圣叹》发表,史料主要据陈著;7

① 鲁迅:《“论语一年”》,《鲁迅全集》第4卷,第585页。

② 林语堂:《论解嘲》,《无所不谈》,海口:海南出版社,1993年,第178页。

③ 周作人:《地方与文艺》,1923年3月22日发表,《周作人散文全集》第3卷,第102页。

④ 陈子展:《我也谈金圣叹》,《申报》1933年11月27日,第5版“自由谈”专栏。

⑤ 黄霖:《近百年的金圣叹研究——以〈水浒〉评点为中心》,《中国文学评点研究》,第333页。

⑥ 刘复:《影印贯华堂原本水浒传叙》,《贯华堂原本水浒传第五才子书》卷首,上海:中华书局1934年影印本,第1页b、第3页a、b、第4页a。

⑦ 鲁迅:《忆刘半农君》,1934年10月发表,《鲁迅全集》第6卷,第75页。

月,周作人《谈金圣叹》发表;同月,开明书店出版根据金批七十回本删削而成的《洁本水浒》,整理者宋云彬赞许金圣叹“是有文学天才的人,他把《水浒》删剩七十回,梁山泊大聚义后,就戛然而止,这是何等高妙的文学技术!”^①11月,陆树楠发表《金圣叹生涯及文学批评》,肯定其“透辟的见解”、“大胆的议论”和“意识的超越”。此外谢苇丰标点《金圣叹全集》、阿英标点《唱经堂才子书汇稿》也次第刊行;次年1月,栾调甫撰《金圣叹生年考》发表,已据圣叹致嵇永仁书信“弟年五十有三”而精确考出其生年^②;3月,相继出版了沈亚公校阅《圣叹选批唐诗》、《圣叹选批杜诗》;12月,韩庭棕《金圣叹在中国文学批评史上的地位》发表。在这两年的成果中,尤以陈登原和周作人的著述对后世研究发挥的作用最大。如果说后者主要是在提供史料和提倡幽默方面影响了后人,那么,前者在现代学术史上却基本解决了金圣叹可不可以、值不值得进行正面研究的重要问题。该书成稿于鲁迅《谈金圣叹》问世的一年后,旗帜鲜明地为这位颇有争议的历史人物树碑立传,以较为丰富的史料征引和较为翔实的史实论证,首次将金圣叹生平思想作为一个独立的学术课题进行专门探讨,推动了其全面研究在现代学术语境中的正常展开。

在金圣叹的20世纪接受史上,就反面作用而言,有两人的影响既大且远。一是胡适,一是鲁迅。胡适1920年撰《〈水浒传〉考证》,认为金圣叹评点没有价值,鼓励整理本删除金批文字,对于金圣叹批评思想的文学研究,可谓釜底抽薪。1932年发表的隋树森《金圣叹及其文学批评》和周作人《中国新文学的源流》,本可稍微振兴正面研究之势,旋即于次年受到鲁迅《谈金圣叹》和《“论语一年”》的打压,遂使对金圣叹从文学到政治的评价均再度跌入低谷。而且,由于鲁迅当时的左翼文坛旗帜和后来的民族精神领袖的特殊身份,他对金圣叹的消极评价影响是深远持久的:或者使一些学者放弃既有的学术兴趣而转务他事,或者使许多后起的学者将聪明才智用于批判而非建树、否定而非建设。隋树森或许就是前类学者的一个典型例证,从此不再涉足金圣叹,埋头于元曲整理研究数十年,成为曲学专题文献的一代大家。而后类以批判为能事的学者,则在第二年就出现了拾鲁迅“近于官绅”之牙慧,认为金圣叹“反对招安”是受其“典型的士大夫”身份限制的周木斋。此人真正读懂了鲁迅在文学上反对金圣叹的深意,指出金圣叹“算得真道学了,他的性命就丧在真道学里面,道学原来不能当真的。近人似乎也把他派作‘言志派’、‘性灵派’、‘自我派’,诚然这样,他也不会被杀了”。这里是直指周作人《中国新文学的源流》对金圣叹的归类;同时在政治评价上,也模仿鲁迅“坐寇”的说法,认为金圣叹“憎恶渎职的坐官,正因为憎恶流寇。渎职的坐官不铲除,流寇是不会绝迹的。这也可说‘歼厥渠魁之意’。不过,流寇可击,坐官却不可击。看罢,他还不曾击,只不过一哭,自己就被击了”^③。但是此类作者在当时仍然较少,要到民国结束之后才会群起而出。只是《谈金圣叹》开篇“讲起清朝的文字狱来,也有人拉上金圣叹”,却一语成谶,其文“就成为后半世纪人们批判金圣叹为‘反动文人’的重要依据”^④,在新的政治文化环境下促成了新的文字狱,这可能是鲁迅所始料不及的。至于建国后至新时期前的三十年间(1949—1978),鲁迅的独家荣显和周作人的销声匿迹,亦同样造成了两人有关金圣叹评价之当代影响的天差地别。个中的种种现象与原因,尚且记忆犹新或不难寻觅,此不赘言。

[责任编辑 刘 培]

① 宋云彬叙订:《水浒》卷首导言,上海:开明书店,1935年。

② 《华北日报》1936年1月20日,第7版《图书周刊》第64期。

③ 周木斋:《金圣叹与七十回本〈水浒传〉》,《文学》第3卷第6期,1934年12月。

④ 黄霖:《近百年的金圣叹研究——以〈水浒〉评点为中心》,《中国文学评点研究》,第332页。

论现代作家日记的文学史价值

——兼析研究中存在的两个问题

刘增杰

摘要:现代作家日记,数量大,内容丰富,是一个尚待开发的现代学术领域。日记是作家情感世界真实的投影。“五四”前夕,胡适在日记里发出了“造新文学,此业吾曹欲让谁”的呐喊,鲁迅日记记录了划时代的短篇小说《狂人日记》的诞生历程。身在海外的吴宓,对五四文学革命的到来却毫不理解,不知所措。当时的吴宓日记就表现了他那忧心如焚、痛不欲生的郁闷心境。1940年代后期发生的闻一多遇刺事件,在叶圣陶、朱自清等一批作家思想上引起了强烈的震撼,日记集中地展示了他们精神上的焦虑、愤懑。焦虑和愤懑化为行动,促使一批作家集体乘船北上投奔解放区,完成了历史性的转向。20世纪后期,杨沫、巴金、俞平伯、陈白尘等几代作家的日记,更从不同侧面,逼真地呈现了作家在无法抗拒的暴力面前的愤慨与无奈,具有历史深度地揭露了“文化大革命”的荒唐与罪恶。百年作家日记也是一座无所不包的现代文学史料库,举凡作家早年出国考察的发现与惊喜,现代文学学科建设具体史料的搜集与整理,乃至在公开发表的文字中较少见到的作家出言无忌的创作评论,在日记里都表现出了特有的个性与精彩。现代作家日记研究面临两个紧迫任务:一是开展对日记的抢救与整理;二是在整理过程中加强对日记的辨伪与阐释。文学史研究与日记研究的融汇,将可能接近研究对象的本真,带来已有研究结论的丰富与改写。

关键词:现代作家;日记;文学史料;文学史价值

1912年12月28日鲁迅日记,有这样一段简短的记事:“赴留黎厂购《中国学报》第二期一册,四角,报中殊无善文,但以其有《越缦日记》,故买存之。”^①“故买存之”引起了笔者阅读《越缦日记》的兴趣。读了以后,又断续地看了《薛福成日记》、《严复日记》、《胡适日记》、《鲁迅日记》,以及能够到手的现代作家日记^②。几年来,阅读日记随手摘记的感想、史料,竟有了满满的几厚册。百年文学发展的历史图像也骤然间变得生动起来。此时,笔者对鲁迅“故买存之”的学术内涵,也开始有所感悟。认识到:日记的私密性叙述形式,使作家拥有了独特的话语空间,思想自由驰骋。他们跟着自己的感觉走,记事、写人,直言快语,避免了公开话语中的某些顾忌,展现了个人批评独有的棱角与风骨。现代作家日记,为读者提供了作家思想与创作的原生态样本,作家自我灵魂的搏斗在日记里展示得刻骨铭心;日记里的作家评论,有时虽然只是三言两语,但却鲜活,尖锐,有着一针见血的精彩;百年社会与文学变革的史料,在作家日记里刻下了深浅不一的辙印。总结现代作家日记研究的经验,把日记

作者简介:刘增杰,河南大学文学院教授(河南开封475001)。

基金项目:本文系2009年度教育部人文社会科学研究项目“中国现代文学史科学研究”(09YJA751018)的阶段性成果。

① 《越缦日记》,即《越缦堂日记》。作者李慈铭(1830—1894),室号越缦堂,世称越缦先生。李慈铭日记的写作时间很长(1854—1894)。日记详载政情民俗、读书心得,乃至人际交往、饮食起居,保存有所处时代丰富的文化、文学史料。引文见《鲁迅全集》第14卷,北京:人民文学出版社,1981年,第32页。以下所引鲁迅日记中的文字,均引自该版《鲁迅全集》。

② 本文所指的现代作家日记较为宽泛。泛指百年来的近代、现代、当代作家日记。

研究与现代文学研究融为一体,现代文学研究的立体性、学术性将会得到较为深刻的呈现。

一、作家情感世界的真实投影

作家日记是一个相对独立而自由的话语空间。百年来的作家日记,博大厚重,内涵丰富,从一个特定的侧面,提供了社会变革与文学演进内在的历史真相,逼真地展现了作家的精神风貌。“五四”时期作家不同的思想状态,1940年代后期社会生活剧变在作家思想上的投影,灾难性的“文化大革命”时期作家的受难与警醒,在日记里都有着真切的展示。

“五四”时期,胡适日记、鲁迅日记、吴宓日记,是他们当时生命情状的原生态表达,极具阐释价值。1917年1月,胡适在《新青年》第2卷第5期发表了《文学改良刍议》,五四文学革命的大幕由此拉开。1916年的胡适日记,生动地记录了胡适义无反顾、一往无前投身五四文学革命的精神历程。

1916年2月3日,胡适与梅觐庄讨论文学改良问题。胡适提出,“诗界革命何自始,要须作诗如作文”,首次提出文学改良从三事入手。4月5日日记,胡适又考察《吾国历史上的文学革命》问题,对掀起新的文学革命急不可待,连声追问:今日之文学革命,“何可更缓耶?何可更缓耶?”4月13日的日记更用《沁园春》诗句,惊天动地喊出:“造新文学,(此业吾曹欲让谁?/诗材料,/有簇新世界,/供我驱驰。”4月18日的日记,胡适甚至把《沁园春》末句,改为“从今后,/倘傍人门户,/不是男儿”,宣誓似地表达了推进文学革命的决心。到了7月6日的胡适日记,已经出现了《文学改良刍议》的雏形。在日记里,胡适还对他的主张的拥护者、反对者,作过精辟的分析。在文言文盛行的年代,胡适主张用白话文作诗作戏曲小说,当时能够获得友人的理解,这使他兴奋异常。7月6日的日记就表现了他有了叔永支持的喜悦心情:“叔永后告我,谓将以白话作科学社年会演说稿。叔永乃留学界中第一古文家,今亦决然作此实地试验,可喜也。”而参加7月6日谈话的,也有的朋友对胡适的主张并不理解。胡适在7月13日日记中说:“再过绮色佳时,觐庄亦在。遂谈及‘造新文学’事。觐庄大攻我‘活文学’之说。”站在当时思想的制高点上,友人的反对不仅没有挫伤胡适的锐气,反而使他看到这位朋友的“全无真知灼见”,只是“少年使气”^①。1916年胡适日记的价值在于:它让人们感受到,1917年发表于《新青年》的《文学改良刍议》,不是胡适的突发奇想,而是他深思熟虑之后思想的升华凝结。

鲁迅思想深刻,是非分明。1917年7月1日,张勋拥戴溥仪复辟,鲁迅愤而辞职。7月3日鲁迅日记中的“上午赴部与倭辈别”一句,记的就是他去教育部辞职的事。鲁迅当时投入新文学创作,是在《新青年》编委钱玄同等人的推动下进行的。仅1917年8月,鲁迅日记中就有三次钱玄同来访的记载。8月9日日记:“晴,大热。下午钱中季来谈,至夜分去。”8月17日日记:“晚钱中季来。”8月27日日记:“晚钱中季来。”钱中季即钱玄同,中季是钱玄同的字。据学者考证,钱玄同与鲁迅的交谈,实际是来动员鲁迅投身于新文学创作^②。次年,具有划时代意义的短篇小说《狂人日记》终于诞生。并且如鲁迅所说,从此,他的创作竟“一发而不可收”,以小说创作显示了新文学的实绩。

胡适以亦开风气亦为师的学术姿态,以“此业吾曹欲让谁”的气概推进五四文学革命;鲁迅则隐而不彰,以特有的思想深度和韧性推进新文学创作,他们的日记共同表现了强烈的积极向上的时代精神。而在五四文学革命大潮中,吴宓的精神则已经处于崩溃的边缘。

吴宓日记写作的时间很长。他的二十册日记,记录了自己独特的生命轨迹。1917年,吴宓赴美留学。留学期间,他和当时国内发生的“五四”新文化运动完全处于隔膜状态。这位中国传统文化维护者,面对国内新旧文化之间的激烈冲突,痛不欲生。1920年4月19日吴宓的日记,可以看作现代中国文化冲突中值得再三品味的文献之一。日记里记录了吴宓精神上的痛苦,极度的绝望:“中国经此一番热闹,一线生机已绝。举凡政权之统一,人心之团结,社会之安宁,礼教之纲维,富强之企致,

^① 分别见《胡适全集》第28卷,合肥:安徽教育出版社,2003年,第317、337、353、358、391、403页。

^② 参看包子衍:《鲁迅日记札记》,长沙:湖南人民出版社,1980年。

国粹之发扬,愈益无望。盖国之治乱,世之升降,其因果皆有定律,天运难逃,毫厘不爽。今国中之盲动纷扰者,皆所谓背道而驰,不特缘木求鱼,且大有后灾;必至使全国皆成土匪窟巢、禽兽世界,外人乘机而来,瓜分之、吞灭之。……今国中所谓‘文化运动’,其所提倡之事,皆西方所视为病毒者。上流人士,防止之,遏绝之,不遗余力。而吾国反雷厉风行,虔诚趋奉。如此破坏之后,安能再事建设?如此纷扰之后,安能再图整理?只见万众息心敛手,同入于陆沉之劫运而已。”“言念及此,忧心如焚。俗人固不可与道,即同心知友,偶见面谈及,亦只楚囚对泣,惨然无欢。更思必一身之进退,回国以后,当兹横流,何以自处?种种苦恼磨折,此时皆已洞见。且邪说流传,‘解放’‘独立’‘自由恋爱’诸说盛行,必至人伦破灭,礼义廉耻均湮丧;则必虽欲求一家之安宁、父子之慈孝、伉俪之亲爱,亦不可得。呜呼!前途黑暗如彼,今日劳愁如此,吾生何乐?”吴宓决定“自戕其生”了。但当他到了河畔,只见汽车往来如梭,电子照耀如昼。又过桥至南岸,沿河而上,寻找轻生之处,走了约半里路,这里“疏林黑翳,已无人迹,即下至水滨,乃见北岸电灯之光,映入水面,万道金蛇,依然光明。方迟疑之际,忽背后有人声,则男女一双,为桑中之约者,由林中走出。又汽车频过,露室之旁,亦有巡警执手灯探行。宓乃长叹一声,废然而返”。“今晚既尚非必死期,遂木然归寝。”^①

对于一位知识者来说,轻生是件绝对严重的事情。吴宓的痛苦在于:他欲轻生而求之不得。吴宓日记留给我们的思考是:他身在异国读书,并无学业与生活上的困难,为什么却只求速死?日记展示的原因虽然极其复杂,但从根本说,应是这位真诚的爱国者在两种文化冲突中的困惑。第一,在吴宓看来,经过五四新文化运动的“此一番热闹,国家的一线生机已绝”,“国粹之发扬,愈益无望”,国家已经面临被“吞灭”的前景;第二,吴宓认为,新文化运动倡导者鼓吹的新文化,只是对西方文化“病毒”的“虔诚趋奉”,国家“陆沉之劫运”已在所难免;第三,吴宓决心轻生,也是对回国后自身境遇的担忧。他预想,出现在他眼前的,将是“邪说流传”,“人伦破灭”。吴宓忧国伤乱,魂梦不安,从而发出了“吾生何乐”的哀叹。这段日记,不仅仅是吴宓个人的心理感受,也应该是当时新文化运动倡导者和保守的传统文化思想卫护者在思想上的深刻分歧,是历史转折时期两种文化思想交锋所表现出的极端冲突形式。吴宓的学术思想偏于保守,他对新文化运动多有误解,甚至不顾事实进行攻击。但是,他言论里对新文化运动中出现的某些弊端的批评,也自有其值得尊重的内在逻辑。日记浸润着吴宓人生的悲悯感和苍凉感,隐约中能够读出作家忧国忧民的道德情怀。九十年前发生在吴宓身上的这一生命细节,留给后人的教训是沉重而深刻的。冷静地承认并接纳与自己不同的想法及存在,才是文化发展的动力;而强制性的压抑永远无法解决复杂的文化思想冲突问题。激进中带有专制色彩的话语霸权,时常片面而浅陋;而传统文化守卫者的保守观念中也自有民族文化延续中的合理性因素。文化交锋中的宽容,才是思想沟通的最佳方式。这是人们从吴宓日记中感悟到的有价值的思想果实。值得庆幸的是,吴宓当时在美国遇到的却偏是他求死不得的文化环境,才使我们没有失去这位学养深湛的学者。可是,此后吴宓的经历依然跌宕起伏,带给我们的依然是一串长长的叹息。

“五四”文学变革在作家思想上引起强烈反响是可以理解的。1940年代后期一次作家遇刺的具体事件,在特殊的情景下,同样引起了他们精神上的强烈震撼,甚至构成了作家未来政治走向的一个关键性环节。1946年7月,闻一多在昆明被国民党特务刺杀身亡。闻一多被刺事件对许多作家的精神刺激是难以承受的。从朱自清、叶圣陶日记的记述中可以看到,暗杀事件直接决定了他们的政治选择。在现代作家中,叶圣陶、朱自清思想倾向进步,但党派色彩并不鲜明。朱自清甚至对共产党还有过误解,政治上持中立立场。如在1933年5月8日的日记中,他说:“冠英来谈,共产势已衰,士兵无盐,数月足软,医药设备差。”^②但当获知闻一多被暗杀后,他的立场立即变得鲜明、坚定。朱自清1946年7月17日日记中说:“报载,一多于十五日下午五时许遇刺,身中七弹。他的三子与他在—

① 《吴宓全集》第2卷,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第154、155页。

② 《朱自清全集》第9卷,南京:江苏教育出版社,1997年,第218页。

起,亦中五弹。一多当即身亡,其子尚未脱离险期。闻此,异常震惊。自李公朴街头被刺后,余即时为一多的安全担心。但未料到对他下手如此之突然,真是什么世道!”^①

叶圣陶1946年7月17日日记同样态度鲜明:“报载闻一多亦被刺于昆明,气愤之至。当局以如此手段对付呼号民主之人,岂复有存立之道!”在叶圣陶日记里,个人的谴责、气愤,又迅速地转化为知识者的集体性焦虑,终至变为共同行动。同日日记又云:“梅林来,言闻一多为文协理事,今遭惨杀,宜开会员大会商量应如何表示。余请其与诸友接洽后再定。”四天以后,即1946年7月21日,叶圣陶日记就具体记录了作家的集体抗争:“午后二时,至花旗银行,文协借彼开会员大会,讨论对于李、闻被杀事件之对策,到者颇众,欧阳予倩方自桂林来,马彦祥方自北平来,尤为难得。四时开会,余为主席。郭、田、沈、洪十余人发言,皆悲痛激昂。欧阳及马君谈桂林、北平近况,皆窒息万分,毫无自由空气。结果通过对国人宣言一通,对外国作家呼吁书一通,并募捐赠李、闻家属等件。”^②

叶圣陶日记中的“岂复有存立之道”的预言果然很快应验。闻一多被刺事件在继续发酵。两年后,对当政者的彻底失望,促使一批作家密聚香港,乘船北上,毅然作出了自己的选择。叶圣陶的《北行日记》就记录了这批作家奔赴解放区的心路历程。

“文化大革命”时期作家的日记,是特殊年代他们的心灵记录。强大的摧毁性暴力人们是无法抗拒的。杨沫日记、陈白尘的《缄口日记》、贾植芳的《解冻时节平反日记》、师陀日记、俞平伯日记等,虽然所记的具体内容有所不同,但都是对这个无法无天、是非颠倒、真理缄默年代实录式的呈现。杨沫的一则日记,记录了1966年8月23日发生在北京的一个真实场景:“这天上午,老舍也来了。……下午约三时,女红卫兵(多是中学生)来了一群,个个头扎两条小刷子,腰里系着宽皮带,气势汹汹。她们一来,进驻文联的北大学生B同志(这时他似乎成了主宰文联命运的主人)招呼大家到院里去。烈日当空,天气特别闷热。我也只好从我们那间‘学习’的小屋里,走到院里来。这时,只见萧军已被揪出,有几个女学生手握皮带,正向萧军身上猛抽。萧军先是挺立着,后来被打倒在地了。我们许多人(有文化局的人,也有文联的人,因为两个单位在一个大院里)围在旁边看。我的心一阵阵紧缩。想退走,可是好象有什么命令不许人们走开。我正惶乱地犹豫着,这时骆宾基也被揪过来,挨着萧军,同样被皮带劈头盖脸地打了起来。……接着,一幕更加怵目惊心的景象出现了:大院里一堆堆站着的人群里,不知什么人高喊一声:‘××站出来!’于是被喊者就急忙从人群中站了出来——站到大院当中,有人立刻把一块用铁丝系着的大木牌子,挂在被揪者的脖子上,接着:喊一个人的名字,就站出来一个人——赵鼎新、田兰、张季纯、江风、端木蕻良、萧军、骆宾基,还有一些人——大概总有二三十人‘走资派’、‘牛鬼蛇神’吧,从南到北站成了一大横排,一个个都被戴上写着他们名字的、再加上‘走资派’、‘叛徒’、‘牛鬼蛇神’、‘反动权威’等名称的牌子。那些造反者高喊一声某个人的名字,我的心就哆嗦一下;又喊一个人,我又哆嗦——似乎既为被揪者哆嗦,也为自己的命运而哆嗦。真是吓人!在这一大排人里面,后来又加入了老舍——他也被人喊着名字揪出来了。我有点瞠目不知所措了——天!这个老人受得住吗?”^③人们悲痛地记得:天才的文学大师老舍就是在这则日记记述的事件之后永远地离开了他的读者。巴金在《随想录·我的日记》一文中对杨沫日记评价极高。他说:“把当时的情况记录在日记里保存下来,发表出来,杨沫同志似乎是第一个。作者的勇气使我钦佩。”

杨沫日记是截取瞬间突发事件的真实记录,给人带来了强烈的冲击力。俞平伯的日记则是另一种类型。日记里既不写惊天动地的大事件,也不直接写自己感情的大起大落,而是像写流水帐一样,记录了从1969年7月18日至1973年12月12日发生在自己身上和身边的具体“琐事”。如:7月18日通知俞平伯写检查,学部将有批判会,21日下午写完《认罪与悔过》(6500字)交出,23日下午学部

① 《朱自清全集》第10卷,第413页。

② 叶圣陶:《沪上三年》,《叶圣陶集》第21卷,南京:江苏教育出版社,2004年,第98页。

③ 杨沫:《风雨十年家国事——〈自白——我的日记〉》(1966—1976),《花城》1983年第3期。

开批判会,9月3日学习班结束。又如:10月7日宣布将到五七干校,11月5日全所移至河南信阳罗山办五七干校学习班,1971年1月11日宣布回京。日记还详细记述了自己经济情况的变化:1972年5月10日,“发还远自六八年至七一年一月所扣工资,将存款解冻”,“12月发给抄物资,(赔)偿金2400之许”,“16日发还查抄杂物(书籍在外,后又发还若干),1973年1月31日文学所成立领导小组何其芳组长,毛星副组长,取消连排班活动,12月12日军宣队宣布领导小组暂停活动。”^①俞平伯日记的特点是只记事、记人,没有评价。在自我防卫心理下的不作评价,反而更真切地凸显了他心底深藏的隐痛,也间接地对抗了那些自以为真理尽在其手者的傲慢。素来与人无争的“五四”老人,命运竟是如此地折腾着他,越发显示了“文化大革命”的罪恶。

上述作家日记,从对五四文学革命的不同反响,到共和国建立前夕一批作家的北上,再到“文化大革命”时期作家的受难,再现了不同时期作家精神生活的原始状貌,从而为研究、把握他们创作的总体特征提供了某些现实依据。

二、一座内容丰富的现代文学史料库

现代作家日记,是一座内容几乎无所不包的现代文学史料库。

第一,关于日记与创作关系以及作家精神生活的记述。日记和作家的创作密不可分。有的日记本身就是作家创作的组成部分。徐志摩在日记中写下的情思,灵感碎片,不少已经化为优美动人的诗章。巴金也坦率申明:“我年轻时候很少写日记,我只记得1926年在上海写过两三日日记,夹在一本书里带到法国,后来在沙多——吉里创作《灭亡》就作为杜大心的日记写进了小说第十二章”,“灭亡的续编《新生》后一小部分是根据一位朋友的日记改写成的”^②。1916年胡适日记的一部分,实际上是《文学改良刍议》一文的草稿。而晚清作家刘鹗的日记,也不妨看作是对《老残游记》创作历程的抒写。他的乙巳年十月初三日记,就用“撰《老残游记》卷十一告成”的简要文字,记录下了这一重要时刻。作家日记里的上述内容,能够使研究者直接获取大量有关创作主体的各类信息,把握创作主体的精神脉动,进而理解作家创作风貌形成的内在动因。日记里的感性材料介入文学史研究,将有可能改变板起面孔研究作家的套路和格局。

作家的喜怒哀乐,日记里也有着具体、生动的呈现。如叶紫在贫病交夹中的离开人世;郑振铎因恐史料遗失抢购图书后所遭遇的逼债之苦;“反右派”中冲锋陷阵的郭小川后来又因为妻子险些被划为右派分子的困惑;丁玲在改革开放初期创作上的忧虑^③等等,这些日记,都是作家自我心灵的对话,在日记以外的著作中是极难见到的。

当然,除了上述生活中的困境、思想上的尴尬之外,作家日记中也收藏有他们的欢乐。1957年

① 《俞平伯全集》第10卷,石家庄:花山文艺出版社,1997年,第375、376、377、381、382、383页。

② 巴金:《致树基(代跋)》,《巴金全集》第25卷,北京:人民文学出版社,1994年,第611页。

③ 为了节省篇幅,文中不展开分析,这里只对叶紫等四位作家日记的几个片段略加介绍或摘录。叶紫当时贫病交加。1939年2月8日至10月初的叶紫日记,详尽地开列了3月18日、3月26日、3月30日、5月27日、6月15日、10月初接受相识者、不相识者援助的款项数目,每笔捐款少至四元,多至八十元。这些捐款如雪中送炭,让他得以“还药账,肉账”,但却未能使他最终摆脱困境。10月5日,年仅29岁的叶紫与世长辞(《叶紫研究资料》,长沙:湖南人民出版社,1985年)。为了抢救历史文献,郑振铎日记中屡屡记载,因“囊空如洗,将来不知如何继续收购”的无奈。如1947年5月31日日记:“晨,各书肆中人来,皆索款者,应付苦极!”(《郑振铎日记全编》,太原:山西古籍出版社,2006年)。在“反右派”斗争中,郭小川正在春风得意之时,想不到1957年12月9日,他的妻子杜惠却遇到了麻烦。当天郭小川日记记载:“走出屋门,碰见笑雨,他告诉我,说东郊区委正要批判杜惠,有划为右派之势。弄得我非常不安!”还好,到了10日下午,有人向郭小川报告了新消息。郭小川日记说:“张海来电话,说杜惠的右派问题是不存在的了,但要开批判会。这才使我稍为安心,于是,家庭可以不致破碎了”(《郭小川1957年日记》,郑州:河南人民出版社,2000年)。丁玲1978年10月8日的一则日记,实录了她在几个小时内精神上发生的变化:“午睡时构想一短文,以一中学教员回家务农,从他的生活中反映农村所受‘四人帮’毒害之深为题材,用日记形式,仿《狂人日记》。真是数年不见,农村的面目全非,令人痛恨。但一觉醒来之后,又有些畏惧了。文章写的深刻点,生活化些,就得得罪一批人。中国实在还未能有此自由。《三八节有感》使我受几十年的苦楚。旧的伤痛还在,岂能又自找麻烦,遗祸后代!”(《新文学史料》1990年第3期)

一场大的政治风暴过后,出现了国家政策调整的时期。1963年4月,在出席全国文联全委扩大会议的时候,老舍与巴金在北京相逢。宽松的文化氛围,激起了老舍以巴金的名字入诗的热情。老舍日记这样记录着:4月15日,晚雨,在同阳翰笙约沪、宁诸友吃饭时,写下了“雨夜思巴蜀,光阴惜寸金”。4月17日,与陈白尘、欧阳山、杜埃相聚后,老舍又写下了“云水巴山雨,文音金石声”^①。埋头诗把两位老友当时舒畅的心情,尽收在这机智、俏皮的诗句里。这一类展示作家精神层面的史料,小细节见真性情,值得咀嚼品味。

第二,独具个性的作家评论。在自由的心态下,日记作者对评论对象能够做到有话直说,文字清爽。日记中少有公开发表的评论文字中的俗话套语、言不由衷的敷衍和曲意奉迎。1930年代,青年学者季羨林的作家评论就写得朝气蓬勃。即使对于成名作家的作品和演说,他的日记中也见不到那种诚惶诚恐的礼让谦恭。当时还在读大学的季羨林,第一次听胡适演讲后,就直率地在日记里写出了对这位学术权威的最初印象。一方面,季羨林指出胡适“眼光远大”,“说话态度声音都好”;同时,也不客气地对胡适提出了批评。日记中说:也许为时间所限,胡适讲演的“帽子太大,匆匆收束,反不成东西,而无系统。我总觉得胡先生(大不敬!)浅薄,无论读他的文字,听他的说话。……我们看西洋,领导一派新思潮的人,自己的思想常常不深刻,胡先生也或者是这样罢。”“无系统”、“浅薄”、“不深刻”的论断,尖锐泼辣,率真坦诚,少年豪情见于笔端。季羨林当时的见解,也许正道出了胡适终生学术研究中的一个明显弱点。季羨林对巴金的评论,则可能和自己的身世有关。他认为,巴金“是很有希望的一个作家”。季羨林在1933年2月20日的日记中说:“我要作的文章——因看了巴金的《家》,实在有点感动,又看了看自己,自己不也同书上的人一样地有可以痛哭的事吗?……看《家》,很容易动感情,而且想哭,大声地哭。其实一想,自己的身世,并没有什么值得大声哭的,虽然也不算不凄凉。”这则日记实际上写出了《家》当时所以能够征服青年读者的秘密。那些和《家》里身世相近的青年读者,他们感同身受,才会“想哭,大声地哭”。对《家》的推崇并不意味着他对巴金永远的一味赞扬。1934年3月25日,季羨林因为《文学季刊》抽去了他的文章,就发牢骚说:“像巴金等看不起我们,当在意料之中,但我们何曾看(得)起他们呢?”^②坦率的背后是作者的自信与勇气。

在特定的文化环境下,出于对鲁迅的尊重或别的原因,在对鲁迅作品的公开评论中,越来越难以听到不同的声音;而在作家日记中,却保存着一些对鲁迅作品个性化的解读。季羨林1930年代在日记中说:“今天读鲁迅《二心集》(其实从昨天就读起了)。在这集里,鲁迅是左了。不过,《三闲集》的序是最近作的,对左边的颇有不满,仍是冷嘲热讽,这集的文章在《三闲》序前,却称起同志来了。真叫人莫名其妙。”季羨林把鲁迅当作一个普通作者对待,有疑问就在日记中提出,这既是读者的权利,也是对鲁迅的真正尊重。在何其芳1960年代的日记里,也保留着他对鲁迅早期杂文的看法:“直到五点多钟才有时间读了一点鲁迅的《坟》,读《我之节烈观》和《我们现在怎样做父亲》,内容自然是好的,但以文章而论,似乎写得老实一些,不如后来有些文章写得有特色,并不怎样吸引人,是鲁迅早期的文章也有些比较平常一些的。也还是从长期写作中文章才更写好的。”^③季羨林、何其芳在日记里直率地写出他们阅读鲁迅作品的感受,表明他们的日记中依然保留着健康的文学批评。

浦江清日记对老舍、徐志摩的评论,同样坚持着独立的批评立场。如1929年2月5日日记就表达了对老舍小说的不满:“佩弦交来副刊稿件,为评老舍君之《老张的哲学》、《赵子曰》两小说之文。文平平,无甚特见。……老舍君笔头甚酣畅,然少剪裁,又多夸诞失实,非上等作家也。”又如1932年对徐志摩诗的评论:“徐志摩之为人为诗,皆可以‘肉麻’二字了之,而死后北平《晨报》乃为出专刊一月,耸海内之听闻。青年男女莫不赞叹,以为伟大诗人,得未曾有,几以诗神爱神目之。呜呼!逆流

① 《老舍全集》第19卷,北京:人民文学出版社,1999年,第185页。

② 季羨林:《清华园日记》,北京:外语教学与研究出版社,2009年,第1册,第64页;第2册,第209、87页;第3册,第308页。

③ 《何其芳全集》第8卷,南京:江苏教育出版社,1997年,第453页。

不可以不出矣。觉明云:“恐出而无销路,奈何!”^①浦江清对老舍、徐志摩作品的概括也许还值得讨论,但他畅抒胸臆,直吐心声,让后人参照比较,仍具有文学批评积累的特定价值。

胡适日记对作家的评论文字,少数虽似敷衍,多数批评则不留情面,近乎苛评。1923年10月25日,胡适在日记中评论郭沫若:“英美诗中,有了一个惠特曼,而诗体大解放。惠特曼的影响渐被于东方了。沫若是朝着这方向走的;但《女神》以后,他的诗渐呈‘江郎才尽’的现状。”1937年2月10日,胡适日记评论曹禺:“读曹禺(万家宝的笔名)的《雷雨》、《日出》。杨金甫赠此二书,今夜读了,觉得《日出》很好,《雷雨》实不成个东西。《雷雨》的自序的态度很不好。”“《雷雨》显系受了 Ibsen, O'Neil (易卜生、欧尼尔)诸人的影响,其中人物皆是外国人物,没有一个是真的中国人,其事亦不是中国事。”胡适对郭沫若、曹禺的评论,同样是一个有意味的学术话题。

1931年1月24日胡适日记,对陈梦家、闻一多、徐志摩的诗有着画龙点睛的评说。日记中说:“读《梦家诗集》,这里面有许多好诗,小诗有很好的,长诗如《都市的颂歌》也算是很成功之作。此君我未见过,但知道他很年青,有此大成绩,令人生大乐观。梦家的诗颇有一些不很能明白的句子,但大体上看似有绝高天才。他的爽快流利处有时胜似志摩。”“又读昨日新出的《诗刊》第一号,其中也有绝可喜的诗。一多有一首《奇迹》,很用气力,成绩也很好。志摩有一篇四百行的长诗——《爱的灵感》——是近年的第一长诗,也是他的一篇杰作。”日记还说:“新诗到此时可算是成立了。我读了这几位新作者的诗,心里十分高兴,祝福他们的成功无限!他们此时的成绩已超过我十四年前的最大期望了。我辟此荒地,自己不能努力种植,自己很惭愧。这几年来,一班新诗人努力种植,遂成灿烂的园地,我这个当年垦荒者来这里徘徊玩赏,看他们的收获就如同我自己收获丰盈一样,心里直高兴出来。”^②这段以新诗“垦荒者”心态写下的诗评,对新诗历史的研究,同样具有多方面的意义。

比较而论,1960年代作家的日记,对作家及其创作的直率评论相对薄弱。沙汀的一则日记对巴金思想的理解,倒是显示了他的顿悟,卓见特识:“休息当中,看见新寄到的《上海文学》。一口气读完了巴公的文章。这是他在上海文代会上的发言。前一部分,在谈到作家的顾虑,批评界的框框和棍子时,问题提得相当直率。我觉得,他这篇发言,是经过好多苦恼才写出来的”,“巴金显然有不少闷气。当他谈到自己白发日增,记忆衰退,而又急于想写东西的时候,我的印象特别深刻。……他前一向来信,说相当疲倦,现在我似乎更理解这意义了。”^③从巴金当时的文章,到“文化大革命”后《随想录》的写作,人们可以清晰地看到巴金文学思想发展的脉络。忧郁和沉思构成了《随想录》的底色,这是一位思想家晚年创造的具有反思品格的文化价值体系。

日记中有见地的评论还有一些。如胡风对解放区作品的评论,丁玲晚年对姚雪垠著《李自成》的解读,郭小川对王蒙《组织部来了个年轻人》的有褒有贬,都自成一言之言。

第三,各类现代文学史料的收藏。现代作家日记中,收藏着各类具体的现代文学史料。比如,“五四”以后,作家之间由于政治见解不同,文学主张各异,各走各路的分化已不可避免。1923年10月,胡适日记、徐志摩日记就分别描述了他们与郭沫若、田汉等人的会面与分手的具体细节,耐人寻味。先是徐志摩、胡适主动去访问郭沫若。他们步行去民厚里一二一号访问郭沫若,久觅始得其居,“沫若自应门,手抱襁褓儿,跣足、敞服(旧学生服),状殊憔悴,然广额宽颐、怡和可识。”郭沫若家里当时还有客人,田汉、成仿吾在座。胡适等人主动访问郭沫若,明显地表达了一种善意。郭沫若当时生活的状况,给徐志摩的感觉是:郭沫若“生计亦不裕,或竟窘,无怪其以狂叛自居”。日记显示,客主之间当时关系较冷淡。徐志摩日记称:田汉“转顾间已出门引去”,“仿吾亦下楼,殊不谈话”,造成了“适之虽勉寻话端以济枯窘,而主客间似有冰结,移时不涣”,使胡适“甚讶此会之窘”。

① 浦江清:《清华园日记》,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第28、61页。

② 《胡适全集》第30卷,第80页;第32卷,第619、40页。

③ 《新文学史料》1988年第3期。

对于胡适之“窘”，郭沫若显然有所觉察。第二天，郭沫若就领着大儿子回访徐志摩。徐志摩日记用“今天谈得自然的多了”来记述会面时的气氛。紧接着，郭沫若又宴请徐志摩、胡适。徐志摩10月15日日记称：“前日（指10月13日）沫若请在美丽川，楼石庵适自南京来，故亦列席。饮者皆醉，适之说诚恳话，沫若遽抱而吻之——卒飞拳投罍而散——骂美丽川也。”^①这则日记中的“适之说诚恳话，沫若遽抱而吻之”一句，还见于胡适日记。胡适10月13日日记的描写较徐志摩更详细：“沫若邀吃晚饭，有田汉、成仿吾、何公敢、志摩、楼□□，共七人。沫若劝酒甚殷勤，我因为他们和我和解之后这是第一次杯酒相见，故勉强破戒，渴（喝）酒不少，几乎醉了。是夜沫若、志摩、田汉都醉了，我说起我从前要评《女神》，曾取《女神》读了五日。沫若大喜，竟抱住我，和我接吻。”

在郭沫若、胡适之间的关系有了明显的改善之后，10月15日，又是徐志摩与胡适回请郭沫若，田汉夫妇作陪，交谈融洽，大谈神话。胡适日记还记载，1923年12月18日，他们又“到郑振铎家中吃饭，同席的有梦旦、志摩、沫若等。这大概是文学研究会与创造社‘埋斧’的筵席了。”这几则日记，展现的是作家之间关系的自然形态，可以让读者从感性上认识“五四”后作家之间的微妙关系。把各流派作家之间的关系，从一开始就描述为誓不两立的对立关系，看不到双方由联合到分手的具体过程，文学历史的叙述就失去了原本丰富复杂的内涵，变得枯燥、简单、贫乏。

作家日记中有关早期出国考察的史料，以及现代文学学科建设史料（包括作家思想变化、开列学生阅读书目、辑佚、校勘等），同样值得重视。薛福成是早期出国考察的作家之一。他的日记所涉内容相当广泛：“凡舟车之程途，中外之交涉，大而富强立国之要，细而器械利用之原，莫不笔之于书，以为日记。”这位近代外交家、政论家、散文家日记的出版，让我们看到了近代知识者思想的蜕变过程。薛福成1890年（光绪16年）的日记，记述了自己“奉出使英法比四国之命”之时的视野。那时候，他还误认为中国古圣人无所不能，而所创“实事求是之学不明于天下，遂令前人创述之精意，潜流于异域”。但是这次出访，却让他睁开眼睛看到了异样的世界，承认“彼师其余绪，研究精益，竞智争能，日新月异”，“泰西各国，殚亿兆人之智力，潜窥造化之灵机，奋志经营，日臻富强以雄视宇宙”。薛福成1891年1月28日日记，因为直接感受到了英、俄、法在中国四面皆修铁路对中国本土的威胁，因而惊呼：“环中国之四境，凡有陆路毗连之处，将无不汽车电掣，铁轨云连。一旦有事，则彼从容而我仓卒，彼迅捷而我稽迟，彼呼应灵通而我进退隔阂。吁，其不可以早为之计哉！”^②包括梁启超《新大陆游记》在内的一大批作家早期出国考察日记，仅就文学史料价值而言，就值得有志者进行专题评论。

在一些史著的表述中，解放区作品多被误读为止于颂扬，对民族文化反思的深度不够。荒煤的日记提醒人们，不能以偏概全，应该历史地、有区别地评价解放区作家的思想状况。抗战胜利后，荒煤随同延安鲁艺的文化人，准备跟随徐向前去开辟鄂豫皖根据地。8月25日到达清涧城。荒煤在这个县城看到的，不仅苍蝇多，卫生差；而且，县里虽然有文化馆，但“书室紧闭，从破碎的窗棂往里看，只有两个书橱，还是零零落落几本书，一县文化，由此可见。”，此情此景，让荒煤心事沉重地反省：“深感改造我们这个古老的国家和人民还不是一件容易的事。这已是我们掌握政权十年的地方了，……看到一些小孩，脸色那样苍黄，瘦弱，爬满了苍蝇，实在难过。”^③荒煤日记里对于已经解放十年的解放区县城的落后状况的忧虑，表明他对改造国家、提高国民素质的艰巨性已有了比较清醒的认识。史料显示，解放区有此认识的作家并非荒煤一人。

《吴虞日记》、《朱自清日记》、《浦江清日记》，都收录有一批现代文学学科建设的具体史料。《吴虞日记》手稿中关于五四时期北京大学国文、外文等学科招生、考试情况的记述，无疑增加了读者对我国高等学校初创期的感性认识。吴虞1921年8月27日的日记“记附”中开列的钱玄同、沈兼士、

① 分别参看《胡适全集》第30卷，第68、69页；《徐志摩全集》第5卷，天津：天津人民出版社，2005年，第165、285页。

② 蔡少卿、江世荣主编：《薛福成日记》，长春：吉林文史出版社，2004年，上册，第600页；下册，第517—519页。

③ 《新文学史料》1988年第4期。

马幼渔、吴又陵、胡适之等多人名单,凸显了学校的学术阵容。日记列表保存的包括向警予、蔡畅等留法女生姓名志愿一览表,表明了当时学校的外向型办学宗旨^①。大学文科学生现代文学阅读书目的遴选,同样是一项有意义的学科建设工程。1939年,闻一多、朱自清就共同开出了一份大学生阅读书目。这是今天能够看到的高校教师共同确定的学生现代文学阅读书目。朱自清1939年1月13日的日记详细记录了书目产生的过程:“下午在闻家商谈大一学生之课外读物事。定书名如下:《鲁迅选集》、《从文选集》、《茅盾选集》、《巴金选集》、《志摩选集》、《日出》、《塞上行》、《欧游杂记》、《蒋百里文》、《汉代学术史略》、《胡适文选》、《人生五大问题》、《诗与真》一集、《人物评述续编》。”^②在五四新文学发生二十年后,由两位在高校任教的现代作家、研究家拟定的这个阅读书目,也许并不完整,但书目已经初步确立了许多现代作家的历史地位,对现代文学研究基本格局的形成具有明显的影响。

除现代文学阅读书目外,日记中有关现代文学研究其他方面的具体史料也俯拾皆是。如研究鲁迅日记中购书、赠书目录,可以获知鲁迅学术研究的兴趣,他的未来学术研究的走向,以及他在不同时期和友人交往的情况;研究抗战时期郑振铎、唐弢等人日记里进行抢救性购书的具体细节,可以真实了解在民族危机时刻知识者可贵的献身精神。日记中关于作家经济收入、支出的相关记录,也可以使读者对当时作家的生活状况一目了然。

王瑶著《中国新文学史稿》的出版,是现代文学学科建设的一件大事。这部著作出自清华大学教师之手并非偶然。浦江清1949年1月的日记,就给我们提供了解放不久创立这门学科的最初信息。1月4日,刚刚获得解放的清华大学中文、外文两系教师召开了联席会议,会上“有人强调先谈两系的共同态度。结果讨论到一个共同的了解是:批判的接受古文学及外国文学,共同创造并发展今天的新文学。‘今天的’三字后来又改为‘人民大众’四字。我认为这一个态度太偏重创作,忽略了研究,到底大学教育不宜抛开研究。席中空气不够互相容忍。”^③会上提出的“共同创造并发展今天的新文学”的动议,在教材建设方面就具体落实到了王瑶身上。王瑶在《中国新文学史稿》(上册)自序中说:1948年北京解放时,他正在清华讲《中国文学史分期研究》一课,“同学就要求将课程内容改为‘五四至现在’一段,次年校中添设《中国新文学史》一课,遂由著者担任”。浦江清的日记和王瑶的《中国新文学史稿》自序相互印证,准确地说明了解放初期确立开设中国新文学史课程的过程。

日记中的现代文学史料当然不限于上述类型。比如,单是近代以来涉及文学语言变革的史料,就可以构成一个诱人的重大学术课题。由文言向梁启超新文体的蜕变,从五四白话的出现到左翼作家大众化语言并不成功的倡导与实践,再到1940年代赵树理大众化文学语言的新探索,现代文学语言的成熟竟走过了半个多世纪。还有,田汉、郁达夫、徐志摩、夏济安等人日记里爱情语言的轻灵纯净,作家甜美、凄冷语言的冶炼,都有着抒写性灵的精致。

三、日记研究中亟待解决的两个问题

目前,20世纪中国文学,还仍然是一个音调未定的传统。文学史研究与日记研究的融汇,可能会使研究更趋全面,客观,接近研究对象的本真,甚至形成现代文学研究新的生长点,带来已有研究结论的局部改写。在肯定现代作家日记整理与研究成绩的同时,应该看到,目前研究中仍然存在着一些亟待解决的问题。

第一,进一步开展对日记的发掘与抢救。在某种意义上说,作家日记的发掘、整理,带有抢救性质,有着时不我待的紧迫性。《施蛰存日记》整理者沈建中说,“曾寻访赵清阁先生的日记,而当我走近时,那些丰富饱满,现代文学史家们苦苦寻觅的文字随着她的故去又倏忽消失,令人憾叹”,“文人

① 参看陈左高:《历代日记丛谈》,上海:上海画报出版社,2004年,第218页。

② 《朱自清全集》第10卷,南京:江苏教育出版社,1997年,第6-7页。

③ 浦江清:《清华园日记》,第270页。

日记的行踪时隐时现,极易湮没,若求其流布,便不可放过那些短暂的机会”^①。《师陀日记》的整理,就险些错过了这“短暂的机会”。受师陀夫人陈婉芬女士委托,2003年我着手编《师陀全集》。翻遍师陀的作品,却没有发现他的日记。后来,陈女士抱来一摞大小不一的旧笔记本,让我随手翻翻,看看还有没有用处。经过几天对笔记的细读、分辨,我竟从这些看似不起眼的旧笔记本里,抄录出了师陀十几万字的日记。师陀日记长于记事,要言不烦,有时三言两语,就描绘出了一幅令人难忘的特定生活场景。如1967年1月的一则日记,在《批斗石西民》题目下写了这样一段文字:“16日或17日游行,至锦江,倒下,气喘。造反派小头头把他拉起,又走,骂他装死。又倒下,又骂,一摸鼻息,即用黄鱼车送医院。医生诊断,已死。”^②就这样,一位对现代文化建设做出过贡献的文化人竟突然在“游街”中离我们而去。这一则看似平淡的记事,其价值早已超越了文学研究本身。

从日记整理的实践看,抢救日记的一个重要步骤是扩大日记的搜求范围:从单纯限于向作家本人、家属搜求日记,要尽可能地扩大范围,进行“田野调查”,跑图书馆、博物馆、文学馆,乃至走向民间。晚清翰林院侍讲、《各国政艺通考全书》总校兼总纂恽毓鼎的《恽毓鼎澄斋日记》三十六册,写作时间长达三十六年(1882-1917)。1960年,恽毓鼎的儿子恽宝惠将《恽毓鼎澄斋日记》手稿“归之北大图书馆”。日记整理者史晓风“看到了藏在北京大学图书馆的《恽毓鼎澄斋日记》手稿的几百页复印件”,经过十多年的“辛劳甘苦”,“终于完成”了整理工作^③。如果没有恽宝惠将日记“归之北大图书馆”,如果没有北京大学图书馆及时印出手稿复印件,这三十六册日记也就不可能重见天日。2006年出版的《郑振铎日记全编》是近年出版的一部内容丰富、踏实,学术质量较高的著作。《郑振铎日记全编》整理者陈福康,虽然有郑振铎家属的鼎力协助,但是,整理工作仍然历尽曲折。1982年他在《文献》上看到刘烜的《郑振铎〈日记手稿〉》一文,获知北京图书馆(今国家图书馆)收藏有郑振铎日记手稿,开始去北京图书馆查阅手稿,整理工作才取得了进展。陈福康回忆说:“我在北图查阅时,却不是那么顺利。我是连续好几年一次次上京,才陆陆续续地通读了全部郑振铎的日记,及部分其他手稿的。当时,除了须有正规的学术单位的介绍信以外,还必须得到北图善本部领导的批准。为此,我与北图善本部的先后几位领导李致忠、薛殿玺等先生硬缠软磨,感动了他们,并结下了友情。我至今还保存着几页他们写的‘批条’,可留作纪念。”^④多亏有了陈福康在图书馆善本部的“硬缠软磨”功夫,我们今天才能够幸运地读到这部完备的《郑振铎日记全编》。

徐志摩日记的整理,更经历了一个漫长的文本传递过程。顾永棣说,1931年11月19日徐志摩罹难后,徐志摩的《府中日记》、《留美日记》保存在海宁干河街徐志摩家新宅内。后来,占领海宁的日军把徐家新宅作为办事处,一个叫冈崎国光的日军从徐家拿走了《府中日记》、《留美日记》,回日本后送给了日本中国文学研究会松枝茂夫。几十年后,日记又经过多人之手的转递,才幸运地回到中国,由虞坤林整理出版。徐志摩日记传递过程情节曲折,生动,竟像是一部有声有色的现代传奇^⑤。当代文化研究者李书磊,把旧笔记、旧日记的搜寻有意识地延伸到了民间,也收到了较好的研究效果^⑥。

日记整理中存在的另一个问题是:整理工作过于粗糙,存在着篇名疏漏、错字太多、体例不统一等问题,影响了已经出版日记的学术质量。金巍《关于吴宓日记》(《文汇报》1997年6月28

① 沈建中:《编后小语》,《施蛰存日记·昭苏日记》,上海:文汇出版社,2002年,第182页。

② 《师陀全集》第8册,开封:河南大学出版社,2004年,第230页。

③ 《后记》,《恽毓鼎澄斋日记》,杭州:浙江古籍出版社,2006年,第811页。

④ 陈福康:《整理者言》,《郑振铎日记全编》,太原:山西古籍出版社,2006年,第5、6页。

⑤ 参看《徐志摩未刊日记(外四种)》,第5、6页。编者详细地介绍了日记的传递过程:中日建交后,松枝茂夫把日记转给访华的斋藤。斋藤将日记转给了中国对外协会,中国对外协会将日记又交给了文物管理局外事局,外事局将日记交给了徐志摩在美国的儿子徐积锴。徐积锴晚年又将日记复印件寄给了徐志摩的表妹夫、上海同济大学教授陈从周。陈从周还没有来得及整理,就不幸逝世。日记又由他的长女陈胜吾保存。2001年海宁的研究者虞坤林在上海陈胜吾处查询徐志摩的史料时,才得以复印这两册日记。日记又经过虞坤林一年多的整理,终于得以面世。

⑥ 参看李书磊:《删改,也可以做为一种史料》,《中国现代文学研究丛刊》2004年第3期。

日)一文,就对《吴宓日记》整理中存在的问题进行了研究。这是对所有日记整理者的必要提醒。

第二,加强对作家日记内容真伪的辨析。作家的日记或由家属整理的作家日记,在一定程度上存在着辨伪问题。鲁迅在阅读了《越縕堂日记》后说,“我看了却总觉得他每次要留给我一点很不舒服的东西”,“一是钞上谕。大概是受了何焯的故事的影响的,他提防有一天要蒙‘御览’。二是许多墨涂。写了尚且涂去,该有许多不写的罢?三是早给人家看,钞,自以为一部著作了。我觉得从中看不见李慈铭的心,却时时看到一些做作,仿佛受了欺骗。”^①鲁迅的感受是值得信赖的。阅读某些准备给别人看的日记文本,要保持相应的警觉,以抵御日记作者美化自我的诱惑。作家去世后,由家属整理的日记,因为对日记内容作了改动,从而就可能造成日记文本本来面目的流失。保存有丁玲日记原稿的蒋祖林,对陈明发表丁玲的《四十年前的生活片断》一文就提出了异议。陈明发表于1993年第2期《新文学史料》上被整理的丁玲日记文字是:“毛主席评郭文有才华奔放,组织差些;茅的作品是有意义的,不过说明多些,感情较少。”丁玲日记原稿则是:“毛主席评郭文,有才奔放,读茅文不能卒读。我不愿表示我对茅文风格不喜,只说他的作品是有意义的,不过说明多些,感情较少。郭文组织较差,而感情奔放。”蒋祖林说:“由此可见,丁玲的话,经‘整理’成为毛泽东主席的言论了。”蒋祖林还说:“对待史料,应忠实于作者原稿。在内容上,不应随意修改和编造。在文字上,若修改不当,也会影响史料的文字水平。原稿中明显误写的地方,如修改,应注明是修改者的意见。”^②蒋祖林的态度是诚恳可取的,整理者轻率地把丁玲的话当作毛泽东的话来使用,则违背了史料整理的基本原则。

和辨析日记真伪问题直接相连的另一个问题,是正确处理作家日记的删改问题。

由于种种原因,作家逝世后日记出版时被家属删改,是一种经常出现的现象。删改的原因主要有两种:一是受篇幅限制对日记的“摘录”与“选取”。已出版的叶圣陶日记的编选采用的就是这种办法。叶圣陶日记共四部,其中一部题作《圣陶日记》,约四十万字,选入《叶圣陶全集》第19卷的只有五个片断。整理者叶至善说:这五个片断字数总共不足十万,“摘自不同时期”。整理时“采用选录的办法,删去了只记日常琐事的那些天”,“选取的五个片断,又采用了两种不同的摘录体例”。类似的“选录”方式也发生在徐志摩日记的整理过程中。整理者在整理徐志摩《留美日记》(1917年)时,曾将徐志摩记在一个月內七、八、九、十日内容相近的日记,也全部合并于七日一天之中。

我们理解家属或整理者的良苦用心。但是,作家日记的出版,采用“选录”“摘录”的方式却是值得商讨的。选录者的眼光不同,“选录”“摘录”的内容会千差万别。看来是“日常琐事”的细微末节,其中就有可能透露出了作家生活的某些重要内容。作家的烦恼、辛酸、收获、惊喜,也许就在这“日常琐事”的记述里。将四十万字的日记,用“摘录体例”剩下不足十万字,对于叶圣陶研究者来说,其损失是无法弥补的。如果由于受到字数的限制,暂时无法全部出版,最好的办法还是在选录日记出版的同时,仍然保存日记原稿,以便日记原稿日后有与研究者见面的机会。

作家日记被删改的第二个原因,通常是以“不适宜在现在发表”为理由,对日记内容进行堂而皇之的删改。在《浦江清日记》整理中,协助家属出版这部日记的吕叔湘,在《浦江清日记·跋》中就告诉读者,浦江清“解放后几年的日记涉及一些人和事,不适宜在现在发表,没有辑录”^③。陈白尘日记的整理,也出现了类似的情形。整理者陈虹十分惋惜地说:“不少杂志社抑或是出版社纷纷来信约稿,希望我将父亲在牛棚中的全部日记——也就是说,包括当时被我删去的那十分之九的内容,一字不改地照原样发表(特别是不再出现×××),这一愿望当然也同样是父亲生前所留下的遗嘱……然而我考虑再三,还是回绝了——目前毕竟还不到时候!”^④

① 鲁迅:《怎么写》,《鲁迅全集》第4卷,北京:人民文学出版社,1981年,第24页。

② 蒋祖林:《来信照登》,《新文学史料》1995年第1期。

③ 吕叔湘:《浦江清日记·跋》,《浦江清日记》,第302页。

④ 陈虹:《梯楼日记》“编后记”,陈白尘:《缄口日记》,郑州:大象出版社,2005年,第345页。

“不适宜在现在发表”、“目前毕竟还不到时候”中的“现在”，“目前”，指的都是让读者等待。我们尊重整理者的决定和选择。当然，日记整理和研究都有一个进一步解放思想的问题。要对不适宜“现在发表”日记的内容进行认真思考和分析，如果所涉内容并非特别敏感的现实问题，或政治上早已有过结论的问题（如对于“文化大革命”的评价），或时间距离已经久远的学术分歧，则还是应该让日记早一天完整地 and 读者见面。如果实在不适宜“现在发表”，我建议可以选择王元化出版《九十年代日记》的方式。王元化在《九十年代日记》后记中说，日记自己写给自己看，自然不会有什么问题，“一旦刊行，就需要使上面说过的第一类变为第二类日记”。为了变为第二类，王元化对日记作了这样的处理：“有的只能割爱，有的加以删削；但为了尽量存真，有时则需运用案而不断或意在言外的笔法，委婉地说明。”王元化还为自己设计了一个存真的妥帖方案：“为了弥补遗憾，我准备将这十年的原始日记，全部捐赠给上海档案馆，以备将来研究者可以互相参照。”^①王元化提出的方案自有其合理性，显示出了一种豁达中的慎重，具有借鉴价值。

和整理工作相比较，目前，日记的阐释显得明显滞后。在日记阐释方面给人留下较深刻印象的，是钱伯城的郑振铎1957年日记研究，以及商金林对朱自清日记中梦境的解析等。日记阐释是日记研究中的一个具有现实意义和理论价值的重大问题，需要专门研讨，此处不赘。

要而言之，以私密性为特征的日记抵制了从众的诱惑，发出了较多有见识的声音，给时代留下了作家曾经拥有的生命传承记忆。作家日记不会随着时间的流失而贬值。在深化现代文学研究中，对于现代作家日记这片丰饶的学术原野，人们应该像阅读现代作品和其他史料那样给予足够的关注。在通常的情况下，日记虽然并不能够形成有效的学术话语，但它在与公开发表的评论文字的相互比照中却可能获得新的价值和意义。公开发表的研究文字自有其优长。但要警觉到，一些公开叙事的声音有时充满了权威性同时也充满了虚弱，甚至变为一种言不由衷的传声筒。日记却拒绝定于一尊的独断性，它七嘴八舌，充满了个性特色。日记记录的看似是小细节，但也可能带来研究的大发现，大突破，给读者留下一片精神驰骋的绿洲，收获到意想不到的感动。作为强烈的感性生命骚动的现代作家日记，是值得我们认真解读的精神遗产。

[责任编辑 贺立华]

^① 王元化：《九十年代日记·后记》，上海：上海古籍出版社，2008年，第400页。

文艺社团的转型与延安文学制度的建立

郭 国 昌

摘 要:延安文艺座谈会召开以后,解放区文学迅速走向了体制化,并且形成了规范中国文学发展的当代文学制度。作为延安文学制度的基本构成要素之一,解放区文艺社团的转型直接推动了延安文学制度的建立。延安文艺座谈会召开以前,解放区文艺社团呈现出多样化的发展形态,但主要是以知识分子作家为主体的“知识分子型”文艺社团为中心,以“自由”、“民主”为核心的启蒙意识和批判精神是“知识分子型”文艺社团的基本理念。延安文艺座谈会召开以后,毛泽东的“讲话”成为中国共产党的文艺政策,以“乡村剧团”和“文工团”为代表的“工农兵型”文艺社团取代了“知识分子型”文艺社团,成为解放区文艺社团的主体。“工农兵型”文艺社团以“讲话”确立的“工农兵方向”为唯一的社团建构理念,成为解放区后期文学发展中政党意识形态的传播者。作为政党意识形态的载体,解放区后期文艺社团具有特殊的社团组织形式,所有的文艺社团都是在中国共产党的意识形态规范下运行的。因此,解放区后期的文学完全被政党意识形态化了,而作为延安文学体制构成要素的文艺社团的转型过程在本质上是一种政党意识形态化的过程,解放区文学的体制化过程实质上是作为一种文学理论的“讲话”转化为政治实践的过程。

关键词:文艺社团;文学制度;“讲话”;意识形态;体制化

作为延安文学制度的重要组成部分,文艺社团是延安文学走向体制化的直接推动力量。以延安文艺座谈会的召开为分界线,解放区文艺社团在生成方式上经历了以知识分子为中心向以工农兵大众为中心的根本性转化。解放区文艺社团生成方式的转化一方面意味着毛泽东在延安文艺座谈会上提出的文艺的“工农兵方向”开始由抽象的“文艺理论”转化为具体的“文艺实践”,另一方面也标志着解放区文艺社团由单纯的知识分子作家的文人集合变成了以传达政党意识形态为目标的“次级政治文化集团”^①。随着毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》被确定为中国共产党的文艺政策,解放区文艺社团开展的文学活动完全变成了一种特殊的政治实践。正是由于解放区文艺社团的政治实践属性引导着延安文学走向了体制化,延安文学变成了政治实践的特殊形式。当解放区文艺社团开展的文学活动变成了中国共产党的政治活动的一部分时,文学活动的自由性逐渐被政治活动的规范性所取代,解放区文艺社团逐渐变成了为实现特定的政治任务而必须存在的文学生产方式,延安文学制度由此走向了成熟,并且成为新中国成立后共和国文学制度的雏形。

一、“讲话”前文艺社团的多样化形态

在解放区文学的发展进程中,文艺社团真正成为延安文学制度的构成要素是在 1942 年的延安文艺座谈会召开以后。因为,只有在毛泽东的《延安文艺座谈会上的讲话》公开发表以后,作为延安

作者简介:郭国昌,西北师范大学文学院教授(甘肃兰州 730070)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“解放区文学的体制化研究”(09XZW011)的成果之一。

① [美]罗森邦:《政治文化》,陈鸿瑜译,台北:桂冠图书股份有限公司,1984 年,第 185 页。

文学制度基本规范的政党意识形态才成为解放区文艺社团的建构中心。而在延安文艺座谈会召开以前,解放区的文艺社团呈现出的是多样化的发展形态。无论是文艺社团的创建目标或理论纲领,还是文艺社团的组织机构或社团规范,不同的文艺社团在社团生成方式上完全是不同的,表现出极大的差异性。在“抗战建国”的政治文化规范下,解放区前期的文艺社团往往能够超越中国共产党的政党意识形态规范,将抗日救亡的民族主义作为创建文艺社团的理论纲领和内在规范。

解放区前期文艺社团的建构是以1936年11月中国文艺协会的成立为起点的。在此后的五六年时间里,解放区先后出现了数以千计的文艺社团,数量之巨在中外文学史上都是绝无仅有的。尽管解放区前期的文艺社团数量众多,但是,如果从文艺社团的构成来看,解放区前期的文艺社团大致包括两种基本形态^①。一种是“知识分子型”的文艺社团,一种是“工农兵型”的文艺社团。从社团形态上来看,“知识分子型”文艺社团和“工农兵型”文艺社团之间存在着很大的差异。两种具有明显差异的文艺社团的并存,不仅反映了解放区前期文艺社团文学观念的多元性和文学思想的民主性,而且也说明了解放区前期文艺社团活动方式的多样性和社团规范的自由性。

“知识分子型”文艺社团的创作主体都是从国统区来到解放区的知识分子作家,他们大多秉承“五四”新文化运动形成的“自由”和“民主”意识,是个性解放主义的自觉实践者,既看重文学的艺术价值和审美意义,又崇尚文学的启蒙意识和批判精神。在解放区前期的文学潮流中,“知识分子型”文艺社团的活动极其活跃,这是与中国共产党尊重“文化人”的宽松文学政策密切相关的。1940年10月,中共中央宣传部和中共中央文化工作委员会发布指示,要求解放区的各级组织机构在发展文化运动过程中要为知识分子作家“组织各种不同种类的文化团体”提供便利,“保证他们写作的充分自由”^②。此后,各个解放区相继出台了相关措施,保证“不同的文化人(小说家、戏剧家、音乐家、哲学家),可以组织不同类型的文化团体,如文学研究会、戏剧协会等,亦可以联合成立文化界救亡协会之类的联合团体”^③。

在解放区前期的众多“知识分子型”文艺社团中,1940年在延安成立的“文艺月会”最具有代表性。文艺月会是为“提高文艺创作兴趣,展开文艺讨论空气”而于鲁迅逝世四周年纪念日由丁玲、萧军、舒群等人发起成立的^④。与其他以知识分子作家作为创作主体的文艺社团不同,文艺月会突出了文艺社团组织机构的“松散性”,它没有像陕甘宁边区文化界救亡协会等文艺社团那样具有固定的协会领导机构,而是根据每一次召开座谈会的议题临时确定会议负责人。在每一次文学活动结束后,由会议负责人将相关的文学讨论材料进行整理后刊登在文艺月会的机关杂志《文艺月报》上。作为文艺月会的机关刊物,《文艺月报》集中体现了从国统区来到解放区的知识分子作家的“自由”追求和批判精神。丁玲在《大度、宽容与〈文艺月报〉》一文中说:

我以为《文艺月报》要以一个崭新的面目出现,把握斗争的原则性,展开深刻的、泼辣的自我批评,毫不宽容地指斥应该克服、而还没有克服,或者借辞延迟克服的现象。自然,《文艺月报》的内容应该各方面的都有,然而我只说了这一点。无论如何,不要使《文艺月报》成为一个没有明确的主张、温吞水的、拖拖沓沓的、可有可无的、没有生气的东西就好。^⑤

丁玲既是文艺月会的发起人,又是《文艺月报》的编者。作为在《文艺月报》上发表的第一篇文章,丁

① 如果只从文艺社团的活动方式来看,解放区的文艺社团主要有两种类型。一种是以文学创作为主,创作主体具有较强的独立性,主要是为解放区不同层次的读者创作用来阅读的文学作品。另一种是以文艺演出为主,主要是为解放区不同地区的观众进行戏剧等艺术形式的表演,大多采用集体创作的方式。

② 中央宣传部、中央文化工作委员会:《关于各抗日根据地文化人与文化人团体的指示》,《共产党人》1940年第12期。

③ 中共山东分局:《关于宣教工作的指示》,《山东省文化艺术志资料汇编》(内部资料)第1辑,济南:山东省文化厅史志办公室,1984年,第32页。

④ 编者:《为本报诞生十二期纪念献辞》,《文艺月报》1942年第12期。

⑤ 丁玲:《大度、宽容与〈文艺月报〉》,《文艺月报》1941年第1期。

玲的《大度、宽容与〈文艺月报〉》无疑承担了发刊词的功能,其在文艺月会的社团活动中的重要性是不言自明的。丁玲在文章中并没有直接提出文艺月会在文学方面的理论主张,而是由解放区社会生活中一些人的无原则的“宽容”谈起,强调了对“一些坏的倾向”坚持“大度与宽容”的害处,对毫无原则的“宽容”和“大度”要进行彻底的批判,要求“作为一个崭新的面目出现”的《文艺月报》要把握“原则性”,“毫不宽容地”批判“坏人、坏事、坏倾向”。而其他参加《文艺月报》创刊座谈会的成员大多主张要把《文艺月报》“办成一个短小精悍、有斗争性的刊物,要有小说、诗歌,还要有批评杂文”^①。也就是说,作为最能代表解放区知识分子风格的文艺社团,文艺月会成立并开展社团活动的时期正是“延安文艺活动最活跃的一年”^②,它与延安正在盛行的“暴露黑暗”的文学潮流相呼应,因而从成立之初形成这样充满了社会批判性的编辑方针是不难理解的。

文艺月会是在解放区的思想文化和政治氛围最为自由的时期成立的,参加文艺月会的作家都是从国统区来到解放区的知识分子,他们“或因志趣相投,或为情谊所感,或由兴致所之”,带有“文人自发性会社”的典型特点^③。在文艺月会成立以前,他们都参加了解放区的其他文艺社团,诸如陕甘宁边区文化界救亡协会、陕甘宁文艺界抗战联合会等。然而,这些文艺社团都是在中国共产党的主导下建立起来的,是要为解放区的文化运动和文艺活动服务的,带有明显的“官方”色彩,与知识分子作家对文学的“自由想象”是完全不同的。作为追求“自由”和展现“自我”的知识分子,从国统区来到解放区的作家更加向往文艺社团的随意性,追求文学活动的自主性,看重文学交往的同人性。因而,文艺月会的成立是不可避免的。事实上,早在文艺月会成立之前,解放区就已经出现了一些类似的文艺社团,比如陕甘宁边区的战歌社、路社、鹰社、轻骑队社等,晋察冀边区的战地社、晋察冀诗会等,这些文艺社团一般定期举行例会,开展文学活动时“整个气氛融洽随和,完全是同志式的切磋帮助”^④,只是在文学活动方面的影响没有超过文艺月会而已。这些以作家个人兴趣为核心的文艺社团无论在创作群体的组成、活动方式的选择上,还是在理论主张的提出、文学创作的实践上,都与带有“官方”性质的文艺社团是不一样的。

在文艺社团的活动方式上,文艺月会采用的是“文人聚会”式的“文艺例会”。在近两年的时间里,参加文艺月会的知识分子作家一共举行了八次文艺例会,虽然每一次文艺例会的议题并不相同,但都是围绕着知识分子作家在抗战现实生活中的文学问题而展开的。在1940年11月17日召开的第二次文艺例会上,与会的知识分子作家普遍觉得“延安缺乏创作气氛”,与政治活动相比,文学的影响显得极其有限。因此,要“赶快建立‘文化村’,使作家一进边区便有住处”,要“创办文艺刊物,出版文艺书籍”,使作家尽快开展文学活动^⑤。陈荒煤甚至认为,延安应该“有一个坚强的文艺堡垒,《文艺月报》则将是这文艺堡垒的号筒”,作家要“多写作品,作家使大家认识他的,崇敬他的,爱护他的,是作品”^⑥。他们更看重自己作为知识分子作家的生存状态及其文化氛围,而并没有看到解放区作为一个相对独立的军事地域和政治区域的特殊性。1941年2月3日举行的第四次文艺例会虽然确定了“我的创作或理论上的优点和缺点”的议题,但是参加讨论的作家并没有围绕中心议题发言,而是对解放区文学发展中存在的问题提出了批评。比如“抗战中作品人物大致为农民和军人,但多半看不出个人的性格”、“一般作家,全舍不得割弃不要的材料,结果弄成‘新闻报导’”、“有些理论和批评文章,写得冗长,累赘,滥调,态度模棱,八股化”等^⑦。毫无疑问,这些都是解放区文学活动中普遍存在

① 雷加:《四十年代初延安文艺活动》(一),《新文学史料》1981年第2辑。

② 编者:《简记文艺月会第一次座谈会》,《文艺月报》1941年第1期。

③ 朱寿桐:《中国现代文学研究中的社团研究》,《湖南社会科学》2004年第1期。

④ 刘锦满:《回忆延安“战歌社”——胡征同志访问记》,《新文学史料》1981年第2辑。

⑤ 编者:《文艺月会第二次座谈会》,《文艺月报》1941年第1期。

⑥ 荒煤:《第一声呼喊》,《文艺月报》1941年第1期。

⑦ 编者:《第四次文艺月会例会》,《文艺月报》1941年第6期。

的问题。作为从国统区来到解放区的知识分子作家,他们更注重从文学的立场上提出问题,反对不懂文学的外行对文学活动指手画脚,具有明显的“文人”圈子色彩。如同萧军所说:“有的人在某一些学术部门确有一些研究和原则上的把握了,有时就喜根据自己的原则来谈一谈文艺。本来文艺是谁都可以谈,而谁也应该谈谈的。根据自己的原则也不妨,不过那是不应该太流于武断或执着就好了。……我们至诚愿意这些喜欢谈文艺的人,能够更深更多对于文艺的本质和特殊性加以研究和理解,帮助文艺运动开展。但对于一部分对于自己的‘原则’怀着‘放在四海而皆准’有着高‘优越感’的人们底武断和执拗,却也不应该过度容忍才是道理。”^①在解放区前期相对自由的思想文化氛围中,这些知识分子作家完全是以文学家的独立姿态来面对解放区的文学活动的,并不乐意面对政治对文学的过多干涉。

“工农兵型”文艺社团的团体成员大多数是有一定文化知识的小生产者,他们基本上来自中央苏维埃革命根据地和陕甘宁边区,与工农兵大众有着直接的联系,对传统文化和民间艺术有着天然的认同。他们是在阶级冲突剧烈的环境中成长起来的,是坚定的阶级解放主义者,特别看重文学的现实功能和教育意义。“工农兵型”文艺社团的创建并不是为了社团成员的个人文学兴趣,而主要是通过文艺社团的群体活动改进工农兵大众的娱乐方式,改变普通民众沉溺于“具有封建毒素”的传统娱乐状态,从而形成适应社会变革的新的阶级观念和民族意识,最大限度地发挥文学的宣传功能。

在解放区众多的“工农兵型”文艺社团中,最有代表性的是民众剧团。民众剧团的前身是1938年5月成立的陕甘宁边区民众娱乐改进会,创建的目的在于利用和改进传统的民间艺术,创造与民族抗战相适应的艺术形式,从而使解放区普通民众的“一切娱乐活动能够配合伟大的抗日战争”。在陕甘宁边区民众娱乐改进会的成立大会上,柯仲平这样分析解放区民众的娱乐方式与抗战现实之间的关系:“在全民族的全面抗战已经进行了十个月的现在,民众所唱的仍是‘奴家呀,情郎呀’一类不能配合时代的情歌,他们所看的仍是《长官图》、《五典坡》一类足以麻木大众的旧戏,这在我们边区‘一切配合着抗战前进’一比较起来,是一个立待改进的问题。”^②既然解放区民众的娱乐生活与民族抗战的现实是完全脱离的,那么如何改变这种现状就成为解放区一切“工农兵型”文艺社团的中心任务。因此,陕甘宁边区民众娱乐改进会宣言提出了自己的社团宗旨:

我们应该在这从古未有的大抗战中,改进我们的歌子和戏曲——使我们的一切娱乐能够帮助,能够配合我们的抗战才是。

这也就是我们要成立这个民众娱乐改进会的宗旨。说“改进”,说“创造新的娱乐”,当然不是说我们要把过去的歌谣、旧戏,不要了。恰恰相反,我们是热烈爱护这此娱乐的。不过,这些东西,只是我们“民族大众的”,还不是“抗战民族大众的”。

创造抗战民族大众的文学艺术,正是我们今天应该努力的方向!^③

在民族抗战的潮流中,陕甘宁民众娱乐改进会一方面强调了民众娱乐的民族意识,另一方面突出了民间艺术的现实意义,力图将民间艺术形式从“民族大众的”改造成“抗战民族大众的”,从而使普通民众参与到民族抗战的时代潮流中来。

由于陕甘宁边区民众娱乐改进会成立后开展的民歌征集和戏曲演出活动获得了解放区民众的广泛认同,因此,柯仲平决定吸收已经在延安为普通民众进行演出的“乡土剧团”和“群众业余剧团”的成员,将陕甘宁边区民众娱乐改进会进行改组后成立以戏剧创作和演出为主的文艺社团。1938年7月,改组完成后的民众剧团在延安公演了由马健翎和张季纯编剧的《一条路》和《回关东》两部“号召民众奋起抗日”的现代秦腔戏,轰动了延安的整个民众界。从此以后,民众剧团走上了专门为

① 萧军:《第八次文艺月会座谈会拾零》,《文艺月报》1941年第7期。

② 记者:《边区民众娱乐改进会成立经过》,《新中华报》1938年5月25日。

③ 柯仲平:《陕甘宁边区民众娱乐改进会宣言》,《新中华报》1938年5月25日。

工农兵大众创作和演出的道路,如同柯仲平所作的“民众剧团歌”所唱:

你从哪达来?从老百姓中来。

你又到哪达去?到老百姓中去。

我们是民众剧团,我们向老百姓学习。你看他们多勇敢,勇敢抗战,勇敢生产,他们已经活过几千年。

我们来教育老百姓,你看他们抗战娱乐像荒山。我们来并开垦荒山,我们要使花开遍,花开遍,在荒山。

在民主的边区,我们得自由地走来走去。我们到哪里,哪里花开遍……^①

柯仲平之所以特别强调民众剧团与普通民众之间的密切关系,主要是因为民众剧团就是从一些喜欢民间戏曲的普通民众中发展起来的,经历了从业余到专业的转化过程,其社团成员大多数来自“延安市的几个工农和小商,以及几个学生”^②,心里全装着解放区的老百姓,要极力通过自己的创作和演出活动“发挥民众的积极性、艰苦忍耐性、创造性、战斗性”^③。

与“知识分子型”文艺社团以自我创作为中心不同,民众剧团在社团活动方式上彻底摒弃了社团成员的自我中心地位,完全以工农兵大众为主体,从普通民众的民间心理和审美习性出发,探索出了一条文艺社团发展的新路子。无论是戏剧作品题材的选择,还是表演方式的运用,民众剧团在文学实践方式上全都是以工农兵大众为出发点的,他们创作和演出的戏剧,“内容是革命的,来自现实生活,是抗战的故事,有头有尾;语言是大众化的,群众能听懂;形式是民众熟悉的,群众喜欢看”^④。如同民众剧团下乡演出的口号所说:“舞台就是我们的战场!”广大的解放区农村是民众剧团的活动舞台,戏剧的舞台就是人生的舞台,更是民族抗战的舞台。在偏僻的农村舞台上,社团成员真正发挥了文学的宣传功能,将个人独立的文学创作变成了工农兵大众参与其中的集体“娱乐”活动,从而使民众剧团成为解放区所有的“工农兵型”文艺社团中“下乡最多的边区剧团”。在抗战的八年时间里,民众剧团“一直停留在老百姓群里,共走了二十三个县(全边区共三十一个县市),一百九十处市镇村庄,演出一千四百七十五场戏,平均两天有一场,观众是二百六十万人”^⑤。而且,更为重要的是,民众剧团在成立之初并没有表现出明确的政党意识形态,他们从解放区普通民众对民间娱乐的现实需要出发,适时地加入了抗战救亡的时代要求,积极地引导着工农兵大众的娱乐方式的变革。民众剧团在文学与民众关系上的探索,为延安文艺座谈会召开以后解放区文学政策的建立积累了充分的实践经验,如同民众剧团的成员所说:

民众剧团在运用秦腔形式表现革命斗争方面,做了大量的工作,创作偏重于多样、灵活、适应。用自己的实际行动,批驳了延安一些人认为戏曲不能宣传革命内容,戏曲无艺术价值的观点和作法;用他们的实践证明秦腔等地方戏曲不仅宣传革命的抗日和生产,而且能收到极好的效果。内容和形式的矛盾,初步得到了解决,为毛泽东同志和党中央制定这方面的方针、政策,提供了第一手资料。^⑥

应该说,民众剧团不仅完成了自己的艺术实践,成功开创了一种不同于“知识分子型”的为工农兵大众服务的文艺社团,而且也为延安文艺座谈会召开以后解放区文艺社团的全面转型提供了可供模仿

① 林间:《民众剧团下乡八年》,《解放日报》1946年9月26日。

② 记者:《民众剧团成绩卓著》,《解放日报》1944年11月9日。

③ 柯仲平:《生长着的民众剧团》,《新中华报》1938年10月25日。

④ 柯仲平:《民众剧团出发》,《团结》1939年第12、13期。

⑤ 林间:《民众剧团下乡八年》,《解放日报》1946年9月26日。

⑥ 终南樵:《论陕甘宁边区民众剧团的历史经验》,《陕甘宁边区民众剧团艺术纪实》,西安:西北大学出版社,1993年,第49—

的社团形态^①。

无论是“知识分子型”文艺社团,还是“工农兵型”文艺社团,他们都是解放区前期文学活动的主体力量,是解放区前期文学发展过程中不同层次的文艺爱好者和不同类型的文学创作者的活动中心。尽管在创作主体、社团规范、活动方式等社团构成因素上是完全不同的,但是,“知识分子型”文艺社团和“工农兵型”文艺社团,却都是在为“抗战建国”而尽力的。正如作为陕甘宁解放区文化团体总会的陕甘宁边区文化界救亡协会的成立宣言所说:“一切为着抗日战争,一切服从抗日战争——这是现在中国的基本国策,也是现在中国文化界基本的生路。”^②在民族抗战的时代氛围下,“知识分子型”文艺社团和“工农兵型”文艺社团都表现出了强烈的民族意识,为民族抗战献力成为解放区前期文艺社团最强烈的现实目标,也成为解放区前期文艺社团的社团活动基本追求。

二、“讲话”后文艺社团的一体化建构

延安文艺座谈会召开以后,毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》被确定为中国共产党的文艺政策,毛泽东作为解放区的“文艺权威”被确立起来,“工农兵方向”成为解放区后期文学发展的唯一选择^③。从此以后,中国共产党取代了知识分子作家个人,成为解放区文学发展的新的主导者,政党意识形态成为解放区后期文学发展的根本。与解放区前期文学注重知识分子作家的个人独创性不同,解放区后期文学关注的是工农兵大众的群体规范性,解放区文学变成了为中国共产党的政党意识形态服务的特殊载体。中国共产党正是通过文艺政策的确立,在解放区建立起一套可以由自己掌控的文学制度,从而使文学能够更为有效地为政党利益效力。当以自由创造为根本特征的文学创作活动在延安文艺座谈会的特殊语境中变成了为政党意识形态服务的工具时,解放区后期文学的发展过程就很自然地转变成了以政党意识形态为中心的延安文学制度的生成过程,而文艺社团因其特有的集团性而成为延安文学制度形成的关键因素。

与解放区前期文艺社团建构注重社团成员的个体性特征不同,解放区后期文艺社团的建构更强调社团成员的群体性关系。或者说,解放区后期文艺社团的建构是由文艺社团的服务对象来决定的,这是毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》所已经决定了的。当解放区后期文艺社团的建构目标由创作主体转向接受主体时,意味着政党意识形态已经成为解放区后期文艺社团的活动中心,解放区后期的文学不可避免地走向了体制化。在延安文艺座谈会召开以后,解放区大体上形成了两种形态的文艺社团。一种主要是为农民服务的乡村剧团,另一种主要是为士兵服务的文工团。作为解放区后期占主导地位的文艺社团,乡村剧团和文工团都是贯彻毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》提出的“文艺新方向”的结果^④。因而,在创作主体、理论主张和活动方式等社团构成因素和建构目标、实践方式和社团性质等功能属性上表现出普遍的一致性,文学大众化成为解放区后期文艺社团唯一追求的目标。乡村剧团和文工团的大量涌现一方面反映了解放区后期文艺社团文学观念的统一性和文学思想的一元性,另一方面也表明了解放区后期文艺社团活动方式的标准化和社团要求的规范化。当所有的文艺社团在构成因素和功能属性上变得完全一样时,这样的文艺社团在文学发展过程中就只能扮演同样的角色,从而很难推动文学潮流的多样化。因此,解放区后期的文艺社团在成为中国共产党的政党意识形态传播者的同时,自然而然也就变成了解放区文学走向体制化的规范者。

① 雷烽:《从陕甘宁边区民众剧团到一野政治部文工团》,《中国人民解放军文艺史料选编·解放战争时期》上册,北京:解放军出版社,1989年,第47页。

② 陕甘宁边区文化界救亡协会:《陕甘宁边区文化界救亡协会成立宣言》,《延安文艺丛书·文艺史料卷》,长沙:湖南文艺出版社,1987年,第324页。

③ 郭国昌:《解放区鲁迅形象建构的双重矛盾》,《西北师范大学学报》2012年第2期。

④ 艾思奇:《文艺工作者到前方去》,《解放日报》1945年9月22日。

乡村剧团大多是在对传统“戏班子”的改造过程中建立起来的,是解放区整个文艺社团中数量最多的一种。随着中国共产党领导下的解放区民主政权的建立,广大农民在获得经济上的独立和政治上的民主的同时,他们对文化上的娱乐的愿望在逐渐增强,作为农民进行文化娱乐最基本形式的乡村剧团便应运而生。然而,解放区毕竟不同于国统区和沦陷区,文化娱乐也不再是单纯的肉体放松和精神消遣,它必须承担现实教育甚至是政党宣传的功能:

职业或半职业性的旧戏班到政府登记备案,并确定专人负责审查出演节目,……禁演宣传封建迷信和淫荡节目,一般的无害节目可暂时演唱,但重要的应是帮助他们学习新的历史剧,加强其政治领导,逐渐树立为人民的观念,在改造过程中有意识有计划的培养为群众所真正爱好且有发展前途的个别职业剧团,以便带领其他旧剧团,逐渐成为为人民服务的新剧团。

农村剧团是翻身农民不脱离生产的业余性质的剧团,它应当出演内容以表现群众的生活,形式为群众所熟悉所欢迎的节目,以推动生产运动的开展。诱导他们逐渐走向职业化,是错误的,不引导他们去颂扬自己革命的丰功伟绩,表现自己的生活,而仍然听任其排演旧戏,宣传封建迷信淫荡的东西,也是错误的。^①

在中国共产党的积极引导下,解放区的乡村剧团在经过改造后全部变成了“翻身剧团”,成为解放区后期文学活动中最直接地贯彻毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》确立的“文艺的工农兵方向”的文艺社团。乡村剧团作为生长在农村而主要为农民演出的文艺社团,在解放区后期的文学活动中真正地实践了文艺为“革命中最广大最坚决的同盟军”^②服务的目的。

事实上,对乡村剧团有目的地进行意识形态改造在延安文艺座谈会召开以前就已经开始了,只是解放区前期的乡村剧团建设仍然是在民族意识的总体规范下进行的。在全民抗战的时代要求下,中国共产党看到了戏剧作为“一支最尖锐最有力的宣传武器”^③的重要性。因而,中国共产党的各级组织要求解放区各级文化机构要广泛地建立从事戏剧演出的文艺社团^④。1940年2月,中华全国戏剧界抗敌协会晋察冀边区分会要求在晋察冀解放区“广泛开展戏剧运动”,在“各县建立县的、区的、村的,不脱离生产的剧团”,或者“在各地子弟班的基础上发展成为群众剧团”^⑤。在不到一年的时间里,晋察冀解放区的“村剧团发展到了一千个,而且不断进步,不断提高,掀起了一个伟大的乡村戏剧运动”^⑥。在晋察冀解放区开展的乡村戏剧运动中,由于参与戏剧活动的乡村剧团数量越来越多,因而,为了提高乡村剧团的演出水平,更大地“推进根据地才有的村剧团和蓬勃的农村艺术运动”,中华全国戏剧界抗敌协会晋察冀边区分会于1942年1月提出了“创造模范村剧团”的活动,提出了“创造模范村剧团”的基本条件:“组织健全,经常工作,不断进步。”^⑦所有的乡村剧团都要按照统一的要求去建构,晋察冀解放区开展的“创造模范村剧团”活动其实是提出了乡村剧团建设的标准化问题。中华全国戏剧界抗敌协会晋察冀边区分会虽然只是从文艺社团的社团规范上提出了乡村剧团建构的基本要求,但是它却为延安文艺座谈会召开以后乡村剧团建构的体制化准备了条件。

然而,乡村剧团真正成为解放区文学走向体制化的规范力量是在1942年5月延安文艺座谈会召开以后。当毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》从延安传播到各个解放区以后,解放区后期的乡村戏剧运动很快由“创造模范村剧团”转向了“文艺的工农兵方向”的艺术实践,以《穷人乐》为代表

① 冀鲁豫行政公署:《关于旧戏班、旧艺人的改造及农村剧运的方向问题》,《冀鲁豫文学史料》,石家庄:河北教育出版社,1989年,第16页。

② 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东文艺论集》,北京:中央文献出版社,2002年,第58页。

③ 记者:《晋察冀边区剧协号召广泛建立群众剧团》,《抗敌报》1940年3月1日。

④ 中共中央党校党史教研室编:《中央关于发展文化运动的指示》,《中共党史参考资料》第4册,北京:人民出版社1979年,第199页。

⑤ 记者:《晋察冀边区剧协号召广泛建立群众剧团》,《抗敌报》1940年3月1日。

⑥ 记者:《晋察冀边区剧协致函村剧团号召开展新年戏剧工作》,《抗敌报》1940年12月22日。

⑦ 晋察冀边区剧协分会:《1942年度为创造模范村剧团而斗争》,《晋察冀日报》1942年1月1日。

的“群众翻身,自唱自乐”的“真人真事”^①创作和演出成为乡村剧团开展戏剧活动的基本方向。《穷人乐》是晋察冀解放区阜平县高街村剧团于1944年秋天创作的一部“真实地反映了高街村群众从苦难到翻身过程”的戏剧,由于《穷人乐》的内容是“农民生活中发生的真人真事”,是由“翻身群众自己组织的农村剧团”集体创作的,因而,由“农民自己演自己的事”、“歌颂着自己的翻身”的戏剧演出受到了农民的广泛欢迎^②。于是,中共中央晋察冀分局于1944年12月作出决定,将《穷人乐》作为“执行毛主席所指示的文艺为工农兵服务的新成就”而在晋察冀解放区全面推广,要求各级文化“领导机关根据本决定进行检查反省,贯彻执行党的文艺政策,沿着《穷人乐》的方向,发展群众文艺运动,组织群众文化生活”^③。

由于中国共产党的各级文化和文学“领导机关”的介入,以晋察冀解放区为中心的乡村剧团逐渐走向了规范化,作为文艺社团的构成因素和功能属性完全实现了统一,形成了大体一致的社团建构模式。在社团的理论规范上,乡村剧团作为解放区最基层的文艺娱乐社团是不可能产生独立的文学理论主张的,构成乡村社团的文学思想核心的只能是毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》提出的政策规范。在遍及整个解放区的“乡村文艺运动”中,乡村剧团只有“充分发扬劳动群众在文艺上的创造性,使文艺更直接普遍的为群众服务”^④,成为“文艺的工农兵方向”的实践者。在抗日战争结束后的特定历史阶段里,乡村剧团更是“一个做宣传工作的艺术团体”,“所演的戏一定要有好的政治内容,一定要对群众有教育意义,要按照各个时期的中心工作编成戏来演”,突出“为政治服务,为中心工作服务”的思想^⑤。在社团的实践方式上,乡村剧团强调的是群众的广泛参与性,要将乡村剧团建设成“全村的人都可以参加的一个公共娱乐机关”^⑥。在创作和演出过程中,乡村剧团应当“真人演真事”,“最好就本村(或邻村)所发生的真实事情编成戏,然后由发生这一事情的真人来当演员”。这样做可以“不用写台词和读台词,又可以不必花很多精力去练习表情动作”,而且因为是“真人真事”,老百姓又喜欢看,“容易收到宣传效果”。同时,乡村剧团应当“集体编写集体导演”,由“全体角色(最好是真人)来集体讨论剧情结构”,这样做可以“让大家互相纠正动作表情,互相补充台词或情节,甚至全村的老百姓都可以参加意见”^⑦。正是由于大量农民的参与活动,最后形成了“由群众自己来编剧,由群众自己来导演,由群众自己来审查”^⑧的“创作和演出相结合”的实践方式,“农民思想和情感,农民的智慧、意志和斗争”,依靠已经模式化了的实践方式得到了“异常真实的表现”^⑨。在乡村剧团的创作和演出中,知识分子已经完全让位于农民自己,这是真正的文学大众化,一再受到文学大众化倡导者批评的“化大众”彻底远离了农民的文化娱乐生活。

文工团虽然是在延安文艺座谈会召开以后才在解放区的军队中大量涌现的,但是,作为专门为战争服务的文艺社团,文工团早在抗战全面爆发以后就已经产生了。在延安文艺座谈会召开以前,解放区出现的文工团都是由从国统区来到解放区的知识分子作家临时组建的,表现出为战争服务的强烈的民族意识。然而,知识分子的身份也决定了文工团所从事的文学活动带有以自我为中心的个人主义倾向。1938年5月,抗战文艺工作团在延安成立后,随即组成六个工作组到八路军抗战前线开展工作。参加抗战文艺工作团的成员全部来自陕甘宁解放区的各个文学机构的知识分子作家,其目的主要是向抗战前线的士兵进行“抗战宣传”,唤起前线士兵的民族意识。抗战文艺工作团开展的

① 荒煤:《关于农村文艺运动》,《人民日报》1947年8月15日。

② 朱穆之:《“群众翻身,自唱自乐”——在晋冀鲁豫边区文化工作者座谈会上关于农村剧团的发言》,《北方杂志》1946年第1期。

③ 中共中央晋察冀分局:《关于阜平高街村剧团创作的〈穷人乐〉的决定》,《晋察冀日报》1944年12月23日。

④ 中共中央晋察冀分局:《关于开展乡村文艺运动的决定》,《晋察冀日报》1944年12月23日。

⑤ 秦兆阳:《实行〈穷人乐〉方向的几个具体问题》,《歌与剧》1946年第2期。

⑥ 朱穆之:《“群众翻身,自唱自乐”——在晋冀鲁豫边区文化工作者座谈会上关于农村剧团的发言》,《北方杂志》1946年第1期。

⑦ 秦兆阳:《实行〈穷人乐〉方向的几个具体问题》,《歌与剧》1946年第2期。

⑧ 朱穆之:《“群众翻身,自唱自乐”——在晋冀鲁豫边区文化工作者座谈会上关于农村剧团的发言》,《北方杂志》1946年第1期。

⑨ 杨思仲:《一部群众自己的创作——介绍阜平高街村剧团〈穷人乐〉》,《解放日报》1945年7月30日。

工作主要包括:

(一)建立各地文艺通讯网;(二)搜集各地方抗战的现实材料;(三)有系统的编写文艺通讯报告;(四)搜集各地民间文艺;(五)摄影;(六)文艺的宣传工作。^①

由于抗战文艺工作团的“宣传工作”得到了前线士兵一定程度的认可,文艺社团的重要性在“军队政治文化教育和宣传鼓动工作”中日渐显现。于是,八路军总政治部和中共中央文化工作委员会发出通知,要求“部队中的政治工作者要了解文艺工作者的工作和生活”的特殊性,要“以极热忱的、虚心的态度去对待他们,使之接近群众”,“部队的政治机关要有计划地去推动部队的文艺活动”,必要时在部队中创建文艺社团^②。然而,由于参与抗战文艺工作团的成员基本上都是从国统区来到解放区的知识分子作家,除了在“文艺的宣传工作”上注重与部队士兵的密切联系外,其他方面的工作依然表现出了明显的“文化人”中心地位,个人化的文学创作仍然是抗战文艺工作团成员的主要追求。部队中的文化工作者由于“与群众脱离联系,而陷于孤独的生活,因而发生烦闷苦恼等现象”,“文化人”与军队士兵之间存在着明显的隔阂,专门为战争服务的文工团在延安文艺座谈会召开以前并没有得到全面的发展,其在军队宣传鼓动工作中的独特性并没有完全显现出来^③。

延安文艺座谈会召开后,解放区知识分子作家中流行的“人性论”、“人类之爱”、“杂文笔法”和“暴露黑暗”等观点受到了完全否定,“封建的、资产阶级的、小资产阶级的、自由主义的、个人主义的、虚无主义的、为艺术而艺术的、贵族式的、颓废的、悲观的以及其他种种非人民大众非无产阶级的创作情绪”^④遭到了彻底批判,解放区确立了以毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》为中心的文学观念,“毛泽东文艺理论”^⑤成为解放区知识分子作家的唯一正确的指导思想。随着毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》作为中国共产党的文学政策的全面执行,在对知识分子作家的个人主义的文学创作方式的否定中,确立了以“戏剧工作和新闻通讯工作”^⑥为主体的集体主义的文学写作方式。紧接着,八路军、新四军领导下的文艺社团开始了全面的整风运动,在确立全新的军队文艺社团建构模式的同时,也将以文工团为主体的文艺社团纳入了解放区文学运动的体系之中,从而使文工团成为解放区文学走向体制化的规范力量。

从文艺社团的成员构成来看,解放区后期文工团的核心成员仍然以知识分子作家为主体,但是,知识分子作家的思想意识却是被完全统一了的,“文艺的工农兵方向”是每一个文工团员从事文学活动的唯一正确的目标。在晋察冀军区的文艺工作者整风会议上,聂荣臻明确提出,部队的文艺工作者“在组织上讲,是属于政治部门。所以他的地位,也就是政治工作的地位。我们的政治工作,就是党政工作,在八路军中有着崇高的地位”^⑦。也就是说,文工团开展的各种文艺活动其实是中国共产党的政治宣传活动,是一种特殊的“文化武器”,文工团必须“拿这武器为战争服务”,从革命军队的特殊性出发,“根据部队的特点,创立部队作风”^⑧。为了获得更直接、更有效的服务效果,知识分子作家必须接受毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》提出的“文艺的工农兵方向”,要以此作为开展政治宣传活动的中心。作为一名文工团员,知识分子作家必须抛弃自己的“‘艺术至上主义’、‘为艺术而艺术’的错误认识”,要站在“文艺与政治结合,为政治服务的立场上”,“不能把文艺工作限于狭隘的

① 记者:《关于抗战文艺工作团》,《抗战文艺》1938年第1卷第7期。

② 总政治部、中央文委:《关于部队文艺工作的指示》,《中国人民解放军文艺史料选编·抗日战争时期》第1册,北京:解放军出版社,1988年,第5页。

③ 吴伯箫、卞之琳:《从我们在前方从事的文艺工作的经验说起》,《文艺战线》1939年第1卷第4期。

④ 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东文艺论集》,北京:中央文献出版社,2002年,第79页。

⑤ 周扬:《〈马克思主义与文艺〉序言》,《周扬文集》第1卷,北京:人民文学出版社,1984年,第454页。

⑥ 中共中央宣传部:《关于执行党的文艺政策的决定》,《解放日报》1943年11月8日。

⑦ 聂荣臻:《关于部队文艺诸问题——在晋察冀军区文艺工作会议上的讲话》,《群众》1944年第9卷第2期。

⑧ 萧向荣:《部队文艺工作要创立部队作风》,《中国人民解放军文艺史料选编·抗日战争时期》第1册,北京:解放军出版社,1988年,第14页。

小圈子里,甚至把文艺工作孤立起来”^①,而是要“面向工农兵,走向大众化”,创作出“前线士兵都能接受,懂”的作品^②。在解放区后期的文工团开展的各种文艺活动和政治宣传中,文工团创作和演出的文艺作品能否被前线士兵完全接受被看作是文工团的宣传效果实现与否的最高标准,至于这些文艺作品具有怎样的艺术价值则被搁置了起来。在追逐政治功利性的解放区后期的文学发展潮流中,即使是文工团的成员也不会静下心来思考这样的问题。

当社团成员的思想情感完成了“工农兵化”的转变以后,解放区后期的文工团相继以毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》为原则,确立了与解放区的现实生活和革命军队的战斗风格相统一的社团宗旨。随着抗日战争的结束,“民族主义”的意识形态不再成为知识分子作家的文学观念中心,取而代之的则是解放战争全面爆发后以阶级矛盾的尖锐冲突和民主国家的建立预期为中心的思想意识,中国共产党成为解放区后期文工团的社团宗旨的规范力量,政党意识形态变成了文工团的社团宗旨的根本。1947年1月,山东军区重新修订了文艺社团的“工作纲领”,提出建立文工团的目的“是为‘贯彻执行毛主席的文艺政策,继续深入开展人民文艺的普及工作’,要以‘人民文艺运动的推广,人民文艺与普及工作经验的创造’为重心,‘加强政治文化教育,人民文艺的思想教育,培养为人民服务的革命热情,鼓舞其创造新的人民文艺的伟大事业的理想与决心’”^③。文工团不再是知识分子作家个人从事文学创作活动的中心,而主要是对以革命军队的士兵为主体的“人民”进行思想教育的“文艺宣传队”,工农兵大众才是文工团从事文艺活动和政治宣传的主体。因此,为了保持“正确的思想路线”,“完满地完成宣传任务”,必须经常性地加强对“文工团的思想建设”:

第一,要加强无产阶级的思想锻炼(党性的锻炼)。

第二,加强政治学习,尤其是政策学习。

第三,面向战争,面向群众,勇敢地参加实际斗争。^④

“思想建设”的实质就是中国共产党的意识形态取代文工团成员的个人思想意识。在经历了社团成员的个人思想改造以后,“文工团的思想建设”就变成了一种强制性的措施,往往以文工团的社团规范的形式而存在。当文工团承担着中国共产党的意识形态,以工农兵大众喜闻乐见的通俗文艺形式从事文艺活动和政治宣传时,工农兵大众就不仅无可选择地接受了中国共产党的思想影响,而且也成为通俗文艺形式的自觉拥护者。而工农兵大众对通俗文艺形式的认同又反过来进一步要求文工团不断地进行同样的文艺活动。在文工团和工农兵大众的相互认同中,大众化成为解放区后期文学发展进程唯一正确的艺术形式,其实质则是中国共产党的政治意识形态的体现,解放区文学由此实现了体制化。

在毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》规范下,革命军队的各级政治部统一了对文工团的组织管理,形成了新的社团组织形式。在晋察冀军区,为了强化对文工团的领导,在各个军区的政治部宣传部下“成立文艺工作科,通过各级政治机关的组织系统,负责组织领导全军区部队文艺工作”,各“分区政治部宣传科设‘文艺干事’一人,在宣传科直接领导下执行上级指示,负责全分区的文艺工作与俱乐部工作”;军区文工团“除本身演出创作外,应加强对全军区部队文艺运动之注意指导,培养新进艺术人才,定期开办艺术训练班,以提高部队文艺水平”,各分区文工团“除本身写出创作外,应负

① 钟期光:《关于华东野战军文工团今后的工作问题》,《中国人民解放军文艺史料选编·解放战争时期》上册,北京:解放军出版社,1989年,第199页。

② 陈沂:《怎样实现文艺政策——在文艺座谈会上的总结》,《抗日战争时期延安及各抗日民主根据地文学运动资料》(下),太原:山西人民出版社,1983年,第93页。

③ 山东省文协:《人民剧团工作纲领》,《山东省文化艺术志资料汇编》(内部资料)第2辑,济南:山东省文化厅史志办公室,1984年,第1页。

④ 钟期光:《关于华东野战军文工团今后的工作问题》,《中国人民解放军文艺史料选编·解放战争时期》上册,北京:解放军出版社,1989年,第201页。

责推动、影响与指导全分区部队的文艺活动,组织训练连队文艺人才,供给连队材料”,每个文工团应当“由戏剧、音乐、美术、文学、舞蹈等组或队”组成,全体成员不得超过五十人^①。针对革命军队中“广泛兴起的群众性文艺运动,军区和分区的直属机关、团,大都建立了文艺小组”^②,由文工团的成员进行有目的的引导,增强部队文艺活动的现实效果。在华东野战军政治部,“健全党的生活制度”、“开展各种立功运动”、“参加新式整军”等是增强文工团的“政治化、战斗化、群众化”的基本方式^③。正是由于规范化的社团组织形式,文工团在战争前沿发挥着前线士兵无法取代的特殊功能。而且,随着解放战争的全面开始,解放区的大量地方文艺社团为适应战争需求,纷纷转换社团组织形式,成为服务战争前线的“文艺战斗队”。在地方文艺社团向文工团的转化过程中,最具有代表性的是延安鲁迅艺术文学院。早在1938年8月,鲁迅艺术文学院就成立了实验剧团,主要是为戏剧系的教学服务。延安文艺座谈会召开以后,鲁迅艺术文学院“关门提高”的“专门化”办学思想受到了批评,实验剧团也从以专业创作和表演能力的提高为主转向了以“为战争、生产及教育服务”为主,全面参与了解放区的群众化文艺运动^④。解放战争开始后,鲁迅艺术文学院的一部分由吕骥、张庚带队于1946年秋天从石家庄撤到哈尔滨后,根据战争形势的变化和战争前线的要求,中共中央东北局宣传部提出要“把以课堂教学为主的学院形式,暂时改为以艺术创作演出实践为主要活动方式的文艺工作团”^⑤。于是,在延安鲁迅艺术文学院基础上成立的东北鲁迅文艺学院于1947年初相继改编为由舒非、水华、向隅、张庚、吕骥等人任团长的五个文工团,加入到了东北解放区的战争宣传和土改运动等政治活动的行列中。由于这些文工团包括了文学、戏剧、音乐、舞蹈、美术等不同艺术领域的成员,能够开展大规模的创作、演出、宣传等综合性文艺活动,因而在解放战争中成为革命军队进行政治动员和文艺宣传的主力军。

当解放区后期的文工团以毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》为指导方针完成了社团转型以后,随即在革命军队中开展了大规模的“群众性文艺创作运动”,从而将“毛泽东文艺理论”^⑥变成了工农兵大众的“政治实践”。1947年3月,担任东北民主联军总政治部宣传部部长的萧向荣在为《部队文艺》撰写的“创刊词”中提出:

部队的文艺工作,究竟要怎样来执行毛主席所指示的方向呢?我以为基本上可以归纳为下列两个口号:第一就是“为兵服务”,第二就是“把文艺工作变成为群众运动”。

在部队文艺工作上的“为兵服务”是怎样解释的呢?简单说来,就是这样三句话:写兵、演兵和给兵演。

群众的文艺运动,中心是什么呢?我以为一个是办墙报,提倡大家动笔,多写工作报告和战斗故事;再一个就是开展演唱运动,提倡自编自演。^⑦

所谓“毛主席所指示的方向”,当然是“文艺的工农兵方向”,也就是文艺的大众化方向。文艺的大众化不只是要求工农兵大众被动地参与到解放区的文学运动中,成为文学活动的接受者,同时,更重要的是要求工农兵大众发挥自己的主动性,成为解放区文学运动的创造者。因此,文工团的任务就是要让革命士兵成为军队文艺活动的主体,一方面要“为兵服务”,“写兵,演兵,和给兵演”,另一方面要

① 晋察冀军区政治部:《关于开展部队文艺工作的决定》,《晋察冀文学史料》,天津:天津社会科学院出版社,1989年,第184页。

② 黄天:《晋察冀军区的文艺工作》,《解放日报》1942年8月24日。

③ 陈虹:《华东野战军政治部文艺工作团的基本情况和经验》,《中国人民解放军文艺史料选编·解放战争时期》上册,北京:解放军出版社,1989年,第205-206页。

④ 张庚:《论边区剧运与戏剧的技术教育》,《解放日报》1942年9月11日。

⑤ 郝汝惠:《鲁艺在东北》,沈阳:辽海出版社,2000年,第6页。

⑥ 周扬:《〈马克思主义与文艺〉序言》,《周扬文集》第1卷,北京:人民文学出版社,1984年,第454页。

⑦ 萧向荣:《部队的文艺工作应该为兵服务》,《中国人民解放军文艺史料选编·解放战争时期》下册,北京:解放军出版社,1989年,第474、476页。

“提倡大家动笔”，推动“士兵自编自演”，从而形成一种革命士兵自己参与其中的“群众的文艺运动”。“写兵，演兵，和给兵演”与“士兵自编自演”是萧向荣在担任陕甘宁晋绥联防军政治部宣传部长时于1943年底为联政宣传队提出的社团活动方式，随着联政宣传队于1946年初从陕甘宁解放区转入东北解放区，联政宣传队的社团活动方式走向了整个解放区，成为革命军队文工团开展文艺活动的基本方式。就在东北民主联军总政治部开展“写兵，演兵，和给兵演”与“士兵自编自演”的社团活动的同时，中共晋察冀中央局也做出了“贯彻为兵服务方针、开展部队文艺工作”的决定，要求文工团开展“深入连队，为兵服务”的社团文艺活动，让每一个文工团员“主动及时的以战斗的姿态伸展到火线上去”。因为，文艺工作者只有在“和战士共同生活在实际斗争中，使自己的生活、作风、思想、感情，逐渐和他们溶合在一起，为他们伟大的英雄行动所感动，这样产生的文艺作品，再现在战士面前，就容易被接受、喜好，并得到他们的修正与充实，同时，更激起了自己的创造热情。战士们把自己的生活和斗争，反映在墙报、快板、歌咏、舞蹈、绘画和戏剧中。应该认识这种战士们自己的文艺活动，是我们部队文艺工作的重要部分，只要加以组织和推动，就会形成群众性的文艺运动”^①。“写兵，演兵，和给兵演”与“士兵自编自演”的社团活动方式也强化了革命军队文艺活动的真实性和感染力，让文艺创作始终与现实生活、政治运动保持着直接的关联。为了追求更直接的现实说服力和政治影响力，“真人真事”写作成为文工团最基本的创作方式，文工团的团员常常是在“部队行军时边走边演，不仅演，而且编，一路上哪个连队出现好人好事，我们就边采访边编写，立即就下到连队去演唱，战士们听到自己的事迹被唱出来，感到很亲切，受到很大的鼓舞”^②。正是在“写兵，演兵，和给兵演”与“士兵自编自演”的社团活动方式的推进中，文工团员与革命士兵“打成了一片”，解放区的文艺活动不再区分明确的创造者和接受者，他们似乎都变成了创造历史的主人。当文工团员作为文艺活动创造者的特殊身份受到普遍漠视而革命士兵作为文艺活动创造者的主体地位受到广泛推崇的时候，工农兵大众的“群众性的文艺活动”在解放区获得了全面的胜利，其实质是以《在延安文艺座谈会上的讲话》为中心的“毛泽东文艺理论”走向了普遍化，中国共产党的政党意识形态成为解放区文艺活动的核心。

作为解放区后期最有代表性的文艺社团，乡村剧团和文工团都是毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》直接规范的结果。在“文艺的工农兵方向”的引导下，乡村剧团和文工团在社团的创作主体、理论主张和社团规范等社团构成因素和建构目标、实践方式和社团性质等功能属性上完全以政党意识形态为中心，形成了以“工农兵大众”为主体的社团规则，成为“坚决执行党的策略路线”，把文学活动深入到乡村和军队中的“典范”^③。而且，更为重要的是，乡村剧团和文工团的社团规则一旦形成，就会以其特有的方式推动着解放区文学按照《在延安文艺座谈会上的讲话》的要求向前发展，从而更有力地强了解放区后期文学的体制化进程。

三、文艺社团的意识形态规范功能

延安文艺座谈会以后，随着解放区文学的走向体制化，文艺社团作为延安文学制度的构成因素规范着解放区文学的发展路径。文艺社团之所以能够发挥特殊的规范作用，其根本原因是解放区后期的文艺社团变成了毛泽东的“文艺理论”的实践者和中国共产党的文艺政策的执行者，已经完全政党意识形态化了。也就是说，解放区后期的文艺社团已经变成了“一个被称为次级政治文化的社会团体”，完全是为张扬政党意识形态而存在的^④。作为政党意识形态的载体，解放区后期的文艺社团

① 中共晋察冀中央局：《关于贯彻为兵服务方针、开展部队文艺工作的决定》，《晋察冀日报》（增刊）1947年5月10日。

② 丹敏：《在硝烟中歌唱，在战斗中成长——回忆在新四军五师的战斗生活》，《太行太岳边区文艺史料选编》（内部资料），郑州：河南省革命文化史料征集编辑室，2000年，第302页。

③ 晋察冀军区政治部：《关于各分区剧社执行创造铁军工作的指示》，《抗敌三日刊》1942年8月15日。

④ [美]罗森邦：《政治文化》，陈鸿瑜译，台北：桂冠图书股份有限公司，1984年，第186页。

具有特殊的社团组织形式,所有的文艺社团都是在特殊的社团组织形式的规范下运行的。因而,当解放区后期数以千计的文艺社团处于特殊的社团组织形式的统一支配之下时,其发挥的独特社团功能是全国统区的文艺社团所无法实现的。

解放区后期文艺社团组织形式的特殊性与文艺社团的生成机制直接相关。在延安文艺座谈会召开以前,解放区文艺社团的生成机制主要有两种类型。一种是在中国共产党的领导下进行的,整个创建过程体现了中国共产党的意识形态要求,是一种政党型的文艺社团生成机制。另一种是由知识分子作家独立负责的,体现了现代知识分子的自由追求精神和个人创造欲望,是一种作家型的文艺社团生成机制。作家型的文艺社团生成机制注重知识分子作家的个人主义理想,强调文艺社团活动中的作家独立性,认同文学自身的审美价值。在解放区前期的文学活动中,强调规范的政党型文艺社团和注重自由的作家型文艺社团虽然在社团生成机制上是相互冲突的,但是却在“抗日救国”的民族主义意识形态下共同引导着不同类型文艺社团的文学活动。延安文艺座谈会召开以后,毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》被确定为中国共产党的文艺政策,要求在解放区进行全面的贯彻执行,“文艺的工农兵方向”成为解放区文学活动的中心。当解放区的一切文学活动都要求以“工农兵”作为中心的时候,以知识分子作家为主体的作家型文艺社团生成机制终于走到了生命的尽头,取而代之的则是政党型文艺社团生成机制。由于政党型文艺社团生成机制更能体现中国共产党的意识形态要求,因而成为解放区后期文艺社团建构的唯一机制。也就是说,解放区后期的文艺社团都是在毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》的规范下建构起来的,都是以“工农兵”作为服务对象的。在经历了两种不同类型的文艺社团生成机制的相互并存的发展过程后,解放区文艺社团生成机制最终在延安文艺座谈会召开以后走向了统一。在解放区文学的发展进程中,这是文学观念走向统一的必然结果。因为,当各种个人主义的文学观念被以毛泽东《在延安文艺座谈会上讲话》为核心的“党的文艺思想”取代时,与之相关的一切文学活动必然会以一种政党意识形态为中心,从而完成了文艺社团生成机制的政党化转型。

正是由于解放区后期的文艺社团在建构过程中形成了特殊的文艺社团生成机制,决定了解放区后期的文艺社团拥有与其生成机制相对应的体系化的文艺社团组织形式。所谓的文艺社团组织形式,指的是文艺社团的建构方式、运作机制和管理机构,以及不同的文艺社团之间的相互交流、隶属关系等,它是一个文艺社团在整个文学系统中所处的位置及其能够进行正常文学活动的存在方式。

解放区前期的文艺社团组织形式主要有两种类型。一种是政治化的,主要通过中国共产党的各级组织机构或者个别党员代表直接参与文艺社团的机构管理的方式,从而使文艺社团成为中国共产党的各级组织机构的一个重要组成部分^①。或者说,在政治化的社团组织形式中,文艺社团是隶属于中国共产党的相关组织机构的领导的。正是通过政治化的社团组织形式的运用,中国共产党成功实现了对解放区文学运动中文艺社团的控制,使文艺社团自觉地成为中国共产党的政治意识形态的承载者。另一种以知识分子作家为创作主体形成的同人化社团组织形式。由于参与文艺社团的组织机构管理的大多是志趣相投的知识分子作家,社团的组织原则、活动宗旨、人员组成都是经过他们平等协商的结果,呈现出典型的个人主义的自主性,因而使其社团组织形式呈现出同人化的特点。同人化社团组织形式主要是通过知识分子的现代的民主协作精神建立起来的,是以个人的相互尊重为前提的,不同的文艺社团之间形成的是一种平等的对话关系,而不是政治团体之间的上下级隶属关系。尽管以知识分子作家为主体建构起来的文艺社团存在于解放区,但是它们都是以民族主义作为

^① 中共中央在1942年9月通过的“关于统一抗日根据地党的领导及调整各组织间关系的决定”中明确规定:“党对民众团体的领导,经过自己的党员或党团。”这就是说,中国共产党一方面要遵照解放区各级政府施政纲领的规定,保持文艺社团的独立性。另一方面又要从中国共产党的意识形态要求出发,加强对文艺社团的政党领导。中共中央档案馆编:《中共中央关于统一抗日根据地党的领导及调整各组织间关系的决定》,《中共中央文件选集》第13册,北京:中共中央党校出版社,1991年,第432页。

最基本的社团宗旨的,因而,与政党型的文艺社团相比,这些文艺社团的文学观念虽然表现出明显的个人化,它们的社团组织形式具有很强的独立性,然而也同样在解放区获得了很大的生存空间,成为解放区文学活动的重要组成部分。

同人化社团组织形式是与“五四”新文学革命相伴而生的。只有在“五四”新文化运动的声浪中,当个性自由、民主博爱等成为一种时代潮流时,同人化的社团组织形式才有可能成为文艺社团建构的基本方式。1921年1月,当沈雁冰、郑振铎、周作人、叶圣陶、许地山、王统照、郭绍虞等人相约发表文学研究会宣言时,他们抱着打破中国文学界“向来就有‘文人相轻’的风气”的决心,在“互相理解”的前提下,“结成一个以文学为中心的团体”。因此,开展文学活动是文学研究会成立的根本。在他们看来,“将文艺当作高兴时的游戏或失意时的消遣的时候”已经过去了,“文学是一种工作,而且又是于人生很切要的一种工作”^①。他们既不是为了政党的要求,也不是为了商业的利益而建立文学社团,加入文学研究会的会员都是认同“为人生”的文学观念的,彼此之间存在着对文学的真诚与努力。正是由于他们的努力,形成了“为人生”的启蒙主义文学潮流。1921年7月,当郭沫若、郁达夫、成仿吾、张资平等一批在日本的留学生发起创造社时,他们也绝不是为了某种明确的政治目标。在异域的生活环境中,他们感受到了民族的歧视、生存的压抑。尽管他们也“厌恶团体之组织”形成的“暴力”,但是,“内心的要求”驱使着他们创建文艺社团:“我们这个社,并没有固定的组织,我们没有章程,没有机关,也没有划一的主义,我们的思想,并不相同,也并不必强求相同。我们所同的,只是本着我们内心的要求,从事于文学活动罢了。”^②他们在追求文学的“全”与“美”的同时,也对旧社会“不惜加以最猛烈的炮火”^③。正是由于他们的辛勤“创造”,形成了“为艺术”的个人主义文学潮流。无论是文学研究会,还是创造社,其社团组织形式都是开放式的,不受外部政治势力或商业利益的诱惑。

抗战全面爆发后,当国统区的知识分子作家相继进入解放区的时候,他们仍然是抱着五四时期知识分子的个人主义心态的。在一个全民抗战的时代里,抗战的民族意识毫无疑问是最根本的。如同《文艺突击》的“发刊词”所说:“文艺诚然需要艺术性,文艺工作者也必须是为艺术的工作者,然而正因为要保证艺术性,正因为要成为真正为艺术的工作者,所以就要使文艺成为真正战斗生活的一部分,文艺工作者就要真正会用他的文艺工作去参加民族的战斗”,“文艺必须服从于抗战,成为抗战力量的一部,这一个大的原则是不应有疑义的,‘国家至上,民族至上,军事第一,胜利第一,意志集中,力量集中’,这是民族精神总动员的三个共同目标,也应该成为文艺工作者的目标”^④。民族主义虽然是知识分子作家的中心意识,但是,这与“五四”新文化运动以来知识分子作家一贯坚持的个人主义精神并不产生必然的矛盾。因而,当大量的知识分子作家汇聚到解放区时,内心的自由精神与民主意识促使着他们抱着同人式的理想相继建立了一系列文艺社团,以此为中心开展文学活动。在晋东南根据地,中华全国戏剧界抗敌协会晋东南分会曾要求“各个剧团内部的组织、管理、生活、工作应有统一的规定”,但最终在戏剧大会上提出讨论时被否定。因为,“剧团还是一般群众性质的团体,按它本身的性质来说是一个艺术集团。因此它的组织、生活、管理、工作应任其朝更自由的方式去发展,不必拘束在一种呆板的形式中”^⑤。在全民抗战的浪潮中,诗歌是最容易表达知识分子作家的民族主义情绪的。于是,以诗歌活动为中心的文艺社团在解放区大量涌现。在陕甘宁根据地,刘御、林山、雪苇、吕剑等人于1937年12月成立了战歌社,通过设立分社的方式将诗歌成员发展到了整个根据地。战歌社主要采取的是每周一次诗歌例会的活动方式,诗歌会员相聚在一起“一是念念诗,交流

① 文学研究会:《文学研究会宣言》,《小说月报》1921年第12卷第1号。

② 郭沫若:《编辑余谈》,《创造季刊》1922年第1卷第2期。

③ 成仿吾:《新文学之使命》,《创造周报》1923年第2号。

④ 本社:《文艺界的精神总动员——代革新号创刊词》,《文艺突击》1939年新1卷第1期。

⑤ 李伯钊:《敌后文艺运动概况》,《中国文化》1941年第3卷第2、3期。

诗歌创作,二是谈谈诗,座谈内容与形式。整个气氛融洽随和,完全是同志式的切磋帮助”^①。奚定怀、徐明、劳森、庄涛等青年学生于1938年9月成立了山脉诗歌社,他们“坚持自愿结合的原则,组织和开展诗歌的创作和宣传活动。这个诗社没有什么章程,也没有办什么登记手续,完全是通过自己的联络搞起来的组织”^②。在晋东南根据地,高鲁、叶枫、刘大明等人于1941年6月建立了太行诗歌社,“凡是爱好诗歌的同志,经本社一至二人介绍,填写社员登记表一份,经本社负责同志研究同意,即可取得社员资格”,完全是一些诗歌爱好者个人组织起来的^③。当然,最有代表性的是1940年10月成立的文艺月会,其发起人萧军、舒群、丁玲等人为了避免组织形式的政党化,突出自由活泼的特点,没有像一般的文艺社团那样设立社团负责机构,而只是在每次举行文学讨论会或社团例会时临时推举主席负责每次的会议。除了发起人以外,荒煤、周文、雪苇等人也担任过例会讨论的负责人,采用的完全是平等交流式社团组织形式开展文学活动。

延安文艺座谈会召开以后,毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》成为解放区后期文学发展的基本方向,从国统区来到解放区的知识分子作家开始了从个人主义的思想感情向工农兵大众的思想感情的转化。当工农兵大众成为解放区文学活动的主体时,同人化的社团组织形式就失去了继续存在下去的现实依据,政治化的社团组织形式则因为其与中国共产党的文艺政策的高度一致而获得了长足的发展,成为解放区后期文学活动中最基本的社团组织形式。而且,更为重要的是,由于解放区后期的文艺社团组织形式完全是在毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》的规范下形成的,因而更能在解放区后期相继出现的工农兵文学潮流中发挥引导作用,从而完成了对中国共产党的政治意识形态的传播。

在解放区文学走向体制化的进程中,文艺社团成为真正的规范力量主要是在延安文艺座谈会召开以后。1943年10月,随着毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》的公开发表,中共中央宣传部发布了《关于执行党的文艺政策的决定》,将毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》确定为中国共产党的文艺政策,要求“全党的文艺工作者都应该研究和实行这个文件的指示”,将其作为“解决文艺观和文化观问题”,以及“一般的解决人生观与方法论问题的教育材料”^④。解放区的文艺工作者必须抛弃自己思想中的“自由主义倾向”,从“知识分子的圈子跑到工农兵的圈子里去”^⑤，“以戏剧工作与新闻通讯工作为中心”，努力促成“群众性文艺运动”^⑥。正是由于毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》的全面贯彻执行,解放区后期的文艺社团无论在社团生成机制上,还是在社团组织形式上都完成了由多样化向单一化的转型。最后,解放区后期的文艺社团统一为一种完全以政党意识形态为宗旨的文艺社团生产模式,规范着解放区后期的文学走向体制化。

解放区后期文艺社团的规范功能是以文艺社团隶属关系的政党化为前提的,只有当文艺社团完全隶属于政党的时候,其社团生成机制才能根据政党的政治需求进行政治意识形态的再生产。在解放区的文艺社团建构体系中,文艺观念被看作是文艺社团开展文学活动的根本。延安文艺座谈会召开以后,毛泽东的《在延安文艺座谈会的讲话》提出的文艺的“工农兵方向”成为所有文艺社团的指导思想,不仅文艺社团的社团宗旨、理论纲领的制定都应当以此为依据,而且文艺社团的全体成员在行动准则上要彻底做到“和工农兵大众的思想感情打成一片”^⑦。因此,在文艺社团的隶属关系上,每个文艺社团虽然作为群众团体在文学活动中有一定的独立性,但是,为了“使文化建设与党的政治方针

① 刘锦满:《回忆延安“战歌社”——胡征同志访问记》,《新文学史料》1981年第2辑。

② 刘锦满:《历史的忆念——解放区的几个诗歌组织和刊物的回顾》,《新文学史料》1979年第5辑。

③ 曼晴:《春风杨柳万千条——回忆晋察冀边区的诗歌运动》,《新文学史料》1979年第5辑。

④ 中共中央宣传部:《关于执行党的文艺政策的决定》,《解放日报》1943年11月8日。

⑤ 凯丰:《关于文艺工作者下乡的问题——在党的文艺工作者会议上的讲话》,《解放日报》1943年3月28日。

⑥ 中共中央宣传部:《关于执行党的文艺政策的决定》,《解放日报》1943年11月8日。

⑦ 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东文艺论集》,北京:中央文献出版社,2002年,第52页。

与群众路线密切联系”,所有的文艺社团都必须置于“各级党的宣传部门的领导之下”,所有的文艺社团必须建立“党的小组或支部”,经常性地开展思想教育活动,使全体成员保持正确的思想意识^①。即使在“文艺下乡”或流动演出的过程中,文艺社团也“一定要接受当地的领导”,不能随意开展演出活动^②。也就是说,在延安文艺座谈会召开以后,解放区的文艺社团不再具有社团组织形式上的独立性。依照中共中央关于中国共产党的各级组织与群众团体关系的决定,每个根据地都要“有一个统一的领导一切的党的委员会”,实行“党的领导的统一与一元化”^③,民众团体都要置于“党的领导之下”。作为解放区文化领域最重要的民众团体,文艺社团所对应的领导机关是中国共产党的各级宣传机构。虽然中国共产党“对民众团体的领导,经过自己的党员或党团”^④。但是,正是通过这种特殊的组织方式,解放区的文艺社团最终隶属于中国共产党的各级宣传机构。文艺社团一旦隶属于中国共产党的各级宣传机构,它自然会成为中国共产党的政治意识形态的宣传者。当中国共产党的各级宣传部门要求所有的文艺社团都必须听命于自己的时候,解放区文艺社团的社团组织形式自然走向了政党化,其核心必然是文艺思想的统一。1943年4月,在晋察冀根据地开展的文艺界整风运动中,中共北岳区党委对“党的文艺工作者”提出了这样的要求:

(一)应有明确的阶级立场。一切文艺作品不管它用什么题材或材料,都是表达一种思想的。一切作家,不管他是干那一行的,都会在自己的作品中表现自己的立场和思想。无产阶级的立场就是我们的立场。这是我们文艺工作者与一切非无产阶级作家的不同之点。

(二)要接受党的监督

甲:每个文艺工作者都有权选择他们自己写作的题材,选择他们的表现方法的权力,没有丝毫限制。

乙:党不允许在文艺作品中宣扬反党的观点,所以党要给党的文艺工作者以监督,党如果允许党员在文艺作品中或其它工作中宣传反党观点,那么党就会瓦解,党与反党观点的分界是党纲,党的策略,决议和章程。

丙:党的文艺工作者不但要研究党的政策,而且要熟悉它,宣传它,党的政策应成为党的文艺工作者重要的政治学习和业务学习的内容。

(三)加强政治和艺术的学习。不要忽视政治学习,也不应因强调政治学习忽视了业务学习。因为艺术活动究竟不是一般政治活动,它有一定特殊性,没有较高的政治水平固然不会成为好的艺家,单有政治水平没有艺术修养,也便不成其为艺术工作者。

(四)健全党的生活,反对轻视小组生活和自由主义的态度;党的小组和支部生活是党员锻炼自己的学校。^⑤

作为在党的文艺工作者会议上的总结,这段话抓住了毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》的精神实质,也就是文学的政治化。对于党的文艺工作者来说,文学的政治化就变成了以党的政策为中心的政治实践活动,文学完全是为了政治或者党的政策服务的。知识分子作家作为党的文艺工作者,不再是单纯的有个性的文学创作者,而是有明确的无产阶级立场的党的政策解读者,要随着党的政

① 中共山东分局:《对各地文协工作的指示》,《山东省文化艺术志资料汇编》(内部资料)第1辑,济南:山东省文化厅史志办公室,1984年,第60页。

② 陈沂:《怎样实现文艺政策——在文艺座谈会上的总结》,《抗日战争时期延安及各抗日民主根据地文学运动资料》(下),太原:山西人民出版社,1983年,第93页。

③ 中共中央档案馆编:《中共中央关于统一抗日根据地党的领导及调整各组织间关系的决定》,《中共中央文件选集》第13册,北京:中共中央党校出版社,1991年,第432页。

④ 中共中央档案馆编:《中共中央关于统一抗日根据地党的领导及调整各组织间关系的决定》,《中共中央文件选集》第13册,第427页。

⑤ 胡锡奎:《加强文艺整风,为克服艺术至上主义倾向而斗争——1943年4月30日在中共北岳区党委召开的党的文艺工作者会议上的结论》,《晋察冀日报》1943年5月21日。

策的变化及时调整自己的创作路径和方向,否则会在党的政策的变动中成为落伍者。因此,作为党的文艺工作者,知识分子作家不仅要一般性地强化政治学习,而且要将自己置于“党的小组和支部”中。在每一个文艺社团的组织机构中,具有党员身份的知识分子作家大多处于领导地位^①。因而,对每一位党的文艺工作者进行“党的政策”教育,最终就完成了对文艺社团的社团组织形式的政党化控制。

信息传播是文艺社团的基本功能之一,也是文艺社团发挥文学规范功能的主要手段之一。解放区后期的文艺社团扮演着重要的信息传播者的角色,也承担着文学制度规范者的任务。然而,与一般文艺社团对以“审美”为中心的人文信息的传播不同,解放区后期的文艺社团主要承担了对以“政治”为中心的政党信息的传播。延安文艺座谈会召开以后,文艺社团传播政党信息的方向已经规定好了,就是毛泽东的《在延安文艺座谈会上的讲话》提出的基本精神,即“文艺更好地为工农兵服务,文艺工作者与工农兵更好地结合”。换句话说,就是文艺社团的信息传播要为中国共产党的政党利益服务,要以中国共产党的政治意识形态为准则。在文艺社团开展的各种文学活动中,中国共产党的政治意识形态传播就转化为“党在不同时期的具体政策”,如同周扬所说:文艺社团“要进一步发动与组织文艺界的力量,反映伟大爱国自卫战争,反映有空前历史意义的土地改革,反映大生产运动,表扬群众的新英雄主义,使文艺无愧于这个新的群众的时代”^②。历史已经发展到了第三次国内革命战争时期,因而文艺社团的政治宣传任务当然就变成了与时代相关的党的政策。时代在不断地发展,政策在不停地变换,不同的时代里都会产生不同的政策,解放区后期的文艺社团一直处在传播党的政策的文学活动中。

延安文艺座谈会召开以后,以毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》为“文艺政策”的指导中心,解放区的文艺社团不但确立了统一的文学思想观念,而且也形成了标准化的社团组织形式。在政党化的社团生成体制的统一规范下,解放区前期的以知识分子作家的个人创作为中心的文艺社团的数量大为减少,专门从事文学创作的专业作家逐渐缩减,取而代之的是以工农兵为主体的从事集体创作的文艺社团数量的迅速增加,为土改运动、战争前线等党的各种临时性决定和长期性政策提供服务的文艺工作者的人数快速增长^③。随着工农兵型文艺社团的大量涌现,解放区后期文艺社团传播党的政策的方式也发生了根本性的变化,大众化成为文艺社团传播方式的基本特点。一方面,在中国共产党的政治意识形态的规范下,参与工农兵型文艺社团的文艺工作者创作了大量的戏剧、报告、通讯等“通俗文艺读物”,在有利于宣传党的政策的同时也逐渐形成了一种固定的创作模式:

主题是确定的,文艺工作者应当而且只能写与工农兵群众的斗争有关的主题。文艺工作者所熟悉,所感到兴味的事物必须与工农群众所熟悉,所感到兴味的事物相一致。文艺工作者必须真实地反映群众的要求和情绪,而且站在一定的政策思想水平上回答群众在实际斗争中提出的问题。文艺反映政治,服务政治,主要就是把群众在斗争中及执行政策中的丰富经验加以吸收,消化,生动地描述出来,使这些经验反过来再普及到群众当中去,并且借助文艺之力,潜移默化

① 中共中央在1942年9月通过的“关于统一抗日根据地党的领导及调整各组织间关系的决定”中明确规定:“民众团体的各级委员会的委员,须尽可能有半数以上的非党员。”这说明,在解放区文艺社团的社团组织机构中,具有中国共产党党员身份的负责人占据着大多数领导岗位是一种普遍的现象,中共中央做出相关决定就是为了避免让过多的党员占据本来属于民众团体的领导岗位的现象。中共中央档案馆编:《中共中央关于统一抗日根据地党的领导及调整各组织间关系的决定》,《中共中央文件选集》第13册,北京:中共中央党校出版社,1991年,第432页。

② 周扬:《谈文艺问题》,《周扬文集》第1卷,北京:人民文学出版社,1984年,第499页。

③ 袁静说:“1944年,我在延安保安处秧歌队,既当演员,又参加写作组,搞节目没有剧本,不得不自己动手写。当时陕甘宁边区正在全面推行减租运动,我就写了一个秧歌剧,自编、自导、自演,群众倒也欢迎”。后来,根据“马锡五审判方式”,“编写了一个秦腔剧本《刘巧儿告状》。秧歌队改成边保剧团,主要演秦腔,在延安给农民演出这个戏,受到群众热烈欢迎”。从此,“我便调到了玲同志领导的‘边区文协’,成为专业创作人员。”袁静的回忆说明了不同类型的文艺社团之间的差异,也指出了解放区的文艺工作者与文艺社团之间的存在关系。袁静:《入门前三脚》,《在战火纷飞的日子里》,天津:天津社会科学院出版社,1990年,第65-66页。

化,深入人心。^①

也就是说,“通俗文艺读物”只能反映“与工农兵群众的斗争有关”的主题。至于作品的题材,在工农兵型文艺社团的文学活动中得到全面推广的“真人真事”写作,成为所有解放区文学创作中数量最多的题材类型。在形式的选择上,“符合群众的生活、思想、情感”的民间形式受到了“真正的尊重”,民间化的创作获得了“完全自由发展的机会”^②。工农兵型文艺社团的文艺工作者在经过了“实践,创作,再实践,再创作”^③的再三反复以后,在他们创作出工农兵大众能够接受的大众化作品的同时,也将党的政策“形象化”了,从而完成了文艺社团传播党的政策的功能。另一方面,随着解放区后期文艺社团由以知识分子作家的个人创作活动为中心向以工农兵大众的集体演出活动为中心的转化,面对解放区的工农兵大众因政治翻身带来的文化需求的日益兴盛,文艺社团主要以戏剧演出方式来传播党的各项政策。而且,由于“乡村剧团”和军队文工团的大量创建,在党的文学政策的引导下,最终形成了以“穷人乐”、“王克勤班”^④等戏剧为代表的群众文艺创作的潮流。可以说,工农兵大众真正参与到了“翻身乐”演出活动带来的革命情绪的狂潮中,如同工农兵型文艺社团的参与者所说:“这是一个狂欢的大海。使人看了情不自禁、心神跳荡,感到应该即刻跳到这个海里痛痛快快地跳一下才舒服。以致村里有些不好娱乐的人,原来在局外当观众,忽然也蹦进去扭、打起来。”^⑤对于以戏剧演出活动为中心的文艺社团来说,这也正是他们所期望的演出效果。然而,“文艺在这时不再只是简单的娱乐品了,它成了直接鼓励和指导群众行动的教科书”^⑥。正是通过这种“教科书”,解放区后期的文艺社团完成了自己的规范功能,解放区文学也在文艺社团传播中国共产党的政治意识形态过程中走向了体制化。

[责任编辑 贺立华]

① 周扬:《谈文艺问题》,《周扬文集》第1卷,北京:人民文学出版社,1984年,第501页。

② 中共山东分局:《山东文艺工作综合报告》,《山东省文化艺术志资料汇编》(内部资料)第7辑,济南:山东省文化厅史志办公室,1985年,第93页。

③ 周扬:《谈文艺问题》,《周扬文集》第1卷,北京:人民文学出版社,1984年,第504页。

④ 《穷人乐》是晋察解放区阜平县高街村剧团根据农村的“真人真事”集体创作演出的一部戏剧,《王克勤班》是冀鲁豫军区文工团和第六文工队根据部队的“真人真事”集体创作演出的一部戏剧。由于这两部作品“深刻真实地表现了劳动人民的思想感情”,“能表达部队战斗热情与争取胜利的热情”而广受当地农民和部队士兵的欢迎。于是,中共中央晋察冀分局做出了“开展乡村文艺运动”和“部队文艺运动”的决定,将两部作品作为晋察冀解放区文艺社团,尤其是乡村剧团和部队文工团学习的方向,从而掀起了解放区的群众文艺运动。

⑤ 夏青:《翻身乐》,《农村新文艺运动的开展》,上海:上海杂志公司,1949年,第108页。

⑥ 陈涌:《三年来文艺运动的新收获》,《解放日报》1946年10月19日。

吕荧先生的人格精神与学术思想

谭 好 哲

摘 要:吕荧先生是著名的左翼文艺理论家、翻译家和美学家,一生多病、多难,却始终不改“真”而“纯”的艺术理想和求真爱美的人生操守,纯正做人,倾心治学,在动荡困顿的岁月里留下了大量文学翻译、文艺理论和美学研究论著。他为人真诚真率,爱憎分明,坚守学术真理,维护人格尊严,成为当代正直知识分子的楷模;他坚定捍卫并深刻阐发了现实主义的文艺真实性观念,强调艺术之“真”包含着作家主观情感上的真诚、真挚,更要求作家在理智认识上真实地把握客观生活现实的本质,要求在理智和情感深深地透入现实的运动过程中,揭示出现实的运动和发展,既表现现实,又变革现实;他不仅懂得艺术中的美,珍惜生活中的美,而且将对美的理性思考凝聚为美学的探讨,提出并论证了美是一种意识形态性的主观评价,是人的一种观念,成为20世纪五六十年代美学大讨论中四派有代表性的观点之一。于今观之,吕荧先生强调文艺家应以实践的姿态介入现实的运动过程,作现实的变革者、创造者,强调美的本质的思考不能囿于哲学认识论一隅,需要从本质论、认识论、实践论三方面进行探讨,特别是他通过对车尔尼雪夫斯基“美是生活”命题的再阐发,试图以马克思《1844年经济学-哲学手稿》中的自然人化观念为依据,在社会生活本体论的基础上,从人类社会生活实践来论证美和美的观念的历史生成,打破由于唯物论和唯心论的哲学分野而在心与物、美感与美的二元分离上所造成的种种理论困境,不仅在当时具有理论独特性,在当下和今后的文艺学、美学研究和观念建构中仍然具有重要的启示价值。

关键词:吕荧;人格精神;文学翻译;文艺理论;美学研究

在百余年来山东大学人文学术的天幕上,闪耀着众多明亮的星辰,吕荧先生是其中令人仰望而又难以忘怀的一颗。先生1915年11月25日生于安徽省天长县新何庄一个书香之家,原名何佶,曾用名何云圃,笔名倪平、吕荧等。1935年考入北京大学史学系,读书时积极参加抗日爱国的“一二九”运动,“七七事变”后流亡武汉,1939年赴昆明西南联大复学,1941年毕业后任中学教师。1946年至1949年初先后执教于贵州大学与台湾师范学院。1949年4月离开台湾经香港到达北平,7月出席中华全国文学艺术工作者代表大会,并加入全国文联。1950年10月受聘山东大学中文系教授,11月接替调任山东省文化局局长的王统照兼文史系主任,1951年3月担任文史分开后的中文系主任。1952年春末因文艺学教学风波中无端受到批判而离开山大。1954年3月加入中国作家协会。1955年,经胡乔木建议聘为《人民日报》文艺部顾问。1955年6月受胡风集团案牵连被隔离审查长达一年之久,此后长期在家养病。1966年“文化大革命”爆发后,被以“反革命分子”影响社会治安罪名收容强制劳动,1969年3月5日在冻饿中含冤病亡于北京清河劳改农场。吕荧先生是著名的左翼文艺理论家、翻译家和美学家,一生多病、多难,却始终不改“真”而“纯”的艺术理想和求真爱美的人生操守,纯正做人,倾心治学,在动荡困顿的岁月里留下了大量文学翻译、文艺理论和美学研究论著。其至真至纯的人格精神、成就斐然的文学译著和独树一帜的美学探求,已成为当代学术薪火相传中一份重要思想遗产。

一、至真至纯的人格精神

中国学术历来崇尚学问与道德的统一,主张文品即人品,但是由于种种历史的原因和人性分裂所致,无论古今,学问与道德、文品与人品不相统一的情况不胜枚举,非常多见。1949年之后至“文化大革命”结束这段时期内,由于极左政治思潮愈演愈烈,正直为人者往往难以自保,文人的精神人格急剧萎缩与颓败的情况便越发普遍,以至于“文革”结束后许多良心未泯的文人一直在被是否应该自我忏悔的精神苦恼所纠缠。然而,吕荧先生不存在这种情况,假如能够活到“文革”之后,他也不会在此苦恼。他是一个文艺追求与人生追求高度统一,从而在当代文坛上显示出卓尔不群的精神气质与个性的人物。在《人的花朵》里论诗的本质时,吕荧先生指出:“诗,人的生活与情感底融合的交流,人的理知与想象底凝结的晶体;人底真挚,人底单纯。”^①在《诗的真实》一文中论述荷马史诗时,他又写到:“在他的时代,这个诗人完成了巨大的真实”,“在这样的真实背后站立着的,是一个和这真实同样巨大的,山一样的人。这个人把真实提高到诗”^②。“真”与“纯”是吕荧先生的文艺理想,也是他的人生追求,至真至纯就是其人格精神的最好概括。

吕荧先生做人的“真”与“纯”体现于他的真诚真率,重友情重义气,也体现于他的爱憎分明,刚正不阿。他不虚伪不矫情,不投机取巧,不圆滑世故,磊落正直,清纯如水。他五岁丧母,由乳母张氏抚养。由于自小失去母爱,且年轻时起就患上过胃病、肺病、神经衰弱等多种疾病,身体清瘦虚弱,生活自理能力差,养成孤僻孤傲的个性,一生爱情生活和家庭生活迭经挫折。也正因如此,他一生都渴望着真爱真情,在家庭破裂亲情不再之后,而特别地看重与朋友们的友情,他与胡风、冯雪峰、聂绀弩、楼适夷、骆宾基、邵筌麟、萧军、碧野等诸多大家名家保持终生的友谊,无论风雨如何变幻。甚至自己被强制收容劳动改造期间,还经常念叨着冯雪峰等朋友们的名字,挂念着他们的安危。这其中与胡风的关系更是一个显证。他从1937年因向胡风主编的著名文学杂志《七月》投稿而开始与其建立联系,此后在学术上、生活上得到胡风多方的提携、帮助和指导,与其结为终生的朋友。在胡风“反革命集团”冤案事发前后,他没有像当时许多的人那样迎合政治潮流,对之横加批判、无情打击,也没有像有的胡风曾经的朋友那样为求自保,对之反戈一击、落井下石,而是继续保持与胡风的联系,经常去看望胡风和她的家人,送去一个朋友的关心和温暖。1954年,先生翻译的普希金名著《叶甫盖尼·奥涅金》校改本由人民文学出版社出版,当时胡风的政治处境已经非常不好,初译本中原有胡风译的三节诗,有人在背后猜测,这次他一定会把那几节删去,然而先生不仅没有删去,还特别在《校改后记》里交代说:“初译本中胡风同志译的三节诗(第六章十五节、十六节、三十八节),仍然保存,这使我的粗劣的译文添了光彩。”胡风夫人梅志曾就此写到:“在当时的情况下,他如果删去那几节,是完全可以谅解的。而他敢于留下它,敢于写上这几句话,倒使我们吃惊和感动了。胡风看后,手里捧着书,轻声地叹气:‘唉!这个吕荧,真是……’。后面没说出的话一定是‘真傻,真太认真,真太重情义……’。”^③不仅如此,吕荧先生甚至“不识时务”地试图公开为胡风进行辩护。1955年5月25日,全国文联主席团和作协主席团在北京举行七百余人参加的扩大会议,声讨“胡风反革命集团”,在滔滔批判声浪之中,他竟主动向主持会议的郭沫若要求发言,当众提出胡风的问题不是政治问题,而是思想认识问题,胡风不是反革命。结果遭到斥责围攻,在一片嘘声中被赶下台。为此,他一度被定性为胡风集团的反动分子,并经最高人民检察院批准进行隔离审查。经长达一年之久的审查之后,其大脑神经受到严重摧残,健康状况恶化,随后长期养病在家。虽然如此,解除审查之后的吕荧先生仍不

① 吕荧:《人的花朵》,上海:新新出版社,1948年,第1页。

② 吕荧:《文学的倾向》,上海:上海书报杂志联合发行所,1950年,第168页。

③ 梅志:《人的花朵——记吕荧与胡风》,晓风主编:《我与胡风》(上),银川:宁夏人民出版社,2004年,第92页。

断关心着胡风的命运,常去看望梅志,盼望胡风能早日从狱中出来。在那严酷恶劣的政治环境之下,在那灾难当头人人避之惟恐不及的时刻,吕荧先生的所作所为,显示出弥足珍贵的人性良知和朋友情谊。

能够体现吕荧先生个性气质的另一个典型事例是他供职山大时发生的一场关于文艺学教学问题的风波。吕荧先生的美学和文艺理论素养高,理论概括力强,对中外历史、文化与文学尤其是俄苏文学与中国现代文学有较深研究,授课内容理论联系实际,再加上表达能力也很好,对培养学生很用心,在大学讲课一直甚受好评。他在贵州大学历史系任副教授时,讲授《西洋通史》、《西洋文化史》、《从文艺复兴到法国革命》,同时兼教英语系的课程,学生们称赞听他的课是“一清如水,学习上的享受”。在山东大学任教时,他主讲《文艺学》、《俄罗斯文学》、《俄罗斯文学史》等课程。他的一位学生赵准青后来这样追述其讲课风采:“记得那天,吕先生穿了一身深灰色凡尔丁中山装,面容清癯、白皙,戴一副深褐色近视眼镜,让人一看就想起瞿秋白的容貌来。他显得有点羸弱,春暖时节,那双黑色高筒布棉鞋还未能脱下来。他微微颌首向大家致意,并不开口,转身在黑板上写下《文艺学》三个大字,苍劲有力……几堂课下来,同学们发现,吕先生讲课实在非同寻常,内容丰富,条理井然,分析透彻,见解精辟,他有自己的理论系统,有扎实的文史哲功底,且能深入浅出地表达,教学水平堪称一流。同学们还发现,这位先生讲课不苟言笑,庄重沉稳,自有一种风度翩翩的动人处。消息很快传开了,文学院的历史系、外文系的学生也来听课,教室内外人挤得满满当当,只好迁到理学院一个大教室去上课。”^①当年的许多山大毕业生都曾讲过听吕荧先生讲课要提前去争抢座位的经历。然而,可能是由于个性较强,工作中敢想敢干、勇于负责得罪了人,而且对当时学生过多地参与政治活动影响正常学习表露过担忧,对来自原华东大学有些领导的“左”的做法有看法,对有关领导说过“我们可不能误人子弟啊”之类的话,在山大仅一年多一点他就被卷进了一场深受伤害的教学风波。1951年11月,突然在《文艺报》5卷2期(11月10日)上《关于高等学校文艺教学中的偏向问题》通栏标题下,发表了山东大学中文系办公室干事张祺《离开毛主席的文艺思想是无法进行文艺教学的》来信。这封据说“是有人背后指使并经过有关领导研究和过目的”^②来信,揭发吕荧先生在《文艺学》教学中有严重偏离实际和教条主义的倾向,不重视《在延安文艺座谈会上的讲话》的指导作用,看不起来自解放区的新文学作品,盲目崇拜西欧和俄罗斯名著等等。这封“来信”在学校内引起了极大震动。“来信”一发表,“时任山东大学教务长的一位领导要求吕荧检查,要中文系学生对吕荧开展批判,系党支部书记积极到各班进行动员,要求同学写小字报,开小组讨论会。甚至有人在班上提出:谁不参加批判吕荧,是对党的号召的态度问题,党团员要受到批评甚至受到严厉处分的。”^③为此,吕荧先生在校内与有关领导就文艺学教学应该如何开展做过一些交谈和解释,并在次年1月25日的《文艺报》上刊出了给编辑部的自我辩护信,说张祺没去听过文艺学的课,他所引的课堂上的有些话与原意正好相反,还有一些话自己根本没有讲过,表明自己的文艺学教学不是采取“教条主义态度”,而是尽力运用马克思主义的立场和方法来解释文艺现象,尽管在运用过程中不是那么熟练和全面。此外,一些有正义感的学生有的“出于气愤,将那期《文艺报》撕得粉碎”,有的“联名写信给《文艺报》,指出张祺的信纯属道听途说,捕风捉影,断章取义,片面歪曲,要求澄清事实”^④。但是,这一切都无济于事。《文艺报》在刊登吕荧辩护信的“编辑的话”中,批评他“缺乏自我批评的精神”,采取了“不正确的态度”。经过一番准备,学校还在大礼堂召开了一次文学院全体师生参加的批判大会。尽管在华岗校长的干预下,会场横幅上的“批判”二字被取消,改成“文艺学教学思想讨论会”,但基调仍然是批判,

① 赵准青:《吕荧:他没有坟墓,更没有碑》,2004年9月30日《山东大学报》。

② 许志杰:《美学家吕荧之死》,2005年12月31日《齐鲁晚报》。

③ 田钢:《吕荧先生离开山东大学的前前后后》,2012年4月25日《山东大学报》。

④ 田钢:《吕荧先生离开山东大学的前前后后》,2012年4月25日《山东大学报》。

发言的师生明显地站在《文艺报》和张祺一边。随后,在2月25日的《文艺报》上,发表了由这次讨论会形成的四篇批评文章^①。这种上纲上线、根本不听解释的无理、武断批评,致使先生极为愤慨,痛苦无奈之下,拂袖而去,先到上海新文艺出版社,后受冯雪峰邀请到北京人民文学出版社从事译著工作,虽经求贤若渴、对之极为赏识的华岗校长亲笔致函挽留规劝,终未归来。从此,山大失去了一位好老师。

在那个经常黑白颠倒的特殊历史时期,吕荧先生的至真至纯使之显得很另类。由于其“真”和“纯”,他在一些人眼里倔强孤傲、特立独行,在另一些人眼里不谙世情、不懂屈伸。其实,从他主动地卷进胡风集团事件和被动地成为教学风波的主角来看,常人眼中的这些看法却正体现出他刚强正直、宁折不弯的品格与风骨,其坚守学术真理、维护人格尊严的人生勇气和浩然正气,在当代中国文坛上投射出一道令人震撼的光芒!正如有的论者指出的,吕荧先生关于胡风的公开发言,表明在一个病态的语境中,还有知识分子发出了属于自己的声音。在某种意义上说,这一个人的声音是对那个时代知识分子集体荣誉的一种挽回。又如有的学者所言,在那个知识分子自相践踏、一败涂地的年代,他的存在,为这个苦难的民族挽回了一点点尊严。梅志先生在其纪念文章中曾深情地说“他是一个好人,一个一生追求真善美的人,人的花朵”^②,著名作家骆宾基也称他是“我们民族的花朵”^③。以花喻人,真是贴切中肯的感念和评价。的确,吕荧先生就是一朵由至真至纯的人格精神养育出的不朽的人的花朵、民族的花朵!

二、成就斐然的文学译著

吕荧先生中学期间即开始学写诗歌和散文,1935年考入北京大学史学系后曾参加进步文艺团体“浪花社”,1938年流亡武汉时参加了“中华全国文艺界抗敌协会”成立大会。大学毕业后,他虽然主要在学校和出版社等部门工作,但其一生的命运却与文学结下不解之缘。1938年他在《七月》杂志上发表小说《北中国的炬火》(署笔名倪平),1949年由上海书报杂志联合发行所出版诗集《火的云霞》,其中收录了他1934—1943年间的诗作24首。由此可见其文学创作的起步时间是比较早的。在刚刚踏入文坛之初,他也在另外的方面爆发着自己的文学潜力,这就是文学评论和翻译。早在1936年10月,他就写好了《论艺术方法上的鲁迅》,1937年3月又写了《田间与抒情诗》,1937年4月他把这两篇文章寄给胡风征求批评意见,根据胡风的意见前一篇在1940年改写成《鲁迅的艺术方法》,后一篇即是《人的花朵》(艾青、田间合撰)中论及田间诗的那部分的雏形。据梅志回忆,当时胡风曾经认为,吕荧自己写诗是成不了大诗人的,因为他要不热情过火,要不又写得太冷。他自己也承认不会控制感情。或许是受这个评价的影响,再加上其最初的几篇翻译和评论文章得到胡风的指导并顺利发表所获得的鼓励,其文学之路此后主要转向了评论、翻译和美学研究。1940年,他在《七月》杂志上连续发表了文论译文《叙述与描写》(G·卢卡契作)和《普世庚论草稿》(M·高尔基作),以及文学评论《人的花朵》(艾青、田间合论)和《鲁迅的艺术方法》等文,这年秋天还开始翻译普希金即普希金的《叶甫盖尼·奥涅金》。这些译、著使之在翻译和诗论方面崭露头角,从此奠定了其左翼翻译家和文艺理论家的地位。

自《叙述与描写》的译文发表开始,先生开始在著述中署名吕荧,取荧字“有一分热,发一分光”的

① 四篇文章包括被认为“中毒”较深的两位《文艺学》课代表李希凡、吕家乡在压力下写的两篇自我检讨性批评文章,《文艺报》根据张祺几次通讯整理的一篇短文,文学院吴富恒院长的一篇讨论稿。李、吕的两篇检讨文章,还发表在《文史哲》1952年第8期上,题目分别为《批判我的教条主义脱离实际文艺学习》、《我在文艺学习中走了弯路》,同期还发表了《逃兵赶快归队》的短文,把吕荧去上海称为逃兵。

② 梅志:《人的花朵——记吕荧与胡风》,晓风主编:《我与胡风》(上),银川:宁夏人民出版社,2004年,第105页。

③ 转引自《吕荧文艺与美学论集》,上海:上海文艺出版社,1984年,第539页。

意思。诚如其名字一样,为了在新文学的事业中发出人生的热和光,即使是在厄运当头以至身陷囹圄、被敌视所包围被恐怖撕裂着内心的时候,他也矢志不渝,不改初衷。梅志回忆说,胡风事件后相见时,“每次都听他说道:‘我要修改我的文章’,‘我要写美学方面的文章’,‘我要翻译普列汉诺夫’,‘我要翻译莎士比亚’”^①。在劳改农场时的难友姜葆琛在他那篇描述先生强制劳改时期悲惨境况的令人寒颤的回忆文章中也写到:“吕荧只有一个箱子,虽不大,却很沉。有一次,他打开来,取出了一包包的蜡烛和一架旧的英文打字机,除此,箱内什么都没有了。后来我们相处日久,互相取得了信任,吕荧说:‘坐牢也要工作的,带点蜡烛准备夜间写文章……’他甚至还肯于告诉我,箱子夹层里藏着他的美学著作和尚未刊印的《莎士比亚十四行诗集》的译稿。”^②这就是吕荧先生,他分明就是一个文学殉道者,一个不屈的精神战士。可叹的是,即使这样一点微薄的希望,也被严酷的现实毁灭了。他在农场被视为“疯子”,从“队长”到歹徒都拿他开心:凌辱、谩骂,甚至殴打,几乎天天发生。有些小流氓骗走了他的蜡烛,扒手偷走了他的夹鼻眼镜,“队长”则把他的打字机“存”起来,他想要写作的愿望终于化为泡影,已译好的莎士比亚十四行诗集手稿也遗失了。虽然有此不堪回首的一幕,令人感到欣慰的是吕荧先生在三十余年动荡困顿的岁月里还是留下了众多的文学著述。先生在外语学习上用力甚劲,精通俄语、英语、德语,文学译著颇丰,从1943年至1957年先后共出版文学作品和文学理论译著8部,包括:卢那卡爾斯基著《普世庚论》、普希金著《叶甫盖尼·奥涅金》、吉尔波丁著《普世庚传》、卢卡契著《叙述与描写》、列宁著《列宁论作家》、列宁著《列宁与文学问题》、莎士比亚著《仲夏夜之梦》、普列汉诺夫著《论西欧文学》。有的译著多次再版。先生于文学翻译一丝不苟,精益求精。比如他在翻译《叙述与描写》时不仅参考了许多书,还拜托胡风找资料,在半年多的时间内多次与胡风通信讨论,最后托人对照英文原文才定稿。胡风在为该文所写的《校完小记》中写到:“在译者的意思是要我校对原文看一遍,但因为忙乱,也因为英语程度实在不高明,只好拜托了W君。他看了以后说对译文很佩服,虽然有几处觉得应加商酌,但也想不出更好的译法。译者的认真是可以看得出来的,但就那注释,也就花了不少的功夫。”^③此后吕荧先生还曾为翻译《叶甫盖尼·奥涅金》而积劳成疾。他的这些译著,属于现代新文学先驱鲁迅等人早就在做的那种“盗取天火”的工作,意在为中国新文学的建设提供借鉴和营养,且有两个明显的特点:一是作品翻译注重经典名著;二是文论翻译聚焦于马克思主义文论,列宁、普列汉诺夫的经典地位自不必说,卢卡契是20世纪马克思主义文论的代表人物之一,曾被美国当代文论史学大家威勒克誉为20世纪四大文艺理论名家之一,卢那卡爾斯基和高尔基是苏联十月革命前后的著名革命文学家,也是著名的马克思主义文论家。因此,这些译著对于优秀文学经典的继承和传播,对于中国现代文艺理论的建设,其意义是不言自明的。

文学翻译之外,吕荧先生在文艺理论方面所取得的成绩也不可小看。他先后出版论文集四部:《人的花朵》,1945年以“泥土社”名义在重庆自费出版,同年由重庆星火出版社出版,1947年由上海新新出版社再行出版,次年再版;《关于工人文艺》,1952年由上海新文艺出版社出版;《文学的倾向性》,1950年上海书报杂志联合发行所出版;《艺术的理解》,1958年由作家出版社出版。这些论文集所收录的文章都是结合中外文学创作的实际和具体作品而展开的,其中的许多文章,如《人的花朵》中对鲁迅、艾青、田间、曹禺的评论,《文学的倾向性》里对文学与真实、文学与政治、现实主义与自然主义及其关系的论述,《关于工人文艺》对解放后新兴工人文艺的成就与问题的分析,《艺术的理解》中对革命新文艺创作中公式主义、概念化有害倾向的关注,以及各文集中对欧洲经典作家和文学的研究,都从不同视角不同层面上点画出了中国新文学前行的印记,也体现出了一个具有创作经验和深厚马克思主义文艺理论造诣的研究者对于文艺的真知卓见。李希凡在回忆与悼念文章中曾经写

① 梅志:《人的花朵——记吕荧与胡风》,晓风主编:《我与胡风》(上),第103页。

② 姜葆琛:《冬天的回忆——记美学家吕荧之死》,1983年5月27日《人民日报》。

③ 转引自梅志:《人的花朵——记吕荧与胡风》,晓风主编:《我与胡风》(上),第103页。

到：“吕先生是使我对文艺理论产生浓烈兴趣的启蒙的导师。他那深邃而优美的文论，他的知识广博、逻辑严谨的文艺理论教学，在解放初期偏处青岛的山东大学，曾经怎样吸引了我们这些求知如渴的青年呵！”又评价他的讲课说：“他讲授的文艺学，在那时就已经有了系统的理论体系，贯串着鲜明的马克思主义观点，例证、分析，都出自他自己的研究心得和体会，这些都是我们从当时已有的一些文艺理论教材中难得见到的。”^①其实，这也正是先生文章写作的一个特点。那么，吕荧先生“系统的理论体系”以及这个体系的核心主导观念又是什么呢？简要回答的话，这个体系就是现实主义。在其现实主义理论体系中，包含着对文艺社会本质与作用的思考，包含着对文艺与现实的关系、文艺与政治的关系、文艺中的现实主义与自然主义的关系、文艺中的继承与创新的关系、现实主义创作与世界观的关系以及新文艺发展方向等众多基本理论问题的论析，而贯串这所有问题的核心主导文艺观念即是真实。前面已经指出，在其评论艾青和田间诗歌创作的成名作《人的花朵》（1940）一文中，就把“真”与“纯”作为诗（文学）的本质，稍后，在《曹禺的道路》（1943）中又说：“戏剧的诗也正如真正哲学的诗，它必须真实，无比的真实。”“诗由真实而来，失去了真（原版有“的”字，作者后来修改时去掉——引者），也失去了诗。”^②在《艺术与政治》（1946）里他又写到：“只有通过真实，血肉的真实，艺术家才能表现人物，社会，历史，时代，表现思想，精神，力，真理。艺术也才能获得生命。”^③可以说，吕荧先生是现实主义文艺真实性观念的坚定捍卫者和深刻阐发者。

吕荧先生捍卫和阐发的艺术真实，有其充实的思想内容在内。这个“真”包含着作家主观情感上的真诚、真挚，更包括——确切地说首先是指作家对客观生活现实理智认识上的真实，他说：“具现着现实的‘真’与‘纯’，获得了个性的风格与艺术的完成的诗人，他的诗篇将为人们所传诵，他的诗中所抒写的个人的感情和事象，正反映着某一时代某一社会某一阶层的智慧者底情感与理智：这一切与他的诗篇一同，永生在诗的世界与人的世界里面。在这一意义上说，诗人是人的花朵。”^④这种真实，也和基于某种生物学或抽象的社会观念而客观描摹生活事象之偶然性的自然主义文学不同，要求深入事物的内部，“透过事物的表象把握本质，创造‘典型环境中的典型人物’，因为不这样就不能够表现真实的现实”^⑤。在把握本质的同时，现实主义的艺术真实还要求在理智和情感深深地透入现实的运动过程中，揭示出现实的运动和发展，以实践的姿态介入现实的战斗，既表现现实，又变革现实，“这也是为什么新现实主义必须结合革命的浪漫主义的原因”^⑥。而艺术的真实性也不排斥艺术的想象活动，想象之于艺术，不但容许，而且是必要的。不过，有真实的想象，也有空虚的想象，前者是现实的抽象，后者只是观念的抽象。“真实的想象深化而且提高现实，空虚的想象浮华而且模糊现实。我们只有经过前面一种想象，才能达到一切方生和未生的事物。”^⑦可见，艺术的真实性，包含着艺术精神上的现实主义属性，也包含着思想内容和艺术思维上的规定。事实上，真实不仅是吕荧先生的文艺观念，也是其开展文艺研究和评论的标准。比如，谈到二万五千年前冰鹿人的艺术时他写到：“我们可以想一想在这些作品里，令我们觉得灿然惊人的，那是什么？是古？不是。是美？不是。是什么？——那是真实。”^⑧原始艺术如此，后来时代一切伟大的艺术，荷马的史诗，莎士比亚的戏剧，等等，其魅力之源首先都在于真实。基于这种认识，他在《论〈奥涅金〉》里由衷地赞颂“普希金的纯朴、真实、深刻的诗”具有“诗的真实”，是“在人的真实，诗人的现实生活中完成”^⑨的诗，又热情地赞扬新

① 李希凡：《回忆与悼念——编后记》，《吕荧文艺与美学论集》，上海：上海文艺出版社，1984年，第546、546—547页。

② 吕荧：《人的花朵》，第144、151页。

③ 吕荧：《文学的倾向》，第25页。

④ 吕荧：《人的花朵》，第2页。

⑤ 吕荧：《论现实主义》，《文学的倾向》，第125页。

⑥ 吕荧：《论现实主义》，《文学的倾向》，第115页。

⑦ 吕荧：《关于表现新事物》，原收《文学的理解》，引见《吕荧文艺与美学论集》，第14页。

⑧ 吕荧：《艺术散记》，原收《文学的理解》，引见《吕荧文艺与美学论集》，第56页。

⑨ 吕荧：《论〈奥涅金〉》，原收《文学的理解》，引见《吕荧文艺与美学论集》，第337页。

中国的工人文艺创作“完全摆脱了形式主义自然主义的老套……真实具体的表现出了生活和劳动的内容的本质”，并由其“爽直、质朴、真实”而预感到“创作真的文艺的时候到了”^①；也正是基于同样的认识，他在《曹禺的道路》里赞扬曹禺的戏剧具有戏剧的动作和紧张，有卓越的精思、才力和技巧，又批评其观念化的创作倾向，导致其创作缺乏现实的真实，因而缺乏诗的素质。可见，吕荧先生的文艺观念建构和他的文艺研究与评论是一体两面、相生共进的，从不同的侧面彰显出其作为文艺理论家的丰厚与沉实。如前所述，先生对马克思主义文艺理论翻译用力甚多，对马克思主义经典文论家的相关思想是非常熟悉的。恩格斯在1888年4月写给英国女作家玛·哈克奈斯的信中，曾夸赞女作者的小说具有“现实主义的真实”，并明确地提出“现实主义的意思是，除细节的真实外，还要真实地再现典型环境中的典型人物”；该信还将现实主义作家巴尔扎克与自然主义作家左拉相对比，认为巴尔扎克“是比过去、现在和未来的一切左拉都要伟大得多的现实主义大师”，也谈到巴尔扎克的现实主义创作方法使其违反自己的阶级同情和政治偏见，“是现实主义的最伟大胜利之一”^②等等。在《叙述与描写》中，卢卡契根据恩格斯的思想，从叙述与描写两种创作方法的角度进一步论析了现实主义与自然主义的分野，认为现实主义具有“表现生活过程的真实运动的能力”，而自然主义的观察与描写的方法丧失了这种能力，“削弱并缩小了、因而不适当地反映了资本主义的现实”^③。从以上引证和其他大量文章中，不难看出先生的文艺观与这些经典论著的思想联系。再譬如，他较早发表的研究托尔斯泰《战争与和平》的论文结语写到：“托尔斯泰的艺术——真实，否定了他的哲学。这是现实主义底伟大的胜利之一。”^④论文的研究方法甚至用语就分明受到恩格斯致玛·哈克奈斯信的明显影响。此外，对真实性的强调也是中国新文学运动的一个传统。五四文学革命运动时期，鲁迅先生就曾期望中国作家中能出几个睁了眼睛看人生的勇猛闯将，冲出“瞒和骗的大泽”，“取下假面，真诚地，深入地，大胆地看取人生并且写出他的血和肉来”，从而开辟出“一片崭新的文场”^⑤。所以，先生对艺术真实性问题的理论建构和批评实践，不仅是对马克思主义文艺理论同时也是对现代新文学传统的传承和发展。

三、独树一帜的美学探求

由于秉持真实论的文艺观，吕荧先生论文艺通常将内容的了解置于形式的了解之先，把真放在美之前，这却并不表明他忽视文艺的形式，不讲艺术的美，而只是表明他在内容与形式、真与美的关系上有自己的理解，正如他在《艺术散记》里所论：“原始的现实主义创作，单纯而且朴素的表现着艺术生命与社会生活的关系，艺术的真和美的根源。在艺术上，美的境界源于真实的境界，源于生活的境界。”又说：“只有善的艺术和真的艺术，为人民大众的幸福而战斗，以表现现实为内容的艺术，才能完成美的创造，获得它的光辉的生命。”^⑥诚如梅志所言，他是懂诗的。不单是诗，他也懂小说、懂戏剧、懂艺术，分外爱美。这从他对艾青和田间的诗歌创作、曹禺的戏剧创作以及莎士比亚、托尔斯泰、普希金等等经典作品的艺术分析中即可看出。他平素讲究穿着，很有风度。即使身处惨境，依然不忘美的欣赏。姜葆琛在回忆中写道：“记得我们的囚室门前是一片苗圃和稻田。田畦上有株盛开白花的茨菇，他的任务是看苗，他就绕着那株白花转，一转就是几小时，有时和花讲话，不断地称赞着：‘真美啊！真美！’傍晚时候，微风吹拂着他那零散的衣衫，他拄着一根柳条，远处逆光看去，俨然是一

① 吕荧：《关于工人文艺》，上海：新文艺出版社，1952年，第11、5页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第682、683页。

③ 《卢卡契文学论文集》（一），北京：中国社会科学出版社，1980年，第77页。

④ 吕荧：《论〈战争与和平〉的艺术·历史·哲学》，《人的花朵》，第190页。

⑤ 鲁迅：《坟·论睁了眼看》，《鲁迅全集》第1卷，北京：人民文学出版社，2005年，第255页。

⑥ 吕荧：《艺术散记》，原收《文学的理解》，引见《吕荧文艺与美学论集》，第58、65页。

幅当代的‘屈子行吟图’。”^①不仅懂得艺术中的美,珍惜生活中的美,而且他还将对美的理性思考凝聚为美学的探讨,在当代美学研究中成就了一家之言、一派之说。

新中国成立后的五六十年代,美学研究曾经掀起过一个热潮,被学界称之为美学大讨论。在美学大讨论中,形成了四派有代表性的观点:或认为美是一种意识形态性的主观评价,是人的一种观念;或坚持美与主观评价无关,而与事物存在的客观属性和条件有关,美在物本身;或主张美既与客观存在条件有关,又跟人的主观心理状态有关,是主观与客观的统一;或强调美既是客观的,又必须具有社会性,是客观性与社会性的统一。吕荧、蔡仪、朱光潜、李泽厚分别是这四派观点的公认代表。相比于其他三派的代表人物,吕荧先生的美学论文不多,总共只有5篇,按发表时间分别为:《美学问题——兼评蔡仪教授的〈新美学〉》,1953年《文艺报》16、17期;《美是什么》,1957年12月3日《人民日报》;《美学论原——答朱光潜教授》,《哲学研究》1958年第3期;《再论美学问题——答蔡仪教授》,1958年11月完稿,没有单独发表;《关于“美”与“好”》,1962年9月16日《人民日报》。其中,前4篇结为一集,1959年8月以《美学书怀》为名由作家出版社出版。5篇文章后来全部收入《吕荧文艺与美学论集》。吕荧先生的美学研究是美学大讨论的产物,具有很强的“讨论”特点,也就是论辩性,收入《美学书怀》中的4篇文章都是在与其他各派代表人物的论战、辩难中写就的。虽然文章不多,而且由于过早病亡,没有机会使自己的观点在“文革”结束之后的新时期得到进一步的发展,更没有形成系统的专著,但是他的文章观点鲜明,逻辑自洽,独树一帜,无愧于一派之代表的学界评价。吕荧先生的美学研究着重于解决美的社会本质问题。在《美学问题》里他首次提出:“美是物在人的主观中的反映,是一种观念。”由于观念都是社会性的,所以说美是一种观念,就是说美是一种社会观念,一种社会意识。“美是人的一种观念,而任何精神生活的观念,都是以现实生活为基础而形成的,都是社会的产物,社会的观念。”^②在《美学论原》里他又说:“无论是美的概念或美的观念,都不是人‘先天的’具有的,都是人在现实生活中形成的,都是客观现实的反映,都是社会存在决定的社会意识,所以美也是社会意识之一。”^③对美的本质的这种界定,首先肯定了美的观念本身就是一种客观存在的社会现象。“作为社会意识形态之一的美的观念,它是客观的存在的现象;但是是在一定的社会生活中和历史条件下的客观的存在的现象……美的观念因时代、因社会、因人、因人的生活所决定的思想意识而不同。”^④其次是肯定了美的生活属性,这一点下面再论。再次,美的观念虽以主观反映的形式存在,但并非纯主观的,具有客观性,“人的观念是主观的,但是它是客观决定的主观,人的社会生活,社会存在决定的社会意识。在这一意义上它也有客观性”^⑤。基于这些认识,他明确指出:“美的本质是它的现实性,社会性。”^⑥比较来看,在强调美的本质的客观性与社会性方面,吕荧先生其实与李泽厚为代表的一派是相同的,只不过李泽厚的言说常以“美”而论,吕荧先生的言说常以“美的观念”而论罢了。而且,在美学大讨论四派代表人物中,吕荧先生与李泽厚都极为推崇“美是生活”的命题,不是没有原因的。李泽厚1958年所作《论美是生活及其他》中写道:“美是什么?‘美是生活’。车尔尼雪夫斯基这一观点,恐怕仍是迄今较好的看法。这个看法鲜明地反对了唯心主义,坚持了唯物主义;它肯定美存在于现实生活之中,艺术只是现实生活的反映和复制。其实,我们以前所一再强调的所谓美的客观性、美是客观存在,主要的意思,也就在此。”^⑦实际上,吕荧先生也正是在同样的意义上肯定这一命题的。

① 姜葆琛:《冬天的回忆——记美学家吕荧之死》,1983年5月27日《人民日报》。

② 《吕荧文艺与美学论集》,第416页。

③ 《吕荧文艺与美学论集》,第454页。

④ 《吕荧文艺与美学论集》,第416页。

⑤ 《吕荧文艺与美学论集》,第495页。

⑥ 《吕荧文艺与美学论集》,第513页。

⑦ 李泽厚:《美学论集》,上海:上海文艺出版社,1980年,第100页。

如果撇开参与讨论的各方在概念使用、观念解释和逻辑论证等等一些具体问题上的差异和纠缠不论,从宏观层面上分析与其他各派代表人物的理论差异,美是人的观念说有三个最可值得注意:首先,与当时大多数参与讨论者仅仅从认识论角度论述美学问题不同,吕荧先生敏锐而又明确地认识到美的本质的探讨不能囿于哲学认识论一隅,指出“美作为一种社会意识,要明确美是什么,需要从本质论、认识论、实践论三方面进行研讨”^①。基于三者之间的区分,他依据马克思《政治经济学批判序言》里所表述的社会存在决定社会意识、经济基础决定上层建筑的历史唯物论观点,从社会生活的客观性、现实性角度论证了美的本质;依据列宁的哲学反映论关于人的观念是客观世界的反映的思想,提出并论证了美的认识须由感性认识(美感)上升为理性认识(美的概念、观念),在人的认识中美感觉和美的概念、观念是同一的,而这种上升和统一的过程全部是在现实的个人生活和社会生活中实现的;依据马克思的《1844年经济学-哲学手稿》(以下简称《手稿》)、《政治经济学批判导言》,恩格斯的《自然辩证法》和列宁的《哲学笔记》等著作中有关的“实践论”观点,从人类生活实践的角度探讨了美的意识的起源和发展,证明从狩猎时代到农耕时代再到此后的阶级社会,人类的审美意识、审美观念以及对于客观存在事物美与丑的评价是历史地形成与变化着的,并强调马克思《手稿》中关于“人也按照美的规律来塑造物体”的话“是在实践论的意义上而言的”^②。吕荧先生很重视这三论之间的区分。他从美学史的角度指出,康德的哲学只有认识论和实践论而没有本质论,普列汉诺夫仅限于美的本质论,克罗齐、朱光潜都用认识论代替本质论。在与蔡仪论争时,他明确指出:“在马克思主义理论中,马克思的意识论是本质论,列宁的反映论是认识论。此为两大基本论点,互相关连,但是不能混同。”并说“我在《美学问题》中云:‘美是物在人的主观中的反映,是一种观念。’这里包含着两个论点,列宁的反映论(认识论)和马克思的意识论(本质论)。”^③可惜,由于当时背景下强大的认识论视域的遮蔽,这些富有卓见的观点并没有得到论战对手的重视。其次,与前一个方面相连,吕荧先生从对美的本质的现实性、社会性规定出发,在大讨论中首先重新阐发了车尔尼雪夫斯基“美是生活”的命题。他认为“美是生活”的观点到今天仍具有活生生的意义,是我们更向前进的起点,并进一步论证说:“美是生活本身的产物,美的决定者,美的标准,就是生活。凡是合于人的生活概念的东西,能够丰富提高人的生活,增进人的幸福的东西,就是美的东西。美不是超现实的,超功利的,无所为而为的。美随历史和社会生活本身的变化和发展而变化发展,并且反作用于人的生活和意识。”^④从美是生活的观点出发,他还一再说明美和善一样,都是社会的观念,有其基于生活功利的内在联系。为此,他还专门写了《关于“美”与“好”》一文,阐明美与好(善)是生活中的问题,不是推理上的问题,“离开了人的生活而谈美与好的人,是无法说明美与好的”,并指出人们在社会生活里通常是把美与好当作同义语使用的,二者有很密切的关系,“平常所说的‘美’,显然是从‘好’(‘善’)发展而来的”^⑤。可以说,对“美是生活”命题的这种阐发,是建立在社会生活本体论基础之上的,是对当时侧重于概念推理,也就是抽象地谈论问题的研究倾向的反拨。再次,吕荧先生尝试在人类社会生活实践中论证美和美的观念的历史生成,打破由于纠缠于唯物论和唯心论的哲学立场的分野而在心与物、美感与美的人为二分上所造成的种种理论困境。在《美是什么》中,他以恩格斯《自然辩证法》和显然来自于马克思《手稿》的“人化的自然”说证明人化的自然是人的劳动和历史社会的产物,“自然美本身有它一定的社会内容,自然美也就是一种社会美”^⑥,美的观念是社会历史的产物;在《再论美学问题》中他又

① 《吕荧文艺与美学论集》,第456页。

② 《吕荧文艺与美学论集》,第510页。

③ 《吕荧文艺与美学论集》,第485、486页。

④ 《吕荧文艺与美学论集》,第436-437页。

⑤ 《吕荧文艺与美学论集》,第531、534页。

⑥ 《吕荧文艺与美学论集》,第404页。

大段引证《手稿》里的话,由“人化的自然之结果”来证明“辩证唯物论者不仅认为美的意识,美的观念具有社会历史的内容,而且认为美的感觉,美感或快感也是如此。因为人的感官和感觉本身就是社会的历史的产物”^①。在当代,吕荧先生是较早从《手稿》寻找理论依据从事美学探讨的学人之一。他引证和阐发《手稿》的思想,实质上是想在社会生活本体论的基础上,以实践为中介证明美的观念与对事物美与丑的评价其实是历史进程中的一体两面,从历史维度来看,并不是先有一个客观的审美对象摆在那里,然后才产生审美意识和观念。当时的论战对手批评他不讲美的客观性只讲主观因而是唯心主义的,这本身就是囿于认识论立场而不是从本质论或社会生活本体论看问题所致。正是基于对美的本质问题的上述理解和自己解决这一问题的特殊思路 and 理论立场,他批评朱光潜先生建立在物甲(物本身)、物乙(物的形象)区分基础上的“美是主观与客观的统一”说仍然不脱克罗齐的“形相直觉”说,来源于康德主观唯心主义的哲学和美学;他尤其批评蔡仪先生的“美在客观说”脱离人的社会生活,从抽象的事物属性条件寻找美的本质,走向了机械唯物主义的形而上学,在唯物论的前提下发展了唯心论的美学,其“美是典型”的观点排除了马克思的意识论,其美的观念是客观事物的美的映象之反映的观点修正了列宁的反映论。这些论辩性的批评论文,既抓住了对方的理论弱点,也从人、己观点的对比中凸显了论者自己的观点和立场,闪现着思想活力和论辩智慧,读之畅快淋漓,思之启示良多。

历史有情,岁月不老。吕荧先生人格纯真刚正,其为人也值得缅怀,而其学术嘉惠学林,其成就亦足以沾溉后学。于今观之,吕荧先生的文艺学思想和美学探索虽然不可否认地带有时代的局限性,比如其文艺学思想过于专注于现实主义,其美学研究的理论资源主要来自于马克思主义经典思想家和俄国19世纪的革命民主主义美学,但是其中的许多观点在今天看来不仅有其超越时人之处,有其理论独特性,在当下和今后的文艺学、美学研究和观念建构中仍然具有重要的启示价值。他的现实主义文艺观反对作家以漠不关心的超然态度对待现实,强调文艺家要在理知和情感上深深地透入现实的运动过程中,以实践的姿态介入现实生活的战斗,做现实的变革者、创造者,这不仅是对当时的机械反映论文艺观的超越,对当下那些沉湎小我之中、缺乏历史责任的作家来说也不啻为当头棒喝。他强调美的本质的思考不能囿于哲学认识论一隅,需要从本质论、认识论、实践论三方面进行探讨,特别是他通过对车尔尼雪夫斯基“美是生活”命题的再阐发,试图以马克思《1844年经济学-哲学手稿》中的自然人化观念为依据,在社会生活本体论的基础上,从人类社会生活实践来论证美和美的观念的历史生成,打破由于唯物论和唯心论的哲学分野而在心与物、美感与美的二元分离上所造成的种种理论困境,敏锐地认识和触及到了20世纪五六十年代美学大讨论中的理论误区以及走出误区的可能路径,这在当时还是不被人所理解的另类理论观点和声音,而新时期以来的许多美学研究者却正是沿着这样的认识思路和努力方向走过来的。可以说,吕荧先生不仅是当代美学大讨论富有建树的积极参与者和新时期美学人不在场而思想在场的实际影响者,而且他将审美问题与人类的社会生活和实践历史地联结起来,从而使美学永远葆有生活气息亦即人学意蕴的学术理路和研究取向,在今后的美学研究中也是不会过时的。

[责任编辑 贺立华]

^① 《吕荧文艺与美学论集》,第505页。

Abstracts

The Paradox of the Reception Theory

Yuan Shishuo

The reception theory, also known as reception aesthetics, has a great influence on the theories and studies of literature in China. Concepts such as Hans Robert Jauss' "horizon of expectations", which is the core concept in the model of literary history centered on reader conception, Stanley Fish's "reader-response criticism" theory, Wolfgang Iser's theory of "aesthetic response", etc., all exile the text and over-stress reader reception, rendering it difficult to justify themselves. As they cannot just leave the texts in their discourse, they return unconsciously to the traditional path of literary criticism, causing a paradox between theory and practice.

Controversy on the Model of Dialogue among Civilizations: the Universal Value and the Core Value

Xie Wenyu

The two models, namely, the model of civilization transition based on universal values and the one of civilization consciousness based on core values, are two distinct models of dialogue among civilizations. The former actually regards some of the core values of the Western civilization as the universal value, and demands reform and transition in the disadvantaged civilizations in the hope of effecting assimilation with those so-called "universal values." This model of dialogue is apt to cause external confrontation, to hinder the parties concerned from developing a deeper understanding of their own core values, and to conceal their own blind spots. The latter, on the other hand, emphasizes that different civilizations reflect upon their own sense of responsibility in the dialogue and communication, recognize their own core values, reveal their own blind spots, and effect self-renewal accordingly. The model of civilization consciousness based on core values should be taken as the leading model in the future.

Shifts in the Sense of Huaxia History in the Pre-Qin Times

Zhang Fuxiang

The cultural community of Huaxia nationality, having originated in the prehistoric period and gone through the period of Xia, Shang and Western Zhou dynasties, already possessed all kinds of internal elements and mechanism for the sustainable development of the conventionally called Han nationality by the Spring-and-Autumn and Warring-States periods. Accordingly, the sense of Huaxia history based on the sense of tribal history also got integrated gradually and rose as the leading ideology in the pre-Qin historical academics. Coming from "Yuxia", the concept of Huaxia was an alternative name the pre-Qin scholars used when they recounted and reconstructed the history of Huaxia. With its core values focusing on the political and cultural idea of "Great Unity" and the distinction between "Hua" and "Yi", *Shang Shu* came as the symbol of the maturity in the sense of Huaxia history, underpinning the early Chinese ideology. The early writings on general history, *Shi Ben* and *The Bamboo Annals*, comprehensively reflected the development of the sense of Huaxia history and the constitutional system of early Huaxia historiography.

Shifts in the Narrative of Assassins During the Qin-Han Periods, a Case Study

Li Jixiang

The "Biography of the Assassins" in *The Historical Record* included five historical characters, while the cast in the stone carving of "the assassin group" in the Wu Family Shrines of the Eastern Han Dynasty consisted of six, with the additional one being Yaoli. From *The Strategy of the Warring States* and *Lu Shi Chun Qiu*, to *The Historical Record*, *Shuo Yuan*, *History of the Han Dynasty*, and the narrative of Yaoli of the stone carving, the shift indicates that Yaoli's being excluded from the "Biography of the Assassins" in *The Historical Record*, was from Sima Qian's consideration. The "assassin world" as written and shaped by Sima Qian, however, had not ended after him. A new narrative emerged in Liu Xiang's *Shuo Yuan*, with the five assassins reassem-

bled. From the narrative text of *The Historical Record* to the narrative image of the stone carving in the Wu Family Shrine, Yaoli had been re-shaped, and experienced a shift from “the assassin without” to “the assassin within.”

Zhang Dainian's Axiological Studies: Theoretical Contribution and Contemporary Significance

Du Yunhui, Shao Junyong

Zhang Dainian is both an important pioneer in axiological studies in modern China during the 1930s and 1940s, and an important participator in the upsurge of value studies during the 1980s and 1990s. Zhang's axiological studies cover general axiology and life axiology. His value category of “form-function” represents the integration of dialectical materialism and classical Chinese axiology, and the combination of internal and external values marks the start of modern ecological ethics. Zhang's axiological studies provide a local theoretical resource for the world axiology, which is the key to our re-evaluation of Zhang's outstanding position in the history of Chinese philosophy and world philosophy in the perspective of axiology.

“Stopping the Excesses” and “Complying with the Aspirations” in the Political Ideas of Early Confucianism

Chao Fulin

The Bamboo Slips at Shanghai Museum and the Guodian Chu Bamboo Slips both contain the piece “Ziyi”, which, when read in contrast with the extant editions, will yield precious materials for understanding the changes in early Confucian thoughts. Early Confucians saw excessive desires on the part of the people on the one hand, and on the other emphasized the reasonable appeals of the people that the superiors concern about them. “Stopping the excesses” and “complying with the aspirations” mentioned in the chapter “Shang Ren Yi” of the bamboo slip editions, are important discourses in the political ideas of early Confucians.

Viewing the Characteristics and Values of *The Collected Annotations on the Historical Record* from

Pei Yin's Annotations on “The Chronicles of Gaozu of Han”

Zhang Zhenjun

As one of the earliest annotations on *The Historical Record*, Pei Yin's *Collected Annotations on the Historical Record* is characterised and valued mainly in that it preserves various precious texts of and annotations on *The Historical Record* in different early editions; it reveals the characters of the early annotations on *The Historical Record*, including the method of self-reference first employed by Xu Guang; and it furthers Xu Guang's work by deeper insights as well as precise and reliable quotations.

Land Tax Converting to Silver During the Ming Dynasty as Seen in a Fiscal Perspective:

Centering on the Land Tax Records of Shanxi Province in the *Fiscal Notes in the Reign of Wanli*

Wan Ming, Hou Guanxiang

The 16th century witnessed a transformation in China's finance and taxation characterized in the monetization of silver, which was recorded in the *Fiscal Notes in the Reign of Wanli*, issued in 1582. The circumstances of shipment, retention and conversion to silver of the land taxation therein are substantial for us to understand the structure and evolution of the financial system during and before the Wanli period of the Ming dynasty, and to study the development of land tax converting to silver and silver monetization. In the case of Shanxi Province, the proportion of silver monetization of land tax had reached 32% by the year 1578, which represented an obvious progress from the accidental and incidental nature of corresponding circumstances of the Jiajing period. Besides land tax, the other kinds of corvee, commercial tax and sundry tax were also collected in silver. Afterwards, with the general implementation of the Law of Uniform Taxation, silver monetization went still further. This trend in Shanxi in the beginning of globalization was in line with the megatrends of economic development at home and abroad. The process of silver monetization in the Ming dynasty was long and hard, yet irresistible.

Droit de Seigneur in the Modern Jiangsu and Shandong Area:

Social Stratification and Personality Alteration

Ma Junya

The landowners in modern Jiangsu and Shandong area owned *droit de seigneur* to the sharecroppers, which was the result of alteration of social structure. The society in this area differentiated into the interest group of great landowners who possessed large quantities of land, and the poor group who had little land, as the social structure evolved into the model of dumbbell but not pyramidal due to the lack of middle classes. The great landowners who possessed the executive, military and economic powers and were generally not subject to the procedural rules mostly indulged in instinctive enjoyments, and could not pursue a personality of higher-achievement motivation. On the one hand, they utilized the loose policies of the government to implement all kinds of super-economic powers to the poor, including *droit de seigneur*; on the other hand, they utilized their control over the lower classes to instigate revolts among thousands of poor people against the government which represented the interests of upper social circles in their pursuit for more illegal profits. Their ultimate ideal was to become the emperor who could enjoy more bodily cravings.

The Compilation of Philosophical Writings in Pre-Qin Times and the Generation of Classics in the "Axial Age":

Taking the Completion Process of *Hanfeizi* for Example

Ma Shinian

The compilation of philosophical writings in the pre-Qin times is a very complicated problem, which involves the style of classical books and the generation of classics in the "Axial Age." In this respect, the compilation process of *Hanfeizi* is fairly representative. Its compilation went through two basic stages. First, Han Fei's disciples sorted out his teachings, and assembled his writings into a collection after his death, but that was not a so completed work in comparison to the extant edition. Secondly, before Emperor Wudi of Han banished the writings of Shen Buhai, Shang Yang, Han Fei and other scholars in 140 B. C., people who enjoyed access to the court library in the early Han Dynasty managed to incorporate the court documents of the Qin Dynasty such as *Chu Jian Qin*, *Cun Han* and etc. in Han Fei's writings. From this case, we can get a better idea of the significance of the "Axial Age." The so-called spiritual master in that period was in a greater sense a creator of cultural classics; being mainly the pioneer of the school, he was also related to the whole school.

Remarks on Jin Shengtian by Lu Xun and Zhou Zuoren: a Case Study of the Relations between

Modern Literature and the Literature of the Late Ming and Early Qing Period

Lu Lin

In the early 1930s, from the restriction of personal opinions and requirements of political-cultural controversy, Lu Xun and Zhou Zuoren successively issued essays on Jin Shengtian. The complicated identity between writer and scholar, as well as the pragmatic attitude toward the basic materials, had resulted in the selection of documents, and the intended or unintended manipulation of details. Lu Xun deconstructed Zhou Zuoren's narration of literary history in the style of *Essay*, while Zhou Zuoren attempted to dispel the practical problems raised by Lu Xun through a literary approach. The divergent orientation in life, cultural interest and literary advocacy had grasps on their evaluation of Jin Shengtian, while defects in material quotation limited the value of their remarks in academic history. Measuring the rights and wrongs in the evaluation of Jin Shengtian by the Zhou brothers provides a special perspective on the relations between modern literature and the literature of the late Ming and early Qing period.

On the Value of Modern Writers' Diaries in Literary History:

With a Discussion of Two Problems in the Studies

Liu Zengjie

The diaries of modern writers abound both in quantity and in content, which remain a modern academic field to be further developed. Diary is the mirror of the writer's emotional world. In their diaries, Hu Shi issued the shout of shouldering the responsibility for creating a new literature, Lu Xun noted down the birth of A

Madman's Diary, and Wu Mi expressed his bewilderment to the literature revolution. In the late 1940s, the assassination of Wen Yiduo came as a violent shock on Ye Shengtao, Zhu Ziqing and other writers, and their diaries betrayed their anxiety and anger intensively. In the late 20th century, the diaries of Yang Mo, Ba Jin, Yu Pingbo, Chen Baichen and other writers presented their indignation and helplessness before the irresistible violence from different aspects, and deeply revealed the absurdity and sin of the Cultural Revolution. The diaries of modern writers also constitute an important part of the coverall library of modern literary history, including the writers' discovery and surprise on the overseas trips in their early years, material collection in the discipline construction of modern literature, and blunt remarks unusual in public writings. The studies of modern writers' diaries are faced with two urgent tasks: one is to rescue and reorganize the diaries, and the other is to strengthen discrimination and interpretation in the process of sorting out. Integrating the studies of literary history and of diaries will probably allow us to approach the truth of the objects, and thus enriching and rewriting the existing conclusions.

The Transition of Literature and Art Organizations and the Establishment of

Literature System in the Liberated Areas

Guo Guochang

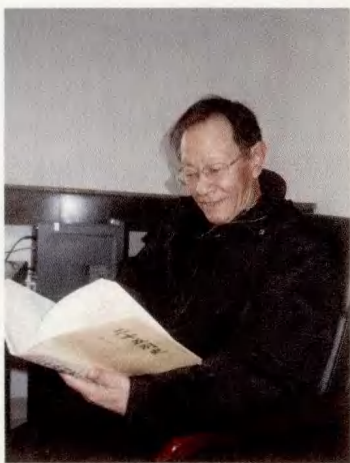
After the Yan'an Forum on Literature and Art, literature in the liberated areas rapidly headed for institutionalization as the contemporary literature system was being established in an attempt to standardize the development of literature. As one of the essential factors of the Yan'an literature system, the transition of literature and art organizations had directly boosted the shaping of the Yan'an literature system. Since the "Speech" by Mao Zedong became the policy for literature and art, the former "intellectual" literature and art organizations, with a spirit of enlightenment and social criticism as their basic idea, had been replaced by the "worker-peasant-solider" ones represented by "village opera troupes" and "art troupes" as the main body of literature and art organizations in the liberated area, which, upholding the "worker-peasant-solider" orientation as their organizational idea, became the disseminator of party ideology in the development of literature during the later period of the liberated area. In that period, as a carrier of party ideology, the literature and art organizations took special forms, and were all operated under the ideological norms of the Chinese Communist Party. Essentially, the transition of the organizations was a process of party ideologicalization.

Lv Ying: Personal Character and Academic Thoughts

Tan Haozhe

As a famous left-wing literary theorist, translator and esthetician, Lv Ying expounded the literary validity of realism, emphasized the truth of art containing the writer's true emotions and truthful grasping of the essence of reality based on rational understanding, aiming not only at expressing the reality, but also effecting changes in the reality. Converging rational thinking on beauty with exploration, Lv advanced that beauty is a kind of subjective ideological evaluation as well as a human idea, which became one of the four representative views in the sweeping discussion on aesthetics during the 1950s and 1960s. Nowadays we feel that Lv's idea of artists intervening the movement of reality should be considered in such perspectives as essentialism, epistemology and theory of practice. Moreover, by reinterpreting Nikolay Chernyshevsky's proposition of "beauty is life", based on the idea of humanized nature in Marx's *The Manuscript on Economics and Philosophy* in 1844, Lv demonstrated the historical generation of beauty and the idea of it from the practice of human society, thus breaking the theoretical predicament in the binary separation between mind and matter, between the sense of beauty and beauty itself as caused by the philosophical division between materialism and idealism.

山东大学儒学高等研究院重大项目 “儒学史论文献汇编暨中国古代史论研究” 介 绍



项目负责人张富祥教授

史论是中国传统学术尤其是中国古典史学中的一个重要门类。史论中既有对具体历史事件、历史人物的品评及对具体历史经验的总结，又有对抽象历史运动规律的体认与洞见。它是古人对历史变迁的理解和解释，是史识的凝聚、历史智慧的结晶。在形式上，史论不仅包括历史著作中以传统史论面目出现的历史思考，如历代纪传史、编年史、典制史等史学著作中以“某某曰”、“论曰”、“赞曰”为标志的片断文字，以及如宋范祖禹《唐鉴》，清王夫之《读通鉴论》、《宋论》等单独成书的史论作品，还包括经、史、子、集中以各类形式存在的史论篇章。南朝萧统《文选》始列“史论”一目，以为文章之一体；宋人编纂《文苑英华》专设“史论”一门，谓之“事出于沉思，义归于翰藻”；清《四库全书总目》亦存“史评”类目。中国古代史论可谓内涵丰赡，形式多样，蔚为传统学术之大宗。

然而，古今中外之学者对史论的价值缺少充分的认识而多持一种贬抑和轻视态度。刘知幾尽管认可史书论赞有“辩疑惑，释凝滞”之用，但批评其“华多于实，理少于文”，《四库全书总目》则称历代史论中多为卷帙浩繁却空洞无物的“百家澜语”，“瑕类丛生”。近世由于科学实证理念的笼罩，主于褒贬议论的史论更被视为史学发展的消极因素，得不到积极的评价。梁启超认为史论“无论若何警拔，总易导读者入奋臆空谈一路，故善学者弗尚焉”。陈寅恪则退而求其次，主张将世人普遍认为无关于史学、有害于史学的史论，作为作者当时之政论以废物利用。西方汉学家亦认为中国传统史论系根据道德观点对历史所下之泛论，应属于伦理性及政治性之解释。学者持论如此，则将史论作为一个学术门类、一种学术遗产进行全面系统的清理和盘点的工作难以切实展开。

应当承认，由于史论与学术史、思想史的关联，前人对中国古代史论也从不同角度作过若干研究。近世各种通史、思想史、哲学史、史学史乃至文学史著作中，一般专列“历史观”一项，择要介绍和诠释古代著名思想家、哲学家、历史学家的史论观点。近年来学者所撰通代或断代的史学思想著作，体例上与史学史相接近，侧重于史家治史、史书编撰的主导理念，但与专题的史论研究亦有别。个案的研究，如司马迁、朱熹、王夫之等人的历史哲学，多年来日趋深化，反映出史论研究的一种新动向。断代史论的综合考察，也偶有专门著作出现。海外学者对中国古代史论的解释和利用，则多与西方史学理论相沟通，而集中于新儒学、现代诠释学及后现代史学等领域。资料方面，以往对史书“论”“赞”的辑释工作，多零散而不系统。近年问世的由龚书铎、瞿林东主编的《中华大典》“历史理论”部分，分列“天人”、“古今”等12个专题，选录相关文献，为目前最有系统的古代史论资料结集。与此相应的是，（下转封三）



工作组部分成员合影

山东大学儒学高等研究院重大项目 “儒学史论文献汇编暨中国古代史论研究” 介 绍

(上接封二)瞿林东主编的三卷本《中国古代历史理论》，以天人、古今、民族观、国家观、地理条件、治乱兴亡、正统论、君主论、历史人物评价9个理论问题为纲，将中国古代历史理论的发展过程划分为形成、发展和繁荣三个阶段，分时段考察古人对这些问题的思索，初步“建立了中国古代历史理论的范畴体系”。此书多取材于历代史论作品，对认识史论中包含的历史思想、历史理论大有助益。上述成果都将作为本项目研究工作的必要基础而加以善用。

本项目预期在以下三个方面求得突破和创新：(一)从基本文献入手进行学术史的梳理和考察。本项目将史论作为一个学术门类和学术形态进行考察，在普查清理传世文献的基础上把握古代史论发展的演变脉络，客观呈现史论的本来面貌，而不以后世的思想观念为取舍，不强行套用现有的理论框架，避免以论带史的做法。(二)研究视野和学术容量的扩充。本项目中的“史论”指前人对历史的思考，展现前人是如何思考历史的。举凡前人对历史本身的观察、感受、议论，不论是否形成系统的理论认识，都在研究之列。史论应包含所有人的历史思考，要涵括历史学家、政治家、哲学家、文学家的思考等。除史部文献外，还应包括：经学中的史论——“五经”之学都涉及不同侧面的史论内容，历代君臣言论、特别是臣下奏议中的史论内容，历代私家著述中的史论——这类内容主要保存于广义诸子学的思想史料中，包括唐宋八大家等文学家的私家著述中。总体估计将有三分之一为以往史论研究中未曾使用的新材料。(三)改变以往综合性史论研究过于注重宏观的倾向，加强分时段研究。以古代中华世界的价值系统和大一统的历史观为中心线索，强化断代的清理，关注连续性之外的变异性，显示先秦时期、秦汉时期以至明清时期各个时段之间史论在形式和内容上的差异，突出史论学术的时代特点。

本项目拟以资料整理与研究撰述两项工作结合进行。在资料整理方面，将资料收集范围扩至全部经、史、子、集四部文献及各个人文领域；资料取舍依史论作者的见解而定，不受人物轻重与著作类型的限制，并特别留意发掘名人著作之外有价值而容易被忽视的史论资料；研究撰述着重把握各时代史论的重大议题与独特范畴，以展示中国古代史论发展的时代特征、内在理路和演化机制；资料整理和撰述内容都以涉及历史本体理论(历史观、历史思想)者为主，不以史学、史书评论或史学史论述为主，但二者相互交叉的可以择要利用；两项工作都分代同时进行，以先秦、两汉、魏晋南北朝、隋唐五代、宋辽夏金元、明清各自为卷，最后集结为多卷本专论《中国古代史论研究》与《中国古代史论资料选编》两套丛书。(下转封四)



项目部分前期成果



项目部分参考文献

山东大学儒学高等研究院重大项目

“儒学史论文献汇编暨中国古代史论研究”

介 绍

(上接封三)

《中国古代史论研究》与《中国古代史论资料选编》分为先秦卷、秦汉卷、魏晋南北朝卷、隋唐五代卷、宋辽金元卷、明代卷及清代卷。

具体工作步骤是：

1. 普查资料与编目。首先按课题要求，对四库系统（《四库全书》、《续四库全书》、《四库存目》、《四库未收书目》、《四库禁毁书目》等所含文献）进行主题普查，然后逐项搜检四库系统之外的文献，分代编出专科式的史论资料目录。目录按时代先后，以人物、著作作为类目，类目下设小标题，以提示所选史论内容，并说明出处。小标题宁多毋少，力求重要史论无遗漏。此种目录亦列入本项目正式成果。

2. 汇集资料长编。在编目的基础上，按各卷撰述大纲，分类选材，汇集为资料长编。长编宁繁毋简，初步加以点校。

3. 撰写研究文稿。资料长编粗成之后，即进入研究撰述阶段。此为全部工作的重点，各卷独立操作，同时须服从项目的整体要求。初步计划每卷为一册，每册30万—50万字，宋辽金元卷、清代卷可视情况适当增加篇幅，共计300万字左右。

4. 整理汇编《中国古代史论研究》全书。合各编为一套，统一体例，广泛征求专家意见，最后定稿，并增加附录及人名、书名索引。

5. 整理汇编《中国古代史论资料选编》全书。缩减长编，精选精校，严格按照古籍整理通例，汇集整理为正式资料工具书。各卷篇幅随代制宜，多者不超过50万字，共计300万字左右。选编内容要求与研究专著相应。

以上全部工作，计划八年时间完成，2012年启动，2020年结项。各卷先行完成者可陆续出版，最后丛书告成全套汇集出版。

文史哲

Wen Shi Zhe

1951年5月创刊

2013年第1期(总第334期)

2013年1月5日出版

主 编 王学典

副主编 周广璞 刘京希

主管单位
主办单位
编辑出版
地址
电话
邮政编码
E-mail:
印刷者
总发行处
订购处
国外总发行
定 价

中华人民共和国教育部
山东大学
《文史哲》编辑部
济南市山大南路27号
(0531) 88364666 88361606
250100
wenshizhezazhi@163.com
东港股份有限公司
济南市邮局
全国各地邮局
中国国际图书贸易总公司
12.00元

ISSN 0511-4721



9 770511 472009

刊号: ISSN 0511-4721 (国际标准刊号)
CN 37-1101/C (国内统一刊号)

代号: 国外代号 BM194
国内代号 24-4