

2016

[总第 356 期]

ISSN 0511-4721

5

国家社科基金资助期刊



JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

文史哲

中国出版政府奖期刊奖  
新中国 60 年有影响力的期刊  
2013·中国百强报刊  
国家社科基金资助期刊  
教育部“名刊工程”首批入选期刊  
全国中文核心期刊  
中国人文社会科学核心期刊  
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊  
中国高校系列专业期刊成员刊

# 文 史 哲

双  
月  
刊

1951 年 5 月创刊

2016 年第 5 期  
(总第 356 期)

2016 年 9 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

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

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)  
李福清(俄) 顾 彬(德)  
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

## □中国社会形态问题

### 华夏国家起源新论

——从“猴山结构”到中央集权国家 ..... 萧功秦(5)

中国古代对于君主专制的批判 ..... 李若晖(23)

中国是如何成为专制国家的? ..... 白彤东(34)

---

《清代学者象传校补》举要 ..... 陈祖武(47)

用脚表述:20世纪二三十年代中国乡村危机的另类叙事 ..... 马俊亚(53)

世界体系理论方法论的启示意义 ..... 吴英(59)

---

## □学术史研究

子书崛起与书籍变革 ..... 刘光裕(65)

新时期对汉赋经典的重新建构 ..... 张新科 刘彦青(92)

---

## □中国文论研究

论中国古代文学“传统”的内在作用机制及相关理论表征 ..... 郭鹏(102)

---

## □中国哲学研究

逻辑方法还是伦理实践?

——先秦儒墨“推类”思想辨析 ..... 李 巍(115)

弥漫之气:中国古代关于瘟疫“致”与“治”的思维模式 ..... 于赓哲(126)

---

## □政治哲学与法哲学研究/中国传统政治文化的现代转换

法家分光镜下的中国现代思潮 ..... 喻 中(139)

---

## □学林春秋

“耿介拔俗”的一代史学巨匠

——丁山先生生平与学术 ..... 朱 斌(149)

---

## □动态与综述

“秋瑾、徐自华、吴芝瑛、吕碧城暨近代女性文学高层论坛”综述 ... 范丽敏 郭浩帆(163)

---

---

**Contents**

Xiao Gongqin	A New Hypothesis of the Origin of Early Chinese State: From “Monkey Mountain Structure” to Centralized State	5
Li Ruohui	Critique on Autocratic Monarchy in Ancient China	23
Bai Tongdong	How Did China Become an Autocratic Country?	34
Chen Zuwu	The Essence of <i>Collation and Supplement of the Images and Biographies of Qing Scholars</i>	47
Ma Junya	Expressing with the Feet: The Alternative Narratives of Rural Crisis in the 1920s and 1930s China	53
Wu Ying	The Enlightening Significance of World System Theory on the Methodology	59
Liu Guangyu	The Appearance of Works of Philosophers and Transformation of Books	65
Zhang Xinke, Liu Yanqing	The Reconstruction of Classics of Han <i>Fu</i> since 1978	92
Guo Peng	A Discussion of Internal Active Mechanism and Relevant Theoretical Characterization of the “Tradition” of Classical Chinese Literature	102
Li Wei	Logical Method, or Ethical Practice? A Study of the “Genus Extension” Idea of Pre – Qin Confucianist and Mohist	115
Yu Gengzhe	<i>Qi</i> Spreading All over the Space: On the Model of Ancient Chinese Thought about Pestilence from the Perspective of Resulting and Treating	126
Yu Zhong	Modern Chinese Thought from the Spectroscope of Legalist School	139
Zhu Bin	A Straightforward and Outstanding Historian: The Life and Academics of Ding Shan	149
Fan Limin, Guo Haofan	Review of “Forum on Qiu Jin, Xu Zihua, Wu Zhiying, Lü Bicheng, and Feminine Literature in Modern China”	163

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

# 华夏国家起源新论

## ——从“猴山结构”到中央集权国家

萧功秦

**摘要:**用“五种生产方式”范式来解释中国早期国家起源,难以自圆其说。“亚细亚生产方式”理论从“国家-村社”结构来解释公共职能的需要对于国家形成所起的作用,虽然别开生面,却无法解释中国早期国家起源。解释中国的国家起源,必须从《史记·五帝本纪》等先秦文献入手,但单纯研读这些文献,难以通过直接归纳,拼接出一个完整的国家形成的历史图景。13世纪蒙古草原游牧共同体显现出来的“庇护-扈从”组织结构,恰恰为我们理解从三皇五帝到夏商周的国家形成过程,提供了全新的启示与思路。从《史记》的《五帝本纪》、《夏本纪》等文献中,可以发现类似于游牧社会强者提供保护、弱者提供扈从效忠的“猴山结构”,这种上位者与下位者基于双方利益的结合,实现了小共同体从分散状态向集中状态的最初转变,以此关系结构作为解释框架,可以形成中国国家起源的新假说。夏商时代的中国,从“猴山结构”的松散联邦,经由作为分封制前身的“因故土而封之”的“羁縻制”,再发展到西周的分封制;到了春秋战国,分封制下的诸侯纷争,导致了中央集权化的变革,最终发展为秦汉帝国。在这一历史轨迹中,可以探知中国早期国家形成过程的完整链条。中国早期国家既不是经由西方古典奴隶制的路径,也不是简单地经由亚细亚生产方式所指的东方专制主义的路径,而是在华夏小共同体的“庇护-扈从”关系上,经由酋邦联盟、羁縻制、分封制等前后相继的历史阶段,在华夏民族的集体经验中演化而来,并最终走上了中央集权的专制主义道路。

**关键词:**亚细亚生产方式;庇护-扈从;猴山结构;酋邦联盟;羁縻制;分封制;中央集权

### 一、亚细亚生产方式的启示

#### 1. 国家起源研究中的理论困境

长期以来,我国学术界都是运用“五种生产方式”范式来研究中国国家起源问题的。这种范式认为,最早产生的国家只能是奴隶制国家。夏朝既然是中国历史上最早的国家,那么,夏朝就是中国历史上第一个奴隶制社会。商朝是继夏朝之后的第二个奴隶制王朝<sup>①</sup>。为了证明它们是奴隶制社会,就必须找到根据。20世纪初,恰恰在安阳商王墓里发现大量的人殉,被认为是提供了商朝为“奴隶制国家”的铁证<sup>②</sup>。

根据这种论断,学者们要研究的只是中国从什么时代开始从奴隶制社会转向封建制。有人提出“西周封建说”,这是因为西周的分封制与西欧封建社会的领主封建制颇为相似<sup>③</sup>。有人提出“春秋战

**作者简介:**萧功秦,上海师范大学人文与传播学院教授(上海 200234)。

① 安金槐:《河南夏商考古综述》,《华夏考古》1987年第1期。

② 郭沫若:《读了〈记殷商殉人之史实〉》,《光明日报》1950年3月21日。另参见《奴隶制时代》,北京:科学出版社,1956年。

③ 这种把西周与西欧的社会形态视为领主封建制的观点,在国内一些学者中十分流行,例如,有人这样论证:“中国历史和西欧历史都经历过领主封建制阶段,公元前11-7世纪的西周和9-15世纪的西欧均处于领主封建制时代。分封制,作为领主封建制等级结构赖以建立的形式,在领主封建制社会中占有重要的历史地位。”见李朝远:《中西领主封建制比较研究》,《历史教学问题》1988年第1期。

国封建说”，因为商鞅变法，土地从此可以自由买卖；认为铁器的使用，改变了以土地国有为特征的奴隶制生产关系<sup>①</sup>。这却不能解释，为什么三百多年后的东汉与王莽时期，社会上还有那么多奴隶，而且奴隶还可以在在市场上当作商品买卖。有人提出“魏晋封建说”，认为魏晋时代的农村自然经济、由自由民到部曲与客的变化，以及宗主部曲制下，农奴依附于领主这一结构特点，比西周更接近于中世纪西欧的领主封建制<sup>②</sup>。同时，这样分期也可以解释东汉有大量奴隶存在的因由。然而，“魏晋封建说”却无法解释，早在战国时代商鞅变法以后，华夏大地上已经出现了地主经济。

关于社会形态的每一种分期说都如同瞎子摸象，难以自圆其说。例如，即使是学术界公认的“商代奴隶制说”，仍然大有可驳议之处。根据胡厚宣统计，仅现存甲骨文所记载的人祭人殉数量就近一万四千人<sup>③</sup>。郭沫若仅凭大量人殉，就简单地推断商代是奴隶社会<sup>④</sup>。苏联学者谢苗诺夫发表于《亚非民族》1965年第4期的一篇文章提到，商代杀人人数如此之多，正可以证明那时并不是奴隶社会。因为按经典作家的论述，奴隶制社会最重要的特点，就是不再大规模地剥夺奴隶生命，而是将奴隶商品化。这是因为随着社会生产力的发展，奴隶已经成为劳动力的主要来源。他还认为，战俘并不是奴隶，只是从原来的生产关系中暂时脱离出来的人，他们究竟属于什么阶级，取决于以什么方式重新与生产资料相结合<sup>⑤</sup>。这样精致的分析，远比郭沫若的粗放的说法更有理论根据。由此可见，把苏联20世纪30年代形成的“五种生产方式”的教条套用于中国古代社会，注定会陷入难以自圆其说的理论窘境<sup>⑥</sup>。

## 2. “亚细亚生产方式”假说：国家形成的多元路径的意义

古典奴隶制的学说认为，当商品经济发展到足以炸毁氏族血缘纽带的阶段之后，阶级斗争十分剧烈，以至于剥削阶级必须建立镇压性的国家机器，才能保持奴隶主的统治秩序，奴隶制国家起源论由此而建立起来。根据这一理论，人类社会的第一个国家，就是奴隶制社会的阶级斗争的产物。

马克思在对印度古代社会的研究中，则得出一种完全不同于西欧类型的国家起源假说。他在《在资本主义生产以前各形态》中指出，“在大多数亚细亚的基本形式中，凌驾于所有这一切小的共同体之上的总合的统一体表现为更高的所有者或唯一的所有者”<sup>⑦</sup>。马克思还指出，“专制君主作为最高的和唯一的土地所有者，高居在所有公社之上，以贡献的形式获取剩余产品并主管灌溉，交通等公共事务。在各个公社范围内，基本上是自给自足的经济，手工业和农业结合为一，因而亚细亚形态必然保持得最牢固也最长久”<sup>⑧</sup>。

马克思这一思想的要点是，东方国家的起源不同于欧洲古典时期，东方社会并没有古希腊意义上的那种发达的商品经济。因此，村社内部广泛存在的血缘纽带也并没有被商品经济所炸毁。然而，整个社会的公共功能，包括赈灾、水利、管理、安全、自卫的需要是如此迫切，这就使旨在实现这些公共功能的公共组织，即东方专制主义的国家，在商品经济炸毁血缘纽带之前，就“提前”出现了。马克思在《1857—1858年经济学手稿》中形象地把这种凌驾于小共同体之上的专制君主称之为“共同体

① 郭沫若甚至认为，封建制开始的绝对年代为公元前475年。参见沈长云：《先秦史研究的百年回顾与前瞻》，《历史研究》2000年第4期。

② 何兹全：《汉魏封建说》，《历史研究》1979年第1期。

③ 胡厚宣先生考证，从盘庚迁殷到帝辛亡国，在这八世十二王、二百七十三年（前1395—前1123年）间，共用人祭13052人。参见尹占群：《殷代殉祭文化简论》，《盐城师专学报（社会科学版）》1991年第2期。

④ 郭沫若：《读了〈记殷商殉人之史实〉》，《光明日报》1950年3月21日。另参见《奴隶制时代》。

⑤ [苏]谢苗诺夫：《古代东方的经济制度问题》（俄文版），《亚非民族》1965年第4期。

⑥ 据沈长云《先秦史研究的百年回顾与前瞻》（《历史研究》2000年第4期）一文介绍，自1976年以来，赞同中国古代无奴隶制社会的学者越来越多。另参见沈长云：《中国古代没有奴隶社会：对中国古代史分期讨论的反思》，《天津社会科学》1989年第4期。持同样观点的张广志还出版了专著《奴隶社会并非人类发展必经阶段研究》（西宁：青海人民出版社，1988年）。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，北京：人民出版社，1979年，第473页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，第472—498页。



之父”<sup>①</sup>，它运用官僚制度，从村社小共同体获得税收与贡赋，以此实现国家的公共功能。虽然马克思后来并没有对亚细亚生产方式予以进一步研究，19世纪70年代以后，他甚至不再使用这一名词，但他关于亚细亚生产方式的理论假说，对于我们理解东西方历史发展的不同路径与发展类型，却具有启示意义。

### 3. 亚细亚生产方式的结构特点：国家—村社结构

那么，这时的国家与社会的结构关系是怎样的呢？马克思关于亚细亚生产方式的假说，实际上指的是一种在东方社会广泛存在的“国家—村社”结构。在马克思看来，在氏族血缘纽带没有被商品经济炸毁之前，由于社会的公共功能的需要，这种村社共同体在东方国家产生了。国家作为“共同体之父”，通过向各共同体获得赋税来供养官僚，从而凌驾于村社之上，并与村社共同体形成有机的结构关系。马克思认为，也正是因为“共同体之父”采取了专制形态，从而使它得以利用这种权势，强占村社的剩余劳动，“剩余产品不言而喻地属于这个最高的统一体”<sup>②</sup>，如此，就形成了东方传统社会中特殊的剥削方式。

马克思首先在对印度的研究中，发现了这样一种完全不同于欧洲发展模式的社会形态。这种国家把原先已经存在于社会中的小共同体即村社结构，纳入到自己的统治范围内，通过对村社征取赋税来实现公共功能，满足社会需要，并将税收中的相当一部分，作为国家私产，供养官僚，或供统治集团享用，这就是东方专制主义。在这一结构中，专制君主高高在上，是最高的和唯一的土地所有者，没有贵族在中间，所有的人都可以说是专制君主的普遍奴隶。这种村社制度使每一个这样的小单位都成为独立的组织，过着闭关自守的生活。但是，“由于文明程度太低，幅员太大，不能产生自愿的联合，所以就迫切需要中央集权的政府来干预”<sup>③</sup>。

换言之，马克思把东方专制国家的产生，归结为同质个体群在共同应对大自然和社会环境的挑战的基础上，由于功能需要而自然地形成的国家形态。这种国家之所以采取专制形态，是因为只有这种政治形态，才能自上而下地调集和支配从各孤立分散的同质个体手中集中起来的人力、物力和财力资源，以便迅速而成功地应付从水利到集体自卫等公共事业的需要。以往人们研究古代国家的形成，总是从“国家是阶级斗争的产物”这一视角入手，而马克思对亚细亚生产方式与东方专制主义的研究，则提供了更为广阔的思考空间，在马克思那里，国家也可以作为承担公共功能的组织载体而提前产生。

### 4. 东西方历史发展的不同路径

西方与东方社会，由于地理生态与历史环境的不同，各自的原始村社的解体方式和走向国家的道路，存在着根本的差异。认识这种差异，对于理解中国现代化的特殊问题，也具有重要的意义。

在西方文明发源地的古代希腊地区，由于地理环境的差异性，以及基于这种差异性的物产种类的多样性，使从事不同生产经营的各原始部落之间，例如，在从事山区畜牧业，丘陵地带的橄榄油与葡萄种植业，沿海渔业、航海业以及平原地区谷物种植业的各部落之间，很早就发展起商品交换关系<sup>④</sup>。商品经济的充分发展又促进了各共同体内部的社会分化，并最终迅速地“炸毁”了原始的血缘纽带关系。这种社会内部异质化和经济私有化的过程，造成奴隶主与奴隶之间尖锐的阶级对立，奴隶制国家应运而生。另外，由于各城邦贵族、平民集团的利益多元化和异质化，又导致国家采用以契约性的互补关系为纽带的古典民主政治制度，作为综合多种利益与整合政治秩序的制度手段。

西方社会自古希腊以来，就始终存在着异质个体之间的相互依存关系，因此，作为联系这些异质

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，第473页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，第473页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1966年，第175页。

④ [法]杜丹：《古代世界经济生活》，志扬译，北京：商务印书馆，1963年，第1—2章。



个体的契约性关系纽带,如同一根绵延的红线,存在于欧洲社会的各个历史时期。例如,它以不同的表现形式,存在于中世纪国王、贵族、领主、骑士之间,存在于国王、教会与中古城市市民之间。随着近代工业的兴起,社会分工与商品经济的充分发展,终于形成了杜尔凯姆所谓的“有机团结”,那是一种以高度的异质互补关系为基础的契约性关系。近代西方工业社会中的各个组织细胞体,正是以这种有机团结为基础而实现整合的<sup>①</sup>。正是在此意义上,我们可以说,西方社会的历史是一部由异质个体构成的社会之发生、发展和演化的历史。与这种社会“几何”结构有关的制度文化特征,如个体自主性、自治性、多元性、契约性等等,都不同程度地以不同方式存在于西方古代到近现代的不同历史时期。

与此形成强烈对比的是,在古代东方农耕社会,单一农耕经济的自给自足性,使村社内部社会分工与分化过程极其漫长。在各同质共同体应付共同面临的外部挑战与环境压力的情况下,专制国家在宗法血缘纽带被冲垮之前就出现了。这种专制国家反过来又把同质个体与同质共同体(村社)“接管”过来,作为自己的基层细胞组织,既有的宗法制度及相应的价值观念,随之被改造为专制国家自上而下进行政治统治的工具。马克思所说的“亚细亚生产方式”,正是指这种国家与村社相结合而形成的社会结构形态。

马克思同时也认为,以亚细亚生产方式所型构的社会,其政治体制是东方专制主义的。换言之,“东方专制主义”这一概念是“亚细亚生产方式”的组成部分,马克思从孟德斯鸠与黑格尔的著作中吸收了这一概念,此后始终保持着这一观点<sup>②</sup>。

### 5. 人类学家的新发现表明“亚细亚生产方式”的普遍性

一方面,马克思从有限的东方历史文献中,敏锐地发现了不同于他所熟悉的西方经济社会结构的特点,并用“亚细亚生产方式”这一概念来表述他的发现。马克思发现了东方社会的特殊性的同时,也发现了人类社会发展路径的多样性。“亚细亚生产方式”理论对非西方民族原生的社会形态,确实具有很强的解释力,也为当今时代我们摆脱西方中心论的历史发展模式提供了启示。另一方面,必须指出的是,马克思只是首先提出这个问题。由于支持该理论假说的历史信息资料相对贫乏,这一理论假说当时只能停留在理论粗胚阶段。马克思本人在19世纪70年代以后并没有在这一领域进行深入研究。而且,正如许多学者所指出的,马克思在其学术生涯的不同时期,对东方问题的论说难免有不相一致之处。所有这些都给后来的研究者带来可解释的空间,“亚细亚生产方式”的假说因此也成为多有歧见的一个学术领域。况且,马克思主要是通过通过对印度村社的研究提出这一概念的,而印度与中国的情况又有很大的不同,因此,很难用“亚细亚生产方式”这一概念来直接推演古代中国国家形成的路径。

20世纪60年代以后,许多西方人类学者尤其是法国文化人类学者,对撒哈拉以南的非洲地区,以及南美洲土著社会进行过多次田野调查,获得了大量的人类学新信息。这些人类学家发现,他们根本无法套用“古典奴隶制”或“封建制”这样的概念,来解释非洲与南美洲的前现代社会的性质。相反,他们所研究的大量事实,却与马克思所概括的“亚细亚生产方式”的一些特征惊人地相似。以至于许多人类学者得出这样一个结论:由于古希腊罗马社会所处的地理环境与历史条件的特殊性,因而在这一背景上产生的古典奴隶制的发展模式,只是人类历史发展中的一个特例<sup>③</sup>。相反,历来被认为只具东方特殊性的“亚细亚生产方式”,却更具有超越亚洲地域的全球普遍性<sup>④</sup>。人类学家从实证立场对亚细亚生产方式的普遍性的研究,对于长期以来只能从经典文献中寻求答案的人们而言,犹

① 萧功秦:《杜尔凯姆、马克思与荀子对同质社会的研究及其启示》,《天津社会科学》1992年第6期;《萧功秦集》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,1996年,第5页。

② [苏]符宾:《苏联学者论东方专制主义问题》(俄文版),《亚非民族》1966年第4期。

③ [苏]柯罗斯多夫采夫:《古代东方社会的性质》(俄文版),《亚非民族》1966年第3期。

④ [苏]克拉宾文斯基:《亚细亚生产方式是特殊社会形态还是过渡形态?》(俄文版),《亚非民族》1966年第2期。

如醍醐灌顶，豁然开朗<sup>①</sup>。

事实上，从大量前人研究成果中可以看到，氏族社会的农村公社有多种解体路径，一种是“希腊罗马型”，血缘纽带在商品经济的冲击下迅速解体，商品经济发展所造成的阶级对立与分化越来越明显，奴隶主建立起自己的国家机器，作为阶级斗争的手段，这样的国家就是古典奴隶制国家。另一种是“亚细亚型”，在世界上相当多的地区，由于社会的公共需要，例如抗灾、水利、防御外敌及维持共同体的公共秩序，等等，从而使国家因承担社会功能，而不得不及早地出现了。与此同时，原来的村社小共同体通过对“功能性”国家的效忠，获得国家提供的公共服务功能，且部分地放弃了自己的独立性，成为国家的基本细胞组织，这样就形成了国家与村社相结合的新的社会形态。国家不但没有排除而且是利用了原来的血缘纽带作为其统治工具。马克思所指的“共同体之父”，就是这类国家的雏形。

当然，还存在着其他路径的可能，事实上，早在20世纪60年代，一些苏联学者就注意到，不能简单地用亚洲与西欧国家形成的路径，来解释中东的社会结构以及中世纪伊斯兰国家的形成路径与社会形态，他们认为世界各国的剥削形态与所有制形态具有多样性<sup>②</sup>。然而，20世纪60年代中期，正是中国进入“文化大革命”的非常时期，法国人类学者的重要发现与学术成果，在当时的中国并没有产生任何影响。

直到20世纪80年代初期，亚细亚生产方式问题才再次引起了中国学术界的兴趣。经济学家吴大琨翻译了意大利学者梅洛蒂的《马克思主义与第三世界》，这本书系统地介绍了亚细亚生产方式理论，解释了东方专制主义与官僚制的起源，并提出人类历史发展路径的多元性，认为东方社会形态有着完全不同于西方异质体社会形态的发展过程。它对于封闭多年的中国人重新理解东方国家不同于西方的历史发展道路，理解东方专制主义国家的历史起源，具有冲击性的影响<sup>③</sup>。

但在当时的语境条件下，亚细亚生产方式理论被认为是一个敏感问题，有关这一问题的讨论在国内历史学界并没有展开；这一概念与理论资源，也并没有对中国的历史研究产生多大的影响。另外，单纯从亚细亚生产方式理论来推演中国国家的起源，也可以说无从下手。用东方专制主义的水利功能来解释大禹治水，并以此来论证夏朝是专制中央集权国家，也是牵强附会，没有什么说服力。

## 二、国家起源新思路：从“类游牧结构”到酋邦国家

### 1. 13世纪蒙古社会中“庇护—扈从”关系对华夏古代史的启示

值得注意的是，明代《永乐大典》收录的重要汉语文献《元朝秘史》（即《蒙古秘史》）、波斯历史学家拉施丁的《史集》，以及俄国学者符拉吉米佐夫的《蒙古社会制度史》，这些中外文献所记载的13世纪蒙古草原帝国时代的社会结构与历史活动，对于重新理解中国古代国家的起源，具有重要的启示意义。

① 笔者读到《亚非民族》杂志上的这段文献后就有这种豁然开朗的强烈感觉，这是因为早在“文革”后期，笔者还在工厂里当工人时，就曾向复旦大学经济系伍丹戈教授借得一部线装本的《东华录》，通过此书来研究满族入关前的历史。当时也注意到满族入关以前的社会形态，注意到它竟然与“亚细亚生产方式”所描述的社会的基本特点颇为相似：土地不能买卖，租税合一，且以劳役为主。满族入关前的社会中广泛存在着村社制度，村社中氏族血缘关系紧密，满族政权以这种血缘关系作为社会基础，使之成为自己的基层组织的纽带。满族军队的战俘并没有变成奴隶，而是成为编户齐民，等等，这些特点与五种生产方式中的任何一种都没有关系，而与亚细亚生产方式所指的“国家—村社”结构却若合符节。可见，“亚细亚生产方式”所描述的那种社会类型，在东方不同地区确实是相当普遍地存在着的。

② [苏]斯米梁斯卡娅：《欧美史学家六十年代对阿拉伯国家18—19世纪传统经济结构的研究》（俄文版），《亚非民族》1966年第5期。

③ 对于20世纪80年代初期的许多有现实关怀的青年学者与大学生来说，梅洛蒂的这本著作可以说是别开洞天。笔者在此前就阅读了一些有关亚细亚生产方式与东方国家社会形态的国外原版著作。读了这本书，笔者更加相信，中国历史发展可以在“五种生产方式”理论框架之外另辟蹊径。

13世纪蒙古草原的战争是极其残酷的,动乱中的牧民有着强烈的不安全感。正如上述史料与论著所揭示的,由于游牧生活的高度流动性、分散性和不稳定性,弱势部落纷纷向强势部落投靠,以换取庇护,强者则通过对弱者提供保护,赢得后者的效忠。这样,强弱双方通过契约盟誓,建立起一种纵向的相互依存关系。人们可以从《蒙古秘史》与《史集》中看到这种盟誓契约关系的大量记述<sup>①</sup>。实际上,草原中个人与个人之间,弱势部落与强势部落之间,以及弱势部族与强势部族之间,均会形成这种纵向的相互结合的信誓关系。弱势的投靠者被称之为“伴档”,蒙古文称为“那可儿”。信誓是一种双方的契约,它使伴档与主人之间,在权利、义务、责任关系诸多方面形成相互约束。保护人与扈从者之间的盟誓关系,是一种在强弱个人之间、强弱部落之间、强弱部族之间、强弱酋邦之间广泛存在的结合形式。我们可以把这种在社会不同层级上存在的特殊组织形式,称之为“庇护—扈从”关系结构。

在了解了蒙古草原时代共同体之间的这种庇护—扈从关系结构的基础上,如果再进一步阅读《史记》中的《五帝本纪》、《夏本纪》与《殷本纪》,就会惊讶地发现,从三皇五帝到夏商时代,华夏大地上的部族与部族之间的关系,与13世纪蒙古草原社会的庇护—扈从关系,是何其相似。用“庇护—扈从”关系结构作为解释框架,来观察华夏先民的社会历史活动,可以说是别有洞天,令人豁然开朗。学术界研究中国国家起源与社会结构的著述虽然汗牛充栋,然而还没有学者注意到远古时代契约盟誓关系与蒙古草原社会结构的高度相似性。当然这也是可以理解的,如果不了解草原部落之间的庇护—扈从关系的大量丰富而具体的信息,是很难通过先秦文献的只言片语式的碎片化信息,直接在头脑中还原这种关系结构图景的<sup>②</sup>。

## 2. 华夏早期国家的“类游牧结构”

夏商时代是华夏文明的早期阶段。值得注意的是,夏朝、商朝其实是进入王朝时代的后人加上去的名称,夏、商并不是王朝,它们只不过是先后出现的、以部族联盟为基础的首邦共同体。

根据史料分析,我们发现,这种早期的国家形式,其实就是一种粗放的部落联盟制度。即在众多部族对峙的过程中,出现了一个较为强大的部落,这个部落的领袖就成为盟主,他以本部落为中心,把许多相对弱小的部族吸引到自己身边。这些小部落团结在这个强大部落周围,彼此之间由于利益相近而结合成一种庇护与效忠关系。我们也可以把这种强弱部落的结合体称之为酋邦国家。这是一种类似于草原游牧社会结构的组织。这些大共同体由许多独立自主的、具有高度自治性的小共同体结合而成。小共同体通过盟誓关系,形成对强势部落的强人的效忠关系。

先看《史记·五帝本纪》中的一段史料:

轩辕之时,神农氏世衰,诸侯相侵伐,暴虐百姓,而神农氏弗能征。于是轩辕乃习用干戈,以征不享(索隐:谓用干戈以征诸侯之不朝享者)。诸侯咸来宾从。而蚩尤最为暴,莫能伐。炎帝欲侵陵诸侯,诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵,治五气,艺五种,抚万民,度四方,……以与炎帝战于阪泉之野,三战,然后得其志。<sup>③</sup>

从这一段文字中,我们可以获得以下信息:

① 例如,铁木真第一次被推举为大汗时,向那颜们宣誓说:“一旦我成为许多地区军队的君长和统帅,我一定关照我属下的人,我要从别人那里把许多马、羊、牛、营宅、妇女和孩子抢夺过来,交给你们,我要为你们组织围猎。”(参见[波斯]拉施德:《史集》[俄译本]第1卷第2册,第130页)《蒙古秘史》也记载,巴阿邻氏贵族豁尔赤对铁木真发问:“你若做国的主人呵,怎生叫我快活?”铁木真回答:“我真个做呵,教你做万户……”此后,众人便向铁木真宣誓:“立你做皇帝,你若做皇帝呵,多敌行俺做前哨,但掳得美女妇人,并好马都将来与你,……如厮杀时违了你号令,并无事时坏了你事呵,将我离了妻子家财,废撇在无人烟的地面里者。”这般盟誓了,立铁木真做了皇帝,号成吉思(参见额尔登泰、乌云达赉校勘:《蒙古秘史》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1981年,第960页)。

② 事实上,此前很少有研究中国国家起源的前辈学者,具有治蒙古草原历史的学术背景,并对蒙古草原社会结构的学术著述有所了解。必须指出的是,继巴多尔德以后,苏联杰出蒙古史学家符拉吉米佐夫对蒙古游牧社会的契约性关系结构的研究,具有里程碑的意义。参见[苏]符拉基米尔佐夫:《蒙古社会制度史》,刘荣峻译,北京:中国社会科学出版社,1980年,第1、2章。

③ 司马迁:《史记》卷一《五帝本纪》,北京:中华书局,1982年,第3页。



——在远古时代的黄河流域,并存着各自独立的部族共同体。这些共同体彼此征战,《史记》作者以后世人使用的“诸侯”这个名称,来称呼这些独立的部族首领。我们不可望文生义,用春秋之后文质彬彬的诸侯形象,来想象远古时代的草莽部族首领。

——神农氏部族曾经是维持草原社会秩序的优势部族。由于神农氏部落走向衰落,失去了维持秩序的力量与实力优势,天下就陷入混乱之中。面对蚩尤氏对原有秩序的破坏与侵扰,力量衰退的神农部落无能为力。在这种情况下,另一个新崛起的部族轩辕氏,利用自己的威信与实力,对那些不听从其意志的部族进行讨伐。在它的感召下,诸侯咸来宾从,于是轩辕氏部落就成为新的部落联盟体的霸主。受蚩尤欺侮的各弱小部落纷纷投靠轩辕氏,并以之为中心,形成新的联盟。注意文中“宾从”两字,它表明,轩辕与加盟的众多诸侯之间是主宾关系,即保护人与扈从者之间的关系,前者为后者提供保护与安全,后者向前者表示效忠与顺从。

——当时与轩辕氏并存的,还有另外一些强大的部落联盟,成为轩辕氏的挑战者。一是蚩尤氏(活动于今河南东部、山东西部一带),最为强悍。二是炎帝氏,它不断以其暴力威胁其他部族。在这种情况下,其他受其欺凌的弱小部族纷纷投靠强大的轩辕氏,以寻求保护。

——轩辕氏首先对付炎帝这个挑战者,通过不断积聚力量,并四处联络各方诸侯,取得对自己的拥护与支持。在条件成熟时,终于在阪泉之野进行了三次战役并打败炎帝。阪泉之战则是决定性的较量。此后轩辕氏稳定地保持了霸主地位。

再看《五帝本纪》的一段记述:

蚩尤作乱,不用帝命,于是,黄帝乃征师诸侯,与蚩尤战于涿鹿之野,遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子,代神农氏。是为黄帝。天下有不顺者,黄帝从而征之,平者去之。披山通道,未尝宁居。<sup>①</sup>

从以上文献中可以了解到,轩辕部在战胜炎帝部之后,进而对付第二个挑战者蚩尤部。这是因为,蚩尤不服从轩辕氏的权威。

——对蚩尤氏的战争是通过征召各地诸侯参加联盟的方式来实现的。凡是宾从轩辕氏的诸侯,必须听从这个共同体霸主的命令,这是当时的规矩,如不服从就会受到严厉的惩处。正是在这一号召下,黄帝部集中了优势的力量攻击蚩尤部。并在涿鹿这个地方,打了大胜仗,最终获享天下独尊的地位,各部族纷纷依附黄帝部族。

——凡是不服从其权威的部族,黄帝下令各诸侯进行讨伐。经过惨淡经营,新霸主的权威得到巩固。在其势力范围内,黄帝履行了霸主的责任,指挥众多归顺者一起开辟道路,辛劳经营,从未休息。这样,原先由神农作为霸主的时代,变为由黄帝氏作为霸主的时代。

黄帝氏成为酋主联盟的统治者之后,是如何进一步强化自己的权威与势力的?《五帝本纪》记载:

……(轩辕氏)迁徙往来无常处,以师兵为营卫。官名皆以云命,为云师。置左右大监,监于万国。万国和,而鬼神山川封禅与为多焉。获宝鼎,迎日推策。举风后、力牧、常先、大鸿以治民。顺天地之纪,幽明之占,死生之说,存亡之难。时播百谷草木,……勤劳心力耳目,节用水火材物,有土德之瑞,故号黄帝。<sup>②</sup>

以上史料表明:

——黄帝虽然是华夏大地上的共主,但其居处不定。这与当时的生产力水平低下,必须不断地迁移以从事游牧或游耕,以此保持地力有关。

——轩辕氏建立了自己的私人卫队,并以“云”来命名这些卫队,这就是后世的亲兵。轩辕氏手

① 司马迁:《史记》卷一《五帝本纪》,第3页。

② 司马迁:《史记》卷一《五帝本纪》,第3页。

中的这种亲兵,与成吉思汗的草原帝国的宿卫一样,维持盟誓共同体领袖的王权,维护规矩与纲纪,并起到威慑参盟的各诸侯的作用<sup>①</sup>。大体上可以认为,通过扈从—保护关系而形成的共同体,其王权体制向国家体制的演变,就是由王者私人的亲兵具有了越来越多的“宪兵”功能的方式来实现的。轩辕氏还建立了左右大监,对各地诸侯进行监控,以防离心与反叛。此外,还以颁布历法与封禅的方式加强自己的权威。这种强化权威的方式,已经孕育着从部族联盟向早期国家的官僚体制转化的最初形态。

### 3. 禅让制就是推举制的残余形态

《五帝本纪》对于黄帝轩辕氏以后若干代的记述是这样的:尧已经在位70年,他对以四大诸侯为首的众诸侯说:“当诸侯中有能顺事用天命者,入处我位,统治天子之事者乎?”四岳皆回答:“鄙俚无德,若便行天子事是辱帝位。”尧让众人举荐贵戚与疏远隐匿者中的合适者,众人则向尧推举了民间的舜。尧经过对舜的试用之后,得到众诸侯的认可(“诸侯远方宾客皆敬”<sup>②</sup>)。《五帝本纪》对尧舜的权力交替是这样记载的:

尧立七十年得舜,二十年而老,令舜摄行天子之政,荐之于天。尧辟位凡二十八年而崩,百姓悲哀,如丧父母。三年,四方莫举乐,以思尧。尧知子丹朱之不肖,不足以授天下,于是乃权授舜。……诸侯朝觐者不之丹朱而之舜……。舜曰天也,夫而后之中国践天子位焉。是为帝舜。<sup>③</sup>

根据《史记》的上述记载,我们可以获得这样一些信息:

——酋邦共同体的盟主尧,由于对其子丹朱能力与品德的不信任,即认定其子丹朱缺乏统领酋邦的足够能力与威信,为了酋邦内部的团结,让参盟诸侯中的四个最有威信者(四岳)发挥其传统的推举权。

——具有推举权的四岳,在酋邦共同体内部的各部族以及贵族后裔中,寻找适合于继承酋邦王位的人选。这个继承人必须是有魅力的,有足够的智慧、品德和威望,足以服众。只有这样的新领袖,才能保持酋邦内部的团结。舜就是从参盟部族中被众人推选出来的继承人。

——通过四岳的推举,再经过尧本人对舜多方面的考验,舜的能力得到认可,于是舜取得了继承王位的资格,并最终登上王位。尧把王位禅让给舜,历史上称之为禅让制。

儒家把这种制度作了泛道德化的解释。其实,只要理解基于庇护—扈从关系的共同体内部的契约盟誓关系,禅让制就很容易得到解释。正如草原共同体一样,各部落处于严酷的战争环境,只有强有力的领袖才能保护众部落的安全与利益。如果盟主没有足够的权威与能力,原本效忠他的各部人马就会离散而去,部落联盟就会迅速解体。为了保持酋邦国家的凝聚力,这种军事民主制授予各部落小共同体以推举新领袖的权利,他们有权根据自己的选择,去追随新的领袖,这与蒙古草原出现的情况相类似<sup>④</sup>。

当然,华夏酋邦国家中的继承制,与蒙古游牧共同体的继承制还是有差异的。在中原华夏共同体内部,嫡传制比推举制要更为普遍。从《五帝本纪》可知,黄帝传位给自己的孙子高阳,其后的继承者高辛以及尧,都是酋邦王族后代,直到尧晚年,由于原先作为嫡传对象的丹朱并不理想,才让残余的推举制得以重新发挥作用。

① 在长期的草原争战中,铁木真创建了严格的护卫军制度,它起到保护大汗安全,监督共同体,整饬共同体内部的规则与纲纪的作用;它的产生体现了王权的加强,构成了一种与传统贵族内部的军事民主制相对立的维护王权的力量。《蒙古秘史》记载:“成吉思汗说,您宿卫于大雨雪夜里……在我帐房周围宿卫,使我心身皆安,凡有紧急事不曾怠慢,以此我得到大位里坐了。”参见额尔登泰、乌云达赉校勘:《蒙古秘史》,第1026页。

② 司马迁:《史记》卷一《五帝本纪》,第21—22页。并参见第22页郑玄注。

③ 司马迁:《史记》卷一《五帝本纪》,第30页。

④ 巴托尔德指出,在蒙古草原帝国时期,诸王与贵族们召集忽里台选汗大会,前汗的意愿将会得到参会贵族们的尊重,但并非无条件接受。参见[苏]巴托尔德:《中亚突厥民族史十二讲》,引自《巴托尔德院士全集》(俄文版)第5卷,莫斯科:东方文学出版社,1967年,第147页。又参见萧功秦:《论蒙古帝国的汗位继承危机》,《萧功秦集》,第367—385页。

为什么华夏早期国家内的嫡传因素比草原帝国更为早熟？原因是，游牧社会流动性更大，推举制具有吸引各部落参盟部落共同体的更大作用。比较而言，嫡传制更加适应华夏共同体的定居性要求，因而更加有利于王权的进一步强化。

从史籍中可以发现，盟主与诸侯之间的这种庇护—效忠关系，始终是整个国家结构的基础。到了夏酋邦时代，推举制进一步得到强化，参盟部落首领（诸侯）不再效忠于舜的后代，而是转向归顺效忠新的主人禹。《史记·夏本纪》对这一事件是这样记述的：

帝舜荐禹于天，为嗣，十七年，而帝舜崩，三年丧毕，禹辞辟舜之子商均于阳城，天下诸侯皆去商均而朝禹，禹于是遂即天子位，南面朝天下，国号曰夏后。<sup>①</sup>

这种推举制残余在夏朝初期仍然体现在夏启的继承过程中。禹本来要将王位禅让给他已经授以政事大权的皋陶，但还来不及禅位，皋陶病死。而后，禹又禅位给皋陶之子伯益，这可以理解为在推举制传统的压力下，禹被迫将王位让给强势的诸侯皋陶家族，这就是禹“而后举益，任之政”的原因。这里的举，就是举荐的意思，禹死后，益成为王位继承者。但伯益能力有限，在诸侯中缺乏足够的威望。在这种情况下，最终还是嫡传制取代了推举制，而这种取代仍然是在众多具有推举权的诸侯们自愿归顺禹之子启的名义下实现的：

禹子启贤，天下属意焉，及禹崩，虽授益，益之佐禹日浅，天下未洽，故诸侯皆去益而朝启，曰吾君帝禹之子也，于是启遂即天子位，是为夏后帝启。<sup>②</sup>

也许有人会提出这样一个问题，凭什么理由认为，远古时代黄河农耕地区的先民，具有与13世纪蒙古草原环境相类似的组织结构方式？大量史料表明，这种“庇护—扈从”结构并非只为蒙古草原所独有。正如马克思首先从印度村社中发现了“亚细亚生产方式”的基本结构，20世纪60年代，法国人类学家在非洲与南美洲同样发现了类似于“亚细亚生产方式”的社会结构。事实上，在生产力极度不发达的草莽时代的不同民族中，由于应对自然环境挑战的手段与方式的简陋性与粗放性，与之相应的社会组织，也往往具有相似性与同构性。

“庇护—扈从”结构，是人类社会的一种最原始、最朴素的人际关系结合模式。它通过纵向的保护与效忠关系，把生活中的强者与弱者结合到一起，从而在文明程度低下、物质生活资料贫乏的条件下，以最简便、最低成本的方式，形成最初级的社会组织，原本零散的社会个体细胞，由此而形成初级共同体，再由小共同体聚合为首邦国家。

换言之，只要社会上有强者与弱者，只要强者有提供保护的能力，并具有获得他人效忠的需要，只要弱者在获得强者的保护的同时，愿意提供对强者的效忠，那么，就会形成这样的庇护—扈从关系。事实上，从结构比较的角度来说，这种庇护—扈从关系结构的组织成本是最低的，形成条件是最为宽松的，即使在没有文字的草昧阶段，只要双方经由简单的仪式，向对方发出口头信誓，让对方相信自己的诚意，两者的主从关系就可以确立了。按照约定俗成的游戏规则，违背盟誓，无论是接受效忠的强者还是受强者庇护的弱者，在先民眼中，都是不道德的、令人蔑视的行为，背誓者将受到无情而残酷的讨伐甚至诛戮。

其次，蒙古草原结构中最重要因素，是游牧人活动的高度流动性，它使得誓盟关系更加重要。在这种誓盟关系中，如果强者不能履行对弱者应承担的义务与责任，高度的流动性会使扈从者轻而易举地消失得无影无踪。正因为如此，基于利益交换而确立的参盟者对契约的遵守承诺，就显得特别重要。直到文明发展到国家力量足够强大，具有超经济的强制力以后，这种情况才发生了比较大的改变。

虽然，相对于游牧社会结构，黄河流域农耕村落的先民具有定居生活的特点，但古代中原处于半

① 司马迁：《史记》卷二《夏本纪》，第82页。

② 司马迁：《史记》卷二《夏本纪》，第83页。

游牧、半农耕的经济阶段,先民的流动性远比后世人的想象为大。我们可以从《史记》的《五帝本纪》与其他纪传文献中看到这样的记载:“黄帝披山通道,未尝宁居,迁徙无常处”,“伏羲神农皆行止无定”;又如盘庚五迁,等等。正因为如此,一些经济史学者把古代黄河流域先民的经济生活方式称之为“游农制”。然而这种庇护—扈从关系对于国家形态的重要性,迄今为止,在国内外学界仍然没有得到系统的研究<sup>①</sup>。

#### 4. 从《夏本纪》与《殷本纪》看华夏族的早期国家

事实上,五帝时代中原大地上的酋邦国家,就是这样的“类游牧结构”。由于草原酋邦与夏商时代中原大地上的酋邦共同体之间具有相似性,我们可以通过对草原游牧结构的内部关系的比较与分析,在很大程度上捕捉到《史记·五帝本纪》记述的先民社会在结构上的一些特点。

我们可以在《史记·夏本纪》中不断读到这样的文字记载:一旦出现盟主的挑战者,盟主就会征召效忠于自己的扈从部族前去讨伐:

夏后帝启,禹之子,……有扈氏不服,启伐之,大战于甘。将战,作《甘誓》,……遂灭有扈氏。天下咸朝。<sup>②</sup>

启讨伐有扈氏时,所有参盟部落都有义务参战,并一起作誓,这是酋邦长期以来约定俗成的游戏规则。启率领众扈从部落打败挑战者有扈氏之后,中原大地上那些还没有归顺的部落,也在夏王的强大权威的感召与威慑下,纷纷投靠,这就是“天下咸朝”。夏酋邦成为华夏大地上的霸主,夏王朝就是以夏王为霸主的盟邦国家。此时,夏王朝已经开始实行比较稳定有效的嫡传制。此后,一旦强势部族首领即联邦盟主的势力衰落,各部就会出现离异倾向,整个酋邦就陷入松弛状态,这就是“夏后氏德衰,诸侯叛之”<sup>③</sup>。“帝桀之时,自孔甲以来而诸侯多叛夏”<sup>④</sup>。夏朝后期出现的诸侯部落对夏王朝的叛服不常现象,正是庇护—扈从关系从牢固状态走向解体的征兆。

若干代以后,如果这一酋邦内部没有产生出强有力的领袖,那么,在曾经效忠于这一酋邦的部族中,就会出现新的挑战者。这个挑战者会积聚力量,争取人心,随时取而代之。原来归顺夏酋邦的商部族的首领汤所导演的夏商之变,即属此类:

汤修德,诸侯皆归汤。汤率兵以伐夏桀。……汤乃践天子位,代夏朝天下。汤封夏之后,至周封于杞也。<sup>⑤</sup>

在《史记·殷本纪》中,有一段更为详细的史料记载了夏商之变。大意是,夏代后期,夏政衰,诸侯昆吾氏为乱。夏王桀无力征伐,于是令附属于他的商部族首领成汤率领其部众兴师伐罪。然而参与平叛的众诸侯却趁此时机归附于汤,汤在灭了昆吾之乱后,回头把夏朝也灭了。在伐夏桀以前,汤对投奔他的诸侯有一段盟誓,于是以新的盟誓为基础的新的共同体形成。“于是诸侯毕服。汤乃践天子位。平定海内。”<sup>⑥</sup>

我们还可以从《殷本纪》中发现,在某一时期内,以商王为中心的酋邦共同体,其王在诸侯中的威信衰落下来,诸侯即不再依附商王:“帝小甲崩,弟雍己立,是为帝雍己,殷道衰,诸侯或不至。”<sup>⑦</sup>然而,一旦商酋邦内部出现中兴之主,恢复了商酋邦的实力与威信,各部落的诸侯们即再次归顺商王。这

① 福山曾提及“部落社会在进化过程中,互惠与私人关系而绑在一起的保护人与依附者”问题,并泛泛提到罗马政治中强悍领袖把各自的依附者编成军队,以及印度的领袖与支持者之间的“相互交换恩惠”,却没有在政治秩序起源这一重大问题上,对这种强者与依附者之间的“相互交换恩惠”关系,作进一步的阐释与分析。[美]弗朗西斯·福山:《政治秩序的起源:从前人类时代到法国大革命》,毛俊杰译,桂林:广西师范大学出版社,2012年,第77页。

② 司马迁:《史记》卷二《夏本纪》,第84页。

③ 司马迁:《史记》卷二《夏本纪》,第86页。

④ 司马迁:《史记》卷二《夏本纪》,第88页。

⑤ 司马迁:《史记》卷二《夏本纪》,第88页。

⑥ 司马迁:《史记》卷三《殷本纪》,第96页。

⑦ 司马迁:《史记》卷三《殷本纪》,第99—100页。



时商酋邦就再次中兴了：“殷复兴，诸侯归之，故称中宗。”<sup>①</sup>盘庚就是这样的中兴之主：盘庚渡河南，复居成汤之故居，乃五迁，无定处。殷民咨胥皆怨，不欲徙。盘庚乃告谕诸侯大臣……。乃遂涉河南，治亳，行汤之政，然后百姓由宁，殷道复兴。诸侯来朝<sup>②</sup>。

到了纣王时再次衰。“百姓怨望，而诸侯有畔者。”<sup>③</sup>这时，纣王的三公，即三位加盟参与议政的部落首领（诸侯）西伯昌、九侯、鄂侯，因反对纣王的暴政而受到迫害。西伯在此后被赦，献出自己的土地，以示效忠，并暗中拉拢各部落（“阴行德政”），于是“诸侯多叛纣，而往归西伯”<sup>④</sup>。

此时，原来依附商共同体的周部族已经兴起，周武王趁势东伐，至盟津，诸侯叛商会周者八百。于是周与商战于牧野，周武王大胜，成为新的酋邦霸主（天子），将战败屈服的商族封为诸侯。这表明商部族失去了霸主地位，但仍然作为归顺新酋邦的一员，拥有自己的势力范围，并保留着本部族的自主性与独立性。

### 三、酋邦国家的内部组织分析

#### 1. “猴山结构”的游戏规则

我们可以发现一个有趣的现象，中国远古时代最早的国家形态，颇类似于动物园中的“猴山结构”。各个部落如同猴群中的猴子，许多部落之间彼此争斗，如同众多猴子打架。其中最强势的部落成为霸主部落，其他部落都归顺于它，以求得庇护，如同众猴归顺于猴王。这样就以猴王为中心，形成一个松散的共同体。

无论是13世纪的蒙古草原，还是四千年前的华夏大地，各民族都是以这种组织方式形成共同体的。华夏先民在特定的区域社会中，只能有一个霸主，正如猴山上约定俗成的秩序，只能有一个猴王一样。霸主不允许在自己势力范围内有任何挑战者存在，只要一出现挑战者，就立即率领扈从他的众部落，对挑战者予以讨伐。这与猴山上发生的故事一样：猴王要求所有效忠它的猴子一起行动，来讨伐挑战它的野心家，这就是猴子王国的游戏规则。猴王与猴子之间是通过纵向的契约关系结合起来的，双方之间有权利与义务关系，这种关系是通过信誓固定下来的。如果说，保护—扈从关系是早期国家的聚合基础，那么，信誓就是联结这种聚合的最早的政治纽带。

猴王拥有至上权威，战利品必须先由它分享，余者分配给自己的扈从者，但它也有义务在危难时冲在前面，应对这个群体的共同敌人，这就是典型的庇护—效忠关系。等到猴王年老体弱，一些有能力、有体力的年轻猴子，就会成为新的野心家，试图挑战老猴王的权威，一场恶战无可避免。在这场恶战中，挑战者成则为新猴王，荣享尊位；败则为流寇，或者永远离开，或者处于边缘状态，在老猴王的权势之下做顺民，或者在做顺民的同时，等待再起的机会。

用“猴山结构”来比喻“三皇五帝”时期的社会生态结构，其实再合适不过了。神农曾经是叱咤风云的“老猴王”，他衰落之后，黄帝取而代之，成为“新猴王”，炎帝、蚩尤就是与黄帝氏争夺猴王地位的失败的挑战者，夏禹、商汤、周武王，正是于不同时期称霸的“新猴王”。我们可以根据猴山结构中的庇护—扈从关系，把这个时期复杂多变的重大历史现象，解释得生动而形象。

#### 2. 从“庇护—扈从”结构看中国早期国家

通过对《五帝本纪》的分析可以看出，在三皇五帝时代的黄河流域，各自独立的数以千计的部落占地而居，为了争夺土地、水源等生存资源，彼此之间发生频繁的争战，通行的是弱肉强食的丛林法则。可以说，这种严酷的无休止的生存竞争，是远古时代的先民所面临的共同困境。必须找出办法，

① 司马迁：《史记》卷三《股本纪》，第100页。

② 司马迁：《史记》卷三《股本纪》，第102页。

③ 司马迁：《史记》卷三《股本纪》，第106页。

④ 司马迁：《史记》卷三《股本纪》，第107页。

克服这种无序状态与困局。以“庇护—扈从”关系为基础的首邦制度,就是在先民的集体经验中逐渐形成的,它是华夏先民在实践中摸索出来的避免无序状态、建立秩序的可行的制度手段。归根到底,这是一种适应环境挑战的制度文化。

这种首邦制结构的特点是,在各部族相互展示实力的竞争过程中,一旦最为强大的部族中出现某个强力领袖人物,那么,受其权威与威慑力控制的一些邻近部族小共同体,就会向其输诚,聚结在这一领袖之下,形成效忠关系。当然,强势部落的强势领袖,也会在接受效忠的同时,以庇护效忠者作为回报,这样就形成更大的部落联合体。首邦国家就是由许多自主的小共同体,在“庇护—扈从”关系的基础上形成的。

在这个联盟体中,促使各部族聚合起来的纽带是什么呢?那就是契约盟誓关系。这种盟誓是双方的口头约定,经由简单的仪式得以固定,对双方都具有约束力。作为天下共主的首领,有权命令参盟者为其出征,对其效忠。各参盟部落通过对霸主的效忠,成为酋主的扈从,遵从霸主的旨令,派兵参与其所号令的战争,讨伐共主的敌人,惩处叛乱者,定期纳贡,服役,驻定边地,以保证霸主的势力范围不受侵犯,并将战争中获得的战利品缴由酋主享用。与此同时,他们也有权享用战利品,包括财富、妇女、新获得的土地,并享有这一秩序下的安全。一旦受到敌人的威胁与侵犯,也可以求助于霸主,以取得庇护,先民社会的秩序就是以这种方式得以形成。人们可以在13世纪铁木真崛起的时代看到类似盟誓契约关系,同样也可以在《史记》之《五帝本纪》、《夏本纪》、《殷本纪》与《周本纪》所描述的先民社会中看到这样的秩序。

已如前述,在这样的游戏规则下,一个合格的首邦领袖,也要承担相应的义务。只有这样,他才能具有足够的威望与令人敬仰的品德。这就是草莽时代的政治文化,这种文化秩序不是先圣的发明,而是先民面对无序化的压力而探索出来的文化适应手段。只要人们褪掉远古传说中的圣人的道德化的外衣,呈现出来的,不过就是持续千百年的无序状态下,先民们通过无数次的尝试而摸索出来的集体经验而已。

当然,华夏先民的这种盟誓契约关系是松弛的,不稳定的。各部族在非战争时期,都在自己的势力范围内保持自己的自治性与独立性,只有在受命出征时才纷纷聚合在王者的旗下。当王者失去权威,失去惩处违抗者的能力,不能显示其足够的威慑力时,他也就失去了对各部的实际控制能力。与此同时,各扈从部落既不能从他们所效忠的王者那里获得战利品,也不能从王者那里获得保护,这样的效忠对象即失去价值,他们就会离散而去。如同猴山上的衰老猴王所面对的那样,形成“树倒猢猻散”的局面。

可以肯定地说,在广袤的华北大地上,由自主的小共同体结合而成的大共同体,处于时聚时散状态,它们远不如后世的中央集权国家,在各项制度保证下形成牢固的君臣关系与稳定的政治秩序。当优势部族衰落以后,原本效忠于这个部族霸主的各部落,将会重新陷入群龙无首的离乱无序状态。新的强势部落与强势领袖,又会在战乱中应时而现,争夺新的天下共主的战争就又拉开了序幕。

在相当多的情况下,是老霸主尚未退出政治中心,此时在其他部族中,就已经出现若干挑战者,这些挑战者一般是从属于老霸主的较弱的部族的首领,例如神农氏时代的轩辕氏,或夏王衰落时出现的商部落领袖成汤。这样,在新老强人之间就会发生争战,一旦新强人确立了自己的霸主地位,原本依附于老霸主的各部族诸侯,就会投靠新的主人,形成新的首邦组织。依附于神农氏首邦的轩辕氏,依附于尧首邦的舜,依附于舜首邦的夏部落的大禹,依附于夏首邦、作为商部落首领的汤,以及依附于商首邦、作为周部落首领的周文王,都是在老霸主衰落后,通过取而代之的方式,赢得了众多诸侯的支持,从而走上新霸主的王座的。

我们还可以发现,当首邦联盟领袖或天下共主的继承者无力控制这个首邦国家时,整个组织便会再次陷入危机,诸侯们就会人心涣散。为了不致让整个首邦瓦解,有权势的各部落领袖,便会在这个大共同体内的各小共同体的首领中,选择能力、威望俱佳者为联盟新领袖。新领袖会让这个首邦

恢复元气,使涣散的组织重新归于稳定,离散他去的部落,又会重新归顺。正如《史记》中的《夏本纪》、《殷本纪》所记述:

自孔甲以来而诸侯多畔夏。<sup>①</sup>

商王雍己时,殷道衰,诸侯或不至。<sup>②</sup>

自中丁以来,废適而更立诸弟子,弟子或争相代立,比九世乱,于是诸侯莫朝。<sup>③</sup>

盘庚乃告谕诸侯大臣。乃遂涉河南,治亳,行汤之政,然后百姓由宁,殷道复兴,诸侯来朝。<sup>④</sup>

……西伯归,乃阴修德行善,诸侯多叛紂而往归西伯。西伯滋大,紂由是稍失权重。<sup>⑤</sup>

一个酋邦如果无法产生中兴之主,那么,原本处于弱势地位的新的酋邦就可能取而代之。例如,商朝末期周武王东伐,至盟津,八百诸侯纷纷叛离商王,前来追随周王。

强者为了维护自己在组织内部的权威,维系扈从者对自己的效忠,维持组织内部的秩序,势必会组建自己的亲兵。这种亲兵,在蒙古草原部落时代的铁木真那里,就是伴当,后来演变为怯薛;在华夏古代轩辕氏那里,就是以“云”命名的师兵。这种亲兵,起到维持大共同体内部秩序的作用。可以认为,亲兵的组建,伴随着听命于强势领袖的官僚体制的形成,就是早期专制王权的起源。

### 3. 庇护—扈从制度的普遍性及其功能

人们可能会提出这样一个问题,为什么“庇护—扈从”结构,会成为华夏早期国家的起源?这是因为,华夏先民不可能按某个圣人的理性设计,来建立一种理想制度。无论是个人、家庭、部落、村社,还是更大的共同体,人们首先要考虑的,是如何在相互竞争厮杀中生存下来,获得生存安全。即使是共同体处于强势地位时,也希望能通过争战获得土地、水源、劳动力或其他财产品物。从文化角度来解释,这样的纷争环境形成的生存压力,迫使人们必须组织起来,使利益相近的人们在团结一致的组织中,求得生存与发展的更大机率。对于华夏先民来说,需要怎样的机制,避免动物世界般的弱肉强食?根据当时文明能够达到的水平,这个机制还不可能是中央集权的官僚体制。因为这种官僚制需要一些先决条件,如交通的发达,文字作为信息传递载体的出现,通讯传递方式大幅度改进,等等。而在华夏先民社会,这样的条件是根本不具备的。在不具备这些条件的情况下,华夏共同体的最初形态,只能是建立在庇护—扈从关系基础上的盟誓契约关系。只有这种关系才能把强弱各方结合到一起,通过组织来实现各自的目的。

事实上,在先民粗放的经济生活方式以及险恶环境的挑战下,最容易产生的就是这种朴素的“庇护—扈从”人际关系。因为它同时满足了强者与弱者各自的需要,并把双方通过纵向关系结合到一起,形成一种上下层之间的自愿性的聚合。它是最原始、朴素,且成本最低、代价最小、简便可行、可以无限扩展的人际关系结构。

用这一观点来分析三皇五帝时代的历史,一切都迎刃而解。只要存在着险恶的生存环境,存在着外部压力与危险,人们出于安全感与竞争的需要,就会不期然地促成庇护—扈从关系的形成。而这一需要的普遍性,就决定了这一结构的普遍性。这种早期国家形态,离中央集权制还相当遥远。在华夏地区,它还要经历西周分封制、春秋时代、战国时代,直到秦汉时代,才会形成近似于“亚细亚生产方式”所定义的、东方专制主义的大一统的中央集权国家。

事实上,即使到了后世,这种关系结构仍然有其顽强的生命力,只要当国家无法保护个人安全,强者与弱者之间的效忠与庇护关系,就会应运而生。魏晋南北朝时期的“宗主督护制”,13世纪初期蒙古入侵金朝,中原大地上广泛出现的“汉人世侯制”,以及意大利西西里岛黑社会组织内部的庇

① 司马迁:《史记》卷二《夏本纪》,第88页。

② 司马迁:《史记》卷三《殷本纪》,第101页。

③ 司马迁:《史记》卷三《殷本纪》,第101页。

④ 司马迁:《史记》卷三《殷本纪》,第102页。

⑤ 司马迁:《史记》卷三《殷本纪》,第107页。



护关系,均属于“庇护—扈从”结构。这种关系结构绝非个别民族在特定时期的特殊发明,它是人类社会的一种最古老、最基本、最容易建立又最广泛存在的人际关系模式。与其用经济生产方式的理论框架解释国家的起源,不如用“庇护—扈从”结构这种与人类群体生存密切相关的关系结构来解释,更为清晰可辨。事实上,人类的经济生活本身,也只有通过这种关系结构,才得以看清。

#### 四、从西周分封制到秦汉中央集权

##### 1. 夏商周是三个政治集团分别成为霸主的时代

自古以来的一种传统观念认为,夏、商、周是前后相续的三个朝代。这种观念还认为,夏代、商代与周代,是专制君主制的王朝。实际情况并非如此。张光直先生通过大量考古证据得出这样的结论:“三代考古学指明的中国古代文明发展史,不像过去所常相信的那样是孤岛式的,即夏商周三代前赴后继地形成一长条的文明史”,“而是‘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,而且是相互冲击的、相互刺激而彼此促长的”<sup>①</sup>。他还指出,“在这三个时代中,夏的王室在夏代为后来的人相信是华北诸国之长,商的王室在商代为华北诸国之长,而周的王室在周代为华北诸国之长。但夏商周又是三个政治集团,或称三个国家,这三个国家之间的关系是平行的,……只是其间的势力消长各代不同便是了”<sup>②</sup>。这是张光直先生毕生最重要的发现之一,他通过大量考古实证资料,印证了本文通过文献分析得出的基本论点。张光直先生提出的“三代平行论”,与本文对《史记》中的《五帝本纪》、《夏本纪》、《殷本纪》、《周本纪》的解释,可以说不谋而合,殊途同归。

正如本文前面的分析所指出的,夏、商、周这三者其实并非三个前后相继的朝代,而是三个不同时期。每一个时期有一个取得优势地位的部族,由于受到其他政治集团的扈从与归顺,而成为酋邦权力的中心,其他相对弱势的部族簇拥在这一中心周围,形成契约共同体。形象地说,在华北平原这个“大猴山”上,夏族、商族、周族这三个“猴子”,是同时存在的。所不同的只是,它们在不同时期分别成为大猴山上的猴王而已。无论优势部族还是非优势部族,在远古时代都各有其相对固定的活动疆域。而作为主体的那个部族活动的中心地带,则被称之为这个朝代的活动中心。夏朝在黄河大拐弯的两岸,商朝在河南东部,周则在陕西渭水一带。所谓“三代”,实际上就是处于不同地区的夏族、商族与周族,在前后相继的时期,各自成为“天下共主”。夏商周三代只不过是夏、商、西周三大强势集团先后称霸的时代。

这种聚合关系一开始出现时是相当松弛的,随着时间的推移,控制越来越具有强化的趋势。弱势群体向强势群体自愿归顺,是这种远古组织的最初状态,但到后来,这种自愿性的上下结合,就逐渐演变为强制性的人身依附关系,契约盟誓越来越变为礼仪形式,而不具有实质性的意义。随着战争规模的扩大,王者私人宿卫的权力也越来越大,以效忠王者私人的军队为后盾的王权,压倒了契约性的盟誓关系,成为组织的新的聚合纽带。王者的旨令,如同13世纪成吉思汗发布的札撒一样,变成神圣不可违反的至高法令,违者将受到严厉的惩处;国家对个体的强制性支配力量也就越来越成为国家组织的主要手段;以契约盟誓为基础的小规模的组织,就变成以强制力量为基础的大规模组织。东方专制主义的权威,就在这一基础上发展起来。

##### 2. 从猴山结构到羁縻制:分封制的起源

猴山结构,可以说是一种以猴王为中心的松散的大共同体,当这个大共同体的王者以亲兵为后盾来维护自己的权威,并维持这个大共同体内部的规矩,起到现代人所说的“宪兵”作用时,我们可以说这样的组织离早期专制国家就更近了一步。国家是一种制度性的权力运作机构,它在实施其规则

① 张光直:《中国青铜时代》,北京:生活·读书·新知三联书店,1983年,第47页。

② 张光直:《中国青铜时代》,第47页。

时,垄断着合法的人身强制手段。前文所引《五帝本纪》中轩辕氏手下的师兵或亲兵,就起到“垄断合法的人身强制”的作用。师兵对组织规矩的维护,使统治者在其统治地域内实施有效管控与治理的愿望得以实现,专制体制的功能由此开始体现出来。

然而,这种国家形态如何进一步扩展为更加完整的国家机构呢?这里我们要注意到早期文献中的“故土分封”制度。由于条件有限,优势部族没有能力以武力征服各部,只要各部承认它的霸主地位与权威,王者也就满足了。作为回报,凡同意服从该王的部族,王者就会让其保持原有的土地、人口、军队与各种资源,效忠者在规定范围内享有自治权,享受该地域的收益。这就是《史记·五帝本纪》中的“因其故土而封之”。20世纪30年代,史学家缪凤林在其《中国通史要略》中,就是这样记述古代华夏的封土制的:

远古之诸侯,皆自然发生之部落,非出自帝王之封建,而起于事之不容已。部落时代,酋长各私其土,各子其民,有大部族起,势不能不取诸部族一一而平之,故挾伐与羁縻之策并行。举凡部落以从号令者,即因其故土而封之,使世袭为诸侯,边远之国,政策有所不加,刑戮有所不及,则亦因仍旧俗,自主其国。<sup>①</sup>

我们可以把缪凤林所指的“因其故土而封之”称之为“羁縻制”。按《汉书》颜师古的注释:“羁縻,系联之意。马络头曰羁也。牛鞞曰縻。”<sup>②</sup>所谓“因其故土而封之”,就是酋邦领袖通过怀柔、笼络的方式来控制归顺者,让归顺的小共同体继续保持其对原有的生活区域的自治权,承认其对该地域土地与人民的直接管控权力,通过颁发“特许权”,换取归顺者对王者的效忠。王者通过笼络让对方服从自己的统治,而对方在服从自己权威的同时,仍保持着高度的自主性与自治权力,这种羁縻制可以看作是分封制的前身。根据张光直先生的统计,公元前16世纪到公元前11世纪的商代,周族在陕西龙山文化区域、夏族在河南龙山文化区域、商族自身在河南与山东龙山文化区域,都有自己的自治区域<sup>③</sup>,而这些自治区域都是商王给予效忠于自己的诸侯国的羁縻地。

在羁縻制下,受封者变成服从于优势部族的诸侯,他们可以世袭自己的权力,在羁縻地享有充分的自治权,但必须服从王者的号令,参加征战,并承担其他各种政治与军事义务。这样,在分封的实施者与受封者之间,就形成一种政治契约关系。这种“因故土而封之”的制度是很粗放的,一开始并没有复杂的仪式。对于酋邦的霸主来说,只要这些扈从诸侯不生异心,保持对以他为中心的权威的尊重,形成相对稳定的主从关系,也就相安无事了。

事实上,西周以后的分封制正是对羁縻制度的进一步完善与巩固,是“保护一扈从”关系在领土分配关系上的逻辑发展。正如历史上所发生的一切事物一样,任何新的创设都不会是无缘无故地突然出现的,新制度不过是在原有经验基础上的进一步延伸。

### 3. 西周分封制国家

西周沿用的仍然是夏商以来的“庇护一扈从”关系模式。这在史籍中说得很明白:武王即位后,曾经有八百诸侯前来会师准备拥护周族,攻击已犯众怒的商王,但武王最终还是发现条件尚不成熟而中止:

武王即位,太公望为师,周公旦为辅。……九年武王……东观兵,至于盟津,……诸侯不期而会盟津者八百诸侯。诸侯皆曰:“纣可伐矣。”武王曰:“女未知天命,未可也。”乃还师归。<sup>④</sup>

过了两年,武王认为条件已经具备,于是号令归顺自己的众部族诸侯,前来会师,各部族再次前来,向周武王表示效忠:

① 缪凤林:《中国通史要略》,长春:吉林人民出版社,2013年,第29页。

② 班固:《汉书》卷二十五下《郊祀志下》颜师古注,北京:中华书局,1962年,第1248页。

③ 张光直:《中国青铜时代》,第47页。

④ 司马迁:《史记》卷四《周本纪》,第120页。

居二年,闻纣昏乱暴虐滋甚,……于是武王遍告诸侯,……诸侯咸会。……武王乃作《大誓》,……诸侯兵会者车四千乘,陈师牧野。(纣)自燔于火而死。武王持大白旗以麾诸侯。……诸侯毕从。……受天明命。<sup>①</sup>

归顺新酋邦的各部族会师以后,在牧野向商酋邦发动会战,打败商王召集的军队,建立起以周族为主体的酋邦国家,是为西周。特别值得注意的是,上文提到“武王持大白旗以麾诸侯。诸侯毕从。受天明命”。这表明,周王是通过对其部族的号召与动员,来促成灭殷商的军事集结的。周武王在战胜商王朝以后,也进行了封赏,其中包括封神农之后于焦,黄帝之后于祝,帝尧之后于蓟,帝舜之后于陈,大禹之后于杞,再封功臣谋士,各以次受封<sup>②</sup>,让他们各自在自己的地盘上充当效忠于周王朝的诸侯。

西周分封制的出现绝非突兀,它是从夏商时代酋邦国家的“庇护—扈从”关系中直接演变过来的。分封制的许多重要制度元素,均可以从羁縻制中找到其源头。分封制对于周王来说,是为了解决他所面临的矛盾与困境,即在当时条件下如何同时实现藩屏、安抚、奖酬与羁縻功能而选择的办法。

分封制在客观上使一种核心文化价值(宗法,礼文化及道德观)从周王室为中心扩展到诸侯各国,从而展现出以核心文化为基础的民族认同过程。另一方面,借助于各个诸侯国的对外扩张能力,把这种文化发散到离中心更远的地域,这就使春秋时代的华夏共同体的幅员,较之西周分封制实施初期大为扩展。

从松散、粗放的首邦制,进入联系更为紧密、制度化程度更高的分封制,中国人文精神的一些基本要素也在这一时期开始出现,如礼制,宗法制度,天道观念,贤人政治,民本与德治,等等。一方面,人们可以看到,春秋多元化体制对于文明进步,对于激发中国人的创造力与智慧,对于文化普及,具有历史性的重要意义;另一方面,自分封制建立起,意味着诸侯国家脱离周王室的独立自主化的趋势将无可避免。

#### 4. 从分封制到中央集权制

应该说,西周的分封制从一开始就决定了诸侯国家势必走向离心化。这是因为受封者获得了封地的自主权,可以从容地在自己的领地上扩展自己的实力,而作为分封主体的周王室却没有足够的资源来维持自己的吸引力与威慑力,使受封者始终保持对自己的效忠。

随着时间的推移,诸侯国家之间必然会因利益冲突而产生矛盾,在周天子的仲裁力及权威越来越式微的情况下,诸侯国家之间的矛盾只能通过武力较量来解决,国家之间的矛盾冲突就会不断激化。各国为了扩张、生存与自卫,不得不持续动员本地区的人力物力财力,用以进行兼并与反兼并战争。当时各诸侯国也曾经尝试制止兼并战争,例如作为春秋五霸的齐桓公、晋文公、楚庄王、秦穆公、宋襄公,试图挟天子以令诸侯,以将周天子的权威与自己的实力相结合的方式,来维持各国之间的平衡,以求建立一种尊重国与国之间秩序的游戏规则,但都没有成功。

既然各国之间的平衡已经无法实现,由此而形成的无休止的战争困境,只有通过大一统的方式来解决。大一统可以说是解决无休止的“争则乱,乱则穷”的战争困境的唯一选择,是中国文明发展到特定阶段的宿命,统一也就成为中国文明不可避免的历史趋势。由此才能理解,秦王朝确立的官僚专制大一统的历史性贡献,它是避免这种无分之争的不得不然的历史归宿。

兼并战争的竞争逻辑,决定了各国只有强化本国的军事实力一途可走,这就使得自春秋以后,各国都先后走上了以军事化国家为宗旨的法家式的变法道路。为了适应兼并战争的需要,诸侯国家纷纷自觉或不自觉地通过各种变法运动走向中央集权国家。战争的实效表明,相对于权力分散、等级

① 司马迁:《史记》卷四《周本纪》,第121—126页。

② 司马迁:《史记》卷四《周本纪》,第127页。

森严、动员效率低下的分封制诸侯国家，这种军国主义化的中央集权的官僚专制国家，能最为有效地动员人力、财力与物力资源，满足兼并战争的需要。吴起变法、商鞅变法的本质，与其说是“地主经济化”，不如说是军、国、民一体化，从而把整个社会变成一部高效的战争机器。实现这一目标的途径，就是把分封制国家改造为中央集权的专制官僚国家，变法就是通过不断强化中央集权国家对社会进行干预的力度来实现的。自春秋战国以来，中国社会的自主性，随着变法的深入，随着中央集权程度的提升，而进一步丧失。变法的结果，是使各国的国家动员能力上升到新的层次，兼并战争的烈度也进一步强化。而中央集权化程度最高、从而使战争机器运转得更为有效的秦国，最终成为兼并战争的胜出者，秦国也因此实现了中国的大一统。由国家决定社会与个人的命运，是中国文化二千年发展的基本趋势。

事实上，自西周到秦统一中国的历史，就是沿着这样的逻辑线索演进的：分封制——各国对周王室的离心化——兼并战争的加剧——竞争压力下各国的变法——走向军国主义化的中央集权——秦朝统一中国。这一逻辑线索可以合理地解释从分封制社会向郡县制国家转变的历史进程。

## 五、结 论

用“五种生产方式”范式解释中国早期国家起源，是难以自圆其说的，这已经为中国几代学人的学术实践所证实。

“亚细亚生产方式”理论让我们看到在“五种生产方式”以外，存在着新的思考路径。我们可以从“共同体之父”对村社部落予以“接管”的方式，来理解早期国家的形成。按马克思的理解，当古代社会成员结合成共同体时，承担这种公共功能的国家，不得不在“商品经济炸毁血缘纽带”之前，就提前出现了。这种功能主义的解释，是“亚细亚生产方式”理论对后世人最为重要的启示。它作为马克思思想的宝贵学术资源，突破了用“五种生产方式”范式解释社会发展史的陈旧观念。

然而，“亚细亚生产方式”理论却无法解释中国早期国家的起源。马克思提出这一理论假说，主要依据的是印度的社会史资料，人们无法由此直接推断中国国家产生的具体路径与方式。而且，根据“亚细亚生产方式”与东方专制主义论的假说，东方古代国家似乎从诞生起就是专制中央集权的，其论式是，“共同体之父”为了履行公共职能，通过税赋而建立起自上而下的官僚系统，并由此形成了专制中央集权。事实上我们根本无法从汉语文献中找到最早的国家是中央集权官僚制的依据。众所周知，中央集权官僚制必须以交通、器物与文化信息传播方式等文明条件的相对成熟为前提。处于草昧时代的华夏文明，根本不具备这样的文明条件。事实上，过去任何一位想直接运用“亚细亚生产方式”理论来套用中国古代史的学者，都没能在中国国家起源问题上取得成果，不得不铩羽而归。

解释中国国家起源，必须从《史记》之《五帝本纪》、《夏本纪》、《殷本纪》等先秦文献入手，但单纯研读这些文献，也难以通过对这些碎片化的史料信息的归纳，拼接出一个完整的国家形成的历史图景。

可以说，无论是五种生产方式理论，或朴素的考证论，还是亚细亚生产方式理论，都无法令人信服地解释中国早期国家起源。要避免这些研究困境，必须另辟蹊径。

13世纪蒙古草原游牧共同体显现出来的“庇护—扈从”组织结构，恰恰为我们探索从三皇五帝到夏商周的国家形成过程，提供了全新的视角、启示与思路。

从《史记》之《五帝本纪》、《夏本纪》、《殷本纪》及其他中国古代文献中均能发现，在华夏先民各部落中，存在着类似13世纪蒙古草原盛行的盟誓契约关系。强者与弱者之间存在着这样一种利益结合，双方都可以通过这种结合得到各自需要的东西，双方通过权利、义务、责任的盟誓契约把这种结合固定下来。由此，在强势部族与弱势部族之间，就形成了“庇护—扈从”关系。我们可以发现，在个人之间，部落之间，部族之间，部族联盟之间，都广泛存在着这样的庇护—扈从关系结构，这种基于双



方利益需求的纵向结合,实现了小共同体从分散状态向集中状态的最初转变。

夏商时代的中国,从“猴山结构”的松散联邦,发展到一定阶段,就自然会产生“因故土而封之”的羁縻制。王权通过羁縻制建立起了相对稳定的地域联结,形成以王者为中心的统治领域。到了西周,羁縻制又进一步演变为以礼仪器物等文化象征符号为基础的、具有精神与文化资源支撑的分封制。然而,在西周分封制的条件下,诸侯国之间的竞争,不可避免地会使各诸侯国陷入战争困境,为了摆脱这一困境,各诸侯国不得不通过旨在加强国家军事动员能力的变法运动而走向中央集权。成功实现了中央集权变革的秦国,终于实现了中国的大一统,而这种以国家动员为基础的大一统,势必是专制中央集权性质的。

大体上,我们可以把中国早期国家的形成与发展,分为前后相继的几个阶段:一、华夏先民的“猴山结构”。二、炎黄与夏商时代以盟誓契约关系为基础的酋主盟邦。与此同时,在酋邦体制下出现了具有封赏性质的羁縻制。三、以礼器名分为制度纽带、以高级盟誓关系为基础的西周分封制。四、春秋战国时代多元诸侯国家的竞争格局。五、在兼并战争中,为适应军事动员需要而发展起来的中央集权官僚制,最终完成秦汉大一统的中央集权帝国。在这一历史轨迹中,可以看到中国早期国家形成过程的完整链条。

本文的结论是,中国早期国家,既不是经由西方古典奴隶制的路径,也不是经由亚细亚生产方式所指的东方专制主义的路径,而是在华夏小共同体的“庇护—扈从”关系上,经由酋邦联盟、羁縻制、分封制等前后相继的阶段,在华夏民族的集体经验中演化而来,并最终走上了中央集权的专制主义道路。

中国的国家形成经过了复杂的多阶段的历史道路,从以“猴山结构”为基础的酋邦联盟,到中央集权专制王朝国家,是一个相当漫长的历史过程,部族社会的先民只是不自觉地在为解决自身面临的困境而竞争着。先民们所没有想到的是,他们都在为后来的王朝国家的建立,作出自己的贡献。

事实上,历史的演变并非遵循某种先定的大逻辑、大理论,它既不是古代圣人或智者的特意的理性设计或灵感发明,也不是人们按自己的道德理想作出的有意选择。历史就是人类为应对自身环境挑战而不断适应与经验试错的过程。历代的先人面对生存困境,在没有人能预知其结果的情况下,经过漫长的岁月,运用自己可以获得的社会资源与政治手段,寻找在乱世中建立秩序的办法,形成了一些维持这些秩序的游戏规则,其中包括军事与超经济强制在内,这些规则与办法,上升为习俗与惯例,就成为约定俗成的制度,国家则是用强力来维持这些制度的政治文化手段。无论是盟誓共同体、酋邦、羁縻制、分封制,还是中央集权王朝体制,都是这种政治文化手段前后相继的不同发展阶段。沿着这条思路求索国家的起源与演进,追溯先人在困境中形成秩序的集体经验,比用大理论来套用文献中的信息,也许会让我们更加接近于国家形成的真实历史过程。

**【作者附记】**20世纪80年代初期,作者在南京大学攻读元蒙史研究生,毕业后在大学从事中国古代史教学,结合13世纪蒙古史的研究心得,对中国国家起源问题进行了一些新的思考,写下了数万字的读史札记。近来重新翻阅这些笔记,仍然觉得言之成理,作为“百家争鸣”中的一家之言,如置之高阁,未免有点儿可惜,于是敝帚自珍,在笔记整理的基础上写就此文。

[责任编辑 刘京希]

# 中国古代对于君主专制的批判

李若晖

**摘要:**关于中国古代是否专制社会的讨论,君主是否专制为其中重要关节点。目前在学界比较流行的观点是,中国古代并无君主专制。这一观点的重要支撑点,即是中国古代并无君主专制的自我批评。具体而言,“中国古代并无君主专制的自我批评”又有两种不同的认识:一是“专制”固然是黑暗的,但是中国古代并未将“专制”用于君主,即中国古代并不存在“君主专制”的事实;二是中国古代认为君主就是应该“专制”,即中国古代虽然存在“君主专制”的事实,但在古人的自我认识中却给予了正面评价,“专制”的批判性仅仅针对臣下对于君权的侵夺,换言之,是在维护“君主专制”。通过对古代文献的仔细梳理,可发现数例将“专制”一语用于君主,并对“君主专制”进行抨击的论述。这说明在中国古代的自我认识中,中国古代不但存在“君主专制”的事实,而且还存在着对于“君主专制”的批判。中国古代对于“君主专制”的批判,包含两方面的内容:1. 中国古典政治哲学的根基,即是以天下为天下人之天下,而非君主一人之私有;2. 为了确保第一点不沦为空论,确立了君相分权的政治制度。君主如不经过宰相(中书省)擅自发布诏命,即是肆意妄为,以天下为一己之私有。

**关键词:**专制;君主专制;分权制

## 一

近年来,关于中国古代社会是否专制主义社会的争论,成为学界热点之一<sup>①</sup>。虽然各种观点早已存在,不过激发争论的是侯旭东在《近代史研究》2008年第4期发表《中国古代专制说的知识考古》一文。侯文虽然一再强调其“只是对关于中国古代政体及皇帝本性的一种‘论断’的传播、发展历史的剖析。具体说属于词汇史、观念史,泛言之,属于思想史的范畴,并不是对帝制时代二千多年中实际运转的中国统治体制本身的研究”<sup>②</sup>,但是侯文的倾向性是非常明显的,就是中国古代绝不是专制政体:“如果我们挖掘一下这一论断的根底,不难发现它并不是什么科学研究的结果,而是亚里士多德以来的西方人对东方的一种偏见,18世纪时个别西方思想家开始以此来描述中国,19世纪末以后则经由日本广为中国思想界所接受,并未经过充分的事实论证。”<sup>③</sup>侯氏的结论过于仓促。其文论证的焦点集中在“专制”观念的传播史与接受史,这不能替代对于“中国专制主义”本体的论证之检讨。再进而言之,即便论证有问题,也不能绝对地证明结论一定错误。众所周知,“哥德巴赫猜想”在数学史上曾有过无数失败的证明,但是这些失败的证明却并不能用来证明“哥德巴赫猜想”的荒谬。要证伪“中国专制主义”,不能简单地指出现有证明之不足,而必须提供“中国专制主义”不成立的正面论证。

**作者简介:**李若晖,复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

① 相关争论之述评,可参见黄敏兰:《近年来学界关于民主、专制及传统文化的讨论——兼及相关理论与研究方法的探讨》,《史学月刊》2012年第1期。

② 侯旭东:《古代中国专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期。侯氏后来在其答辩文章《从方法看中国古代专制说的论争》中又重复了这一说法,参见《中华读书报》2010年5月26日第9版。

③ 侯旭东:《古代中国专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期。

针对侯氏之论,阎步克提出:“如果放弃‘中国专制主义’概念,可放弃的东西就可能有三:1.‘专制’概念的‘所指’不当,应予放弃,即不承认有这样一种政体;2.承认‘专制’为一种政体,但帝制中国不是那种政体,即只放弃‘中国专制’而已;3.大致承认‘中国专制’的‘所指’,但因某种原因,只放弃‘专制’之标签,另觅替代语词。”阎氏自己的观点很鲜明:如果要在“中国研究”中“放弃‘专制’术语,就应一视同仁,对所有同类政权一律免去‘专制’之名”<sup>①</sup>。

就侯文而言,其所指斥的无疑是阎氏所言的第2点,即中国并非“专制主义”。当然其全文有多角度多层次的论辩,其中非常重要的一点是:“中国传统文献中‘专制’一词并不罕见,但其含义几乎都是指大臣或太后、外戚、宦官等掌管应属于君主的职权,具体又分为受命专制与不受命专制两类,前者是合法的,后者属于擅权,并非用来描述君主,更不是指一种政治体制。”<sup>②</sup>侯文此论正如其注释所指明的,乃是来自日知、罗志田、王文涛,但其叙语明显承用王文涛的论文《中国古代“专制”概念解读》<sup>③</sup>。

检王氏前后发表数文,内容大同小异<sup>④</sup>。王氏论说不妥之处所在颇有,如言:“‘君主’和‘专制’连用的情况极少,在《四库全书》中只有一例,见于《道德指归论》卷六:‘君主专制,臣主定名。君臣隔塞,万物自明,故人君有分,群臣有职,审分明职,不可相代。’”<sup>⑤</sup>这里充其量只能说是“君主”二字与“专制”连用,而非“君主”一词与“专制”连用。很显然《道德指归论》的原文应读为“君/主/专制,臣/主/定名”,“君”“臣”对言,各有所主,“主”为动词,主管、负责之意,因此下文才接着说“人君有分,群臣有职”云云。

王氏最大的失误,即在采用林志纯(日知)之说,断言“在中国古代,见于文献的‘专制’或‘颛制’,少得很,而且更多更主要地适用于人臣,而非用之于君后”<sup>⑥</sup>。王氏通过《四库全书》全文检索,找到三处将“专制”用于君主的例子。1.《国语·楚语》,春秋楚国大夫子张借称赞商王武丁劝楚灵王虚心纳谏:“若武丁之神明也,其圣之睿广也,其知之不疚也,犹自谓未义,故三年默以思道,犹不敢专制。……今君或者未及武丁而恶规谏者,不亦难乎?”2.《周书·宇文孝伯传》,北周武帝宇文邕即位,“欲引置左右。时政在冢臣,不得专制”。3.《宋史·隐逸传》,宋神宗鼓励臣民上书言事,文州曲水县令宇文之邵上疏建议:凡是有所建置,皇帝一定要与大臣共同商议,“以广其善,号令威福则专制之”。神宗没有采纳<sup>⑦</sup>。此外,《道德指归论·得一篇》说:圣人“与时俯仰,因物变化,不为石,不为玉,常在玉石之间,不多不少,不贵不贱,一为纲纪,道为楨干,故能专制天下而威不可胜,全活万物而德不可

① 阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

② 侯旭东:《古代中国专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期。

③ 王文涛:《中国古代“专制”概念解读》,《中国史研究》2006年第4期。

④ 《中国古代“专制”概念解读》之外,尚有王文涛:《中国古代“专制”概念的历史考察》,崔向东等编:《王权与社会——中国传统政治文化研究》,武汉:崇文书局,2005年,第202—214页;王文涛:《中国古代“专制”概念述考》,《思与言》2006年第4期;王文涛:《中国古代的“人臣专制”》,《南都学刊》2007年第2期;王文涛:《“专制”不是表述中国古代“君主专制”的词语》,《史学月刊》2012年第8期。

⑤ 王文涛:《中国古代“专制”概念的历史考察》,崔向东等编:《王权与社会——中国传统政治文化研究》,第207页。

⑥ 林志纯:《东方专制主义问题是政治学、历史学二千多年来的误解》,李祖德、陈启能主编:《评魏特夫的〈东方专制主义〉》,北京:中国社会科学出版社,1997年,第26页。王文涛:《中国古代“专制”概念的历史考察》,崔向东等编:《王权与社会——中国传统政治文化研究》,第206页。王文涛《中国古代“专制”概念述考》(《思与言》2006年第4期)引用林文,评论道:“林先生的判断是正确的,虽不十分恰切,却使笔者深受启发。”不过,此后发表的数文中,王氏处理方式却有不同。在《中国古代“专制”概念解读》(《中国史研究》2006年第4期)一文中该引语一字不差出现,但是未注出处,也未加引号。王氏《中国古代的“人臣专制”》(《南都学刊》2007年第2期)乃曰:“鸦片战争以前,汉语中的‘专制’一词并不用于君主,而是广泛用于人臣。”其《“专制”不是表述中国古代“君主专制”的词语》(《史学月刊》2012年第8期)一文则径云:“鲜有学者论及,‘专制’在中国古代不仅没有君主专制的含义,而且也不用于君主,而是主要用于臣下。”

⑦ 令狐德棻等撰:《周书》卷四十《宋文孝伯传》,北京:中华书局,1971年,第716页;脱脱等撰:《宋史》卷四五八《隐逸传中》,北京:中华书局,1985年,第13450页。

量”<sup>①</sup>，王氏认为：“此处所言‘圣人专制’，可以理解为‘圣王专制’，即‘君主专制’，能‘专制天下’的不是君主，又能是谁呢？”<sup>②</sup>王氏缺乏对这几条材料的分析。实则前三条史料都指向君主不得专制，而应当充分尊重大臣的意见，究其实，即君主的权力应受到大臣的限制。武丁的“不敢专制”，结合下文楚灵王“恶规谏”来看，自然是指武丁听从臣下的劝谏，而不敢独断专行。北周武帝“欲引置左右”，必须得到权臣宇文护的同意。第三条并非如王氏所言，是“宋神宗不采纳臣下要求他专制的建议”<sup>③</sup>，恰恰相反，是宇文之邵划定了皇帝专制的范围，要求神宗听取大臣的意见。

至于《道德指归论》，即严遵《老子指归》<sup>④</sup>中所出现的三处“专制”，需要重点分析。

## 二

《老子指归》共出现三处“专制”，原文如下<sup>⑤</sup>：

A 是以圣人为之以反，守之以和，与时俯仰，因物变化。不为石，不为玉，常在玉石之间；不多不少，不贵不贱，一为纲纪，道为楨干。故能专制天下而威不可胜，全活万物而德不可量。贵而无忧，贱而无患；高而无殆，卑而愈安。审于反覆，归于玄默；明于有无，反于太初。无以身为，故神明不释；无以天下为，故天下与之俱。（《老子指归·得一章》）

B 故众人之教，变愚为智，化弱为强，去微归显，背隐为彰，暴宠争逐，死于荣名。圣人之教则反之，愚以之智，辱以之荣，微以之显，隐以之彰，寡以之众，弱以之强。去心释意，务于无名，无知无识，归于玄冥，殊途异指，或存或亡。是以强秦大楚，专制而灭；神汉龙兴，和顺而昌。故强者离道，梁者去神；生主以退，安得长存？不求于己，怨命尤天，圣人悲之，以为教先，书之竹帛，明示后人，终世反之，故罹其患。（《老子指归·道生一章》）

C 是以明王圣主，正身以及天，谋臣以及民。法出于臣，秉之在君；令出于君，饰之在臣。臣之所名，君之所覆也；臣之所事，君之所谋也。臣名不正，自丧大命。故君道在阴，臣道在阳；君主专制，臣主定名；君臣隔膜，万事自明。故人君有分，群臣有职，审分明职，不可相代，各守其圆。大道乃得，万事自明，寂然无事，无所不尅。臣行君道，则灭其身；君行臣事，必伤其国。（《老子指归·民不畏死章》）

让我们从材料 B 开始。“强秦大楚”，无疑指秦王朝与霸王项羽之楚国，《老子指归》多次言及秦楚。《老子指归·万物之奥章》：“古之将民，何弃之有？桀纣之吏，可令顺信；秦楚之卒，可令顺善。故能得其心，天下可有；不得其意，妻妾不使。”《老子指归·生也柔弱章》：“昔强秦大楚，灭诸侯，并郡邑，富有国家，贵为天子，权倾天下，威振四海，尊宠穷极，可谓强矣！垂拱而诸侯忧，蹠足而天下恐，发号而天心悲，举事而神明扰。亡国破家，身分为数。夫何故哉？去和弱而为刚强也。及至神汉将兴，遁逃龙隐，万民求之，遂不得免。父天母地，爱民如子，赏功养善，师于天士，当敌应变，计如江海，战胜攻取，降秦灭楚，天下欣欣，立为天子。夫何故哉？顺天之心而为慈小也。”<sup>⑥</sup>可见材料 B 正是抨击秦始皇、秦二世、楚霸王项羽身为君主，一则在道理上倚仗一己之才智气力满足一己之嗜欲，是谓“刚强”。《老子指归·至柔章》对此有详尽的描述：“故地广民众，国富兵强，吏勇卒悍，主能将严；赏重罚峻，削直刻深，百官战栗，若在君前。势便地利，为海内雄，轻敌乐战，易动师众，合变生奇，凌天侮地，诸侯执服，靡不悬命，威震境外，常为梟俊，人忧物恐，感动天地。道德不载，神明是离，众弱同心，万

① 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，上海：上海古籍出版社，2013年，第27页。

② 王文涛：《中国古代“专制”概念的历史考察》，崔向东等编：《王权与社会——中国传统政治文化研究》，第206—207页。

③ 王文涛：《中国古代的“人臣专制”》，《南都学刊》2007年第2期。

④ 《老子指归》当为西汉末严遵所作，其作者、时代、性质，可参见樊波成：《〈老子指归〉当为严遵〈老子章句〉》（《老子指归校笺》代前言），严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第1—52页。

⑤ 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第27、41、200页。

⑥ 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第145、209页。



民不附，身死国亡，族类流散。夫何故哉？体坚刚而积娇吝也。”二则政治上独断专行，不接受任何制约，亦即“专制”。《老子指归·得一章》论曰：“侯王有为，动不顺一，为贵得贱，为正得蹶，乱扰迷惑，事由己出，百官失中，丧其名实，万民不归，天地是绝。”<sup>①</sup>这一对君主专制的批评并非孤例。《老子河上公章句》则有一个相对折中的见解，《老子》第三十一章：“夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。”河上公《章句》：“为人君而乐杀人者，此不可使得志于天下矣。为人主必专制人命，妄行刑诛。”“人君”即“人主”。身为人主而以杀人为乐，即是“专制人命，妄行刑诛。”检《老子》第四十三章：“无为之益，天下希及之。”河上公《章句》：“天下，人主也，希能有及道无为之治身治国也。”<sup>②</sup>可见在河上公看来，人主去道远矣。后世有在“妄行刑诛”之上加“不”字者<sup>③</sup>，乃是误以“人主专制人命”为正常，由此认为河上公应否定“妄行刑诛”，而不知“为人主必专制人命，妄行刑诛”整句乃承接上“为人君而乐杀人者”而来。因此，河上公此处无疑表达了对于“人主必专制人命”的否定。《庄子·外篇·在宥》：“其存人之国也，无万分之一；而丧人之国也，一不成而万有余丧矣。”郭象注：“己与天下，相因而成者也。今以一己而专制天下，则天下塞矣，己岂通哉！故一身既不成，而万方有余丧矣。”<sup>④</sup>在郭象看来，如果君主专制，以一己独断天下之事，必然导致天下否塞，相应地一己也就无法顺畅，结果是一己和天下都归于丧败。毫无疑问，中国古代有对于君主专制的批判。

反之，“神汉龙兴，和顺而昌”。“和顺”亦屡见于《老子指归》。《老子指归·上德不德章》：“上仁之君，性醇粹而清明，皓白而博通。心意虚静，神气和顺，管领天地，无不包裹。……上礼之君，性和而情柔，心疏而志欲，举事则阴阳，发号顺四时。……顺心从欲，以和节之。”《老子指归·圣人无心章》：“及其寐也，心意不用，聪明闭塞，不思不虑，不饮不食，精神和顺，血气生息，心得所安，身无百疾，遭离凶害，大疮以瘳，断骨以续，百节九窍，皆得所欲。”《老子指归·道生章》：“是故宇宙之外，营域之内，拘以无禁，束以无制。安危消息，无有中外。同风共指，和顺仰制，全活姣好，靡有伤败。”《老子指归·善建章》：“治之于国，则主明臣忠，朝不壅贤，士不妒功，邪不蔽正，谗不害公。和睦顺从，上下无怨，百官乐职，万事自然。远人怀慕，天下同风，国富民实，不伐而强。”《老子指归·治大国章》：“是以民如胎穀，主如赤子，智伪无因而生，巧故无由而起，万物齐均，莫有盈损，和洽顺从，万物丰茂，鬼神与人，合而俱市，动于自然，各施所有。寂如无君，泊如无鬼，万物尽生，民人尽寿，终其天年，莫有伤夭。”《老子指归·用兵章》：“是以明王圣主，放道效天，清静为首，和顺为常，因应为始，诚信为元，名实为纪，赏罚为纲，左德右威，以应不祥，天下仰制，莫能毁伤，故国可保而民可全也。”《老子指归·言甚易知章》：“民若无主，主若无民，亡于知力，依道倚天，万国和顺，并为一君。”<sup>⑤</sup>从君主角度来看“和顺”，大要有二，一是在道理上清虚自然，顺应天道。《老子》第四章谓道“渊兮似万物之宗”<sup>⑥</sup>，能做到这一点，于是君主乃与道相似，为百姓之宗，成为百姓生息长养的总根据。在这一意义上，可以说君主成为圣人，事实上做到了“专制天下”。斯即《老子指归·天下有道章》所言：“是以得道之主，建心于足，游志于止，辞威让势，孤特独处。捐弃万物，唯神是乘，身存名荣，久而不殆，天下归之，无有不制。”<sup>⑦</sup>此处“得道之主”的“无有不制”，即材料 A 的“圣人专制”，亦即材料 C 中的“君主专制”。这一正面的“圣人专制”，落实到政治操作层面，则成为第二点，在政治上无为而治，将具体政事交由百官各自履行其职守。这正是材料 C 所说的“君臣隔塞”，亦即君臣分职。《老子指归·善建章》也有

① 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第 44、26 页。

② 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993 年，第 126、173 页。

③ 《老子道德经河上公章句》，王卡《校勘记》：“顾本作‘不可妄行刑戮’，强本作‘不妄行刑诛也’。”见王卡点校：《老子道德经河上公章句》，第 129 页。

④ 郭象注，郭庆藩集解，王孝鱼点校：《庄子集解》第二册，北京：中华书局，1961 年，第 392、394 页。

⑤ 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第 16—18、77、94、106、133、174、180 页。

⑥ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，第 14 页。

⑦ 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第 62—63 页。

类似的表述：“治之于天下，则主阴臣阳，主静臣动，主圆臣方，主因臣唱，主默臣言。正直公方，和一大通，平易无为，寂泊无声，德驰相告，神骋相传，运动无端，变化若天，不行而知，不为而成，功与道伦，宇内反真，无事无忧，太平自兴。”<sup>①</sup>

由是可知，要避免出现负面“专制”的君主，必须在政治操作层面落实君臣分职。

### 三

对君臣分职进行系统阐述的政治理论，就是黄老道家“君无为而臣有为”之说。刘笑敢指出：“道家讲无为，但道家并不认为一切人都可能做到无为。事实上，老子讲的主要是圣人无为，庄子讲的主要是至人（真人、神人）无为，而黄老派讲的主要是君主无为。如果普天之下的人都真的实行起无为的原则，那么人类就只能回到穴居野处的时代，根本谈不上治天下。黄老之学是道家中最重视现实问题的一派，他们看到了这一问题，因而提出了君无为而臣有为的思想。”<sup>②</sup>先秦诸子关于“君无为而臣有为”的论述甚多，择其要引于下：

夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足。故古之人贵夫无为也。上无为也下亦无为也，是下与上同德，下与上同德则不臣；下有为也上亦有为也，是上与下同道，上与下同道则不主。上必无为而用天下，下必有为为天下用；此不易之道也。（《庄子·外篇·天道》）<sup>③</sup>

心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。故曰：上离其道，下失其事。毋代马走，使尽其力；毋代鸟飞，使弊其羽翼；毋先物动，以观其则；动则失位，静乃自得。（《管子·心术上》）<sup>④</sup>

汉初推行黄老之治，故“君无为而臣有为”之论成为汉代治术之核心。其时以君拟天，以相配天（君），故有相不居职之论。《史记》卷五十六《陈丞相世家》：

孝文皇帝既益明习国家事，朝而问右丞相勃曰：“天下一岁决狱几何？”勃谢曰：“不知。”问：“天下一岁钱谷出入几何？”勃又谢不知，汗出沾背，愧不能对。于是上亦问左丞相平，平曰：“有主者。”上曰：“主者谓谁？”平曰：“陛下即问决狱，责廷尉；问钱谷，责治粟内史。”上曰：“苟各有主者，而君所主者何事也？”平谢曰：“主臣！陛下不知其弩下，使待罪宰相。宰相者，上佐天子理阴阳，顺四时，下育万物之宜，外镇抚四夷诸侯，内亲附百姓，使卿大夫各得任其职焉。”孝文帝乃称善。<sup>⑤</sup>

《汉书》卷七十四《丙吉传》：

吉又尝出，逢清道，群斗者死伤横道，吉过之不问，掾史独怪之。吉前行，逢人逐牛，牛喘，吐舌。吉止驻，使骑吏问逐牛行几里矣。掾史独谓丞相前后失问，或以讥吉，吉曰：“民斗相杀伤，长安令、京兆尹职所当禁备逐捕，岁竟丞相课其殿最，奏行赏罚而已。宰相不亲小事，非所当于道路问也。方春少阳用事，未可大热，恐牛近行，用暑故喘，此时气失节，恐有所伤害也。三公典调和阴阳，职当忧，是以问之。”掾史乃服，以吉知大体。<sup>⑥</sup>

陈平之“上佐天子理阴阳，顺四时”，乃是承袭阴阳家—《吕氏春秋》一脉的观念；而丙吉之“三公典调

① 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第106页。

② 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第280页。

③ 郭象注，郭庆藩集释，王孝鱼点校：《庄子集释》第二册，第465页。

④ 黎翔凤校注，梁运华整理：《管子校注》中册，北京：中华书局，2004年，第759页。

⑤ 司马迁：《史记》卷五十六《陈丞相世家》，北京：中华书局，2013年，第2490页。

⑥ 班固：《汉书》卷七十四《丙吉传》，北京：中华书局，1962年，第3147页。

和阴阳”，则是汉代吸收了阴阳家学说的儒学观念<sup>①</sup>。董仲舒于此以五行理论加以阐述。《春秋繁露·五行之义》：

五行之随，各如其序，五行之官，各致其能。是故木居东方而主春气，火居南方而主夏气，金居西方而主秋气，水居北方而主冬气。是故木主生而金主杀，火主暑而水主寒，使人必以其序，官人必以其能，天之数也。土居中央，为之天润。土者，天之股肱也。其德茂美，不可名以一时之事，故五行而四时者。土兼之也。金木水火虽各职，不因土，方不立，若酸咸辛苦之不因甘肥不能成味也。甘者，五味之本也；土者，五行之主也。五行之主土气也，犹五味之有甘肥也，不得不成。是故圣人之行，莫贵于忠，土德之谓也。人官之大者，不名所职，相其是矣；天官之大者，不名所生，土是矣。<sup>②</sup>

其后班固袭董生言以论人主，《白虎通德论·五行》曰：

土在中央者，主吐含万物。土之为言吐也。……土所以不名时，地，土别名也，比于五行最尊，故不自居部职也。《元命包》曰：“土之为位而道在，故大不预化，人主不任部职。”……土尊，尊者配天。……土所以王四季何？木非土不生，火非土不荣，金非土不成，水无土不高。土扶微助衰，历成其道，故五行更王，亦须土也。王四季，居中央，不名时。……行有五，时有四何？四时为时、五行为节，故木王即谓之春，金王即谓之秋，土尊不任职，君不居部，故时有四也。<sup>③</sup>

由是可知，汉代儒道政论，都承袭黄老道家“君无为而臣有为”之说，建构虚君之论，以君为“天/道”在人间世的象征，于是君成为一切政治规则的根据，亦即百姓生活方式的根据——“法原”。相应地，以相作为君在政府中的象征，因而间接地也就是“天/道”在政府中的象征，于是相在政府中成为一切政治施为的根据，亦即政府运作方式的根据——“权原”。《淮南子·主术》：“古之置有司也，所以禁民，使不得自恣也；其立君也，所以制有司，使无专行也；法籍礼义者，所以禁君，使无擅断也。人莫得自恣则道胜，道胜而理达矣，故反于无为。无为者，非谓其凝滞而不动也，以其言莫从己出也。”<sup>④</sup>

在这一架构中，相虽是作为君在政府中的象征而成为政府首脑，但是君却不能因此干涉政府的具体事务。《三国志》卷二十二《魏书·陈矫传》，魏明帝时，陈矫为尚书令，实居相位，“车驾尝卒至尚书门，矫跪问帝曰：‘陛下欲何之？’帝曰：‘欲案行文书耳。’矫曰：‘此自臣职分，非陛下所宜临也。若臣不称其职，则请就黜退。陛下宜还。’帝惭，回车而反”<sup>⑤</sup>。这说明，“君无为而臣有为”的政治原则在具体政治制度中，集中表现为君相分职。

#### 四

《吕氏春秋·贵公》有谓“天下非一人之天下也，天下之天下也”<sup>⑥</sup>，这乃是秉承了早期周礼的观念<sup>⑦</sup>。儒学继承了周礼国一君主观念。《孟子·万章上》：

万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”孟子曰：“否，天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也，孰与之？”曰：“天与之。”“天与之者，谆谆然命之乎？”曰：“否，天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“以行与事示之者，如之何？”曰：“天子能荐人于天，不能使天与之天下；诸侯能荐人于天子，不能使天子与之诸侯；大夫能荐人于诸侯，不能使诸侯与之大夫。昔者，尧荐舜于天，而天受之；暴之

① 参见李若晖：《顺阴阳，明教化——〈汉志〉儒家小序引述〈尧典〉发微》，《孔子学刊》第3辑，上海：上海古籍出版社，2012年，第87—88页。

② 董仲舒：《春秋繁露》，北京图书馆古籍出版编辑组编：《北京图书馆古籍珍本丛刊》第二册，北京：书目文献出版社，1988年，第567页。

③ 班固：《白虎通德论》，上海：上海古籍出版社，1990年，第27—30页。

④ 刘安撰，张双棣校释：《淮南子校释》，北京：北京大学出版社，2013年，第988页。

⑤ 陈寿：《三国志》卷二十二《魏书·陈矫传》，北京：中华书局，1959年，第644页。

⑥ 《吕氏春秋》，浙江书局辑刊：《二十二子》，上海：上海古籍出版社，1986年，第631页。

⑦ 参见李若晖：《尊·贤·亲——秦制崩溃探因》，《儒教文化研究》（国际版）第18辑（2012年8月）。



于民，而民受之。故曰：天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“敢问荐之于天而天受之，暴之于民而民受之，如何？”曰：“使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人之与，故曰：天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南，天下诸侯朝觐者不之尧之子而之舜，讼狱者不之尧之子而之舜，讴歌者不讴歌尧之子而讴歌舜。故曰天也。夫然后之中国，践天子位焉。而居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也。《泰誓》曰：‘天视自我民视，天听自我民听。’此之谓也。”<sup>①</sup>

禅让本来就被视为公天下的表现，但是孟子还有进一步的要求，就是必须以公天下的方式来实现表现公天下的禅让。其中的关键即是“天子不能以天下与人”，而是“天与之，人之与”。在其具体实现过程中，“天不言”，最终是由民众的选择来决定谁为天子，此即“天视自我民视，天听自我民听”。

再来看道家。《老子》第四十章：“天下万物生于有，有生于无。”河上公注：“天地神明，蜎飞蠕动，皆从道生。道无形，故言生于无也。”<sup>②</sup>河上公将“无”释为道。但“无”何以是道？河上公以“无形”为中介沟通二者。于是我们可以基于此推理：此“无”并非指空无一物，而是指有物无形，由是可知道为物。然则道为何物？这一问题可以转换为道何以“无形”。《管子·心术上》：“物固有形。”<sup>③</sup>万物中的每一物都与他物相区分而成其自身，每一物与他物之区分亦即该物得以成其为该物者，每一物与他物之区分亦即该物作为物之“形”。由是可知，道“无形”，即道不与任何他物相区分，道无他——道包含万物之每一物，于是道直接是万物之全体。说“道直接是万物之全体”，意味着道赋予万物以整体性，对于每一具体之物而言，就是其得以在与他物的关系之中生活，此即“道生之”（《老子》第五十一章）<sup>④</sup>。

与道物关系相对应的，则是圣人与百姓的关系。《老子》第四十九章：“圣人无常心，以百姓心为心。”河上公《章句》：“百姓心之所便，圣人因而从之。”<sup>⑤</sup>严遵《指归》作“圣人无心”，云：“是以圣人建无身之身，怀无心之心，有有之有，托无存之存，上含道德之化，下包万民之心。……载之如地，覆之如天，明之如日，化之如神。……去我情欲，取民所安；去我智虑，归之自然。动之以和，导之以冲，上含道德之意，下得神明之心，光动天地，德连万民。民无赋役，主无职负，俱得其性，皆有其神。”<sup>⑥</sup>道直接是万物之全体，与此相应，圣人自己无心，其心直接就是百姓之心。圣人仅仅在形而上层面作为百姓生存长养的根据，其于现实政治层面则是“无有之有，无存之存”，亦即圣人不进入现实政治层面，“主无职负”，于是乃至百姓不知圣人的存在，尤其是圣人不成为百姓的负担——“民无赋役”。

因此儒道两家便都认同这一基本的政制安排，即君相分职。

由此我们便可以进而探讨“专制”的基本内涵。

《说文解字》卷十二下《女部》：“媪，壹也。”段玉裁注：“壹下云，媪也。与此为转注。凡媪壹字古如此作。今则专行而媪废矣。”<sup>⑦</sup>《左传·文公三年》：“与人之壹也。”杜预注：“壹，无二心。”<sup>⑧</sup>是“专”之义为合二为一。《史记·田敬仲完世家》：“冯因转三国之兵”，司马贞《索隐》：“徐作‘专’，亦通。”裴骃《集解》引徐广曰：“音专。专犹并合制领之谓也。”<sup>⑨</sup>本来秦韩魏三国之兵应该各由其本国将领指挥，现在却由韩冯一人统领，所以称之为“转（专）”。王凤阳指出，“专”的“引申义有专一、集中的意思。《孟子·公孙丑上》‘管仲得君，如彼其专也’，又《告子上》‘今夫奕之为数（术），小数也，不专心致

① 孟轲撰，焦循正义，沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第643—646页。

② 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，第162页。

③ 黎翔凤校注，梁运华整理：《管子校注》，第764页。

④ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，第196页。

⑤ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，第188页。

⑥ 严遵撰，樊波成校笺：《老子指归校笺》，第75、77—78页。

⑦ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第620页。

⑧ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左氏传注疏》第六册，阮元校刻《十三经注疏》本，台北：艺文印书馆，2007年，第305页。

⑨ 司马迁：《史记》卷四十六《田敬仲完世家》，第2286—2287页。

志则不得也’：‘专’都是专一而不杂、集中而不分散的意思。用在独占意义上，‘专’也同样表示独自占有，不分散给别人的意思。《左传·庄公十年》‘衣食所安，弗敢专也，必以分人’，和独自占有相对的是以之分人；《汉官仪·上》‘每朝会，与司隶校尉、御史大夫、中丞，皆专席坐’，‘专席’是独占座席，不与人共坐；白居易《长恨歌》‘承欢侍宴无闲暇，春从春游夜专夜’，‘专夜’是独占过夜之权，不分给其他嫔妃”<sup>①</sup>。

由古代对君主“专利”的批判，也可见“专”之语义及君主不当“专”之思路。《国语·周语上》：

厉王说荣夷公，芮良夫曰：“王室其将卑乎！夫荣公好专利而不知大难。夫利，百物之所生也，天地之所载也，而或专之，其害多矣。天地百物，皆将取焉，胡可专也？所怒甚多，而不备大难，以是教王，王能久乎？夫王人者，将导利而布之上下者也，使神人百物无不得其极，犹日怵惕，惧怨之来也。故《颂》曰：‘思文后稷，克配彼天。立我蒸民，莫匪尔极。’《大雅》曰：‘陈锡载周。’是不布利而惧难乎？故能载周，以至于今。今王学专利，其可乎？匹夫专利，犹谓之盗，王而行之，其归鲜矣。荣公若用，周必败。”既，荣公为卿士，诸侯不享，王流于彘。<sup>②</sup>

“专利”与“布利”相对，其重点在“专”，韦昭《注》：“专，擅也。”方以智《通雅》卷六《释诂》曾搜集汉代“辜较”之用例：“辜较，一作酤榷、辜榷、估较、辜榷，转为榷酤。《史·郑庄传》，为大司农馱人多逋负，注，馱人辜较也。《索隐》辜较作酤榷，榷，独也。酤，卖也。又《后汉·宦者·单超传》，姻亲为州郡辜较百姓，与盗贼无异。《董皇后纪》，辜较在所珍宝货赂，悉入西省。又《陈万年传》，浸入辜榷财物，注，辜，罪也。榷，专也。《翟方进传》，贵戚子弟多辜榷为奸利者，注，已自专利，他人取者辄有辜罪也，此随字作训耳。《后汉》灵帝光和四年，豪右辜榷马一匹，注，辜，障也。榷，专也。障余人买卖而自利也。又作估较。《晋书·南蛮传》，徼外诸国贡宝物自海路贸货，日南太守估较大半。又作辜榷。《王莽传》，滑吏奸民，辜而榷之。榷与榷同。按汉武帝始为榷酤之法，榷较通算也，官自酤酒计较专利也。私酤者有罪，故后转为辜较。凡官税民间一例科敛者，皆谓辜较一切之名。”<sup>③</sup>“障余人买卖而自利”，“已自专利，他人取者辄有辜罪”，正是“专利”一语的绝佳解释。单超“姻亲为州郡辜较百姓，与盗贼无异”，则颇可与芮良夫“匹夫专利，犹谓之盗”之语对读，——《孟子·万章下》：“非其有而取之者，盗也！”<sup>④</sup>

至于所谓大臣“专制”，《诗·郑风·狡童》序：“狡童，刺忽也。不能与贤人图事，权臣擅命也。”郑《笺》：“权臣擅命，祭仲专也。”孔《疏》：“权者，称也，所以铨量轻重。大臣专国之政，轻重由之，是之谓权臣也。擅命谓专擅国之教命，有所号令，自以己意行之，不复谘白于君。”<sup>⑤</sup>《诗序》表述得很明白，正常的国家权力运行应当是君主与贤人共同执掌，但是郑昭公忽不幸任用祭仲，结果使得本应君臣分掌的权力被祭仲一人掌握，造成权臣擅命，国君被剥夺权力。

由是可知，中国古代正常（或理想）的权力结构为“君相分职”，倘若这一结构遭到破坏，则无论是权力被集中到了国君手中，还是大臣手中，都被视为“专制”。仅仅由于自战国以来，君权上升，权力日益集中到君主手中，所以“君主专制”成为常态，在基于君主应当“专制”的政论中，“专制”便被用来指斥大臣对于君权的“侵犯”，而忘却了君主“专制”本身即非正。

## 五

汉武帝时，用丞相多人，公孙弘“年八十，终丞相位。其后李蔡、严青翟、赵周、石庆、公孙贺、刘屈氂继踵为丞相。自蔡至庆，丞相府客馆丘虚而已，至贺、屈氂时坏以为马厩车库奴婢室矣。唯庆以惇

① 王凤阳：《古辞辨》，北京：中华书局，2011年，第639页。

② 上海师范大学古籍整理组校点：《国语》上册，上海：上海古籍出版社，1978年，第12—13页。

③ 方以智：《通雅》，侯外庐主编：《方以智全书》第一册，上海：上海古籍出版社，1988年，第265—266页。

④ 孟轲撰，焦循正义，沈文倬点校：《孟子正义》，第701页。

⑤ 毛公传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗注疏》第二册，阮元校刻《十三经注疏》本，第173页。

谨，复终相位，其余尽伏诛云”<sup>①</sup>。君权对于相权的打击，可谓极矣。

至唐代，政事堂之设复定君相分职。李华《中书政事堂记》具言之：

政事堂者，自武德以来，常于门下省议事，即以议事之所，谓之政事堂。故长孙无忌起复授司空，房玄龄起复授左仆射，魏徵授太子太师，皆知门下省事。至高宗光宅元年，裴炎自侍中除中书令执事宰相笔，乃移政事堂于中书省。记曰：政事堂者，君不可以枉道于天，反道于地，覆道于社稷，无道于黎元，此堂得以议之。臣不可悖道于君，逆道于仁，黷道于货，乱道于刑，尅一方之命，变王者之制，此堂得以易之。……故曰：庙堂之上，樽俎之前，有兵，有刑，有挺，有刃，有斧钺，有鸩毒，有夷族，有破家，登此堂者，得以行之。故伊尹放太甲之不嗣，周公逐管蔡之不义，霍光废昌邑之乱，梁公正庐陵之位。<sup>②</sup>

唐宋制度至有诏书必经宰相，绕过中书省、门下省之君命称“墨敕”、“内批”，被视为不正、非制。唐垂拱三年(687)，凤阁(中书)侍郎、同凤阁鸾台三品刘祎之被诬告，“则天特令肃州刺史王本立推鞠其事。本立宣敕示祎之，祎之曰：‘不经凤阁(中书)鸾台(门下)，何名为敕?’”<sup>③</sup>

西汉成帝元延元年(前12)，谷永上奏，言：“臣闻天生蒸民，不能相治，为立王者以统理之，方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也！”<sup>④</sup>然而如无制度保障，则此但为空言。而在唐宋人看来，政事堂制度恰恰保障了天下乃天下人之天下。《宋史》卷二八二《李沆传》，真宗朝李沆为门下侍郎、尚书右仆射，“一夕，遣使持手诏欲以刘氏为贵妃，沆对使者引烛焚诏，附奏曰：‘但道臣沆以为不可。’其议遂寝。”<sup>⑤</sup>南宋宁宗绍熙五年(1194)，朱熹被宁宗以内批逐出临安，其时监察御史吴猎上疏曰：

陛下临御未数月，今日出一纸去一宰相，明日出一纸去一谏臣；其他令由中出，不知其几。

昨日又闻侍讲朱熹，遽以御札畀之祠禄。中外相顾皇骇，谓事不出于中书，是谓乱政。熹当世老儒，善类攸归，清议所出。陛下毋谓天下为一人私有，而用舍之间，为是轻易快意之举！<sup>⑥</sup>

吴猎将君主必须通过中书省发号施令的政治意义讲得非常清楚：这意味着君主接受天下士大夫的制衡与监督，并由此表明君主不以天下为一己之私有。

明太祖非常清楚中书省的制衡和监督职能，并且在建国之初，也非常重视这一职能。其《谕中书省臣敕》：“中书，法度之本，百司之所秉承，凡朝廷命令政教，皆由斯出。事有不然，当直言改正，苟阿意曲从，言既出矣，追悔何及。《书》云：股肱惟人，良臣惟圣。自今事有未当，卿等即以来言，求归至当，毋徒苟顺而已。”<sup>⑦</sup>此言等于公开宣布君主也会有错，坦言希望中书诸臣能勇于指出并纠正皇帝的错误，不要一味苟且顺从。但同时，明太祖也感到事事皆须通过中书，颇受束缚。《明太祖实录》卷五十九载洪武三年(1370)十二月己巳，儒士严礼等上书言治道，明太祖曰：“夫元氏之有天下，固由世祖之雄武；而其亡也，由委任权臣上下蒙蔽故也。今礼所言不得隔越中书奏事，此正元之大弊。人君不能躬览庶政，故大臣得以专权自恣。今创业之初，正当使下情通达于上，而犹欲效之，可乎？”<sup>⑧</sup>最终，于洪武十三年(1380)罢中书省。《废丞相大夫罢中书诏》：

朕膺天命，君主华夷。当即位之初，会集群臣，立纲陈纪，法体汉唐，略加增减，亦参以宋朝之典，所以内置中书、都府、御史台、六部，外列都指挥使司、承宣布政使司、都转运盐使司、提刑

① 班固：《汉书》卷五十八《公孙弘卜式兒寬傳》，第2623頁。

② 李華：《中書政事堂記》，董誥主編：《全唐文》第四冊，北京：中華書局，1983年，第3202—3203頁。

③ 劉煦等撰：《舊唐書》卷八十七《劉祎之列傳》，北京：中華書局，1975年，第2848頁。

④ 班固：《漢書》卷八十五《谷永杜郵傳》，第3466—3467頁。

⑤ 脫脫等撰：《宋史》卷二八二《李沆傳》，第9538頁。

⑥ 引自魏了翁：《數文閣直學士贈通議大夫吳公行狀》，曾枣庄、劉琳主編：《全宋文》第311冊，上海：上海辭書出版社/合肥：安徽教育出版社，2006年，第51頁。

⑦ 朱元璋：《廢中書大夫罷中書詔》，錢伯城等主編：《全明文》第一冊，上海：上海古籍出版社，1992年，第341頁。

⑧ 《明太祖實錄》第二冊，台北：“中央研究院”歷史語言研究所，1967年，第1158頁。

按察司及府州县,纲维庶务,以安兆民。朕尝发号施令,责任中书,使刑赏务当。不期任非其人,致有丞相汪广洋、御史大夫陈宁昼夜淫昏,酣歌肆乐,各不率职,坐视废兴。以致丞相胡惟庸构群小夤缘为奸,或枉法以惠罪,或执政以诬贤。因是发露,人各伏诛。特诏天下罢中书,广都府,升六部,使知更官定制,行移各有所归,庶不紊烦。于戏!周职六卿,康兆民于宇内;汉命萧曹,肇四百年之洪业。今命五府六部详审其事,务称厥职。故兹诏諭。<sup>①</sup>

钱穆评曰:“明祖崛起草泽,惩元政废弛,罢宰相,尊君权,不知善为药疗,而转益其病。清人入关,盗憎主人,钳束猜防,无所不用其极,仍袭明制而加厉。故中国政制之废宰相,统‘政府’于‘王室’之下,真不免为独夫专制之黑暗所笼罩者,其事乃起于明而完成于清,则相沿亦已六百年之久。”<sup>②</sup>痛哉斯言!

黄宗羲尝论曰:“有明之无善治,自高皇帝罢中书省始也。”<sup>③</sup>作为君主专制体制在旧王朝的最后一次挣扎,戊戌变法颇有必要被重新审视。清德宗绝非维新皇帝<sup>④</sup>,其新政期间最为重要的举措,即广开言路,允许司员士民上书,就是围绕军机处、总理各国事务衙门、六部等政府部门及大臣的“壅蔽”,亦即将明太祖对于中书省的憎恶扩及整个国家机器;整个变法最为核心的举措就是加强君主专制。光绪二十四年(1898)七月十六日,当礼部将王照上书两件及礼部劾王照的代奏上达时,光绪帝大怒,即日下达一道严旨,指斥礼部堂官怀塔布等人“即系狃于积习,致成壅蔽之一端”,令“怀塔布等均交部议处”。十九日,吏部上折“议以降三级调用”,光绪当即亲笔朱谕,将礼部六堂官悉数革职。七月二十四日刑部代奏该部候补笔帖式奎彰条陈附片言上书之难:“方今广开言路,日望进言之人多,岂知进言之人受尽折磨,始能上达宸听。”七月二十七日,光绪帝谕:“振兴庶务,首在革除壅蔽”,要求各衙门将代递各谕旨录写一道,“悬挂大堂,俾其触目惊心,不致复萌故态,以示朕力除壅蔽之至意”。当日光绪又谕,对全国之上书代奏作出要求:“总期民隐尽能上达,督抚无从营私作弊为要。此次谕旨并朱悬挂各省督抚大堂,俾众共观,庶无壅隔。”七月二十日,光绪谕杨锐等四卿“在军机章京上行走,参预新政事宜”,其职责即是处理新兴的司员士民上书。然而有趣的是,对于新政的指责,也使用了同样的语言,缪润绂在政变后上书控诉自己在新政期间上书被四人“抑格不报。皇上广开言路,若辈乃凭籍权势,任喜怒而弃取之,一似都察院专为若辈设者。群小蜂起,致变法之令日下日急,浮言骚动,民不聊生。盖使直言不得闻于皇上,而圣聪益为摇惑者,皆四人朦蔽之罪也”<sup>⑤</sup>。七月二十九日,光绪帝赴颐和园向慈禧太后请安,趁机提出开懋勤殿事。虽然这名义上是皇帝的私人咨询机构,但是却必将由此架空军机处和总理各国事务衙门等实权机构。这是走以皇帝内朝侵夺外朝权力的老路,自然被慈禧驳回。由于此事的实质是德宗直接向慈禧夺权,最终激起慈禧发动政变。虽然军机处一直在慈禧掌握之中,但是慈禧的政变,关键步骤却甩开了军机处。八月初六命步兵统领衙门捉拿康有为的谕旨,在军机处所有档案册中全无记载,档案中最早出现此旨,是八月十一日刑部尚书崇礼奏折的引用。因此应当是刑部尚书兼步兵统领崇礼直接从慈禧处领旨。这就意味着,无论对于新党还是旧派,作为国家权力中枢的军机处,都是其行事的障碍与累赘了。这更意味着,旧王朝的君主专制体制,已经宣判了自己的死刑。

清帝虽以程朱理学为正统,却对宋儒宰相之论恨之入骨,甚至不惜为此兴狱,以文字置人死地。

① 朱元璋:《废中书大夫罢中书诏》,钱伯城等主编:《全明文》第一册,第21页。

② 钱穆:《国史大纲》上册,北京:商务印书馆,1996年,“引论”第27页。

③ 黄宗羲:《明夷待访录》,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第一册,杭州:浙江古籍出版社,2005年,第8页。

④ 胡绳即言:“拿光绪皇帝在百日维新期间的许多实行新政的诏书的内容来看,拿光绪皇帝对于维新派向他提出的具体主张的态度来看,光绪皇帝并不能够真正实行维新的政治路线。”见胡绳:《从鸦片战争到五四运动》下册,上海:上海人民出版社,1982年,第678页。

⑤ 本节所论戊戌变法的史实细节之考订及相关档案之引证,均取自茅海建《戊戌政变的时间、过程与原委——先前研究各说的认知、补证与修正》、《戊戌变法期间司员士民上书研究》二文,不再逐一注明。参见茅海建:《戊戌变法史事考》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第1—185、219—412页。



乾隆四十六年(1781)致仕大理寺卿尹嘉铨案颇具代表性。清高宗《明辟尹嘉铨标榜之罪谕》:

尹嘉铨所著各书内称大学士、协办大学士为相国,夫宰相之名自明洪武时已废而不设,其后置大学士,我朝亦相沿不改,然其职仅票拟承旨,非如古所谓秉钧执政之宰相也。……昔程子云“天下之治乱系宰相”,此只可就彼时朝政阙冗者而言,若以国家治乱专倚宰相,则为之君者不几如木偶旒纛乎?且用宰相者,非人君其谁为之?使为人君者深居高处,以天下之治乱付之宰相,大不可;使为宰相者居然以天下之治乱为己任,而目无其君,尤大不可也。至协办大学士职本尚书,不过如御史里行、学士里行之类,献谏者亦称之为相国。献谏者已可深鄙,而自为协办者亦俨然以相国自居,不更可嗤乎?……乃尹嘉铨概称为相国,意在谄媚而阴邀称誉,其心实不可问。<sup>①</sup>

乾隆说得非常明白,如朝廷设置宰相一职,则宰相本人必“以天下之治乱为己任”,而天下士大夫,也会如程子般认为“天下治乱系宰相”——如此,岂非“目无其君”吗!至于尹嘉铨的处理结果:“经大学士等按律定拟,奏凌迟处死,家属缘坐。核其情罪即予磔诛亦所应得,光天化日之下,此种败类自断不可复留。尹嘉铨着加恩免其凌迟之罪,改为处绞立决,其家属一并加恩免其缘坐。”<sup>②</sup>儒者如不能以天下为己任,则儒学不过奴学而已。

南宋陈埴《木钟集》卷七引陈傅良曰:“冢宰专一节制人主。若财计,若酒浆之类,虽各有司存,但有司不可与人主较可否。冢宰上行三公事,凡有司所不可较者,冢宰可谈笑而道之,乃是格君心之大者,不待事已出而有司纷争之——闻止斋说。”<sup>③</sup>乾隆朝开三礼馆,自《永乐大典》辑佚稿辗转抄录《木钟集》此文。辑录稿上“节制”二字旁,有纂修官批语:“二字太重。”于是三礼馆所著钦定《周礼义疏》遂对此条摒弃不录<sup>④</sup>。

此后,神州亿兆遂只知君权至上,不识天下为公。至鲁迅作小说《药》,其中夏瑜那句“这大清的天下是我们大家的”<sup>⑤</sup>,不仅在小说中人物(也就是当时现实生活中的普通民众)听来极端悖谬,以致在茶馆引起公愤;甚而当今的研究者也纷纷表示此语“看出了夏瑜强烈的民主意识以及生活的历史背景”<sup>⑥</sup>，“正是资产阶级革命纲领简要通俗的概括”<sup>⑦</sup>，“鲁迅在构思时，显然是把社会思潮的新成果，和革命英烈的事迹结合起来”<sup>⑧</sup>。一言以蔽之，这是舶来洋品，而不知这真正是我们祖上早就有的，且正是中华政制之核心与精义所在。

今特撰此文，表出中国古代对君主专制之理论批判与制度制约，冀还历史以真实。

[责任编辑 李梅]

① 爱新觉罗·弘历:《明辟尹嘉铨标榜之罪谕》,《清代文字狱档》,上海:上海书店出版社,2007年,第373页。

② 爱新觉罗·弘历:《尹嘉铨免其凌迟之罪谕》,《清代文字狱档》,第372页。

③ 陈埴:《木钟集》,《影印文渊阁四库全书》第703册,台北:台湾商务印书馆,1988年,第668页。

④ 参见张涛:《乾隆三礼馆史论》,上海:上海人民出版社,2015年,第217—218页。

⑤ 鲁迅:《呐喊·药》,《鲁迅全集》第一册,北京:人民文学出版社,1981年,第446页。

⑥ 高建清:《从“阿Q”到“狂人”再到“夏瑜”》,沈春松、史秋红主编:《仰望星空》,杭州:浙江人民出版社,2008年,第81页。

⑦ 屈正平:《夏瑜的形象和〈药〉的主题》,屈正平:《论鲁迅小说中的人物》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1984年,第16页。

⑧ 易鑫鼎:《梁启超和中国现代文化思潮》,北京:首都师范大学出版社,2009年,第468页。

# 中国是如何成为专制国家的?

白彤东

**摘要:**传统中国专制说之所以流行,盖因西方普遍流行“东方主义”态度并对中国缺乏理解,而通过日本,该观念成为迫切寻求救亡之道的中国学人的主流观点。然而,上述观察无法解释为何在欧洲对中国充满好感的时代,孟德斯鸠提出了中国专制说。因此,欲反驳传统中国专制说,必须对始作俑者孟德斯鸠的中国专制说,进行批判性考察。实际上,中国专制说误解了传统中国政治,而近代中国基于这种误解的各种错误行动,恰恰可能为传统中国政治崩溃后中国走向专制埋下了伏笔。此极具反讽意味地命中了孟德斯鸠关于专制的理解。

**关键词:**中国专制说;封建制;君主制;极权;有效制衡;孟德斯鸠

## 一、中国专制说的源与流

最近一百多年的中国,人们先是对传统丧失信心,进而激烈地反对自己的传统。从器物层面对传统中国的怀疑,导致了洋务运动。洋务运动五十年后,中国却被日本打败,中国士人遂渐渐形成了一个共识,即中国传统政治也是有问题的,是坏的。很快,这种“坏政治”就获得了一个新名字:“专制”。在新文化运动中,“专制”不仅指代中国传统政治,还进而涵盖整个中国传统文化和生活方式<sup>①</sup>。也就是说,只有更新中国的文化,中国才能从根源上告别旧“专制”,真正在制度上拥抱“现代”与“民主”。

将传统中国政体归入专制一类,这种观念来源于西方。耐人寻味的是,彼时的西方,有着颇为正面的中国印象。如程艾兰所述(这也是中西交流史的常识)，“第一次从中国到欧洲的重大‘知识迁移’是从16世纪晚期开始由耶稣会教士们完成的”<sup>②</sup>。与当今学界对中国哲学合法性充满怀疑不同,孔子在16-17世纪的欧洲被当作哲学家,儒家思想则被认为充满了理性的自然之光<sup>③</sup>。这样的孔子和儒家深受欧洲(尤其是法国)启蒙精英(如伏尔泰)欢迎,德国路德宗哲学家(如莱布尼茨)亦接受上述中国形象<sup>④</sup>。

孟德斯鸠及其《论法的精神》,是将中国正面形象转换为专制形象的始作俑者,或者至少是最重

**作者简介:**白彤东,复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

**基金项目:**本文系上海高校特聘教授(东方学者)岗位计划、上海哲学与社会科学规划一般课题“中国传统政治哲学的现代意义”暨教育部基地课题“古希腊罗马政治伦理研究”(12JJD72001)的阶段性成果。

① 甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第383页。

② 程艾兰:《法国汉学与哲学》,《文汇报》2015年3月27日,第24版。

③ 但是,耶稣会士以儒教为哲学,是为了论证中国没有宗教信仰,以便让中国的士大夫和人民接受基督教(天主教)。参见程艾兰:《法国汉学与哲学》,《文汇报》2015年3月27日,第24版。

④ 程艾兰:《法国汉学与哲学》,《文汇报》2015年3月27日,第24版。

要的一个早期推手<sup>①</sup>。从此之后，西方对中国政体的主流印象，变得极为负面。如所周知，近一百五十年来，中国学习西方（包括学习西方偏见），常常假道日本<sup>②</sup>。与此相关，侯旭东指出，日本学人在翻译孟德斯鸠《论法的精神》时，用“专制”译“despotism”，此为将中国政体称为“专制”的直接源头<sup>③</sup>。梁启超在1899年已注意到这种翻译，而通过《论法的精神》的日译中版本（仅前四章），上述提法开始在中文世界出现<sup>④</sup>。1903年，孙中山也开始用“专制”而非泛泛的“腐败统治”，来指称中国政体<sup>⑤</sup>。这种认知甚至成为一些清朝官员的共识<sup>⑥</sup>。

作为订正，万昌华指出，严复在1895年已有中国传统政治乃专制的说法<sup>⑦</sup>。不过，作为孟德斯鸠《论法的精神》的译者，严复的这种说法，应该也是受了孟德斯鸠的影响。但值得一提的是，严复和梁启超起初用“专制”翻译的是“monarchy（君主制）”这个词，当时多数人实际上是将君主制与专制混为一谈的<sup>⑧</sup>。而孟德斯鸠是区分君主制和专制的，所以在译孟德斯鸠《论法的精神》的时候，严复才开始区分君主制与专制<sup>⑨</sup>。

总之，孟德斯鸠及后来西方人对中国政体的认识，通过日本以及严复等人的直接推动，传入了中国。但是，侯旭东指出，中国专制说并非科学研究的结果。法国启蒙哲学家对于中国只有道听途说，而大肆贬低中国的黑格尔，乃至对如何理解中国构成深远影响的韦伯，同样也是如此<sup>⑩</sup>。确实，在孟德斯鸠时代的欧洲，中国是欧洲人最了解的异邦之一。但是，随着耶稣会在中国的传教活动被天主教当局禁止，欧洲长期不再输入来自中国的知识；最终，印度取代了中国，成为欧洲人更关注的异邦<sup>⑪</sup>。鉴于此，笔者认为，用“东方主义”外加“无知”解释“中国专制”说在近现代西方之流行是成立的。而且，这种说法，迎合了军国主义日本取代中国成为东亚领袖的需要，此可进一步解释历史上的日本对于传播甚至发扬这种有时近乎种族主义的学说所起的作用。

讽刺的是，这种说法传入中国之后，迅速成为中国学人和政客的一致。据侯旭东考察，民国历史教科书均采用中国传统政治乃专制之说，相关作者大多受过五四运动的民主思潮洗礼。在那时，坚决反对这一说法的，只有钱穆。侯旭东认为，中国人这么快、这么广地接受中国专制说，明显不可能是学术研究的结果，乃是基于传统中国史家的成王败寇思维，在中国被西方乃至日本击败的现实下，所采取的立场<sup>⑫</sup>。甘怀真认为，清末不论改革派还是革命派都希望改变中国政治，而中国专制说迎合了他们的需要，但这种说法并无学术基础<sup>⑬</sup>。侯旭东更指出，按钱穆的说法，将传统中国政治当成专制，是“自鄙”；而按照侯旭东自己的说法，中国专制说本来是西方为了证明自己的优越、为了正当化

① 侯旭东指出，孟德斯鸠是“西方思想家中第一个将中国划入‘专制政体’的”（侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近代史研究》2008年第4期）。但黄敏兰引述许明龙的研究指出（黄敏兰：《质疑“中国古代专制说”依据何在？——与侯旭东先生商榷》，《近代史研究》2009年第6期），在孟德斯鸠之前，有法国人西鲁哀特指出“中国皇帝拥有专制权力”，但与此同时他“对中国的政治体制和以儒家学说为主题的中国人的道德观念备加赞赏”。这比孟德斯鸠的中国论述正面得多。更重要的是，后来的启蒙思想家和其他哲学家对中国印象的转变，更可能是追随孟德斯鸠的结果（程艾兰：《法国汉学与哲学》，《文汇报》2015年3月27日，第24版）。黄敏兰文章中提到的对中国持负面印象和说法的其他西方思想家，皆出于孟德斯鸠之后。

② 宋洪兵：《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2009年第4期。

③ 侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近代史研究》2008年第4期。

④ 侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近代史研究》2008年第4期。

⑤ 侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近代史研究》2008年第4期。

⑥ 侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近代史研究》2008年第4期。

⑦ 万昌华：《一场偏离了基点的“知识考古”》，《史学月刊》2009年第9期。

⑧ 宋洪兵：《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2009年第4期。

⑨ 宋洪兵：《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2009年第4期。

⑩ 侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近代史研究》2008年第4期。

⑪ 参见程艾兰：《法国汉学与哲学》，《文汇报》2015年3月27日，第24版。

⑫ 侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近代史研究》2008年第4期。

⑬ 甘怀真：《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，第382—384页。

自己的殖民活动而对东方的恶意贬低,中国人接受这样的说法则是“自我东方化”<sup>①</sup>。

黄敏兰在其反驳侯旭东的文章中指出,当代西方对中国传统政治有了越来越多的正面、持平之论,此显非出于西方中心论立场<sup>②</sup>。但是,这种声音即使在当代西方也并非主流<sup>③</sup>。而与黄敏兰所试图反驳的侯旭东的论证更相关的是,从19世纪到当代中国开始重新崛起之前,“中国”在现代西方确实代表着专制、落后、停滞和黑暗。例如,程艾兰指出,“黑格尔的法国弟子维克多·库赞……提出了一个我们至今还难以摆脱的二元对立:‘地中海地区和希腊是自由和运动的土壤,而印中世界(即印度和中国)的高地是停滞和专制的领地’”<sup>④</sup>。

又如,英国哲学家密尔认为,“不满足”是人类进步的动力,而“知足常乐”其实往往是无法遂欲之人对其嫉妒心的一种掩饰。接着,他一本正经地认为,这样的嫉妒心,在包括中国、印度在内的东方人那里是最厉害的,其次是在包括西班牙人和法国人在内的南欧人那里,而在“自助的和奋斗的盎格鲁—萨克逊人”那里自然是最轻的<sup>⑤</sup>。这种“知足常乐”的、自由思考与创造力被压制的民众,恰恰为专制君主(despot)所喜爱,是专制制度的必然结果<sup>⑥</sup>。我想,当代中国读者应该非常熟悉这类说法,因为它们仍是中国反传统者用以自鄙的惯常说法。

“东方主义+无知”虽然可解释中国专制说在西方的流行,但却难以解释它在始作俑者孟德斯鸠那里的产生。孟德斯鸠时代的欧洲,对中国充满好感,上述“东方主义”态度很难加在孟德斯鸠身上。黄敏兰在批驳侯旭东时指出,孟德斯鸠的专制说并非专门针对中国,而是同时指向欧洲所有的专制政体<sup>⑦</sup>。并且,孟德斯鸠对中国也不是一味贬低<sup>⑧</sup>。当然,孟德斯鸠对中国的了解,确实是间接地通过其他人,而非亲自学习中文,直接研究中国的历史与政治。但是,正如前面所指出的,孟德斯鸠时代的欧洲对中国充满兴趣,其对中国的了解甚至要多于后两个世纪的欧洲对中国的了解。孟德斯鸠是受过良好教育的贵族,曾当选为波尔多学院乃至法兰西学院的院士,对许多异域之事都很感兴趣。除了从当时社会上(尤其是通过耶稣会士)获得关于中国的知识外,孟德斯鸠还和一个中国来访者有过非常广泛的关于中国的交流<sup>⑨</sup>。因此,较之当时其他欧洲思想家(包括主流“中国迷”),以及后来两个世纪的欧洲思想家,孟德斯鸠对中国的了解要更深入一些。于是,我们就面临这样一个问题:为什么孟德斯鸠对中国有如此负面的描述和评价?这是本文下节所要讨论的重点。

## 二、孟德斯鸠的中国专制说

在《论法的精神》第二卷第一章,孟德斯鸠将所有政体分成三类:共和制(republican)、君主制(monarchical)、专制(despotic)。孟德斯鸠对三种政体的本质进行了界定,并认为哪怕受教育程度最少的人也会持有这些界定。其中,共和政体是人民拥有主权的政体。在共和政体里面,如果是全体人民拥有主权,那就是民主政体;如果是部分人拥有主权,那就是贵族政体(aristocracy)。君主和专制政体,都是一个人统治的政体。它们的区别在于,前者通过确定的法律来统治,后者则是“一个人

① 侯旭东:《中国古代专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期。

② 黄敏兰:《质疑“中国古代专制说”依据何在?——与侯旭东先生商榷》,《近代史研究》2009年第6期。

③ 这种声音的出现,除了学术研究的深入之外,还与中国重新崛起有关。但与此同时,中国这种非西方式政体国家的崛起,也加剧了一些西方人对中国的敌意,并加剧了西方对中国、包括传统中国的偏见。由无知与东方主义造成的对传统中国的偏见,在西方,恐怕很长时间内还会是主流。

④ 程艾兰:《法国汉学与哲学》,《文汇报》2015年3月27日,第24版。

⑤ Mill, John Stuart, *Considerations on Representative Government* (New York: The Liberal Arts Press, 1958), 50.

⑥ Mill, John Stuart, *Considerations on Representative Government*, 37—39, 52.

⑦ 黄敏兰:《质疑“中国古代专制说”依据何在?——与侯旭东先生商榷》,《近代史研究》2009年第6期。

⑧ 但黄敏兰称孟德斯鸠对中国是“褒多于贬”(黄敏兰:《质疑“中国古代专制说”依据何在?——与侯旭东先生商榷》,《近代史研究》2009年第6期),恐怕就太随意了。

⑨ Anne Cohler, “Introduction,” Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone eds. and trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), xiv.



自己,在没有法律和规则的情况下,从他自己的意志和随意的念头里面引出所有的事情”<sup>①</sup>。

在接下来的讨论<sup>②</sup>中,孟德斯鸠进一步指出,君主制中的法律掌管者需是君主自己的政务咨询会(council)之外的政治实体,否则法律就没有独立地位,就无法约束君主。并且,除了法律约束之外,君主的权力还要通过贵族来制衡。孟德斯鸠甚至指出,贵族制衡是君主制的本质。此外,他还提到了教士阶层和独立城镇对君主的约束<sup>③</sup>。当这些制衡都不存在时,君主制就蜕变成了专制。

因此,孟德斯鸠区分专制与非专制政体(他有时称其为温和或有节制[moderate]的政府<sup>④</sup>)的关键,在于是否存在有效的制衡。但很有意思的是,孟德斯鸠接着上面的讨论指出,专制中没有独立的法律制衡,而宗教和习俗就起到了替代性的制衡作用<sup>⑤</sup>。如果是这样,那么专制与节制政府的差别何在呢?

所以,正如孟德斯鸠专家 Anne Cohler 所指出的,孟德斯鸠可能恰恰是要指出,“节制与专制是几乎可以在任何政府里面都能找到的特征——[它们只是在]分量上不同罢了”<sup>⑥</sup>。这在深受孟德斯鸠影响的托克维尔的论述里也有体现。据 Cohler 的理解,在《旧制度与法国革命》一书中,托克维尔指出,法国绝对(专制)君主之下的官僚冲动对君主的绝对性有所制衡,而在《论美国的民主》里面,他又指出了这种民主的专制与暴政倾向<sup>⑦</sup>。实际上,孟德斯鸠本人就曾明确指出,英国革命的共和政体去除了以前君主制里面的各种制衡因素,如果它无法保证自由的话,英国人“将会是地球上最被奴役的人”<sup>⑧</sup>。王绍光认为,以上情况说明孟德斯鸠的政体划分充满混乱<sup>⑨</sup>。但我想指出的是,这种划分之所以看似混乱,也许是因为我们先在地认定了民主与专制是对立的政体。但从孟德斯鸠角度看,这种认定恰恰是错的。没有制衡的民主,也是专制<sup>⑩</sup>。

在讨论了不同政体的本质与结构、运作的动力(他称为“原则”,principle<sup>⑪</sup>)及其他法律、规则之后,孟德斯鸠又探讨了导致不同政体蜕变的因素。他指出,有一些因素能非常有效地保护这些政体的原则,并宣称读者只有读过这些讨论之后才会真正理解他<sup>⑫</sup>,这些讨论的重要性由此可见一斑。他在这里所讲的因素,是国家的大小。他认为,共和政体必须是小国,君主制国家需中等大小,而大国只能是专制或暴政(tyranny)。

① Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 10. 这种政体划分是相对明晰的。王绍光批评孟德斯鸠的划分混乱(王绍光:《政体与政道:中西政治分析的异同》,王绍光主编:《理想政治秩序:中西古今的探求》,北京:三联书店,2012年,第80-81页),恐怕是因为他对孟德斯鸠的划分没有充分理解。当然,我们下面会看到,“专制”本身确实是一个易致混淆的概念。然而,这是现实本身的复杂性所致,并非孟德斯鸠的概念划分有问题。

② Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 18-19.

③ 孟德斯鸠这里讲的制衡与调节的力量,与当时法国政体中的军事贵族、议会贵族、教士阶层相呼应(Anne Cohler, “Introduction,” Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, xxii)。伏尔泰因此攻击孟德斯鸠在这里无非是在为他所出身的那个阶级(孟德斯鸠是法国贵族)进行辩护。参见 Mark Hulliung 的评论,收于 Steven Cahn, *Classics on Modern Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 322。王绍光也提出了类似的影射,参见王绍光:《政体与政道:中西政治分析的异同》,王绍光主编:《理想政治秩序:中西古今的探求》,第84页。但是,对于贵族的作用,孟德斯鸠并非一味持正面观点。例如,他指出,与中世纪的法国类似,波兰和匈牙利的封建贵族势力并没有起到中介调节的作用;在西班牙,教士与贵族控制国家,占有土地,轻视商业,通过宗教教条阻碍经济,这使得西班牙无法发展出一套工作伦理。参见 Mark Hulliung 的评论,收于 Steven Cahn, *Classics on Modern Political Theory*, 322。总之,指责孟德斯鸠的立场受他本人出身背景影响,这种诛心之论本身似乎并不完全成立,而更重要的是,它似乎并不能对孟德斯鸠论证的正当性构成直接挑战。

④ 例如, Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 28.

⑤ Ibid., 19.

⑥ Anne Cohler, “Introduction”, Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, xxvii.

⑦ Ibid., xxvii-xxviii.

⑧ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 19.

⑨ 王绍光:《政体与政道:中西政治分析的异同》,王绍光主编:《理想政治秩序:中西古今的探求》,第80-81页。

⑩ 王绍光本人其实也在挑战民主与专制截然对立的观点,但他可能没意识到,孟德斯鸠正是这种挑战的先驱。

⑪ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 22.

⑫ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 123.

顺便一提,在《论法的精神》里面,孟德斯鸠还列举了影响政体的其他因素,例如气候与地理因素(《论法的精神》第三部分,第十四至十九卷)<sup>①</sup>。这些理论现在看来虽近乎荒诞,但试图提出不同因素借以理解政治的努力,却是值得肯定的。并且,他未曾说气候决定政体,因此并未陷入王绍光所批评的“气候决定论”<sup>②</sup>。王绍光批评孟德斯鸠《论法的精神》充满混乱,根本原因可能在于:孟德斯鸠并非王绍光所指责的政体决定论者,而是认为,政治的好坏,必须把许多具体因素考虑进来。在这一点上,孟德斯鸠恰恰与近现代西方主流思想界过度看重政体有所不同,而这种考虑情境因素、非简单贴“民主”或“专制”标签的做法,恰恰是王绍光的文章所意图辩护的。

根据孟德斯鸠对专制的定义,以及他对中国的了解,我们不难明白,为什么他会认为中国是专制政体。传统中国最终似乎由一个人统治。而同为一个人统治,君主制与专制的区别在于有无贵族的制衡。中国自秦以降,就不复存在具有自治权力的、在主流政治架构中占据地位的血统意义上的贵族。中国也不存在孟德斯鸠提到的其他两种制衡力量:教士与独立城镇。并且,中国还是一个大国。因此,中国似乎只能是个专制国家。

不过,孟德斯鸠也因此遇到了麻烦,因为他的中国专制说与当时流行的中国形象(一个世俗的、道德的、开明的君主制国家)不符<sup>③</sup>。对此,他先是指出,另有其他人提供了更符合他的理论的中国形象,一个充满欺诈、暴虐、残忍的国家。其次,他认为,那些对中国进行正面报道的教士可能心存偏见。因为天主教内部是等级制的,所以教士对中国的等级制度会有所偏好。中国由一个君主专制,这样,传教士只须说服君主,“得君行道”,即可以让中国人都皈依天主教。孟德斯鸠认为,这是他们盛赞中国制度的原因。此外,孟德斯鸠承认,中国政府可能没有一般专制政府那么腐败,但这可能是一些特殊因素所致。首先,在世界上所有国家当中,中国女人有着最高的生育率,中国的人口因而不像在一般专制与暴政政体下那么少。中国女人的子宫永远胜于暴君的屠刀。其次,中国依赖稻米生产,而稻米生产不稳定。这样,坏的统治者会因稻米生产不稳定造成的混乱被迅速替代,而不像一般的专制国家,同一个暴君可以长时间虐待其人民<sup>④</sup>。

最后几个近乎荒诞的论述告诉我们,孟德斯鸠做了多么绝望的努力,以便削中国之实适他的理论之履。不过,除了理论上的自我辩护之外,孟德斯鸠贬低中国,可能还有另一个更深刻的动机。与其他法国启蒙思想家不同,孟德斯鸠为欧洲找到了一个更好的典范,即在英国刚刚萌芽的基于制衡的宪政体系(特别参考他在《论法的精神》的第十一卷第六章的描述)<sup>⑤</sup>。甚至可以说,他是这套发展中的英国政治体系最好的早期理论总结者与发扬者,要比早于他的英国本土思想家如霍布斯、洛克,在理论上更好地总结和完美化了英国的宪政体系。对于英国的认同,强化了他对中国的不同,并促成了他心目中的负面中国形象。此后,欧洲乃至中国人自己关于传统中国的负面印象,恐怕也与这种观念,即英国或其他西方国家为世界提供了最好的政治模式的信念相关。此虽非直接出于西人傲慢与偏见的“东方主义”,或中国人自鄙的“自我东方主义”,但其背后的逻辑——“某一种西方是好的,因此其他各方都是坏的”——却与“东方主义”实相呼应。

### 三、专制、极权、封建

传统中国专制说肇始于孟德斯鸠,了解其对中国的描述之荒诞,也许会促使一些持中国专制说的人反思,甚至放弃这种说法。但是,对于多数持中国专制说的人来说,这恐怕不会产生什么实质影响。他们会说,英国的宪政制度就是好,所以,说传统中国制度坏并没有错。更重要的是,孟德斯鸠

① Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 231-307.

② 王绍光:《政体与政道:中西政治分析的异同》,王绍光主编:《理想政治秩序:中西古今的探求》,第81页。

③ 孟德斯鸠明确承认主流中国形象的正面性(Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 126-127)。

④ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 127-128.

⑤ Ibid., 156-166.

之所以提出上面的荒诞观点，是因为他要为传统中国进行有限的辩护，并回应当时流行的中国正面形象对他的中国专制说的挑战。当今主流反传统者，则通常认为传统中国是一个酱缸，其中并没有什么正面的东西，因此也就回避了对孟德斯鸠糟糕解释的需要。因此，要想从根本上驳倒传统中国专制说，我们就不得不直面如下问题：传统中国究竟是否专制？

在回应这个问题之前，我们需先澄清关于“专制”的几个常见误解与混淆。首先，“专制”尤其是其英语原词“despotism”，如今常与“暴政( tyranny )”等词混用。在日常语言中，它的含义则更加泛泛，可以指任何残暴、严苛的人物、行为等。而在英语里面，最适合表达这种意思的词汇是“autocracy(独裁)”，“absolutism(专制主义)”亦相对适合<sup>①</sup>。现在，“专制( despotism )”被当成绝对的贬义词，乃是坏的人物与制度的代表。但是，相对另一些可能性，专制可能是个较好的制度。存在着比专制更坏的可能性，例如：所有人与所有人为敌的丛林政治，或者，像孟德斯鸠所理解的波兰和匈牙利那样，贵族专制其领地，而非君主专制整个国家<sup>②</sup>。针对后一种可能性，孟德斯鸠特别指出，专制统治者所威胁的对象，首先并主要是那些高级官员和重要人物<sup>③</sup>。较之更坏的可能性，在这种专制当中，人民反而可以得到喘息。

关于专制概念，政治理论研究一般倾向于从制度角度来理解它。因此，关于中国传统政治是否专制问题，我们要考察的是其制度，而非某些特定的人物和事件。作为反例，针对钱穆为中国传统政治所作的辩护，黄敏兰提出这样一些反驳：某朝某代某个君主或大臣如何滥用权力。几千年的传统中国政治，包括了太多的政治人物。并且，不同朝代的政治制度，甚至一个朝代内部不同时段的政治制度，相互之间都有很多不同。通过搜罗某某君主不受约束或罔顾制度约束行使权力的事例，论证中国传统政治是专制，只能说是“欲加之罪，何患无辞”。运用这种路数，我们甚至可以得出美国政治也是专制的结论，因为自美国立国以来，关于美国总统或者某些政要滥权乃至专制甚至暴政的指责，从未间断过。不从制度上考察专制，我们也可能犯相反的错误。正如甘怀真所指出的：“今天对于皇帝制度是否为专制(绝对)的研究，必须从制度层面谈，因为就个人的行为层面而言，没有任何人的权力可能是绝对的。”<sup>④</sup>这一点，对于本文下面要讲到的极权政体及其独裁者，恐怕也是适用的。即使极权政体下的独裁者如希特勒，其权力同样难免受到其他人的限制。如果从个人而非制度层面考察，我们恐怕就要得出纳粹德国不是专制或极权政体的荒诞结论。

所以，中国(或任何一个政治实体)是否专制，需要从制度层面进行考察。如果传统中国曾经有过不同的制度，那么，我们就要考察其主流<sup>⑤</sup>。如果很难说哪个朝代或者哪种倾向是主流，那么，我们就应该专论某个朝代或某个时段的中国是否专制，而非以偏概全，一棒子打死。后者是持中国专制说之人常犯的错误之一。

明确了上述“制度”意识之后，我们还是要回到那个根本问题，即何为专制。“专制”这个词在汉语中经常被用于各种不同的情境，此一事实意味着它在使用上的混乱<sup>⑥</sup>。这里，我们不妨采用一个修

① 侯旭东援引北成的研究指出，专制用来翻译“absolutism”并不好(侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近代史研究》2008年第4期)。但是，从孟德斯鸠对“专制”的定义看，absolutism(原意指君权的绝对性)确实与专制是一回事。

② 参见 Mark Hulliung 的评论，收于 Steven Cahn, *Classics on Modern Political Theory*, 322。

③ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 28-29, 95. 阎步克也指出，专制政体不一定是最坏的，参见阎步克：《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》，《北京大学学报(哲学社会科学版)》2012年第6期。

④ 甘怀真：《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，第390页。

⑤ 比如，黄敏兰在其支持传统中国专制说的文章里，征引田余庆的研究指出，东晋门阀政治是皇帝与士大夫共治。但她接着断言，这是皇权政治的变态(她认定皇权政治是专制政治)，是短暂的。参见黄敏兰：《质疑“中国古代专制说”依据何在？——与侯旭东先生商榷》，《近代史研究》2009年第6期。关于后一点，我们稍后再讨论。

⑥ 例如，侯旭东在《中国古代专制说的知识考古》一文中提到，在1949年以前的教科书里，“专制”一词被加在不同时代的不同政治实体头上。又如，宋洪兵指出，严复、梁启超以及当时的很多人都混淆了“君主制”与“专制”(《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》，《清华大学学报(哲学社会科学版)》2009年第4期。



正版的孟德斯鸠定义,即专制即一个人或一个政治实体在一个政治系统内部享有不受制度限制的权力。不过,我们要把一般所说的“专制”,与20世纪才出现的作为专制之极端的“极权政体”区分开来。简单分析“极权政体”的英文“totalitarianism”可知,它是一种“全面(total)控制”,即对该政治系统内部所有人的所有生活方面进行控制。英国政治史家芬纳(S. E. Finer)即是如此定义极权统治,并将之与一般意义上的专制相区分的。他指出,极权主义或极权主义专制是“在所有时间,对所有人口,就所有事务,统治者都拥有不受约束,任意而为的自由”,而“这种政体的物质前提直到当前的世纪才出现”<sup>①</sup>。纳粹德国是极权政体的代表。极权控制的一大特征就是,意图且确实能够相对有效地控制人的思想。

不区分极权与专制,我们就会经常做出错误的历史投射,借批古代来消解今人块垒。我们一提秦始皇焚书坑儒,就想到纳粹烧书与杀戮犹太人。但是,前者只针对精英,而且也并非以全民思想改造为目标。后者针对大众,并意图控制他们的思想。这并不是说韩非子或秦始皇等不想做后者所做的事情,而是他们做梦也想不到这是可能的。但不管是他们不想做还是没有条件和能力做,我们都不应该用20世纪的极权去想象前工业化时代的专制。反过来,我们也不能仅仅因为前工业化的政体不是极权,就说它(们)不是专制。芬纳明确指出了这一点<sup>②</sup>。阎步克在其讨论中国专制主义的文章里,也引述并认同芬纳这个观点<sup>③</sup>。

另一个常见的混淆就是混同专制与封建,这一混淆常被“封建专制”的提法所强化<sup>④</sup>。这个词常常泛指中国传统政治,或者稍微精确一点,用来指秦以后的制度。按照侯旭东的考察,日本疑为“封建专制”说的源头<sup>⑤</sup>。冯天瑜也指出,所谓陈独秀是“封建专制”说在中国的始作俑者,乃是一个在学术上明显站不住脚的观点:该说在当时几乎无人认同,后来却变成中国人的历史共识,而其学说来源其实是日本<sup>⑥</sup>。到了1939年,毛泽东也开始用“封建专制”指称秦以降的中国传统政治<sup>⑦</sup>,这种说法随着1949年革命的胜利,最终成为中国大陆关于中国历史的标准说法。当然,在台湾、香港等地区,这种说法也很常见,但似乎没有大陆用得那么广泛。

这种说法,在历史和概念上,均站不住脚。历史上,中国西周制度最接近欧洲意义上的封建制,尽管二者存在很多重要不同。秦以后中国实行的是反封建或非封建的郡县制。概念上,很多学人已经指出,古典封建制度恰恰不是专制的,或者常常不是专制的。

例如,意大利政治思想家拉吉罗指出:“‘在法国,自由是古典的,专制才是现代的。’斯塔尔夫人的这句话,颇道出了历史的事实。自由与现代君主制下的专制相比,确实更为古老,因为它植根于封建社会。”<sup>⑧</sup>英国思想家阿克顿同样引述斯塔尔夫人的这句话,指出:“根据欧洲大陆最著名的女作家的一句名言——自由是古老的,专制才是新的。证实这一名言的正确性,已是最近之史学家的荣耀。希腊英雄时代证实了它,在条顿人的欧洲则表现得更加明显。”<sup>⑨</sup>台湾学者甘怀真也明确指出,欧洲中世纪的封建君主,与后来的绝对(专制)君主不同<sup>⑩</sup>。

① [英]芬纳:《统治史·卷一:古代的王权和帝国——从苏美尔到罗马》,马百亮、王震译,上海:华东师范大学出版社,2010年,第56页。

② [英]芬纳:《统治史·卷一:古代的王权和帝国——从苏美尔到罗马》,第56页。

③ 阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

④ 笔者在一篇通俗文章里,已经处理了这个问题,参见白彤东:《直面传统,去“封建专制”之污名》,《南方周末》2014年2月28日。

⑤ 侯旭东:《中国古代专制说的知识考古》,第13页。

⑥ 冯天瑜:《“封建”考论(修订版)》,北京:中国社会科学出版社,2010年,第192—215页。

⑦ 侯旭东:《中国古代专制说的知识考古》,第24页。

⑧ [意]圭多·德·拉吉罗:《欧洲自由主义史》,杨军译,长春:吉林人民出版社,2001年,第1页。

⑨ [英]阿克顿:《自由的历史》,王天成等译,贵阳:贵州人民出版社,2001年,第7页。

⑩ 甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,第385页。



虽然孟德斯鸠不同意这样的截然区分<sup>①</sup>，但是这一区分确实可以在孟德斯鸠理论中找到某种支持。在西方中世纪乃至近代早期的封建政体以及中国西周的封建政体中，当上一级贵族（乃至一国之君主）和下一级贵族形成权力上的相互制约关系时，自由就产生了，这样的政体因而就不是专制政体（当然，孟德斯鸠会补充说，即使存在封建贵族，但相互之间若形不成制衡，则封建君主制度也可以是专制）。其实，在陈独秀、郭沫若等人罔顾中国历史、扭曲“封建”一词在中西方的通常用法之前，一些中国学人也意识到，西周君主制并非专制，而封建贵族的消亡，才为后来的君主专制奠定了基础<sup>②</sup>。

就本文主题而言，不区分封建与专制，我们可能犯下“关公战秦琼”的错误。例如，黄敏兰在其综述中国专制说争论的文章中，虽然也引了前述“自由是古代的，专制是现代的”说法，但其对于“封建”一词的使用却是混乱的：一会儿是我们上面所说的历史和理论上的正确用法，一会儿又滑到经陈独秀、郭沫若扭曲之后的用法<sup>③</sup>。在其更早的反驳侯旭东的文章中，黄敏兰长篇大论地谈到欧洲君主与中国的皇帝不同，即前者不具有绝对权力。但是，她所谓的欧洲君主，都是欧洲封建时代的君主。而按照上述历史与概念的分疏，如果要进行中西比较，那么，欧洲封建时代应和中国西周时代相应，欧洲后封建时代的君主则相应于中国秦以后的皇帝<sup>④</sup>。

#### 四、中国是否专制？

在厘清专制及其相关概念之后，我们回到问题的核心，即中国是否专制。这里所谓“专制”，采取上一节给出的修正版的孟德斯鸠定义。这个定义的关键在于，对统治者权力的制度性限制。而考察的对象，应该是秦以降的两千年传统政治，而不是西周的政治，因为如上一节所述，西周的封建贵族政治并非专制，这是任何明白专制的含义并了解西周制度的人都会得出的明显结论。

论到中国秦以降的传统政治，宋洪兵指出，严复和梁启超都反对中国专制说。梁启超尤其指出：“是故中国之君权，非无限也，欲有限而不知所以为限之道也。”<sup>⑤</sup>但这种说法是模糊的，因为限制之制度的存在乃至有效与否，是区分专制与节制政体的核心，主观的期望不能算数。黄敏兰也在文章中指出，虽然费孝通和吴晗持中国专制说，但费孝通承认，中国皇帝的权力是受限制的。吴晗则反驳说：“虽然在理论上、在制度上，曾经有过一套以巩固皇权为目的的约束办法，但是，都没有绝对的约束力量。”<sup>⑥</sup>不过，黄敏兰所引的吴晗这段话，实际上反驳了中国专制说，因为吴晗在这里承认存在着对皇权的制度性限制。同时，吴晗这里犯了一个理论上的错误：他给“非专制”加了一个过高的要求，即对皇权的绝对限制。

据侯旭东考察，在西方，利玛窦、维科、伏尔泰、魁奈等都对中国的专制说持保留态度。利玛窦认为，中国在一定程度上是贵族政体，其中，皇帝的权力是受到限制的<sup>⑦</sup>。魁奈虽然用“专制”称呼中国政体，但是侯旭东指出，魁奈的“专制”其实更接近“君主制”的意思。特别地，魁奈认为，中国制度中有“明智和确定不移的”法律，皇帝只是执行者，必须遵守这些法律<sup>⑧</sup>。按照我们修正过的孟德斯鸠定义，这样的制度，在法律的独立性有制度保障的前提下，肯定不是专制。其实，即便孟德斯鸠也指出

① 参见 Mark Hulliung 的评论，收于 Steven Cahn, *Classics on Modern Political Theory*, 322。

② 参见阎步克所引梁启超的说法（《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》，《北京大学学报》2012年第6期）。

③ 黄敏兰：《质疑“中国古代专制说”依据何在？——与侯旭东先生商榷》，《近代史研究》2009年第6期。

④ 顺便指出一点：按照这种制度比较，笔者近年来提出的一个看似极端的说法，即周秦之变乃是一种现代化，其实是一个很明显的事实。

⑤ 宋洪兵：《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2009年第4期。

⑥ 黄敏兰：《质疑“中国古代专制说”依据何在？——与侯旭东先生商榷》，《近代史研究》2009年第6期。

⑦ 侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近代史研究》2008年第4期。

⑧ 侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近代史研究》2008年第4期。

了中国政体与典型的专制政体的许多不同<sup>①</sup>。

那么,传统中国政体里面,到底存不存在有效的、制度性制衡?如前所述,在孟德斯鸠看来,这种制衡,来自贵族等因素(当然,如前所述,有贵族不一定有制衡)。“废封建,立郡县”之后的中国,总的来说并不存在欧洲中世纪以及近代早期的血缘性的、在其属地内有很大自治权的封建贵族。就此而言,似乎自然可以说,秦以后的传统中国是专制的<sup>②</sup>。而在后封建时代,按孟德斯鸠的理解,英国发展出通过权力分立进行制衡的宪政体系。不过,在孟德斯鸠所讨论的英国政体里面,贵族依然存在。与此相应,孟德斯鸠自然而然地认为,传统中国没有这种权力分立的宪政体系。但是,孟德斯鸠并非政体决定论者,他(正确或错误地)注意到了传统中国制衡专制的一些因素,因此在对中国政体进行判定时,他还用了一些含混的说法。其实,是否存在制衡虽然似乎是专制与节制的区分之所在,但在前面我们已经看到,孟德斯鸠自己也认为,专制制度里宗教和习俗也有制衡作用<sup>③</sup>。区别仅仅在于份量不同<sup>④</sup>。阎步克也指出,“‘无限权力’并不是说君主权力不受限制,只是说限制的大小有别,权力的集中化程度有别”<sup>⑤</sup>。也就是说,区别仅在于在从纯粹节制到纯粹专制这个光谱上的相对位置。

不过,阎步克还进一步指出:“‘中国专制主义’概念的反对者,至今没能提供这种谱系化的比较。”<sup>⑥</sup>但问题是,坚持传统中国专制说的人,他们给出谱系化的比较了吗?并且,他们的比较是否是针对制度,又能否兼顾中国秦以降两千年各朝代甚至朝代内部明显不同的制度呢?从我们前面考察过的那些文章看来,持中国专制说的人恐怕并未达到这些要求。下面,我们就从“份量”上、从在“光谱”上的相对位置的角度,考察一下传统中国专制说是否成立。

我们首先回到孟德斯鸠。虽然他承认中国传统政治里面存在制衡因素,但是他坚持给中国传统政治贴上“专制”的标签。究其原因,大概是他觉得这些制衡因素至少是无法与运行良好的封建贵族君主制中的制衡因素相提并论,更无法与当时英国形成的制度相比。站在孟德斯鸠角度看,这个结论确实是有道理的。专制中的制衡因素是宗教与习俗。在西方启蒙运动者看来,中国是世俗国家,并不存在宗教(欧洲意义上的)。因此,制衡的因素就只剩下习俗,而习俗看起来确实不像强有力的制衡因素。

但是,正如钱穆先生所指出的:“贵族世袭的封建制度,早已在战国、秦、汉间彻底打破。然而东汉以来的士族门第,他们在魏晋南北朝时代的地位,几乎是变相的封建了。”<sup>⑦</sup>如果我们接受钱穆(以及田余庆)先生的判断,并且,如果我们承认封建制与节制政权相关联,且承认运行良好的封建制是节制政体的话,那么,秦以后士族门第兴盛的时代,就不应该被归为专制。

那么,在士族门第不占主流的时代呢?前面提到的,受到孟德斯鸠影响的托克维尔就曾指出,法

① 对此,王绍光收集了很多相关说法,参见王绍光:《政体与政道:中西政治分析的异同》,王绍光主编:《理想政治秩序:中西古今的探求》,第83-84页。

② 按照黄敏兰的考察,梁启超就认为因为中国没有贵族政治,所以中国是专制的。参见黄敏兰:《质疑“中国古代专制说”依据何在?——与侯旭东先生商榷》,《近代史研究》2009年第6期。宋洪兵对梁启超的看法与此不同,参见宋洪兵:《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2009年第4期。但上述黄氏说法本身,无论是不是梁启超的看法(或只是善变的梁启超在某一阶段的看法),其预设却符合孟德斯鸠对专制的理解。而这个说法的问题之一在于,梁启超(或者黄敏兰所呈现的梁启超)似乎忘了,欧洲非专制的贵族政体,在中国西周早就存在过。有意思的是,阎步克引用梁启超的说法意在展示,梁启超的意思其实是:西周是贵族政体,中国因而也曾有过非专制的阶段。参见阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。笔者非梁启超专家,兹将不同说法列在这里,供有兴趣的读者进一步探究。

③ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 19.

④ Anne Cohler, “Introduction,” Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, xxvii.

⑤ 阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

⑥ 阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

⑦ 钱穆:《国史大纲》,北京:商务印书,1996年,第296页。前面提到,黄敏兰援引田余庆的研究,亦认为东晋是皇帝与士大夫共治,但她辩驳说这是传统中国政治的变态。参见黄敏兰:《质疑“中国古代专制说”依据何在?——与侯旭东先生商榷》,《近代史研究》2009年第6期。但如果钱穆先生的讲法正确,则这个“变态”的持续时间还是挺久的。

国绝对(专制)君主之下的官僚冲动对绝对君权有所制衡<sup>①</sup>。也就是说,官僚是替代贵族的一个可能选项。而孟德斯鸠本人可能没有看到这一点。这种制度,其实是现代国家的一个重要标志与普世特征;而理性官僚制在秦帝国已经引入,并且成为两千年中国传统政治无法放弃的制度。此为笔者近年提倡“秦以降的中国已经是现代国家”一说的主要依据之一。与此相对,欧洲的理性官僚制,是在现代早期才开始成长起来。在孟德斯鸠时代的法国,这种制度刚刚萌芽。因此,孟德斯鸠既不了解这样的体系,也不理解中国的官僚体系及其可能的制衡作用,乃是很正常的。实际上,当谈到包括中国在内的专制国家时,孟德斯鸠常用的词汇,往往是特指奥斯曼—土耳其帝国的词汇(例如,参见《论法的精神》第二卷第五章)<sup>②</sup>。

在反驳钱穆的“有相权即非专制”的说法时,阎步克指出,“孟德斯鸠已指出,‘宰相’的存在恰好是专制政权的特征”<sup>③</sup>。他没有指出孟德斯鸠这种说法的出处。我想,他所指的应该是我在前一段中给出的文献。但是,孟德斯鸠在那里的用的词是“vizir”,这个词是用来指称奥斯曼—土耳其帝国中的大臣的。孟德斯鸠给出了他自己对这种大臣的解释<sup>④</sup>。他指出,专制者自然是“懒惰、无知、充满欲望的”,因此他就必须把对公共事务的管理“外包”出去。但这又不能外包给太多人,因为这样会产生争吵,君主将不得不进行裁断。因此,他就把所有事情委托给“vizir”,而这个被委托者不过是“第一奴隶”而已。

确实,在奥斯曼—土耳其帝国,确实有这样的传统:把希腊男童抓起来,培养成官员,但他们同时又是奴隶。孟德斯鸠这样理解奥斯曼—土耳其帝国,也许有一定道理<sup>⑤</sup>。但这明显不符合传统中国的士大夫—官僚体系之基本事实,而这种体系在作为中国制度典型代表的汉、宋两代乃是主导性的。这些士大夫显然不是奴隶,宰相也不是绝对权力的实行者,后者权力受体制中其他士大夫—官僚的制约。

但是,余英时则认为,“君权是绝对的(absolute)、最后的(ultimate);相权是孳生的(derivative),它直接来自皇帝”<sup>⑥</sup>。阎步克也认为,文官制的“发达反而是专制的条件”<sup>⑦</sup>。这里的关键问题是,传统中国的官僚系统是不是孳生的,是不是专制君主的执行者乃至打手?我们需要意识到,“官僚”这个词有很大的误导性。官僚确实具有一定的被动执行者形象。但对于官僚的这种理解,直接与前面提到的托克维尔的理解相冲突。并且,这种被动执行者形象,恐怕更符合韩非子所描述的“北面委质,无有二心”、“从主之法,虚心以待令”(《韩非子·有度》<sup>⑧</sup>)的臣下的特征。如果我们承认儒家对传统中国有重要影响的话,那么,传统中国官僚更准确的提法应该是“士大夫”。相关制度规定(注意,这里谈的是制度性保证),这些士大夫—官僚的教育与选拔以儒家经典作为依据;这些经典所内含的及其被解释出来的天道观、道统观,使得士大夫具有独立于皇帝的意志,而这种独立意志又通过制度得以伸张。这种独立而非孳生的士大夫—官僚体系,完全有可能对皇权起到制衡作用。

除了土权(包括相权)对皇权的制衡外,传统中国还有很多其他源自儒家的制约皇权的制度。例如:皇帝死后的万世名声由儒家通过谥号来控制;皇太子由儒家教育;除了秦制之外,传统中国的大部分时期,县以下由士人与乡绅自治;等等。当然,我们可以继续争论这些制度是否有效制衡了皇

① Anne Cohler, “Introduction,” Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, xxvii – xxviii.

② Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 20.

③ 阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

④ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 20.

⑤ 孟德斯鸠对奥斯曼—土耳其帝国的描述中亦有很多批评,参见王绍光:《政体与政道:中西政治分析的异同》,王绍光主编:《理想政治秩序:中西古今的探求》,第82—83页。笔者对奥斯曼—土耳其帝国没有任何研究,对此无从判断。

⑥ 转引自甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,第386页。顺便一提:余英时持此种论调,究竟在何种意义上可被称为钱穆的弟子?

⑦ 阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

⑧ 本文所引《韩非子》据陈奇猷:《韩非子新校注》,上海:上海古籍出版社,2000年。



权。然而,正如孟德斯鸠所认识到的那样,封建贵族政体也不能保证不专制。中国的士大夫一郡县政体(尤其考虑它在两千年中的不同形态),可能也无法提供这种保证。但分析至此,我们至少可以承认,这里的谱系差别并非黑与白的截然反差!

此外,上面的论述其实还存在一个问题:它似乎把皇权与专制君主等同起来。但是,钱穆早就有中国政权乃一种信托政权之说<sup>①</sup>。甘怀真进一步发挥了其中的含义<sup>②</sup>。他首先指出,今天中国史研究的一个危机,就是用西方历史的概念框架来套中国。其中,与本文相关的是,在专制问题的讨论上,把西方的主权观念及与此相关的家长制,套在了传统中国皇权与家长制上。在西方,作为主权者的君主或家长,拥有国与家内部的所有权力。甘怀真转引的法国专制君主路易十五(也是孟德斯鸠在世时的国王之一)的话,能够很好地说明这一点:“主权只存在在我的人身,法庭的存在与权威只源于我一个人……立法权也完全属于我一个人……所有公共秩序也来自我,因为我是它的最高捍卫者。”<sup>③</sup>如此绝对的君权,如果不加限制,当然就是专制。但是,在儒学作为官方主流意识形态的传统中国,其君主和家长,只不过是(国人或家人)公产的管理者。在这个框架下,君主、家长、臣民、家人各有其分,“皇帝没有权利决定别人的分,因为这些分在皇权出现前即已存在了”<sup>④</sup>。

甘怀真在这篇文章中,把传统中国的安分、合礼与西方的守法观念进行了区分。其实,这种“分”、这种“礼”,与“法”是相关的。至少在有些朝代,合礼也即守祖宗之法,非个体君主所能改变<sup>⑤</sup>。

前面提到,完全“孽生”于君主的官僚,更接近韩非子所代表的法家理想。韩非子欲使臣下进入“无为”、“听令”乃至“竦惧乎下”的状态(《韩非子·主道》),此常被视为韩非子支持君主肆意妄为的专制暴政的证据。但值得注意的是,韩非子同样要求君主“虚静以待令”(《韩非子·主道》)。君主所待的,是“道”的命令。臣下不敢违法,是因为君主手握二柄。君主不敢违道,是因为政治之道以国家兴亡为二柄控制着君主。按照韩非子的看法,臣下守法、君主守道,都有人性中根深蒂固的自利性作为根据。近一百多年来,亦有评论者强调:法家主张的是法治,而非专制<sup>⑥</sup>。当然,正如本文第二节所展示的,对孟德斯鸠来讲,节制政权的关键在于法律有独立性,并且还要有独立的政治实体(比如贵族)来制衡君主。但是,我们同样应该注意到,在韩非子看来,君主与凡人一样具有根深蒂固的自利性,此会成为他守道、守法的根本动力,因此会保证法律的“一”与“固”。而且,我们还可以反问:欧洲的封建君主政体,以及近代早期涌现的绝对君主政体(专制政体),其中是否都有韩非子式“君主守道”的说法?如果有,并且如果其中还存在着孟德斯鸠所说的维护法律的独立机构以及制衡君主的贵族实体,那么,其实际效果是否真的就比韩非子的理想政体或是秦制要好?毕竟孟德斯鸠认为,除了这些制度性因素外,还有很多其他因素会让一个节制政权蜕变成一个专制政权。前面提到,节制与专制是一种谱系性的差别,而非黑白分明的差别。

除了与运转良好的封建政体进行比较之外,专制与否的另外一个标杆,是笔者前面所猜测的孟德斯鸠改变欧洲的中国印象的诱因,即被孟德斯鸠理想化了的英国式宪政政体。在孟德斯鸠对英国宪政政体的讨论中(《论法的精神》第十一卷第六章)<sup>⑦</sup>,我们看到,在这种理想的节制政体中仍然存在着封建贵族。因此,上述很多比较,也可以转化为与英国宪政的比较。一般来讲,只要我们承认传统中国存在制度性的制衡,那么,传统中国制度,尤其是那些基于儒家的制度(其中吸收了法家“因道全法”(《韩非子·大体》)的法治精神),就与西方宪政有了可比性。限于辩护性目标,本文对此就不再进

① 侯旭东:《中国古代专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期。

② 甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,第387-390页。

③ 转引自甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,第390页。

④ 甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,第389页。

⑤ 例如,参见邓小南《祖宗之法:北宋前朝政治治略(修订版)》(北京:三联书店,2014年)的细致考察。

⑥ 宋洪兵:《二十世纪中国学界对“专制”概念的理解与法家思想研究》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2009年第4期。

⑦ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 156-166.



一步展开了。简单来说,虽然笔者不同意一些当代儒者所谓儒家或传统中国一直存在宪政的说法,但是笔者同样不同意一些反对者把传统中国等同于专制,并因此将之与宪政对立起来的说法。传统中国试图对权力进行制度性制衡,在这一点上是可与西方宪政相比拟的,甚至我们可以说,它有宪政因素。或者,我们也许应该放弃宪政—专制这个对子,承认宪政之外还有其他节制政体。

## 五、结语:反对传统中国专制说的意义

本文并非简单地断言传统中国政体不是专制,而是说,两千年传统政治从理论到实践都是多元的光谱性存在。在此光谱中,某些时段的中国传统政体,可能比欧洲的所谓节制政体更不专制。缺乏对“专制”的深入理解,缺乏对传统中国之复杂性的认知,用“专制”标签把传统中国一棒子打死,这在理论上是幼稚、有害的,在实践上是危险的。其理论上的害处是:在“传统中国=专制”、“专制=坏制度”的前提下,得出“传统中国政治一片黑暗”的结论,从而使得我们无法正视传统中国的政治理论与实践资源,无法公允地评价中国政治的得失(乃至认为只有失没有得),更谈不上从其得失中吸取正面的经验和反面的教训。

一个典型的例子就是,在20世纪30年代,主流思潮强烈地否定传统中国政治,钱穆想开一门中国政治制度史的课,但性本谦和的历史学系主任反对,其理由大致是:“中国秦以下政治,只是君主专制。今改民国,以前政治制度可勿再究”。钱穆“屡争”才开出这门课,但开始居然没有学生正式选课<sup>①</sup>。

传统中国专制说在理论与实践上的实际危害就是,误解了传统中国的问题,为近一百五十多年来的“有病乱投医”种下了祸根。我们已经看到,孟德斯鸠的中国专制说存在很多问题。实际上,我们是在西方以及日本的侵略下进退失据,出于一种弱者或失败者心态全盘接受了这种有问题的观点,甚至发展出“封建专制”这种言辞不通的说法。如果真正理解孟德斯鸠,我们应该知道:反封建,容易走向专制;而要制衡专制,封建恰恰是很好的手段。由此来看,中国百年来“反封建专制”不果,也就没有什么稀奇的了。

以儒家为背景的整套政治制度与社会组织,可能恰恰是中国很早地进入后封建社会后(比欧洲早了两千年)借以制衡专制的方式。至于这种制衡是否有效,我们需要对传统中国进行节制—专制的光谱分析,这是一个可以争论的问题。即使传统中国实际上更偏向光谱的专制一侧,我们也不应该去批儒家,因为儒家式制度与组织恰恰旨在制衡权力。但新文化与“五四”运动,恰恰以“孔家店”作为主要攻击对象,废除科举(1905)则是这种攻击在制度上的一个重要开端。当这些制衡性制度与组织被打击殆尽的时候,中国社会就只剩下原子化的个人,而在个性解放的旗号下,作为专制制度的极端形态的极权政治,便很容易不受制约地诞生<sup>②</sup>。这恰恰是孟德斯鸠的理论预言。可惜的是,我们只学习了孟德斯鸠问题重重的传统中国专制说,却未能深入了解他对专制政体本身的正确分析。简言之,把传统中国错误地当做专制国家全盘否定,反而会因消解了制衡因素而导致真正的专制。

上述观点不可避免地会对其他学者相关论断形成挑战。例如,阎步克指出:“如果承认‘中国专制主义’的话,还能带来这样一个学术便利:有利于对当代中国的若干重大政治现象提供解释。清王朝瓦解仅40年,一个全新的中央集权体制即得重建。毛泽东掌握了巨大的个人权力,甚至出现了个人崇拜与‘文革’悲剧。这仅仅是外源因素造成的吗?”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 钱穆:《八十忆双亲 师友杂忆》,北京:三联书店,1998年,第169—170页。对于传统中国政治的这种否定,在今天依然是主流。例如,政治理论学者唐世平最近一篇广为传播的文章,就号召大家少沉迷中国历史,多了解世界文明,因为“中国历史,特别是公元1840年前的历史,其实是非常乏味的”。参见唐世平:《多了解一点世界》,《南风窗》2015年第3期。

<sup>②</sup> 黑格尔对中国充满偏见,但是他所谓“中国人既然是一律平等,又没有任何自由,所以政府的形式必然是专制主义”(转引自侯旭东:《中国古代专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期),既是对孟德斯鸠思想的继承,亦很好地(具有讽刺性地)描述了后“五四”的中国。

<sup>③</sup> 阎步克:《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》,《北京大学学报》2012年第6期。

但如果本文的解释是正确的,那么,“文革”的悲剧确实不仅仅是外源因素造成的,新文化与五四运动以来国人对传统中国的错误理解,特别是“中国专制”说广泛流行是其重要内因(当然,这不是说新文化与五四运动反传统必然会导致“文革”悲剧)。而且,“文革”的一个重要攻击对象,恰恰是两千年来作为中国传统政治之核心的理性官僚系统,它的崩溃反过来加重了“文革”的恶果。此外,如果用清代的专制解释“文革”的专制,那么,如何解释世界上其他深受中国传统影响的国家或地区能够相对顺利地转型?这些国家或地区并没有直接经历新文化和“五四”洗礼,其领袖要比中国大陆的领袖更拥护传统,就此而言用清代专制解释“文革”专制乃是成问题的。

与阎步克从批判传统中国专制角度进行“文革”批判相反,本文屡次提到的王绍光的文章则通过批判“传统中国专制”说进而批判“(传统与当代)中国专制”说。笔者虽然同意他对中国专制说的一些分析,但也提出了一些不同的观点。其中最重要的一个不同在于,虽然本文反对传统中国专制说,但笔者同时认为,“文革”时的中国,确实出现了专制乃至极权的现象。而传统中国专制说,是要为此负责的。

在周秦之变中,中国可能已经早于西方两千年,提前进入了后封建社会。当然,这种早熟不能保证中国一直领先。西方在公元1500年左右迈向后封建社会,其中一些制度尝试,中国历史上已经出现过。其真正的创新,是在英国发展出来的宪政<sup>①</sup>,以及此后的工业革命。相应地,传统中国则需要从早熟版的后封建社会,向另一种版本的后封建社会过渡。简单地用“中国专制”论,从理论和实践上否定传统中国政治,等于直接割断了这种过渡的线索。早熟版的后封建中国社会中包含许多好的东西,如以科举为基础的理性官僚制、乡绅自治等制度与实践,以及为接引工业化社会而有必要进一步加强的“书同文,车同轨”、“编户齐民”等传统做法。这些好的东西,有源自儒家的,也有源自法家的。我们错误地去学习法国、日本等从封建社会进入后封建社会的方法,在割断中国固有线索的同时,却并没有顺利地学到我们应该去学习的东西。这可能是百年来中国问题的最终根源。

简而言之,改正我们的错误,应该从质疑“传统中国专制”说开始,应该从与新文化与五四运动告别开始。

[责任编辑 李梅 邹晓东]

<sup>①</sup> 因此,与启蒙时代的其他思想家不同,孟德斯鸠选择英国而非中国作为理想目标,这一点是有道理的。他的错误在于,为了争夺话语权,去贬低中国。更大的错误则是,中国的学人与政客,吸取了他的错误,却拒绝了他的正确方面。

## 《清代学者象传校补》举要

陈祖武

**摘要:**叶衍兰先生与叶恭绰先生祖孙二位合著之《清代学者象传》是一部未竟学术文献。该书第二集有象无传,业已过去半个多世纪。本文作者历时六年有余,完成《清代学者象传校补》。此次选取其中之《校补缘起》、《校补凡例》、《校勘举例》,以及山东籍学者赵执信、孔广林、丁以此补传三篇,联缀为文,先行问世,藉以窥见全书之大要。

**关键词:**清代;学者象传;校补;赵执信;孔广林;丁以此

《清代学者象传校补》六易寒暑,葺事在即。谨掇举大要,恭请方家大雅赐教。

### 一、校补缘起

叶衍兰先生与叶恭绰先生祖孙二位合著之《清代学者象传》(以下简称《象传》),凡作二集。第一集为叶衍兰先生著,上起清初顾炎武、黄宗羲,下迄道咸间姚燮、魏源,共著录清代前期学者一百六十九人。所著录学者,大抵人自画像一帧,各撰小传一篇,像传辉映,相得益彰。衍兰先生乃晚清文献学家,诗书画俱工,《象传》之画像、传文及书写,皆出先生一人之手,历时三十余年而成。大家手笔,弥足珍贵,一时学林共推“三绝”。惟先生生前未及刊行,清亡,民国十七年(1928),始由其孙恭绰先生在上海交商务印书馆影印出版。第二集为叶恭绰先生著,上起清初钱谦益、孙奇逢,下迄清末民初江标、李希圣,共著录有清一代,尤其是第一集所缺之晚清同、光、宣三朝学者二百人。除去与第一集重出之侯方域外,实为一百九十九人。经顾廷龙先生编辑安排,于1953年,在安定珂罗版社影印出版。惟国家多故,世变日亟,虽经恭绰先生二十年之苦心搜辑,而是时所影印问世者,仅为江西画师杨鹏秋摹绘之各家画像。至于二百家之传文,则尽付阙如。

20世纪20年代中,清史馆所修《史稿》争议正炽,董理一代学术史风气方兴。《象传》第一集的问世,顺乎潮流,引领风气,颇为四方瞩目。一时学坛及社会名流,若康有为、王秉恩、樊增祥、沈尹默、冒广生、蔡元培、于右任、罗振玉、谭延闿等,皆有序跋或题签。二十余年之后,《象传》第二集出。时当新中国建国伊始,百废待举,困难重重,虽由叶先生自费仅印二百部,但亦得郭沫若、陈叔通二位先生题签。据知,叶先生曾以此集一部送毛泽东主席,毛泽东主席有答书致谢,且索观第一集。恭绰先生原拟续事纂辑,将第二集所缺各家传文补齐,然而迄于1968年8月病逝,此愿终未得一践。

1986年1月,顾廷龙先生将《象传》之一、二集合为一编,亲笔题写《清代学者象传合集》书名,敦请潘景郑先生撰序,交由上海古籍出版社出版。顾廷龙、潘景郑二位先生此举,一则是两位叶先生卓著业绩的纪念和表彰,再则亦把传承文明,完成前辈文献大家未竟事业的任务,交给了后起学人。祖武早先读《象传合集》,既于两位叶先生之筚路蓝缕而深致景仰,亦以《象传》之未成完帙而惋惜。此后二十年间,将《象传》续成完书之想,每每萦回脑际。2008年秋,在中国社会科学院历

史研究所卸去兼任行政职务,得以专意读书问学。恰逢商务印书馆丁波博士来询《象传》整理事宜,于是多年夙愿得此机缘遂告付诸实践。天乎?人乎?实乃时代使然也。

五历寒暑,朝夕以之,至2014年秋,《象传校补》粗见眉目。由于祖武生性迂腐,保守落伍,既不识互联网,亦不知如何使用电脑,经与丁波博士商议,拟即以专用稿纸影印手稿出版。此议既定,承历史研究所所长卜宪群研究员俯允,是冬,专用竖格稿纸送至案头,书稿誊正旋即开始。

近六七年间,《象传校补》工作之得以顺利进行,始终要感激四方友人的指教、帮助和支持。扬州大学已故前辈祁龙威教授,虽素未谋面,然先生生前不惟多次来信来电赐教,而且转赠当地学者之最新论著。南京师范大学江庆柏教授,以往亦无一面之缘,竟枉驾寒舍,颁赐大著《清代人物生卒年表》、《清代进士题名录》。中国友谊出版社王逸明先生,则馈赠稀见抄本影印件,使难觅依据的《孔广林》一传得以动笔。安徽大学诸伟奇教授、彭君华教授,四川大学舒大刚教授,福建师范大学林金水教授,福建省文史馆卢美松、魏定榔二位先生,贵州省文史馆顾久、靖晓莉二位馆长,皆不时颁来各地古籍整理之新成果。历史研究所诸位友人,若袁立泽、林存阳、杨艳秋、李立民、梁仁志等,或购置图书,或搜寻资料,助我最多,亦受累最多。尤为感念不忘者,是台湾友人“中研院”史语所陈鸿森教授、文哲所林庆彰教授,二位先生专攻清代经学,多次颁赐研究论著,受教至深,终身得益。

《清代学者象传校补》六易春秋,藏事在即,承中央文史研究馆馆长袁行霈先生厚谊,挥翰题签,鼓励鞭策。20世纪50年代初,中央文史研究馆肇建,首任副馆长、代理馆长叶恭绰先生之未竟遗著,六十余年之后,承现任袁行霈馆长题签,由忝侧馆员之列的后学续成完书,薪火相传,后先一脉,或可目为今日文化建设之佳话一则。

## 二、校补凡例

(一)本书题为《清代学者象传校补》,顾名思义,乃系就叶衍兰先生与叶恭绰先生祖孙二位合著之《清代学者象传》一、二集(以下简作《象传》),进行校点、补缺。

(二)本书之所谓校,系指依照古籍整理之通行规范,对《象传》第一集之各家小传,以繁体字重行誊写,施加新式标点,并作必要校勘。“补”之云者,则是对《象传》第二集所缺之一百九十九家小传,遵循第一集体例,悉数补齐,以使原书克成完帙。

(三)《象传》第一集所撰各家小传,篇幅长短不一,长者近千言,短者不过三五百字。此番补写各传,统以千字为限,间有参差,上下亦不出一二百言。

(四)《象传》第一集各传文字,为晚清习见之史传文。此番补写各传,亦使用浅近之语体文,以求行文风格大体相接。惟事类续貂,自惭形秽,是否得体,惴惴不安。

(五)《象传》第一集各家小传,引据史料例不注出处,然事信言文,可据可依。此次补写各传,恪遵前例,严格缀裁史籍,贯串成文,以保持全书体例之画一。

(六)《校补》之幸能藏事,仰赖前辈学者数百年之积累。有清一代之官私史籍、碑志传状、年谱日记、学案等等,皆为《校补》之依据,教益至深,感恩不尽。恭置案头,朝夕受教之晚近学者大著,则主要有钱仲联先生《广清碑传集》、卜孝萱先生《民国人物碑传集》、张舜徽先生《清人文集别录》、袁行云先生《清人诗集叙录》等等。《校补》工竣,饮水思源,谨向前哲时贤之辛勤劳作致以深切谢忱。

(七)清代学术宏深,以总结整理我国数千年学术为特质,二百数十年间,才人辈出,著述如林。祖武不学,虽以读清代学术文献为毕身功课,然未明要领者尚多,所知不过其间之一二而已。因之此次《象传》之《校补》,错误遗漏当所在多有。敬请方家大雅多赐教言,俾便他日幸能再版,一一遵教订正。

## 三、第一集校勘举例

《冒襄传》。

传凡二稿,第一稿云:



冒襄，字辟疆，号巢民，又号朴巢，江南如皋人。副宪起宗子，为“四公子”之一。中明崇祯壬午副榜。年仅十有三，用台州府推官，不就。家有水绘园，四方名士毕集，风流文采，照映一时。尝辑同人投赠诗文，为《同人集》十二卷。年六十有三卒，私谥潜孝。先生所著有《水绘园诗文集》。

第二稿云：

冒襄，字辟疆，号巢民，又号朴巢，江南如皋人。父副宪公名起宗。先生生而颖异，举崇祯十五年副贡生。年才十二（一），即与云间董太傅、陈征君相唱和。又与张公亮、陈则梁等四五人，刑牲称雁，序于旧都。时尚未弱冠（二），姿仪天出，神清彻肤，见者目为“东海秀影”。应试来金陵，寓秦淮水阁，与方密之、陈定生、侯朝宗称“四公子”，琴歌酒讌，觞咏流连。秦淮故佳丽地，凡女子见之，有不乐为贵人妇，愿为夫子妾者。先生顾高自标置，每遇狹邪掷心卖眼，皆土直视之。有董姬小宛者，容貌艳绝，针神曲圣，食谱茶经，莫不精晓。先生一见悦之，姬喜甚，欲委身焉。时副宪公官衡永兵备使，先生前往省视。会猷贼突破襄、樊，特调公监左镇军。先生痛父身陷兵火，上书万言于政府言路，历陈公刚介不阿，逢怒同乡同年状，倾动朝堂。其后公复得调，不赴，请告旋里。先生归吴门，于月夜泛舟，游至桐桥，邂逅遇姬，惊喜欲狂。遂与之渡浒墅，游惠山，历毘陵、阳羨、澄江，抵北固，登金、焦。姬著西洋布退红轻衫，观竞渡于江上最胜处，千万人争步拥之，谓江妃携偶，踏波而上征也。先生旋赴白门秋试，姬买舟直抵秦淮。先生试毕，诸名贵置酒，宴先生与姬于河亭，演《燕子笺》。女郎满座，皆激扬叹羨，以姬得所归，为之喜极泪下。榜发，先生复中副车，而副宪公请假适归，姬父又积馀数千金，索者甚众，悉欲于姬身取偿，事久不集。虞山宗伯亲为规画，以手书并盈尺之券，送姬至如皋。闻者称快，而并颂宗伯之高谊也。

甲申变起，先生举家避难渡江，遁浙之盐官。国朝定鼎，始还故里。姬以劳瘁卒，先生痛之，为撰《影梅庵忆语》。先生诗文、书画俱工，性豪迈，喜宾客。尝辟台州府推官，不就（三）。家有水绘园，四方名士毕集，风流文采，映照一时。尝集同人投赠诗文，为《同人集》十二卷。康熙三十二年卒，年六十有三（四），私谥潜孝。先生著有《水绘园诗文集》若干卷。

校记：

（一）据冒广生辑《冒巢民先生年谱》，谱主以诗见赏于董其昌、陈继儒，事在天启四年，先生时年十四。

（二）据冒广生辑《冒巢民先生年谱》，谱主与张公亮、陈则梁等五人盟，事在崇祯九年，时已二十有六岁。

（三）据冒广生辑《冒巢民先生年谱》，谱主崇祯十五年中式乡试副榜，时已三十有二岁。明年始有授台州司李不就事。非如第一稿所云：“年仅十有三，用台州府推官，不就。”

（四）据冒广生辑《冒巢民先生年谱》，谱主生于明万历三十九年三月，卒于清康熙三十二年十二月，享年八十有三。叶先生疑为吴荣光《历代名人年谱》所误，吴氏记冒襄生年为明崇祯三年。

《吴历传》。

吴历，字渔山，江南常熟人。诸生。居近言子墨井，因号墨井道人。以画名重海内，世称“三王吴恽”。尤善山水，宗法大痴，心思独运，丘壑灵奇而气韵沉郁，魄力雄杰。又深得王奉常之传，故能俯视诸家，独树一帜。所画《天池石壁》，曾邀仁庙睿赏。麓台论画，左石谷而右渔山，然非确论也。工诗，善鼓琴，书法坡翁，神韵极肖。初与石谷为画友，相得甚深，后假去石谷所模大痴《陡壑密林图》，日久不还，因之隙末。康熙五十四年，年八十四，强健如壮时。张汉瞻先生为作传，后浮海不知所终。或云卒年八十有六（一）。著有《墨井诗草》若干卷。

校记：

（一）据《重修常昭合志》之《吴历传》，先生卒于康熙五十七年，年八十有六。《清史稿》之先生本传，则记卒年为康熙五十七年，年八十七。据陈垣先生著《吴渔山先生年谱》，谱主生于明崇祯五年，卒于清康熙五十七年，享年八十有七。言之最确，足以信据。又据是谱，《传》称谱主“邀仁庙睿赏”，

假石谷画，“日久不还，因之隙末”及“浮海不知所终”云云，皆不确，实系张冠李戴，以讹传讹。谨将援庵先生相关之考证文字，恭录如后。

据谱末《补白》记：

程祖庆云，先生常熟文学生，以画名重海内。所画《天池石壁》，曾蒙睿赏云云。按：先生布衣，非文学生。天池石壁为吴山十六景之一，石壁上镌赵宦光书“华山鸟道”四大字。山半有池，横亘数十丈，景奇胜。乾隆二十二年，南巡至其地，有《题吴历天池石壁图》诗，云：“我登鸟道华山巅，一泓天池乃俯视。设从山下望石壁，虚无应在云端拟。乃知居高见自广，游于物内迷美恶。渔山写照即境披，评图莫若评其理。”见《乾隆御制诗二集》卷六十九。所谓“睿赏”，当即指此。《清代学术象传》于“睿赏”上加“仁庙”二字，似误。

据康熙五十三年甲午、八十三岁条记：

冬，石谷跋先生《仿黄鹤山樵立轴》云：“此渔山得意笔也。深入黄鹤山樵之室，兼追巨然遗法，要非浅近所能想见一一，佩服佩服。甲午冬日，识于来青阁，耕烟散人王翬。”见《吴越所见录》六。此跋可破张庚“石谷晚年与先生绝交”之说。翁同龢《题石谷留耕图用渔山韵》有云：“意在欧罗西海边，渔山踪迹等重烟。题诗岂解留耕趣，荒却桃溪数亩田。”注：“渔山晚奉景教，浪游不归，其志与先生殊途。其借画事乃后人傅会耳。”按：翁同龢不信借画说，而犹信浪游不归说，则此谱之作不容缓也。

据康熙二十年辛酉、五十岁条记：

随柏应理司铎往大西，至澳不果行。

《画跋》云：“墨井道人年垂五十，学道三巴，眠食第二层楼上，观海潮度日，已五阅月于兹矣。”

据康熙二十一年壬戌、五十一岁条记：

在澳入耶稣会。

据康熙二十二年癸亥、五十二岁条记：

《耶稣会士档》始载先生名。先生洗名西满沙勿略，入会后又取西姓雅古纳。

据康熙二十八年己巳、五十八岁条记：

在江宁。

据是谱其后二十余年所记，先生在上海、嘉定、苏州、虞山间往返，服务嘉定教区最久。

据康熙五十四年乙未、八十四岁条记：

张云章《墨井道人传》作于本年。后之为先生传记者，概以此为蓝本，故每不知先生卒年。张子曰：“余与道人无一日之旧，而交石谷甚欢。然道人之高致，非独余高之，即石谷子亦高之也。”

据康熙五十七年戊戌、八十七岁条记：

圣玛弟亚瞻礼日，先生卒。见墓碑。是为阳历二月廿四日，即本年正月廿五日，计后卒于石谷者百一日。葬上海南门外，由同会修士孟由义立碑。碑存今圣墓堂，题曰：“天学修士渔山吴公之墓。”

#### 四、第二集补传举例

《赵执信传》。

赵执信，字伸符，一字淡修，号秋谷，晚号饴山，亦号无想道人、抱膝居士、知如老人，山东益都人。先生少工吟咏，颖悟绝伦，有“圣童”之目。康熙十七年，以第二名举乡试。翌年，成进士，年方十八，才名大振。旋入翰林院为庶吉士。散馆，授编修。是时方征鸿博之士，绩学雄文，麇集辇下。先生少年科第，睥睨其间，纵横挥洒，倾倒座人。老宿若朱彝尊、陈维崧、毛奇龄诸先生，尤所引重，订忘年交。二十三年，典山西乡试，得人称盛。二十五年，迁右春坊右赞善，充《明史》纂修官，预修《会典》。先生好纵酒，喜谐谑，士以诗文贻者，合则投分订交，不合则略视数行，挥手谢去。以致不知者谓狂，知者则赞为旷世逸才。先生俯视侪辈，不轻许可，才益高，望益著，忌者亦益多，乃至竟有衔恨而落井下石者。二十八年，国子生洪昇新撰《长生殿传奇》成，送稿请质。先生雅好元曲，喜见佳构，同调共

鸣，于是邀聚朝中友好，宴饮观剧。时值皇后卒，大丧未除，依清廷定规，京朝官百日内不得作乐。先生此举授忌者以柄，遂为给事中黄仪劾奏削籍，时年未及三十。一时文苑有诗云：“秋谷才华迥绝俦，少年科第尽风流。可怜一曲《长生殿》，断送功名到白头。”

先生既罢官归，益放情于诗酒。所居因园，依山构亭榭，怡情养志，不复为仕进计。独笃于气谊，济人缓急。济阳同年友张重启削职归，为有司所窘，避迹依先生。先生馆之数年，经纪其丧，妥为善后。常熟诸生仲是保，走二千里追随，先生留馆十九年。及卒，亲笔论定诗文，择地安葬。先生工书法，真、草、八分，世所珍赏。性好游，尝远逾岭表，再涉嵩少，五过吴阊、维扬、金陵。所至以文会友，流连酬接，乞诗文、法书者踵至。徜徉林壑逾五十载，登山临水，兴会所触，直抒胸臆，每寄于诗。先生之诗自写性真，力去浮靡，得法于虞山冯班，称私淑弟子。时王士禛以显宦主盟诗坛，鸿生俊才多出门下。先生娶士禛甥女，初两家犹相重，后论诗不合，日渐疏远。先生终掉臂其间，自树一帜，著《声调谱》、《谈龙录》而唱为别调。乾隆九年卒，享年八十有三。所著有《因园集》、《饴山文集》、《谈龙录》、《声调谱》、《礼俗权衡》，凡五种三十九卷，合称《饴山堂全集》。乾隆中修《四库全书》，著录先生所撰《因园集》、《声调谱》、《谈龙录》三书。于王士禛、赵执信二位先生之论诗公案有云：“王以神韵缥缈为宗，赵以思路剗刻为主。王之规模阔于赵，而流弊伤于肤廓；赵之才力锐于王，而未派病于纤小。使两家互救其短，乃可以各见所长，正不必论甘而忌辛，好丹而非素也。”

#### 《孔广林传》。

孔广林，原名广枋，后更广林，字丛伯，号幼髯，晚号赘翁，山东曲阜人。先生乃孔子七十代孙。父继汾，以乾隆十二年举人官户部主事。先生自幼随父官京师，后奉母返里，读经史及诗古文，学为举子业。乾隆二十九年，补博士弟子员，时年十九。明年，补廪膳生员。迭经乡试不中，进取功名之心渐衰。三十四年，究心《三礼》，搜汉义，兼学篆，撰《说文形篇》，集石鼓文。翌年，乡试复荐而不售，乃应宗子命，署太常寺博士。三十六年春，高宗南巡，先生随宗子恭迎，旋充复圣位捧帛官。秋，乡试再黜，仕进之念已灰。从此尽弃帖括，专意《礼》学。三十九年，其父为先生捐资得贡生，然先生进取意绝，不为所动，依然致力搜求郑玄经学遗著。迄于四十二年，所辑郑玄《六艺论》、《易注》、《书注》、《毛诗谱》、《三礼目录》、《郑志》诸书粗成，凡十八种、七十二卷。

乾隆四十九年，家难起。七月，因安葬祖母事忤宗子意，先生父遭劾奏。奉旨自议罚银，交豫工充用。后自认罚银五万。十一月，横祸再至，怨家挟嫌诬控，指先生父所撰《孔氏家仪》语涉悖逆。五十年三月，奉旨交刑部严讯。后以“撰述沽名”，交部议发伊犁。改请交银万五千代赎，得旨报可。八月，为筹措罚银，先生父南下江浙，乞援诸亲友。五十一年八月，病卒杭州。三弟广森为豫工解银，南北奔波，是年十一月，亦殉其父于九泉。老父及爱弟含恨而歿，先生痛叹：“我生一日，即抱憾一日也！”

嘉庆元年春，先生挈眷南游杭州。时曾姪孙婿阮元督学在浙，常于公余过访。先生亦得与一方饱学之士，如丁杰、陈鱣、臧庸诸贤论学谈艺，往复辨证郑玄经说，颇闻所未闻。二年五月，返乡。先生念在杭得见诸君子所辑汉义，自愧不能竞胜，表彰郑学之志搁置，转而游心词曲，排解烦闷。五年，撰《女专诸杂剧》成。七年，《斗鸡忤传奇》九易其稿，录成清本。八年，将先前所成之杂剧传奇、散套小令共录一集，凡八卷，题曰《游戏翰墨集》。十一年秋，始自叙年谱。明年，自号赘翁，撰《赘翁说》书之座右。先生最爱《元人百种曲》，而惜其择焉不精，十四年，择其尤者四十种，录存篋中。十五年，黜封奉直大夫。十七年，通录历年词曲诸作，汇为《游戏翰墨》二十卷。重录经学旧稿，题曰《幼髯孔氏说经五稿》。十八年，重行审校所辑郑玄经说，录成《通德遗书所见录》清本七十二卷。十九年四月二十三日卒，年六十有九。所著除前述诸书外，尚有《延恩集》、《幼髯韵语录存》、《温经楼年谱》等。

#### 《丁以此传》。

丁以此，字竹筠，山东日照人。丁氏为一方望族，书香传世。先生幼遭乱离，贫而好学。年十八，往谒同邑先翁许瀚。瀚博通经史，尤精金石文字，以治朴学而闻名遐迩。先生朝夕追随，得悉朴学门

径。尝以诸生再赴乡试,不得中式,乃弃去举业,专意古学,潜心于文字音韵。有清一代之古音学,昆山顾炎武著《音学五书》而导夫先路。及乾隆间,江永、戴震、钱大昕、孔广森、段玉裁、王念孙诸家继起,遂由经学之附庸而蔚为大国。诸家之离析古韵,皆自《诗经》始。间三为韵发于顾炎武,连章为韵、句中为韵则出自钱大昕,及孔广森为《诗声类》,乃得通例十、别例十三、杂例四,其法大具。王念孙最享高寿,集诸家大成,分古音为二十一部,洵称后来居上。先生出诸家后,以为孔氏《声类》韵例不完,乃潜心其间,又分单句、连句、间句、连章、隔章、变韵六例,都为七十三例,历时十数年,结撰《毛诗正韵》四卷、《韵例》一卷。书成,以知音者少,故存之笥中。先生仲子惟汾,友余杭章炳麟、仪征刘师培、蕲春黄侃,三人皆悉于音韵之理。惟汾请先生以所著质炳麟,炳麟亟宣扬之。师培、侃亦各为之序赞。

先生一生虽专攻朴学,然未尝忘经世。既究心声音文字,亦博识史籍并百家杂说,且及论兵之议。同治十年前游济南,遇朝鲜士人谒孔林者,询知彼国乱局,因悟日本之野心,亦潜为吾国忧矣。光绪初,清廷选派学生赴英法习海军术,先生欲以惟汾往而不得。三十年以后,各省书院奉诏改学堂,济南既立高等学堂,遂命惟汾学焉。其后,惟汾奔走国事,至触当国者怒,累濒于危,先生益勉之。清亡,先生目睹军阀割据,国无宁日,忧国之思既深,居常宛抑。晚年,以既成《毛诗正韵》,复欲推其法以治古韵语,惟年事已高,未克如愿。疾革,谓惟汾曰:“不徒《三百篇》字字皆韵,即古谚谣亦若是。‘恤恤乎,湫乎,澹乎。深思而浅谋,迩身而远志,家臣而君图,有人矣哉。’恤恤迩韵,湫澹韵,三乎字与家图韵,身臣人韵,浅远韵,三而字与思谋志有矣哉韵。类此者本欲自订成书,今已矣。汝可语季刚,季刚能集以成书,当于古韵发明不少。”季刚者,黄侃字也。

民国十年四月,先生病逝,年七十有六。所著有《毛诗正韵》、《诗草》等。先生故世十年之后,章炳麟太炎先生闻先生临终语,以先生能于二十六言之古谣谚中,觅得入韵者二十五,深表叹服。恨不能起先生于九原,一以类似之心得相质。

[责任编辑 范学辉]



# 用脚表述：20世纪二三十年年代 中国乡村危机的另类叙事

马俊亚

**摘要：**20世纪二三十年年代，对中国乡村危机的论说达到了惊人的数量。但对乡村危机的描述，相当部分集中在中国经济最发达的江南地区。这些叙述把世界市场带来的暂时性经济波动视为社会不可消除的终极矛盾。事实上，即使是危机时期，近代江南工商业经济仍蕴藏着无穷的活力。中国乡村社会真正的危机，不是苦于世界市场的波动，而是苦于与世界经济的隔绝。在一些灾患较少的农耕地区，农家经济确实苦于内卷化；而灾患深重地区的农民，则更苦于不能内卷化。农民通过脚来表述的二三十年年代乡村危机，更加真实地揭示了中国地区性社会经济发展的不平衡及中国乡村社会的本质矛盾。

**关键词：**乡村危机；农村破产；世界市场；江南地区；内卷化

20世纪二三十年年代，对中国乡村危机的描述可谓汗牛充栋。一部中小学教材沉痛地写道：“创巨痛深的农村，完全走上死亡的尖端(原文如此——引者注)，这是何等严重的现象呀！”<sup>①</sup>邓飞黄指出：“遭了八十多年帝国主义政治经济的侵略，……中国农村经济，现在已到了山穷水尽、万劫不复的境地了。”<sup>②</sup>

许多学者多把现代工业打垮手工业列为乡村危机的原因之一。余霖(薛暮桥)写道：“都市工业品侵入之结果，使家庭手工业及农村副业破产；农民之收入，因此大减。”<sup>③</sup>费孝通的调查认为，现代缫丝工业兴起后，挤垮了农民的家庭工业<sup>④</sup>。许涤新、吴承明主编的《中国资本主义发展史》研究了1840—1894年洋纱、洋布排挤土纱、土布的过程<sup>⑤</sup>，1895—1920年“农民家庭棉手工业的进一步破坏”的过程<sup>⑥</sup>。丁日初等学者认为，上海手工纺织工业自清光绪中叶起已走向下坡<sup>⑦</sup>。上述学者的看法，多囿于当时经济方面的数据。实际上，对20世纪二三十年年代中国乡村危机的最好表述，可以通过不同经济形态、不同区域之间的人口流动来作出全新的观察。

学者所述的危机大量发生在江南地区(主要是以上海为中心的苏南浙北)。有人写道：“江苏农

**作者简介：**马俊亚，南京大学抗日战争协同创新中心首席教授、中华民国史中心教授(江苏南京 210023)。

**基金项目：**本文受教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“黄河决堤后黄泛区的政治、环境与民生研究(1938—1947)”(13JJD770014)及南京大学历史学院人文基金资助。

① 张健甫：《四年来中国农村破产的概况(小学高级及初中用社会教材)》，《中华教育界》第22卷第6期(1934年12月)，第69页。

② 邓飞黄：《从农村破产到农村改造》，《中国经济》第1卷第4、5期合刊(1933年8月25日)，第1页。

③ 余霖：《江南农村衰落的一个索引》，转引自冯和法编：《中国农村经济资料》上册，上海：黎明书局，1935年，第417页。

④ Hsiao-tung Fei, *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1962), 197, 202—203, 232—233.

⑤ 许涤新、吴承明主编：《中国资本主义发展史》第2卷，北京：人民出版社，2003年，第265—284页。

⑥ 许涤新、吴承明主编：《中国资本主义发展史》第2卷，第970—985页。

⑦ 丁日初主编：《上海近代经济史》第1卷，上海：上海人民出版社，1994年，第392页。

民,早已由天堂而入地狱。江苏最繁华区域之无锡,亦时时发生抢米风潮。”<sup>①</sup>众所周知,江南是当时中国经济最繁荣地区,人们不禁要问,时人所述的乡村危机真的存在吗?

这个问题的答案是肯定的。总的说来,像江南这类工商业经济发达的地区,资本主义产业日新月异,充分享受了全球化的益处,事实上得到了中央政府更多的政策优惠。加之这里较多的公益组织、良好的社会福利,与传统农耕区的状况不可同日而语。只是在1929年以后,由于受世界经济危机的影响,国际市场发生大萧条,作为全球经济组成部分的乡村经济作物的价格大幅下跌,农民收入锐减。这也是危机论者强调较多的方面。

显然,危机论者强调江南地区的乡村危机,既有工商业暂时性萧条的历史事实,更有意识形态方面的重要考量。马克思认为,小生产“正常的补充物即农村家庭工业,由于大工业的发展而被破坏”<sup>②</sup>,这一论述是当时左翼学者对中国乡村家庭经济破产的终极解释。

其实,江南乡村家庭手工业的衰落,不是廉价的资本主义工业品对手工业制品打击的结果,而是较高的资本主义工厂工资对乡村劳动力吸引的结果。嘉定县方志称:“自交通便利,各工人受雇于上海者日多。本地几供不应求,故工价逐渐增涨。”<sup>③</sup>南汇县“各乡镇渐讲育蚕,近日工厂林立,妇女多务织袜、织巾”<sup>④</sup>。张艺新、沈毓庆等人1900年在川沙县开设经记毛巾工厂,“招收女工,一时风气大开”<sup>⑤</sup>。

工厂纷纷设立,招收的工人动辄成百上万。杨树浦大纯纱厂南、北二厂共有工人数千名<sup>⑥</sup>。1922年,上海商务印书馆职员达1000人,男女工友约3500人,各省分支馆局职员、工友1000余人<sup>⑦</sup>。宝山华丰纱厂和永安纺织公司第二纱厂两厂工人数达5000余名<sup>⑧</sup>。1919年,“上海一隅,各业工人数达二十余万”<sup>⑨</sup>。据上海农村居民在1929年的回忆:

工厂开始在附近设立的时候,经营者派人到村里招工,有些人放弃农活进入工厂。……后来,工厂招收女工,在这里招了許多人,于是只剩下我们这些习惯于干农活的老年人在家种田。

因为许多人移居城市,村庄日益缩小了。<sup>⑩</sup>

上海农村那些进厂工作的妇女,原来多是农村的手织者<sup>⑪</sup>。像真如地区,“女工殊为发达,盖地既产棉,多习纺织。……自沪上工厂勃兴,入厂工作所得较丰,故妇女辈均乐就焉”<sup>⑫</sup>。宝山县,“向恃织布,运往各口销售。近则男女多入工厂”<sup>⑬</sup>。川沙县“向以女工纺织土布为大宗”,“今则洋纱洋布盛行,土布因之减销。多有迁至沪地,入洋纱厂、洋布局为女工者”<sup>⑭</sup>。众多的手织女工被吸纳到工业中来,江南乡村手织业焉能不衰落?

工业的发展,使“有土斯有财”的传统财富观受到了极大的冲击,那些有职业者,基本能够维持自

① 青士:《我国农村破产之状态及其原因》,《北辰杂志》第4卷第10号(1932年12月20日),第6-7页。

② 《马克思恩格斯全集》第25卷,北京:人民出版社,1975年,第909页。

③ 黄世祚纂:《嘉定县续志》卷五,1930年铅印本,第2页下。

④ 严伟修:《南汇县续志》卷二十,1929年刻本,第9页上。

⑤ 黄炎培总纂:《川沙县志》卷五,1936年刻本,第25页下。

⑥ 《大纯纱厂工人互映》,《申报》1905年4月30日,第10版。

⑦ 吴霞修:《宝山县再续志》卷六,1923年铅印本,第21页上-下。

⑧ 吴霞修:《宝山县再续志》卷六,第21页下-22页上。

⑨ 《各界对外之消息》,《申报》1919年5月18日,第10版。

⑩ H. D. Lamson, "The Effect of Industrialization upon Village Livelihood," *Chinese Economic Journal* vol. IX, no. 4 (October 1931), 1059.

⑪ Ibid, 1060.

⑫ 王德乾纂:《真如志》卷三《实业志》,《中国地方志集成·乡镇志专辑》(3),上海:上海书店,1992年影印本,第233页。

⑬ 钱淦纂:《江湾里志》卷五《实业志》,1924年刻本,第1页下。

⑭ 黄炎培总纂:《川沙县志》卷五,第25页上。

己的生活;“田少者,或作工艺,或种种杂贩,亦能自赡”<sup>①</sup>。因此,江南乡村手织业的衰落,不但不是农村破产的表现,恰恰是乡村获得跳跃式发展的证明。据对上海纱厂工人的调查,有地家庭每年从土地获得的收入每亩为3元,但家主一人的年薪可达432元(月薪36元)<sup>②</sup>。据对上海农村的调查,各农家来自工业的收入相当于农业收入的2.48倍,相当于手工业等收入总和的2.55倍,相当于农业与手工业等收入总和的1.26倍。在家庭收入中,工业收入已居主导性地位<sup>③</sup>。

另外,从晚清维新思想家开始,许多学者把中外买卖双方双赢的商业视为你死我活、你胜我败的经济战争或零和博弈,是以“商战”理论长期主导中国的政治经济行为。1932年6月7日,在上海国货展览会开幕典礼上,代表实业部的国际贸易局副局长何炳贤所作的训词淋漓尽致地阐述了商战者的思维。他称:战争有两种:一种是军事战争;另一种是商业战争,“这种敲精吸髓、杀人不见血的商业战争,是百倍、千倍惨过军事战争。军事战争的失败,是政治上的亡国,我们还可以徐图恢复。商业战争失败,就是经济上的亡国,这就是万劫不复的”。外国企业家在中国获取的正常商业利润,被视为远比从中国抢劫财富还要恐怖,甚至被视为农村破产的肇因:“我国自与外国通商以来,年年都是人口超过出口。……但是这笔款子,是流到外国去了。所以弄到我国的农村破产、工业凋零,商业更奄奄一息,完全在帝国主义的鼻息下生活着。到了现在,我国的国民经济已经到破产地步了,我们快要经济亡国了。”<sup>④</sup>这种商战理论,与后来冷战思维实有异曲同工之处。直到今天,学界已对后者作出了较多的反思,但对前者则大多奉之若素,因此有必要指出,二三十年代的国际贸易绝非中国乡村危机的祸首。相反,不管是出超还是入超,外贸都对乡村的商品流通、货币增加、劳动力调配等作出了巨大的贡献。与国际市场隔绝的农村地区,所受的危机只会更加惨重。

## 二

20世纪二三十年代乡村危机论者强调最力的证据,是机器工业打垮了乡村手工业。事实上,作为中国家庭传统手工业最重要的棉纺织业,已被证明并没有被机器工业挤垮。传统手织业中,花费时间最多、效率最低的工序是纺纱,5人纺纱才够1人同时织布;一名手纺纱工人的效率相当于机纺纱工人的八十分之一。而农家手织工人与工厂机织工人的效率则相差不大。在江苏通海,山东潍县,河北高阳、宝坻等地区,大机器工业替代了家庭手工业中效率极低的“纺”,而极大催生、扩大、提高了“织”的效率。在更加落后的苏北、皖北、鲁西南等地区,大机器工业使原来乡村“男耕女不织”的形式,转变为男耕女织结构<sup>⑤</sup>。

机器业挤垮手工业的最典型事例,在缫丝业等行业中确实大量存在。以江南地区而言,“以前缫丝制经,多用人力木车。故育蚕之家,多自行缫制。及机缫方法采用后,即渐移至上海、无锡等都市丝厂,人力缫制,反不重要”<sup>⑥</sup>。1900年前,每年新丝上市,无锡各丝行纷纷派人在各交通要道拦住农民抢收;十数年后,机器缫丝厂兴起,“土丝日渐减少……如无锡一带,土丝绝迹”<sup>⑦</sup>。费孝通对吴江县开弦弓村调查后指出:该村684名妇女中,过去至少有350名妇女从事缫丝工作,在工厂制度下,同样数量的工作,不到70个人就能完成,将近300名妇女因此失去了工作的机会<sup>⑧</sup>。

这种用简单的加减法来概述工业化时代的乡村经济,实为莫大的误区。且不说一家近代缫丝工

① 黄炎培总纂:《川沙县志》卷十四,第7页下。

② H. D. Lamson, “The Effect of Industrialization upon Village Livelihood,” 1064—1065.

③ 据 H. D. Lamson “The Effect of Industrialization upon Village Livelihood”一文第1071页表格计算。

④ 《实部训词》,《申报》1932年6月7日,第9版。

⑤ Ma Junya and Tim Wright, “Industrialization and Handicraft Cloth: The Transformation of Modern Jiangsu Peasant Economy,” *Modern Asian Studies* vol. 44, no. 5 (2010): 1337—1372.

⑥ 钱承绪:《中国蚕丝业之总检讨》,1941年出版,第96页。

⑦ 《江浙粤丝业调查》,《农商公报》第3卷第9册,1917年4月15日出版。

⑧ Hsiao-tung Fei, *Peasant Life in China*, 231.

厂作为龙头对周边交通、运输、电力、商业、饮食、幼抚、教育、娱乐、医疗等产业的催生与拉动,单就收入而言,有足够的证据证明,失去了手工缫丝的农民家庭的收入不降反增。

尽管农民失去或减少了手工缫丝业,但农家除得到了进入工厂做工以及从事其他手工业的机会外,还获得了较多的副业补偿。也就是说,原来从事育茧、制丝和耕作的“副业+手工业+农业”相结合的农家经济结构,演变成单纯的养蚕育茧与耕作相结合的“农业+副业”型经济结构。农民虽然失去了手工缫丝的收入,但副业收入却得以大幅度增加,远远超过了失去手工业所造成的损失。据调查,机丝兴起后,尽管土丝业日渐减少,但江、浙各地农家植桑养蚕的数量却有增无减。1919年,苏州地区“桑树一项,则遍地皆是,居民稍有隙地,虽三弓五弓,亦必栽桑”<sup>①</sup>;无锡“春夏秋三季,育蚕售茧,岁计六七百万元”<sup>②</sup>。据统计,无锡农家养蚕育茧,即以茧价较低的1913—1920年每担蚕茧50元计算,每亩农田种粮(稻麦两熟)可获毛利15.45元,每亩农田种桑则可获毛利65元,种桑育茧的收益是种粮收益的420.7%<sup>③</sup>。养蚕收益远远高于种植稻麦的收益。直到1935年,无锡等地的农家,“除赖稻麦维持食料以外,其他一切开支都赖蚕桑”<sup>④</sup>。

农家从蚕茧副业中获得的收入大幅度提高,显然是因为机器缫丝业对原料茧的大量需求造成的。据1928年统计,仅无锡45家丝厂年用茧量即达129400担<sup>⑤</sup>。这种对蚕茧的大量需求,是手工缫丝所无法比拟的,也就是说,在手工缫丝没有被机器工业打垮的时期,农民不可能从养蚕育茧中获得那么高的副业收入。

实际上,大部分农村地区的土丝业并未因机丝的兴旺而绝迹,农民收获蚕茧后,会留下一部分干茧自家缫制土丝。据1950年的调查,吴江震泽、严墓地区,“农民所抽的土丝,多直接售于震泽的土丝行(震泽全区有土丝行十四家),再由土丝行售于纺经行(亦算加工整理场,全区有纺经行十二家),由纺经行加以纺摇,便成纺经,即可销至上海、杭州、苏州等地”<sup>⑥</sup>。浙江也有类似情形,据对各类丝织物产量的调查,土丝织物的数量在1946年以前竟远远超过厂丝织物的数量<sup>⑦</sup>。

农家保留土丝业,并非缫制土丝能带来更多的收益,而是用来应付茧市低落。手工制丝的存废,并不取决于大机器工业的排挤,而是取决于机器工业收购蚕茧时的报价。如在浙江地区,“土丝产量,年各不同,概依茧价之高下而有消长,如茧价高时,虽土丝价格亦随之升腾,但茧农均乐于售茧,而不愿自制土丝;如茧价低时,蚕农则不愿售茧,率多自制土丝”<sup>⑧</sup>。所以,农村土丝业缩减之时,正是茧价极高,农家收入也最高之时;而在农村土丝业盛行时,也正是茧市低落,农家收入降到最低点之时。可见,农家土丝业的消减,并不表明农家收入的减少,更不表明农家经济的破产。

其他像面粉、碾米、酿造等行业中,家庭手工经济的存续,根本无法证明乡村经济的和谐兴旺,相反,家庭手工经济的消失,却极易证实乡村经济获得了良好的发展。

实际上,即使遭遇世界经济危机的影响,江南地区的乡村状况也远好于其他农耕区。因此,中国乡村危机绝非在江南最为严重,也不是二三十年代才出现,其根源更不是资本主义大工业竞争的结果,反而是资本主义大工业在较长时期里促进了江南乡村经济的协同增效<sup>⑨</sup>。

① 江苏省长公署第四科:《江苏省实业视察报告书》,上海:商务印书馆,1919年,第120页。

② 江苏省长公署第四科:《江苏省实业视察报告书》,第140页。

③ 高景岳、严学熙:《近代无锡蚕丝业资料选辑》,南京:江苏人民出版社、江苏古籍出版社,1987年,第12页。按:原文计算有误,已予更正。

④ 王天予:《无锡北夏的农村经济》,《农行月刊》第2卷第10期(1935年11月)。

⑤ 据高景岳、严学熙:《近代无锡蚕丝业资料选辑》,第62—65页。

⑥ 华东军政委员会土地改革委员会:《江苏省农村调查》(内部资料),1952年,第385页。

⑦ 华东军政委员会土地改革委员会:《浙江省农村调查》(内部资料),第205页。

⑧ 实业部国际贸易局:《中国实业志》(浙江省)第七编,上海:华丰印刷厂,1934年,第46页。

⑨ 详见马俊亚:《混合与发展:江南地区传统经济的现代演变》第一章,北京:社会科学文献出版社,2003年。



## 三

可以说,20世纪二三十年代最严重的乡村危机,不是发生在受到资本主义侵入的地区,而是主要发生在资本主义无法“侵入”的地区。

笼统地说,中国每个王朝的衰败,均与乡村危机密切相关。因此传统的统治者总是把农村问题放在首位,制订了各种救灾机制,重视农桑,兴修水利,轻徭薄赋,使民以时,等等。清后期以后,中央政府采纳了“商战”理论,从原来抑制工商的极端,转向了工商崇拜、乃至后来的GDP崇拜的另一极端,抛弃了传统王朝千百年来一以贯之的重农减灾等正确而又必须的做法。因此,随着近代GDP的暴增,乡村危机愈加严重。

在经济结构没有发生变化,也就是没有“新”经济成分产生的传统农耕地区,由于不能创造出国家趋之仰之的财税收入,理所当然地被国家所忽略,发生了极为普遍的危机,远较江南地区严重。尤为重要的是,这些危机远在二三十年代以前就已大量存在,却甚少得到学者的关注。这些传统农耕区的危机,也不是苦于西方学者(如黄宗智教授等)所说的“内卷化”——乡村人口增加,越来越多的劳动力投入到一定数量的土地上,造成边际收益不断下降。危机地区的农民更像是苦于无法内卷化!即虽拥有土地,却苦于无法投入太多的劳动力。如与江南相比,江苏北部地区显然与世界市场更加隔绝。早在康熙年间靳辅治河时,就发现淮北地区的土地大量荒废,任其长草。靳辅计划把沿河荒地募帮丁垦种,但当他准备使用这些荒地时,当即就有田主出认,并有合法田契和纳粮的凭证。经靳辅调查得知,淮安、徐州、凤阳等地种田“全不用人力于农工,而惟望天地之代为长养。其禾麻菽麦,多杂艺于蒿芦之中,不事耕耘,罔知粪溉,甚有并禾麻菽麦亦不树艺,而惟刈草资生者,比比皆然也”<sup>①</sup>。乾隆年间,江苏巡抚陈弘谋指出:“淮徐海境内,地土非尽瘠薄,可以种植。地土一望无际,只因河流未通,一遇天雨,是处弥漫。或广种而薄收,或有种而无收,一年妄费工本,次年遂弃而不种。所以民间土地不甚值钱,亦不甚爱惜,……地皆旷土,民习游惰。”<sup>②</sup>而农民任其长草,是因每年必定发生的水灾所迫。

1906年,两淮地区发生了“近四十年未有之奇灾”,推原其故,“由于旧有之引河失修者已多历年所,一遭水患,致令此极广阔、极繁盛之区顿成泽国”。铜山、邳州、宿迁、睢宁、萧县、海州、清河、桃源、安东、阜宁、山阳等州县,受灾极重,垂死的灾民有150万人<sup>③</sup>。1910年,江苏淮海及安徽凤颖等地,“屡被水灾,闾阎困苦,惨不忍闻”。每日饿死达五六千人,该年秋至次年2月,饿死七八十万人,待毙者四五十万人。1911年,江苏淮海与安徽凤颖数万饥民,“寻觅倒卧路旁将死未气绝之人,拉至土坑内,刮其臂肉,上架泥锅,窃棺板为柴,杂以苍糠,群聚大嚼,日以为常”<sup>④</sup>。此类记述在史书中不绝于载。

太平天国之后,太仓州“招江北人垦荒”<sup>⑤</sup>;苏州胥门内百花洲,“多江北人,搭盖草棚以居”<sup>⑥</sup>。

除了天灾外,苏北等地的人祸也比江南地区严重。据1930年的统计,仅流落在江北的各种枪械就达20万支,其中约三分之一至一半掌握在土匪手中<sup>⑦</sup>。时人指出:“凡是土匪盘踞之处,农田往往荒芜,是即农民被迫离村之象征。凡有土匪之区域,几莫不如是。江苏北部所谓江北各县,在三年前

① 靳辅:《生财裕饷第一疏(开水田)》,《文襄奏疏》卷七,见《钦定四库全书》“史部六”,台北:商务印书馆,1986年,第41页下。

② 姚鸿杰纂修:《丰县志》卷十二,清光绪二十年(1894)刊本,第8页下。

③ 镇江关税司义理述:《光绪三十二年镇江口华洋贸易情形论略》,《光绪三十二年通商各关华洋贸易论略》(英译汉第48本)下卷,光绪三十三年(1907)八月印,第41页上-下。

④ 张廷襄:《不远复斋见闻杂志》卷十,1915年刻本,第1页下-第2页上。

⑤ 王祖畬:《太仓州镇洋县志》卷三,1919年刊本,第4页下。

⑥ 《皮匠失妇》,《申报》光绪八年四月十五日(1882年5月31日),第2版。

⑦ 吴寿彭:《逗留于农村经济时代的徐海各属》(续),《东方杂志》第27卷第7号(1930年4月10日),第65页。

(系1934年——引者注)亦为各种盗匪猖獗之地。是时江南都市中各种工人与苦力之充斥,大部都是此种江北人。”<sup>①</sup>

有学者指出:“查江北占全省面积四分之三,人口只及全省总数三分之一,今反有源源自江北而来江南谋生者,其以不堪匪扰为主因,固不待言。”<sup>②</sup>青浦乡村雇工,“大半来自丰、宁、兴化,俗称之为江北人”<sup>③</sup>。1930年,有人写道:“生长在江南的儿女们,年年看见江北人的来到于江南各县的城市做小贩,做厂工,做黄包车夫,做一切下贱的事,在一只破烂的小船里边,住宿,吃饭,养小孩子。”<sup>④</sup>拉黄包车被视为在江南的苏北男性最普遍的职业,另外,“做苦力,逢有婚丧喜庆,为人家奔步打杂等一切下等职务”。某县北门外,有一个较大的旷地,“聚居在那个旷场上的江北人,大都以编织芦席为业,以此得名。那里住着的江北人,总不下一二百户人家,草屋接二连三,望衡对宇,不着火则已,一家起火,就得烧个全场。……前后也已不知烧过了多少次”<sup>⑤</sup>。

赛珍珠小说中所反映的淮北流民向“南方”逃荒的情景,就带有极大的历史真实。他们逃荒时,家中不断有人饿死,有些人家甚至开始人吃人<sup>⑥</sup>。闻一多描写逃荒后的临淮关梁园镇:“他们都上哪里去了?怎么虾蟆蹲在甑上,水瓢里开白莲;桌椅板凳在田里堰里漂着;蜘蛛的绳桥从东屋往西屋牵?门框里嵌着棺材,窗棂里镶石块!”<sup>⑦</sup>

这些背井离乡的农民,并非无地耕种,而是在淮北无法耕种,他们是乡村危机最真实、最客观的体验者,他们用脚所作的表达,远胜于书斋中带有各种意识形态色彩的学者用笔所作的叙述。

江南与淮北这种地区性贫富分化的二元结构,比中国自然地貌的区别更加明显。令人浩叹的是,当时的话语权和国家调控政策更多地掌握在大都市、发达地区的学者和官员手中,造成了对中国贫困乡村的极大隔膜和误解,国家的政策资源较多地流向了发达地区,客观上引发了地域发展中的马太效应。

#### 四、结 语

20世纪二三十年代,乡村人口移动的规模非常惊人,可以说,大部分地区乡村人口的移动是农村破产的结果。

以上海为中心的江南地区,是中国近代经济的核心地区。20世纪前期,即使在其最低谷阶段,也远未沦落到破产的程度,特别是其工商业经济,仍然蕴藏着无比的活力。因此,即便在江南农村经济最萧条的时候,也从未见到江南农民向内地其他地区大规模地避灾,反而是江北等地区的农民一如既往地江南移动,充分说明江南地区的乡村危机要远轻于中国其他地区。因此,在江南苦于资本主义市场的波动时,像苏北等地区更苦于与资本主义经济的隔绝。这是两种不同层面的经济,过于渲染资本主义市场波动的负面影响,掩盖了中国乡村更本质、更深刻的经济困局和社会矛盾。

即使同是农耕区,学者们的认识也存在不少误区。在一些灾患较少的农耕地区,农家经济确实苦于内卷化;而灾患深重地区的农民,则更苦于不能内卷化。农民通过脚来叙述的20世纪二三十年代乡村危机,更准确地揭示了中国地区性社会经济发展的不均衡及中国社会的本质矛盾。

[责任编辑 扬眉]

① 吴至信:《中国农民离村问题》,《东方杂志》第34卷第15号(1937年8月1日),第18页。

② 吴至信:《中国农民离村问题》,《东方杂志》第34卷第15号,第18页。

③ 于定修:《青浦县续志》卷二,1934年刊本,第26页上。

④ 吴寿彭:《逗留于农村经济时代的徐海各属》(续),《东方杂志》第27卷第7号(1930年4月10日),第69页。

⑤ 青霜:《江北人》,《申报》1936年12月18日,第15版。

⑥ 赛珍珠:《大地》,台北:远景出版事业公司,1981年,第60、65—71页。

⑦ 闻一多:《荒村》,蓝棣之编:《闻一多诗全编》,杭州:浙江文艺出版社,1995年,第248页。

# 世界体系理论方法论的启示意义

吴英

**摘要:**世界体系理论是一种以世界体系为框架、长时段地分析全球资本主义发展、演进的理论,为我们对现代资本主义作整体、动态认识提供了新的视角和方法。自创立以来,世界体系理论在不断扩展其影响的同时,也遭到来自各方面的批评。针对来自韦伯主义、正统马克思主义、大卫·李嘉图倡导的“比较优势规律”的拥护者、新欣策主义和后现代主义对世界体系理论所提出的各种批评,沃勒斯坦作出了有力回应,并在新近出版的《现代世界体系》第4卷中对以前没有涉及的资本主义意识形态的形成与影响进行了系统考察,由此更全面和深刻地展现出世界体系理论的方法论内涵及其对当代社会科学研究的启示意义。

**关键词:**世界体系理论;沃勒斯坦;批判与回应;资产阶级意识形态;方法论

伊曼纽尔·沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)是美国著名的历史学家、社会学家和国际政治经济学家,他以提出世界体系理论而闻名于国际社会科学界。作为一种理论构建,世界体系理论兴起于20世纪70年代的美国,其标志就是沃勒斯坦在1974年出版的《现代世界体系》第1卷<sup>①</sup>。其后又陆续出版了第2卷<sup>②</sup>、第3卷<sup>③</sup>,最终形成了现代世界体系理论。这一分析人类社会历史变迁的新理论体系,影响遍及政治学、经济学、社会学、历史学等主要社会科学领域,引起学术界的极大关注,而今已经形成一个国际性学派。沃勒斯坦摒弃了传统的对单一“国家”和“社会”的研究方法,开创了以“世界体系”为框架、长时段地分析全球资本主义发展、演进的理论,从而为我们对现代资本主义作整体、动态认识提供了新的视角和方法。

当然,世界体系理论自形成以来也受到来自各方面的批评,沃勒斯坦在为新近出版的该书第4卷以及为重新出版的前三卷撰写的序言中<sup>④</sup>,对这些批评作了回应。本文将结合沃勒斯坦对来自各方面批评的回应,阐发世界体系理论方法论的启示意义。

## 一

把沃勒斯坦新出版的《现代世界体系》第4卷和先前出版的第1至3卷结合起来阅读,不仅加深了我们对他所阐释的从16世纪延续至今的资本主义世界体系的产生、发展及其走向解体的必然趋势的认识,尤其使我们对他的方法论有了新的认知。他为前三卷新写的序连同第4卷的序,一方面

**作者简介:**吴英,中国社会科学院世界历史研究所研究员(北京100006)。

① [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:16世纪的资本主义农业和欧洲世界经济体的起源》,郭方等译,郭方校,北京:社会科学文献出版社,2013年。

② [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:重商主义与欧洲世界经济体的巩固:1600—1750》,郭方等译,郭方校,北京:社会科学文献出版社,2013年。

③ [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:资本主义世界经济大扩张的第二时期:1730—1840年代》,郭方等译,郭方校,北京:社会科学文献出版社,2013年。

④ [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:中庸的自由主义的胜利:1789—1914》,吴英译,庞卓恒校,北京:社会科学文献出版社,2013年。美国加利福尼亚大学出版社在出版第4卷时也一并将前三卷重新出版,并新增了作者为每卷所写的序言。

回应了来自当今西方各主要学科领域和主要学术流派学者对他的理论和方法提出的批评或质疑,同时也进一步正面阐述了自己的理论和方法。这些回应和阐述将我们引入了作者宏大而富有独特创意的世界体系理论和方法论的殿堂,使我们受到许多启迪。即使他的回应和阐述还难免留下一些未能使我们释疑的问题,但也将促使我们沿着他的思路去进一步思考,从而向着最终释疑的方向推进。

沃勒斯坦的回应和阐述涉及同他的理论和方法论相左并对其加以品评的学术流派或思想理论体系主要有韦伯主义、“正统马克思主义”、大卫·李嘉图倡导的“比较优势规律”的拥护者、新欣策主义(neo-Hintzian)以及后现代主义的“文化主义批判”。

关于韦伯主义,沃勒斯坦主要针对它认定“某些类型的价值观的存在是实现现代化或(经济)发展的一个必需的先决条件”的观点,指出“价值观是伴随正在发生的经济转型而发生的,而不是在它之前发生的”<sup>①</sup>。这显然坚持了“经济转型”的客观存在决定精神、意识,而不是与之相反的观点。为此,韦伯派指责沃勒斯坦“太倾向于马克思主义”。但是,沃勒斯坦却被“正统的马克思主义者”视为反马克思主义的“新斯密主义”。

关于“正统马克思主义”,沃勒斯坦申明他“指的是某个马克思主义政党所信奉的马克思主义,即由德国社会民主党所信奉的马克思主义、由苏联共产党所信奉的马克思主义、乃至由大多数托洛茨基派政党所信奉的马克思主义”。他说,那些“正统马克思主义者”指责他的世界体系分析“违背了所有”他们认为必须坚持的一些基本的“前提”,即“资本主义制度下阶级斗争……本质上是在新兴的城市无产阶级和资本主义生产商(主要是工业企业家)之间展开的”的斗争;“经济基础相对政治和文化上层建筑而言具有首要性”;“有关在因果解释中内部因素(即一个国家内部产生的那些因素)相对于外部因素(即在一个国家外部产生的那些因素)而言具有首要性”;“有关进步的必然性,即沿着一种由不同的所谓生产方式组成的序列做必然性的演进”这样一些理论前提。沃勒斯坦回应道:“这种指责,事实上在某种程度上证明了我们分析的合理性。”我们虽不清楚那些“指责”的具体细节,只是从沃勒斯坦的回应来看,如果以资本主义的整个世界体系、而不是以其中的个别国家作为分析单位,那么,关于阶级斗争、经济基础和上层建筑、内部和外部因素的关系以及生产方式的演进序列等方面的分析角度,自然会同以个别国家作为分析单位有所不同。实际上这两种分析角度都各有其合理性。而且,把两者结合起来考察,对于更深刻地透视当代世界整体及其中各个局部的关系和它们的起伏变迁,显然是有益的。偏执一端,则难免有所缺失。

关于大卫·李嘉图倡导的“比较优势规律”的拥护者,沃勒斯坦指出,由于他揭示的资本主义世界体系中心区、边缘区、半边缘区之间的交换是不平等的交换,“实际上是从历史方面反驳大卫·李嘉图揭示的、永恒存在的‘比较优势规律’的一次重大努力”。而且,沃勒斯坦还强调不平等的交换最终必将导致资本主义世界体系的崩溃。所以,“这个学派将世界体系分析视为是危险的”。由此观之,沃勒斯坦对“比较优势规律”论者的反批评显然是有理有据的。另一方面,该学派的论者批评沃勒斯坦的世界体系分析“未能解释在当代世界为什么一些国家比其他国家更为‘发达’,也未能解释为什么一些所谓的欠发达国家比其他欠发达国家更能改善其境遇”。我们觉得,这的确是他的分析体系中的一个薄弱环节;而且这个薄弱环节的存在,是同我们前面提到的他只强调世界体系整体的分析角度而排斥对整体中的各个国家进行个别研究的分析角度的偏颇态度有关。

关于崇奉德国政治史家奥托·欣策强调政治相对于经济具有自主性的新欣策主义学派,沃勒斯坦认为,他们主要是批判“我错误地将政治和经济两个分析领域合并为一个单一的领域,实际赋予了经济领域以首要性”;“在今天仍有许多人将世界体系分析视为太过于‘强调经济因素的作用’,在他们的意识中,这样说通常就是指它太过于‘倾向马克思主义’”。针对这样的批评,沃勒斯坦回应道:

<sup>①</sup> [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:16世纪的资本主义农业和欧洲世界经济体的起源》,2011年英文版序言,第2页。以下凡引沃勒斯坦语而未另注出处者,都出自该序言。



“当然,事实上我坚持认为政治和经济两个变量是存在于一个单一领域中的。我拒绝接受下述论点,即政治领域具有自主性,或它是由在某种程度上不同于——甚至对立于一——那些支配经济领域的法则支配的。我在书中坚持一种整体主义的分析方法,认为政治制度和其他制度一样仅仅是现代世界体系中的一种制度。”然而,沃勒斯坦也不赞成像他所说的“正统马克思主义者”那样割裂地强调经济的首要地位。他力求“坚持一种整体主义的分析方法”,显然有其合理性。但是,如果从根本上否认经济相对于政治的主导地位,也难免有损于整体分析中的因果解释的完整性。

关于后现代主义的“文化批判”,沃勒斯坦认为“这个学派要求做概念上的‘解构’,宣称‘宏大叙事’或‘总体叙事’的终结。他们大体是在说主张经济因素具有决定作用的阵营、尤其是正统马克思主义阵营忽略了话语在社会现实演进中的中心作用。”他们认为沃勒斯坦也属于这个阵营,同样犯了强调经济因素而轻视文化因素的错误。对此,沃勒斯坦指出:“这个阵营在逻辑一致性上存在着致命缺陷。一部分人主要关注于坚持文化的首要性地位,确实也是在维护知识分子特有的利益。但另一部分人却对‘被遗忘的群体’感兴趣,即那些在以前的宏大叙事中被忽略的群体。随着后一部分人开始认识到,他们实际上也对宏大叙事感兴趣,只不过是一种不同于1968年之前时期所运用的宏大叙事,这个联盟走向解体。”沃勒斯坦针对后现代主义所作的这些反批评显然具有合理性。

面对上述各个学派的批判,沃勒斯坦的态度是“据理力争、寸步不让。目前,我仍然拒绝承认这些对世界体系分析批判的合法性”。我们对他这种为追求真理而据理力争的坦荡态度深为钦佩。

## 二

沃勒斯坦对于各方面对他的批评的总指向作了一个总体性的归纳:“在1974年以后的时期,我被质疑忽略了经济以外的所有领域:政治领域、文化领域、军事领域和环境领域。所有这些批判者都坚持认为,我的分析框架太过强调‘经济因素的决定作用’。”我们看到,沃勒斯坦对于这样的批评除了给予前面提到的一些较为具体的回答以外,看来还有一个总体的正面回应,那就是,他既没有“忽略了经济以外的所有领域:政治领域、文化领域、军事领域和环境领域”,也没有“太过强调‘经济因素的决定作用’”,而是坚持“整体主义的方法”(holistic analysis),把经济、政治、文化……等等领域全都纳入一个相互联系的整体加以剖析。他认为争论经济、政治、文化孰为首要决定因素是没有意义的。他说:“正统马克思主义者和讲究普遍性规律的主流经济学家都将因果首要性赋予经济领域。新欣策主义者含蓄地将它赋予政治领域。可以预期,也会有人(指后现代主义文化解构论者——笔者注)将因果首要性赋予文化领域。”他认为所有这些“首要论”都是不可取的。

这就涉及到了科学研究方法论中的一个老大难问题,那就是,考察诸如“资本主义世界经济体”这样的研究对象,除了从整体上探究它的各个组成部分怎样相互联系形成一个整体外,是否还需要找到决定那个整体产生、发展和衰亡的终极原因或因果解释中的逻辑起点。19世纪的研究者大都肯定必须找到那样一个终极原因或逻辑起点,只是大都把它归结为“人性”、“理性”和作为“人性”、“理性”的最终决定者的“神”,由此形成以“人性”、“理性”为终极原因(最终以“神意”为终极原因)的“人性理性决定论”。唯有马克思和恩格斯把那个终极原因或因果解释的逻辑起点归结为人的劳动及其推动的生产力的发展和相应的生产关系的演进,由此推动由经济基础和相应的上层建筑构成的社会形态或生产生活方式从低级向高级的演进,这就是唯物史观的生产能力决定论;但它经常被误解为极其模糊因而可作任意定性的“经济决定论”。到了20世纪,由于世界范围内社会制度和社会形态的剧烈演变既越出了“人性理性决定论”者的预期,也越出了“经济决定论”者的预期,于是许多人几乎异口同声地抛弃了一切的决定论,连带着也把讲求终极原因和逻辑起点的线性因果解释方法论当作垃圾一起抛弃,而去信奉多元折衷主义的“多种因素随机促成论”。

然而,不可否认的实际情况是,人们在证明自己的某个论断的正当性或评判他人的某个论断的是非得失时,总是离不开“因此,所以”的因果解释程式;也就是说,总是无法摆脱“讨厌的因果解释”

的纠缠。问题就在于,许多人由于自己的价值偏爱驱使他们情不自禁地去设定某种自己偏爱的前提,作为推断某种因果关系的终极原因或逻辑起点;但同时又感到自己设定的那个终极原因或逻辑起点很容易遭到质疑和否定,于是就同时设定一个“多种因素随机促成论”作为抵挡质疑和批驳的挡箭牌。如马克斯·韦伯断言,欧美国家之所以能够从中世纪传统社会发展成为“理性资本主义”社会,是因为从古代犹太文化中的畜群私有制和“个人主义”、希腊—罗马文化中的公民民主意识等等孕育出来的“新教伦理”激发了“资本主义精神”;东方国家之所以没有发展出“理性资本主义”,是因为伊斯兰教、“儒教”、道教等等东方信仰都孕育不出西方那种“新教伦理”,也就不可能激发出西方那种“资本主义精神”。这实际上就是把文化价值观设定为揭示社会历史变迁的终极原因或逻辑起点。但他显然感到人们很容易对这种极粗劣的文化价值或精神决定论提出他无法回答的反驳和质疑:从历史和逻辑上看究竟是资本主义的生产生活方式孕育了新教伦理和资本主义精神,还是相反,后者孕育了前者呢?韦伯为了对这种致命的反驳预先加以防备,就精心设置了一道道多元折中论的挡箭牌:他一再声称,虽然新教伦理和资本主义精神那样的精神因素对西方资本主义的发展起了重要作用,但他并未断言那是唯一的决定性因素。西方特有的城市制度、官僚行政机构系统化,簿记和账目核算合理化等等,全都发挥了重要作用<sup>①</sup>。

前面已经提到,沃勒斯坦反对韦伯的价值观决定论,坚持“价值观是伴随正在发生的经济转型而发生的,而不是在它之前发生的”观点。可是他不但没有彻底坚持“经济转型”决定价值观转变的因果解释方法论,而且有时倾向于“多种因素随机促成论”,有时甚至采取了同韦伯主义相近的“意识形态决定论”。这突出表现在他的新著《现代世界体系》第4卷的论说中。

### 三

《现代世界体系》第4卷主要论述1789年到1873/1914年这段时间现代世界体系中心区也就是西欧、北美的历史。沃勒斯坦把这段历史的“中心议题确定为,法国大革命对作为整体的现代世界体系产生的文化影响。我将这种影响视为一种适用于世界体系的地缘文化的形成。这种地缘文化是一揽子思想、价值观和规范,它被整个体系广泛接受,并由此制约人们的社会行为”<sup>②</sup>。他把这“一揽子思想、价值观和规范”统称为意识形态。他认为,法国大革命导致了“三种对待现代性与何谓‘正常’变革的立场逐渐形成:保守主义是尽可能将危险减少到最小;自由主义是尽可能理性地在适当时间实现人类幸福;社会主义/激进主义是通过同那些强烈反对它的力量做激烈的斗争来加速进步的实现。正是在1815—1848年这段时间,保守主义、自由主义和社会主义这些词汇被广泛用于指代这三种立场”<sup>③</sup>。这三种立场被称为“三种现代意识形态”。沃勒斯坦说,第4卷“整卷书的论点是,在这个世纪,中庸的自由主义能够‘驯服’其他两种意识形态,以胜利者的姿态出现。它接着采取的形式是赋予创建自由主义国家以优先地位,首先是在那个时代两个最强的国家(英国和法国)创建。它进一步采取的形式是刺激主要类型的反体系运动(这个新的概念将在此予以厘清)的形成,并限制它们的影响。这里,我考察了公民概念所允许实现的进步,以及由此产生的各种幻象。最后,它采取的形式是鼓励历史社会科学的形成,同时也对它们做出某些限制”<sup>④</sup>。

这里我们可以看到,沃勒斯坦把“中庸的自由主义”意识形态“驯服”“保守主义”和“激进主义/社会主义”的意识形态而“以胜利者的姿态出现”及其在国家创建、社会经济和政治斗争乃至现代社会科学的生产等领域的展现,作为第4卷“整卷书的论点”,这样的论证体系实际上就是把“中庸的自由

① [德]马克斯·韦伯:《文明的历史脚步——韦伯文集》,黄宪起、张晓玲译,曹铁珊、杨小滨校,上海:三联书店上海分店,1988年,第14、91—92、141等页。

② [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:中庸的自由主义的胜利:1789—1914》,第8页。

③ [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:中庸的自由主义的胜利:1789—1914》,第20页。

④ [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:中庸的自由主义的胜利:1789—1914》,第8页。

主义”意识形态逐步“以胜利者的姿态出现”放到了引起 1789 年到 1873/1914 年现代世界体系中心区也就是西欧、北美的经济、政治、社会和文化变迁的终极原因和逻辑起点的地位。但这样一来，就使他自己陷入了他批判过的韦伯主义认定的“某些类型的价值观的存在是实现现代化或（经济）发展的一个必需的先决条件”的观点的逻辑困境。

要摆脱这样的困境，就必须坚持沃勒斯坦在批判韦伯主义时阐述的正确观点：“价值观是伴随正在发生的经济转型而发生的，而不是在它之前发生的”。而且，还需把这一观点推到更彻底的深度上去，那就是，从生产力、生产关系的发展演变引起的“经济转型”和与之相应的阶级和阶级关系的变化中找到处于衰落中的封建贵族阶级、新兴资产阶级和初生无产者阶级这样三种阶级力量和他们所持政治立场的原因，进而看到保守主义、中庸的自由主义和激进主义/社会主义这样三种意识形态出现的原因，也看到新兴资产阶级和它所秉持的中庸的自由主义立场逐步“以胜利者的姿态出现”的原因。所谓“中庸的自由主义意识形态的胜利”实质上是当时处于封建贵族阶级和无产者阶级两者之间的“中间地位”的新兴资产阶级的胜利。这无疑是在沃勒斯坦在第 4 卷中所作的一系列论证的真正精辟之所在。

例如，沃勒斯坦在论述取得胜利的“中间派”怎样以“中庸的自由主义”立场创建“主权在民”的“自由主义国家”时论述道：“在 1789 年，没有人真正了解将主权从君主转移到人民手中实际意味着什么。人们也许认为它同限制政府任意行使权力有某些关系，而任意行使权力又是同绝对君主制观念联系在一起的。即使确实将权力转移到人民手中，但那样做，仍然需要为各种各样的政治领导人暂时结合作出决策的合法性提供依据。对所有那些有效政治权力受到威胁的人而言，认真对待人民主权的口号似乎暗示要服从由无知、任性的群众作出的反复无常的决定，这无疑是令人不快的。因此，对显贵们而言，问题是如何确立一种框架，表面看似是人民拥有主权，但事实上并非如此；尽管这样，但它还能获得相当数量‘人民’的支持。这并非易事。自由主义国家就是具有历史意义的解决方案。”<sup>①</sup>他还指出：“从 1815 年之后时期的政治方面看，有法国大革命—拿破仑时代的两种主要政治遗产。一种是对恐怖的印象，直到今天它还影响着法国和世界的政治，在许多人的头脑中恐怖不可避免地同民主联系在一起。很长时间，恐怖事实上成为显贵们用于反对扩大选举权的主要论据。‘根据这种经验，像路易·基佐或邦雅曼·贡斯当等人拒绝将政治权利赋予那些贫困的阶级。’第二种遗产同第一种遗产有着紧密的联系，即不断地推动将较低阶层完全从国家的政治舞台上排除出去。”<sup>②</sup>这些论说使我们清楚地看到，西方启蒙运动和法国大革命倡导的“主权在民”原则和“民主制度”从一开始就是主要代表资产阶级利益和意志的原则和制度，绝不是什么“普世价值”的体现者。

又如，沃勒斯坦在评述 19 世纪标榜自由主义的西方经济学家和政府实行的所谓“自由放任”的经济政策时指出：“取消谷物法运动的成功——反对作为国家干预经济的重要象征的谷物法——同重大社会立法在英国（和在大陆国家）开始确立，二者同时发生是支持柏莱柏诺所言的强有力证据。柏莱柏诺断言，真正发生的并不是转向自由放任，而是‘从由国家干预商业转向国家干预工业’。古典经济学家和自由主义者事实上认识到了这一点，一直对自由放任采取一种很微妙的立场，从亚当·斯密到边沁再到纳骚·西尼尔都是如此。”<sup>③</sup>他还指出，标榜“不干预市场”的“小政府”实际上是维护资产阶级利益的“强政府”，并指出：“有许多理由能够说明资产阶级为什么认为强政府是有用的。一个理由是能够帮助他们积累资本；另一个理由是为这种资本提供保障。如果资产阶级以前没有认识到的话，那么在 1848 年之后，他们已经充分地认识到，只有强政府——即改良主义政府——

① [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦：《现代世界体系：中庸的自由主义的胜利：1789—1914》，第 38—39 页。

② [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦：《现代世界体系：中庸的自由主义的胜利：1789—1914》，第 39 页。

③ [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦：《现代世界体系：中庸的自由主义的胜利：1789—1914》，第 115—116 页。



才能够保护他们不受工人不满的破坏性影响。”<sup>①</sup>这些论说对于我们认识西方经济学家所说的古典自由主义和新自由主义的阶级本质具有很大的启发价值。

再如,沃勒斯坦在论述现代西方社会科学的产生过程时指出,现代西方社会科学在19世纪构建之时曾是一种“社会运动”,“所以它最初并不是在大学、而是在被称为社会科学协会的机构中出现的,其中最重要的社会科学协会首先是在英国和美国、稍后是在德国出现的。这些协会是‘认识和纠正那个时代的社会弊病的迫切要求的产物……,也是迫切要求进行社会改革的产物’”<sup>②</sup>。它们是为了适应资产阶级主导的“现代性”社会需要而建构的,而“‘现代性’的显著特征是社会结构分化为三个不同的组成部分,它们彼此之间存在着显著的差别。它们是如此的不同,以致必须在实践中将它们分割开来,必须对它们做性质截然不同的研究。这三个领域分别是市场、国家和市民社会。正是从对这三个领域作理论上的区分出发——之所以做这样的区分被假设为现代化的结果,大学获得了三门学科:研究市场的经济学,研究国家的政治学和研究市民社会的社会学”<sup>③</sup>。还有历史学,它主要是论证资产阶级主导的西方“现代性”社会的历史合理性。上述四门学科都是用来阐释西欧、北美自身的历史和现实社会的。还有两门主要用于研究和阐释非西方社会的学科,一门是人类学,“它主要是研究殖民地的某个地区、或者宗主国国内的特定地区的”;另一门是东方学,“它主要(但并非专门)是研究半殖民地地区的”。沃勒斯坦指出,这两门学科都是为适应西欧强权国家向非西方世界扩张需要而产生的。强权国家的统治阶级“希望了解如何最好地控制那些他们拥有支配权的‘其他地方’。应该说,他们必须了解如何实施至少是最低限度的控制”<sup>④</sup>。因此,尽管有些研究者在这些学科领域留下了一些确有价值的积极成果,但在根本问题上这些学科都带着深深的西方优越论印记。例如,沃勒斯坦指出:“东方学建构了一种将这些地区视为僵化文明的形象,它们一直处于停滞状态。用黑格尔的话来表述,它们是那些只有通过欧洲世界的某种干预才能实现进步的地区”;“在某些方面,中国是东方学研究产生激烈争论的最有趣的例子。中国作为一个古老、富裕的远方文明的形象,曾长期得到欧洲人的赞美。但在18世纪中期到晚期的某个时间,这种形象被颠倒过来……尤其是在第一次鸦片战争(1839—1842年)以后,中国变成一个通常被解释为……典型的‘停滞的’和‘传统的’文明”<sup>⑤</sup>。沃勒斯坦的这些论说对我们认识一些西方意识形态宣扬者宣称西方人文社会学科具有什么“价值中立”特性的说法的虚假性,很有启发价值。

沃勒斯坦在《现代世界体系》第4卷的结语中写道:“依据我们所能收集到的各种经验证据和理论观点,我们提出了这种分析。这里所提供的分析框架与其说是提供了另一种解释延长的19世纪的方法,不如说提供的是一种更适合于对这个世界的现实的整体性做出解释的方法。”<sup>⑥</sup>纵观第4卷的整个论说,我们确实感到,沃勒斯坦尽力把作为现代资本主义世界体系核心区的西欧、北美地区在“延长的19世纪”期间在经济、政治和文化等领域发生的历史性变迁作为一个相互联系的整体运动来考察,显示了他倡导的“整体主义分析方法”的优势所在。我们十分赞赏这种方法论的创新探索。只是觉得,如果在整体主义分析方法中加上经得住检验的因果联系的逻辑起点(终极原因),势将使整体中的各个层面之间的有机联系更加清晰地呈现出来。此说是否允当,谨请同仁们酌评。

[责任编辑 扬眉]

① [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:中庸的自由主义的胜利:1789—1914》,第121—122页。

② [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:中庸的自由主义的胜利:1789—1914》,第279页。

③ [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:中庸的自由主义的胜利:1789—1914》,第292页。

④ [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:中庸的自由主义的胜利:1789—1914》,第311页。

⑤ [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:中庸的自由主义的胜利:1789—1914》,第317、316页。

⑥ [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《现代世界体系:中庸的自由主义的胜利:1789—1914》,第343页。



## 子书崛起与书籍变革

刘光裕

**摘要:**官书是商周时期史官文化的产物,史官文化是为商周政教合一服务的、以垄断为宗旨的宗教文化,故而官书具有三个特征:不准公众传播(不准公诸于众),作者不署名(作者没有著作权),书无定本。子书兴起于官书之后,其兴起的 历史动因是春秋战国年间从政教合一演变为政教分离的伟大变革。诸子学说与子书鼓吹政教分离,倡导世俗政治与世俗文化,是史官文化的反叛者,然而诸子师徒从事文化活动时离不开历史传统的制约,在官书三特征的影响下,文字不能成为交往与交流的媒介,口述文化盛行不衰,这使诸子特别是前期诸子向公众传布学说,必须师徒相传或以师徒相传为主,其传承方式以口传居多。在官书传统影响下,汉以前子书作者概不署名,说明汉以前我国从未建立著作权,故而子书作者写作不受著作权的约束,作品无有真伪之别。子书崛起,一方面以阅读文化取代口述文化,另一方面逐步变革官书三特征,终于到汉代带领我国书籍实现从不向公众传播到面向公众传播的根本转变,导致出版的诞生。从文化史看,官书到子书是从王官之学到民间著述,从宗教一元文化到世俗多元文化,从垄断到自由的历史跨越,从而开启了秦汉以来两千年文化繁荣昌盛的大门。

**关键词:**子书;诸子;官书;口述文化;子书“辨伪”

“诸子”之称不见于先秦,最早见于西汉刘歆《七略》“诸子略”,《汉书·艺文志》沿用,从此承袭不改。当年诸子都开门授徒,创建一家之学,诸子一家之学的文字记录就是子书。先秦诸子包括多少家,汉以前尚无定说。西汉初年,司马谈《论六家要指》列为六家:阴阳、儒、墨、名、法、道。后来,刘歆《七略》“诸子略”在六家基础上,加了纵横、杂、农、小说四家,凡十家。刘歆“十家”被《汉书·艺文志·诸子略》沿用,并说“诸子十家,其可观者九家而已”。“可观者九家”,指“小说”以外的九家。后人所说诸子,就是《汉书·艺文志》这“九家”。

中国最早的书籍是官书。官书至迟殷商就有,西周鼎盛。子书作为诸子一家之学的文字记录,最初起于春秋后期孔子办学,战国年间大量涌现,到汉初经历三百年来。官书是商周王朝的官府典籍,其中除典章文献外,以宗教书籍居多。像《汉书·艺文志·数术略》所录一百九十余家,二千五百二十八卷,大都属于先秦官书中的宗教书籍。官书,是官府垄断的书籍,是为政教合一服务的宗教文化。子书,是最早的民间书籍,是与宗教脱离关系的世俗文化。官书、子书在书籍领域隶属于两个不同阵营。

子书作为书籍现象,上承商周官书与官书制度;作为文化现象,上承商周史官文化。殷商与西周两代,其政治制度是政教合一,而政教合一时期的官方文化就是源于原始宗教的史官文化。商周宗教,是产生于氏族社会的原始宗教,崇拜天神、祖宗神、自然神等,以祭祀、卜筮、诅祝等为宗教仪式。《周礼》所记祝、宗、卜、史等都是专职宗教官员,负责处理政教合一中的宗教事务,包括文化事务,与欧洲中世纪政权中的神职官员相类似。这些宗教官员以史官为主,是从原始宗教领袖——巫演变而来,《左传》还常称“史”为“巫史”。他们在政教合一中代表宗教,地位特殊,例如史官记言记事

时可以褒贬君王与贵族。史官为何拥有这样大的权力?原因就在于他们是可以通“天”(神)的宗教官员。商周这种特殊形态的文化,清以来一些学者称之为史官文化,以此区别于汉代以来的文化。史官文化是官方文化,也是宗教文化,它与政教合一同命运,共存亡。既有政教合一,必有国家垄断。所以史官文化的基本特征是代表君权对社会文化实行铁桶般的全面垄断。源于史官文化的官书制度,同样以垄断为固有特征,由此形成了官书与汉以来书籍迥然不同的三大特征:不准公众传播,作者不署名,篇籍无定本<sup>①</sup>。

子书与诸子学说,都产生并发展于民间私学;新兴的士人阶层,是诸子学说与子书共同的社会基础。诸子在政治上是商周政教合一的反对者,在文化上是史官文化的革新者。不过在春秋战国年间,史官文化与官书制度作为唯一历史文化传统,诸子与子书都必须继承,若不继承,就成无源之水,无本之木。他们只能在继承中逐步加以改造。子书产生时,官书至少已有数百年历史。春秋中期以来,诸子学说逐步取代史官文化而成为中国文化的主流,随之子书也不断流布社会,传于公众,最后完全取代官书地位,成为我国书籍当之无愧的主角与代表。从社会上,子书崛起不是孤立的现象。它与诸子学说风靡全国,与士阶层发展壮大,三者相互依存,相互促进,共同成为先秦文化史上最具深远意义的华丽篇章。子书崛起后,革除官书制度弊端,以自由取代垄断,最终带领我国书籍实现从不向公众传播到面向公众传播的根本转变。子书在书籍领域引起的一系列变革大都具有社会革命的性质,它为汉以后书籍事业的持续繁荣奠定牢固基础。

## 一、政教合一与史官文化——子书兴起的历史文化背景

从历史背景看,诸子学说与子书产生发展的重要原因有二:一为政教合一政治制度的瓦解,二为史官文化的衰落,其中关键是政教合一的瓦解。

西周史官文化以官学制度垄断教育,以王官之学垄断学术,以官书制度垄断书籍,总之以国家名义垄断全部社会文化。进入东周以后,史官文化走上衰落之路,于是为民间私学,也为诸子学说与子书的产生发展提供了难得的历史机遇与条件。《史记·历书》:“幽、厉之后,周室微,陪臣执政,史不记时,君不告朔。故畴人子弟分散,或在诸夏,或在夷狄。”“畴人”或称“畴官”,指子孙世袭同一官职的宗教文化官员,这里指执掌历法的天官。天官属史官,史官是政教合一中最重要宗教官员。西周王室拥有全国最多的宗教机构与宗教官员,以维护中央王室对地方诸侯的最高权威与权力。“畴人子弟分散”,是周王室的宗教机构与宗教权威走向衰落的代表性事件,也是史官文化走向衰落的代表性事件。

史官文化衰落的根本原因是其赖以存在政教合一的政治基础出现严重危机。维护政教合一政权的关键是宗教的力量。商周政教合一中的宗教,是以鬼神崇拜为主的原始宗教。这原始宗教并未形成如国家、道德论等完整思想体系,也未形成独立的宗教组织。这样的政教合一,只要人们对神力无限持有怀疑态度,维护政权的巩固就马上变得困难起来。东周以来,常有人说“民乃神之主”<sup>②</sup>,认为“民”在一定条件下可以主宰“神”,说明政治领域以“民”为中心的人文思想已悄然兴起。人文思想兴起的另一面必定是,怀疑神力无限的人逐渐增多。公元前662年,针对虢公(领地在今河南省西北)屡次派人祭神求赐土田,东周王室的太史嚚说:“虢其亡乎?吾闻之,国将兴,听于民;将亡,听于神。神聪明正直而壹者也,依人而行,虢多凉德,其何土之能得?”(《左传·庄公三十二年》)连王室史官也认为神“依人而行”,可知这时候不再相信神力无限的人已有不少。人文思想的发展,必定动摇政教合一的基础。公元前524年,郑国宰相子产说:“天道远,人道迩。”(《左传·昭公十八年》)子产

<sup>①</sup> 参见刘光裕:《简论官书三特征——不准公众传播,作者不署名,书无定本》,《济南大学学报》2011年第3期。

<sup>②</sup> 如《左传·桓公六年》载季梁对随侯说:“夫民,神之主也。是以圣王先成民,而后致力于神。”《左传·僖公十九年》载宋襄公要用祭人祭祀,为此司马子鱼反对说:“古者六畜不相为用,小事不用大牲,而况用人乎?祭祀以人为人。民,神之主也,用人,其谁殄之!”

是著名政治家,他公然将宗教事务的重要性放在世俗人事之后,说明政教合一的基础业已动摇,至少郑国是如此。公元前516年,齐侯因出现彗星而要禳灾避祸,宰相晏婴反对,认为禳灾避祸是“祝史之为,无能补也”(《左传·昭公二十六年》)。“祝史”指祝官、史官,大夫晏婴公开将“祝史之为”等同于无益无用之举,据此推测齐国的“祝史”官员大概早已靠边站,齐侯虽有时迷信宗教,然而宗教对齐国政治的实际影响势必不大或很小。晏婴说“祝史之为,无能补也”这一年,孔子35岁,可知孔子说“不语怪力乱神”并非偶然。

诚然,《左传》中到处讲天命,讲鬼神,说明宗教影响仍旧根深蒂固,宗教势力依旧强大。不过,从维护政教合一的要求看,仅有宗教影响是不够的,只要对神力无限表示怀疑或不信任,这样王命就不再具有不可抗拒的权威性,维护政权也就不再容易,社会动荡也就难以避免。春秋年间全国的基本形势是,王室衰落,诸侯崛起。诸侯众多,崛起者为少数,多数都亡国了。亡国者如虢国,太史嚚说“(国)将亡,听于神”这话七年后,虢国为晋国所灭。虢国相信鬼神,就是坚持政教合一;坚持政教合一,必然无视“民”或人文之重要。诸侯所以亡国,坚持政教合一是常见原因之一。诸侯崛起的途径不一,共同之处是励精图治。像管仲治理齐国,致力于发展经济,清明政治,重建社会秩序等,这就是励精图治,因此齐国称霸诸侯。凡励精图治,必定崇尚人文,以民为重,远离鬼神。可见励精图治的必要前提是,变革政教合一,走政教分离之路。与诸侯相比,周王室的宗教势力最强大,宗教包袱最重,故而周王室几乎不可能实行政教分离的政治革新。可是不走政教分离之路,王室就无法富强。如此看来,王室衰落的原因主要不是诸侯崛起,而是无法摆脱政教合一的束缚;诸侯崛起的原因主要不是王室衰落,而是变革政教合一后的励精图治。政教合一的瓦解,势必造成史官文化的基础不稳,所以东周以来,史官文化走向衰落是必然的,是不可避免的,并且不存在重新振兴的可能性。

春秋后期孔子办学时,政教分离尚未完成,然而头脑清醒的政治家或思想家已不能重蹈政教合一的覆辙。商周以来因为政教合一,治国一直靠宗教<sup>①</sup>。政教分离后的君权怎么搞?没有史卜的政治怎么办?世俗君权如何建立?如何巩固?还有如何建设世俗文化、世俗人伦等?诸如此类的问题,都成为当时中国政治的头等大事,成为各国执政者最关心的紧迫问题。这样的客观形势,促使诸子从孔子开始,不约而同都思考如何建设与宗教分离的世俗君权及其相关问题。君权商周就有,诸子头脑里的君权观念理当源于史官文化。可是,诸子都致力于建设与商周君权不同的世俗君权。战国年间,以各国裁撤史卜官员为标志<sup>②</sup>,政教分离逐渐臻于完成,世俗君权初步建立。在这个历史过程中,诸子百家都以自己学说为政教分离提供思想支持,都为实现政教分离而奋斗。他们这些学说记录为文字,就是子书。

子书产生于春秋后期,壮大于战国年间。从这个时期社会环境看,对子书的产生发展起重要作用的客观因素,大致有三:

其一,私学崛起,冲破史官文化的铜墙铁壁。

子书离不开诸子学说,诸子学说离不开民间私学。民间私学,是诸子学说与子书赖以存在,并赖以发展的土壤与条件。没有民间私学,就没有诸子学说,也没有子书。

在官书时期,因为书籍不能公众传播的缘故,诸子学说必须师徒相传。师徒相传,就是在民间私学中传承;学说的传承者,是诸子的弟子后学。经长期师徒相传后,诸子学说不能不成为一家之学。所谓一家之学,或以父子为“一家”,或以师徒为“一家”。私学中的一家之学以师徒为“一家”,并为传承其学的师徒所共有。诸子是一家之学的创建者,故而一家之学以诸子命名。一家之学在传承过程

① 如《史记·龟策列传》:“太史公曰:自古圣王将建国受命,兴动事业,何尝不宝卜筮以助善!……王者决定诸疑,参以卜筮,断以蓍龟,不易之道也。”

② 《汉书·艺文志·数术略》:“数术者,皆明堂羲和史卜之职也。史官之废久矣……虽有其书而无其人。”此语乃录自西汉刘歆《七略》。从西汉说“史官之废(裁撤)久矣”推断,秦汉前各诸侯国曾“裁撤”(“废”)史卜之官,具体时间待考。

中,为了与变化的客观环境相适应,不能不与时俱进。于是,弟子后学作为学说的传承者,在谨遵先师家法的同时,必须致力于丰富发展一家之学。既有丰富发展,一家之学经长期传承后,就不能与诸子创建时完全一样。这样,经长期师徒相传而到汉代公之于世的一家之学,虽然仍以诸子命名,其中内容早已是诸子与弟子后学共同的内容,文字早已是诸子与弟子后学共同的文字,而诸子创建时的原貌多数已经无法恢复了。

其二,布衣士人取代宗教官员成为创造文化的主力军。

春秋以来,跟随私学兴起而产生了一个新的社会阶层,就是士人阶层。诸子学说、子书与士阶层的关系,就像鱼与水的关系。诸子学说可称为士人的学说,子书可称为士人之书。

诸子及其弟子后学都是士人,都是士人中的佼佼者。士人的社会身份是布衣,又不同于一般的布衣。他们有文化,有知识,关心国事,熟知民情;经常来往于官民之间,可以入仕为官,也可以安心为民。战国年间,士人队伍迅速壮大,并且成为最具创造力的精英阶层。这个时期,我国社会正经历两大变革,一是从奴隶制到封建制的变革,另一是从政教合一到政教分离的变革。这两大变革交织在一起,国家面临重建政治、经济、文化的艰巨任务。士人作为布衣,不享有贵族的世卿世禄等特权;士人作为新兴阶层,与以往政权很少历史的或现实的利益瓜葛。在这两大社会变革中,他们敢于否定政教合一与史官文化,敢于否定世卿制与公田制,热衷于建设有别于商周君权的世俗君权,热衷于发展有别于史官文化的世俗学说与世俗文化。于是,士人成为这两大变革的热情鼓吹者与有力推动者,成为全社会的中坚与脊梁。率先成为“显学”的儒墨两家,都具有以天下为己任、忧国忧民的历史担当,具有独立思考、自由讨论的学术作风。儒墨两家这种良好作风,为士人群体树立了榜样,逐渐成为士人风尚的主流。

有政教合一,必有国家垄断;政教合一的垄断越多,人们的自由就越少。春秋以来,社会上出现的从政教合一走向政教分离的过程,大致就是以自由取代垄断的过程。郑国宰相子产首先允许人们在“乡校”公开议论“执政”<sup>①</sup>,究其实质是向下层贵族开放言论自由,史称“子产不毁乡校”。这一年为公元前542年,孔子九岁。随着政教合一与奴隶制不断瓦解,人们享有的自由逐渐增多,由此催生了风起云涌的自由思潮。诸子及其弟子后学洞察民情,熟悉官场,独立自主,思想解放,新观念、新学说层出不穷。诸子百家各自设想了与宗教脱离关系的各种政治模式,其中以儒、墨、道、法四家为主。他们游说诸侯,纷纷向执政者宣传自己的主张。在战国年间社会大变革中,诸子百家提出各种学说,就是为诸侯当局提供不同的治国模式。诸子是不同治国模式的提供者,诸侯是不同治国模式的需求者。前者作为供方,是自由著述;后者作为需方,是自由选择。供需双方各自独立,大致处于平等地位;供需双方的这种关系,客观上又是理论与实践的关系。在诸侯割据争霸的大环境中,诸子与诸侯间这种自由而独特的关系,最终造就了延续二百来年的百家争鸣。获得自由的诸子如鱼得水,如鸟翔天,个个成为富有创造力的天才。并非只是百家争鸣造就了诸子的天才,也是诸子的天才造就了百家争鸣。子书,就是百家争鸣的产物。

子书产生于官书之后。从官书到子书,代表中国古代文化从官府到民间,从宗教到世俗,从垄断到自由。诸子登上历史舞台纵横驰骋之日,就是宗教官员主宰中国文化行将终结之时;史卜官员日暮途穷之际,就是诸子师徒意气风发之时。史官文化与官书作为远古的宗教文化,帮助华夏人民摆脱蒙昧,走进文明。诸子学说与子书作为新鲜活泼的士大夫文化,开启了秦汉后中国两千年繁荣昌盛的大门。

其三,官书三特征的影响无处不在。

史官文化时期的社会文化以口述为主,文字的作用十分有限。受此影响,诸子学说最初多为口

<sup>①</sup> 《左传·襄公三十一年》：“郑人游于乡校，以论执政。然明谓子产曰：‘毁乡校何如？’子产曰：‘何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也。……仲尼闻是语曰：‘以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。’”按：可以游于乡校者为下层贵族，故而“游于乡校，以论执政”者必以中下层贵族为主。



授或口传。后来,诸子学说著为文字,就成为子书。春秋以来,官书传统是书籍领域唯一历史传统,虽然子书可在内容上与官书分道扬镳,对官书三特征却是非接受不可。不接受官书三特征,子书就成无源之水,根本无法存在。这官书三特征就是:不准公众传播,作者不署名,篇籍无定本。从最终结果看,子书变革了官书三特征,实现了书籍领域一次深刻革命,可是时间已是汉代了。在汉以前或西汉初年,子书受官书三特征的影响可谓无处不在。

官书三特征对子书的影响,以不准公众传播最重要。如今人们都知道,书籍是一种社会传播工具或媒介工具。可是,官书从来没有成为社会传播工具,这是因为所有不能公众传播的书籍都不能成为社会传播工具或媒介工具。子书产生后,它不可能马上超越官书传统,同样不能成为社会传播工具,因此诸子师徒即使有了子书,也无法利用它向社会传播自己的学说。仅此一项,对文化观念或行为方式的影响必定广泛而深刻。不论古代还是现代,作者署名都是著作权的核心。官书三特征之一作者不署名,其实就是作者不享有著作权,其结果必然是社会上从来没有著作权,人们不知著作权为何物。因此,作者写作不需遵从著作权的约束,读者阅读不以著作权看待作品。再看篇籍无定本。所谓定本,一般是作者公之于世的文本。作者的定稿,若未经公之于世就不能成为读者心目中的定本。子书因为不能公众传播,又是作者不署名,故而子书同样不可能有定本。没有定本与作者不署名相结合,等于作者可以任意修改或利用他人作品,不需作任何交代与说明。

为便于人们理解,再将官书三特征对诸子师徒与子书的影响归纳为五点:

1. 诸子学说必须师徒相传,诸子人人必须开门授徒。

受书籍不能公众传播的制约,诸子无法利用文字作品作为工具向社会传播学说;要将学说布于社会,传于后世,只能主要依靠门弟子。于是,门弟子在传播学说中的作用,肯定比文字更重要,而且更具关键意义;没有门弟子,学说不能布于社会,传于后世,多半做不成思想家。身处这样的环境,诸子学说必须师徒相传,也只能师徒相传。子书产生后也是如此。为了师徒相传,诸子人人必须开门授徒,弟子越多越好,而且师徒双方必须抱成一团,形成以传承先师学说为中心的利益共同体。这样,诸子学说不能不成为一家之学,而子书也成为诸子一家之学的文字记录。

2. 文字作品无法成为作者获取名利的工具;作者对所撰作品没有权利关系,也没有责任或义务的关系。

受不能公众传播与作者不署名两大因素的制约,文字作品不可能成为作者获取名利的工具,作者也不能以获取名利作为自己写作的目的与动机。作者不署名就是作者不享有著作权,因此作者对所撰作品没有权利关系,也没有责任与义务关系。子书作者也是如此。

3. 作者没有“真”“假”之别,作品也没有“真”“伪”之别,著作领域托古之风盛行。

作者不署名成为一种历史传统,充分说明社会上从来没有建立著作权,读者从来不从著作权观念看待作品。故而在读者心目中,作者没有“真”“假”之别,作品也没有“真”“伪”之别,“伪作”观念无从产生。再加社会上的崇古心理,著作领域出现托古之风,于是便有《汉书·艺文志》所录“托”之古人而作于“六国时”的子书。子书读者只关心作品内容,只关心传承一家之学;不问作者是何人,不问作者真假;不以托古为奇,不以“托”之古人为伪作。

4. 作者可以视需要任意地无条件地使用或利用他人作品。

社会上从来没有著作权,故而著作活动不受著作权的制约或约束,包括子书作者的所有作者都可以视需要任意地无条件地使用或利用他人作品,不需作任何交代或说明。在道德领域,也不存在以维护著作权为宗旨,反对“假冒”“剽窃”之类的道德规范与道德观念。于是,师徒相传的子书不能不成为一家之学集体著作;子书中的“重文”必定习以为常,屡见不鲜。

5. 学术领域的著作方式常常以修订旧作为主。

学术著作的内容大都有继承性,而作者又可以视需要任意地、无条件地使用或利用他人作品,于是造成学术领域的著作方式经常以修订旧作为主,非必要不另铸新篇。就子书而言,前期以修订旧

作为多,后期以另铸新篇为多,一般如此。

以上五点,可知官书三特征对文化活动的影晌非常广泛,非常深刻。不了解这些影响,就无法完全理解诸子,也无法完全理解子书。

## 二、经西汉刘向校定传于后世——汉以前子书原貌不可复见

子书产生于汉以前,又长期传承于汉以前。可是后人所见子书,都是经西汉刘向校理后传下来的本子。汉以前的子书,刘向以后不传;除了出土文物,后人早已无法见到。出土文物毕竟太少,考察子书只能以汉代传下的本子为根据,因此有必要先了解刘向是如何校理子书的。

子书之书名,源起于汉代。汉代以前,子书以单篇形式传承,所以《史记》只记子书的篇名、篇数或字数。兹举例如下:

(孟轲)与万章之徒序《诗》《书》,述仲尼之意,作《孟子》七篇。(《史记·孟子荀卿列传》)

(邹衍)作怪迂之变,《始终》《大圣》之篇十余万言。(《史记·孟子荀卿列传》)

(老子)著书上下篇,言道德之意五千余言。(《史记·老子韩非列传》)

(老莱子)著书十五篇。(《史记·老子韩非列传》)

庄子著书十余万言……作《渔父》《盗跖》《胠箧》,以诋訛孔子之徒,以明老子之术;《畏累虚》《亢桑子》之属,皆空语无事实。(《史记·老子韩非列传》)

(韩非)作《孤愤》《五蠹》《内外储》《说林》《说难》十余万言。(《史记·老子韩非列传》)

(虞卿)乃著书……曰《节义》《称号》《揣摩》《政谋》,凡八篇。(《史记·平原君虞卿列传》)

吾读管氏《牧民》《山高》《乘马》《轻重》《九府》及《晏子春秋》,详哉其言也。(《史记·管晏列传》)

在子书中,《老子》或为产生时间最早者之一。《史记》记为“老子著书上下篇”,说明西汉初年还没有以“老子”命书,人们通常称“上篇”“下篇”或“道篇”“德篇”,究竟是“道”篇在上,还是“德”篇在上,尚无定论。再如《史记》记韩非“作《孤愤》《五蠹》《内外储》《说林》《说难》十余万言”,而刘向校称“《韩子》五十五篇”(《汉书·艺文志》),两相比较可知司马迁时还没有《韩子》其书。再如《管子》,司马迁所读为“管氏”具体篇章,而《管子》其书也是经刘向校理后传下来的。

汉以前子书,以“篇”为计量单位。其中篇幅长者,用现代书籍观点衡量已是名副其实的“书”,而当时仍称“篇”。以“子”命书如《庄子》、《韩子》、《管子》这类书名,都是它们以单篇形式传到西汉后才渐渐产生的。西汉初年还没有以“子”命书,例外者大概只有《申子》<sup>①</sup>。那么,汉以前的子书为何只有篇名?为何到汉代后逐渐有了书名?其中原因,简单说是为了适应汉代前后不同读者的需要。汉代以前,子书是师徒相传,读者为同门师徒或以同门师徒为主。读者为同门师徒,而所读又是同一门派的子书,因此同一门派的篇章数量如果较多,读者就要有靠篇名将不同篇章区别开来,以免混淆;如果像《老子》那样只有两篇,读者只需“上篇”“下篇”这种模糊篇名就能区别,具体篇名可有可无。可是,子书传到西汉后开始在公众间传播,造成读者情况的变化。以前的读者是数量有限的同门师徒,如今的读者则是越来越多的社会公众。公众读者面对不同门派的子书,数量过于繁多,仅靠篇名无法将它们一一区别开来,容易混淆,因而需将同一门派的作品集合在一起,以区别于其他门派的作品。这样就有了《庄子》、《韩子》、《管子》这类子书,也就有了以“子”命书。

刘向校理子书,面临众本并存、读者莫衷一是的混乱局面。例如校《管子》,他搜集到五种本子,即三百八十九篇本、二十七篇本、四十一篇本、十一篇本、九十六篇本等<sup>②</sup>。再如《申子》,司马迁所见

① 《史记·老子韩非列传》:“申子之学,本于黄老而主刑名。著书二篇,号曰《申子》。”

② 刘向《管子叙录》:“所校讎中《管子》书三百八十九篇,太中大夫卜圭书二十七篇,臣富参书四十一篇,射声校尉立书十一篇,太史书九十六篇,凡中、外书五百六十四,以校除重复四百八十四篇,定著八十六篇。”按:“中外书”,其中“中书”亦称内书,指天禄阁等朝廷内府藏书机构所藏之书;“外书”指太史、太常等官府机构以及民间私家所藏之书。

为二篇,而刘向校定《申子》为六篇。再从刘向《晏子叙录》、《列子叙录》所记看,可知众本并存是当时的一种普遍现象<sup>①</sup>。汉代以后,一部书也可能存在不同本子,然而校讎必以作者公诸于世的文本或名家校本为准,就是以定本为准。与此不同,刘向校书面对的是从来没有定本的众本并存的情况,他校书任务之一就是为读者创造定本。

师徒相传的子书传到西汉后,被社会公众纷纷传录。余嘉锡《古书通论》这样说:“古人著书,既不题撰人,又不自署书名。后之传录其书者,知其出于某家之学,则题为某氏某子,或某姓名。”<sup>②</sup>汉以前传到西汉的子书篇章上,都没有作者署名,而且这些作品从未公之于世,根本不可能有什么定本。西汉的传录者根据各自能力与条件传录作品,这样传录的结果,传录者手中的子书篇章必然彼此不同,于是就出现前面所说那种众本并存的现象。因为汉以前作品上都没有作者署名,西汉传录者只能根据作品内容“出于某家之学”,“题为某氏某子,或某姓名”。他们这样做,若认为这些作品同出于一家之学,大致是对的;若认为“某氏某子”就是这些作品的作者,未免错误百出。例如《史记·老子韩非列传》评说庄子的作品有《渔父》、《盗跖》、《胠篋》、《畏累虚》、《亢桑子》,这些作品,清以来学者认为其中没有一篇是庄子自己的作品,它们都是庄子后学的作品。最博学的司马迁也把弟子后学的作品误以为是庄子自己的作品,由此可知西汉公众传录者心目中的子书作者,不能不是错误百出。

刘向校子书的基本原则是:一“子”一书,以“子”命书。具体一点说,先将搜集到的作品,删除重复者。如《管子》删重复本多达四百八十四篇,留存者仅为八十六篇。删除重复后,再校勘文字。最后,将同属一家之学的作品编在同一书中,并以某“子”命书。以后所见子书都是刘向校理后传下来的。其中,如《墨子》、《荀子》等基本上就是刘向当年的本子,另如《孟子》、《庄子》等,是汉魏学者在刘向基础上重新校定的本子。汉代命书之法大致有三:以内容命书,以官职命书,以人命书。刘向以“子”命书,属于以人命书这一类。如前所说,西汉初年还未见以“子”命书。一“子”一书与以“子”命书,都是经刘向校书被学界认可后,才通行起来的,汉代以前,闻所未闻,从未有过。有人以为一“子”一书与以“子”命书,是秦汉前早就有的,或诸子生前就有了,都大错特错。

刘向校定的一“子”一书,是将同一门派的作品归在一部书中,所以这书是一家之学文集,是集体著作。他以“子”命书的原因,大概与一家之学一直以诸子命名有关。不过,汉代人所著书都以作者姓名命书,如《陆贾》、《贾谊》、《董仲舒》等。所以,这个以“子”命书,实际上很可能将书名中的某“子”理解为该书作者。客观上的原因又是因为,汉代是新旧书籍观念革故鼎新的大转变时期,其中之一就是作者从不署名演变为署名。西汉作者开始署名,开始享有著作权,这是文化领域的头等大事。可是汉代人形成的著作权观念中,只有个人著作,不知另有子书那样的一家之学集体著作。随着官书制度在汉代迅速终结,人们把官书三特征及其历史影响忘得一干二净,于是错误地认为汉以前子书也像汉代人的著作一样是“一人一作”,其作者就是诸子,司马迁将庄门后学的作品误认为是庄周个人的作品就是例证。从刘向《管子叙录》、《列子叙录》、《晏子叙录》、《荀子叙录》等可以看出,刘向同样认为子书是诸子个人的著作,即使是《管子》、《晏子》,他也认为是管仲或晏婴所作。

不过,刘向在子书作者问题上态度,比汉代多数人要慎重而通达。如他在《晏子叙录》说:“其书六篇,皆忠谏其君,文章可观,义理可法,皆合六经之义。又有复重文辞颇异,不敢遗失,复列以为一篇。又有颇不合经术,似非晏子言,疑后世辩士所为者,故亦不敢失,复以为一篇。凡八篇。”如今学术界认为《晏子》八篇都不是晏婴所作。刘向在两千多年前,主要根据子书的思想特征去判断作者,这种方法肯定无法圆满解决子书作者问题,可是他毕竟在八篇中发现两篇可能不是晏子作。最后,

<sup>①</sup> 刘向《晏子叙录》:“所校中书《晏子》十一篇,臣向谨与长社尉臣参校讎,太史书五篇,臣向书一篇,参书十三篇。凡中外书三十篇,为八百三十八章。”刘向《列子叙录》:“所校中书《列子》五篇,臣向谨与长社尉臣参校讎,太常书三篇,太史书四篇,臣向书六篇,臣参书二篇,内外书凡二十篇。以校。”

<sup>②</sup> 余嘉锡:《古书通论》,《余嘉锡说文献学》,上海:上海古籍出版社,2001年,第247页。



他将怀疑不是晏子作的两篇作为“外篇”，其余六篇作为“内篇”，合成《晏子》一书。从《晏子》分内外篇，可知在刘向心目中，书名中的某“子”可以是作者，也可以不是作者。

与《晏子》相似者，还有他校《孟子》。据《汉书·艺文志》，刘向校《孟子》为十一篇。东汉赵岐根据刘向十一篇本，重校《孟子章句》为七篇。赵岐《孟子题辞》说：“（孟子）著书七篇，二百六十一章。……又有外书四篇：《性善辩》、《文说》、《孝经》、《为政》，其文不能宏深，不与内篇相似，似非孟子本真，后世依放而托之者也。”从赵岐这些话，可知刘向校《孟子》十一篇中，七篇为内篇，四篇为外篇（“外书”）。赵岐不注“外书”，所以后人所见《孟子》只有七篇，“外书”四篇失传。从赵岐说“外书四篇”“不与内篇相似，似非孟子本真”，推知刘向以是否孟子所作为准，区分内外篇。汉代以来，《孟子》的作者有三说<sup>①</sup>。刘向认为内篇七篇是孟子作，实际上也有问题。尽管如此，他仍然将怀疑不是孟子所作的四篇作为外篇编入《孟子》书中，说明刘向在子书作者问题上从实际出发，显得慎重而通达。此外，有人认为刘向校《庄子》五十二篇已分“内篇”、“外篇”与“杂篇”三部分<sup>②</sup>，这与《晏子》、《孟子》分内外篇相似，可参考。

当官书三特征已经成为汉代社会的一种集体遗忘，再想完全搞清楚子书作者问题已经不可能了。刘向因为校书而读书比一般人多，他通过诸多作品的比较，多次发现子书中有些作品不是某“子”作。这种接近事实的看法，却是无人响应，成为空谷足音。到东汉，赵岐作《孟子章句》时将刘向所校“外书”四篇全部删除，从中可知他与刘向的区别。刘向认为，书名中的某“子”可以是作者，也可以不是作者。赵岐认为，书名中的某“子”必须是作者，而且非是作者不可。在子书作者问题上，赵岐失去了刘向的慎重与通达，增加了偏见与固执。从刘向到赵岐的这个变化，说明中国学术界越来越坚定地认为，书名中的某“子”就是该书作者。这种见解，客观上是将子书从一家之学集体著作，篡改为准诸子一人的著作。宋代以来，终于发现子书不是诸子一人所作的无数证据，然而学术界对集体著作篡改为个人著作的过错毫无悔改之意，反而错上加错，于是通过“辨伪”将作为一家之学集体著作的子书，一一打成“伪作”。他们的理由是一样的，就是子书不是诸子一人所作。

### 三、子书开启自由著述的新纪元——兼谈子书作者与官书作者的区别

在历史上，先有官书，后有子书；官书是源，子书是流。书籍都以作品为重，对作品影响最大者是作者。故而在此，先将它们的作者作一比较，探知子书与官书有何区别。

官书的作者，是政教合一中的专职宗教官员——“祝、宗、卜、史”等，其中以史官为主。他们在政权内部，是为君权服务的王官，对君权存在依附关系与从属关系。王官从事著述是奉王命，尽职守。官书作者奉命著述，以顺从权力意志为职责，内容必须符合君王或君权的利益与意志，不能以表达作者个人见解为主，所以官书作品千篇一律，缺乏个性。官书产生很早，官书作者的著述活动历史悠久。可是他们的著述活动，一直是王官职守的一部分，始终从属于政教合一，即使时间再长也不可能发展成为社会上独立存在的一种专业活动。

子书作者或为诸子本人，或为弟子后学，他们不是王官，无须听命于权力意志。他们以传承一家之学为使命，熟悉社会，了解政治，思想解放。鉴于官书时期的特殊文化环境，诸子一家之学都是师

① 杨伯峻认为《孟子》的作者有三说：一为孟子自己所著，如赵岐、朱熹等；二为孟子死后由弟子万章、公孙丑等共同记述，如韩愈、苏辙等；三为《史记》记“（孟子）退而与万章、公孙丑之徒，序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”。杨伯峻本人以第三说为是。见杨伯峻：《孟子译注·导言》，北京：中华书局，1960年，第3—7页。

② 据《汉书·艺文志》，刘向校《庄子》为五十二篇。陆德明《经典释文·序录》说：“《汉书·艺文志》、《庄子》五十二篇，即司马彪孟氏所注是也。”（陆德明：《经典释文》，北京：中华书局，1983年，第17页）余嘉锡据此认为：“彪书分《内篇》七，《外篇》二十八，《杂篇》十四，此盖刘向所著之本也。”（余嘉锡：《余嘉锡说文献学》，第254页）按：后人所见《庄子》是魏晋人郭象在刘向基础上重新校定的三十三篇本，其中《内篇》七，《外篇》十五，《杂篇》十一。清代以来的研究者都认为，《内篇》为庄子所作的可能性最大，《外篇》、《杂篇》都不可能是庄子作品。



徒相传,无有例外,而且,传承一家之学的师徒双方不能不抱成一团,结为一体。因此子书作者的背后,都有一个抱成一团、结为一体的师徒群体。子书的辉煌成就,其实是诸子的天才创造,与师徒群体的集体智慧相结合的成果。与官书作者不同,子书作者对君权不存在依附关系或从属关系,从事著述可以自由表达作者自己的见解,自由表现作者自己的个性。在中国古代,子书开启了自由著述的新纪元。

举两个例子,说明子书为自由著述。其一,墨家主张从天下贤者中选立天子。《墨子·尚同上》:“选天下之贤可者,立以为天子。天子立,以其力为未足,又选择天下之贤可者,置立之以为三公。”墨子师徒公开宣称天子从贤者选立,三公也从贤者选立。敢说这种话的子书作者心里,大概对天子的最高权力不会再有多少忌惮了。所以如此,是因为他们著述不以权力意志为准绳,自己以为正确的道理就说出来。这样心里无挂无碍,想说什么就说什么,就是自由。其二,儒家首倡“暴君可诛”之说。《孟子·梁惠王下》记齐宣王为武王伐纣事问孟子:“臣弑其君,可乎?”孟子答曰:“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残。残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”孟子以反对暴政为至上,公开声称杀死暴君殷纣王不过是“诛一夫”,完全是理所当然。敢说这种话的子书作者心里,大概对君王与君权不会认为是多么神圣不可侵犯了。所以如此,是因为他们著述不以权力意志为准绳,自己以为正确的道理就说出来。子书作者可以从事这样的自由著述,其中原因也是精神生产的社会关系改变了,故而创作热情之高,创造力之大,绝非官书作者可比。

官书作者都是宗教官员,官书内容代表宗教,代表政教合一与奴隶制。与此不同,子书是随私学与诸子的兴起而产生的,其历史背景是政教合一的瓦解与史官文化的衰落。东周的礼崩乐坏,真实地反映了政教合一出现危机。这是因为,东周宗教官员所操办的礼乐文化不再有西周那样大的政治作用了,宗教维护政权的作用不灵了。政教合一的危机迫使政治与宗教渐行渐远,两者走向分离。这样就为私学、诸子与子书的产生发展提供了历史机遇。子书及其作者的历史使命是,建设与宗教分离的世俗政治与世俗文化,解决政教分离后的一系列社会问题。所以,官书作者与子书作者本是两股道上跑的车,他们代表不同的文化,也代表不同的时代。

诸子从孔子开始,始终致力于埋葬政教合一的旧制度,建设政教分离的新制度。这里需要说明诸子托古立言与复辟旧制度的区别。托古立言,如孔子托西周之古,墨子托夏政之古,老子托黄帝之古,也有不托古的,如法家。这样的托古,主要是一种立论方式,一种宣传策略。他们所说的那个“古”,多半真真假假或真少假多,对史实必有歪曲,其中存有某种复古思想,然而并不代表他们真的要回到那个古代去。像孔子说“吾从周”(《论语·八佾》),他是否真的要回到西周去呢?殷商与西周都是政教合一的社会,有政教合一,必有垄断,所以西周有政治垄断,有文化垄断,还有经济垄断。垄断者为谁?是世卿世禄大贵族。因此,西周一直是大贵族的天堂,是平民与奴隶的人间地狱。维持这样的人间地狱,非靠暴力不可。因此,“戎”(战争或其他暴力)与“祀”(宗教)相伴,成为国家最重要的两件大事。与汉唐相比,商周是中国历史上最野蛮、最残酷、最黑暗的时代。再看孔子,他长期从政,从不利用宗教;他“不语怪力乱神”,等于政治上排除了宗教的作用;他有天命观念,然而更重视仁政德治等现实事务。孔子一生致力于建设世俗政治,否定政教合一,否定政教合一的垄断,可见他说“吾从周”,与恢复西周的政教合一毫无共同之处,所以孔子说“吾从周”,并不是真的要回到西周社会去。诚然,孔子一心想恢复西周礼乐文化。可是礼乐文化离开了宗教,剩下的主要是等级名分,这内容就与西周不一样(后来,荀子果然把“礼”解释为等级秩序)。维护西周的等级名分是孔子的保守思想,但与复辟西周旧制度仍有区别。总的看,孔子一生自觉致力于建设与宗教分离的世俗政治,他是商周旧制度的革新者。再如老子,他的天道观中已没有宗教成分,否定政教合一比孔子彻底,他的小国寡民思想也不是要复辟奴隶制。老子托古,主要是一种立论方式,一种宣传策略。诸子将托古作为自己立论的方式之一,其另一面必定美化古代社会,掩盖历史真实。如儒家为了托古,肆意美化商周社会,严重掩盖商周社会野蛮、残暴、黑暗的真实面貌,那是与复辟商周旧制度是不同的两回事。

春秋战国年间,我国社会经历从政教合一到政教分离的大变革。诸子从孔子开始,始终站在这一变革思潮的最前列。他们观点各异,然而都是商周旧社会的掘墓人,秦汉新社会的建设者。

自由著述给诸子师徒带来无穷创造力,他们终于在政治学、伦理学、哲学、史学、文艺学、军事学、教育学、逻辑学等诸多领域,获得了划时代的伟大成就。作为记录诸子学说的子书,也成为中国古代文化的经典或元典。就文体而言,官书上千年因袭诰谟与纪事、编年之类,不见有什么新创造。子书在二百多年间创造了许多新文体,如说理议论、逻辑论证、寓言幻说、自由对话、言行记录、语录汇编、辞赋美文等。章学诚说:“至战国而文章之变尽,至战国而著述之事专,至战国而后世之文体备。”<sup>①</sup>这些成就,都归功于诸子与子书。战国中期以来,诸子学说风靡全国,促使子书大量流布社会公众;宗教官员不得不流落民间,有些成为自谋生路的方士。在诸子学说取代史官文化的历史过程中,最后子书也取代官书成为中国书籍的主流。这样从官书到子书,其实就是从王官之学到民间著述,从宗教文化到世俗文化,从垄断文化到自由文化。世俗文化不一定是自由文化,然而子书是真正的自由文化。

#### 四、从师徒相传走向公众传播——最终在流通领域引发一场革命

诸子学说与子书的关系是,有诸子学说,才有子书;诸子学说的成熟,就是子书的成熟;诸子学说的丰富多彩,就是子书的丰富多彩。在汉以前,诸子学说都是师徒相传,所以子书也是师徒相传。诸子学说为何必须师徒相传?其客观原因是一为官书三特征,另一为口述文化,两者以前者为主。

官书作为书籍,可以记录或复制作品,可以阅读,可以携带,只是因为不能公众传播而成为功能尚未完备的书籍。不能公众传播的书籍无法成为社会传播工具,因此在官书时期,靠著书(文字作品)而名扬天下的道路从来不存在。诸子要将学说布于社会,传于后世,只能主要靠门弟子,靠弟子后学的口头宣传。诸子人人心里明白,门弟子在传承学说方面的作用,肯定比文字作品重要;没有门弟子,学说不能布于社会,多半做不成思想家。这就决定了他们创建的学说必须师徒相传,也决定了他们必须开门授徒。

从事理逻辑看,因为书籍(文字作品)不能成为社会传播工具,人们彼此交流或交往只能主要靠口述、口传等,故而史官文化时期必然形成口述文化。在这方面,清代阮元早就指出:“许氏《说文》:‘直言曰言,论难曰语。’《左传》曰:‘言之无文,行之不远。’此何也?古人以简策传事者少,以口舌传事者多;以目治事者少,以口耳治事者多。”<sup>②</sup>所说“传事”,指传达、传递官方或非官方事由,大致相当于今天所说“信息传播”。“以简策传事者少,以口舌传事者多”的大致意思是,信息传播主要不靠“简策”文字,主要靠“口舌”,即口述、口授、口传之类。所谓“口舌传事者多”,其实就是社会文化为口述文化,或以口述为主。阮元这个见解,后来获得章太炎、刘师培等许多学者赞同。“以口舌传事者多”的原因,以往学者多以为是简牍繁重。简牍繁重,肯定是事实。可是西汉的简牍依旧繁重,为何西汉出现书籍传播空前繁荣景象?由此可知“口舌传事者多”的主要原因不在简牍繁重,而是政教合一的社会制度。有政教合一,必有国家垄断。商周以来,史官文化以君权名义全面垄断文化,社会上只有官学,没有私学,民间从来与书籍无缘,读书识字者唯为贵族。在贵族人群的范围,以史官为首的宗教官员包揽官府所有文字著作,并且垄断书籍,即使是大贵族也不能自由利用文字从事著作活动。章学诚说“私门无著述文字”<sup>③</sup>，“私门”乃贵族,就是贵族“无著述文字”。从全社会看,只有贵族读书

① 章学诚:《诗教上》,章学诚撰,叶瑛校注:《文史通义校注》,北京:中华书局,2014年,第71页。

② 阮元:《擘经室三集》卷二《文言说》,阮元撰,邓经元点校:《擘经室集》,北京:中华书局,1993年,第605页。按:阮元在同书同卷另有《数说》一文,其中说:“古人简策繁重,以口耳相传者多,以目相传者少,是以有韵有文之言,行之始远。……古人简策,在国有之,私家已少,何况民间?是以一师有竹帛而百弟子口传之。非如今人印本经书,家家可备也。”阮元撰,邓经元点校:《擘经室集》,第605—606页。

③ 章学诚《校讎通义·原道》:“官守学业皆出于一,而天下以同文为治,故私门无著述文字。”见章学诚撰,叶瑛校注:《文史通义校注》,第1108页。

识字,民间从来没有读书识官之人,而“私门无著述文字”则说明贵族间的交流交往主要靠口述。这样,就形成了口述文化的传统,具体情况容后再述。诸子从事文化活动,不可能不受口述文化传统的影响。像孔子办学将学说口授弟子而不录为文字,所谓“授而不书”就是口述文化影响的典型事例。此外,墨子也是口授弟子,孟子在晚年著书以前也是口授弟子。战国中期以来,口授与口传逐渐减少,然而未见中断。在口述文化传统的影响下,诸子创建的学说非师徒相传不可,不存在其他途径与办法。

诸子学说因为是师徒相传,传者与受者的关系,就是同门师徒的关系,或以同门师徒关系为主。因此子书的作者与读者的关系,也是同门师徒的关系,或以同门师徒关系为主。师徒相传对诸子学说的最大影响是经长期传承后,诸子创建的学说不能不演变为一家之学,子书则成为一家之学的文字记录。

从书籍流通看,子书师徒相传的流布范围以师徒关系为限,或以师徒关系为主,所以师徒相传绝不是公众传播,与公众传播尚有较大距离。不过,与官书的不准外传相比,因为诸子弟子来自民间各地,所以子书产生后必定在各地民间流布,此其一。其二是,子书不存在不准外传的问题。相反,子书越出师徒关系而流入社会公众,符合一家之学的利益,也符合传承者的利益。所以,子书的传承者欢迎外传,欢迎流布到师徒范围之外。

在流通问题上,官书完全封闭,子书具有开放性,这个区别关系重大。不论古代还是现代,流通是书籍的生命。这是因为书籍的任何作用在流通以前,都是潜在的,不是现实的,书籍的潜在作用,只有通过流通才能变为现实的作用。流通的封闭性,造成官书上千年只有时间上的前后传承,空间上的流布几近于无,实际上只是供君权使用的一种文字载体而已。子书作为书籍,可以记录或复制作品,可以阅读,可以携带,这些与官书一样。可是,官书不准外传,子书可以外传并流通,由此决定官书是功能尚未完备的书籍,子书是功能完备的书籍。子书暂时不能公众传播,它最终必将走向公众传播。由此看来,引领我国书籍走公众传播之路的,不可能是官书,只能是子书;引领我国文化从口述文化发展为阅读文化的,也不可能是官书,只能是子书。

子书引领我国书籍走公众传播之路,要克服官书三特征与口述文化这两大障碍,困难重重。不论古代还是现代,都不是有了作者,有了读者,就一定有公众传播或出版活动。出版学认为,作者、读者、书商(出版者)是出版三要素,其中,书商(出版者)的作用是充当作者与读者间的桥梁与中介。可是,汉以前因为官书不准公开流通,书籍无法成为商品,根本不能产生书商。《韩非子·五蠹》说:“今境内之民皆言治,藏商、管之法者家有之……境内皆言兵,藏孙、吴之书者家有之。”这些子书是在从来没有书商的社会条件下实现“家有之”的。那么,子书的流通渠道是什么?其唯一渠道是文化领域的读者传写。这时候,离书商产生至少还有二百年,所以有读者传写,子书才能流布社会;没有读者传写,子书就无法流布社会。读者传写以满足读者的阅读需求为宗旨,它的产生发展必须以阅读文化为基础。口述文化盛而不衰时,阅读文化无法形成,孔子“授而不书”就是例证。在社会上阅读文化形成气候以前,读者传写难以成为文化习尚。因此,子书虽然允许外传,最初将因没有读者传写这个流通渠道,仍旧无法传布社会。早期子书即使有流入公众者,必定也是很少,其中困难就在读者传写这个渠道。以为早期子书可以像在汉代那样很快传布到社会公众之间,这种想法太不现实,多半是异想天开。

从口述文化演变为阅读文化,是移风易俗的漫长过程。在此期间,要创造新颖丰富的文字作品作为阅读对象,要靠公众读者数量不断增多,还要通过广泛持久的阅读活动去改变口述文化的旧习俗,养成阅读文化的新风尚。这些无法一蹴而就,只能是一个缓慢过程。阅读文化发展到一定规模而形成气候,作品传写才能成为文化习尚。因此,我国书籍由不向公众传播转变为公众传播的过程,与我国文化从口述文化演变为阅读文化的过程,这两个过程交织在一起,只能同时完成。最终促使这两个过程大致同时完成的社会力量,主要是诸子师徒,是士阶层,是子书。



战国中期以来,在诸子学说风靡全国的作用下,子书不断冲破师徒范围而大量流向社会公众,文献记载如《韩非子·五蠹》说“家有之”等等,说明读者传写跟随阅读文化而发展起来,通过传写而流布社会的子书数量不少,颇具规模。在出版学看来,文化领域的读者传写都可以分前后两部分。首先,将作品复制到简策上,并制成书籍(卷轴);然后,将制成的书籍供读者使用。前者为书籍生产,后者为书籍流通。我国古代的读者传写,其实是将书籍生产与书籍流通合为一体。在现代出版业中,书籍生产必须遵守两条规则:一是尊重作者著作权,二是复制作品以定本为准,否则,必定造成流通秩序的混乱与纠纷。读者传写作为书籍生产,同样必须遵守这两条规则,其中关键是尊重著作权,也就是作者署名。事实上,我国直到战国后期的抄本上,作者仍不署名<sup>①</sup>。因此,战国中期以来发展迅速的读者传写,一方面为子书大量流布社会立下汗马功劳,另一方面又因为作者不署名等原因,在流通领域造成诸多混乱与矛盾,这成为后来刘向不得不校书的重要原因。流通是书籍的生命,书籍领域许多问题只有通过流通才能发现并解决。最终解决作者不署名的问题,非靠流通不可。因为只能通过书籍流通,也就是在书籍的潜在作用转变为现实作用的过程中,人们才能发现作者不署名的不合理,才能认知作者署名的合理性与必要性。解决作者不署名的问题,同样无法靠官书,只能靠子书,只能靠子书扩大流通。最后是在汉代产生了作者署名的读者传写,最终实现我国书籍由不向公众传播到面向公众传播的根本转变,完成了自有官书以来千余年书籍领域中最重要也是最深刻的一次革命。顺便谈及,书籍面向公众传播以后,师徒相传与一家之学的历史也随之结束了。

## 五、产生于从来没有著作权的社会——为以后建立著作权铺平道路

关于子书的作者,如《墨子》书中当今学者认为没有一篇是墨子本人的文字,都是墨子弟子后学的作品。战国中期的孟子到了晚年与弟子万章等人合作完成《孟子》七篇<sup>②</sup>。在此以前,孔子也是在晚年与弟子合作整理六经。像孔子、孟子那样与弟子合作著书,是子书中常见的著作方式之一。到战国后期,诸子自己所撰作品日渐增多,如荀子、韩非。不过,如今《荀子》、《韩非子》书中都存有他们弟子的文字。总起来看,子书作者或为诸子本人,或为弟子后学。子书作者不论是诸子本人还是弟子后学,都不在作品上署名,他们不署名的根源是,官书作者不署名<sup>③</sup>。余嘉锡《古书通例》有“古书不题撰人”一节,专讲古书作者不署名,可参阅<sup>④</sup>。最早,清代章学诚论诸子时说:“古人之言所以为公也,未尝矜其文辞,而私据为己有。”<sup>⑤</sup>所说“文辞”即子书。诸子不将子书(“文辞”)“据为己有”的意思,也是作者不署名。

在出版学看来,署名权是著作权的核心,除此之外的经济权、邻接权等,都是从署名权派生出来的。中国自汉代开始建立的著作权,只讲署名权,不讲经济权。在中国古代,署名权就是著作权,偶有“润笔”之类的经济权,因为数量少,不妨忽略不计。那么,从官书到子书的作者不署名,这上千年所有作者都不署名的现象说明什么?它说明上千年作者不享有著作权(署名权),说明上千年社会上从未建立著作权,说明上千年人们不具有著作权观念。诸子师徒是在从来没有著作权的社会上从事著述活动,这是他们与汉以来作者的最大区别。故而子书作者无须遵守著作权的制约与约束,子书中也不存在任何著作权问题。下面,通过子书中常见的“重文”现象,略作说明。

① 如《史记·韩非列传》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。’”按:秦王见《孤愤》、《五蠹》而不知作者是谁,说明韩非没有作品上署名。

② 《史记·孟轲列传》:“退而与万章之徒序《诗》《书》,述仲尼之意,作《孟子》七篇。”

③ 参见刘光裕《简论官书三特征》(《济南大学学报》2011年第3期)一文中“作者不署名”一节。

④ 参见余嘉锡:《古书通例》,《目录学发微》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第188—196页。

⑤ 章学诚《文史通义·言公上》:“诸子之奋起,由于道术既裂,而各以聪明才力之所偏,每有得于大道之一端,而遂欲以之易天下。其持之有故,而言之成理者,故将推衍其学术,而传之其徒焉。苟足显其术而立其宗,而援述于前,或附衍于后者,未尝分居立言之功也。故曰:古人之言所以为公也,未尝矜其文辞,而私据为己有也。”见章学诚撰,叶瑛校注:《文史通义校注》,第201页。



“重文”之“重”，是重复之重。“重文”也称同文互出，指存在于不同作品中彼此相同的，或基本相同的，或大同小异的文字。“重文”可长可短，短者一两句，长者数百字，甚至更多。

凡“重文”，至少有两个作品的文字构成。“重文”之间的关系以因袭为主，具体说有以下几种：1. 其中一方因袭另一方的文字；2. 双方共同因袭另一方的文字；3. 无法判断谁因袭谁。“重文”与今天所说的“引文”不一样。凡引文，一是要注明出处（出于何文，作者为谁），二是要与原文保持一致。引文这些规则，“重文”概不遵守。举个例子，《荀子·非十二子》与《韩诗外传》卷四有一段颇为有名的“重文”。荀子为战国末年思想家，《韩诗外传》为西汉初年作品，该“重文”是《韩》文因袭《荀》文，且看如何因袭：其一，《韩》文因袭《荀》文时，在原有“十二子”中除去子思、孟子二人，另又更换三人，将《荀》文的“非十二子”，改成《韩》文的非“十子”。其二，《韩》文删掉《荀》文大约一半文字，其余原样保留。从《韩》文保留《荀》文批评子思、孟子时所说“闻见杂博”与“按往日旧说”这两句最重要的话，可知《韩》文作者见过《荀》文批评子思、孟子之语，删去这两人是故意为之。其三，《韩》文对《荀》文作了这样任意的增、删、抄、改之后，没有向读者作任何交代与说明，也没有为读者注明这些文字的出处（出于何文，原作者为谁）。这样的“重文”，如果产生在汉以后已有著作权的社会上，无疑是明目张胆的“抄袭”与“篡改”。

在子书中，“重文”并非罕见，相反是一种常见现象。例如，《晏子春秋》与《左传》的“重文”多达十处以上，另外它与《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等都有“重文”<sup>①</sup>。《列子》与《庄子》的“重文”，少量见于“内篇”，大量见于“外篇”与“杂篇”，此外《列子》与《韩非子》等书也有“重文”。《老子》五千言篇幅不长，有人发现它与《金人铭》文字相同或相近者多达七处<sup>②</sup>。《荀子》与秦汉间作品的“重文”特别多<sup>③</sup>。如《大戴礼记》一书与《荀子》的“重文”有《礼三本》（《荀子·礼论》）、《劝学》（《荀子·劝学》）、《哀公问五义》（《荀子·哀公》）、《曾子立事》（《荀子·大略》）等。《礼记》一书与《荀子》的“重文”有《乐记》（《荀子·乐论》）、《三年问》（《荀子·礼论》）、《聘义》（《荀子·法行》）、《经解》（《荀子·王霸》）等。《韩诗外传》与《荀子》的“重文”除前面所举一例外，还有很多。其他“重文”兹不一一列举。

从著作权看，“重文”无疑是公然的“抄袭”和“篡改”。可是在子书中，“重文”为何屡见不鲜？屡见不鲜又为何没有任何批评？今天看来，原因倒不复杂，就是因为当时社会上从未建立著作权，人们从来不具有著作权观念。子书作者在从来没有著作权的社会上从事著述活动，根本没有什么著作权要遵从，道德领域也不存在旨在防止违反著作权的道德准则。而“重文”在当时人们心目中，根本不是什么“抄袭”或“篡改”，反而是正常的、合理的事情。

官书时期因为没有著作权，作者可以根据需要“无条件地任意地使用或利用他人作品。‘无条件’，指无须征得作者同意，也无须作任何说明；‘任意’，指增、删、抄、改之类，悉听尊便。当年这样做，完全符合社会道德”<sup>④</sup>。像《韩诗外传》卷四与《荀子·非十二子》那一段“重文”，就是《韩》文作者根本自己需要“无条件地任意地使用或利用他人作品”的结果。再如《礼记·乐记》与《荀子·乐论》成为“重文”，前者比后者只少了批评墨家“非乐”等话，整篇文章稍作改动就搬过来了，可见《乐记》作者也是根据自己需要“无条件地任意地使用或利用他人作品”。诸如此类的“重文”，都是这样产生的。

再进一步看，从较早的《左传》、《晏子》、《老子》，到《荀子》、《韩非子》，再到《大戴礼》、《礼记》、《韩诗外传》等，大约二百来年中产生“重文”无数，撰写“重文”的作者也无数。这些作者为何可以“无条

① 参见郑良树：《论〈晏子春秋〉的编写及成书过程》，《诸子著作年代考》，北京：北京图书馆出版社，2001年，第21—57页。

② 参见郑良树：《〈金人铭〉与〈老子〉》，《诸子著作年代考》，第12—20页。

③ 如吕思勉认为：“今《荀子》书同《韩诗外传》《二戴记》《说苑》《新序》处最多，亦有同《书大传》《春秋繁露》《公羊》《穀梁》《左氏》《国语》《楚辞》《礼纬》《诗毛氏传》《孔子家语》者，又有同《管子》《韩》《庄》《列》诸子、《晏子春秋》《淮南王书》者。”见吕思勉：《经子解題》，上海：华东师范大学出版社，1995年，第128页。

④ 参见刘光裕：《孔子与官书制度》，《济南大学学报》2014年第2期。

件地任意地使用或利用他人作品”呢?为何二百年来畅行无阻而不受一点批评呢?这里原因只有一个,就是因为社会上从来没有著作权。人们生活在从来没有著作权的社会,根本不知道著作权为何物,不知道作者署名为何物。身处从来不知著作权为何物的社会环境中,无论哪个作者都可以视自己需要“无条件地任意地使用或利用他人作品”。他们这样做都是合情合理的,也都“符合社会道德”。

从屡见不鲜的“重文”,可知子书产生于并长期存在于没有著作权的社会。因为上千年没有著作权,所以作者没有真假之别,作品也没有真伪之别,“重文”也不是什么“抄袭”或“篡改”。这些问题的总根源是什么?就是作者不署名(作者不享有著作权)。

不过,学术界对子书等古书作者不署名原因的看法,分歧较大。自章学诚首倡“为公”之说<sup>①</sup>,我国文献学界迄今仍坚持认为,古书作者不署名是源于“为公”之道德。这个“为公”说,将古书作者不署名的原因归结为道德问题,而不是著作权问题,笔者以为不妥处至少有三。

首先,认为古书作者不署名是出于“为公”之道德,这种看法不可或缺的前提是社会上已有著作权,作者享有著作权。可是,只要认为古书作者享有著作权,必然产生的另一个问题是,那些屡见不鲜的“重文”就变成不折不扣的“抄袭”与“篡改”,那些古书作者也就成为肆无忌惮的“抄袭”者与利己者。“为公”说从褒扬古书作者道德出发,结果却陷他们于不仁不义而不可自拔。这样事与愿违、自相矛盾,就是因为“为公”说不顾历史事实,将古书作者不署名的原因归结为道德问题,而不是著作权问题。

其次,认为古书作者不署名是源于“为公”的道德,必然认为作者署名是源于“为私”的道德。这样就认为汉以来作者从不署名演变为署名,是著作活动的道德从“为公”到“为私”的退步或退化。这种观点,与书籍文明针锋相对,背道而驰。从社会文化方面看,为何需要作者署名(作者享有著作权)?目的是鼓励著述活动的创造性与积极性,是保护精神劳动的成果与维护精神生产的正常秩序。我国从汉代开始完成了作者由不署名到署名的重大变革,从而为著作事业的发展提供不竭动力,并且是中国文化史上最重要的进步之一。实际上,建立著作权亦即作者署名与否,首先是精神生产领域的问题,根本不属于道德问题。有了著作权之后是否遵守署名规则,才产生道德范畴的问题(现代社会是产生侵权与否的法律问题)。这个“为公”说究其实质,是站在复古史观的立场,以道德价值否定作者署名(著作权)的合理性与必要性,理论上是错误的,实践中是有害的,最后连自己也稀里糊涂地站到了书籍文明的对面。

最后,认为作者署名是出于“为私”之心,也与史实不合。因为作者由不署名到署名,不是仅仅取决于作者一方的意愿。例如,秦王读了《孤愤》、《五蠹》,汉武帝读了《子虚赋》,他们都想知道作者是谁,这两个事例都说明书籍或文字作品在公众间传播以后,读者想知道作者为何人,读者不满于作者不署名。于是在读者与作者两方交流互动的作用下,最终促使作者由不署名逐渐演变为署名。在这一过程中,最初受读者意愿的推动,可能更大更重要些,以为仅仅取决于作者一方的意愿,绝非事实。就作者署名(作者享有著作权)本身而言,它不仅对作者有益,也对读者有益,对书籍事业、文化事业都大有益处。以为作者署名(作者享有著作权)仅对作者一方有益,太过片面,太过狭隘。至于作者署名以后,促使有些人为了谋私利而冒名顶替、弄虚作假等,这与人类社会诸多进步都带来某些负面作用一样,需另想对策,因此否定作者署名的合理性,是因噎废食,最不可取。

总之在官书时期,官书作者不署名与子书作者不署名都是著作权问题,都是作者不享有著作权。就子书作者而言,无论是诸子本人抑或是弟子后学,他们之所以不署名(不享有著作权),一概不取决于他们自己的意愿,而是历史传统早就规定了的,所以人人视为理所当然、毋庸置疑。只要作者不署名,作者与作品的所有权必然处于分离状态,作者对作品不享有权利,也不担负责任与义务,作者对

<sup>①</sup> 章学诚《文史通义·言公上》:“古人之言所以为公也,未尝矜其文辞,而私据为己有也。”见章学诚撰,叶瑛校注:《文史通义校注》,第201页。

作品命运,也漠不关心。子书是以文字形式记录的一家之学,它作为民间著述不能为君权所有或诸侯所有,因而将子书视为传承一家之学的师徒共有是必然的选择。子书为师徒共有,可以为师徒相传提供保证,也为一家之学的发展壮大提供内在动力。作者署名(著作权)属于精神产权,当时人们无法区分书籍中的精神产权与物质产权,故而子书为师徒共有与著作权为师徒共有,并不是一回事。

一是师徒相传(尚未公众传播),另一是作者不署名(作者不享有著作权),这两个因素决定了子书在传承过程中不能不被弟子后学作这样那样的修改。以《老子》为例,从《庄子》“内篇”深受老子思想影响推断,老子其人即使不与孔子同时,大概也在孟、庄以前。老子学说产生较早,传承到汉代的时间很长,故而它被弟子后学修改总是难以避免<sup>①</sup>。不是学派门徒的人,虽可持有其书,但因为不传其学而不能修改书中文字。像《老子》那样被弟子后学修改的子书,绝非个别。如《孟子》七篇,据《史记》所记是孟子生前与弟子万章等人合作完成的。而如今《孟子》书中,孟子见诸侯时常常称谥号<sup>②</sup>。据此,阎若璩认为这七篇是“(孟子)卒后,书为门人所叙定,故诸侯王皆加谥焉”<sup>③</sup>。《孟子》七篇是诸子本人定稿的作品,弟子后学照样可以修改润色。此外,在《墨子》书中,在《左传》、《公羊》、《穀梁》等经传中,都存在弟子后学修改的诸多事例,不一一列举。

诸子学说或子书在传承过程中,客观上存在一些因素,使其不能被修改。诸子学说从创建到汉代公之于众,时间过程很长,或一百年,或二百年。战国年间,社会情况急剧变化,再加上百家争鸣,新说迭出。为与客观环境相适应,一家之学必须与时俱进,若不与时俱进,就可能淘汰落伍。为此,弟子后学在遵守先师家法的同时,不能不致力于丰富发展一家之学。墨家弟子在战国后期为墨学增添了名学、兵学等新内容,就是丰富发展一家之学的例证。弟子丰富发展一家之学,一般有两个途径:一是修订原有篇章,《老子》书中“兵者不祥之器”这段文字,就是后学门徒修订原有篇章的结果,《老子》书中这类修订,不是一次,而是多次;二是另撰新篇章,如刘向校《孟子》十一篇中被东汉赵岐删掉的四篇,理当是孟门后学所撰新篇章。此外,《荀子》、《韩非子》等书中都有弟子后学所撰新篇章。无论修改原有篇章抑或另撰新篇章,作者不署名是不会改变的,子书作为诸子一家之学的文字记录也是不会改变的。如今有人认为,传承到汉代的《老子》其书,必须是老子一人的文字,不准有弟子后学的语言或文字。他们坚持认为,一家之学从诸子创建到汉代,传承一二百年可以一成不变,可以原封不动,可以保持诸子创建时原样。殊不知只要官书三特征依旧存在,这种见解无法成为事实,只能是一厢情愿的空想。

总之,子书既为师徒相传(尚未公众传播),又是作者不署名(不享有著作权),因此被弟子后学作这样那样的修改,是合情合理、难以避免的。子书被不断修改的结果是必然成为一家之学集体著作,这是本文接着要讲的内容。

从出版学的角度看,作者不署名(作者不享有著作权)与书籍文明背道而驰。从我国书籍事业与文化事业发展的要求看,必须建立著作权,必须尽快解决作者不署名的问题。流通是书籍的生命,作者不署名的问题只有通过书籍流通才有可能获得解决。战国年间的书籍一为官书,一为子书。官书不准公开流通,其根源在权力垄断,解决权力垄断,非靠政治革新不可。战国年间可以在社会上流通的书籍,只有子书。战国中期以来,随着诸子学说风靡全国,带动子书不断流出师徒范围,成为社会公众的读物。子书在社会上广为流布,读者传写迅速发展,这样就为最终在汉代实现作者从不署名到署名的重大转变,扫清了障碍,铺平了道路。

① 本文第六部分对此有详细论述。

② 晁公武《郡斋读书志》:“其书载孟子所见诸侯皆称谥,如齐宣王、梁惠王、梁襄王、滕定公、滕文公、鲁平公是也。夫死然后有谥,朝著书时所见诸侯不应皆死。且惠王元年,至平公之卒,凡七十七年,孟子见惠王,王目之曰‘叟’,必已老矣,决不见平公之卒也。”晁公武撰,孙猛校注:《郡斋读书志》,上海:上海古籍出版社,1990年,第415页。

③ 焦循:《孟子正义·孟子题辞》疏文引阎若璩《孟子生卒年月考》,焦循正义,沈文倬点校:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第11页。



## 六、子书是一家之学集体著作——兼谈子书“辨伪”是制造“历史冤案”

笔者曾说：“官书时期的学术著作受官书三特征的影响，历经长期传承，最后不能不演变为无名氏集体著作。可以说有官书三特征，必有无名氏集体著作。”<sup>①</sup>本文第一部分将官书三特征对诸子师徒的影响归纳为五点，这五点影响足以决定，诸子学说不能不成为一家之学，子书不能不成为一家之学集体著作。下面，以《墨子》《老子》《管子》三书为例，略作说明。

《墨子》是墨子学派文集汇编，是墨子所创一家之学经二百年来丰富发展而最后形成的集体著作。

《汉书·艺文志》录“《墨子》七十一篇”。如今所传《墨子》目录仍为七十一篇，其中，有题而无文字者八篇，无题亦无文字者十篇，实际尚存五十三篇。《隋书·经籍志》称：“《墨子》十五卷，目一卷，宋大夫墨翟撰。”所谓“墨翟撰”，就是认为《墨子》一书作者为墨翟一人，这是汉代以来的主流观点，到清代才逐渐发现问题。如《四库全书总目》称：“《墨子》十五卷，旧本题宋墨翟撰。……然其书中多称子墨子，则门人之言，非所自著。”孙诒让说：“《墨子》书今存五十三篇，盖多门弟子所述，不必其自著也。”<sup>②</sup>

如今所见《墨子》由西汉刘向校理后传于后世，它不是墨子所创学说的最初记录或原始记录，而是墨子学说经二百年来丰富发展而在汉代汇集而成的学派文集，是墨子一家之学的集体著作。下面为说明问题方便起见，将今存五十三篇按孙诒让《墨子间诂》目录次序分为四部分。第一部分为“政治学说”，凡三十一篇；第二部分为“墨辩”，凡六篇；第三部分为“记墨子言行”，凡五篇；第四部分为“墨家兵书”，凡十一篇。

首先，在第一部分“政治学说”中，有《尚贤》等十篇在同一篇名下，为何各有上、中、下三篇？这十篇是《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》。它们在同一篇名下各有上、中、下三篇，如《尚贤上》、《尚贤中》、《尚贤下》，诸如此类。

这十篇，目录记为三十篇，其中七篇文字已阙，实际尚存二十三篇。这十篇，若加《非儒》为十一篇。问题是这十篇，为何各有上、中、下三篇呢？清人俞樾根据上、中、下三篇彼此“字句小异，而大旨无殊”提出：“意乃相里、相夫、邓陵三家相传之本不同，后人合以成书，故一篇而有三乎。”<sup>③</sup>《韩非子·显学》说“墨离为三”，就是墨学分为“相里、相夫、邓陵三家”。俞樾认为，这十篇盖出于“相里、相夫、邓陵三家”所传的三种不同文本，汉代人将这三家所传文本“合以成书”，结果就是“一篇而有三篇”。俞樾此说，最得学界赞同。后来，罗根泽教授从《墨子》明嘉靖本统计这十篇的上、中、下三篇字数，发现同一篇名的“上篇皆简，中、下皆繁”，进而推测上、中、下三篇理当出于同一源头——墨子<sup>④</sup>。人们从《墨子·鲁问》，发现这十篇的主题都源于墨子本人<sup>⑤</sup>，并认为十篇的基本观点属于墨子所传家法。先秦一家之学都有家法。家法由先师创立，大致指学派的核心观念或基本原则。师徒相传时，弟子无法传承先师每一句话，只能以家法为主。凡家法，弟子后学必须遵循，不可更改，若更改家法，就要另立门户。墨家三派各自开门授徒，互相对立，都称自己为“真墨”，互称对方为“别墨”<sup>⑥</sup>。他们传承墨子家法时，因为各自诠释家法，又各自形成文字，这样便有了十篇的上、中、下三篇。从十篇的写法

① 参见刘光裕《孔子与官书制度》（《济南大学学报》2014年第2期）一文第四节“经学传记是一家之学的集体著作”。

② 永瑢等撰：《四库全书总目》，北京：中华书局，1965年，第1006页；孙诒让：《墨子后语》卷上《墨子年表》，孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，第691页。

③ 俞樾：《俞序》，孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，第1页；刘光裕：《孔子与官书制度》，《济南大学学报》2014年第2期。

④ 罗根泽：《墨子探源》，《罗根泽说诸子》，上海：上海古籍出版社，2001年，第117页。

⑤ 《墨子》卷十三《鲁问》：“子墨子曰：凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家熹音湛溺，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，即语之兼爱、非攻。故曰择务而从事焉。”按：墨子说“择务而从事”者为尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、尊天（天志）、事鬼（明鬼）、兼爱、非攻。墨子所说这十个词语与十篇之篇名基本相同，可证这十篇的主题或基本思想源于墨子本人。

⑥ 《韩非子·显学》：“孔墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔墨。”按：“真孔墨”意为“真孔”或“真墨”。《庄子·天下》：墨家各派“俱诵墨经，而倍谲不同，相谓别墨”。



看,都以“子墨子曰”引出墨子的话,然后再作说明或发挥。这样的写法不可能出于墨子本人,理当出于墨家弟子。且称“子墨子”者,必为弟子后学。由此可知这十篇文字,为墨家三派弟子后学所作。最初,十篇内容或为墨子口授,以后由弟子后学演变为文字。那么,这十篇为何成为“字句小异,而大旨无殊”的三种传本呢?

传承这十篇的三派因为同属于墨家,他们必须遵守家法而不改。十篇之三种传本所以“大旨无殊”,就是三派都遵守墨子家法而不改的表现。另外,这三派在墨家内部自立门户,各执己见,激烈争辩。十篇之三种传本所以“文字小异”,就是三派按各自观点分别诠释墨子家法的结果。这“字句小异”,除了有三种传本繁简之不同,还有所引“子墨子曰”的具体文字不一致,也有对墨子见解的解释不尽相同等。凡此,都属于诠释同一家法的差异,不是家法本身的不同。

与墨家十篇的三种传本相类似,还有儒家的《春秋》三传——《左传》、《公羊传》、《穀梁传》。《春秋》三传都源于孔子所创《春秋》经学,又分别传承于“左”、“公”、“穀”三派达二三百年之久。“左”、“公”、“穀”三派因为都遵循孔子家法而不改,所以《春秋》三传彼此也是“大旨无殊”。又因为“左”、“公”、“穀”三派对孔子所传家法的理解不一样,结果《春秋》三传所讲经义,褒贬多有不同,甚或相左;所述史事,或详或略;经文也偶有小异。与墨家十篇之三种传本的“字句小异”相比,《春秋》三传的差异更大些。

墨家十篇的三种传本,儒家的《春秋》三传,都源于学派内部三派对同一家法按各自观点进行解释。这样对家法作三种不同解释,客观上就是丰富发展一家之学。与墨家十篇相比,《春秋》三传对丰富发展一家之学的作用更大,更明显。凡家法必为先师所传,凡一家之学必以家法为重。儒墨两家允许弟子对家法作不同解释,各持己见,自由讨论,说明家法不是束缚独立思考的教条与枷锁,而是一种政治理想或人生态度;也说明儒墨两家在学派内部,不追求思想观念的绝对统一或绝对划一,学派成员享有充分的自由。从家法也可以讨论,可知诸子学说中没有不可讨论的问题,这样的一家之学永远不会成为以绝对真理自居的宗教教义。这也是诸子一家之学与宗教教义的一个重要区别。

下面,再看《墨子》书中“政治学说”以外的三部分:“墨辩”、“记墨子言论”、“墨家兵书”。“记墨子言论”为《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》五篇,这与儒家《论语》相似,具有充实或强化家法的作用。“墨辩”六篇与“墨家兵书”十一篇,是战国中后期的墨家弟子给一家之学注入的新内容,是丰富发展一家之学的新成果。

“墨辩”六篇是:《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》。这六篇内容除逻辑学外,还有算术、几何、力学、光学、心理学等自然科学。在子书中,以逻辑学为内容者,主要是名家与墨家;以自然科学为内容者,唯此“墨辩”,绝无仅有。六篇中,屡屡可见与邹衍、公孙龙、惠施三人辩论的文字。三人中以邹衍为早,稍后于孟子;公孙龙、惠施都在邹衍之后。这三人都为战国中后期人,而墨子生活于战国前期。由此推断,“墨辩”六篇不能是墨子本人的文字,理当是战国中后期墨家弟子所作。“墨家兵书”有《备城门》、《备高临》、《备梯》、《备水》、《旗帜》、《号令》、《杂守》等十一篇,从这些题目可知内容为兵家攻防之术。在“记墨子言论”与“墨家兵书”两部分作品中,除称墨翟为“墨子”或“子墨子”,又称墨子弟子禽滑釐为“禽子”或“子禽子”,禽滑釐以外墨子弟子也称“子”。从这样的称谓推断,这些作品当为禽滑釐以后的墨家弟子所作,即墨子的再传弟子或更晚弟子所作。这样看来,“记墨子言论”与“墨家兵书”也是战国中后期墨家弟子的作品。再看《墨辩》与《墨家兵书》,前者深受阴阳家、名家的影响,后者深受兵家的影响,它们成为墨学的新篇章、新成果,都与百家争鸣存在密不可分的关系。

一般说,《墨子》四部分作品中,以“政治学说”产生较早,其余三部分产生于战国中期或以后,因此有的思想史将墨家思想区分为前期与后期<sup>①</sup>。诸子思想可以这样分前期、后期的,还有庄子学派;

<sup>①</sup> 如任继愈主编《中国哲学发展史》(北京:人民出版社,1983年)一书中墨学有两章:一为《墨子思想体系的内在矛盾》,另一为《后期墨家的哲学与辩学》;该书庄学也有两章:一为《庄周的唯物主义哲学》,另一为《后期庄学的相对主义与唯心主义》。

《孟子》如果在七篇基础上加上被赵岐删去的四篇,大概也可分前期、后期。诸子学派的思想可分前期、后期,再次说明传承学说的弟子后学,并不是简单重复先师所讲那些话。比如墨家子弟如果二百年来年只知背诵“子墨子曰”,不致力于丰富发展一家之学,“墨辩”与“兵书”是肯定不能再有了,“政治学说”将因缺少对家法的三种解释而显得苍白枯燥,墨家即使不被淘汰而能幸存下来,也不可能像现在《墨子》那样丰富充实、精彩动人,今天思想史学者更不能将墨家学说区别为前期、后期。从墨子学派思想可分前期、后期可以看出,弟子在传承先师学说过程中绝非仅仅背诵“子墨子曰”,相反是不断有所创新,有所丰富发展,这也是学派具有生命活力而不被淘汰的原因所在。因此,凡经长期传承的一家之学,都不可能与诸子创建时完全一样,都不可能原封不动,一成不变;那些经长期传承而到汉代的子书,都凝结了诸子与弟子后学的共同心血,是他们共同创造的成果。

《墨子》书中作品,汉以前都以单篇形式存在,到汉代才将它们汇编成书。《墨子》是墨子学说经二百年来年丰富发展后,最终在汉代形成的文集汇编。作为文集汇编的《墨子》一书的作者,是墨家二百年来年传承过程中形成的一个特殊群体。从今天著作权观点看,《墨子》不是任何个人的著作,它是墨子一家之学的集体著作,该书著作权属于这个作者群体。在这个作者群体的成员中,可知姓氏者只有墨子一人,其他人一概不知,所以《墨子》也是无名氏集体著作。

如今所见《老子》其书,不是老子所创一家之学的最初记录或原始记录,而是老子一家之学经弟子后学丰富发展后的最终文字记录。

《史记·老子韩非列传》认为老子“姓李氏,名耳,字聃”。有关《老子》作者的争论,历代很多,无有结论,原因是《史记·老子韩非列传》材料多取自《庄子》寓言,真假莫辨。我们只是讨论《老子》其书是否是集体著作,所以对老子究竟是何人等问题且置而不论。司马迁说庄子学说“归于老子之言”<sup>①</sup>,《庄子》“内篇”又见老子思想的影响,据此推测老子若不与孔子同时,也是孟、庄以前的战国前期人。老子学说创建的时间比孟、庄早,可是儒、墨成为“显学”时,老子默默无闻,影响不大。老子学说在社会上产生影响,首先得力于庄子学派从《庄子》“内篇”到“外篇”“杂篇”的上百年不遗余力的宣传与鼓吹,后来又获韩非、申不害等法家的推崇,终于在战国末年,成为全国影响最大的学派之一,到西汉初年,又以“黄老之学”名义成为全国统治思想。

《隋书·经籍志》录《老子》为“周柱下史李耳撰”。《史记》记载《老子》其书是应尹喜之请而由李耳一人撰成<sup>②</sup>,难成定论。老子生活在书籍尚未公众传播的社会,他必定知道门弟子在传播学说中的作用,远比文字更大,更重要。所以对老子来说,头等大事不是著为文字,而是开门授徒;没有门弟子,他将学说著为文字多半无济于事。《庄子》书中多次谈及老子弟子,其中最著名的弟子是阳子居(杨朱),屡次问道于老聃<sup>③</sup>,此外,还有士成绮<sup>④</sup>、庚桑楚<sup>⑤</sup>、南荣越<sup>⑥</sup>、柏矩<sup>⑦</sup>等人。《汉书·艺文志》也记老子有弟子或传学者数人<sup>⑧</sup>,其中一人是尹喜。事实上,老子有门弟子。老子学说无论口传还是文字,都必须师徒相传。当年,口传者如《公》、《穀》,著为文字者如《左传》,它们在传承过程中都经历多

① 《史记·老子韩非列传》论庄子学术渊源:“其学无所不窥,然其要本归于老子之言。”

② 《史记·老子韩非列传》:“老子修道德,其学以自隐无名务,居周久之,见周之衰,乃遂去。至关,关令尹喜曰:‘子将隐去,强为我著书。’于是,老子乃著书上下篇,言道德之意五千余言而去,莫知其所终。”

③ 例如,《庄子·应帝王》:“阳子居蹴然曰:‘敢问明王之治。’老聃曰……”《庄子·寓言》:“老子曰……阳子居蹴然变容曰:‘敬闻命矣。’”

④ 《庄子·天道》:“士成绮见老子而问曰:‘吾闻夫子圣人也,吾固不辞远道而来愿见……。’”

⑤ 《庄子·庚桑楚》:“老子之役,有庚桑楚者。”

⑥ 《庄子·庚桑楚》:“庚桑楚曰:‘……子(南荣越)胡不南见老子?’南荣越赢粮,七日七夜,至老子之所。”

⑦ 《庄子·则阳》:“柏矩学于老聃。”

⑧ 《汉书·艺文志·诸子略》中,《老子邻氏经传》下注“邻氏传其学”;《老子傅氏经说》下注“述老子学”;《老子徐氏经学》下注“字少季,临淄人,传老子”;《文子》下注“老子弟子”;《蜎子》下注“名渊,楚人,老子弟子”;《关尹子》下注“名喜,为关吏;老子过关,喜去吏而从之”。

次修改。产生于战国前期的《老子》无论著为文字与否，在传承过程中被弟子后学修改总是难以避免。下面从《老子》书中，举数例说明。

其一，下面两段文字不可能产生于孟子以前。

大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。（《老子》第十八章）

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有；此三者以为文不足，故令有所属，见素抱朴，少私寡欲。（《老子》第十九章）

这两段文字中有两个问题。其一是“绝圣弃智”之“圣”。《老子》书中称“圣人”多达二三十处，意思都是至高至尊的高人。如“圣人抱一为天下式”（《老子》第二十二章）；“圣人无常心，以百姓心为心”（《老子》第四十九章）等。“绝圣”之“圣”若指“圣人”，与书中赞颂“圣人”多达二三十处文字存在无法调和的矛盾。由此看“绝圣弃智”这种话，与书中赞颂“圣人”那些话不能出于同一人，是出于不同的人。再者，将德行之“圣”与“智”并举，最早见于《孟子》。如：“金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。”（《孟子·万章下》）《孟子》七篇为孟子晚年的作品，产生于老子之后。另一问题是“大道废，有仁义”。将“仁”与“义”联用为“仁义”一词，最早见于《墨子》、《孟子》，此前不见。《墨子》书中作品为墨家弟子所作，已如前述。从以上两个问题判断，这两段话不能是战国前期老子本人的话，最早产生于孟子之时，或为孟子之后。

其二，下面两段文字不可能产生于法家盛行之前。

天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。（《老子》第五十七章）

民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？（《老子》第七十四章）

先看“民不畏死，奈何以死惧之”，这句话不能指周法。周法不公布于众，生杀大权操于执政贵族之手，称不公布的周法为“以死惧之”，太过牵强。严刑峻法，源起于法家，早期法家如李悝尚不明显，最早以严刑峻法实行变法并获成功者，是商鞅。《商君书·赏刑》说：“所谓壹刑者，刑无等级，自卿相将军以至大夫庶人，有不从王命、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。”商鞅的“罪死不赦”范围很宽，以前有功或有善行者一律不予赦免。从逻辑推断，先有商鞅这种“罪死不赦”的严刑峻法，然后才能有“民不畏死，奈何以死惧之”这样的话。再看“法令滋彰”云云。既称“滋彰”，总不能是早期法家倡导刑法之时，只能在法家变法成功并为诸侯纷纷仿效之后。仔细品读这两段话，都不可能是战国前期老子本人的话，大致产生在商鞅变法成功之后。

其三，下面这段文字最早产生于战国后期。

兵者不祥之器，非君子之器。不得已用之。用之恬淡为上，胜而不美。而美之者是乐杀人，乐杀人者则不可以得志于天下矣。吉事尚左，凶事尚右，偏将军居左，上将军居右。（《老子》第三十一章）

左右将军的建制已是战国后期的事<sup>①</sup>，这段话最早是战国后期加进去的，自王弼以来几无异议。不过，有人以为这是“经注相混”，注文窜入了经文<sup>②</sup>。“经注”之“经”，是“经久不变”的意思。这种“经”的观念在汉以前诸子中尚不存在，称“经注相混”并不恰当。凡经长期传承并具有生命力的一家之学，作为传承者的弟子后学无不致力于丰富发展。《老子》是语录体，所谓“经注相混”，其实是增补语

① 马端临《文献通考》卷五十八“将军总叙”条：“自战国置大将军，周末又置前后左右将军。”见马端临：《文献通考》，北京：中华书局，1986年，考第526页。

② 魏源《老子本义》集注曰：“晁氏说之曰：‘王弼《老子注》谓“兵者不祥之器”以下至末皆非《老子》本文。’王氏道曰：‘自“兵者不祥之器”以下，似经、注相间，疑古之义疏，混入经文者。’”见魏源集注，黄曙辉点校：《老子本义》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第66页。

录。增补者为谁？从师徒相传看是老子学派的弟子后学，目的是丰富发展一家之学。与子书的其他修改方式相比，增补语录是较为容易的。增补语录的时间，或在孟子之时，或在商鞅变法之后，或在战国末年，大概还有其他时间。究竟如何增补，是否还有其他修改等，都无法考查。《老子》从原来的默默无闻到后来名噪全国，弟子后学起了重要作用，其中包括增补语录的作用。

关于《老子》一书，顾颉刚先生认为“非一人之言，亦非一时之作”，“上自春秋时的‘以德报怨’，下至战国末的‘绝圣弃智’，大约有三百年的历史”<sup>①</sup>。顾先生认为《老子》“不是一人一时之作”，合乎事实。这部从汉代传下的《老子》，本是老子一家之学传承二百多年形成的集体著作，并不是老子一人的著作。那么，《老子》与老子本人是何关系？任继愈主编《中国哲学发展史》说：“《老子》书中如反对仁义，反对法令的一些思想，可能晚出。但老子的天道观（也就是老子哲学的基本部分）是老子本人的思想；贵柔，反对战争，和辩证法思想也是老子本人的思想；小国寡民的政治理想也接近老子本人的思想。”<sup>②</sup>认为书中反对仁义、反对法令等思想“可能晚出”，亦即“可能”是弟子后学所加；又认为书中天道观、贵柔、反战等思想源于老子本人，亦即认为家法仍属于老子本人。这种看法较为客观公允。可见，《老子》不是也不可能是老子所创一家之学的最初记录或原始记录，它是老子一家之学发展演变后的最终成果，是老子一家之学经二百多年传承而形成的集体著作。弟子后学为了丰富发展先师学说，不能不对作品进行修订。同一篇章几经多次修订，像《老子》那样经多次增补语录以后，必然成为如顾先生所说那种“不是一人一时之作”。

结合官书三特征考察，可知官书时期产生像《老子》那种“不是一人一时之作”是完全合理的，也是必然的。可是，人们对这个合理性与必然性一无所知，因此将“不是一人一时之作”视为不可理解的怪物，并从中引出两个错误判断。其一，断“不是一人一时之作”为“伪作”。如因“不是一人一时之作”而断《老子》为“伪作”者，历代都有。问题在于，要求《老子》书中只准存有老子一人的文字，等于是要求弟子后学在二百多年内只准反复背诵老子遗言，不准有任何丰富与发挥，若是这样老子之学大概早就淘汰无闻了。《老子》所以能从最初的默默无闻，到后来名噪全国，原因之一就是成为“不是一人一时之作”。它成为“不是一人一时之作”说明什么？说明在传承过程中不断有所丰富，有所创造，这是学术生命延续与旺盛的标志，据此认为是“伪作”，其实是颠倒是非，混淆黑白。其二，以“不是一人一时之作”中年代最晚的资料为根据，判断该书的“成书年代”。例如有人以《老子》书中最晚资料的年代为战国末年，于是断《老子》著于战国末年<sup>③</sup>，认为此前还没有其书。有人据此，进而怀疑老子其人是否真的存在<sup>④</sup>。事实上，《老子》书中最晚资料的年代，不过是老学门徒最后一次增补语录的年代，据此判断“成书年代”不具科学性，根本没有什么价值。诸如此类的妄作断语，致使以真为假、以有为无的历史虚无主义泛滥成灾，究其原因，都是因为不知道官书三特征及其影响，不知道官书时期学术著作演变为“不是一人一时之作”是合理的，是必然的。

《管子》是战国年间各家学者研究管子治国的成果汇编，它与管仲本人不存在一家之学的传承关系。

《汉书·艺文志》录《管子》八十六篇，今存七十六篇，另有十篇存篇目而无文字。《隋书·经籍志》：“《管子》十九卷，齐相管夷吾撰。”<sup>⑤</sup>管夷吾即管仲（？—前645），春秋中期齐国政治家。《管子·

① 顾颉刚：《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》，罗根泽编著：《古史辨》第四册，上海：上海古籍出版社，1982年，第484、516页。

② 任继愈主编：《中国哲学发展史》（先秦卷），北京：人民出版社，1983年，第243页。

③ 罗根泽：《历代学者考证老子年代的总成绩》：“一九二二年，梁任公先生作《评胡适之的中国哲学史大纲》，始提出六条证据，断定《老子》书的著作年代在战国之末。”顾颉刚先生在一九二三年二月二十五日给钱玄同先生书云：“老子书决当如梁任公先生说，是战国末年的书。”罗根泽：《罗根泽说诸子》，第210、211页。

④ 如有人认为，“老学的创始人不可考，他大抵托老聃之名著书。至李耳则与老学无关，止是谬攀老聃作祖宗而已。”罗根泽：《罗根泽说诸子》，第214页。

⑤ 魏征等撰：《隋书》，北京：中华书局，1973年，第1003页。



小称篇》记管仲说：“毛嫱、西施，天下之美人也。”毛嫱、西施都是管仲死后才出生之人，管仲不可能知道。这类事例书中很多，可知《管子》不是管仲“撰”。最早，西晋傅玄就对《管子》是否管仲“撰”提出疑问，到宋代，学界大致确认“不是一人一时之作”<sup>①</sup>，清代章学诚指出《管子》是“习管氏法者所缀辑，而非管仲所著述”<sup>②</sup>，最近于事实。

从《管子》各篇的思想内容看，多数来自战国中后期。书中讲儒家王霸的篇章不少，如《五辅》、《霸形》、《霸言》、《问》、《四称》、《小问》等。儒家在春秋时只有仁学，王霸之说为孟子首倡，时间在战国中期，流行更在其后。此外，研究者认为《法禁》、《法法》、《任法》、《明法》等篇具有成熟的法家思想，盖源于战国中期或后期的商鞅与韩非。《幼官》、《侈靡》、《四时》、《五行》等篇具有的阴阳家学说不见于战国前期，理当源于战国中后期的邹忌、邹衍之徒。还有《权修》、《立政》、《侈靡》等篇的重农抑商思想，也产生于战国中后期，盛行于西汉。书中常见词语如以“主”称君王，以“相”为官名，以“石”为量名，以“于(於)”为介词等。这些词语都肇始于战国，不见于春秋。从思想特征看，《管子》书中主要是战国中后期各家各派的思想观点，管仲生活于春秋中期，不可能有这些思想。

从《管子》各篇内容看，分别属于道、法、儒、阴阳、兵、农各家。各篇的作者不是一人，也不在一时。管仲生前只是政治家，没有创建一家之学。他辅佐齐桓公成就了齐国霸业，名气大，影响大。大概在战国中后期，儒、道、法、阴阳、兵、农各家都学习管仲治国，各自写了文章，其中包括搜集有关管仲的史料与遗闻佚事等。后来，有人将这类文字搜集在一起，遂题曰“管子”。最后经西汉刘向编定，传于后世。《管子》其书是各派学者分别研究管子治国的成果汇编，由此看也是集体著作，或许勉强可称战国年间管子学派的集体著作。管仲本人不是诸子中一员。《管子》作为子书，与《墨子》、《老子》等有所不同。《墨子》、《老子》作为一家之学集体著作，都与学说创建者墨子或老子存在密不可分的关系。《管子》与管仲不存在这样的关系。在《管子》书中，管仲是研究对象，管仲与研究者的关系中不存在一家之学的传承关系。《管子》与管仲的这种关系，类似者还有《晏子》与晏婴的关系。

战国年间的百家争鸣，以齐国最盛。齐国的稷下学宫，长期聚集全国各家学者，自由讲学，自由争论，成为先秦百家争鸣的典范。《管子》各篇作者来自儒、道、法、阴阳、兵、农各家，他们共同研究管仲，唯齐国有此可能。管仲又是齐国引以为傲的古代名人。由此推测，《管子》书中各篇大概产生于齐国，时间当为战国中后期。

现在，再看《隋书·经籍志》录《管子》为“齐相管夷吾撰”，录《墨子》为“宋大夫墨翟撰”，录《老子道德经》为“周柱下史李耳撰”<sup>③</sup>，可知《隋书·经籍志》都以书名中的某“子”作为子书的作者。可是历史上的事实是，一“子”一书与以“子”命书，都是西汉刘向校书后传下来的，一直到西汉初年，我国还没有以“子”命书。再从我们对上述三书的考察可知，《隋书·经籍志》录子书为某子“撰”，背离事实，未经科学考证，态度轻率。我国古代对子书作者的见解，总的看以《隋书·经籍志》为代表，而且在汉代以来的两千多年中，大致经历了一前一后两个阶段。

第一阶段为自汉至唐。这一千来年的总代表，就是唐初的《隋书·经籍志》录子书为某子“撰”。

① 例如，《文献通考》卷二二引叶适说：“《管子》非一人之笔，亦非一时之书，莫知谁所为。以其言毛嫱、西施、吴王好剑推之，当是春秋末年。”朱熹说：“《管子》之书杂，管子以功业著者，未必曾著书。如《弟子职》之为，全似《曲礼》。它篇有似庄、老。又有说得也卑，直是小意智处，不应管仲如此之陋。其内政分乡之制，《国语》载之却详。”马端临：《文献通考》，考第1737页；黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第3252页。

② 章学诚《文史通义·诗教上》：“春秋之时，管子尝有书矣，然载一时之典章政教，则犹周公之有《官礼》也。记管子之言行，则习管氏法者所缀辑，而非管仲所著述也。”自注：“或谓管仲之书，不当称桓公之谥。阎氏若璩又谓‘后人所加，非《管子》之本文’，皆不知古人并无私自著书之事，皆是后人缀辑。”章学诚撰，叶瑛校注：《文史通义校注》，第74页。

③ 魏征等撰：《隋书》，第1005、1000页。

对此持异议者,只有西晋傅玄<sup>①</sup>,唐代孔颖达<sup>②</sup>、柳宗元<sup>③</sup>、杨倞<sup>④</sup>等数人,多为片言只语。可见,自汉至唐的我国文献学犯了一个重大错误是,将汉代以来才出现的“一人一作”作为通用模式,生搬硬套于汉以前子书身上,错误地认为子书作者也是一人,其人就是诸子。不论主观愿望如何,《隋书·经籍志》录子书为某子“撰”的客观效果是,将子书从一家之学集体著作,篡改改为某“子”一人的著作。这样公然篡改子书著作权,为宋以后的一场历史文化灾难埋下祸根。

第二阶段为自宋至明清。在这一千来年间,人们以子书不是某“子”一人所作为理由,将它们一一打成“伪作”,无有幸免。自北宋开始,终于逐渐发现子书并不是诸子一人所“撰”。最早,欧阳修指出《易传》“非一人之言”<sup>⑤</sup>;此后,《周氏涉笔》称“《商君书》亦多附会后事”<sup>⑥</sup>;陈师道、叶适、黄震等对《老子》的作者与年代,对《庄子》是否是庄周“撰”等,也都提出疑问。宋以后的明清学者,在这方面提出问题更多,更深刻。一般说,判断子书不是某“子”一人所“撰”并不太困难,主要是根据书中存有某“子”死后才有的事、物,以及词语、思想观念等。这些资料,本是证明子书是一家之学集体著作的证据。作为一家之学集体著作的子书,成为“不是一人一时之作”本为理所当然,光明正大。可是,宋以来千余年间,除清代章学诚<sup>⑦</sup>、严可均<sup>⑧</sup>、孙星衍<sup>⑨</sup>等少数人外,几乎人人都对《隋志》录子书为某子“撰”深信不疑,坚信子书的作者只有一人,其人就是诸子。因此,断定子书成为“不是一人一时之作”的原因只有一个,就是有人故意造假,或篡改文字,或塞进假货,或冒名顶替,诸如此类。基于这种认识,必然产生针对子书的“辨伪”活动,鼎盛于明清,延续到民国以后。看似轰轰烈烈的“辨伪”,其实是在《隋书·经籍志》篡改子书著作权的错误基础上,变本加厉,错上加错。结果是,将作为一家之学集体著作的子书,将光明磊落的子书,以不是某“子”一人之作为理由,轻而易举地打成“伪作”。针对产生于从来没有著作权之先秦社会的那些作品,“辨伪”者高高举起捍卫个人著作权(署名权)的道德旗帜,争先恐后向一家之学集体著作开火或开刀之勇敢与无畏,堪比西班牙骑士吉诃德先生与风车作战;然而比吉诃德先生更为糟糕的是,他们肆无忌惮地给无辜子书制造“冤案”,抹黑先秦文化,酿成一场历史文化灾难,而其罪魁祸首则是《隋书·经籍志》录子书为某子“撰”。

## 七、以文字取代口述——阅读文化迅速兴起

先秦书籍走向公众传播,必须克服传统文化中两大障碍:一是以官书三特征为核心的官书传统,另一是商周以来的口述文化传统。下面重在介绍诸子师徒如何改造口述文化,促使阅读文化迅速兴起。

诸子刚登上历史舞台时,口述文化盛而未衰。例如,孔子口授经义而不录为文字,墨子也是口授

① 戴望《管子校正》引傅玄曰:“《管子》之书,半是后之好事者所加,《轻重篇》尤鄙俗。”戴望:《管子校正》附“管子文评”,《诸子集成》本,上海:世界书局,1935年,评第1页。

② 《左传·庄公九年》孔颖达疏:“世有《管子》书者,或是后人所录。”左丘明传,杜预注,孔颖达正义:《春秋左传正义》,李学勤主编《十三经注疏》本,北京:北京大学出版社,2000年,第271页。

③ 柳宗元《辨晏子春秋》:“或曰晏子为之,而人接焉;或曰晏子之后为之,皆非也。吾疑其墨子之徒有齐人者为之。”柳宗元:《柳宗元集》,北京:中华书局,1979年,第113-114页。

④ 唐人杨倞最早为《荀子》作注,他认为《大略》、《宥坐》、《子道》、《法行》、《哀公》、《尧问》诸篇皆不是荀子作,而为荀子后学所作。详见王先谦《荀子集解》一书《大略》、《宥坐》引杨倞注。见王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第485、520页。

⑤ 欧阳修:《〈易〉童子问》卷三,欧阳修撰,李逸安点校:《欧阳修全集》,北京:中华书局,2001年,第1119页。

⑥ 参见马端临《文献通考》卷二二二引。马端临:《文献通考》,考第1738页。

⑦ 章学诚《文史通义·言公上》:“《庄子·让王》《渔父》之篇,苏氏谓之伪托,非伪托也,为庄氏之学者所附益尔。”“《晏子春秋》,柳氏以谓墨者之言。非以晏子为墨,为墨学者述晏子事,以名其书,犹《孟子》之《告子》《万章》名其篇也。”章学诚撰,叶瑛校注:《文史通义校注》,第201页。

⑧ 严可均《书管子后》:“先秦诸子皆门弟子或宾客或子孙撰定,不必手著。”见严可均:《铁桥漫稿》卷八,《续修四库全书》本,上海:上海古籍出版社,2002年,第7页。

⑨ 孙星衍《晏子春秋序》:“凡称子书,多非自著,无足怪者。”见孙星衍:《问字堂集》,北京:中华书局,1996年,第77页。

弟子,孟子在晚年著书前也是口授弟子。这些都是受口述文化传统的影响,不得不如此。因此,诸子学说早期多为口授,口耳相传的作品很多,著为文字者很少。在儒家经传中,《公羊》、《穀梁》、《毛诗》、《书传》等都是口传到汉代才录为文字,著为文字而留存下来的主要是《左传》。当年,口传与文字两者没有高低之别,也不代表作品成熟与否。只要口述文化盛行,子书崛起或公众传播都无从谈起。鉴于学术界对商周以来的口述文化大都视而不见,故而需多说几句。

人们常常以为,有了文字与文字作品,必有阅读文化,其实不然。人类最初文化活动无有例外,都靠口述,而在发明了文字并创造了文字作品之后,文化活动也不可能马上以文字取代口述,中国外国都是如此。其中原因有认识方面的,也有制度方面的。前者如古希腊哲学家苏格拉底(前469—前399)认为使用文字害多而益少,口述比文字优越<sup>①</sup>;后者如中国商周的政教合一制度。商周时期的政教合一政权,以君权名义垄断全部文化,不准贵族任意染指。最初的文字与简策,主要用于传布王命;官府典籍由典书官执掌,严禁外传;全国只有官学,没有私学,故而读书识字者唯为贵族。在贵族范围内,以史官为首的宗教官员包揽官府所有文字著作,垄断著作活动,并执掌全部典籍。这种现象与欧洲中世纪少数高级僧侣以拉丁文垄断书籍与著作活动相比,有过之而无不及。商周贵族所读之书以官学教材“诗”“书”为主,其他典籍未经允许不能阅读,他们无缘像史官那样从事经常性的文字著作活动。章学诚说“私门无著述文字”<sup>②</sup>,是因为宗教官员以外的贵族不能从事文字著述,结果只有官府“公门”拥有著述文字。与汉唐贵族相比,商周贵族的阅读对象与阅读活动少之又少,思想交流以口头为主,很少利用文字或书籍。故而史官文化时期的社会文化始终是口述文化,或以口述为主的文化。最早谈及口述文化的学者是清初章学诚,他说:“古人先有口耳之授,而后著之竹帛焉。”<sup>③</sup>这话主要指子书,经传包括在内。后来,阮元说:“古人以简策传事者少,以口舌传事者多;以目治事者少,以口耳治事者多。”<sup>④</sup>所谓“口舌传事者多”,实际上就是商周以来的口述文化。阮元“口舌传事者多”的见解,后来获得章太炎、刘师培等许多学者的赞同。

孔子四岁这一年(前547),鲁大夫叔孙豹首倡以立德、立功、立言为内容的“三不朽”,以此否认世卿世禄为“不朽”<sup>⑤</sup>。叔孙豹所说“立言”,与汉以来的“著书立说”尚不是一回事。这“立言”之“言”为《说文解字》“直言曰言”(《说文解字·言部》),原意是口头提出重要见解,所以他这“立言”是“口述”之立言。叔孙豹自己没有文字作品传世,他以前的学者如子产、叔向等都没有文字作品传世。像子罕“论弭兵”,子产“论天道”,叔向“论刑书”,包括叔孙豹“论三不朽”等,都是他们口头提出见解,靠史官记录在史籍,再录入《左传》后才为后人所知。他们的“立言”都是口述,再加上史官所著史籍不准人们阅读,故而非通过“口舌传事”旁人无法得知,这就是“口舌传事者多”的原因所在。汉代以来的“著书立说”,必有文字著作;叔孙豹的“立言”为口述,“立言”者不著为文字,不撰成作品。两者区别在此。

再看孔子“言之无文,行而不远”<sup>⑥</sup>这句话。孔子将“行而不远”的原因完全归之于口语修辞水平低(“言之无文”),看不到“书于竹帛”是“行之”更远的关键,所以他这句话,客观上反映的是不以文字为中介的口述文化,也说明春秋后期的文化活动主要靠口述、口授、口传之类。

不摆脱口述文化传统的束缚,子书崛起与公众传播等根本无从谈起,只有以文字取代口述,文化

① 参见柏拉图《文艺对话集》“斐德若篇”所记古埃及国王与文字发明者提图对话时对文字的批评,苏格拉底与斐德若都同意埃及国王对文字的批评。[古希腊]柏拉图:《文艺对话集》,朱光潜译,北京:人民文学出版社,1963年,第168—169页。

② 章学诚《校讎通义·原道》:“官守学业皆出于一,而天下以同文为治,故私门无著述文字。”章学诚撰,叶瑛校注:《文史通义校注》,第1108页。

③ 章学诚:《文史通义·言公上》,章学诚撰,叶瑛校注:《文史通义校注》,第202页。

④ 阮元:《擘经室三集》卷二《文言说》,阮元撰,邓经元点校:《擘经室集》,第605页。

⑤ 《左传·襄公二十四年》载叔孙豹说:“太上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓不朽。”

⑥ 《左传·襄公二十五年》:“仲尼曰:《志》有之:‘言以足志,文以足言。’不言,谁知其志?言之无文,行而不远。”



才能蓬勃发展。战国年间,从私学发展起来的民间著述,逐渐将王官之学取而代之。随着诸子学说被社会接受,诸子师徒为使一家之学传布各地,不能不要求以文字取代口述,从而成为冲破口述文化传统的主要力量,于是使阅读文化迅速兴起。

在古代社会,以文字取代口述的客观困难很多,而且大都很难轻易解决。故而在欧洲,有些国家到14世纪以后才逐渐以文字取代口述,有些国家则更晚。我们中国是从公元前6世纪至前5世纪开始,诸子师徒开始谋求以文字取代口述,到汉代大功告成。为什么中国这样疆域辽阔、人口众多的大国,以文字取代口述的时间,反而比欧洲国家早得多?究其原因,主要是因为中国使用文字与文字作品,对统一国家的建设与巩固,对民族文化的形成与发展,都具有无可替代的重大意义,从而成为关乎国家民族兴衰存亡的一种迫切需要。这个特殊因素,是推动诸子及其弟子后学可能较快、较顺利地实现以文字取代口述的重要原因。

在诸子百家中,对文字或书籍作用最早具有明确认识的是墨家。《墨子·尚贤下》说:“古者圣王,既审尚贤,欲以为政,故书之竹帛,琢之盘盂,传以遗后世子孙。”《墨子》书中这类“书于竹帛”的言论,还见于《尚贤中》、《兼爱下》、《天志中》、《明鬼下》以及《非命》“上”“中”“下”等。墨家认为“尚贤”、“兼爱”、“明鬼”等道理都是古代圣王通过“书于竹帛”传下来,这是托古,未为可信。可是,从中说出一个颠扑不破的真理,就是“书于竹帛”具有超越时间、空间的传播作用,这是墨家对书籍作用的重大发现,具有划时代意义。当古希腊哲学家苏格拉底认为口述优于文字,大致与此同时,中国的墨家坚持认为“书于竹帛”的作用优于口述。墨家强调“书于竹帛”的作用,必定包括文字的作用。中国古代人讲文字的作用,一定是指以形表意的方块字——汉字,因为拼音文字在中国派不上用场,没有什么用处。古代士大夫很容易理解只有文字(汉字)作品才能超越语言差别而流布全国各地的道理,所以墨家所说“书于竹帛”的巨大作用,本是人同此心,人们容易接受。子产、叔孙豹等必须遵守史官记言记事,自己不“书于竹帛”这个官场规矩。诸子师徒没有这样的官场规矩,他们只要认识到“书于竹帛”的作用,便可付诸行动。

从现有资料推断,孟子晚年不再坚持口授而与弟子一起埋头著书,可能是文化史上以文字取代口述的转折点,时间是战国中期。从此开始,诸子中著书者迅速增多<sup>①</sup>,口述作品逐渐减少。到战国后期,诸子大都热衷于文字著作,他们不再像孔子那样“授而不书”,也不再像孟子那样到晚年才与弟子合作著书。这时候,诸子人人著书,而且亲自著书,荀子、韩非都是一生亲自著书。如今《荀子》、《韩非子》两书中,弟子的作品虽然仍不少,可是较可靠为诸子自己所撰的作品,公认以这两书为多。

从战国中期到战国后期大约一百年来,在这不算太长的时间里,以文字取代口述的历史任务取得决定性胜利。当年孟子说:“处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下。”<sup>②</sup>从“言盈天下”之语,约略可知墨家成为“显学”,最初主要靠“处士横议”之类口头宣传,故而“盈天下”者不是文字,而是“言”,由此可见口述文化传统的影响。后来,《庄子·天下》说墨家各派“俱诵墨经”,并引证《非乐》、《节用》两个篇名,由此判断墨家学说早在《天下》篇以前就“书于竹帛”,著为文字作品。战国后期的诸子,除了仍有口头宣传与口头辩论,人人忙于著书。特别值得注意的是,《史记·吕不韦列传》记战国末年的吕不韦,仿效“荀卿之徒著书布天下”而著《吕氏春秋》。荀子乃儒学大师,在齐国三为祭酒,名气大,弟子多。当年“著书布天下”者,至少还有荀子弟子韩非。“布天下”为夸张说法,至少说明文字作品的流布范围相当广,阅读文字作品的人相当多。而“荀卿之徒著书布天下”引起吕不韦的仿效而著《吕氏

① 如《史记·孟子荀卿列传》:“自驺衍与齐之稷下先生,如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒,各著书言治乱之事,以干世主。”按:称“各著书言治乱之事,以干世主”,“各著书”就是各有文字著作。驺衍生于战国中期,活跃于战国后期,《史记·孟子荀卿列传》称他“乃深观阴阳消息而作怪迂之变,《终始》《大圣》之篇十余万言,其语闳大不经,必先难小物,推而大之,至于无垠”,看来驺衍当时有文字著作。驺衍与淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭都是“稷下先生”,齐国稷下学宫学者的著书风气领先全国,称他们“著书言治乱之事,以干世主”,大致是可信的。

② 《孟子·滕文公下》:“圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨,即归墨。”



春秋》，更是诸子“著书”的示范效应。从中不难看出，社会上从事文字著作与阅读文字作品，渐成风尚，蔚成风气，势不可挡。“荀卿之徒著书布天下”及其示范效应可以说明，商周以来的口述文化传统即使尚未完全翻过去，至少大势已去，这在中国文化史上空前未有，值得大书特书。从孟子称“杨朱、墨翟之言盈天下”，到荀子韩非的时代，我国文化领域产生了从“言盈天下”到“著书布天下”的急剧转变。变化速度之快，远超过如今人们所想。

从孔子(前 551—前 479)“授而不书”，到晚年著书的孟子(约前 372—前 289)，再到“荀卿(前 312—前 238)之徒著书布天下”，其间大约三百年来，我国基本上完成了以文字取代口述，以阅读文化取代口述文化的重大转变。说是“基本上”，因为尚未最后完成，不少口传的经传到西汉才录为文字。

在文化史上，“荀卿之徒著书布天下”是一个历史性标志，代表阅读文化迅速兴起，方兴未艾。战国年间书籍，一为官书，一为子书。带领我国书籍大踏步走向公众传播的，不是官书，而是子书；以文字取代口述，或以阅读文化取代口述文化的，也不是官书，而是子书。子书为何能迅速以文字取代口述？主要是为了适应在公众间传播的需要。当学说在师徒范围传承时，口传与文字的作用，各有短长，难分伯仲，因此将口述录为文字不可能成为一种迫切需要。可是，当学说越出师徒范围而到社会上传布时，口述的局限性立刻暴露无遗，以文字取代口述就变成一种迫切需要。特别是因为我国疆域辽阔，人口众多，语言复杂，诸子学说在社会上广为传布，靠口述“行而不远”，非靠文字作品不可。到战国后期，荀子、韩非都热衷于文字著作，主要是为了适应公众读者的需要。

在中国，取代口述的文字必须是以形表意的方块字——汉字。中国的阅读文化始终以汉字为中介，阅读对象始终是汉字作品，阅读文化的作用愈大，等于汉字的作用愈大。在阅读文化迅速发展中，人们终于认识到汉字对我中华民族的极端重要性，于是产生了对汉字的崇拜心理，这就是“仓颉作书”的传说在战国后期突然盛行起来的原因<sup>①</sup>。以后到两汉，更把“仓颉作书”神化，如《淮南子·本经》载“昔者仓颉作书而天雨粟，鬼夜哭”。人们对“仓颉作书”的崇拜，真实地反映了崇拜汉字的社会心理。“仓颉作书”的传说为何不见于战国前期？因为战国前期口述文化未衰，阅读文化尚未兴起。战国后期出现“仓颉作书”的传说与崇拜汉字的社会心理，说明阅读文化在社会生活中渐居主流地位，口述文化已成明日黄花。

中国古代阅读文化兴起的重要意义，首先是必将提高华夏人民交往与交流的水平，从而为民族文化的形成与发展，为统一国家的建设与巩固，创造条件，奠定基础。它对书籍事业的重大意义是，在阅读文化中产生的读者传写，最终成为汉唐抄本出版的一个重要环节。我国最早的读者传写，产生于汉代以前；它赖以产生并赖以壮大成熟的社会土壤，就是阅读文化。有阅读文化，才有读者传写，才有汉唐抄本出版。以文字取代口述对书籍事业的重要性，由此可见。

## 八、大踏步走向社会公众——兼谈《吕氏春秋》问世的划时代意义

诸子“口授”，接受者必为门弟子；诸子“著书”，接受者除了门弟子，必有社会公众。子书不断越出师徒范围而流向社会公众的过程，同时也是阅读文化形成并发展的过程。汉以前中国没有书商，秦始皇焚书不涉书商可证，所以，子书流向社会的渠道只有一个，就是读者传写。吸引读者传写子书的主要原因是诸子学说对社会公众的吸引力，是诸子学说风靡全国。如当年有人评荀子：“今之学者，得孙卿之遗言余教，足以为天下法式表仪。”(《荀子·尧问》)“荀卿之徒著书”何以能“布天下”？从“足以为天下法式表仪”可知其中原因。

这主要是战国中期以来，诸子学说的社会影响越来越大，子书随之不断流布社会，于是民间藏书从无到有，从少到多，其中以子书为主。《韩非子·五蠹》说：“今境内之民皆言治，藏商、管之法者家

<sup>①</sup> 例如，《荀子·解蔽》说“好书者众矣，而仓颉独传者一也”；《世本·作篇》说“沮诵、仓颉作书”；《韩非子·五蠹》说“仓颉之作书也”等。

有之……境内皆言兵，藏孙、吴之书者家有之。”韩非所说“家有之”的“商、管之法”或“孙、吴之书”，都是汉以前的单篇文章，并不是到汉代才有的《商君书》、《管子》这样的子书。“家有之”是夸张说法，然而可知法家、兵家的著作在战国后期社会上流布相当广。韩非因为是法家，故以“家有之”推崇法家、兵家。实际上，“家有之”的绝非只是法家、兵家，另有儒、道、墨等各家子书。《庄子·天下》说“其在于《诗》、《书》、礼、乐者，邹鲁之士、缙绅先生多能明之”，其中书籍就是儒家之书。“荀卿之徒著书布天下”的也是儒家之书。再如燕昭王为阴阳家驺衍筑黄金台，执弟子礼，这时候燕国“家有之”的著作，理当包括驺衍所著《始终》、《大圣》之类。

战国年间流入民间的书籍，大都是子书。偶有流入民间的官书，包括称“禁方”的珍贵医书在内都是秘密传承，并不公开流通。随着子书大量流布社会，民间书籍越来越多，到战国后期已具相当规模。如《战国策·秦策一》载：“（苏秦）乃夜发书，陈篋数十，得太公《阴符》之谋，伏而诵之。”“陈篋数十”时苏秦尚未显贵，乃民间之书。《庄子·天下》说“惠施多方，其书五车”。“陈篋数十”与“其书五车”，或为当年民间藏书较多者。汉以前韩非说“藏商、管之法者家有之”，汉初司马迁说《管子》、《晏子》之书“世多有之”<sup>①</sup>，他们共同提及《管子》，由此推测西汉初年民间之书多为先秦遗物，或为先秦遗物的抄本。秦代末年，圯上老父赠张良《太公兵法》（《史记·留侯世家》）。秦朝祚短，圯上老父这《太公兵法》当为战国末间兵书。西汉武帝年间，孔子旧宅壁中发现“《古文尚书》及《礼记》《论语》《孝经》凡数十篇”（《汉书·艺文志》），这些“壁中书”都是战国年间齐鲁地区的民间书籍。西汉河间王刘德“从民得善书”，“皆古文先秦旧书，《周官》《尚书》《礼》《礼记》《孟子》《老子》之属，皆经传说记，七十子之徒所论”（《汉书·景十三王传》）。刘德所得既称“先秦旧书”，无疑是战国年间民间之书。后来，西汉当局“大收篇籍”，所收之书多数也是战国年间民间之书。以上零星资料，虽然难以窥知当年民间拥有书籍之盛况，大致可知到战国后期，全国最多、最重要的书籍都在民间，汉代以来奉为经典的那些书籍也都在民间。

子书大量流布社会后，著作领域出现两个变化：一是子书中的“重文”比以前明显增多，二是产生了一批针对诸子的学术评论。“重文”是一方因袭另一方文字，凡形成“重文”必须参照另一种文字著作，所以重文可以证明文字作品流布之广。评论诸子学术的文章，最早产生于战国后期，如《荀子·非十二子》、《荀子·解蔽》、《庄子·天下》、《韩非子·显学》、《吕氏春秋·不二》等。它们评论诸子，大都根据文字作品。以《庄子·天下》为例，它这样评说《庄子》的语言艺术：“其书虽瑰玮，而连犷无伤也；其辞虽参差，而淑诡可观。”从“其书”如何、“其辞”如何，可知作者读过庄子学派的文章。它评论老子有一段引文：“知其雄，守其雌，为天下溪；知其白，守其辱，为天下谷。”这段引文出于《老子》第二十八章，差别只是“知其白”为“知其荣”，据此可证作者读过《老子》。它评墨子时征引两个篇名——《非乐》、《节用》，这两篇如今仍在《墨子》书中。此外，还引用慎到、惠施等人的文字，他们的作品失传太多，查证无着。诚然，学术评论也可能根据口传资料，然而从《庄子·天下》看，大致是以文字作品为根据的。从这些学术评论可知，到战国后期，子书不只是社会公众的阅读对象，也是学术界的研究对象。

子书大量流布社会的时候，距离书商产生至少还有二百年，当时书籍流通的方式与渠道只有一个，就是读者传写。传写者不限于弟子门徒，主要是社会公众，是士大夫。考察中国古代的书籍传播，离不开读者传写。书籍流通有多么重要，读者传写就有多么重要。战国后期子书大量流布社会说明，读者传写已经相当广泛，已具一定规模。这样发展到战国末年，书籍传播领域终于发生一件空前未有的大事，就是《吕氏春秋》公开问世，时间是公元前239年<sup>②</sup>。

《吕氏春秋》是吕不韦率领众多门人所著。出版学考察《吕氏春秋》的公开问世，要点有三。第

① 《史记·管晏列传》：“至其书，世多有之，是以不论，论其轶事。”

② 据《吕氏春秋·序意》“维秦八年，岁在涒滩”云云。“维秦八年”，为公元前239年。

一,作者以自己姓氏命书。或曰《吕氏春秋》,或曰《吕览》,这“吕”代表作者吕不韦。古代以作者姓氏命书以《吕氏春秋》为早,远在刘向以前。在作者姓氏命书中已经具有作者署名的含义,说明视作品为作者已有的新观念正在悄然形成。第二,《吕氏春秋》书中有作者自序,称《序意》,内容为吕不韦“答良人问十二纪”。古代作者的自序,以《序意》为最早。作者为了传写者便于鉴别自己公之于众的文本,一般以书名、序跋、篇章目录、全书卷次等作为一目了然的标志。《吕氏春秋》问世时有书名,有序言,其中包含作者自觉为读者鉴别定本提供方便的用意。第三,《吕氏春秋》公开问世时又以“能增损一字者予千金”云云,为新书作宣传<sup>①</sup>。所谓“一字千金”,目的是为了吸引公众注意,吸引人们传写作品,可见作者头脑里具有公众读者观念。《吕氏春秋》公开问世,集署名观念、定本观念、公众读者观念三种新观念于一身,说明当年一些人已经具有公众传播的自觉意识。这是自有官书以来,中国书籍传播领域发生的最具划时代意义的重大事件。

不过,《吕氏春秋》问世时,社会上读者传写尚未完全成熟。从出版学看,凡读者传写都可分前后两部分。首先,将作品复制到简策上,并制成书籍(卷轴);然后,将制成的书籍供读者使用。前者为书籍生产,后者为书籍流通。在现代出版业中,书籍生产必须遵守两条规则:一是尊重作者著作权,二是复制作品以定本为准。否则,必定造成传播秩序的混乱与纠纷。我国古代的读者传写也是如此。它作为书籍生产,同样必须遵守这两条规则。一是尊重作者署名,传写时要抄上作者姓名;二是所抄作品需以作者公之于世的文本(定本)为准。其中,关键是作者署名。因为,只要知道作者署名之必要,传写时就能以作者公之于世的文本(定本)为准。只有读者传写遵守这两条规则,它才能成为书籍公众传播的主渠道,从而成为抄本出版的一个重要环节。

直到战国末年,作者署名的问题始终没有获得解决。除了秦王读《孤愤》、《五蠹》而不知作者是韩非,说明抄本上作者不署名,此外,战国后期与秦汉间作品中“重文”比以前显著增多,更能证明这时候社会上尚未建立著作权,依旧是作者不署名。中国古代解决作者署名问题,亦即著作权问题,肯定不能靠书商,这是国情决定的,谁也无法改变。在古代,作者与读者同属于士阶层,士阶层具有群体性强、崇尚文化、重义轻利等阶层特征,因而他们可以通过书籍流通,逐渐发现作者署名的必要性与合理性,进而作者与读者两方在作者署名问题上逐渐达成一种默契与共识。其中关键是,读者认同作者署名。因为,如果读者在传写作品时不抄上作者姓名,即使已有作者署名也是归于无用。读者在传写时抄上作者姓名的重大意义,大致等同于欧洲文艺复兴后的书商在制作书籍时写上或印上作者姓名。可是,要求多数读者认同作者署名的必要性,谈何容易?短时期根本不可能。实际上,汉以前以至汉初的传写作品上都没有作者署名,故而不可避免地给书籍传播带来混乱与矛盾,这是后来刘向所以校书的重要原因。

在战国末年,《吕氏春秋》集三种新观念而问世尚属个别现象,它代表难以阻拦的历史潮流。总的看,官方垄断与公众传播两种势力的争斗,胜负未决,成败未定。公元前221年秦始皇统一全国后,行“挟书律”,禁私学,“以吏为师”,焚书坑儒,暂时扑灭了公众传播之火。官书制度在腥风血雨中全面复辟,所以书籍公众传播在汉以前并未完全实现。尽管如此,诸子学说风靡全国,子书大量流布社会,读者传写已具一定规模,士阶层不断发展壮大,这些都是书籍事业不断进步的可靠保证,所以汉代实现书籍事业的突飞猛进,本在情理之中。

[责任编辑 李梅]

<sup>①</sup> 《史记·吕不韦列传》:“(《吕氏春秋》)布咸阳市门,悬千金其上,延诸侯游士宾客有能增损一字者予千金。”

# 新时期对汉赋经典的重新建构

张新科 刘彦青

**摘要:**1950年代以来,由于政治思潮的影响,曾出现过解构汉赋经典的情况。新时期以来伴随着思想的解放、政治经济的发展变化,通过传播、评论以及创作接受等方式,汉赋的价值得到重新肯定,经典地位得到重新建构。新的研究视角、新的研究方法和新材料的发现,使汉赋研究呈现多学科综合研究态势。借助网络媒体,新时期汉赋的传播与接受更加广泛。汉赋经典地位的重新建构表现出文学经典超越时空的永恒魅力。在时代发生变化的情况下,如何继承、评价包括汉赋在内的文化遗产,如何把握评价汉赋的标准,如何认识政治变化对汉赋经典建构的影响,都是值得我们深思的问题。

**关键词:**新时期;汉赋;经典化;重构

汉赋作为一代之文学,在中国文学史上占有重要地位,在辞赋史上树立了典范。汉魏六朝以来,对汉赋经典的建构和解构并行,但总体上看建构占主要地位。文学经典的建构或解构,读者是主体,是读者对作品扬弃、接受的过程。这个过程是长期的,持久的,不同的时代有不同的特征,不同的时代有不同的经典认同。笔者曾撰写《汉赋的经典化过程——以汉魏六朝时期为例》(《人文杂志》2004年第3期)、《唐宋时期汉赋的经典化过程》(《陕西师范大学学报》2008年第1期)、《汉赋在明代的经典化途径》(《文学评论》2012年第3期)、《古代赋论与赋的经典化》(《陕西师范大学学报》2013年第2期)、《元代科举对汉赋经典化的影响》(《南京大学学报》2015年第1期)等文,对汉赋的经典化问题提出了一些看法。今再就新时期以来汉赋的经典化问题进行探讨。

## 一、新时期汉赋经典重新建构的基础

新时期是指1977年改革开放至今将近40年的时间。汉赋从产生之日起就开始了其经典化的建构过程。在漫长的历史时期,基于这些赋作本身的思想艺术水准,在历代读者、评论家、文学选本、文化思潮与文化政策等因素的共同作用下,汉赋经典被树立起来。1950年代由于政治思潮的影响,汉赋经典被解构。进入新时期,随着新的治学方法、文献材料、文学思潮、传媒途径、文艺政策以及读者群体等的变化,人们开始了对汉赋经典的重新建构,这种重新建构,有其一定的文化背景和基础。主要有四个方面:

(一)古代乃至近现代对汉赋经典的建构为新时期汉赋经典建构奠定了坚实基础

汉赋产生后,从汉魏六朝以来就存在批评和赞扬两种倾向。批评者从内容到形式都对汉赋进行指责,尤其是对大赋,批评指责更多。这在其创作的时代就开始了,司马迁批评司马相如赋“多虚辞滥说”<sup>①</sup>,扬雄批评汉赋是“童子雕虫篆刻”,“壮夫不为也”<sup>②</sup>,班固说汉赋“竞为侈丽宏衍之词,没其

**作者简介:**张新科,陕西师范大学文学院教授;刘彦青,陕西师范大学文学院博士研究生(陕西西安710062)。

① 司马迁:《史记》卷一一七《司马相如列传》,北京:中华书局,1959年,第3073页。

② 扬雄:《法言·吾子》,汪荣宝撰,陈仲夫点校:《法言义疏》上册,北京:中华书局,1987年,第45页。



讽喻之义”<sup>①</sup>。唐代柳冕《与滑州卢大夫论文书》将屈宋以降辞赋一概目为“淫丽形似之文，皆亡国哀思之音也”<sup>②</sup>。唐代刘知幾《史通·载文》批评汉赋诸家“喻过其体，词没其义，繁华而失实，流宕而往返，无裨劝奖，有长奸诈”<sup>③</sup>等等。对汉赋的批判，大到思想内容、艺术手法，小至遣词造句，甚至对司马相如、扬雄这些汉赋作家的生活经历、政治仕途上所谓的“污点”进行批评，进而批判他们的赋作，如苏轼说：“相如遂窃妻以逃，大可笑。其《谕蜀父老》云以讽天子，以今观之，不独不能讽，几殆于劝矣。谄谀之意，死而不已，犹作《封禅书》，相如真可谓小人也哉！”<sup>④</sup>朱熹《楚辞辨证·晁录》云：“雄乃专为偷生苟免之计，既与原异趣矣；其文又以摹拟掇拾之故，斧凿呈露，脉理断续，其视宋、马犹不逮也。”<sup>⑤</sup>而对汉赋的赞誉者在汉代也开始出现，汉宣帝就认为“辞赋大者与古诗同义，小者辩丽可喜。……辞赋比之，尚有仁义风谕、鸟兽草木多闻之观，贤于倡优、博奕远矣”<sup>⑥</sup>。班固《两都赋序》也认为赋“或以抒下情而通风谕，或以宣上德而尽忠孝，雍容揄扬，著于后嗣，抑雅颂之亚也”<sup>⑦</sup>，肯定汉赋的价值。王充《论衡·案书》甚至预言“赋象屈原、贾生，奏象唐林、谷永，并比以观好，其美一也。当今未显，使在百世之后，则子政、子云之党也。”<sup>⑧</sup>南朝时期的刘勰认为：“讨其源流，信兴楚而盛汉矣”<sup>⑨</sup>（《文心雕龙·诠赋》），充分肯定汉赋在赋体文学中的地位。唐代韩愈肯定“下逮《庄》《骚》，太史所录，子云、相如，同工异曲”（《进学解》）<sup>⑩</sup>。柳宗元赞誉“文之近古而尤壮丽，莫若汉之西京”<sup>⑪</sup>（《西汉文类序》）。直至清代，焦循在其《易余龠录》里也说：“夫一代有一代之所胜……余尝欲楚骚以下至明八股撰为一集，汉则专录其赋……一代还其一代之所胜。”<sup>⑫</sup>王国维在《宋元戏曲史序》中进一步肯定汉赋的地位：“凡一代有一代之文学，楚之骚，汉之赋，六朝之骈语，唐之诗，宋之词，元之曲，皆所谓一代之文学，而后世莫能继焉者也。”<sup>⑬</sup>可以说汉赋的地位得到充分肯定。总体来看，历代对汉赋经典的建构占主要成分，肯定汉赋的社会功能和艺术价值，大量的赋选、赋集、赋论、赋注释、赋点评、赋创作等，都体现了对汉赋的推崇、学习、认可、接受。枚乘、司马相如、扬雄、班固、张衡等汉赋大家的赋作从产生之日起就成为文人模仿的对象，历经各时代而不衰，这是新时期汉赋经典建构的重要基础之一。

## （二）1950年代对汉赋经典的解构为新时期汉赋经典的重新建构提供了反思的依据

新中国成立的前三十年，社会政治、文化思潮等发生了一系列的变化，文学研究、学术研究也随之发生了新的乃至质的变化，人们用辩证唯物主义、历史唯物主义的立场、观点、方法研究古代文化遗产。但是受“左”的思潮影响，许多人不能很好地掌握马克思主义理论精髓，以至于出现学术上的偏颇。除个别学者对汉赋有一定的客观认可外（如游国恩等主编的《中国文学史》、余冠英等主编的《中国文学史》等），主流则是对汉赋的批判。如有人认为汉赋是反现实主义文学、御用文学等，最有代表性的如茅盾在《夜读偶记·中国文学史上的现实主义与反现实主义的斗争》中指出：“汉赋主要是描写帝王和贵族的奢侈豪华生活、夸张奇方异物、专供帝王和贵族们消遣的极端形式主义的宫廷

① 班固：《汉书》卷三十《艺文志》，北京：中华书局，1962年，第1756页。

② 周绍良主编：《全唐文新编》卷五二七《与滑州卢大夫论文书》，长春：吉林文史出版社，2000年，第6139页。

③ 刘知幾著，浦起龙通释：《史通通释》，上海：上海古籍出版社，2009年，第114—115页。

④ 苏轼：《东坡全集》，《影印文渊阁四库全书》第1108册，上海：上海古籍出版社，1987年，第6页。

⑤ 朱熹：《楚辞集注》，上海：上海古籍出版社，1979年，第166页。

⑥ 班固：《汉书》卷六十四《王褒传》，第2829页。

⑦ 萧统编，李善注：《文选》，上海：上海古籍出版社，1986年，第1页。

⑧ 王充著，黄晖校释：《论衡校释》，北京：中华书局，1990年，第1174页。

⑨ 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注》，北京：人民文学出版社，1958年，第135页。

⑩ 韩愈著，马其昶校注，马茂元整理：《韩昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986年，第46页。

⑪ 周绍良主编：《全唐文新编》卷五七七《西汉文类序》，第6592页。

⑫ 焦循：《易余龠录》卷十五，焦循著，刘建臻点校：《焦循诗文集》，扬州：广陵书社，2009年，第843页。

⑬ 王国维：《宋元戏曲史》，北京：东方出版社，2001年，第1页。

文学。”<sup>①</sup>这个时期人民文学出版社编辑部出版的《厚古薄今批判集》(第三辑)认为“汉赋是一种地道的封建统治阶级的文学”<sup>②</sup>,可以说从内容、形式到影响都对汉赋进行了彻底否定。

(三)新时期对古代文化遗产进行重新审视和反思,为汉赋经典重新建构创造了新的生态环境

进入新时期,解放思想成为新的风气,实事求是的学风带来了学术的健康发展。前一时期被批判否定的传统文化遗产(包括汉赋)被重新认识与评价。这是一种新的文化生态。在健康的学术氛围下,人们需要重新认识经典、评价经典、建构经典。被解构的汉赋经典又需要重新树立形象,曾经被视为无思想价值和艺术价值的汉赋需要人们重新认识。也就是说,时代的发展需要对包含汉赋在内的古代文化遗产进行重新审视。特别是在改革开放的政策条件下,海内外的学术交流逐渐频繁。一些国际汉学家的汉赋研究成果被关注,代表性的如美国汉学家康达维的《汉代狂想曲:扬雄赋的研究》对扬雄赋作进行了全面研究,并且对西方及日本学者关于扬雄乃至汉赋的研究成果多有引荐,拓展了国内学者的见闻。日本学者中岛千秋的《赋之成立与展开》有专论汉赋展开的章节,主要探讨了汉赋的发展和代表赋篇的内容及形式特点,被学界认为是日人研究汉赋用力最深的著作。港台学者如简宗梧的《汉赋源流与价值之商榷》从汉代文学思想的源流追溯汉赋的起源,并关注了汉赋的美学价值。简宗梧的另一部著作《汉赋史论》分析了编纂《全汉赋》的必要性及其应该注意的问题,对一些汉赋史料进行了细致的考辨,并且对汉赋本质和特色进行了历史考察。曹淑娟《汉赋之写物言志传统》从汉赋“体物”“写志”两方面展开论述汉赋的价值,在论述中注重了对赋家心态的分析。此外张清钟《汉赋研究》,何沛雄《汉魏六朝赋家论略》、《汉魏六朝赋论集》,张体正《赋学》,李曰刚《辞赋流变史》等都有对汉赋的专门论述,这些著作在大陆获得了不小反响,其观点、研究方法对大陆学者有很大借鉴价值。1984年由山东文艺出版社出版的龚克昌的《汉赋研究》是“文革”后大陆出版的第一部专论汉赋的著作,其后姜书阁、马积高、高光复、刘斯翰、万光治、曹道衡等学者关于汉赋的专门论著也陆续出版,使得汉赋研究逐渐活跃并繁荣。这是新时期汉赋经典重新建构的重要条件之一。

(四)随着经济、文化的发展,赋体文学获得新的发展机遇,汉赋成为辞赋创作学习的典范。

新时期以来,传统文化越来越受到人们的关注,社会上出现了“国学热”的现象。国家也投入大量财力物力支持传统文化的传承,许多濒危的传统文化遗产得到发掘保护。汉赋,特别是大赋,其波澜壮阔、气势磅礴的文势从一定角度上可以认为是在大一统形势下“壮汉代之声威”的作品,是国家“软实力”的一种展示。“汉兴,七十余年之间,国家无事,非遇水旱之灾,民则人给家足,都鄙廩庾皆满,而府库余货财”<sup>③</sup>,与汉代这种社会安定、经济文化繁荣、国家富强的社会背景相适应而产生了汉大赋。在新时期,政治稳定,经济迅速发展,人民生活水平改善,日新月异的社会变化也刺激着当代的一些文人选择传统的赋体文学来描绘和展现这个时代。而且城市建设的快速发展,使都市文化得以繁荣;随着旅游文化的发展,自然山水、优美风光,引起人们广泛的兴趣。可以说时代为“体物写志”的赋体文学发展提供了大好机遇,丰富的表现内容和广泛的应用空间为赋体创作提供了契机。汉赋所表现的广阔的思想内容,所采用的纷繁多样的艺术手法,都是文人们借鉴学习的对象。赋体文学创作实践仍然需要从汉赋中汲取营养以充实自己,而汉赋能否确立为学习的榜样就成为一个现实的亟待解决的问题,这就需要重新评估汉赋的文学地位。

## 二、汉赋经典重新建构的途径、方法

新时期三十多年来,随着社会思想的变化,学术的发展,人们对汉赋的认识发生重要变化,汉赋的经典地位得到重新建构。其主要途径和方法如下:

① 茅盾:《夜读偶记》,天津:百花文艺出版社,1958年,第9页。

② 人民文学出版社编辑部:《厚古薄今批判集》第3辑,北京:人民文学出版社,1958年,第8页。

③ 司马迁:《史记》卷三十《平准书》,第1420页。

### (一)汉赋传播

汉赋传播主要包括汉赋的整理、评点、注释等。传播是文学经典化的基础,有了广泛传播,汉赋作品才得以流传,才有可能产生审美效果,被读者接受。而传播的基础则是文献的系统整理,包括作品的汇编与选编。在此基础上的评点与注释方便了作品在更广阔范围的传播。汉赋传播与社会政治、教育、文化等因素存在着密切关系。特别是与新时期全民文化素质的普遍提高有关,汉赋这种历史上局限于少数精英知识分子“专利”的雅文学逐渐走出狭小的圈子,为更多的普通读者所接受。

赋总集的整理和汉赋选,除《历代赋汇》、《汉魏六朝百三名家集》的影印外,刘祜祥等的《历代辞赋选》选录历代 37 家 49 篇赋作,其中汉赋 10 家 12 篇。毕万忱等《中国历代赋选》收录先秦迄近代 126 家 197 篇,其中汉代 12 家 22 篇,田兆民《历代名赋译释》选历代 84 家 125 篇,其中汉代 16 家 25 篇,吴云《汉魏六朝小赋译注评》选汉魏六朝小赋 25 家 36 篇,其中汉赋 10 家 12 篇。郭预衡主编《中华名赋集成》选 136 家 167 篇,其中汉赋 19 家 28 篇。张巨才《中华历代名赋金典》选 155 家 176 篇赋,其中汉赋 25 家 28 篇。费振刚等辑校《全汉赋》是一部专收汉代赋体文学的断代文学总集,收录汉代 83 家 293 篇赋(包括全篇 100 多篇,存目 24 篇,余为残篇),并进行了标点校勘,是第一部较为完备的汉赋总集。龚克昌等《全汉赋评注》共评注汉赋 70 余家,195 篇(不含建安赋)。费振刚、仇仲谦、刘南平《文白对照全汉赋》收录汉赋 90 家 319 篇(完篇约 100 篇,存目 39 篇,余为残篇),并对收录赋篇作了翻译,赋篇后有前代人的相关评论,极大地方便了阅读。赵逵夫主编的《历代赋评注》选历代赋家 329 人(佚名除外)583 篇,其中汉赋 41 家 78 篇。曲德来、迟文浚、冷卫国主编的《历代赋广选新注集评》共选赋 348 篇,其中汉赋占 73 篇。此外由马积高等编辑的《历代辞赋总汇》收录先秦至清末 7391 家 30789 篇,是迄今为止最完备、宏大的通代辞赋总集,其中计有汉赋 79 家 241 篇。这些赋总集的整理和汉赋选本极大地方便了学者获取汉赋资料。这些选本在吸收前代经典赋篇的基础上,结合当前的审美风尚与趣味,在选篇上多有新变,这是当前汉赋经典重构的框架基础。此外如《文选》学的再次兴盛,对汉赋注释与评点起到了积极的促进作用。赋学工具书的编纂,规模较大的有迟文浚等主编的《历代赋辞典》,其中“名篇评介”选 64 家 105 篇,含汉赋 19 家 32 篇。霍旭东等主编《历代辞赋鉴赏辞典》收录历代辞赋 200 家 276 篇,含汉赋 20 家 27 篇。影响比较大的还有霍松林、徐宗文主编的《辞赋大辞典》,费振刚、仇仲谦《汉赋辞典》,对于宣传辞赋具有积极意义,方便了汉赋的普及,为一些非专业的辞赋爱好者学习了解辞赋提供了途径。值得注意的是,随着新时期各种出土材料的发现,科技的进步,以及对外文化交流的便利,学者们对一些前代学者无法获取或很难获取的资料进行了系统整理,敦煌文献便是其中的代表,伏俊琰的《敦煌赋校注》在前人研究的基础上对敦煌赋的校注作了富有创造性的总结。赋论汇编则有徐志啸《历代赋论辑要》、高光复《历代赋论选》、叶幼明《赋话丛编》、陈良运《中国历代赋学曲学论著选》等,这些赋论汇编中有很大部分是关于汉赋的。这些工作对于汉赋的传播具有重要意义。特别应指出的是,汉赋进入大学教材、大学课堂,这也是汉赋传播的重要途径之一,尤其是汉赋专题课,对汉赋传播、传承具有特殊的意义。

需要特别指出的是新时期三十多年,尤其是最近的十年,是一个网络技术迅猛发展的时期,互联网、手机的普及逐步改变人们的阅读方式,传统的纸质阅读与网络阅读相结合,促进了辞赋的传播。关于辞赋的专门网站如中华辞赋网、中国辞赋网、中国诗赋网、中国骈文网等在新时期汉赋的传播中起了很大作用。以中华辞赋网为例,有专门的“辞赋赏析”、“当代赋选”、“辞赋评论”、“名家专栏”、“辞赋推荐”等栏目,在“辞赋赏析”、“辞赋评论”、“辞赋推荐”里汉赋是重要的内容。借助网络传播的方便性、快捷性、普遍性,经典的汉赋在时空上都产生了广泛的影响。应该看到,这些辞赋网站及其他论坛上传播的赋篇依然没有超出传统的经典赋篇范围,这与辞赋网站和一些辞赋专家、爱好者的有意识推送有关。这些专家、爱好者有的有比较深厚的学术素养,了解辞赋发展历史,受传统的经典汉赋篇目影响更大,故而他们的推送选择多将视野集中在经典选篇上,从而导致广大读者接触了解的多是经典篇目,这是新时期汉赋经典重构的重要途径。



## (二)汉赋评论

汉赋评论从汉魏六朝以来就颇有成就,到清代形成高潮。赋论是对汉赋作品的阐释,通过挖掘作品隐藏着的“密码”和价值,引导读者理解作品的内涵,结合时代文学思潮发掘汉赋的当代价值。赋论是连接作者、文本(作品)、读者的桥梁,对创作实践具有重要的指导作用。新时期以来,大量的论著对汉赋的思想价值、艺术价值、社会价值等进行了多方面的探讨。与古代赋论不同的是,这些专题研究,不再是零散的、片段式的、感悟式的,而是系统性、理论性的研究,仅汉赋研究著作而言,主要表现在:第一,汉赋发展史,高光复《赋史述略》全书共分九章,以汉魏晋南北朝赋为重点概述辞赋发展历史,唐以后则以不到十分之二的篇幅简述其流变,肯定了两汉是赋的时代。马积高《赋史》“是国内赋学界第一部系统而具有很高学术及文献价值的中国古代辞赋通史著作”<sup>①</sup>,在系统论述辞赋发展史的同时,力破成见,认为“赋始盛于汉,但汉赋不是赋作成就的最高峰”,“唐赋是赋的发展高峰”<sup>②</sup>。郭维森、许结《中国辞赋发展史》以朝代顺序,阐明了辞赋演变历史中七大段落的艺术流变和美学特点,将西汉中期至东汉末的辞赋发展期定位为“光大鼎盛期”,给予了汉赋很高的评价。曹道衡《汉魏六朝辞赋》认为“辞赋发展到律赋已完全没落,在文学史上不再占重要地位”,并有“西汉辞赋”、“东汉辞赋”的专章论述。第二,汉赋专题研究。如龚克昌《汉赋研究》是一部以汉代代表性的赋家作品论为中心的汉赋研究专著,在思想和艺术上肯定了汉赋的价值和文学史上的地位,认为汉赋是一种富有创造性的文学,她反映了大汉帝国的声威与气象,是时代精神的象征;她努力摆脱经学束缚,顽强地显示出文学艺术的特征;汉代提出了系统的辞赋理论,使文艺创作改变了自发被动的局面而进入自觉的有意识的崭新阶段,因此,汉赋是文学自觉时代的起点。刘斯翰《唯美文学之潮——汉赋》从审美角度审视汉赋,认为汉赋在继楚辞之后开辟了一个“唯美”的新时代,给中原文坛带来了南方的文学觉醒和活力,并且从汉赋开始,中国文学走上了南北文学合流演进的道路。姜书阁《汉赋通义》以“考史”为重点,对汉赋的源流、发展及演变过程进行了论述,并对的汉赋内容、形式技巧及价值得失都有讨论,内容丰富,史论相兼。万光治《汉赋通论》从“文体论”、“流变论”、“艺术论”三方面对汉赋进行深入研究,内容广博,资料翔实,是一部有独立见解的著作。赵逵夫《诗赋论集》、康金声《汉赋纵横》纵向探究汉赋文体的渊源形成、发展流变及其在文学史上的地位影响,横向论及汉赋的创作思想、题材内容、颂美讽喻、审美价值和艺术表现,肯定了“汉赋是一代文学的正宗”,“是文学自觉时代的第一声春雷”。章沧授《汉赋美学》对汉赋作了文体界定后,从美学渊源、美学思想、讽谏艺术、创作艺术、语言风格、山水自然和文化艺术之美,以及“美文学特征”等方面,论述了汉赋在思想内容和艺术形式上的成就、特点和美学价值。阮忠《汉赋艺术论》在“说赋”并论述“汉赋生成与演化”后,切入汉赋作家的风采与创作趣尚,论述了汉赋的艺术表现和风格。曲德来《汉赋综论》包括“赋体的来源及汉赋的范围分类”,汉赋“内容意识论”、“艺术论”、“影响论”几个方面对汉赋进行研究,肯定汉赋是“最能体现汉代文学宏大的规模、丰富的内容和充沛的创作力的文体”,是“汉代文学的最高代表”。胡学常《文学话语与权力话语——汉赋与两汉政治》全书分为“汉赋知识谱系考索”、“赋家的制度性焦虑”、“专制政治下赋家的生存性焦虑”、“汉赋的象征、政治神话与乌托邦”、“汉赋的意识形态功能”、“汉赋修辞的政治意义”,可以看出作者试图通过汉赋勾勒汉代文人的心路历程,挖掘汉赋文本所蕴含的文化意义。此外,许结《赋体文学的文化阐释》、《赋学:制度与批评》,程章灿《汉赋揽胜》,骆冬青《气象丰凡的汉赋》,冯良方《汉赋与经学》,侯立兵《汉魏六朝赋多维研究》,余江《汉唐艺术赋研究》,曹胜高《汉赋与汉代制度》、《汉赋与汉代文明》,刘向斌《西汉赋生命主题论稿》等深入到汉代政治、经济、文化、制度等方面,对汉赋在汉代兴盛的原因、特点、变化、影响等的认识是新时期汉赋经典重构的有力支撑。三是汉赋理论类,如徐志啸《历代赋论辑要》选辑《史记》到近代刘咸炘《文学述林》

① 何新文、苏瑞隆、彭安湘:《中国赋论史》,北京:人民出版社,2012年,第397页。

② 马积高:《赋史》,上海:上海古籍出版社,1987年,第10-11页。



中有关赋论方面的资料 90 则,是当代大陆出版的第一部赋论方面的资料集。高光复《历代赋论选》选录自司马相如到朱自清的 100 位论者的赋论资料,内容集中在赋文体源流、特点、各代辞赋成就及著名赋作的评论方面。叶幼明《辞赋通论》涉及辞赋文体的界定、源流、发展、辑录与整理五个方面,是一部探讨辞赋文体有关问题和总结历代辞赋研究状况的综合性论著。曹明纲《赋学概论》设“赋的特征”、“起源”、“分类”、“演变”、“作用”、“赋集和赋话”、“影响”等章节。何新文《中国赋论史稿》较为系统地论述了自西汉至现代赋学理论批评的发展历程,是赋学界第一部以历代赋论为研究对象且兼有文献和学术价值的赋论史专著,之后进一步修订出版成《中国赋论史》,全面地总结了历代赋论的成就和价值。孙福轩《中国古体赋学史论》则专门总结历代对古赋评论的成就。对历代辞赋理论的研究,在一定程度上扩大了辞赋研究的领域,汉赋评论无疑是其评论中重要的部分。四是汉赋研究史的总结,以踪凡《汉赋研究史》为代表,第一次系统勾勒历代汉赋研究的历史,给人们提供许多重要资料。五是以《神鸟赋》的出土为契机,结合敦煌文献中的俗赋资料,引起人们对汉代俗赋的重视,其中系统的研究以伏俊琰《俗赋研究》为代表。除著作外,大量的汉赋研究论文(包括学位论文)涉及的问题更为广阔。总体来看,汉赋的经典地位得以重新树立。可以说,新时期的汉赋研究通过使用新材料、新方法,注重多学科综合研究,以文学研究为本位,广泛涉及考古、历史、政治、地理、城建、制度、民俗等多方面内容,由于这种研究所依据的材料与文本依然是传统的汉赋经典篇目,在深入发掘这些要素的同时,又提高了这些篇章的知名度,这些传统的经典篇目也因这些方面的文化价值而重新获得生命力,这是新时期汉赋经典化一条不可忽视的途径。

### (三)汉赋接受

新时期的汉赋接受主要是文学家在创作实践中对汉赋的借鉴与学习,这是汉赋经典影响史的体现。汉代的骚体赋、散体大赋、抒情小赋等对当代辞赋创作都有影响,只不过或明或暗,或大或小。这一时期的赋体创作是伴随国学复兴的热潮而兴起的,自 1980 年代一些学者、艺术家开始辞赋创作,王学仲、魏明伦等,这些大家本身有很高的辞赋素养,加之其特殊的身份地位,其赋作也产生了广泛影响。新时期一些辞赋研究专家,在学术研究之外也有赋学创作,如山东大学龚克昌先生就有《南征赋》效仿汉赋《东征赋》、《西征赋》、《北征赋》的主题,许结、阮忠、詹杭伦、易闻晓等,都有辞赋佳作。由于这些学者本身是辞赋研究的专家,其作品在思想与艺术上都有很高水平。除此之外,还有各类作家的辞赋创作,包括大量模仿汉赋之作。2007 年《光明日报》开辟“百城赋”栏目更是在国内产生了很大影响,其中王禹《澳门赋》虚构罗山与而已君进行问答,陈洪《天津赋》虚构盘山君、九河伯、渤海若之间问答,这明显模仿汉赋主客对答的模式。方牧的《舟山赋》里直接说明结构上是模仿枚乘《七发》而作<sup>①</sup>。为了更好地宣传本城市,选出一篇好的本城市赋作,哈尔滨、苏州、徐州、商丘等许多城市向全国征稿反映其城市面貌的赋作。在此影响下,小的城市也出现如《陕西百县赋》这样的赋体创作。这些以城市为主题的赋作一般追述城市的历史,铺叙改革开放以来的发展现状,展现主政领导风采,表现出一种昂扬向上、盛世荣华的时代精神,从内容到艺术方式上继承和发扬光大汉代都邑赋的传统。对此,有论者深入论述,并指出:“赋这种古典文体,能够在这时被想起并被重新拾起,充分说明‘盛世作赋’的文化传统深入人心”<sup>②</sup>,当为知言。

除了传统的出版渠道外,互联网成为赋体文学创作与传播的重要平台。这使得辞赋创作者的身份多元化,题材多样化。从创作实际来,互联网上的辞赋创作范围广泛涉及新时期社会生活的方方面面,同时也催生了大量网络辞赋作家,他们的赋作直接间接地受着汉赋的影响,但是由于网络自身的特点,多种职业和多种文化层次创作者的参与使得网络赋作显得鱼龙混杂,水平参差不齐。

在传统新闻媒体和网络等新媒体的传播推动下,新时期逐渐出现赋体创作的热潮。总体来看,

① 余海波主编:《百城赋》,北京:光明日报出版社,2008 年,第 143 页。

② 王树森:《“百城赋”与古典文体的百年际遇》,《济南大学学报(社会科学版)》2016 年第 4 期。

多数的作品还是能把握赋体文学的基本艺术手法,如赋法表现、典故、押韵等这些不同于其他文体的特色。这些基本的艺术手法多是由汉赋开创使用的,而很多赋作是在对经典汉赋学习基础上进行的创作。虽然新时期的赋体创作在文辞、赋法以及规模上远不能与经典汉赋相比,但这种赋学创作活动却不失为赋这种古老的文体在新时期重新寻找生命力的一种有益尝试。我们要认识到在这个广泛使用白话文,生活内容复杂变化的时代,与大多数的古典文学作品一样,赋体文学失去了其繁荣的制度、文化和社会背景,如何重新寻回自己的魅力是一个需要深思的问题。与诗文相比,赋这种介于诗与文之间的文体(特别是汉大赋),因其宏大的结构、生僻的字句、陌生的典故等特点更不容易为当代读者接受,但是依赖前代经典化基础,特别是依赖经典化选本的传播,经典赋篇的阐释、评论,新时期的创作者能够把握住汉赋的基本精神与艺术手法而进行适应这个时代特色的赋体创作。

#### (四)辞赋学术组织与学术会议

这是新时期汉赋经典建构的重要途径之一。通过一定的学术组织和学术会议,使汉赋得到更深入的研究,这也是区别于古代汉赋经典化的重要方面。

中国赋学会成立以来,1987年在湖南衡阳举行首届国内赋学研讨会,1990年在山东济南召开了首届国际赋学研讨会,一直到今天共举办了十一届国际学术研讨会。历届赋学会对汉赋研究的热点问题进行了讨论,在总结研究成果的基础上,也为学界指出了汉赋研究的各种新问题、新方向。此外还存在其他各种形式的辞赋研究机构,各高校的辞赋研究机构如山东大学辞赋研究所、香港中文大学的中国辞赋研究院、陕西师范大学诗词曲赋研究中心等。这些组织还有专门的辞赋研究刊物。还有一些高校设置专门研究方向培养辞赋研究的硕士、博士,为汉赋的持续研究奠定了良好基础。有组织,就能团结海内外的学者,形成研究的合力;有组织,就能使研究更深入,更有计划性。这些组织和研究机构使汉赋的研究不再是散兵游勇各自为战,而转变为系统的兵团化攻坚,借助集体的力量,依赖明确的研究方向,产生了数量可观的汉赋研究成果,如出版辞赋研究丛书(南京大学、四川师范大学、湖南大学、西北师范大学等都组织出版辞赋丛书)、在学术刊物开辟辞赋研究专栏(《文史哲》等)以及讲演活动。尤其是中国赋学会自成立以来,在组织辞赋研究方面做了大量工作,不仅在国内多次召开学术研讨会,而且在境外如香港、台湾以及新加坡等地举办研讨会,一大批学者如马积高、龚克昌、许结等,在汉赋研究、组织学会发展以及培养赋学研究人才等方面做出了重要贡献。由于汉赋在辞赋史上占有重要地位,因此,每次学术研讨会上,汉赋都是不可缺少的内容。总之,学术组织、学术会议、培养汉赋研究专门人才等,都是新时期汉赋经典化的新途径,使汉赋的经典地位愈来愈巩固。

### 三、汉赋经典建构的再思考

新时期对汉赋经典的重新建构,对于汉赋研究具有重要的启发意义,这引发我们的诸多思考。

#### (一)如何正确对待包括汉赋在内的古代文化遗产?

新时期以来,我们有意识地去弘扬传统文化,继承古代文化遗产,这是建设当代新文化的基础,同时也是满足人民群众日益增长的文化需要、提高文化软实力、增强民族自信的有益举措。建国后很长时间对汉赋的否定,与那个时期反封建的政治基调密不可分。庸俗社会学的泛滥和狭隘的现实主义文学主张,使得对包括汉赋在内的文学的研究与评论,以一种功利主义的方式硬生生地为其划出非此即彼的论战阵线。这样的结果便是文学沦为政治斗争工具而丧失自身独立的价值。历史经验告诉我们,要实事求是地对待古代文化遗产,剔除糟粕,吸收精华,盲目地一概否定是错误的。以经典汉赋为例,尤其是汉大赋,仅仅因为它铺张扬厉的艺术风格和一些歌功颂德的倾向便将其定位为反现实主义作品,忽视大量经典汉赋广泛多样地展示了汉代社会生活,真切地表现了赋家内心情感,且在文字、辞采、谋篇等方面又有很高的艺术价值。我们应该客观地认识到汉赋繁荣的时代是实现了大一统的中央集权社会,是汉代政治、经济、军事的强盛实力在文化上的反映。所谓“西汉文章

两司马”，即是以司马迁《史记》为代表的史学的发达和以司马相如汉赋为代表的文学的繁盛展示了大汉一统的政治气势与汉人高度的文化自信。所以对汉赋的认识评价不能脱离它产生、繁荣的时代，而应该将其置于具体的时代背景中考察。其铺张扬厉的气势是大一统时代精神的展示，其所描绘事物的广博和奢侈豪华的内容也来自大一统的现实基础。对统治者的歌功颂德是源于当时社会的繁荣和制度背景，讽谏主旨则是出于经学文化背景下的儒家思想要求，而辞采、韵律方面的讲究也是文学逐步发现自身价值并即将自觉的表现。因此，对待古代文化遗产，我们必须把它放在产生它的时代去分析，做到知人论世，实事求是，客观公允。

经典汉赋之所以能穿越千年，在各时代都产生很大影响，其思想艺术上的价值有许多值得肯定的地方。传播传统文化遗产，特别是传播其中的经典作品是继承文化遗产的核心任务。但是我们要认识到与传统社会相比，新时期人们的思想观念、生活方式都发生了巨变，对古代文化的隔膜比以往任何时候都严重，如何让经典在新时期重新焕发出生命力是一个需要解决的问题。这就需要将古代文化遗产的研究与当代创作接轨。在发掘文化遗产的基础上进行创作，在创作的动力下继承古代文化遗产。当然我们也应该看到在网络上存在着大量在体式、字法、句法、押韵、对仗、结构等方面不合赋体规范而冠之以“赋”的作品。古代经典辞赋是赋家呕心沥血之作，刘勰《文心雕龙·神思》说：“张衡研《京》以十年，左思练《都》以一纪，虽有巨文，亦思之缓也。”谢榛说：“汉人作赋，必读万卷书，以养胸次……又必精于六书，识所从来，自能作用。”<sup>①</sup>很多古代赋家本身就是专业的学者，如司马相如、扬雄便是文字学家，班固是史学家、经学家，阮元在《四六丛话·后序》中说：“综两汉文赋：诸家莫不洞穴经史，钻研六书，耀采腾文，骈音丽字。”<sup>②</sup>汉赋经典可谓是知识积累与时间积淀的产物。而反观当代很多出于名利或应酬“批量化生产”出大量赋作，一任这样的“赋作”传播，对赋体文学的创作是不利的。这就需要广大的辞赋创作者自觉学习经典，提高辞赋素养，谨慎下笔。另一方面，我们也看到，当代辞赋创作的题材涉及城市赋、名胜赋、企业赋、店堂赋、品牌赋、工程赋，大量赋作是出于广告效应而作，笔者认为这一点无可厚非，许多经典汉赋也有干谒的原始动机。商业化的需要，是激励当代辞赋繁荣的土壤，我们也应该鼓励辞赋依靠有别于其他文体的特色在新时期充分发挥其价值，但是这需要辞赋创作者在迎合当代审美取向的情况下，有明确的文化使命感与责任感，尊重辞赋的传统，坚守古典文学的底线，把握文化发展的方向，弘扬正确的价值取向。

## （二）衡量汉赋作品的标准到底是什么？

从历史上对汉赋的评价我们可以看出，传统的文学评论标准无外乎思想内容和艺术两个方面，此外如苏轼、黄震等那样从司马相如、扬雄生平污点出发否定他们的赋作，更多的是出于一种道德化教育，并不涉及文学本身特质。建国前后以现实主义和非现实主义的标准来衡量文学，衡量汉赋，而改革开放三十多年在人本主义、现实主义、自然主义、形式主义、文化消费主义等文学思潮影响下出现了如“新启蒙批判”、“文体批判”、“学院派批判”、“文化诗学批判”、“文学生态学批判”等等名目繁多的评价标准，这使得文学评价的标准出现混乱状况。而在新世纪的新媒体时代，消费主义成为文学发展中的一个重要因素，甚至在一定程度上引导了文学发展的方向。在这种多元化背景下，衡量文学、衡量汉赋的标准到底应该是什么？这是汉赋研究能否健康发展迫切需要思考的问题。

在当前社会主义价值体系里，我们认为马克思主义文艺批评提出的“美学的观点和历史的观点”仍然是一种具有宏观视野的文学评价标准。恩格斯在《诗歌和散文中的德国社会主义》一文中指出“我们绝不是从道德的党派的观点来指责歌德，而是从美学的历史的观点来责备他”<sup>③</sup>，在《致斐·拉萨尔》（1859年5月18日）一文中又针对拉萨尔的剧本《格兰茨·冯·济金根》再次说道：“您看，我是

① 谢榛：《四溟诗话》，北京：人民文学出版社，1961年，第62页。

② 孙梅：《四六丛话》，北京：人民文学出版社，2010年，第2页。

③ 陆梅林选编：《西方马克思主义美学文选》，桂林：漓江出版社，1988年，第537页。



从美学观点和历史观点,以非常高的、即最高的标准来衡量您的作品的,而且我必须这样做才能提出一些反对意见。”<sup>①</sup>以“美学的”和“历史的”标准来衡量文学作品。俄国文艺批评家别林斯基更是明确地指出了“确定作品美学上的优劣程度,应该是批评家的第一步工作。当一部作品经不住美学分析的时候,也就不值得对它做历史的分析了”<sup>②</sup>。评价文学作品的标准,应该是美学的、历史的两者完美结合。在这种文学评价标准下我们关注汉赋,会发现其实借鉴《文心雕龙·诠赋》对赋体的定义,以“美学的和历史的”标准可以恰当地评价汉赋。首先,“铺采摘文”是从美学方面对汉赋文体特质的概括,“铺”与“摘”是指赋法而言,“采”与“文”是就文辞文采而言,合起来形成汉赋敷张扬厉的艺术风格。对这种艺术风格历来也有不同的评价,司马迁认为是“虚辞滥说”、“靡丽多夸”,曹丕却认为这是赋体文学的特色,值得肯定,“诗赋欲丽”。从创作实际来看,汉代赋家是肯定这一风格而且非常重视作品的艺术美感的,汉代之后的古典文学作家也十分注重学习汉赋这方面的艺术特色。其次“体物写志”。“体物”是指描绘事物,包括广泛的社会生活,这是西汉大赋的内容。“写志”除了如骚体赋、抒情小赋抒发个人情志外,散体大赋更多地涉及汉赋讽谏与颂扬,这是汉赋的思想,也是历来对汉赋评价争议最大的问题。对汉赋思想的衡量,从扬雄开始,一直在讽谏与颂扬上进行讨论。这与汉代在经学思想的控制下,讲究讽谏、有益政治教化的时代背景以及传统儒家思想“文以载道”的价值判断有关。“体物写志”是从历史的标准来评判的。大多数汉赋实际表现出更多的是颂扬,这就使得那些零散的存讽喻主旨的赋作(如赵壹《刺世疾邪赋》)显得尤为可贵。对汉赋而言,带有讽谏性、有利规劝时政与社会弊端的作品历来是各时代普遍认可的经典,这种作品具有超越时代的不朽魅力,在当代也应该是我们继承学习的经典。传统所批判的描绘帝王生活的赋作也是我们本时代应该正确认识,应历史地实事求是地看待这些赋篇。随着时代发展,人们审美的多样化,我们依然倡导文学作品在思想上表现真善美、抨击假丑恶,艺术上给人以美感和享受。评价文学作品时,美学的标准与历史的标准应是完美统一的。

### (三)政治运动、文化思潮如何影响人们对汉赋经典的认识?

汉赋的生产、发展与汉代政治、文化思潮有密切关系。同样,对汉赋经典的认识、评价、接受也与每一时代的社会息息相关。社会的统一与分裂,政治的开明与封闭,经学的盛行与衰落,思想的禁锢与解放,文学的复古与革新,文化制度的多样与一元,最高统治者对文学的喜好与排斥,等等,这些都是历代汉赋经典化中重要的因素。这些因素,直接或间接、明显或隐蔽地作用于汉赋的读者,影响读者对汉赋的认识。具体体现在汉赋选录的标准、汉赋评价、汉赋消费与接受等方面。如汉赋在汉代就已经开始经典化的过程,以大赋为例,当时大一统的时代,人们需要这种体制宏伟的辞赋歌颂盛世,于是《子虚》、《上林》成为大赋作家的学习典范。魏晋南北朝时期,社会动荡不安,个体生命意识突出,于是汉代的骚体赋、抒情小赋被普遍接受,这些赋作展示了身处乱世人们的普遍心理。但是西汉的煌煌大赋也是这些赋家心中不可磨灭的经典,这既是一种赋体模范的学习,背后又是对那个昌盛时代的向往与想象追念。所以我们发现在主流创作抒情小赋的情况下,不乏刘桢《鲁都赋》,徐幹《齐都赋》,刘劭《许都赋》、《洛都赋》,吴质《魏都赋》,高允《代都赋》,左思《三都赋》,这些都是对汉赋都邑赋的模仿。另一方面这个时代文学逐渐摆脱经学的束缚而具有了独立的地位,文学的自觉表现在对文体的细致划分、文学理论的出现等方面,特别是对文学之“文”的认识,“诗赋欲丽”、“赋体物而浏亮”,出现了对文学文采、句式、韵律、对仗等方面的强调,尤其是刘勰《文心雕龙》对汉赋的评价总结,萧统《文选》对汉赋经典作品的收录,使汉赋的地位得以稳固。初唐文坛主批判六朝以来的华靡文风,进而也对汉赋华丽的风格进行了批判。初唐很多文人甚至持偏激的观点彻底否定汉赋。但盛唐的伟业,使得汉赋的精神再次复活,所以出现了李白《明堂赋》、《大猎赋》,杜甫《三大礼赋》,李庾

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1972年,第347页。

② 梁真译:《别林斯基论文学》,上海:新文艺出版社,1958年,第261页。



《西都赋》、《东都赋》等这样明显模拟汉代散体大赋的赋篇。宋人创作了如苏轼前后《赤壁赋》、欧阳修《秋声赋》等的这种新文赋,但依然出现了像周邦彦《汴都赋》、李长民《广汴赋》、杨侃《皇畿赋》、傅共《南都赋》、葛沚《圣宋钱塘赋》这样的体国经野之作。唐宋以来科举考试曾将律赋定为重要一科,为推动辞赋发展有一定的促进作用,到元代科举中辞赋考试由律赋变为古赋,楚骚、汉赋成为文人士子创作学习的典范,可以说从形式到内容上都是对汉赋经典地位的重新建构。在元代辞赋复古风气的影响下,明人继续发扬了这种传统,形成了强大的复古潮流,特别是前后七子“文必秦汉,诗必盛唐”的主张下,大力倡导学习古赋。另一方面,思想上受“王学左派”的影响,李贽“童心说”、公安派“独抒性灵”主张反复古,对汉赋经典又是一种解构。明代赋学正是在这种复古与反复古的双重影响下发展的。大体来看,复古派主张汉赋自不必说,反复古派主张抒写内心真性情的要求其实也不出骚赋、抒情小赋的范畴,所以整体看明代辞赋基本涵盖了汉赋的各种形式。清人兼容历代赋艺,众体兼备,不拘一格。就特点来看,在乾嘉实学影响下,出现如徐乾学《经史赋》,朱筠《笔赋》、《拟招隐士》,王家治《辅嗣〈易〉行无汉学赋》等融合经传、舆地、金石、史辩的学术赋。清代科举考试最重视八股文,从实际创作看,八股文文法和句法都在一定程度上渗入辞赋,日人铃木虎雄《赋史大要》较早注意到这点,认为清赋时代就是八股文时代。当代社会亦是如此,当“文化大革命”政治运动冲击学术时,学术就成为政治的附庸,汉赋就成为批判的对象;当思想僵化封闭时,对汉赋的认识就很难实事求是。在“文学从属于政治”、“文学为政治服务”的观念影响之下,对汉赋的研究或是从其华丽内容着眼认为它是统治阶级御用文学,或者过度批判其夸饰艺术而定义其为反现实主义作品。进入新时期,当思想解放、文化繁荣、审美方式多样化、学术走上健康之路时,人们能客观地认识到汉赋在思想艺术上的价值,汉赋的魅力得到再次彰显。总之,在每一时代的政治、文学思潮影响下,人们都会从思想和艺术上对汉赋进行一番讨论,对汉赋的肯定推动了汉赋的经典化,而对汉赋的否定往往是以一种“反经典化”的方式关注时代文学的某些弊病,对后代的文学不无裨益之处,可以说正是两者的结合促进了赋体文学的健康发展。但是政治与文学的关系是一个复杂的问题,绝不是几句话就可以概括出来的。我们发现,几乎在每一个历史时期,政治运动、文化思潮都对汉赋产生着影响,这种影响可以分为两类:一类是政治运动、文学思潮影响下文学的新变,这种新变是在保留传统基础上接受时代新要求的创造,这是文学的一种进步,如历史上骈赋、律赋、文赋等的出现。它促进了文体的发展和文学形式的多样化,是值得肯定的。还有一类是在政治运动、文学思潮影响下文学的审美属性降格,如汉代经学思想下对汉赋讽谏性缺失的批判,这在一定程度上是对文学的一种规范化,但如当代初期对汉赋的否定那样,则不利于文学的健康发展。

从汉赋经典的建构历程可以看出,汉代开始树立起散体大赋与骚体赋、抒情小赋的模式,经魏晋文学的自觉,与道分离开来,文学便具有自己独特的价值。各时代的研究者、选本整理者、评论者、创作者等着眼角度不一,但是都能在汉赋这座矿藏中汲取有益成分而出现某种创新。在特殊时期文学甚至成为政治斗争的工具,人们关注的是文学引起的社会功利属性,而不是审美属性。但是从汉赋经典化的建构及重新建构过程,可以认识到文学的引发人无限想象的魅力并没有也不会政治的洪流中丧失,这是文学之所以是文学的特质。我们注意到各时代所关注的汉赋篇目是大同小异的,可以理解为经典汉赋具有穿越时空的不朽魅力,特别是那些在思想、艺术上有开创之功,能够反映社会真实面貌,表达作家真挚情感的赋作往往可以称为永恒的经典。

# 论中国古代文学“传统”的 内在作用机制及相关理论表征

郭 鹏

**摘要:**解读中国古代文学的“传统”问题应该从对“传统”的基本语义及其构成要素等问题入手。中国古代文学在发展演化过程中形成了具有鲜明特色的民族传统。该传统有着对文学发展的制约作用,也有着维系自身,拒斥不合传统规范的对外排他性。同时,传统一旦形成,便会对未来文学的走向与发展产生作用。中国古代文学在发展演化中形成了以儒家、道家的思想和屈原的精神为内涵的动力结构体系,该体系也有其既维系自身,又彼此共同作用的内在机理。明确古代文学传统的构成及其作用机理,可以有效把握古代文学的演进脉络与深层规律。认识古代文学传统的基本特性及其内在作用机制,并准确把握与传统特性相关的理论问题,有助于我们振叶寻根,辨明我国古代文学传统最具价值的内涵所在,为民族文学的发展创造生动活泼的生态条件。

**关键词:**中国古代文学;传统;规律;动力结构体系

中国文学的发展历史悠久,在发展中逐渐形成了较为稳定的传统。文学传统内部组成部分间存在作用关系,也会与传统之外的诸多因素发生关联,于是显现出传统自身的自我更新特性和对外作用的方式特点。传统的力量通过文学与文风对历史文化和人文价值体系产生作用,从而影响到民族的人文精神风貌和综合意志品格。目前,在大力倡导弘扬传统文化和继承国学精神的语境下,社会上对“传统”,尤其是对文学“传统”的认识和语义使用存在模糊不清的问题,使得“传统”一词在更多时候几乎成了“古代的”和“过去的”同义语,具有了业已约定俗成甚至无须辨析的内在涵义,这与“传统”本身的语义以及其应有的文化意义不符。因此,亟须对“传统”一词的语义及其使用情况做梳理工作。同时,对文学“传统”的内在构成要素和作用机理亦应予以深入分析和阐发,并对文学传统的基本特色和理论表征予以研读,以便确切地认识文学“传统”,为继承传统并开创真正体现民族精神的文学未来导夫先路,开启山林。

## 一、关于“传统”的语义内涵与文学传统的基本特质

“传统”的基本语义与“传”字和“统”字的初始意义直接相关。“传”,《说文解字》云:“传,遽也,从人,专声。”段玉裁注:“遽,传也。与此为互训。此二篆之本义也。《周礼》‘行夫,掌邦国传遽’,《注》云:‘传遽,若今时乘传骑驿而使者也。……’”<sup>①</sup>“传”的本义为使者以车马传递命令或信息,后引申为

作者简介:郭鹏,山西大学文学院副教授(山西太原 030006)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“古代诗学视阈中的清代诗社考论”(16BZW078)的阶段性成果。

① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第377页。

传播、流传的意思。如《礼记·祭统》中的“知而弗传，不仁也”<sup>①</sup>和《史记·秦始皇本纪》之“二世三世至于万世，传之无穷”<sup>②</sup>之“传”，即是此义。此外，“传”还具有传授、教育的意思，如韩愈《师说》所云“师者，所以传道授业解惑也”<sup>③</sup>，就是从传授、教育方面讲的。

“统”，《说文解字》云：“统，纪也。”段玉裁注：“《淮南·泰族训》曰：‘茧之性为丝，然非得女工煮以热汤而抽其统纪则不能成丝。’按，此其本义也。引申为凡纲纪之称。”<sup>④</sup>在“纪”字条，段注引《诗经·大雅·棫朴》“纲纪四方”之郑玄《笺》云：“以网罟喻为政。张之为纲，理之为纪。”<sup>⑤</sup>“统”与“纲”、“纪”字义相关，有包容外物、自成条理并相区别的意思。而“纪”，《说文解字》云：“别丝也。”段注：“一丝必有其首，别之是为纪；众丝皆得其首，是为统，统与纪义互相足也。”<sup>⑥</sup>“统”与“纪”意思相近，都与加工丝物有关。细分的话，众丝皆首尾条理即是“统”，单条丝线首尾清楚即是“纪”。“统”与“纪”“义互相足”，就是说，无论单丝还是众丝，既能合成一体，又各有首尾。再结合“纲”和“纪”的语义关系，尤其是“纪”的语义联属来审视“统”字，可知其有综合、聚合的意思，也就是说有了别于他物，自有首尾的意思。再予引申，便有了内在的规范和约束的含义。而段氏所谓“一丝必有其首，别之是为纪；众丝皆得其首，是为统”，也明确了“纪”与“统”都有前后间的延续性或曰延展性。将“传”与“统”结合起来审视，可知“传统”不是单线延续，而是包含了众多线索或脉络。“众丝”合以为“统”，也可知“统”的含义可延伸到事物自身具有的内在的规定性和对外的排他性方面。

“传统”连用，本指家族血统的延续。《后汉书·东夷列传》有云：“倭在韩东南大海中，依山岛为居，凡百余国。自武帝灭朝鲜，使驿通于汉者三十许国，国皆称王，世世传统。”<sup>⑦</sup>此“传统”即传承王室血统的意思。沈约《立太子赦诏》有云：“咸以为树元立嫡，有邦所先；守器传统，于斯为重。”<sup>⑧</sup>此处的“传统”亦指血脉的承传。大抵从元明时代开始，“传统”一词始具有了传承精神文化的意思。如杨慎就说过“传统继圣之儒”的话<sup>⑨</sup>，不过其“传统”是动宾结构而不是我们现在具有名词和形容词特点的语词。明代朱升《小四书序》评宋人黄继善的《史学提要》云：“使知传统事迹之详。”<sup>⑩</sup>其义已接近现代的用法。《辞海》只对“传统社会”作了解释，其释义未可称瞻。商务印书馆版《现代汉语词典》对“传统”的解释是：“世代相传、具有特点的社会因素，如文化、道德、思想、制度等；发扬艰苦朴素的优良——剧目。”<sup>⑪</sup>这种解释，考虑到了“传统”具有“世代相传”的特点，认为“传统”所传的内容是“具有特点的社会因素”。但若结合“传统”的古代语义，我们发现，“传统”实际上也具有内在规定性和对外的排他性特点，同时也具有长期持久的延续性。作为一个被广泛运用的语词，我们应该清楚，它不仅应该具有过去传至现在的语义，还应该具有可传性，可以干预甚至是决定某种文化、道德、思想、制度等社会因素的未来发展走向。然而，就“传统”一词的语用现象看，目前使用该词，却往往与“古代的”、“过去的”或约定俗成的某种事项混淆，很多用法也并不科学。如“传统习俗”、“传统观念”、“传统道德”等等，甚至将一些本应摒弃的古代事项或心理定势也标目为“传统”，如“男尊女卑的传统”、“文人相轻的传统”等。这些都是语用现象中较为突出的问题，这些问题的出现都缘于将“传统”这个具有内在规定性和前后延续性的严肃概念混同为“古代的”、“存在过的”、“过去有的”和“向来如此的”、

① 郑玄注，孔颖达疏，龚抗云整理：《礼记正义》，李学勤主编《十三经注疏》本，北京：北京大学出版社，2000年，第1592页。

② 司马迁：《史记》卷六《秦始皇本纪》，北京：中华书局，1959年，第236页。

③ 韩愈著，马其昶校注，马茂元整理：《韩昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986年，第42页。

④ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第645页。

⑤ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第645页。

⑥ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第645页。

⑦ 范晔：《后汉书》卷八十五《东夷列传》，北京：中华书局，1965年，第2820页。

⑧ 严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：商务印书馆，1999年，第284页。

⑨ 杨慎：《丹铅余录·总录》卷一《五行》，《影印文渊阁四库全书》第855册，上海：上海古籍出版社，1987年，第334页下栏。

⑩ 朱升：《小四书序》，刘尚恒校注：《朱枫林集》卷四，合肥：黄山书社，1992年，第51页。

⑪ 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编：《现代汉语词典》（增补本），北京：商务印书馆，2002年，第194页。

“一贯这样的”之类的语词,而没有考虑“传统”是一个具有自身作用机制和内在约束性的,同时也具有对外排他性的体系性结构,在具有“世代相传”的含意的同时,也具有对当下的作用力和对未来的“预设”力,因而存在着乱用或错用问题。这反映出在概念认识上,对什么是“传统”,它的内在构成和自我约束力以及外向排他力的表现,还存在没有准确理解等问题。其实“传统”不仅是“世代相传”到当下的过去所有,也同时是作用于现在并决定未来的社会存在。它是具有内在生命力的综合结构体系,既未尝失效,也绝非“古代”和“过去”的代名词。在当前主张弘扬“传统”的时代语境之中,对“传统”含义的理解,绝不应出现含混和讹误。

实质上,所谓“传统”,是指对过去事物的传播、接受并由此而形成的一个既具包容性、开放性,又具约束性和排他性的结构系统。其中,“传”具有传递与接受的意义,而“统”则具有综合、聚合与约束、规范的意义。“传”以在时间维度上的传递与接受行为确立其语义,“统”则在空间维度上依照统合的综合度和连贯性确立其语义。二者结合,便具有了横向和纵向的立体维度上的延续性与统合性:既包含了众多具有延续关系的脉络,又具有自身的统合机制与内在的约束力,也具有了对外的排他性。“传统”具有内在的作用机制,也具有自我更新的发展机制。它实际上类似一个具有生命特征的结构体系,有着自己的过去、现在和未来。它不是过去有而现在无,它会自我更新,会依照自身的规律,按照自己早已延承的发展轨迹不断延续并伸向未来。在这个意义上,“传统”涵盖了时间,包容了可以吸纳进其内涵世界的纵向存在;也笼括了空间,收拢了一切与其内在规则相符的各种事物。当一种文化有了自己稳定的“传统”,便可视之为该文化业已成熟的标志。“传统”是决定某种文化区别于其他文化的精神内涵,是此种文化最鲜活最具生命力的存在精髓与发展动力源<sup>①</sup>。而文学“传统”的出现,则是文学成熟与发达的标志。

认识古代文学的“传统”应从古代文学本身的发展演化过程中去总结规律,寻绎脉络。在论及古代文学时,被广泛称引的就是所谓“一代有一代之文学”的观点。王国维在《宋元戏曲考序》中说:“凡一代有一代之文学:楚之骚,汉之赋,六代之骈语,唐之诗,宋之词,元之曲,皆所谓一代之文学,而后世莫能继焉者也。”<sup>②</sup>然而,以“一代之文学”的观点去观照古代文学,实际上无法搜绎并把握古代文学的传统。虽然通过“一代之文学”概括,可以有助于我们了解不同历史时代具有代表性作用的文学样式,但却难以以一个连续性的脉络去贯穿各时代,并不能彰显古代文学在发展演化过程中表现出的稳定规律和自身机制。而我们所说的古代文学的主要脉络必须能支撑各体文学的创作实践和价值选择,也同时能够支撑并支持各体文学在发展演化中形成自身更新吐弃的规律,并表现出鲜明的民族特色。这个脉络其实就是因“传统”的作用而形成的约束性机制和延续性轨迹,它形成于古代文学的发展之中,又在复杂的整合融汇中形成自身的内在体系和对文学发展演化的作用机理。可以说它是“活”的,是它决定了什么样的文学具有传承的可能,后世怎样的文学会以鲜活生动的面貌融汇到文学传统中去。传统不是“后世莫能继焉者”,而是可以“经过长时期而能持续”,具有不断发展的内在活力。孔子说:“殷因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益,可知也。其或继周者,虽百世,可知也。”<sup>③</sup>通过了解夏、商、周在人文制度方面继承与变创的内在规律,便能以之预判未来世界的基本图样。孔子此论,其实就是对传统的制约性和预先约束性作用的阐发。所以,类似“一代之文学”的提法,其实是对文学史现象的一种表述,并非是对文学传统和传统文学自身存在与发展规律的概括。而概括这个规律的核心问题,实际上就在于对“传统”的准确理解,也在于对“传统”制约性和开放性,或曰对其生命性特征的准确理解上。哪些文学现象或观点属于传统,哪些并不被传统所支持,

① 钱钟书在《中国诗与中国画》一文中指出:“一时期的风气经过长时期而能持续,没有根本的变动,那就是传统。”(钱钟书:《七缀集》,北京:三联书店,2002年,第1页)钱氏之说,即是对“传统”所具有的稳定性与延续性的一种说明。

② 王国维著,姚淦铭、王燕编:《王国维文集》第1卷,北京:中国文史出版社,1997年,第307页。

③ 《论语·为政》,何晏注,邢昺疏,朱汉民整理:《论语注疏》,李学勤主编《十三经注疏》本,第25-26页。



这是我们研究古代文学时曾经忽略的问题。我们对不受传统支持的“异质”文学过多瞻顾,对传统范畴内的“同质”文学却漫不经心。究其因由,还是没有把“传统”当成一个具有内在约束性,且同时具有开放性、包容性和延续性的有机结构来对待。实质上,文学传统的形成受到社会文化中相对稳定的主流价值观和思想道德意识的制约。一旦形成传统,就对文学的存在和发展产生制约作用。同时,文学传统一经形成,便会或隐或显地体现在各体文学的发展演化之中,为各体文学发展提供逻辑依据和演化轨迹,它本身就具有自身的内在约束性和对外的吸纳吞吐作用,为以后文学的发展锁定方向和预设轨道。

在具有内在约束性和对外排他性的同时,“传统”也具有一定的开放性与包容性。中国古代的诗人和文论家已经自觉地认识到了传统的这个特点,他们对传统的存在和基本特点多有阐发,有时还结合后学如何认识传统,如何在确定师法对象的同时渐渍于传统堂奥等问题予以立论。杜甫在表达其关于继承前代诗歌传统的意见时所写的“别裁伪体亲风雅,转益多师是汝师”就指明诗歌具有符合“风雅”精神传统一类,也具有不符传统格调的“伪体”。其“伪体”便系齐梁诗歌的绮靡做派,他说自己于诗的基本态度是“窃攀屈宋宜方驾,恐与齐梁作后尘”<sup>①</sup>。如果说,这是杜甫阐发诗歌传统应具自身内在约束性和对外排他性意义的话,那么,杜甫经常提到自己学习何逊、阴铿,并极为赏识鲍照、庾信的意旨所在,便是对诗歌传统的开放性和包容性而言了。

与杜甫相似,明代诗人和文艺批评家胡应麟基本的诗学理论是要求继承《诗经》、楚辞和汉魏诗歌的基本格调,但他在确立其关于诗歌传统的约束性与排他性的同时,也多次阐发了对传统开放性和包容性的相关见解。其《诗薮》云:“五言古先熟读《国风》、《离骚》,源流洞彻。乃尽取两汉杂诗,陈王全集,及子桓、公幹、仲宣佳者,枕籍讽咏,功深日远,神动机流,一旦吮毫,天真自露。骨格既定,然后沿洄阮、左,以穷其趣;颠颞陆、谢,以采其华;傍及陶、韦,以澹其思;博考李、杜,以极其变。超乘而上,可以掩迹千秋;循辄而趋,无忝名家一代。”<sup>②</sup>从《诗》、《骚》而后,以两汉诗、曹植、曹丕、刘桢、王粲等人的诗来确立诗人诗学素养的基本“骨格”,再以阮籍、左思的诗来扩充诗境以“穷其趣”,继而藉陆机、谢灵运诗“以采其华”,藉陶渊明、韦应物诗“以澹其思”,再藉李杜之诗“以极其变”,从而在诗歌主旨、诗境、意趣、辞藻、风格等方面达到腾挪变化、纵横捭阖的自由境界。由胡应麟所揭示的诗人学习作诗的方向、程序和鹄的均可看出,在他关于诗歌传统的理念之中,开放性和包容性是达到诗歌综合审美展现的必要条件。他的这个思路,与柳宗元在《答韦中立论师道书》中揭示的学文要义,可谓同一机轴:

故吾每为文章,未尝敢以轻心掉之,惧其剽而不留也;未尝敢以怠心易之,惧其弛而不严也;未尝敢以昏气出之,惧其昧没而杂也;未尝敢以矜气作之,惧其偃蹇而骄也。抑之欲其奥,扬之欲其明,疏之欲其通,廉之欲其节,激而发之欲其清,固而存之欲其重,此吾所以羽翼夫道也。本之《书》以求其质,本之《诗》以求其恒,本之《礼》以求其宜,本之《春秋》以求其断,本之《易》以求其动,此吾所以取道之原也。参之穀梁氏以厉其气,参之《孟》、《荀》以畅其支,参之《庄》、《老》以肆其端,参之《国语》以博其趣,参之《离骚》以致其幽,参之太史公以著其洁,此吾所以旁推交通而以为之文也。<sup>③</sup>

可见,柳宗元以涵养为文素地的思路,是把儒家经典作为师法的根本,把类似《庄》、《老》之类的子书和《国语》、《史记》之类的史书以及楚辞作为“旁推交通”,以之作为汲取文思和艺术经验的参法对象去对待。柳宗元的观点也是在明确了经典的核心地位的基础上,博参广取各种文学资源,以成就自身文学品格。其所拈出以供后学师法的学文谱系,便是文学传统的表现,其开放性与包容性的特质

① 杜甫:《戏为六绝句》,萧涤非注:《杜甫诗选注》,上海:上海古籍出版社,1983年,第119页。

② 胡应麟:《诗薮》,上海:上海古籍出版社,1958年,第24页。

③ 柳宗元:《答韦中立论师道书》,胡士明选注:《柳宗元诗文集》,上海:上海古籍出版社,1988年,第98-99页。

十分鲜明。

可以认为,“传统”的内在约束性与对外排他性是“传统”正当性、严肃性和权威性的根本所在,而其开放性和包容性则是“传统”可自我更新并具存在发展活力的原因所在。“传统”是勾连过去、现在和未来的文化精神,是鲜活生动,具有生命特征的有机结构。

## 二、古代文学传统的基本构成要素及其内在作用机制

文学传统是民族精神和心理意识的综合反映,也是体现民族精神情操的活的样本。从构成传统的基本要素来看,中国文学的传统由三个分支统绪共构成型。这三个分支统绪为:儒家的道德教化思想影响下的诗教统绪,道家超越观念世界、归附自然的思想统绪和屈原以及楚辞的抒情统绪。三者结合,如“众丝”合以为“统”那样形成了尚教化、亲自然和重抒情的,既相排斥又相融合的传统文学体系,该体系既对文学的发展产生推动作用,又对文学总体风貌的形成予以规约。在古代文学的发展与演进过程中,这三个分支统绪相互影响、相互作用,共构了古代文学的主流传统,也收蓄众汇,容纳万千,综合表现出较强的包容性与开放性特色。在其各分支内部,也具有自身的对内、对外的自主作用机制,综合形成了古代文学传统的自我规约性和对外排他性,从而使得古代文学的传统具有了正当性、严肃性和权威性。传统内部各统绪间的共同作用与共构机制,使得我国古代文学的传统具有了几乎无须辩驳的正统意义与强大的贯穿历史的制约作用。

在古代文学理论方面,三个构成传统的基本要素均在实践基础上产生了重要的理论成果,即儒家诗教观影响所致的“风骨”论、道家思想影响所致的“意境”论和屈原作品抒情特质影响的“发愤抒情”观。与三个统绪共构传统的机理一致,“风骨”、“意境”和“发愤抒情”三者间也相互作用,共同构建了一个既纵向贯通又横向包容的古代文学理论有机体系。

其中,儒家传统重视伦理道德的思想教化,重视对人的感情抒发进行节制,要求人在社会生活中发挥应有的实践作用。其关注现实,主张以民为本的基本精神,影响了后世文学中的现实主义传统。尤其是源自儒家思想的对人民苦难的悲悯态度和对不合理现实的批判精神,成为中国文学中积极反映现实,呼吁社会合理公正的伦理力量。而中国文学的“风骨”亦正缘自于儒家思想的支撑。

儒家思想对于中国传统文学的影响主要表现在以下方面:

首先是反映社会现实。儒家一直以“饥者歌其食,劳者歌其事”<sup>①</sup>为文学的应有作为,这对古代现实主义文学精神的产生与延续作用极大。受儒家思想影响的作家勇于批判社会的不公正与不合理,即源于儒家刺过讥失的文学主张。《汉书·艺文志》云:“古有采诗之官,王者所以观风俗,知得失,自考正也。”<sup>②</sup>揭示社会的不合理,以引起疗救者注意的初始动机,支持了古代文学中直面现实并批判现实的基本精神。

其次是对人民的悲惨遭遇表示极大的同情。《孟子·离娄下》有云:“禹思天下有溺者,犹己溺之也;稷思天下有饥者,犹己饥之也,是以如是其急也。”<sup>③</sup>儒家圣人的这种民胞物与的胸怀正是古代文学关心民瘼,反映人民疾苦的民本精神的来源。

再者,儒家思想中具有强烈的民族文化意识与爱国精神。忠君爱国思想与绍续斯文的民族文化意识一起支撑了古代文学中的爱国主义精神。它们与关注现实,批判不合理事物一样,共构了忧国忧民的文学情怀,也成为我国古代文学中巍然挺立,栉风沐雨而不须臾更改的精神意志。——这些缘自于儒家思想的文学创作,构成了传统文学的“风骨”。

① 何休解诂,徐彦疏,浦卫忠整理:《春秋公羊传注疏》,李学勤主编《十三经注疏》本,第418页。

② 班固:《汉书》卷三十《艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1708页。

③ 赵岐注,孙奭疏,廖明春、刘佑平整理:《孟子注疏》,李学勤主编《十三经注疏》本,第277页。

道家思想质疑现实秩序,强调主体归附自然,对观念世界持鄙弃态度,同时具有浓厚的辩证思维色彩,看出了矛盾对立事物在对立外可以互相转化的实质。这些对古代文学的创作和审美都产生了巨大而深远的影响。道家思想对古代文学的影响主要表现在如下方面:

首先是崇尚自然,反对人工雕饰的思想对古代文学的创作和理论批评产生了巨大的导向作用。《老子》第二十五章指出:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”<sup>①</sup>“法地”、“法天”的目的,就是尊法自然。《庄子·知北游》所谓:“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理。是故至人无为,大圣不作,观于天地之谓也。”<sup>②</sup>即是说自然之美是美的最高标准,一切人工雕饰的美,都无法与自然之美,即“大美”相提并论。从这个逻辑去生发,后世崇尚自然无伪,鄙弃人工的审美创作,都由庄子这一思想启迪而来。

其次是反对社会功利观念,强调主体精神的独立与自由对后世文学影响深远。道家思想极为强调主体精神对观念世界的超越,而这种主体精神本是文学创作和文学作品艺术风格得以实现的灵魂。由这样的主体精神所控驭的文学创作,便在审美取向上导向了超然、飘逸的个性表达风范。《庄子·齐物论》有云:“至人神矣!大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山、飘风振海而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外。死生无变于己,而况利害之端乎!”<sup>③</sup>这里的“至人”与《逍遥游》中超世独立的“藐姑射山之神人”和《庄子》提到过的“真人”、“畸人”<sup>④</sup>一样,都以一种超拔的精神力量影响着后世作家的人格,也导引着他们创作中的心理取向。古代文学中鄙弃观念世界,张扬超然高蹈的个性书写精神以及追求率真自然的审美呈现的思想渊源正在于此。

再者,庄子的“虚静”理论和有关“言”、“意”关系的见解对古代文学中重视“意境”和其他诸如“兴趣”、“韵味”、“神韵”等审美意蕴传达的美学追求都有极大的影响。庄子提出了以“心斋”——“虚静”——“坐忘”的方式去领会“道”,从而实现本体自然、自由存在的思维模式,即“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通”<sup>⑤</sup>,以超越观念世界的羁勒;“虚静恬淡,寂漠无为”<sup>⑥</sup>地静观万物,以超越功利世界的汨扰;“得意而忘言”<sup>⑦</sup>,超越语言世界,体认主体认知能力之外的宇宙万物存在规律。这一思想,对于以“意境”为核心的古代文学美学价值取向的形成起到了直接的理论指导作用。

简言之,道家思想熔铸成一种独立不惧,并笃行其道的理论精神。这种精神是作家坚持艺术个性所必需的。任何一种理论,都有一种精神,都可以从人格精神的角度予以审视。如果说,儒家思想是一个弘毅坚强,磊落沉稳的身着褒衣博带的士大夫的话,那么,道家思想则是一个形同槁木,衣衫褴褛,但言语举止中透出脱俗气息的傲岸的独行者。他们一个是温厚博雅的长者,一个是虽冷语寥寥,但却使人不禁想追步其踪迹的异人高士。

除儒家和道家思想外,屈原文学品格影响下的抒情精神也成为构成文学传统的统绪之一,也对古代文学传统机制的形成与发展起到了巨大的作用。儒家的“温柔敦厚”诗教对感情多有节制,而道家本质上否定人的社会化感情。在这二者之间,屈原以其真实强烈的情感融注于诗歌之中所形成的深刻真挚、纯粹纯诚的文学品格,早已出离了儒家的诗教和道家忘情思想的束缚,以最符合文学抒情特质的自身特性而成为联结儒、道二家,并使其发挥共同作用的内在枢机。正是通过这样的枢机,才使儒家的诗教观念与道家的自然命题得以彼此瞻顾而不致出离于艺术的精神之外。可以说,儒、道二家间的张力作用,正是通过屈原的抒情精神而绾结在一处并得以充分发挥各自的理论和实践作用的。

① 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年,第64页。

② 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第735页。

③ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第96页。

④ “真人”见《庄子·天下》,“畸人”见《庄子·大宗师》。“真人”、“畸人”都指不受世俗观念羁縻,能够独与天地精神往来的人。

⑤ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第284页。

⑥ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第457页。

⑦ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,第944页。



屈原影响传统最显著者在于其强烈的抒情性,所谓“惜诵以致愍兮,发愤以抒情”<sup>①</sup>。现实生活的刺激,使诗人产生了强烈的情感,如果将这种情感直接抒发出来,虽或突破了“温柔敦厚”的约束,但以其真挚的内在情感的作用,使诗歌作品具有了强烈的艺术感染力。屈原那种直接抒发强烈的内在情感,且其情感真挚纯粹,纤尘不染,透露出峻洁高迥的人格风范,其风范既是儒家伦理道德观念的升华,也是道家傲岸精神的升华。

屈原抒情精神对于中国传统文学的影响主要表现在以下几个方面:

首先,古代文学中主体情感或含蓄纡曲,或幽怨悲愁,以及“发愤抒情”的情感表达方式可以视为屈原诗学之影响。

《史记·屈原贾生列传》说屈原“忧愁幽思而作《离骚》”<sup>②</sup>,即是看到了屈原作品所流露出来的感情基调。王逸《天问序》指出《天问》的情感既有“忧心愁悴”的特点,也有“以泄愤懣,舒泻愁思”<sup>③</sup>的格调,就是看出了屈原“发愤抒情”的情感表达特点和基本情感基调。我们从古代作家阮籍、陈子昂、李贺、李商隐以及黄景仁的众多作品中几乎都可概见这样的抒情特色,这些作家所延续的统绪,即以屈原为嚆矢。

其次,因屈原作品具有辞藻华丽的鲜明特色,古代文学重视雕镌藻丽与夸饰声貌的创作特点可以看作是屈原艺术品格之影响。

刘勰在其《文心雕龙·辨骚》中曾评《离骚》、《九章》是“朗丽以哀志”,评《九歌》是“绮靡以伤情”,评《天问》是“瓌诡而惠巧”,评《招魂》是“耀艳而深华”,并说这些作品总体上“气往辄古,辞来切今,惊采绝艳,难与并能”<sup>④</sup>云云,正是对屈原作品辞采特色的精辟描述。

建安时期曹丕提出“诗赋欲丽”<sup>⑤</sup>的理念,继而西晋时期陆机标举“诗缘情而绮靡”<sup>⑥</sup>的宗趣,实质上都是对文学作品文辞华美的一种要求。在“文学自觉”的总体风气之下,这种观点也与屈原之诗学精神有关联。再者,传为司马相如论赋时所说的“合綦组以成文,列锦绣而为质。一经一纬,一宫一商,此赋之迹也。赋家之心,苞括宇宙,总览人物。斯得之于内,不可得而传也”<sup>⑦</sup>的观点,也与屈原雕镌藻丽的艺术精神相通。而班固关于大赋应具“润色鸿业”职能的观点,实际上也与屈原以及楚辞侈丽闳衍的美学特色相关联。鲁迅先生在《摩罗诗力说》中认为后人于屈原是“皆着意外形,不涉内质”<sup>⑧</sup>,也正是看出了后人在夸饰声貌,追求醜艳之美方面对屈原的接受。

第三,对于想象奇幻,致力于塑造光怪陆离的作品格调的艺术追求亦缘于屈原及楚辞之影响。

刘勰《文心雕龙·辨骚》评屈原作品也说道:“……至于托云龙,说迂怪,丰隆求宓妃,鸩鸟媒娥女,诡异之辞也;康回倾地,夷羿弊日,木夫九首,土伯三目,谲怪之谈也。”<sup>⑨</sup>涉及到了屈原《离骚》、《招魂》、《天问》中的种种意象,这些意象的特点就是光怪陆离,这正是屈原具有想象奇幻的艺术思维的反映。

譬如韩愈好奇,在其为孟郊所作的《贞曜先生墓志铭》中就极力赞许孟郊诗的“刳目铄心,刃迎缕解,钩章棘句,搯擢胃肾,神施鬼设,间见层出”<sup>⑩</sup>之格调,他也欣赏“险语破鬼胆,高词媲皇坟”<sup>⑪</sup>的诗

① 《楚辞·惜诵》,洪兴祖:《楚辞补注》,北京:中华书局,1983年,第121页。“抒情”即是“抒情”。

② 司马迁:《史记》卷八十四《屈原贾生列传》,第2482页。

③ 洪兴祖:《楚辞补注》,第85页。

④ 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》,北京:人民文学出版社,1958年,第47页。

⑤ 曹丕:《典论·论文》,萧统编,李善注:《文选》,上海:上海古籍出版社,1986年,第2270页。

⑥ 陆机著,张少康集释:《文赋集释》,北京:人民文学出版社,2002年,第99页。

⑦ 葛洪:《西京杂记》,北京:中华书局,1985年,第12页。

⑧ 鲁迅:《鲁迅全集》第1卷,北京:人民文学出版社,2005年,第71页。

⑨ 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》,北京:人民文学出版社,1958年,第46-47页。

⑩ 韩愈著,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》,第445页。

⑪ 韩愈:《醉赠张秘书》,钱仲联集释:《韩昌黎诗系年集释》,上海:上海古籍出版社,1984年,第391页。



歌,力主“怪怪奇奇”<sup>①</sup>的审美风格。韩愈弟子皇甫湜所作之《韩文公墓志铭》评韩愈之文时即指出韩文有“凌纸怪发,鲸铿春丽”和“栗密窈眇”、“入神出天”<sup>②</sup>的特色,而韩愈自道其诗的“精诚忽交通,百怪入我肠。刺手拔鲸牙,举瓢酌天浆”<sup>③</sup>和“横空盘硬语,妥帖力排奭”<sup>④</sup>,其实都是他追求奇崛瑰丽之美的一种表露。北宋苏洵在《上欧阳内翰第一书》中评韩文云:“韩子之文,如长江大河,浑浩流转,鱼鼉蛟龙,万怪惶惑,而抑遏蔽掩,不使自露;而人望见其渊然之光,苍然之色,亦自畏避,不敢迫视。”<sup>⑤</sup>也颇为准确地阐发了韩愈瑰丽怪奇的艺术风格特点。而在韩愈表露出这种美学意趣的背后,所体现出的审美追求,实际上是对屈原艺术精神的一种呼应和继承。而李贺诗,也诚如杜牧所评价的,是“《骚》之苗裔”,原因便在于李贺诗中“鲸吸鳌掷”、“牛鬼蛇神”<sup>⑥</sup>的意象世界正是对屈原精神的一种继承。

至于明代竟陵派诗人钟惺在《诗归序》中所阐发的深入体察古人在“孤行静寂”和“独往冥游于寥廓之外”的心境中表露出的“幽情单绪”以作出真得古人“精神”的诗学主张<sup>⑦</sup>,亦显然得之于屈原艺术精神之影响。

第四,屈原勇于师法民间艺术形式的艺术胸襟和打破儒家雅俗畛域的个性做派对古代文学传统亦产生了深远的影响。

儒家思想也往往关注民风,但主旨在于化俗,所谓“言天下之事,形四方之风”<sup>⑧</sup>便是儒家式的“雅化”的根本内涵所在,而屈原之师法民间,是“为我所用”,为其抒情主旨服务。《九歌》原是楚国流传很久的乐曲,屈原运用了这种形式并加上了自己的感情——他吸收了这种民间艺术的形式,深切地去体会其中蕴蓄的生活情感,并予以变创。王逸《九歌序》有云:“《九歌》者,屈原之所作也。昔楚国南郢之邑,沅、湘之间,其俗信鬼而好祠。其祠,必作歌乐鼓舞以乐诸神。屈原放逐,窜伏其域,怀忧苦毒,愁思沸郁。出见俗人祭祀之礼,歌舞之乐,其词鄙陋。因为作《九歌》之曲,上陈事神之敬,下见己之冤结,托之以风谏。故其文意不同,章句杂错,而广异义焉。”<sup>⑨</sup>便是看出了屈原在吸收沅、湘民俗祭祀礼乐的同时将“怀忧苦毒,愁思沸郁”的“己之冤结”蕴蓄其间的情感书写方式。唐代刘禹锡的《竹枝词序》也说:“四方之歌,异音而同乐。岁正月,余来建平。里中儿联歌《竹枝》,吹短笛、击鼓以赴节。歌者扬袂睢舞,以曲多为贤。聆其音,中黄钟之羽。卒章激讦如吴声,虽伧伧不可分,而含思宛转,有淇濮之艳。昔屈原居沅、湘间,其民迎神,词多鄙陋,乃为作《九歌》,到于今荆、楚鼓舞之。故余亦作《竹枝词》九篇,俾善歌者扬之,附于末。后之聆巴歊,知变风之自焉。”<sup>⑩</sup>可见,他是自觉继承屈原积极吸收民间艺术营养的艺术态度的。

概括地讲,屈原的诗学传统主要在于以抒发主体内在的真实感情为矢的,表达忠贞的情操与追求完美的人格。在其述说情感的时候,又较为敏感,也较多悲怨,其感情的表达效果既细腻婉转,又不失坚韧清拔之气。在艺术上自觉追求辞藻的华丽与工巧,在诗境塑造上,不避怪奇诡谲,敢于熔铸自身的艺术个性。屈原以其最具艺术精神的作品,为后世文学开辟了直抒胸臆,勇于展现自身个性的道路。我们一般将屈原作为我国浪漫主义文学的代表人物,亦是从他想象的壮浪恣肆、纵横捭阖、浑灏无涯的向度上讲的。宜乎《文心雕龙·辨骚》所说的“才高者菀其鸿裁,中巧者猎其艳辞,吟讽者

① 韩愈:《送穷文》,韩愈著,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》,第571页。

② 皇甫湜:《皇甫持正文集》卷六,《四部丛刊》本,上海:商务印书馆,1936年据上海涵芬楼藏宋刊本影印。

③ 韩愈:《调张籍》,钱仲联集释:《韩昌黎诗系年集释》,第989页。

④ 韩愈:《荐士》,钱仲联集释:《韩昌黎诗系年集释》,第528页。

⑤ 苏洵撰,曾枣庄、金成礼笺注:《嘉祐集笺注》,上海:上海古籍出版社,1993年,第328页。

⑥ 杜牧:《李贺集序》,《樊川文集》,上海:上海古籍出版社,1978年,第149页。

⑦ 钟惺:《隐秀轩集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第236页。

⑧ 《毛诗序》,毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏,龚抗云等整理:《毛诗正义》,李学勤主编《十三经注疏》本,第16页。

⑨ 洪兴祖:《楚辞补注》,第55页。

⑩ 吴汝煜,李颖生选注:《刘禹锡诗文选注》,上海:上海古籍出版社,1987年,第62—63页。

衔其山川,童蒙者拾其香草”<sup>①</sup>那般沾溉后世,泽被作者,具有“永不刊灭”的艺术价值<sup>②</sup>。

还须指出,儒家的“文质彬彬”理念,道家的“言隐于荣华”观念,都不专力去追求文辞对于艺术效果的表达作用,而屈原则着力于此,以其华美的辞藻配合其丰富的想象,开辟了一个光怪陆离的意象世界,并将自己最深刻、最真切的情感寄寓其中,于是走出了一条不同于儒家,亦不同于道家的道路。正因屈原作品以强烈情感连贯意象,以华丽辞藻和浪漫想象高度结合,才支撑了他“惜诵以致愍兮,发愤以抒情”的抒情逻辑。而也正因为这种强烈的抒情性在诗歌创作中的巨大作用,使得儒道二家的诗学意、旨找到了平衡的支点。在后世的诗学发展中,屈原的诗学影响,实际上起到了平衡、调和儒道二家思想,并使其各自的诗学传统效伎于我国古代诗学发展的历史进程,并与它们一起共构了古代诗学的基本体系,成为古代诗学传统得以形成并发展的核心力量。刘勰在《文心雕龙·辨骚》中所说的“若能凭轼以倚《雅》、《颂》,悬轡以驭楚篇,酌奇而不失其真,玩华而不坠其实,则顾盼可以驱辞力,效唾可以穷文致,亦不复乞灵于长卿,假宠于子渊矣”<sup>③</sup>,便是有意调动楚辞在想象和抒写个性方面的作用,使其与儒家诗学相互补充,共同发挥二者作用的一种理论主张。可以说,刘勰看到了楚辞传统的实践作用,他在“文之枢纽”部分专列“辨骚”一篇,以落实其“本乎道,师乎圣,体乎经,酌乎纬,变乎骚”(《文心雕龙·序志》)的理论中枢作用,这一系列观点和主张,正是对楚辞诗学传统的一种准确的把握和反映。

儒家、道家和屈原的思想或精神能够共构古代文学的传统,与三者各自不同的文学品格密切相关。儒家作用于作家修齐治平的社会理想和人生志趣,使他们直面人生与社会的诸多问题,也使文学有了永不枯竭的题材世界;道家思想始终质疑观念世界,始终要求主体从功利观念中彻底超越,为主体保持精神独立并能深入思考个人与社会历史间的关系问题提供了思维的空间,这就为文学提供了腾挪变化的多向维度;而屈原作品强烈的抒情性本身就是文学之所以为文学的本质要求。在儒、道与屈原三者间,抒情性维系了三者关系,并将其勾连一处,同时又容留了其各自发挥作用的空间场域。三者间就是这样构成了古代文学的基本传统,也因三者间的这种关系,使得三者形成了既能够各自发挥其本身的作用又不致出离于共同场域之外的内在机制。古代文学传统于是赖以生成,并规定、制约着后世文学的发展,也共同设定了后世文学发展演化的轨迹。这个轨迹与孔子所说的“虽百世,可知也”<sup>④</sup>一样,已经预设了未来文学的存在、发展与基本风貌。就古代文学来讲,儒家支撑了“风骨”理念,也支持了文学创作重视“风骨”品格的传统;道家支撑了“意境”理念,也支持了文学创作重视塑造“意境”的文学传统;而屈原的文学精神则以强烈鲜明的抒情性特征,直接作用于古代文学中“发愤著书”的传统;三者共同熔铸成传统文学的精神,也共构了传统文学最为主流和正统的存在与发展轨迹,直接导致了传统文学基本特色的形成。

### 三、中国古代文学传统的基本特色与理论表征

儒家诗教观念影响下的文学,在长期发展中,形成了以“风骨”为核心理念的传统特色;而道家思想影响下的文学,则形成了以“意境”为核心理念的美学追求。斯二者,借助屈原“发愤抒情”的艺术

① 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》,第48页。

② 就主体情感的抒发来说,相较而言,因受“发乎情,止乎礼义”(《毛诗序》)的儒家思想的节制,诗人在抒情时,必须“发而皆中节”(《礼记·中庸》),并以“中和”出之,且须运用比兴手法去表现对现实社会的理解。而屈原则不同,他亦广泛使用比兴手法,但他在运用这些手法时,并不是简单地进行“美”或者“刺”,而是更多地表达自己深切的情感体验。比如,屈原在《天问》中借述说大量的历史传说以寄托感慨,但却不像《诗经》中《大雅》和一些颂诗那样的带有史诗性质。后者在神化宗族血脉的同时,主要是以自豪的态度赞颂相关历史传说,并未有自身个体的情感寄托。从这个意义上讲,屈原实际上开启了后人的咏史传统,相关的,对于咏史的一些理论批评和观点主张亦滥觞于屈原和楚辞精神。

③ 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》,第48页。

④ 《论语·为政》,何晏注,邢昺疏,朱汉民整理:《论语注疏》,李学勤主编《十三经注疏》本,第26页。

精神归结一处,形成了既强调创作主体伦理人格素养,又重视韵外之味的审美氛围构建,同时又强调抒情自然真切的传统文学特色,并且在理论上,也构建了以“风骨”和“意境”为典范表征的古代文学基本理论和民族特色。

“风骨”成熟的标志是《文心雕龙》所阐说的相关理论。“风骨”的内涵与孟子所说的“浩然之气”和曹丕所论的“文以气为主”均有关联。清代黄叔琳在评点《文心雕龙》时即指出“气是风骨之本”,而纪昀则说“气即风骨,更无本末”<sup>①</sup>,显然,纪昀在黄叔琳的见解上更进一步,认为“风骨”就是“气”。应该说,“风骨”在强调主体伦理人格的外在传达上与“浩然之气”相通,在传达真实性情方面又与曹丕所论相值。刘勰则系统全面地赋予“风骨”概念以充实的内涵,并推动其含义趋于成熟。《文心雕龙·风骨》云:

《诗》总六义,风冠其首,斯乃化感之本源,志气之符契也。是以愔悵述情,必始乎风,沉吟铺辞,莫先于骨。故辞之待骨,如体之树骸;情之含风,犹形之包气。结言端直,则文骨成焉;意气骏爽,则文风清焉。若丰藻克赡,风骨不飞,则振采失鲜,负声无力。是以缀虑裁篇,务盈守气,刚健既实,辉光乃新,其为文用,譬征鸟之使翼也。……夫翟翟备色,而翻翥百步,肌丰而力沉也;鹰隼乏采,而翰飞戾天,骨劲而气猛也。文章才力,有似于此。若风骨乏采,则鸷集翰林;采乏风骨,则雉窜文囿;唯藻耀而高翔,固文笔之鸣凤也。若夫熔铸经典之范,翔集子史之术,洞晓情变,曲昭文体,然后能孚甲新意,雕画奇辞。昭体故意新而不乱,晓变故辞奇而不黷。<sup>②</sup>

概括来讲,“风”取决于作家主体的伦理道德素质,“骨”则是将作家的伦理道德素质通过创作活动予以艺术表现的能力。将“风骨”合一表述,则指一个具备了儒家思想道德素养的作家通过文本创作去传达作家伦理人格素质而形成的综合艺术感染力。且这种艺术感染力也不纯粹取决于作家的伦理人格素质,还包括精炼整饬、结构谨严、脉理昭畅的综合外在形式美呈现。“风骨”的本质是作家和作品共同具有的伦理艺术精神。古代文学中以伦理人格素养为基本内容的作家论和要求文学具有现实意义的创作主张都与“风骨”论相关<sup>③</sup>。

关于“意境”,据王国维《人间词话》第五十六则的观点:“大家之作,其言情也必沁人心脾,其写景也必豁人耳目。其词脱口而出,无矫揉装束之态,以其所见者真,所知者深也。”<sup>④</sup>《人间词话附录·人间词话乙稿序》又指出:“文学之事,其内足以抒己,而外足以感人者,意与境二者而已。上焉者意与境浑,其次或以境胜,或以意胜。苟缺其一,不足以言文学。”<sup>⑤</sup>简言之,“意境”即写景直接明了,读来感到真切自然,同时,因感情真挚深切和文学语言的流畅,综合形成的情景交融,具有强大艺术感召力和情绪感染力的鲜活、生动的审美情景与氛围。此外,王国维还指出:“境非独谓景物也,喜怒哀乐,亦人心中之一境界。故能写真景物、真感情者,谓之有境界,否则谓之无境界。”<sup>⑥</sup>按照王国维这里的表述,因主体内在感情的真切强烈而直接予以抒发所形成的审美场域亦属意境。而这种“意境”的形态,也可以说包容了屈原的抒情精神,是《离骚》式的内心告白,也是《天问》式的心灵游走。王国

① 均见黄霖:《文心雕龙汇评》,上海:上海古籍出版社,2005年,第100页。

② 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》,第513-514页。

③ 关于对“风骨”的阐释,参见郭鹏:《论〈文心雕龙〉的文学理论谋略》,《海南大学学报(哲学社会科学版)》2012年第4期。

④ 王国维:《王国维文集》第1卷,第154页。

⑤ 王国维:《王国维文集》第1卷,第176页。

⑥ 王国维:《人间词话(六)》,《王国维文集》第1卷,第142页。梁启超也有类似观点,在《中国韵文里头所表现的情感》一文中,梁启超指出:“凡这一类,都是情感突变,一烧烧到‘白热度’;便一毫不隐瞒,一毫不修饰,照那情感的原样子,迸裂到字句上。我们既承认情感越发真、越发神圣,讲真,没有真得过这一类了。这类文学,真是和那作者的生命分劈不开。——至少也是当他作出这几句话那一秒钟时候,语句和生命是迸合为一。这种生命是要亲历其境的人自己创造,别人断乎不能替代。如‘壮士不还’、‘公无渡河’等类,大家都容易看出是作者亲历的情感。即如《桃花扇》这几段,也因为作者孔云亭是一位前明遗老(他里头还有一句说:‘那晓得我老夫就是戏中之人?’),这些沉痛,都是他心坎中原有的,所以写得能够如此动人。所以这一类我认为情感文中之圣。”(《梁启超论中国文学》,北京:商务印书馆,2012年,第201页)



维所阐发的这样一种特殊意境,实质上起到了容让、接受主体情绪宣泄诉求的作用,因此,其意境理论遂表现出了强大的理论张力。王国维的意境理论本身就具有集大成性质,它是在吸收、发展前人类似观点的基础上予以完善的。《人间词话》第九则云:“然沧浪所谓兴趣,阮亭所谓神韵,犹不过道其面目;不若鄙人拈出‘境界’二字,为探其本也。”<sup>①</sup>《人间词话未刊稿》第十三则云:“言气质,言神韵,不如言境界。有境界,本也。气质、神韵末也。有境界而二者随之矣。”<sup>②</sup>若从“意境”理论的形成过程来观照王国维的观点,可以认为所谓“兴趣”、“神韵”等理论都属“意境”论的范畴,而“意境”理论本身也因此具有了理论上的包容性和集成性。它不像“神韵”、“兴趣”的主张者只关注“韵外之致”,它有源自儒家思想的对作家伦理人格的要求,所谓“无高尚伟大之人格,而有高尚伟大之文学者,殆未之有也”<sup>③</sup>。认为在中国古代诗人中,唯屈原、陶渊明、杜甫和苏轼方可称之为伟大。足见王国维的意境理论中包含儒家的理论思维;同时,王国维对语言自然和情趣自然的反复申说以及对“无我之境”的理论钟情又可见出他对道家理论资源的吸取。总之,王国维的“意境”理论具有极强的理论集成性。如果说,“风骨”论是唐前文学发展最重要的理论表征的话,那么,“意境”则是唐以后文学发展最鲜明的理论表征。而二者各自的集成性和彼此间的互通与融合则是古代文学发展的理论硕果和最为重要的理论典范。

紧承屈原的“发愤抒情”而提出的“发愤著书”说在古代文学的创作中同样起到了极为重要的作用。司马迁在《史记》的《太史公自序》和《报任少卿书》中对历代受到社会打压导致情感郁结不得通其道的贤者著书立说的因由作了深入的阐说,提出了“发愤著书”的命题,后世文人士大夫提出的“不平则鸣”、“穷而后工”和“怨毒著书”<sup>④</sup>等观点都与其一脉相承。因为有着这种认识,古人对作家抒写真实深刻的情感能够持以容让甚至是支持的态度,所以鲜明的抒情性特征也成为古代文学一个显著的特色。

作为古代文学最具典范意义的理论表征,“风骨”与“意境”之所以能够互通融合,并归结一处以发挥作用,正在于“发愤抒情”的屈原艺术精神的杼轴献功。抒情是文学得以成为文学的核心要义,以抒情的名义,言志也好,状景也罢,都会围绕抒情的主题而产生关联。那么,以“风骨”为内涵,以“意境”为美学呈现的文学审美追求便有了实现的可能。

“意境”与“风骨”的融合形成了中国文学最具民族化的本质特色,而“发愤著书”则始终起到勾连二者并支撑文学创作的作用。“风骨”是精神核心,来源于儒家思想所导向的基本价值选择与伦理意志。“意境”是“风骨”的审美表现,来源于道家归附自然,与万物冥同的理论精神。屈原的抒发真实强烈的感情和追求唯美的艺术表现则是连贯“风骨”和“意境”的纽带。于是我们可以认为,古代文学传统尚教化、亲自然和重抒情的主体基调在文学实践和理论建设方面均达到了成熟与完善的境界。这便是我们所说的传统自我更生,具有自在自为的生命特征的根本原因所在。这个传统,支撑了我们文学的过去,也述说着当下,并预判着未来,决定着民族文学的发展向度。

因为文学传统是由儒、道、屈三个分支传统所构成,三者间既相互排斥,又相互渗透,并且形成了一个富有张力的力场,一直处于斗争和协作的内部运动之中,故而在不同的历史时期,对文学和文风产生的影响也不同。三者所构成的,内部关系较为均衡的传统形态是文学的正统;三者总体关系不平衡,所表现出的总体形态与正统交迭出现,在文学的历史中即表现为“正”、“变”间的参差演进与此消彼长。而文风也总是在“奇”、“正”,“雅”、“俗”,“文”、“质”之间摇摆,呈现出繁杂而不失本色,多样却脉理昭畅的特点,或是“正”中有“变”,抑或是“变”而归“正”。受文风影响的文学也在“正”、“变”间

① 王国维:《王国维文集》第1卷,第143页。

② 王国维:《王国维文集》第1卷,第160页。

③ 王国维:《文学小言》,《王国维文集》第1卷,第26页。

④ “不平则鸣”见于韩愈《送孟东野序》,“穷而后工”见于欧阳修《与吴充秀才书》,“怨毒著书”见于金圣叹《水浒传》第十八回回首总评。



不断地摇曳。历史上文学或尚“质”或尚“文”的规律性表现便也在某种文风的作用之下,或自觉或不自觉地有着不同的表征,又或是自觉或是不自觉地召唤着彼此。文风事体甚大,在古代,大都认为它是国势的晴雨表。比如季札观乐的评语,就反映了这种认识<sup>①</sup>。在文风不良的时代,有见识的文人会对良好文风和文学秩序发出热忱的呼唤。在文风凌夷弊坏的风会中,文人会以“复古”的姿态对芜没的文学传统竭力强调,对符合文学传统的文风竭诚维护。这些实际上都是具有历史责任意识的一种反映。《文心雕龙·定势》云:“夫通衢夷坦,而多行捷径者,趋近故也;正文明白,而常务反言者,适俗故也。然密会者以意新得巧,苟异者以失体成怪。旧练之才,则执正以驭奇;新学之锐,则逐奇而失正;势流不反,则文体遂弊。秉兹情术,可无思耶?”<sup>②</sup>刘勰对“趋近”、“意新”、“苟异”等自判于传统的“新学之锐”们“逐奇失正”的文风不满,也是从维护文学发展正确方向的角度对不良文风提出批评。其《风骨》篇谓:“然文术多门,各适所好,明者弗授,学者弗师。于是习华随侈,流遁忘反。若能确乎正式,使文明以健,则风清骨峻,篇体光华。能研诸虑,何远之有哉!”<sup>③</sup>也是对“各适所好”之类的个性表现所导致的文风进行批评。不过,刘勰对符合文学发展规律、符合儒家文学观念的创新还是能够包容的。如《定势》篇所说:“然渊乎文者,并总群势;奇正虽反,必兼解以俱通;刚柔虽殊,必随时而适用。若爱典而恶华,则兼通之理偏,似夏人争弓矢,执一不可以独射也;若雅郑而共篇,则总一之势离,是楚人鬻矛誉楯,两难得而俱售也。”<sup>④</sup>在这里,刘勰所谓的“奇”与“正”,可以理解为个性追求与接受适宜的关系,他要求二者间应做到“兼解俱通”,要求作家在创作时要“随时适用”,即是要求将个性抒写与遵循传统相结合,不能单纯因“爱典恶华”而妨害作家的文学个性,也不能因为要抒写个性而妨害文学本应具有的维系传统的作用。这就是对良好文风和文学秩序的一种理论召唤。白居易在《与元九书》中从传统的角度论述了“六义”的存在与发挥作用的历史状况,虽然白居易所理解的文学传统主要是儒家传统,但他的描述,正反映了传统形成的峥嵘历程。其云:

洎周衰秦兴,采诗官废,上不以诗补察时政,下不以歌泄导人情;乃至于谄成之风动,救失之道缺。于时六义始刊矣。

《国风》变为《骚辞》,五言始于苏、李。苏、李、骚人,皆不遇者,各系其志,发而为文。故“河梁”之句,止于伤别;泽畔之吟,归于怨思。彷徨抑郁,不暇及他耳。然去《诗》未远,梗概尚存,故兴离别,则引双凫、一雁为喻;讽君子小人,则引香草、恶鸟为比。虽义类不具,犹得风人之什二三焉。于时六义始缺矣。

晋、宋已还,得者盖寡。以康乐之奥博,多溺于山水;以渊明之高古,偏放于田园。江、鲍之流,又狭于此。如梁鸿《五噫》之例者,百无一二焉。于时六义寔微矣。

陵夷至于梁、陈间,率不过嘲风雪、弄花草而已……

自登朝来,年齿渐长,阅事渐多,每与人言,多询时务;每读书史,多求理道;始知文章合为时而著,歌诗合为事而作。<sup>⑤</sup>

白居易细致地阐说了不同时代文风的表现,虽然总体上以儒家的“六义”在诗歌中的贯彻状况立论,但反映了他对诗歌应有传统的自觉维护精神。同时代的韩愈、柳宗元也通过古文运动的理论和实践强化了传统的作用。韩愈除了在《原道》中提出儒家的“道统”以匡范思想,又在文学理论上,提出了

① 季札观乐见《左传·襄公二十九年》。其中季札对《邶风》、《鄘风》、《卫风》和《陈风》就得出对其政治走向的否定性评价,对《齐风》、《唐风》和《秦风》的评价,就对其国势走向得出肯定性的意见。详见杜预:《春秋左传集解》,上海:上海人民出版社,1977年,第1121—1122页。

② 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》,第531页。

③ 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》,第514页。

④ 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》,第530页。

⑤ 黄霖、蒋凡主编,杨明、羊列荣编著:《中国历代文论选新编·先秦至唐五代卷》,上海:上海古籍出版社,2007年,第359—360页。

“仁义之人，其言藹如”的观点。其《答李翊书》有云：“将蕲至于古之立言者，则无望其速成，无诱于势利，养其根而俟其实，加其膏而希其光，根之茂者其实遂，膏之沃者其光晔；仁义之人，其言藹如也。”<sup>①</sup>其中所隐含的关于文学创作的思想就是，只有作家的修养达到一定的水准，那么他所创作的文学也就自然合于“根茂实遂”的标准了，这与其“气盛言宜”说其实是一致的。至于其《荐士》诗所云：

周诗三百篇，雅丽理训诰。曾经圣人手，议论安敢到。五言出汉时，苏李首更号。东都渐瀟漫，派别百川导。建安能者七，卓犖变风操。逶迤抵晋宋，气象日凋耗。中间数鲍谢，比近最清奥。齐梁及陈隋，众作等蝉噪。搜春摘花卉，沿袭伤剽盗。国朝盛文章，子昂始高蹈。勃兴得李杜，万类困陵暴。后来相继生，亦各臻闾阕。……<sup>②</sup>

在对不符合其理解的文学传统如齐梁诗进行批评的同时，也勾绘了由《诗经》而下的诗歌传统，对李杜诗歌表示了敬意，其观点较白居易略为开通。柳宗元也在《答韦中立论师道书》中说：“始吾幼且少，为文章，以辞为工。及长，乃知文者以明道，是固不苟为炳炳烺烺，务采色、夸声音而以为能也。”<sup>③</sup>此文中，柳宗元还讲述了自己学以为文的师法对象，取径较韩愈又显宽泛。可以基本上确定，古代文学传统的开放性格局到中唐时大体成型。后世，比如明人对这个传统的理解稍显狭隘，前后七子在对待传统上多少表现出了取径狭仄的特点。到了清代，又在批评明人的同时重新强调了传统的开放性与包容性特点，清代文学也因此表现出了古典时代集大成的特色。

古代文学在发展中渐次形成了自己的传统。这个传统在包容了儒、道、屈文学精神的同时，也具有了对异质文学因素的排他性。文学传统的主干和脉络实来自于儒、道、屈文学精神的共构作用，其共构作用为文学发展确定了方向，也确定了轨迹。而文学传统的内在活力之获得，则来自于儒、道、屈三者间作用关系所形成的平衡体系。这个平衡体系中蕴含着吐故纳新、自我更生的变创与发展能力。正因为古代文学传统有着这样的内在体系与作用机制，才能在文学的发展中逐渐形成了古代文学既强调伦理道德内涵，又支持言近旨远、神韵悠扬的审美特色。这个传统以其周整严肃又开放包容的作用机制推动了古代文学的发展和民族特色的形成，它是古代文学的精髓所在，它没有消逝于历史长河之中，而是一直存在于我们民族的审美意识和价值观念之中，它是我们未来文学的精神归依与根本宗趣之所在。

传统自身在发展演化中形成的吐弃异质元素，吸纳助推力的机制壮大了传统的内力，也使传统表现出了权威性、严肃性和正当性。在这个意义上，传统具有合于总体民族精神的正统意义。同时，又因传统本身就是一个具有有效自我扬弃并实现更生的动力结构，所以，它也具有鲜明的开放性和包容性。惟其如此，传统才能永续绵延，不致渐灭。了解文学的传统，自觉地遵从并灵活地传递传统的力量，更好地盘活传统，激发其活力，才是我们面对传统时应该秉持的态度。在历史的进程中，每个人都发挥一定的作用。人的意志是人的本质，人是他自己最重要的产品。对于一个民族，也是如此。由了解民族的精神而升华为张扬这种精神，由张扬这种精神而上升为激活民族的意志，在精神自力更生的基础上，自信自豪地面向未来，中华民族固有的传统必将发挥出更大的作用。中国作风与中国气派无论何时都应是我们的名片。只有在自我更生、不断升腾的过程中找到本民族的现代品格，文学才能够如“太山遍雨，河润千里”<sup>④</sup>般地存在并日新月异地发展壮大。

[责任编辑 渭 卿]

① 韩愈著，马其昶校注，马茂元整理：《韩昌黎文集校注》，第169页。

② 钱仲联集释：《韩昌黎诗系年集释》上册，上海：上海古籍出版社，1984年，第527—528页。

③ 胡士明选注：《柳宗元诗文选注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第98页。

④ 刘勰：《文心雕龙·宗经》，刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注》，第22页。

# 逻辑方法还是伦理实践?

## ——先秦儒墨“推类”思想辨析

李巍

**摘要:**儒家与墨家常提及的“推类”,是先秦“类”思想的重要议题。以往的研究,主要是从逻辑学的进路展开,将之解说为“类比推理”,有一定的合理性,但不可否认,这种解释也存在比附和外在性的缺陷。因为从文献来看,儒墨所谓“推”并不主要是推理、推论,而是实践性的推广;“类”亦不主要是宽泛的、形式化的类关系,而是特指正当行为与正当表达的类型。据此,与其将“推类”理解为“类比推理”的逻辑方法,不如说是一种伦理实践,其核心就是将某些场合中业已确立的正当言行,依其“类”而推广到其他场合中去。因之,“推类”将主要对语言、行为的正当性负责,而非为思维、推理的有效性服务。

**关键词:**推类;言行正当性;伦理实践;类比推理;儒家;墨家

自墨子之后,“类”的问题逐渐引起诸子学的关注,而考察诸子论“类”的主张,则不能忽略儒墨二家的“推类”思想。如荀子所谓“推类接誉(与)”(《荀子·臣道》)、“推类而不悖”(《荀子·正名》),以及孟子说的“推恩”或“举斯心加诸彼”(《孟子·梁惠王上》),都涉及“推类”在道德与政治实践中的作用与要求;至于墨家,所谓“推也者,以其所不取之同于其所取者,予之也”(《墨子·小取》)、“推类之难”(《墨子·经下》)<sup>①</sup>,则涉及论辩活动中“推类”的程序与偏差。因此,“推类”可说是儒墨学术的重要议题之一。同时,它也是以往论者在研究先秦“类”思想时讨论最多的一个主题。只不过,已有的讨论大多是从逻辑学的进路展开,将“推类”解释为逻辑上的类比推理<sup>②</sup>,并将此逻辑学解释贯彻到儒墨学说的专题研究中<sup>③</sup>。

**作者简介:**李巍,中山大学哲学系讲师(广东广州 510275)、南京大学哲学系博士后(江苏南京 210093)。

**基金项目:**本文系广东省社会科学基金项目(GD15YZX)、中山大学“三大建设”专项资助项目、中国博士后基金项目(2014M551571)的阶段性成果。

① 本文引用《墨经》文献,遵循国际惯例,采纳葛瑞汉基于《道藏》本的校订,参见Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Hong Kong: Chinese University Press, 2003)。若干细节文字的调整,则参考了孙诒让和吴毓江的注本,参见孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,北京:中华书局,2001年;吴毓江校注:《墨子校注》,北京:中华书局,2006年。

② 参见伍非百:《中国古名家言》(上),北京:中国社会科学出版社,1983年,第447-448页;孙中原:《中国逻辑研究》,北京:商务印书馆,2006年,第581页;崔清田:《推类:中国逻辑的主导推理类型》,《中州学刊》2004年第5期;李贤中:《墨学:理论与方法》,台北:扬智文化有限公司,2003年,第144页。

③ 先就儒家来说,温公颐认为孟子“推恩”之“推”,“内容固然是属于政治伦理范围,但也具有普通逻辑的意义。对于推理的依据、推理的方法和推理的各种形式,在《孟子》七篇都有所论述”。至于荀子的“推类而不悖”,则被解释成:“推类是逻辑推理的重要关键。但推类应不发生悖谬,才能得出正确的结论”。李哲贤也认为,这个主张意谓“辨说时要依据类之关系进行推论,而不致产生悖谬,如此,始能得出正确之结论。”再就墨家来说,崔清田强调墨家“总结了中国古代居主导地位的推理类型,并用‘推类’对之加以称谓”。李贤中指出:“伦理事态的认知、价值原则的运用、道德行为的实践都需要‘推理’,而在墨家的推理方式中最主要的推理形式即‘推类’。”至于孙中原,他更强调《墨经·小取》中的“推”乃是“归谬式类比推理,既具有归谬法的演绎必然性、可靠性和说服力,又兼备类比推理的生动性、直观性和感染力。”以上参见温公颐:《先秦逻辑史》,上海:上海人民出版社,1983年,第211、297页;李哲贤:《荀子之名学析论》,台北:文津出版社,2005年,第154页;崔清田:《推类:中国逻辑的主导推理类型》,《中州学刊》2004年第5期;李贤中:《墨学:理论与方法》,第144页;孙中原:《中国逻辑研究》,第496页。

应该承认,逻辑学解释的确立对我们了解“推类”的内涵是有帮助的,但另一方面,考虑到先秦学术自身的语境和定向于人事的现实关怀,逻辑学解释又是不够充分的。至少从文献来看,“推类”之“推”主要指实践上的推广,而非理论或逻辑上的推理;同样,“推类”之“类”亦特指正当言行所归属的类型,而非抽象的、形式化的类关系。故而,本文意欲指出的是:儒墨所论“推类”,并不主要对思维、推理的有效性负责,而是对语言、行为的正当性负责。因此,与其将之比附成一种逻辑方法(如类比推理),不如看作一种伦理实践,其核心是把一种场合中的正当言行依其类型而推广到其他场合中去,这是本文意欲证成的基本观点。

## 一、“推类”之“推”

在逻辑学解释中,“推类”之“推”往往被视为推理,“类”则被视为形式化的类比关系,如论者所言:

推类思维包括“类”与“推”两部分,何谓“类”?“类”即“同”或“相似”……至于“推”,则是由已知朝未知发展的思维与表达作用,以“类”为基础的推理活动。<sup>①</sup>

这种界定有无道理,以下将结合具体文献来作检验。这里先讨论“推”的问题。具体言之,坚持逻辑学解释的论者,一般是依据《墨经》的相关表述,将“推”界定为从已知到未知的推理,并以此作为对“推”的一般界定<sup>②</sup>。这将引出两个疑问:第一,如果墨家所论之“推”是指推理,这足以代表先秦思想界的一般观点吗?第二,即便墨家所论之“推”,一定就是从已知到未知的推理活动吗?

### (一)儒家的“推”概念

先来看第一个疑问,答案恐怕是否定的。因为尤其在儒家文献中,“推类”之“推”更多是指实践上的推广,而非思维或理论的推理。如孟子说:

老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼。天下可运于掌。《诗》云:“刑于寡妻,至于兄弟,以御于家邦。”言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海,不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者,无他焉,善推其所为而已矣。(《孟子·梁惠王上》)

齐王不忍杀牛衅钟,孟子以此说服他“推恩”,将对牛的不忍之心推及百姓(“举斯心加诸彼”)。这个“推”,应是指将某种正当行为——如“老吾老”、“幼吾幼”——从一种场合推广到另一些场合。在孟子看来,“古之人”所以德行卓越,正是善于将正当行为推广开来(“善推其所为”),可见“推”即道德实践的核心。这种思想也反映在《礼记·祭义》中:

曾子曰:“夫孝,置之而塞乎天地,溥之而横乎四海,施诸后世而无朝夕,推而放诸东海而准,推而放诸西海而准,推而放诸南海而准,推而放诸北海而准。”

作为正当行为之典范的“孝”,被断言“推”而放之四海皆准,这个“推”无疑也是实践上的“推广”,而非理论上的“推理”。

至于荀子,从他的某些言论看,仿佛有些许从已知“推”未知的意思。比如“天不言而人推高焉,地不言而人推厚焉,四时不言而百姓期焉”(《荀子·不苟》),但严格说来,“推”、“期”互文见义,应当将之解释为宽泛意义的推测、揣摩,而不是推理。并且,要说荀子论“推”的重点,那还是在“推广”的意思上,如所谓:

推礼义之统,分是非之分,总天下之要,治海内之众,若使一人。故操弥约,而事弥大。五寸之矩,尽天下之方也。故君子不下室堂,而海内之情举积此者,则操术然也。(《荀子·不苟》)

推恩而不理,不成仁。(《荀子·大略》)

将“推礼义之统”界说为一种“操术”,尤其体现了“推”作为一种实践活动(而非理论活动)的意味,柯

① 李贤中:《墨学:理论与方法》,第144—145页。

② 参见温公颐:《先秦逻辑史》,第141页;钟友联:《墨家的哲学方法》,台北:东大图书有限公司,1986年,第157页。



雄文(A. S. Cua)则明确指出,这两段文字体现了“‘推’在‘推广’(extend)涵义上的重要用法”<sup>①</sup>。这无疑是正确的,并且,考虑到“礼义之统”是荀子所谓“统类”的核心<sup>②</sup>,则“推礼义之统”即可说是最重要的“推类”<sup>③</sup>。因之,荀子所谓“推类”之“推”可说是将一种分类方式推广到复杂的现实中,亦即《荀子·王制》篇所讲的“以类行杂,以一行万”。关于这个主张,柯雄文论证说:

或许正是被“推理”的现代意义所影响,许多学者正是将对形式逻辑中推论的不同类型的明确关切归于荀子。荀子“以类行杂,以一行万”的评论,甚至被认为暗含着演绎推理(deductive reasoning)。即便这个解释是对的,也不能要求哲学上的注意,因为在荀子的著作中,我们找不到重构有效性之推论规则的基础。我们关于论辩竞争标准的讨论,很难假装把以任何方式类比于形式逻辑来建立推理图式的兴趣归于荀子。<sup>④</sup>

这当然是合乎事实的见解,在此基础上,本文更强调将“以类行杂,以一行万”视为“推”(推广)一个“类”的基本方式。

## (二)墨家的“推”概念

由上述可知,即便墨家的“推”是从已知到未知的推理,那也不足以代表先秦思想界对“推”的一般理解。现在来看之前提及的第二点疑问,并尝试指出,将墨家的“推”比附为从已知到未知的推理,也是值得商榷的。比如,相关论者<sup>⑤</sup>的依据往往是《墨经》如下条目:

**【经】**在诸其所然,未者然。说在于是推之。(《墨子·经下》)

**【说】**在。尧善治,自今在诸古也。自古在之今,则尧不能治也。(《墨子·经说下》)

以“所然”即已知,“未然”即未知,则从前者到后者的“推”,当然就是从已知到未知的推理。但不应忽视,本条《经》文中的“推”,在《说》文中完全没有谈及。而相关的文献研究已经表明,本条经文末尾的“推之”二字,其实应当在另一则经文之首,即“推之意未可知,说在可用,过件”(《墨子·经下》)。而根据这条经文的《说》,即“段、椎(锥)俱事于履,可用也”(《墨子·经说下》),可知“推”字其实正是“椎”或“锥”字,指一种锻造工具<sup>⑥</sup>。因此,即便上引经文的“所然”、“未然”指“已知”、“未知”<sup>⑦</sup>,也根本不是在讲“推”。据此将“推”界定为“从已知到未知的推理”,大概是空中楼阁式的臆测。

实际上,墨家所论之“推”也仍然是推广的意思,如:

**【经】**止类以行人(之)。说在同。(《墨子·经下》)

**【说】**止。彼以此其然也说是其然也。我以此其不然也疑是其然也。(《墨子·经说下》)

**【经】**驷异,说推类之难。说在之(止)大小(物尽)。(《墨子·经下》)

**【说】**谓四足,兽与?生(牛)鸟(马)与?物尽与大小也。此然是必然,则俱为麋。(《墨子·

① Cua, *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), 73-74.

② 参见李巍:《“甚僻违而无类”:从荀子对孟子的批评看先秦儒家的“知类”观》,《哲学研究》2011年第8期。

③ 荀子所谓“推类而不悖”(《荀子·正名》)、“推类接誉(与)”(《荀子·臣道》)云云,都能坐实到“推礼义之统”上来作解释,详见后文。

④ Cua, *Ethical Argumentation*, 74.

⑤ 詹剑锋:《墨家的形式逻辑》,武汉:湖北人民出版社,1956年,第99页;谭戒甫:《墨辩发微》,北京:中华书局,1964年,第231页;黄朝阳:《中国古代的类比——先秦诸子譬论》,北京:社会科学文献出版社,2006年,第164页。

⑥ 邓高镜、吴毓江、葛瑞汉等学者即采用此种读法。邓高镜将《说》文校订为“椎。段椎俱事于履……”,并以“锥”同于“椎”,“椎”则同于《经》文首之“推”,所谓“《释名》:椎,推也。其藉以椎物之石曰砮。椎与砮俱事于履”。吴毓江虽将此句校订为“椎、段、椎俱事于履……”,但仍以“椎”、“锥”同,并强调“椎读为推,本在‘段椎’下,今校移于此”。又说:“韩子《外储说右下》篇‘椎锻者所以平不夷也’,‘椎锻’字与此‘椎段’同。”此外,葛瑞汉也赞同将“椎”校订为《说》文首字,并明确强调《经》文首字与《说》文首字或次字相同,乃辩经之通例,因而以“推”同于“椎”(“锥”),并解释为敲打用的锤子。参见邓高镜:《墨经新释》,上海:商务印书馆,1931年,第89页;吴毓江校注:《墨经校注》,第529、581页;Graham: *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, 429.

⑦ 这同样值得质疑,因为从《说》文来看,“所然”指一种已然发生事态,如“尧善治”;“未然”则是指尚未发生的事态,如“尧不能治”。这与认识和知识上的“已知”、“未知”,没有直接关系。

经说下》)

在葛瑞汉(A. C. Graham)的研究中,上引诸条是被关联起来讨论的<sup>①</sup>,我们也采纳这种思路,并强调第一条《经》文中“止类以行人(之)”的“行”义同第二条《经》文中的“推类”之“推”。这个“行”,根据第一条《说》文的主张,一是从某物的“然”(如此这般)断言其“是”(肯定其如此这般),另一是从某物的“不然”(并非如此这般)质疑其“是”(否定其如此这般)。墨家强调这两个过程必须“止类”,就是说:对某物提出肯定或质疑的主张,必须以其“类”为标准,亦即某个“x 如此这般”的断言,只适合与 x 同“类”的事物。而这,也就是第二条《经》文所说的“推类”——比如把“谓四足”这个断言(“x 是四足的”)应用到与 x 同类的其他事物上,如“兽”、“牛”、“马”等等,这说明,“推类”之“推”也应作“推广”来讲。只不过,第二条《经》及其《说》所以要谈“推类之难”,乃是看到了这种“推广”的不确定性,因为说“x 是四足的”,这个表达究竟能推广到“大”类的“兽”,还是仅有“小”类的“牛”、“马”,还是物皆如此(“物尽”),很难确定下来。

我们还要指出,将“推”解释为推广,除了适合《经》、《说》文字中直接谈及“推类”的条目,也适合《墨子·小取》中对“推”提出界定的文字:

推也者,以其所不取之同于其所取者,予之也。

这则材料也是相关论者据以将墨家的“推”解释为推理的依据,但紧扣材料来说,“推”是这样一种方法,通过说明一个人不接受的主张(“以其所不取者”)与其所接受的主张是相同的(“同于其所取者”),而将他原先不接受的主张加予他(“予之也”)——很明显,这种意义的“推”乃是在论辩中向对方推广观点的方法。比如在《墨子·小取》中,“盗人人也,多盗非多人也,无盗非无人也”的主张,是世人普遍接受的观点(“世相与共是之”),但“爱盗非爱人也,不爱盗非不爱人也,杀盗人非杀人也”则是世人不接受的观点,为了将后一主张加予世人,墨家尝试说明“此与彼同类”,亦即世人“不取”的观点与其“所取”的观点是相同的,这就能将墨家自己的观点“推”(推广)给世人了。当然,这种意义的“推”不必定排斥“推理”,因为可以用推理的方式向某人推广观点。但是,一种推广观点的活动不必定诉诸推理,一个有效的推理也不必定能被推广开来,所以,将“推”界定为“推广”与界定为“推理”并不是相同的意思,而从以上引文看,墨家论“推”的重点在于前者。

## 二、“推类”之“类”

再来看以往逻辑学解释对“类”的界定。不难发现,把“推类”解释为“类比推理”,除了要将“推”等同于“推理”,还要将“类”看作一个表达相似性的形式符号。比如说:

1. 孟子在墨翟之后,也同样重视类的关系在推理中的重要作用。……孟子在对论敌的许多论辩中,经常运用类的武器,比如他对许行的“大履与小履同价”的批评,即基于类的关系。<sup>②</sup>

2. 荀子提出“推类而不悖”,其目的在于要求推论时要符合类之关系。根据西方逻辑学而言,推论是表示类与类间之包含或排斥关系。因此,荀子以为根据类去作推论是正确的,因为“类不悖,虽久同理”。同类必同理,同类事物必有共同之性质或特性,因之,依类去作推论是不会产生悖谬,反之,若不依照类之关系去进行推论,则会产生悖谬。<sup>③</sup>

3. 推是推类,是就同类事物中,把还没有取得判断的这一部分,和已经取得判断的那一部分相比较,就可以给这一部分定出判断来,既然它是相同的,我怎么能说它是不同呢?在这里墨家提出“辟、侔、援、推”,四种方法来进行论辩。<sup>④</sup>

① 参见 Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, 351.

② 温公颐:《先秦逻辑史》,第 211—212 页。

③ 李哲贤:《荀子之名学析论》,第 154 页。

④ 钟友联:《墨家的哲学方法》,第 157 页。

在这些说法中,“类”是一个表达相似性(即“类的关系”)的形式符号。至于它究竟表示什么东西的“类”,则并不重要(甚至无须解释,正如上引第3条材料中“推是推类”的界定,已然把“类”包含在“推”的概念中了)。但问题在于,儒墨所谓“推类”之“类”,果真是如此抽象空洞的概念吗?恐怕不尽然。以下尝试指出,“推类”之“类”并不是形式化的类关系,而是有特定所指,即正当言行的“类”。其中,儒家主要讨论行为之“类”,又可分殊为内在的行为动机的“类”与外在的行为模式的“类”;墨家则主要讨论言论之“类”,尤其是指与“名”和“辞”相关的“类”。

### (一)儒家的“类”概念

这里还是从孟子说起。虽然孟子只谈到“推恩”而没有使用“推类”这个表达,但正如前引文献所示,“推恩”被界定为“举斯心加诸彼”,也具有“推类”的性质,因为“心”正是孟子论“类”的核心,如所谓:

故凡同类者,举相似也,何独至于人而疑之?圣人与我同类者。……故曰:口之于味也,有同者焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。(《孟子·告子上》)

“同类”就是“举相似”,这看来是把“类”界定为一种形式化的相似性。但实质上,孟子真正要谈的“类”乃是人的根本“相似”,即“心之所同然”。正如孟子还说:

今有无名之指屈而不信,非疾痛害事也。如有能信之者,则不远秦楚之路,为指之不若人也。指不若人则知恶之,心不若人则不知恶,此之谓不知类也。(《孟子·告子上》)

“心不若人”的危害更甚于“指不若人”,不了解这一点,就是“不知类”,那么“类”显然是指“心”而言。以此,孟子式的“推类”就能说是“推心”,而他所谓:

古之人所以大过人者,无他焉,善推其所为而已矣。(《孟子·梁惠王上》)

这个“推其所为”,也应是“推心”的实践。并且,由于“所为”显然是指由古代圣贤所示范的正当行为;而孟子说的“心”又尤其是指“四端”所代表的人类道德天赋,那么,以“推心”为核心的“推其所为”,也就能说是推广一类正当行为的内在动机。

由此,再来看荀子的观点。相比于孟子,他对“推类”的讨论并非针对行为的内在动机,而是其外在模式,如所谓:

义,理也,故行。……推恩而不理,不成仁。(《荀子·大略》)

这虽然也是谈“推恩”这种“推类”实践,但与孟子的关注点截然不同:在孟子,“推恩”的实质是“推心”,但在荀子,“推恩”的关键则是“理”。何谓“理”?柯雄文将之解释为特定情形中如何行动的理由(rationale)<sup>①</sup>,说明他已经看到,荀子眼中的“理”主要是与行为相关的东西。但是,考虑到“理”作为“文理”的基本意思<sup>②</sup>,则更应将之理解成行为所遵循的理路或模式。因此在“义,理也,故行”的说法中,“理”既是“义”的表现,又是“行”的根据<sup>③</sup>,可说是正当行为所体现的模式,并且,相对行为动机如“心”来说,“理”或行为模式当然是外在的。而荀子论“类”,正以“理”为焦点,所谓:

类不悖,虽久同理,故乡乎邪曲而不迷,观乎杂物而不惑。(《荀子·非相》)

同一“类”行为有相同的模式或“理”,得此“理”,则能使人在复杂现实中“不迷”、“不惑”,即始终以正当的举措来应对各种变化(“以义变应”,《荀子·不苟》)——这个观点,是与荀子论“推类”的文字相

① Cua, *Ethical Argumentation*, 25-28.

② “理”本谓打磨玉石的纹理,即“顺玉之文而剖析之”(《说文解字·玉部》),又引申为事物的文理,如所谓“成物之文也”,“长短大小、方圆坚脆、轻重白黑之谓理”(《韩非子·解老》)。

③ 将“理”与“义”和“行”结合起来讨论,多见于《荀子》一书,如“义者循理”(《荀子·议兵》),“凡事行,有益于理者,立之”(《荀子·儒效》),“行离理而不外危者,无之有也”(《荀子·正名》),“行道理也勇”(《荀子·修身》),“诚心行义则理”(《荀子·不苟》)等,可见荀子以“理”为“义”的表现或载体,又为“行”的依据或准则。

呼应的,所谓:

推类接誉(与)<sup>①</sup>,以待无方。《荀子·臣道》

辨异而不过,推类而不悖。《荀子·正名》

虽然没有提到“理”,但既然“推类”的目的是要应对变化无常的外间世界(“以待无方”),并始终保持“类”的“不悖”,那么“推类”说到底就是推广一个“类”所体现的“理”,也就是推广一“类”正当行为所遵循的共同行为模式即“同理”。

当然,我们还可以进一步追问,“理”的根源何在?作为行为模式,它似乎直接来自外在规范或荀子所谓“法”的规定,如所谓:

其有法者以法行,无法者以类举。《荀子·王制》

这个“以类举”,大概能说是“推类”的典型表现,亦即将“有法”时所规定的行为类型应用到“无法”的情况下,因此,柯雄文也将荀子的“推类”解释为“在紧急状况中进行伦理思考的方法”<sup>②</sup>。但应注意的是,荀子眼中“法”的规定性仅只是表层的,他强调说:

人无法,则依依然;有法而无志其义,则渠渠然;依乎法,而又深其类,然后温温然。《荀子·修身》

要了解“法”的精髓(“志其义”),就要深察“法”所内含的“类”(“深其类”),这大概正是以“礼义之统”为核心的“统类”,正如荀子所明确宣称的:

以圣王之制为法,法其法以求其统类。《荀子·解蔽》

学习圣王的法度,关键是学习法度背后的“统类”。以此,如果说行为模式之“理”来自“统类”,尤其是来自“礼义之统”,那么荀子以“理”为对象的“推类”,也就是推广“统类”或“推礼义之统”。

## (二)墨家的“类”概念

以上,说明了儒家对行为(内在动机、外在模式)之“类”的关注,现在来看看墨家对语言之“类”的讨论。总体言之,墨家所关注的语言表达的形式,一是“名”,一是“辞”,其所论语言之“类”,主要与这两者相关。就“名”之“类”而言,墨子已然有所重视<sup>③</sup>,但并未直接谈及“类名”本身,直到后期墨家才有正面界定,所谓:

【经】名,达、类、私。《墨子·经上》

【说】名。物,达也。有实,必待文(之)多(名)也。命之“马”,类也。若实也者,必以是名也。

命之“臧”,私也。是名也止于是实也。《墨子·经说上》

这里,墨家把“名”分为达名、类名、私名三种,达名如“物”,是最普遍的范畴语词;私名如“臧”,相当于专名(proper name)。而葛瑞汉正确地指出,墨家的类名“不仅区别于专名,更区别于达名‘物’。‘物’和‘臧’都不同于‘马’,差别在于相似性无关于它们的使用”<sup>④</sup>。就是说,在达名和私名的运用中,并不需要考虑其所命名之对象是否具有某种相似属性,如“物”,它能无差别地应用于一切事物上(“必待之名也”);再如“臧”,这个名称只限定于臧这个人(“是名也止于是实也”)。相比之下,类名的使用则必须基于对象的相似性,彼此相似的对象(“若实”),就必须以类名来称谓。所以说,后期墨家提出了对类名的正面界定。而“推类”之“类”,其意谓之一即“类名”。正如前引“推类之难”的“类”,明显就是指“四足”这个类名。在推广这个类名的时候,究竟将之应用到“牛”、“马”这些个别种类上,还是应用到“兽”这个一般种类上,还是应用到一切事物(“物尽”)上,这是不易确定的,因此才说是

① “誉”,论者多从《荀子集解》训“与”,也表示“类”的意思,但俞樾则以之通“豫”,以《荀子·大略》“先事虑事谓之接,先患虑患谓之豫”,并举《左传》、《孟子》为证,更有说服力。参见王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1986年,第82、164页。

② Cua, *Ethical Argumentation*, 78.

③ 参见李巍:《作为伦理主张的墨子“知类”说》,《人文杂志》2011年第4期。

④ Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, 325.



“推类之难”。

当然,墨家对“推类”的讨论,不仅涉及一个语词或“名”之“类”,更是针对一个陈述或“辞”之“类”<sup>①</sup>。比如《墨子·大取》所谓:

(夫辞),以故生,以理长,以类行也者。立辞而不明于其所生,忘(妄)也。今人非道无所行。

唯有强股肱而不明于道,其困可立而待也。夫辞,以类行者也,立辞而不明于其类,则必困矣。

葛瑞汉认为,墨家在此“最重要的创新是引入了‘辞’‘句子/命题’,作为首次区别于名称的东西”<sup>②</sup>。那么,“辞以类行”就清楚地表明墨家所关心的是与“辞”相关的“类”。然而在葛瑞汉看来,这个“类”仅仅与“辞”的部分亦即汉语句子里中作谓词(“根”)的部分相关<sup>③</sup>。说到底,它还是“名”(“辞”之中的“名”)的“类”。至于陈汉生(Chad Hansen),他仍然认为墨家没有将句子和语词在理论上区分开,“辞”仅仅被理解为有意义的字符串,而墨家“连接‘辞’与‘类’,显示其理论兴趣仍然集中在词项而非句子上”<sup>④</sup>。对这两种解释,若暂时抛开“辞”是不是句子的问题,仅在宽泛的意义上视之为陈述,可知他们都是把“类”当作与陈述的组成部分(即作为谓词的“根”或字符串中的词项)相关,而非与这个陈述本身相关的东西。

但本文主张,墨家所论的“辞”之“类”,其重点恰恰在后者。正如上引文中的“夫辞,以故生,以理长,以类行也者”,“故”就是一个陈述得以提出的理由,即“立辞之故”,“理”则是一个陈述被构造出来的方式<sup>⑤</sup>,即“成辞之理”,因而,“类”就是“立辞之故”和“成辞之理”所决定的“辞”之“类”,也就是由一个陈述的提出理由(“故”)和构造方式(“理”)所代表的陈述本身的类型。因而,“辞以类行”的说法尤其暗示了在“辞”的运用中,应通过把握其“故”和“理”来确保“类”的一致。比如《墨子·小取》所谓:

(1)盗人,人也。(2)多盗,非多人也;(3)无盗,非无人也。奚以明之?(4)恶多盗,非恶多人也;(5)欲无盗,非欲无人也,世相与共是之。若若是,则虽盗人,人也;(6)爱盗,非爱人也;不爱盗,非不爱人也;(7)杀盗人,非杀人也,无难盗无难矣。此与彼同类,世有彼而不自非也,墨者有此而非之。无也(他)故焉,所谓内胶外闭与?心毋空乎内,胶而不解也。此乃是而不杀(然)者也。

之前已经指出,“此与彼同类”说的是墨家意欲推广的主张(即“爱盗,非爱人也……杀盗人,非杀人也”),与世人共同接受的主张(即“盗人,人也,多盗非多人也,无盗非无人……欲无盗,非欲无人也”)是“同类”的。而此处强调的是,说这些主张同“类”,尤其是指同“类”陈述的“故”和“理”相同。

具体言之,(2)–(5)是墨家列举的世人都同意的主张。其特征被解释为“是而不然”,就是在一个“是”语句或肯定句的语法主词和语法谓词前加一个及物动词,变成一个“不然”句或否定句,此即陈汉生所谓“代数论证(algebraic argument)”<sup>⑥</sup>,即:

(1)盗人,人也

作为初始的“是”语句,在“盗”和“人”之前加上相同的动词,成为一个“不然”句:

(2)[多]盗,非[多]人也。

(3)[无]盗,非[无]人也。

① 这与战国末年学派论辩的激化有直接关系,因为在论辩时,表达思想和组织论证都是以句子(而非词)为单位来进行的,而墨家又最为重视论辩,所以他们会关注到“辞”的类型,也是很自然的。

② Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, 35, 40.

③ 参见 Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, 477.

④ Hansen, “Chinses Language, Chinese Philosophy, and ‘Truth’,” *The Journal of Asian Studies* vol. 44, no. 3 (May 1985), 517.

⑤ 正如荀子的“理”指涉行为的模式,墨家的“理”则指涉表达的模式,也即一个陈述被构造起来的方式。一个或一组陈述依一定方式被构造出来,即所谓“以理长”。而按照《墨子·小取》的论述,“以理长”的方式有“是而然”、“是而不然”等五种,详见后文解说。

⑥ “代数论证”(algebraic argument)的基本过程是“从一个基本句(典型的是一个等式,如X是Y——汉语就是‘X, Y也’)出发,而后像代数中那样,在等式两边加上相同的成分。这个新等式应保持‘可断定性’”。参见 Hansen, *Language and Logic in Ancient China* (Michigan: The University of Michigan Press, 1982), 129.

(4)[恶多]盗,非[恶多]人也。

(5)[欲无]盗,非[欲无]人也。

以上添加的动词,如以V表示,则能将(2)–(5)成为否定句的原因概括为“V盗”不等于“V人”,故需要在二者之间再添加一个“非”字,以构成“不然”句即“V盗,非V人也”。那么,“V盗”不等于“V人”就能说是提出这些否定句的理由或“故”,而添加相同的动词V,并加入否定词“非”,则是从(1)得出(2)–(5)的构造方式或构造之“理”。墨家强调的是,如果(2)–(5)都是世人认可的(“若若是”),则也应认可“爱盗,非爱人也……杀盗人,非杀人也”的主张。因为在初始句(1)两端加上“爱”(或“不爱”)与“杀”,同样得到了“不然”句,即:

(6)[爱]([不爱])盗,非[爱]([不爱])人也。

(7)[杀]盗人,非[杀]人也。

这同样因为“爱(不爱)盗”不等于“爱(不爱)人”(因为a是盗贼而爱他或不爱他,不等于因为a是人而爱他或不爱他),“杀盗”不等于“杀人”(因为a是盗贼而杀他,不等于因为a是人而杀他),所以需要在添加动词“爱”(或“不爱”)与“杀”之后,再添加否定词“非”,才能得到(6)与(7)。

因此可见,从(1)得出(2)–(5),与从(1)得出(6)和(7),“立辞之故”(“V盗”不等于“V人”)和“成辞之理”(先在“是”语句两端添加动词V,分别形成“V盗”与“V人”,再在二者间添加否定词“非”,构成一个否定句)是类似的,故墨家主张“此与彼同类”。这尤其是说,从“故”与“理”的角度看,墨家的主张与世人接受的主张是“同类”的。因此,世人所以接受(2)–(5),却不接受(6)和(7),就违背了它们的“类”。而在墨家看来,这个“类”恰是是否接受与推广某种主张的基本标准,即所谓“以类取,以类予”(《墨子·小取》)。

### 三、“推类”的伦理实践

上文中,我们论述了“推”是实践或行动上的“推广”,而非思维与逻辑上的“推理”,也论述了“类”不是宽泛的、形式化的类比关系,而是特指行为、语言的类别。以此,我们就能在传统的逻辑学解释之外开辟新的视野,把“推类”解释为将一“类”正当行为或表达从某些场合推广到其他场合中去。并且,作为“推类”出发点的场合,可说是正当言行的类别业已确立的典范场合;而其类别尚未清晰,有待“推类”及之的场合,则可说是非典范的场合。以此,我们就能将“推类”解说为一种旨在达成正当言行的伦理实践,而区别于旨在确保有效推理的逻辑方法。下面,还是就儒墨两家分别论述之。

#### (一)儒家的“推类”实践

关于孟子,已经指出他所谓“推恩”具有“推类”的性质,是将正当行为的内在动机也即人的道德天赋或“四端”之“心”从一种场合推广到另一些场合,此即“举斯心加诸彼”。而李耶理(Lee H. Yearley)已经看到:

孟子宣称,人皆有相同的自由去关注某种具体的知见与情感,就像专注于具体的外在事物一样。如果我看到某人处于心理或肉体的痛苦时,我要么可能不确定该做什么,要么没有帮助他的真实意愿。但我能将注意力集中在这种知见与情感上:如果这人是一个亲密的朋友,那我就有去帮助他的想法和动力。那么,人就以恰当的方式先行倾向于去行动,但他们必须先触及那些倾向(predispotion)。当他们关注那些倾向明显呈现的行动时,那种接触就发生了。而后,能进一步将它们应用到相关状况中去。<sup>①</sup>

所谓“倾向”,即孟子所见人之天赋道德倾向,而论者在此提示了一个颇为重要的洞见,那就是人的道德天赋在某些场合比在其他场合中更易呈现。这当然是合乎孟子思想的,因为他的确提及了“倾向”

<sup>①</sup> Yearly, *Mencius and Aquinas: Theory of Virtue and Conceptions of Courage* (New York: State University of New York Press, 1990), 63.

直观呈现的场合——除了齐王见以牛衅钟“不忍其觳觫，若无罪而就死地”（《孟子·梁惠王上》），还有“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”（《孟子·公孙丑上》）。孟子强调，当事人在这些场合中的作为，既不因为与婴儿父母有交情，也不因为爱惜牛的财富价值，而是天赋善“端”的直观呈现使然（《孟子·公孙丑上》）。但是，诚如史华慈(B. I. Schwartz)所言，孺子入井的例子也在相反的方向展示了：

对大多数人来说，就其生活的大部分内容而言，这一原始的向善冲动，被有效地埋藏在层层积累起来的麻木不仁以及邪恶行径的重压之下。<sup>①</sup>

就是说，善“端”在多数场合是隐而不显的。所以，我们完全有理由将“端”之直观呈现的情况（比如见孺子入井或杀牛衅钟）视为典范场合，将隐而不显的情况视为非典范场合。因之，如何将前者中直观呈现的“端”扩展或推广到后者中，就是“推”或“推类”的核心任务。并且正如前述，从行为的角度来看，孟子意欲推广的善“端”之“心”也能说是某一“类”行为的内在动机。那么，将之从典范场合推广到非典范场合，就促成了正当行为的实现。

由此，再来看荀子所论的“推类”实践。同样按前述，与孟子以推广内在行为动机即以“推心”为主的“推类”实践不同，荀子关注的“推类”则是推广一“类”正当行为所遵循的外在模式或“理”。那么，对这种形式的“推类”来说，什么是典范场合，什么是非典范场合呢？看起来，典范场合无疑就是“理”或某一类行为的模式业已建立的场合，反之则为非典范场合，而“推类”就是从前者到后者的推广实践。但正如已经指出的，既然“理”的根源是“统类”或“礼义之统”，则“推类”的典范场合最好被看作“统类”确立的场合。并且，正如荀子强调的，效法圣王的关键在于“法其法以求其统类”，则上述“典范场合”也尤其存乎古代圣王的治世中，所以说：

法先王，统礼义，一制度，以浅持博，以古持今，以一持万。（《荀子·儒效》）

但是，荀子在主张“法先王”的同时，又强调“法后王”，所谓：

百王之道，后王是也。君子审后王之道，而论于百王之前，若端拜而议。（《荀子·不苟》）

那么，作为“推类”实践所出发的典范场合，究竟是指“先王”治世，还是指“后王”治世呢<sup>②</sup>？这个问题可以分两方面来看：一方面，正如荀子指出的，先王的时代太过久远，其确立“统类”的实践已不可得见<sup>③</sup>，因此“法先王”最终必须落实为“法后王”，即学习“后王”确立“统类”的经验——这当然不仅因为“后王”离现实更近，更因为“后王”最好地继承了“先王”<sup>④</sup>；另一方面，按荀子的思想，无论“先王”治世还是“后王”治世，作为确立“统类”或“礼义之统”的典范场合，应当没有实质差别。所以，我们完全可以将“推类”实践理解为将古代的成功经验推及现今（“以古持今”），而这，尤其是将每一“类”正当行为所遵循的“理”——由“礼义”这个“统类”所规定的行为模式——推广到复杂的现实中（“以浅持博”、“以一持万”）。基于此，前述“古/今”、“浅/博”、“一/万”之分，都能看作对“推类”之典范与非典范场合的区分。

## （二）墨家的“推类”实践

至此，我们指出了儒家所论“推类”之核心是将一“类”正当行为（包括行为动机即“心”，或行为模式即“理”及作为“理”之根源的“统类”）从典范场合（“心”直观呈现的场合，或“理”与“统类”业已建立的场合）推广到非典范场合（“心”掩蔽不显的场合，或“理”与“统类”尚未确立的复杂现实）。现在，让我们接着讨论后期墨家的“推类”实践。如前述，墨家所谓“推”仍应作推广来讲，“类”则主要指语言表达的“类”，特别是“故”（作出陈述的理由）与“理”（构造表达的方式）所代表的“辞”之“类”。以此，

① [美]史华慈：《中国古代的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2008年，第366页。

② 按照相关研究，荀子说的“先王”大概是三代及之前的远古圣王，而“后王”则是指周公、成王或康王等“西周盛世之君”。参见廖名春：《荀子新探》，台北：文津出版社，1994年，第169—171页。

③ 参见《荀子·非相》：“五帝之外无传人，非无贤人也，久故也。五帝之中无传政，非无善政也，久故也。”

④ 参见《荀子·非相》：“欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。”

“推类”实践就能被解说为将一“类”表达(尤其是“辞”)从某个典范场合推广到其他非典范场合中去。但因为墨家最关注语言问题,尤其是“辞”的运用方法,则“推类”所从出的“典范场合”就能被理解为陈述(或“辞”)的“故”、“理”、“类”被清晰辨别的场合,如《墨子·小取》所谓:

言多方、殊类、异故,则不可偏观也。

按,“多方”之“方”即“理”<sup>①</sup>。以此,将不同言论的“故”、“理”、“类”区分开来,乃是墨家眼中正当言说的第一要义。而他们所以关注于此,大概正因为战国末期学派论辩之风日趋激烈,而许多言论的提出并不具备正当性,是有待“推类”的非典范场合。

故《墨子·小取》强调,一种表达可能在构造中变异(“行而异”)、在转化时吊诡(“转而危”)<sup>②</sup>、引申迂远则失其原义(“远而失”)、流于形式则离其根本(“流而离本”),这都是缺乏正当性的表现。而这些状况(即非典范场合)的出现,则由于人们忽略了不同的表达可能有如下两种情况:

A 其然也同,其所以然不必同。《《墨子·小取》》

B 其取之也同,其所以取之不必同。《《墨子·小取》》

先来看 A,如《墨子·小取》列举了“是而然”的句子,指从一个“是”句(如“白马,马也”)构造出一个“然”句或肯定句(“[乘]白马,[乘]马也”);又列举了“不是而然”的句子,指从一个“不是”句(如“读书,非书也”)构造出一个“然”句(“[好]读书,[好]书也”),现在,因为都得到了“然”语句,正可说是“其然也同”,但是,由之出发的构造方式(一为“是而然”、一为“不是而然”)则并不相同,此即“其所以然不必同”。那么,如果混淆了这些“然”语句的“所以然”,就是混淆了它们的“立辞之理”。再来看 B,按墨家的主张,“盗人,人也”和“杀盗人,非杀人也”都是可以接受的观点,此即“其取之也同”,但是,“其所以取之者不必同”,则是指接受前者与接受后者的理由并不相同:就前者来说,判断某个盗贼 a 是人(“盗人”),理由当然是 a 是人(“人也”),但就后者来说,要判断某个盗贼 a 该杀(“杀盗”),则不能因为 a 是人(“非杀人也”),而只能因为 a 是盗。所以,倘若忽略了被“取”语句的“所以取”,也就混淆了它们得以提出的“成辞之故”。

据上述,墨家所谓“推类”就能说是将一“类”表达在典范场合中被清晰区别的“故”与“理”推广到非典范场合中。比如,前述“止类以行”是墨家设想的“推类”方式,即在推广或应用“四足”这个表达时,先要确定所应用事物的类别。否则,就会出现“推类之难”,亦即说“x 是四足的”时候,不知道所说的是“麋”、“牛马”、“兽”还是一切事物(“物尽”)。这种不确定,正是“推类”活动所针对的非典范场合。而就文献中的例子来看,“推类”成功与否,关键在于“故”的辨析:提出“麋鹿是四足的”与“牛马是四足的”、“走兽是四足的”这些表达时,如果不区分理由的差别,就有可能将“四足的”这个表达应用到一切事物上,而得出“俱为麋”的谬论。当然,“推类”的成功实施,还不仅要考虑一种表达的“故”,更要考虑其“理”,这尤其是针对“辞”来说的。比如在《墨子·小取》中,墨家判断其所主张的“非命”、“杀盗非杀人”等陈述,与世人接受的其他陈述“此与彼同类”,这就不仅提示了“立辞之故”的相同,更落实于“成辞之理”的相同,即这些表达都是以“是而然”、“是而不然”等方式构造起来的。那么,根据“辞以类行”的原则,只要确定墨家的主张与世人的主张“同类”,也就能将墨家的观点推广出去了。以此意义来说,从语言表达被正当运用的典范场合到非典范场合的“推类”,既是指将言论的“故”、“理”、“类”从清晰区分的情况“推广”到未被区分的情况,也是指从论辩的立论方“推广”到对方,即以“推类”作为一种论辩手段来达成说服之目的。

一般认为,论辩中的“推类”手段包括墨家所谓“辟”、“侔”、“援”、“推”的方法,但在某些论者看

① 吴毓江说:“《大取篇》曰:‘夫辞以故生,以理长,以类行者也。’此‘言’犹彼‘辞’。方犹道也,理也。”见吴毓江校注:《墨子校注》,第 636 页。

② 孙诒让引俞樾说:“危读为诡。《汉书·天文志》:‘司诡星出正西。’《史记·天官书》诡作危。是危、诡古字通。‘行而异,转而诡’,诡亦异也。”见孙诒让撰,沈啸寰、王星贤点校:《墨子间诂》,第 417 页。



来,这些方法都属于推理的方法<sup>①</sup>。对此,本文深表怀疑,因为从相关文献论述看,很难发现任何主张涉及“推类”作为推理的特征——不仅看不到推理的有效性,甚至也不易看到从前提到结论的推演,比如《墨子·小取》:

辟也者,举也(他)物而以明之也。侔也者,比辞而俱行也。援也者,曰“子然我奚独不可以然也”也。推也者,以其所不取之同于其所取者,予之也。

这里,若将“辟”、“侔”、“援”、“推”视为“推类”的具体方法,那与其说是推理的方法,不如看作说服的方法。因为一个有效“推理”的目的只是要推出或“必然得出”结论,却并不对人们是否赞同它负责,而一种成功的“说服”则意在如此,且不必定包含“推理”的手段。就上述“推类”方法来说,我们所以主张它们更具有“说服”而非“推理”的性质,也尤其因为其运用的目的不是在逻辑上的“必然得出”,而是在论辩中的“求当取胜”<sup>②</sup>。比如,为说服某人接受“盗人,人也……杀盗人非杀人也”的观点,墨家的“推类”方法包括以下环节:1. 举例子(“举他物以明之”),像“获之视(亲),人也。获事其亲,非事人也。其弟,美人也。爱弟,非爱美人也”(《墨子·小取》),这就是“辟”;2. 强调这些例子作为世人认可的主张,都具有相同的“理”与“故”,因而能并行不悖(“比辞而俱行”),这就是“侔”;3. 指出如果墨家的主张也与世人的主张有相同的“理”与“故”,则当世人肯定其主张时(“若若是”),墨家也有理由坚持自己的主张(“子然我奚独不可以然”),这就是“援”;4. 通过将世人原先接受的和不能接受的表达归为同“类”(“以其所不取之同于其所取者”),而把“杀盗人非杀人也”的观点推广给他们(“予之也”),这就是“推”。这些环节中,莫说有效性诉求,就连从前提到结论的推演过程都是不明显的,因此,最好将之视为“求当取胜”的论辩手段,而非“必然得出”的逻辑推理。

当然,这种“求当取胜”绝不是炫耀智巧地诡辩,因为墨家始终是以“故”、“理”、“类”为中心,来对言论的是非对错作严肃的检视。换言之,他们所关心的乃是提出一种表达的正当性:如果世人所接受的主张是对的,则墨家的主张就不应被质疑,故曰:“世有彼而不自非也,墨者有此而非之。无也(他)故焉,所谓内胶外闭与?”(《墨子·小取》)以此,“推类”就是墨家打破“内胶外闭”的手段,其实质,就是将其所坚持的正当表达依其类型推广给世人。

论述至此,本文揭示了先秦儒墨所谓“推类”的基本特征,那就是将典范场合中的正当言行,依其类型推广到非典范场合中去。以此看来,虽然不能否认“推类”活动中有逻辑思维的运用,但在根本上,它是一种伦理实践,而非逻辑方法。因此,本文认为将“推类”界定为“类比推理”的传统逻辑学解释,会有削足适履的危险。不过,本文所以要提出新的解释,也并不是要刻意反对成说,而是要指出“推类”思想自身所针对的问题,那就是要达成语言、行为的正当性,而非思维、推理的有效性。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 参见孙中原:《中国逻辑研究》,第581页。

② 崔清田主编:《名学与辩学》,太原:山西教育出版社,1997年,第12页。

# 弥漫之气:中国古代关于瘟疫 “致”与“治”的思维模式

于赓哲

**摘要:**形象语言的特性决定了中国古代思维模式强综合、弱分析、强调整体性、直觉性的特点,瘟疫“致”与“治”的观念中“气”观念就是其产物。借助“气”大范围存在且具流动性的特点,瘟疫的各项特质可以得到解释,而且可以实现与荣卫气血思想的无缝衔接。早期人体外的气多指气候,而隋代注病观念注意到了邪气的人际传染,有了初步的细分、精分思想,但宋代以《圣济总录》为代表的官方医著用五运六气学说预言未来疾病,却是个机械的退步。明代吴有性的戾气论突破伤寒和五运六气成说,并明确指出了口鼻为传染渠道,使得治疗更有针对性,这是逻辑思维发展的体现,但仍然归属在“气”的概念之下。“气”的内涵不断被阐释、被置换,被加以正反两方面的利用。水、火、德行等具备弥漫性特点的物质或秉性往往也成为抵抗瘟疫的手段。围绕瘟疫问题上弥漫性物质(秉性)的左右逢源,充分展现了中国传统思维模式的特点。

**关键词:**瘟疫;气;致;治;医学史

把握古人思维模式对历史研究的重要性不言而喻。在瘟疫问题上,医家和民众的思维无不反映中国式思维的特点。民国以来中国古典医学深受西方医学冲击,因此医学史研究者的旨趣与其他自然科学史(例如物理、数学、天文等)不同,那些学科在科学进入之后全部“皈依”,唯医学仍坚持其阵地,但从业者(包括学科史研究者)心态已发生重大变化。笔者曾指出:“在西学强大压力下,即便是古典医学的拥护者也在不自觉中受到了西方医学的巨大影响,从而形成了如此的思维模式:在对西医强大压力进行反弹的时候,传统医界实际上是在照着西医的样式反复阐明自身的‘科学性’,在站到西医对面的同时也成为其映像(Abbildung),从而反证了西医的统治力。”<sup>①</sup>

对于疾病尤其是传染病成因的认识就有这样的历程。唯有今天在接受了西学洗礼之后,才能借助“他者”的眼睛重新审视这个过程。这是一个不得已的过程,因为现代中医领域的重大问题都缘起于科学的进入及其映照。不必强调孰优孰劣,起码要承认有了“他者”的映照,“我者”才有了轮廓边际,“问题”才得以构成。西方自古希腊时代就高度重视概念的精确,这一切缘于西方语言是“声音语言”,有别于汉语这种形象语言,“由于声音语言内部的紧张,必须不断掌握外部世界的固定性、寻找声音的根源,以形成概念及观念。——不同于中国语言的积聚性,西方语言是意义的重新界定;不是用一种语言重复说明外在世界,而是不断发明新的名词以不断重新界定外在世界。这正是西方理性主义的理想。西方强调固定不变的指谓,每个意义必须加以固定而不能积聚,于是能够产生多元的

**作者简介:**于赓哲,陕西师范大学历史文化学院教授(陕西西安 710062)。

**基金项目:**本文系陕西高校人文社会科学青年英才支持计划、中央高校基本科研业务费项目“中世纪西欧基督医学及其比较意义研究”(14ZZD01)的阶段性成果。

① 于赓哲、梁丽:《古典医学的西学镜像》,《人文杂志》2013年第3期。

理论体系、概念系统、理论架构。中国语言则不同，如‘阴阳观念’，几乎可以指代说明一切。强调语言的积聚性，这正是中国语言的特征。西方强调刚性定位、固化指谓(rigid designation)，根据固定规则以对外在事物进行重新界定，重新系统化，于是产生逻辑思维方式和科学思维方式”<sup>①</sup>。而今站在现代思维的角度(不可讳言的是所谓现代思维是以西方思维为基础发展而来的)来审读中国古代医学，必然会有感于古人概念、逻辑与今人的巨大反差。

本文将以瘟疫问题为例，分析中国古代瘟疫致病观大略的演变过程，并且分析古人在对抗瘟疫时对弥漫性物质的依赖。兹事体大，非本文可以备述，故紧扣古人瘟疫观的一条主线即“气”加以论述。瘟疫观的演变正可以展现传统思维的特点。以往的医学史研究更多关注医学理论自身的发展，但社会思维模式和社会背景对气的思维的影响却不可忽视，本文将在这方面试论之。

## 一

《章太炎医论》总结古代之致病观：“人之病也，自非七情过差，及直犯水、火、兵刃、木、石、虫、兽，与夫饮食、床第之过，则必以风为长。”<sup>②</sup>张嘉凤总结了古人所认为的六种疾病相染的途径：一，与病人的直接接触；二，与病人长时间或近距离的接触；三，在特定地点参加特定活动；四，异常的气候与环境变化；五，饮食；六，遭鬼排击<sup>③</sup>。可知，在这六项之中，第一、二、三、四都与气有着某种关联，具体到传染病方面更是如此。气就是这林林总总概念的联系纽带，它是传统唯象思维的产物，不是物理学意义上的气，而是一种弥漫性物质，中国古代对传染病的认识无论从哪方面来说都是气论的产物。

《庄子·知北游》：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。……故曰：‘通天下一气耳。’”<sup>④</sup>所谓“通天下一气耳”，的确可以看作是那个阶段生命观的基础。有关先秦时期“气”的发展演变，尤其是气与生命和人体的关系，黄俊杰《孟子》第三章<sup>⑤</sup>，余英时《论天人之际——中国古代思想起源试探》<sup>⑥</sup>及《东汉生死观》<sup>⑦</sup>，小野泽精一、福永光司、山井涌编《气的思想——中国自然观与人的观念的发展》<sup>⑧</sup>，本杰明·史华兹(Benjamin I. Schwartz)《古代中国的思想世界》<sup>⑨</sup>，杜正胜《形体、精气与魂魄——中国传统对“人”认识的形成》<sup>⑩</sup>等均有较为详细的论述。例如杜正胜文梳理了从周至汉代对于人体认识，逐渐由表及里的过程，并推断出战国中期建立了身体生理学中基础的五脏系统，人体构成中“气”是其核心，基于此，人与自然和谐的宇宙观和生命观也得以建立。

疾病尤其是传染病的确和气候、时令有很大的关联性，这也符合古人的观察能力，那么将各种传染病的起因置入“气”的框架之内是情有可原的，六淫的观念由此诞生。《左传·昭公元年》：“天有六气，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明，过则为灾。阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。”<sup>⑪</sup>《素问·至真要大论》又说：“六气分治。”<sup>⑫</sup>即一岁之中有风、热、湿、火、燥、寒六

① 张岱年、成中英等著：《中国思维偏向》，北京：中国社会科学出版社，1991年，第195—196页。

② 章太炎：《章太炎医论》，北京：人民卫生出版社，1957年，第38页。

③ 张嘉凤：《“疾疫”与“相染”——以〈诸病源候论〉为中心试论魏晋至隋唐之间医籍的疾病观》，李建民主编：《生命与医疗》，北京：中国大百科全书出版社，2005年，第406页。

④ 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983年，第559页。

⑤ 黄俊杰：《孟子》，台北：东大图书公司，1993年。

⑥ 余英时：《论天人之际——中国古代思想起源试探》，北京：中华书局，2014年。

⑦ 余英时：《东汉生死观》，上海：上海古籍出版社，2005年。

⑧ [日]小野泽精一、福永光司、山井涌编：《气的思想：中国自然观与人的观念的发展》，李庆译，上海：上海人民出版社，2007年。

⑨ [美]本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，刘东校，南京：江苏人民出版社，2008年。

⑩ 杜正胜：《形体、精气与魂魄——中国传统对“人”认识的形成》，《新史学》第二卷第三期(1991年)，第1—65页。

⑪ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左传正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局影印本，1980年，第2025页。

⑫ 本社编著：《黄帝内经素问》，北京：人民卫生出版社，1963年，第503页。

种气候分治四时,这里“气”已经明显被赋予了与“气候”类似的意味。同书《天元纪大论》:“寒暑燥湿风火,天之阴阳也,三阴三阳上奉之。”<sup>①</sup>南宋陈无择《三因极一病证方论》卷二:“六淫,天之常气,冒之则先自经络流入,内合于脏腑,为外所因。”<sup>②</sup>六淫的“淫”有太过之意。“六淫”可理解为原本正常的六气太过之意,成为疾病的致病原因。南朝陶弘景将邪气视为百病之源,《本草经集注》:“病之由来虽多,而皆关于邪气。邪者不正之因,非人身之常理,风、寒、暑、湿、饥、饱、逸,皆是各邪。”<sup>③</sup>可以看到他所谓邪气的主要部分就是六淫。

这种气论的特点之一是整体性,中国式思维具有很强的积聚性,且无精确概念的意识,张岱年认为:“中国民族的传统思维重视事物的功能联系,轻视实体形质,对问题强于综合而弱于分析,重视实践因素超过空间因素。具有整体性、对待性、直觉性、模糊性、内向性、意向性等特点。”<sup>④</sup>正是这种思维模式使得国人自古以来就善于类比联系,将原本无关联的事物加以整体论述,但是在上升到一定理论层次后却又不再进行细化的分析,而是以模式化思维来对待客体,并且不屑于细化分析,而是始终以超有限、超距离的整体框架解释万物,故《灵枢·九针十二原》说“粗守形,上守神”<sup>⑤</sup>,《淮南子·说山训》强调“君形者亡焉”<sup>⑥</sup>。天人合一在此时诞生不是偶然的,五运六气诞生于此时也不是偶然的。

成中英将这种机械化的整体思维称为“非理知直觉”,他指出:“非理知直觉就是不掌握概念、观念,也不凝成概念和观念,而是把握变动不居的、不着形象的整体真实,打破了概念的限制和语言的固定。”<sup>⑦</sup>这种“变动不居的、不着形象的整体真实”应该就是道、气、太极之属,它们展现在“天人合一”大框架内,主客一体相通,构成了一种动态整体框架。这种框架是非实体性质的,不能作为细分和概念化的对象,否则动态整体将遭到僵化与割裂。对于这种整体观,本杰明·史华兹站在一个“外人”的视角上进行了观察,这种视角大约可视同为西学对中国传统思想的观察,那就是“气”的实质究竟是什么。本杰明·史华兹说:“我们终于找到了与西方的物质(matter)概念最接近的对应中国术语。”<sup>⑧</sup>但是这样的观念毫无疑问并不能概括气的全部,按照西学概念来说,气是一种假设,而非事实观察。史华兹注意到“气”概念的模糊化以及本源性:“它更接近于阿那克西曼德(Anaximander)的‘无定型’和‘不可定义者’。……世界上所有各自分立的元素和实体都从其中产生出来。”<sup>⑨</sup>“气”概念的整体化对于西方人来说是非常惊讶的:“在气的概念中,它被赋予了物理性质,又被赋予了非物理的性质,它无处不在而又呈现为连续的质量\能量。……在许多典籍中,它只是作为一种与大而全的秩序有关的连接性实体(connective substance)的面目而出现。”<sup>⑩</sup>

古人不会有这样的问题,这是接受了现代科学理念的人,或者是具有声音语言世界重视概念特性的人才会有疑问。正因为这个原因,对古人疾病观的理解必须采取了解之同情,要看到“气”的统治地位。古人相信“天地人混合为一”<sup>⑪</sup>,所以不但气候问题,连地形、地势也被纳入这样的整体框架内,被认定是疾病的致病原因,但是这种影响的媒介依然是气,例如《淮南子·墜形训》曰:“土地各以类生人,是故山气多男,泽气多女,水气多暗,风气多聋,林气多疰,木气多伛,岸下气多肿,石气多

① 本社编著:《黄帝内经素问》,第366页。

② 陈言:《三因极一病证方论》卷二,北京:人民卫生出版社,1957年,第19页。

③ 陶弘景:《本草经集注》(辑校本)卷一《序录》,第15页。

④ 张岱年、成中英等著:《中国思维偏向》,北京:中国社会科学出版社,1991年,第2页。

⑤ 《黄帝内经灵枢》卷一《九针十二原第一法天》,北京:人民卫生出版社,1963年,第1页。

⑥ 何宁:《淮南子集释》,北京:中华书局,1998年,第1139页。

⑦ 张岱年、成中英等著:《中国思维偏向》,第190页。

⑧ [美]本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》,第242页。

⑨ [美]本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》,第247页。

⑩ [美]本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》,第247—248页。

⑪ 司马迁:《史记》卷二十五《律书》,张守节《正义》引孟康语,北京:中华书局,1959年,第1250页。



力,险阻气多癯,暑气多残,寒气多寿,谷气多痹,邱气多狂,衍气多仁,陵气多贪。”<sup>①</sup>这样的机械、模式化思维有一定的事实作基础,例如“林气多疟”,林木繁茂之地多蚊虫,疟疾盛行。例如“险阻气多癯”,山地居民由于饮食结构缺陷多有碘缺乏,导致甲状腺疾病多发,自古及今均是如此。再例如“岸下气多肿”,则可能指的是近水居民多血吸虫病。而其他诸项则不免以偏概全或想象夸大。请注意,地形地势与疾病的确是有关联的,且原因是多种多样的,但在《淮南子》里一概被归结为“气”,可见此时的“气”除了气候之外还有其他种类,可谓一个“象”。

但是魏晋以来的气也不是完全没有细分细化的迹象,例如向秀《难嵇叔夜〈养生论〉》:“纵时有著寿耆老,此自特受一气,犹木之有松柏,非导养之所致。”<sup>②</sup>向秀是反对嵇康养生思想的,他这里特别指出,耆寿之人在天地之气中“特受一气”,这个气显然是具有特殊性的。遗憾的是,向秀的反对意见的思想基础是命定论,认为这种气的受纳与人的活动无关。另外还有圣人论,郭象《庄子注》:“神人非五谷之所为,特禀自然之妙气。”如此则气的受纳更进一步与凡人无关。加纳喜光认为:“所谓‘神仙……特受异气,秉之自然’是决定论的极端性情况,而在常人,‘食物之气’影响性质和身体。”<sup>③</sup>而所谓食物之气,在医学上一般被表述为“谷气”。既然如此,这样的细分也就没有医学上的意义,因为对待瘟疫还要回归到一般意义上的“气”范畴内。

那么,对于凡人来说,气是如何运作的呢?这里借用加纳喜光的话进行一个概述:“人不仅从大气中吸收‘气’(先天之气),而且从水谷中吸收(后天之气)。水谷精气变化的产物就是卫气和营气。三焦之中,上焦出卫气,中焦出营气。卫气的性质是慄疾滑利,所以不能进入经脉之中,在皮肤和肌肉之间行进(《素问·痹论》),其功能是主对邪气的防卫。与此相反,营气,正如《灵枢·营卫生会篇》所说的那样:‘泌糟粕,蒸津液,化其精微,上注于肺脉乃化而为血,以奉生身,莫贵于此,故得独行于经隧。’是行于经脉之中,有着营养的作用。卫气、营气都在体内不断地循环。……但是,气、血、营、卫是后天之气,和先天的气,即与宏观世界相通的‘气’有着怎样的关系呢?实际上,构造是不清楚的。后天的气中,有一种被称为真气,就是《灵枢·刺节真邪篇》中作‘真气者,所受于天,与谷气并而充身’者。还有一种就是前面所述的宗气。但宗气又是进入胃的水谷精气的一部分,是汇集气海,上行而走息道、下注气街,流注四肢者。宗气的功能除了呼吸以外,还使血气流通顺畅,也有认为水谷之气与大气相结合而成者便是宗气之说。”<sup>④</sup>

也就是说,气是致病原因,气是其他致病原因的载体,气同时也是治病、防病的要素。在此谨以“瘴气”为例,自然界中无瘴气,但瘴气的观念到现在也未完全从国人头脑中消失。瘴气观念背后蕴含着地域歧视、主流文化圈与非主流文化圈的冲突,龚胜生<sup>⑤</sup>、冯汉鏞<sup>⑥</sup>已阐明瘴气是南方多种疾病的综合称谓,而恶性疟所占比重最大。左鹏《汉唐时期的瘴与瘴意象》和《宋元时期的瘴疾与文化变迁》均阐述了一种观点——“‘瘴’虽然可以视作一种致病之因,但实际上它起源于人们对某些地方的一种感受、一种偏见,一种印象,并将其归为一类地理现象的结果”<sup>⑦</sup>，“瘴疾的分布有一个大体稳定的区域;其分布地区的变迁,反映了中原王朝的势力在这些地区的进退盛衰;各地区瘴情的轻重差异,反映了此地为中原文化所涵化的深浅程度”<sup>⑧</sup>。这里值得注意的是“瘴气”一词的演变,萧璠指出“瘴”

① 何宁:《淮南子集释》,第338—340页。

② 严可均辑:《全晋文》卷七十二《难嵇叔夜〈养生论〉》,北京:商务印书馆,1999年,第765页。

③ [日]小野泽精一、福永光司、山井涌编:《气的思想:中国自然观与人的观念的发展》,第239页。

④ [日]小野泽精一、福永光司、山井涌编:《气的思想:中国自然观与人的观念的发展》,第287页。

⑤ 龚胜生:《2000年来中国瘴病分布变迁的初步研究》,《地理学报》第48卷第4期(1993年7月)。

⑥ 冯汉鏞:《瘴气的文献研究》,《中华医史杂志》1981年第1期。

⑦ 左鹏:《汉唐时期的瘴与瘴意象》,《唐研究》第八卷,北京:北京大学出版社,2002年,第271—272页。

⑧ 左鹏:《宋元时期的瘴疾与文化变迁》,《中国社会科学》2004年第1期。

的早期写法是“障”<sup>①</sup>，王子今亦持有类似观点，他说：“《淮南子·地形》所见‘障气’，或许可以看作‘比之更早的时代’对于‘瘴气’‘有了认识’的实例之一。”<sup>②</sup>既然瘴气(障气)不过是一些疾病的综合称谓，那么这个词的发明者何以不假思索地指向了“气”？

“障”与“气”的结合是中国式思维在疾病领域内的典型体现，“障”标明了主流文化圈对周边蛮夷的想象，即蛮荒之地有神秘物质导致中原人士得病，形同“障碍”。“气”则体现出“象”的意味，因为瘴气具有弥漫性、大范围存在并传染(或者说流行)的特征，所以最适合以“气”命名。假如恶性疟与中原熟知的间日疟、三日疟症状相同，则不会有新词的诞生，但正因其不同，所以人们不假思索地将其归结为“气”。“气”就是一个动态框架，几乎所有大范围存在的致病因素，尤其是不熟悉的致病因素，都可以被放到这个框架内加以阐释。一旦归结定性为气，则不再有细分和进一步的概念化。

随着南方的开发和南北方文化交流加深，岭南的真实面貌逐渐被人们所知，这本身是岭南融入主流文化圈、地域观念发生变化的结果。明清时期岭南瘴气观念已经逐渐淡化，屈大均意识到了这种变化，但是他借以解释的理论工具仍旧是气：

在今日，岭南大为仕国，险隘尽平，山川疏豁，中州清淑之气，数道相通。夫惟相通，故风畅而虫少，虫少故烟瘴稀微，而阴阳之升降渐不乱。<sup>③</sup>

气包含着多种特质，在这里它是王化带来的正气，也是主流地域(中州)向非主流地域(岭南)灌输的清气，唯有它可以抵挡瘴气、湿气等邪气，也最适合用来解释大面积区域内疫病观的巨大变化。气在这里将自然因素、人文因素“完美”结合。可以说，在瘴气这个问题上最能体现古人疫病观思维模式。

## 二

气观念虽然也不断发生着变化，但这种变化是万变不离其宗的变，是进两步退一步的变。笔者在这里无意宣扬线性发展观，但是如果非要按照所谓“科学”视角来看的确如此。汉代是中国思维模式定型的关键时期，而机械化思维渗透到了汉人生活的方方面面，在医学方面也是如此，汉以来有关五运六气的学说成为人们解释疾病成因的主要武器。五运六气中的“气”，多数情况下单指气候(医籍中人体内的气不在本文讨论范围内)，按照《素问·平人氣象论》的说法，春多肝病，夏多心病，长夏多脾病，秋多肺病，冬多肾病<sup>④</sup>。《素问·五运行大论》：

不当其位者病，迭移其位者病，失守其位者危，尺寸反者死，阴阳交者死。先立其年，以知其气，左右应见，然后乃可以言死生之逆顺。<sup>⑤</sup>

曹植《说疫气》亦云：“此乃阴阳失位，寒暑错时，是故生疫。”<sup>⑥</sup>主时气运应按规律递迁，假如失常导致该就位的不就位、该退位的不退位则必生灾疫。五运六气之排列虽然意识到了气候与疾病之间的关系，但是对于其理解却是通过“司岁”以“备物”，靠五运(木、火、土、金、水)、六气(厥阴风木、少阴君

① 萧璠：《汉宋间文献所见古代中国南方的地理环境与地方病及其影响》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》(台北)第63本第1分(1993年)，第67—172页。

② 王子今：《汉晋时代的“瘴气之害”》，《中国历史地理论丛》2006年第3期。

③ 屈大均：《广东新语》卷一《瘴气》，北京：中华书局，1985年，第24页。

④ 《黄帝内经素问》，第109—117页。

⑤ 《黄帝内经素问》，第373—374页。《黄帝内经》的七篇大论(《天元纪大论》、《五运行大论》、《六微旨大论》、《气交变大论》、《五常政大论》、《六元正纪大论》、《至真要大论》)成书时代有争议，一说起自汉魏之后，一说起于隋唐。但现代论者有认为是东汉作品者，《黄帝内经素问校注》之《校注后记》即持此观点，龙伯坚《黄帝内经概论》(上海：上海科学技术出版社，1980年)从于支纪年之采用推断是东汉章帝元和二年(85)以后的作品，否定丹波元胤《医籍考》(北京：学苑出版社，2007年)有关七篇大论起于隋以后的观点。钱超尘《内经语言研究》(北京：人民卫生出版社，1990年)根据七篇大论中“明”字与耕部相押等现象，也认为这些大论是东汉之作。李学勤《〈素问〉七篇大论的文献学研究》(《燕京学报》新2期，北京：北京大学出版社，1996年，第295—302页)亦持此观点。

⑥ 李昉等撰：《太平御览》卷七四二《疾病部》，北京：中华书局影印本，1960年，第3294—3295页。

火、太阴湿土、少阳相火、阳明燥金、太阳寒水)主运、司天来预测疫病。所以伤寒、时气观念都是基于这样的理论基础<sup>①</sup>。值得注意的是此时“六淫”邪气被认为是直接排击人体,罕见有关邪气感染人体之后病者再传染他人的描述,可见此时传染病仍然被认为是置身邪气之中的结果,而非人际传染的结果。

耐人寻味的是,隋代本来已经产生“注病”观念,这是一个进步,病情久延,反复发作,或注易旁人者,均被巢元方《诸病源候论》称为注病(症病)。该书卷二十四《诸注候》:“凡注之言住也,谓邪气居住人身内,故名为注。此由阴阳失守,经络空虚,风寒暑湿饮食劳倦之所致也。其伤寒不时发汗,或发汗不得真汗,三阳传于诸阴,入于五脏,不时除瘥,留滞宿食;或冷热不调,邪气流注;或乍感生死之气;或卒犯鬼物之精,皆能成此病。其变状多端,乃至三十六种,九十九种,而方不皆显其名也。”<sup>②</sup>其中的生注、死注、食注、殃注等具有较为典型的传染病特征:

表一 《诸病源候论》卷 24 生注、死注、食注、殃注一览表

注名	候	传染途径	备注
生注 <sup>③</sup>	人有阴阳不调和,血气虚弱,与患注人同同居处,或看待扶接,而注气流移,染易得上,与病者相似,故名生注。	生者——生者	
死注 <sup>④</sup>	人有病注死者,人至其家,染病与死者相似,遂至于死,复易傍人,故谓之死注。	死者——生者	
殃注 <sup>⑤</sup>	人有染疫疠之气致死,其余殃不息,流注子孙亲族,得病证状,与死者相似,故名为殃注。	死者——子孙	同时包含遗传病、家族病。
食注 <sup>⑥</sup>	人有因吉凶坐席饮啖,而有外邪恶毒之气,随食饮入五脏,沉滞在内,流注于外,使人支体沉重,心腹绞痛,乍瘥乍发。以其因食得之,故谓之食注。	食物——人	除消化道传染病之外,还应包含食物中毒。

注病观念产生的意义就在于在五运六气以气候为主的大框架下,注意到了个体受邪气侵犯的偶发事例,有了初步的细分、精分思想,“气”在这里不是气候,也不是弥漫性的、无差别造成伤害的物质,而是一种特定环境、特定条件下导致疾病的因素,表中只排列了四项,实际上其余很多项注病也可以肯定包含有传染病,具备特定区域大规模流行的特征。席文(Nathan Sivin)认为将其称为流行病更为准确。所以他将症病翻译为“流行性恶魔附身”(epidemic possession)<sup>⑦</sup>。注病虽然不能说完全是以传染病为论述对象的,但是其中所蕴含的重视概念、以观察为基础,精分、细分的做法颇有逻辑思维的色彩,强调了传染病的接触前提,是一个显著的进步。

① 《大唐六典》、《天圣令》复原唐《医疾令》中“时气”与“伤寒”并列,所谓“时气”极可能就是“时行”,而《小品方》证实人们有时将“伤寒”与“时行”等同视之,大概是出于此原因。《唐六典》、《天圣令》复原唐《医疾令》制定者将伤寒与时气相提并论,概依从当时之观念。

② 南京中医学院校释:《诸病源候论校释》,北京:人民卫生出版社,1980年,第689页。

③ 南京中医学院校释:《诸病源候论校释》,第697—698页。

④ 南京中医学院校释:《诸病源候论校释》,第698页。

⑤ 南京中医学院校释:《诸病源候论校释》,第706页。

⑥ 南京中医学院校释:《诸病源候论校释》,第706—707页。

⑦ Nathan Sivin, “Note on the Identification of Medical Disorders Mentioned in *Tan ching yao chueh*,” 297. 有关注病问题,还可参看姜伯勤:《道释相激:道教在敦煌》,《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,北京:中国社会科学出版社,1996年,第276—280页;万方:《古代注(症)病及禳解治疗考述》,《敦煌研究》1992年第4期;易守菊、和中浚:《解注文之“注”与注病》,《四川文物》2001年第3期;[日]坂出祥伸:《冥界的道教的神格——「急急如律令」をめぐる》,《东洋史研究》第62卷第1号(2003年);刘昭瑞:《谈考古发现的道教解注文》,《敦煌研究》1991年第4期;[日]铃木雅隆:《镇墓文の系谱と天师道との関係》,《史滴》第25号,东京:早稻田大学东洋史悬话会,2003年,第2—20页;陈昊:《汉唐间墓葬文书中的注(症)病书写》,《唐研究》第12卷(2006年),第267—304页。

但在宋代,以《圣济总录》为代表的官方医著用五运六气学说把六十年中的疾病都推算排列出来,却又不能不说是个机械的退步。该书前两卷为《运气》,以“甲子岁图”开篇,以“癸亥岁图”收尾,第三卷才是《叙例》,这种奇特的卷目排列方式是想以开宗明义的方式将未来疾病以预言的方式“预定”下来,然后才是具体的诊疗。此书是宋徽宗敕撰,而宋徽宗本人强烈的道教思维可能是导致五运六气再度走向机械化的主要原因之一。可以说注病的“类逻辑思维”的传承只能称为“不绝如缕”。

除了官方医学之外,民间医学也大抵如是。或有以“三因说”为中国古代疾病发生学之集大成者。但是,首先,这一理论的系统论述较为晚出,虽然东汉张仲景《金匮要略·脏腑经络先后病脉证第一》早已提出:“千般灾难,不越三条……一者,经络受邪,入藏腑,为内所因也;二者,四肢九窍,血脉相传,壅塞不通,为外皮肤所中也;三者,房室、金刃、虫兽所伤。以此详之,病由都尽。”<sup>①</sup>但是公认将这一理论系统化的学说来自于南宋陈无择《三因极一病证方论》,他以天人感应和表里虚实为基础,将病源归纳为内因、外因、不内外因三大类。其中所谓外因,亦即“六淫”,这没有摆脱气论。而所谓内因,陈氏指出乃七情所伤,七情者,指的是喜、怒、忧、思、悲、恐、惊七种情志变化,而这其中情志对人体的伤害所借助的仍然是“气”这个平台,《黄帝内经·素问》:“帝曰:善。余知百病生于气也,怒则气上,喜则气缓,悲则气消,恐则气下,寒则气收,炅则气泄,惊则气乱,劳则气耗,思则气结。”<sup>②</sup>也就是说不论内外因,均以气为平台。而所谓“不内外因”则为有悖常理导致身心所伤者,包括疲极筋力、尽神度量、饮食饥饱、叫呼走气、房室劳逸、金疮折、虎野狼毒虫、鬼疰客忤、畏压溺等,这些则与传染病关联较小。三因说并未突破“气”的范畴。

而且这种气是弥漫天地间,无孔不入的,正如《孟子·公孙丑上》所言:“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。”<sup>③</sup>唐柳公绰《太医箴》亦为典型:

天布寒暑,不私于人。……寒暑满天地之间,泱肌肤于外;好爱溢耳目之前,诱心知于内。清洁为堤,奔射犹败,气行无间,隙不在大。……人乘气生,嗜欲以萌,气离有患,气凝则成。巧必丧真,智必诱情,去彼烦虑,在此诚明。医之上者,理于未然,患居虑后,防处事先。心静乐行,体和道全,然后能德施万物,以享亿年。<sup>④</sup>

柳公绰的本义并不是阐释医理,而是以此劝诫皇帝不要痴迷于享乐,要以德为治国之先,这里流露出对“气”的看法:一,“气”弥漫天地之间;二,“清洁”是抵御疾病的堤坝;三,“气行无间,隙不在大”;四,个人的修行可以抵御疾病。即气是无孔不入的。也正因为如此,所以瘟疫来临时,患病与否几乎就成了个人体质与命运的事情。例如《晋书》卷八十八《庾袞传》:“咸宁中,大疫,二兄俱亡,次兄毗复殆,疠气方炽,父母诸弟皆出次于外,袞独留不去。诸父兄强之,乃曰:‘袞性不畏病。’遂亲自扶持,昼夜不眠,其间复抚柩哀临不辍。”<sup>⑤</sup>再例如《隋书》卷七十三《辛公义传》:“以功除岷州刺史。土俗畏病,若一人有疾,即合家避之,父子夫妻不相看养,孝义道绝,由是病者多死。公义患之,欲变其俗。因分遣官人巡检部内,凡有疾病,皆以床舆来,安置听事。……于是悉差,方召其亲戚而谕之曰:‘死生由命,不关相着。前汝弃之,所以死耳。今我聚病者,坐卧其间,若言相染,那得不死,病儿复差!汝等勿复信之。’”<sup>⑥</sup>这里个人禀性和体质都是抵御瘟疫的工具,是“个人事务”,并未否定六淫之气的弥漫性。宋文天祥《正气歌并序》亦可看作是这种思想的流露,在序言里,文天祥描述了囚室惨景:“或圜溷、或毁尸、或腐鼠,恶气杂出,时则为秽气。叠是数气,当侵疹,鲜不为厉。”此处之恶气、秽气,基本可以视为“厉气”之流,人处其中,难免感染,但紧跟着他提出:“而予以孱弱,俯仰其间,于兹二年矣,

① 张仲景著,山田业广注:《金匮要略集注》,北京:学苑出版社,2009年,第3页。

② 《黄帝内经素问》卷十一《举痛论篇第三十九》,第221页。

③ 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,2005年,第62页。

④ 刘昉等撰:《旧唐书》卷一六五《柳公绰传》,北京:中华书局,1975年,第4301页。

⑤ 房玄龄等撰:《晋书》卷八十八《孝友·庾袞传》,北京:中华书局,1974年,第2280页。

⑥ 魏征等撰:《隋书》卷七十三《辛公义传》,北京:中华书局,1973年,第1682页。



幸而无恙，是殆有养致然尔。然亦安知所养何哉？孟子曰：‘吾善养吾浩然之气。’彼气有七，吾气有一，以一敌七，吾何患焉！况浩然者，乃天地之正气也，作正气歌一首。”<sup>①</sup>《正气歌》历来被视为爱国主义诗歌，此固确论，然其背后“无意识”透露出来的信息亦值得玩味，此乃当时社会疾病观之流露，即将瘟疫视为气的产物，同时又将个体差异视为个体正气多少之差异，仍然是个人事务。

气论还有一个好处，就是可以实现与人体内部气血荣卫的无缝衔接，“气”与“气”既然可以融汇，由此也就免除了具体传染机理的分析，所以我们看到古人有关染病的论述中往往一句“气相染”就万事大吉。这一状况直到明代吴有性推出《温疫论》才得到扭转。他突破了伤寒学说和五运六气学说的束缚，否定了气的“气候”属性，指出了“杂(戾)气为病”以及其复杂性：

病疫之由，昔以为非其时有其气，……得非时之气，长幼之病相似以为疫。余论则不然，夫寒热温凉，乃四时之常，因风雨阴晴，稍为损益……未必多疫也。<sup>②</sup>

刘河间作《原病式》，盖祖五运六气，百病皆原于风、寒、暑、湿、燥、火，谓无出此六气为病，实不知杂气为病，更多于六气为病者百倍。不知六气有限，现在可测；杂气无穷，茫然不可测也。专务六气，不言杂气，焉能包括天下之病欤？<sup>③</sup>

至又杂气为病，一气自成一病，每病各又因人而变，统而言之，其变不可胜言矣。<sup>④</sup>

他否定了五运六气的气候之属，而是提出“杂气”概念：“所谓杂气者，虽曰天地之气，实由方土之气也。盖其气从地而起，有是气则有是病。譬如所言天地生万物，然亦由方土之产也。但植物藉雨露而滋生，动物藉饮食而颐养，必先有是气，然后有是物，推而广之，有无限之气，因有无限之物也。”<sup>⑤</sup>五运六气之说起自秦汉时期，是站在中原地带环视四周的产物，原本就不能完全适应中国广袤疆域，尤其是在南方得到充分开发且文化日益发达之后，这种学说就势必要得到修正，吴有性的修正就是诸多修正中最重要的一项。他不再笼统说“气”，将致病原因进行界定和细分，强调一时一地之不同，使得治疗更有针对性。而且吴有性还注意到了瘟疫传染的渠道，即口鼻传入，到达膜原，他说：“此气之来，无论老少强弱，触之者即病，邪自口鼻而入。”<sup>⑥</sup>这又是一个重大的发现。因为以往的“气论”只有泛泛的论述，即所谓六淫邪气入内，《伤寒论》说：“中而即病者，名曰伤寒。不即病，寒毒藏于肌肤，至春变为温病，至夏变为暑病。”<sup>⑦</sup>这段描述对感染机理的描述是模糊的，是指伤寒之气可以潜伏在肌肤中？还是指寒毒通过肌肤感染？可以说伤寒学说对传染病感染渠道从没有清晰的论述，实际上医家在这个问题上从来都是模糊处理，气的那种弥漫性和无孔不入的特性可以让人们想当然地接受这个学说。吴有性口鼻膜原论毫无疑问是一种新的突破。

《温疫论》是在明末大鼠疫背景下写成的，吴有性所注意到的呼吸道传染，早于1910年伍连德关于东北肺鼠疫通过呼吸道直接实现人—人传染的发现。这一发现，使得鼠疫的防备有了具体的理论前提，《四库全书总目》评价说：“推究病源，参稽医案，著为此书，瘟疫一证，始有绳墨之可守，亦可谓有功于世矣。”<sup>⑧</sup>此言是也。吴有性的成功是建立在对先贤的质疑基础上的，虽然仍在延用“气”这个词，但是已经有了逻辑思维的初步意识，可以说“气”的内涵已经有所改变。这一发现被视为医学理论的巨大突破，促进了温病学派的崛起。他受到的广泛赞誉也表明，中国传统医学基壤中有对逻辑思维的内在需求。而吴有性之所以发明膜原说，恐怕也反映出他内心的焦虑——他不能完全无视旧

① 文天祥：《新刻宋文丞相信国公公文山先生全集》，北京：线装书局，2004年，第520页。

② 吴有性：《温疫论》卷上《原病》，北京：人民卫生出版社，2007年，第1页。

③ 吴有性：《温疫论》卷下《杂气论》，第51页。

④ 吴有性：《温疫论》卷下《知一》，第73页。

⑤ 吴有性：《温疫论》卷下《论气所伤不同》，第52页。

⑥ 吴有性：《温疫论》卷上《原病》，第1页。

⑦ 张仲景：《伤寒杂病论》卷三《伤寒例第四》，南宁：广西人民出版社，1980年，第21页。

⑧ 永瑤等撰：《四库全书总目》卷一〇四《子部·医家类二》，北京：中华书局影印本，1965年，第877页。

说,膜原说可以解释为何戾气通过口鼻进入人体之后,为害甚于六淫,六淫只是伏于肌肤浅层,故不及戾气为害之大。这又反映出吴有性在颠覆旧说的时候不得不顾及持旧论人们的怀疑,中国的思想史历来缺乏颠覆性的质变,这种进两步退一步的思想历程在中国历史上是屡见不鲜的。

通过对思维模式的把握来理解古人的瘟疫观,毫无疑问是研究古代疫病史的一把钥匙。在中国古人的疫病观中,气始终是一条主线,它最大的特点就是其弥漫性,弥漫性可以用来阐释瘟疫两大要素:第一,存在的广泛性,第二,流动及传染性。形象语言对概念的模糊导致这种思想有了存在的土壤,历代对“气”的内涵都有自己的解释,其概念在漫长的历史中不断被阐释、被置换,被各种思想反复拉扯,但即便是在逻辑思维取得进步之时,新事物仍被置于“气”的框架下。这里举一个有趣的例子:美洲被发现之后,梅毒传向旧大陆<sup>①</sup>,明代后期该病自岭南传入中国。面对着这样一个全新的疾病,如果是今天的话,会从流行病学调查、概念确定入手,但古代医者几乎不假思索地将其纳入到“气”的范畴内,例如李时珍《本草纲目》卷十八“土茯苓”条:

杨梅疮古方不载,亦无病者。近时起于岭表,传及四方。盖岭表风土卑炎,岚瘴熏蒸,饮啖辛热,男女淫猥。湿热之邪积蓄既深,发为毒疮,遂致互相传染,自南而北,遍及海宇,然皆淫邪之人病之。<sup>②</sup>

杨梅疮即梅毒在中国的早期称呼之一,另还有“霉疮”、“广疮”、“时疮”等称呼。面对这样一种新型疾病,李时珍却并无隔阂感,而是直接将其纳入到六淫框架内,而且看起来天衣无缝。唯有一点,即该病通过性渠道传播。要知道,虽然广义的性病在中国古已有之,但像梅毒这样的烈性传染病还是极其罕见的,所以必须找到它与其他传染病不同的原因。李时珍敏锐地捕捉到了该病的传播渠道,将其纳入到道德评判的范畴内,指出淫邪之男女是高危人群。这则是中国古代有关传染病的另一观念的体现,即道德在传染机制中的作用问题,这一点后文会涉及。

这个例证反映出传统医学早已有固定之六淫理论框架,所以遇到新型疾病则可将其纳入其中,即这是湿(气)热(气)之邪导致,所以说所谓“李约瑟难题”本身是一个伪命题,因为中国式的思维注定不会对新事物先进行细致的观察分类,再进行概念的建构和分析。而“科学”的特征之一就是各种知识通过细化分类形成逐渐完整的知识体系,或者如《辞海》所说:“(科学是)运用范畴、定理、定律等思维形式反映现实世界各种现象的本质的规律的的知识体系。”<sup>③</sup>在面对梅毒这个新型疾病的时候,中国传统医学的思维模式可谓袒露无遗。“气”观念的包容性和普适性由此可见一斑。

也正因为气观念的强大张力,所以新旧思想不能截然分离,对于社会思想没有形成全面的影响和冲击,所以我们可以看到巢元方、吴有性以后“气”的各种阐释依旧被人各取所需。甚至于与自然现象不相干的“王化”也可以被看作是气的一种,这是一种至高的德化,而且因为其高其大,因此可以用来抵御致病之气。

① 有关梅毒是由美洲传向旧大陆的,还是旧大陆古已有之的疾病,学界目前还有不同的看法。西方多数学者认为这是哥伦布发现新大陆之后带给旧大陆的疾病,以弗雷德里克·F·卡特赖特、迈克尔·比迪斯《疾病改变历史》(陈仲丹、周晓政译,济南:山东画报出版社,2004年,第54页)和罗伊·波特(Roy Porter)《剑桥医学史》(张大庆等译,长春:吉林人民出版社,2000年)为典型,但《剑桥医学史》仍然就学界其他看法作了概略而又谨慎的介绍。威廉·H·麦克尼尔(William H. McNeill)《瘟疫与人》认为,从《圣经》时代就屡见于史籍中的麻风病里就包括梅毒,梅毒专有称谓 Syphilis 仅仅是人们对古已有之、混同于麻风的古老皮肤病“梅毒”(即雅司症)赋予的新称谓而已。有关梅毒史的研究,由于与本文无直接关系,故不作进一步论述,仅以约翰·伯纳姆(John Burnham)的说法作一总结:他认为,梅毒发生史的研究堪称西方医学史研究的地雷阵,见氏著《什么是医学史》,颜宜葳译,张大庆校,北京:北京大学出版社,2010年,第66页。但就本文主题而言,梅毒是由西方传入,并且是在广东沿海登陆的,这一点并无大的分歧。

② 李时珍:《本草纲目》卷十八“土茯苓”条,北京:人民卫生出版社,1982年,第1296页。

③ 《辞海》缩印本,上海:上海辞书出版社,1999年,第2107页。

## 三

值得注意的是，针对“气”这种弥漫性的病源，人们把对抗的希望也寄托在弥漫性物质上面。可谓“兵来将挡，水来土掩”。医者尚能针对不同的疫病辨证施治，但“文本历史”的背后有着更“宽广”的真实，在对抗疾病的力量中，医从来只是其中的一部分，有时甚至不是主要力量<sup>①</sup>。民众有自己的应对思维，而这里面，气、火、水等具备弥漫特征的物质受到极大关注，反映了以弥漫性物质针对弥漫性病源的比类思维。

《云笈七签》卷三十三引《摄养枕中方》：“故行气可以治百病，可以去瘟疫，可以禁蛇兽，可以止疮血，可以居水中，可以辟饥渴，可以延年命。其大要者，胎息而已。胎息者，不复以口鼻嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣。”<sup>②</sup>这里行气被视为是去瘟疫的手段。所以治未病也好，祛疾也好，防备瘟疫也好，均以培养正气为目标，甚至于卫生工作也可以“申通和气”为形为出发点。《唐大诏令集》和《全唐文》中保留有唐玄宗、代宗、文宗、后唐闵帝时期多道有关清查冤狱的敕文，时间多为夏季，目的是避免郁蒸之气导致囚徒死亡<sup>③</sup>，但在官方表述中则表达为“申通和气”，避免更大灾异，《册府元龟》卷九十三后唐明宗长兴元年二月乙卯制：“欲通和气，必在申冤。”<sup>④</sup>《旧唐书》卷七十二《虞世南传》：“又山东足雨，虽则其常，然阴淫过久，恐有冤狱，宜省系囚，庶几或当天意。”<sup>⑤</sup>冤狱会导致天地灾异，故录囚成为重要工作，这其中虽然包含着对于夏季人口密集、环境污秽导致疫病爆发的认知，但是总得来说这仍属于从“气”的概念出发的行为。相关史料可谓汗牛充栋，兹不赘言。这里专门提及一下以往学界论述较少的另外几件具有弥漫性特征的防治瘟疫的手段：水、火、德行。

三国以降曾有对圣水的崇拜，而这些崇拜往往发生在瘟疫爆发时期，兹列若干条如下：

《北史·李先传》：“灵太后临朝，属有沙门惠怜以咒水饮人，云能愈疾，百姓奔凑，日以千数。”<sup>⑥</sup>

《高僧传》卷十《晋洛阳大市寺安慧则》：“晋永嘉中，天下疫病，则昼夜祈诚，愿天神降药以愈万民。一日出寺门，见两石形如瓮，则疑是异物，取看之，果有神水在内。病者饮服，莫不皆愈。”<sup>⑦</sup>

《云笈七签》卷二十八《二十八治部》：“治在遂宁郡小汉县界，上有泉水，治万民病，饮之无不差愈，传世为祝水。”<sup>⑧</sup>

葛洪《抱朴子内篇》：“后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水治病颇愈，于是远近翕然，……又洛西有古大墓，穿坏多水，墓中多石灰，石灰汁主治疮，夏月，行人有病疮者烦热，见此墓中水清好，因自洗浴，疮偶便愈。于是诸病者闻之，悉往自洗，转有饮之以治腹内疾者。近墓居人，便于墓所立庙舍而卖此水。而往买者又常祭庙中，酒肉不绝。而来买者转多，此水尽，于是卖水者常夜窃他水以益之。其远道人不能往者，皆因行便或持器遗信买之。于是卖水者大富。人或言无神，官申禁止，遂填塞之，乃绝。”<sup>⑨</sup>

按以水治病，古已有之（这里指的不是以水入药或熬药，而是指以水的特性为主进行治疗，其中很多含有“超自然力”），甚至在医学理念的塑造方面曾大量借鉴水的形象和特质，杨泉《物理论》：“夫水，地之本也。吐元气，发日月，经星辰，皆由水而兴。……星者，元气之英……气发而升……名之曰

① 于赓哲：《汉宋之间医患关系衍论——兼论罗伊·波特等人的医患关系价值观》，《清华大学学报》2014年第1期。

② 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷三十三，北京：中华书局，2003年，第744页。

③ 杜文玉：《论唐宋监狱中的医疗系统——兼论病囚院的设置》，《江汉论坛》2007年第5期。

④ 王钦若等编修：《册府元龟》卷一五一《帝王部·慎罚》，北京：中华书局，1989年，第274页。

⑤ 刘昫等撰：《旧唐书》卷七十二《虞世南传》，北京：中华书局，1975年，第2567页。

⑥ 李延寿：《北史》卷二十八《李先传》，北京：中华书局，1974年，第979页。

⑦ 慧皎撰，汤用彤校注，汤一玄整理：《高僧传》，北京：中华书局，1992年，第372页。

⑧ 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷二十八，第640页。

⑨ 葛洪著，王明校释：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1980年，第159—161页。



天河。……游浊为土，土气合和，而庶类自生。”<sup>①</sup>这种思想是将水与生命之起源挂钩。加纳喜光认为，早期经络概念就是在观察水道基础上诞生的，与其说中国早期医学经络观念的产生是基于针感反应点(穴位)—连接线—脉络这样的“原子论式”的思想，不如说是用水来推拟人体的结果。他指出，“作为生理构想设想了流体通行的经络，这样才演绎成经络概念”<sup>②</sup>。罗根泽以前曾指出《管子·水地篇》是汉初医家的著作，加纳喜光更是强调其重要性。他根据内中“男女精气合，而水流行”认为《管子》中的水相当于内经医学中的“气”，同时认为水、气二说在秦汉是并行的。他认为“经”是纵贯流通到海之川，而“落渠”是横着与经水联络的沟渠，他认为“落”等于“络”：“由此看来，人体中的经脉和络脉从水利工程的思想中产生出来的可能性是不能否认的。”<sup>③</sup>他还列举了东汉王充《论衡》里“水之在沟，气之在躯，其实一也”和“夫血脉之藏于身也，犹江河之流地”指出：“把血作为说明生理、病理的概念，虽完全是由于经验性的动机，但‘气’的导入可以认为，《管子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等的思想起了很大的中介作用。”<sup>④</sup>所以自先秦以来中国并不缺乏以水治病的传统。然以水为“圣”，对特定地点或者特定方式获取的水进行神化，概取其禳灾去疫之神效，又反映出人们对于弥漫性物质(气)所导致的疾病的焦急，有兵来将挡、水来土掩之用意，即以水的弥漫性对抗气的弥漫性。

为此甚至引发过群体性事件，唐李德裕《会昌一品集·亳州圣水状》有过详细记载，当时亳州出现所谓“圣水”，可以愈疾，整个江南都陷入癫狂，每三十家雇一人远道取水，每日渡江者不下三五十人，李德裕评价说：“昔吴时有圣水，宋齐有圣火，事皆妖妄，古人所非，乞下本道观察使令狐楚，速令填塞，以绝妖源。”<sup>⑤</sup>《白氏长庆集》卷六十七有白居易判文：“得有圣水出，饮者日千数。……从古未闻圣水，无听虚诞之说，请塞讹伪之源。”<sup>⑥</sup>白与李是同时代的人，是否受到了亳州事件的影响不可备知，白李对圣水均持否定态度。白指出圣水之事是近世产物，古代没有，李则提及三国已有此物，所以不能排除圣水崇拜受到了汉末以来佛教的影响。

李德裕还提及南朝有圣火，亦与疫相关，此事见于《南史》卷四《齐本纪上》：“有沙门从北赍此火而至，色赤于常火而微，云以疗疾。贵贱争取之，多得其验。二十余日，都下大盛，咸云‘圣火’，诏禁之不止。”<sup>⑦</sup>《太平御览》卷四十二引戴延之《西征记》：“邛山西臣东垣，亘阜相属，其下有张母祠，即永嘉中，此母有神术，能愈病，故元帝渡江时，延圣火于丹阳，即此母也。今祠存焉。”<sup>⑧</sup>《建康实录》卷五：“晋元帝渡江。随帝有王离妻者，洛阳人，将洛阳旧火南渡，自言受道于祖母王氏，传此火，并有遗书二十七卷，临终使行此火，勿令断绝。火色甚赤，异于余火，有灵验，四方病者将此火煮药及灸，诸病皆愈。转相妖惑，官司禁不能止。”<sup>⑨</sup>六朝时，南方曾有袄教流行<sup>⑩</sup>，这种圣火崇拜可能与袄教有关。

有趣的是，气的理论是生活经验的形而上产物，所以它对于新生事物有时也会有正确的预判，例如对于烟火之气的危害就能从预设角度作出起码“较为”正确的推测。这大概也是“气论”长盛不衰的原因之一。试举一例：烟草产自美洲，新航路开辟之后传入中国，时为明朝后期，初名“淡巴菰”等，张景岳有一段对于烟草的论述，历来为人所诟病，《景岳全书》卷四十八《隰草部》：

其气上行则能温心肺，下行则能温肝脾肾，服后能使通身温暖微汗，元阳陡壮。用以治表，善逐一切阴邪、寒毒、山岚瘴气、风湿、邪闭腠理、筋骨疼痛，诚顷刻取效之神剂也。用以治里，善

① 杨泉：《物理论》，北京：中华书局，1985年，第2—4页。

② [日]小野泽精一、福永光司、山井涌编：《气的思想：中国自然观与人的观念的发展》，第278页。

③ [日]小野泽精一、福永光司、山井涌编：《气的思想：中国自然观与人的观念的发展》，第279页。

④ [日]小野泽精一、福永光司、山井涌编：《气的思想：中国自然观与人的观念的发展》，第280页。

⑤ 李德裕：《会昌一品集》，《景印文渊阁四库全书·集部·别集类》，台北：台湾商务印书馆，1983年，第1079册，第273页。

⑥ 白居易著，朱金城笺校：《白居易集笺校》卷六十七《判凡五十道》，上海：上海古籍出版社，1988年，第3635页。

⑦ 李延寿：《南史》卷四《齐本纪上》，北京：中华书局，1975年，第125页。

⑧ 李昉等纂修：《太平御览》卷四十二《地部七·河南宋郑齐鲁诸山·邛山》，北京：中华书局影印本，1960年，第199页。

⑨ 许嵩著，张忱石点校：《建康实录》，北京：中华书局，1986年，第134页。

⑩ 王素：《魏晋南朝火袄教沉沦》，《中华文史论丛》1985年第2辑。



壮胃气，进饮食，祛阴浊寒滞，消腹胀宿食，止呕哕、霍乱，除积聚诸虫、解郁结，止疼痛，行气停血瘀，举下陷、后坠，通达三焦，立刻见效。<sup>①</sup>

这段文字被视为是明代医家对烟草毒性认识不足的典型例证，但是同时应该看到，张景岳并非对烟草之火气完全没有警觉，彼时烟草刚刚传入，医学实践经验积累不足，这一点在古代缺乏完善的流行病学调查的背景下尤为重要，实践经验还不足以让张景岳等对烟草毒害有充分认识，他所说的正面作用应该是看中了烟草中那些非成瘾性和非毒性成分。但是对于烟草危害性，张景岳从气的固有理论出发还是能作出一些正确的预测，同卷：“其阳气强猛，人不能胜，故下咽即醉，既能散邪，亦必耗气。”<sup>②</sup>烟草以火点燃，药理学认为凡是大辛大热的药物基本都“有毒”，刚猛之气可以散邪，但是也耗伤正气。虽然张景岳可能是把烟草的毒性作用错认为了副作用，认识可称不足，但是仍可见气论在形而上的把握之上并非一无可取。

所以说，水、火之所以会成为民众迷信的对象，除了宗教影响之外，恐怕与以弥漫性物质应对弥漫性邪气的比类思维有关，水的流动可以席卷污垢，火的“刚猛之气”和光照都可以应对邪气，尤其在患者日益增多的情况下，弥漫性物质可以满足“面对面”大规模治疗的需求，变成了想象中对付瘟疫的“终极手段”，试看以下二例：

《高僧传》卷十《晋洛阳娄至山河罗竭传》：“晋武帝太康元年暂至洛阳，时疾疫甚流，死者相继，竭为呪治，十差八九。”后面又开辟泉源，“来饮者皆止饥渴，除疾病”<sup>③</sup>。

《历世真仙体道通鉴》卷三《负局先生》：“负局先生不知何许人，语似燕代间人，……后大疫，家至户到与药，活者万计，不取一钱，吴人乃知其真人也。后上吴山绝崖头，悬药下与人，将欲去时语下人曰：吾还蓬莱，为汝曹下神水。崖头一旦有水，白色，流从石间下来，服之多愈疾。立祠十余处。”<sup>④</sup>

两个传说都有共同点：瘟疫流行之初，高人以药物或者咒禁治疗患者，可谓“点对点”的治疗，当患者日益增多之时，则开辟水源，以神异之水实行“面对面”的治疗，当“气”仍被视为是天气、气候之属的时候，人力自然无以复制并加以利用，那么就着了对水、火等等而下之的弥漫性物质的迷信传说，这些物质最能满足瘟疫时期人们对医疗效率的需求。

“德行”也被视为一种具备弥漫性的抵御疫病的手段，一国之君，一郡之长，一家之主，德行可以庇佑全地域，反之则会导致瘟疫蔓延。《左传·成公十六年》：“上下和睦，周施不逆，求无不具，各知其极。故诗曰‘立我烝民，莫匪尔极’，是以神降之福，时无灾害。”<sup>⑤</sup>独孤及《唐故洪州刺史张公遗爱碑》：“人相食，厉鬼出行，札丧毒痛，淮河之境，骸骨成岳，而我仓如陵，我民孔阜，犬牙之境，疵疠不作，灾不胜德也。”<sup>⑥</sup>意即境无瘟疫全靠长官功德。皮日休《祝疟疠文》将疟疾的发作与人的德行联系起来，认为“疠之能祸人，是必有知也”，既然如此，那就应该降临在不忠、不孝、谄媚之徒身上<sup>⑦</sup>。宋洪迈《夷坚志》丁卷“管枢密”条云疫鬼不犯之家是“或三世积德，或门户将兴”<sup>⑧</sup>。前揭文天祥《正气歌并序》也是这种思想的产物，文氏云：“天地有正气，杂然赋流形……于人曰浩然，沛乎塞苍冥。”<sup>⑨</sup>他首先承认疠气之弥漫可谓无孔不入，同时又强调人体之正气可以抵抗，而这种正气来自于忠君爱国精神之培育。这固然是借喻，但逻辑之基础仍是时代疾病观。

这种德行的最高境界即是所谓王化，王化之气可以改变大片疆域内的疾病状况，以岭南为例，对

① 张介宾著，赵立勋主校：《景岳全书》卷四十八《隰草部》，北京：人民卫生出版社，1991年，第1190页。

② 张介宾著，赵立勋主校：《景岳全书》卷四十八《隰草部》，第1190页。

③ 慧皎撰，汤用彤校注，汤一玄整理：《高僧传》，第370页。

④ 《正统道藏·洞真部·记传类·历代真仙体道通鉴》卷三《负局先生》，台北：新文丰出版社，1977年，第8册，第342页。

⑤ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左传正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，第1917页。

⑥ 董浩等编：《全唐文》卷三九〇，北京：中华书局影印本，1983年，第3966页。

⑦ 皮日休：《皮子文藪》，上海：上海古籍出版社，1981年，第45—46页。

⑧ 洪迈：《夷坚志》，北京：中华书局，2006年，第546页。

⑨ 文天祥：《新刻宋文丞相信国公文山先生全集》，第520页。

瘴气、蛊毒、卑湿的夸张描述使人们视岭南为畏途,但随着南方的开发和南北方文化交流加深,岭南的真实面貌逐渐被人们所知,这本身是岭南融入主流文化圈、地域观念发生变化的结果,时人自然不会有如此认识,那么何以解释瘴气等疫病古来盛行、现在却逐渐淡化的现象?在这个重新阐释的过程中,“气”再度发挥作用,只是它变成了王化的清淑之气:

在今日,岭南大为仕国,险隘尽平,山川疏豁,中州清淑之气,数道相通。夫惟相通,故风畅而虫少,虫少故烟瘴稀微,而阴阳之升降渐不乱。<sup>①</sup>

屈大均意识到了岭南融入主流文化圈(即所谓“大为仕国”)与瘴气、蛊毒减少之间的关系,但是他借以解释的理论工具依旧是气,这个气包含着多种特质,它是王化带来的正气,也是主流地域(中州)向非主流地域(岭南)灌输的清气,唯有它可以抵挡瘴气、湿气等邪气,也最适合用来解释大面积区域内疫病观的巨大变化。

#### 四

通过对思维模式的把握来理解古人的瘟疫观,毫无疑问是研究古代疫病史的一把钥匙,在中国古人的疫病观中,气始终是一条主线,它最大的特点就是其弥漫性,弥漫性可以用来阐释瘟疫两大要素:第一,存在的广泛性,第二,流动及传染性。相对应的,水、火乃至气本身也可以被看作是抵御瘟疫的手段,这里所看重的仍然是这些物质的弥漫性。这种“面对面”的思想与中国传统思维模式密切相关,形象语言对概念的模糊导致这种思想有了存在的基壤,历代对“气”的内涵都有自己的解释,其概念在漫长的历史中不断被阐释、被置换,被各种思想反复拉扯,但即便是在逻辑思维取得进步之时,新思想仍被置于“气”的框架下,而这种“旧瓶装新酒”又使得新旧思想不能截然分离,对于社会思想没有形成全面的影响和冲击,所以我们可以看到巢元方、吴有性以后“气”的各种阐释依旧被人各取所需。

唯象思维对整体性的强调导致气传染的具体渠道、机理被忽视或被赋以形而上学的解释,它并不注重区分对象的层次,特别注重整体层面的表象,同时十分关注这些表象与环境的互动关系,从而凝结成总体性的认识。这也就是“气”等弥漫性物质在瘟疫观中左右通吃的原因。气的观念的诞生是中国式思维的产物,而它的内核出现的变化是医学的需要,也是逻辑思维发展的产物,但是这种变化是缓慢的,这也就是在西学东渐之时传染病这个领域内西学迅速占据主动地位的原因之一。

[责任编辑 范学辉]

<sup>①</sup> 屈大均:《广东新语》卷一《瘴气》,第24页。

# 法家分光镜下的中国现代思潮

喻 中

**摘要:**在百年中国的学术思想史上,法家作为一个历久弥新的学术思想主题,可以起到学术分光镜的作用。因为,法家同时牵连起现代中国兴起的法治主义、国家主义、专制主义等几种思潮。法家与这几种思潮之间存在着错综复杂的关系。法家为理解、反思法治主义、国家主义、专制主义提供了一个公共的通道。反过来,法治主义、国家主义、专制主义亦可以烛照出法家的某些侧影。法家所具有的学术分光镜的功能,有助于我们通过法家这一学术思想主题,促成法学、哲学、史学、政治学等多学科之间的整合。

**关键词:**法家;法治主义;国家主义;专制主义

许倬云著有《历史分光镜》一书。他在“原序”中解释说,此书“名为《历史分光镜》,是借用光学上棱镜分析光谱系列之意,表示历史学的功能是将历史解析为各种因缘线索及演变过程”<sup>①</sup>。套用许倬云之意,可以看到,作为学术思想主题的法家,也是一架分光镜,也可以当作分析若干“光谱系列”的学术思想棱镜。法家这架分光镜能够折射出来的“学术光谱”到底有哪些,是一个见仁见智的问题,不便给出精准的回答。但是,就日常阅读所及,现代中国流行的法治主义、国家主义以及专制主义,都可以放在法家这架分光镜下来观察。从源头上说,这三种“主义”都不是中国固有的思想观念,都是西学东渐的结果。但是,汉语世界在接纳这三种外来主义的过程中,中国固有的法家都发挥了近似于“接引器”或“印证者”的作用。因此,立足于法家这架分光镜,既有助于观察这三种“主义”在现代中国的境遇,也有助于理解外来主义与中国固有思想之间的融会过程。因此,下文以学术评论的方式,梳理法家所牵连的几种学术思潮,以寄寓回顾与反思之旨焉。

## 一、法家与法治主义

在中国古代文献中,“法治”一词并不罕见。《晏子春秋》称“修法治,广政教”,《淮南子·泛论》称“知法治所由生,则应时而变”等等,都可以说明“法治”这个概念的存在<sup>②</sup>。在先秦法家文献中,无论是《韩非子·有度》的“以法治国”,还是《商君书·更法》的“缘法而治”,都包含了“法治”的意思(详后)。只是从汉至清两千年间,在主流思想界,“法治”长期处于被忽略的地位,“法治主义”当然也就无从说起——因为“法治主义”隐含了高度推崇“法治”的意蕴;没有推崇,何称“主义”?

“法治”作为一个概念的重新凸显与升起,以及“法治主义”的正式提出,是20世纪初叶的事情。1904年,旅居日本的梁启超在《中国法理学发达史论》一文中写道:“我国自三代以来,纯以礼治为尚。及春秋战国之间,社会之变迁极剧烈,然后法治思想乃始萌芽。法治主义者,应于时势之需要,而与旧主义宣战者也。”在这篇文献中,梁启超不仅用“法治主义”概括先秦法家的“以法治国”、“缘法而治”,同时还认为,“逮于今日,万国比邻,物竞逾剧,非于内部有整齐严肃之治,万不能壹其力以对

**作者简介:**喻中,首都经济贸易大学法学院教授(北京 100070)。

① 许倬云:《历史分光镜》,北京:中华书局,2015年,“原序”,第5页。

② 有学者专门考证过“法治”作为一个概念在先秦时期的存在。见程燎原:《先秦“法治”概念再释》,《政法论坛》2011年第2期。

外。法治主义,为今日救时唯一之主义”<sup>①</sup>。按照梁启超的这个判断,法治主义不仅是中国固有的思想,同时也是20世纪初期的中国急迫地需要的“主义”。

梁启超的这篇《中国法理学发达史论》产生了两个方面的思想影响。一方面,促使法治与法治主义在现代中国逐渐成为了一种重要的思想主张。即使在百年后的今天,法治与法治主义的意义不仅没有跌落,反而还在进一步上升:执政者不仅要依法治国,而且还要全面推进依法治国;不仅要建设法治国家,而且还要在各个领域、各个层面强化法治思维与法治实践。这些见于今日中国的思想观念,与梁启超在1904年的观点可谓遥相呼应。另一方面,梁启超在文章中所说的法治主义,其实就是先秦时期的法家学说。将先秦法家学说命名为法治主义,由此引起了广泛、持久的“百年争议”。

赞同者认为,先秦法家表达了一种法治学说,先秦法家学说虽然不是关于法治的唯一解说,虽然不同于西方的法治学说,但先秦法家提出了关于法治的一种解说。在哲学界、思想界,胡适的观点是:“中国古代只有法理学,只有法治的学说”<sup>②</sup>,他的意思是,韩非子、尹文子等人表达的学说,就是法治的学说。林语堂说:“韩非子为属于法家的大哲学家”,“他是法家哲学派中最后亦为最伟大的一位,他的中心主张便是建立法治政府以代人治政府”<sup>③</sup>。胡适甚至提出了“半部韩非治天下”的观点,他说:“韩非法治学说,为今日救国之唯一正途。”<sup>④</sup>贺麟把法家的法治理解为法治的一种类型,他说,法家的法治是“申韩式的法治,亦即基于功利的法治”。他认为,与之并列的法治还有“基于道德的法治”、“基于学术的法治”<sup>⑤</sup>。王元化相信,“先秦早期法家代表人物大抵是法治主义者。当时法治主义的进步意义是不别亲疏,不殊贵贱,一断于法,确定了法的统治地位。商鞅辱太子,刑公子虔,虽明知后有新主能为祸福,而并不屈法以求容悦”<sup>⑥</sup>。这就是说,法家学说可以概括为法治主义。在文学理论界,杨义认为,韩非“作为先秦诸子中最后一位大思想家”,他“开创了法、术、势三位一体的封建集权思想模式,以及以法治为唯一标准处理复杂的政务民事的政治原理的先河”<sup>⑦</sup>,简而言之,韩非是法治先河的开创者。在历史学界,阎步克认为:“法家的‘法治’肯定大不同于现代法治,但这并不妨碍在另一些含义上使用‘法治’这一语词。”<sup>⑧</sup>换言之,法家法治与现代法治虽然有差异,但还是可以成为一种关于法治的两分法。在法学界,颇具世界眼光的吴经熊把邓析子、慎子、韩非子等人所代表的法家学说称为“法治思想全盛时代”<sup>⑨</sup>,显然,这也是对法家的法治主义的肯定。

但是,反对以法治主义定性、命名法家学说的观点同样值得注意。除了下文还会提到的严复、沈家本等先哲的批评性观点,当代学者也从不同的角度提出了异议。譬如,俞荣根就注意到,在《中国法理学发达史论》一文中,梁启超“以法治主义为主导价值来重新评述先秦儒法之争,将传统的评价完全剿翻了。自此以后,儒家主人治、主礼治,法家主法治,儒法之争即是人治与法治、礼治与法治之争,差不多成了各种中国思想史、法律史论著的基调,从本世纪初一直唱到四十年代,又延伸到八十年代以来,影响十分深远”,但是,“梁启超关于先秦儒法两家以人治法治相对立的观点带有极大的主观性,除了其在宣传法治主义上有一定积极作用外,实际上并不科学”<sup>⑩</sup>。所谓“不科学”,就是指在学理上难以成立。梁治平也批评这样的比附:“正好比中国现代法律学和法律制度皆源于西方一样,‘法治’这个概念也是由西方传入的。”“法家固然主张‘依法而治’,但法家的学说根本没有‘法治’的

① 梁启超:《中国法理学发达史论》,《梁启超全集》,北京:北京出版社,1999年,第1254-1255页。

② 胡适:《中国古代哲学史》,欧阳哲生编:《胡适文集》第6卷,北京:北京大学出版社,2013年,第352页。

③ 林语堂:《吾国与吾民》,南京:江苏文艺出版社,2009年,第204页。

④ 林语堂:《半部韩非治天下》,《我的话》,上海:上海书店出版社,1987年,第100页。

⑤ 贺麟:《法治的类型》,《文化与人生》,北京:商务印书馆,1988年,第45页。

⑥ 王元化:《韩非论稿》,《王元化文论选》,上海:上海文艺出版社,2009年,第117页。

⑦ 杨义:《韩非子还原》,北京:中华书局,2011年,第4页。

⑧ 阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社,1996年,第167页。

⑨ 吴经熊:《唐以前法律思想底发展》,《法律哲学研究》,北京:清华大学出版社,2005年,第75页。

⑩ 俞荣根:《论梁启超的法治思想——兼论梁氏对传统法文化的转化创新》,《孔子研究》1996年第1期。



色彩”<sup>①</sup>。这就是说,以法治主义定性法家学说,根本就不能成立。

在法家与法治主义的关系问题上,如何评价以上两种彼此分歧的观点?法家学说能否称为法治主义?这既是研究现实性的中国法治不可回避的问题,也是创造性地研究中国法家不可回避的问题。要回答这样的问题,关键在于如何理解与解释法治及法治主义。

如果我们把法治解释为欧美的“地方性知识”,认为法治就应当像欧美流行的法治理论与法治实践那样,从这样的“原教旨主义”的立场解释法治,那么,先秦法家学说当然与法治无关,也不能概括为法治主义;以法治主义描述先秦法家学说,在主观上是一个误会,在客观上也是一个错误。不仅先秦时期没有法治,即使是现代中国,即使是西方的某些法律制度与法律学说已经移植过来,中国也仅仅只有西方传过来的某些法治学说,这些法治学说主要寄生于法学院的课堂、法学研讨会的会场、各种汉译法学论著以及中国法学家撰写的法学论著中。至于中国在法律实践过程中的行动、逻辑,都与“原教旨”意义上的法治大异其趣<sup>②</sup>。倘若不把法治作为欧美世界独占的词与物,而是把法治作为一种普遍的人类文明现象,以“文化多元”、“多元现代性”的立场来理解法治,自然就会得出“多元法治”的结论。立足于多元法治的立场,那么,古代人有古代人的法治,现代人有现代人的法治,东方人有东方人的法治,西方人有西方人的法治。按照这样的认知逻辑,先秦法家学说作为古代东方人创造的词与物,由于强调了“以法治国”、“缘法而治”、“一断于法”,当然可以作为法治的“古典形态”、“东方形态”。从这个角度来看,把先秦法家学说称为法治主义,也是可以成立的。

可见,要厘清法家与法治主义的关系,要评价百年以来关于法家与法治主义之间相互关系的论争,一个前提性的问题,就在于如何理解法治。从文化多样性这种人类文明的常态出发,在法治问题上摆脱“原教旨”的思维方式的束缚,看到先秦法家对于法治主义的探索与表达,也许是一种更加公允的学术立场。与此同时,我们还应当看到,在20世纪初期,梁启超等人以法治主义定性先秦法家学说,把法家学说与法治主义看作是同义词,不仅仅是一个纯粹的学理性观点,而且还有一个更加现实性、更具策略性的指向:把法家学说作为救亡、救时的思想武器与理论依据。

因为,20世纪初期的中国,已经置身于一个危机四伏的新战国时代。倘若要在这样的新战国背景下实现救亡图存,就需要寻找新的理论依据。而法家学说应对战国格局的实际效应,早在先秦时期就已经得到了检验:秦国正是因为采用了法家的法治主义而走向了富强。因此,要在20世纪初期寻求富强,实现救亡图存,同样应当依赖法家学说。只是,自从秦亡汉兴之后,直至清朝末年,法家学说一直没有得到彰显,也没有机会充当国家的指导思想。在这样的思想背景下,倘若要让20世纪初期的中国人普遍接受法家学说,从策略上说,就需要进一步夯实法家学说的正当性根基。而此时身居日本的梁启超,恰好有机会了解西方的法治理论<sup>③</sup>。源出于西方的法治概念、法治主义,不仅可以用来描述法家学说,还可以为法家学说提供新的正当性基础与合法性依据:法家学说的实质是法治主义,法治主义是西方人普遍采用与实行的主义,西方国家通过法治主义实现了富强,中国通过法治主义(亦即法家学说)也可以实现富强。简而言之,西方的经验为法家学说(法治主义)提供了正当性依据,中国先秦时期的“秦国经验”与西方的经验都为法治主义(法家学说)提供了有效性依据,这就是梁启超以法治主义定性法家学说并大力提倡这种学说的理路与逻辑。

在梁启超等人的倡导下,先秦法家学说的复兴成为一种新的时代思潮,那就是现在所看到的新法家思潮<sup>④</sup>。新法家思潮既是对先秦法家学说的延伸,同时也内在地规定了现代中国法治实践的走向,正如论者所见:“无论我们的学者怎样煞费苦心地辨析‘依法治国’与法家主张的‘以法治国’有

① 梁治平:《说“治”》,《法辨:中国法的过去、现在与未来》,贵阳:贵州人民出版社,1992年,第95、99页。

② 两者的差异,详见喻中:《论“治—综治”取向的中国法治模式》,《法商研究》2011年第3期。

③ 正如梁启超在《中国法理学发达史论》一文中所示:“自《拿破仑法典》成立,而私法开一新纪元;自各国宪法公布,而公法开一新纪元。逮于今日,而法学之盛,为有史以来所未有。”见《梁启超全集》,第1254页。

④ 喻中:《显隐之间:百年来的新法家思潮》,《读书》2013年第8期。

何不同,凸显法(律)在国家治理中的重要性则绝对是法家的理念。如果把当代中国有关法治规范和概念认知的‘知识话语’与‘权力话语’这两个文本相对照的话,那么我们就就会发现,在中国的‘法治图景’里西方的‘原教旨价值’更多的是皮相,而其底色则是传统的法家思想。”<sup>①</sup>这就是说,当代中国的法治,无论是法治的实践还是法治的话语,其实是两个思想资源的汇合。一个是源于西方的“原教旨”意义上的法治概念,另一个是先秦法家的思想学说。在学术性、学院派的知识文本、“知识话语”中,西方的“原教旨”意义上的法治概念具有更大的优势。但是,在有关法治的“权力话语”中,特别是作为实践形态、实践逻辑的中国法治,其实更多地受到了先秦法家思想的支配。这样的话语格局、实践格局表明,梁启超等人以法治主义描述法家学说,不仅在百年之前就是一个策略性的选择,而且还是一个具有先见之明的选择,因为它在相当程度上,预示了中国法治的实践走向。

由此我们发现,法治主义在当代中国的兴起,既可以说是法治理论、法治实践的兴起,在相当程度上其实也是法家思想的复兴。可以说,从20世纪初期到当下的时代,是一个“法家复兴时代”,也是一个从法家第二期转向法家第三期的时代<sup>②</sup>。法家思想得以复兴的根本原因,在于法家是应对战国格局的思想理论。只要人类还没有走出战国时代或国际竞争格局,法家的思想内核就不会过时,以法家思想作为底色的法治主义,就会获得其生长发展的政治空间、学术空间。

## 二、法家与国家主义

有学者认为,“1920-1930年代的国家主义派——或称‘醒狮派’,其政治影响及在知识界之势力,堪与国共两党鼎足而三”<sup>③</sup>。这是关于国家主义派在20世纪二三十年代的一个学术观察。按照这个观点,至少在那个特定的时代,无论是在学术思想层面还是在现实政治层面,国家主义派都占据了一个很重要的地位。顾名思义,国家主义派的思想就是国家主义。但是,从思想史的角度来看,国家主义派与国家主义还不是一回事。国家主义派是一个短期内流行的政治团体,国家主义却是一个具有持久生命力的思想、理论、学说。国家主义对中国政治与中国思想的影响,绝不限于那样一个特定的年代,而是贯穿了20世纪以来的中国现代化历程。因此,我们对于国家主义的理解,既应当看到国家主义派(醒狮派)这个政治团体所宣扬的国家主义,同时也要看到国家主义派之外的国家主义。不过,无论是国家主义派的国家主义,还是国家主义派之外的国家主义,都与法家学说有着错综复杂的联系。在相当程度上,国家主义与法家学说是融合在一起的。在这里,我们暂且以国家主义派的国家主义为重心,考察法家与国家主义的关系。

大致说来,法家学说既是国家主义派所依赖的思想资源,也是国家主义理论的重要组织部分。由于法家学说在一定程度上充当了国家主义的思想核心,本文以为,国家主义甚至可以称为新法家主义。对于国家主义派宣扬的新法家主义,学界已有专门的研究。按照学者的归纳,“国家主义派认为在世界大战中及其后,国家之间的斗争处于‘优胜劣败’、‘适者生存’的‘新战国时代’。他们认为新时代的国际斗争,并不限于军事,而是运用了整个国力。为了在这种‘新战国时代’维持国家的生命与民族的生存,必须再探索新的理论体系。为此,国家主义派提倡复兴先秦法家思想,以此作为纯中国式的国家主义理论根据”<sup>④</sup>。这就是说,一方面,国家主义派的国家主义,是以法家学说作为依据的;另一方面,新法家主义也是国家主义的重要组成部分。把先秦法家的理论学说与国家主义派的国家主义进行比较,可以发现,两者之间分享了诸多共性,具有明显的同构性。

首先,法家学说与国家主义都是应对战国格局或国际竞争格局的思想主张。先秦法家及其理论

① 王人博:《一个最低限度的法治概念:对中国法家思想的现代阐释》,《法学论坛》2003年第1期。

② 喻中:《法家三期论》,《法学评论》2016年第3期。

③ 敖光旭:《1920-1930年代国家主义派之内在文化理路》,《近代史研究》2006年第2期。

④ [韩]孙承希:《析国家主义派的“新法家主义”与“生物史观”》,《复旦学报》2003年第3期。

学说是在春秋战国的背景下萌生、发展起来的。从春秋至战国,国际竞争越来越激烈,国家之间的兼并战争越来越残酷。在这个过程中,法家学说之于富国强兵的功效、绩效也越来越明显。谁能够较好地运用法家学说,谁就能够获得更多的现实功利。同样,国家主义派的国家主义是在两次世界大战之间兴起的。“新战国”一词,代表了国家主义派对于世界的一个基本判断,正如陈启天所言:“用一个旧名词来简单标明近代国家的国际关系,可以说是‘新战国’。”<sup>①</sup>“新战国时代”作为一个时代的概括,既是国家主义派阐述国家主义的基本依据,也是他们阐述“新法家主义”的基本依据。

其次,法家学说与国家主义的目标都是富强。在“战国”的格局下,富强既有助于维护国家生存,也有助于在国际竞争中保持某种优势地位。分别来看,维持国家生存是弱势国家的现实目标,在国际竞争中保持优势地位是强势国家的现实目标。20世纪20年代,吴文藻认为,“今日的世界是强大的国家实施帝国主义,弱小的国家提倡国家主义两潮相冲最激烈的时代”<sup>②</sup>。这种说法,把国家主义与帝国主义置于对照的两端,并不是一种确切之论。因为,普遍地看,强大的国家实施的国家主义,其实就是帝国主义<sup>③</sup>。帝国主义与国家主义都是为了维护国家利益,都是为了实现国家利益的最大化,两者没有本质的区别。两者之间的差异只在于立场的不同。在弱小的国家看来,强大的国家代表了帝国主义;在强大的国家看来,自己不过是国家主义的信奉者而已。

再次,为了实现富强的目标,为了维持国家生存或者在国际竞争中保持优势地位,法家学说与国家主义都注重国家建设。在春秋战国时期,先秦法家所面对的礼制、分封制、世卿制,意味着“国”与“家”尚未分离,我们现在所理解的严格意义上的现代国家尚未形成。因此,先秦法家学说的一个重心,就是把礼制、分封制、世卿制转化成为法治、郡县制、官僚制,这个过程,就是现代意义上的国家建设。同样,国家主义既然是以“国家”作为“主义”,那么,把国家建设作为中心环节,当然是其题中应有之义。正如常燕生所说,我们应该“全力促进思想界的革命,使国族本位的思想得以充分发展,然后才能促进中国赶快造成一个近代国家,具备了近代国家的组织和意识形态。中国要免于灭亡,只有走这一条路”<sup>④</sup>。为了加强国家建设,国家主义强调国格、国性、民族意识、集体意识,不强调甚至反对个人主义、家族主义、世界主义。对此,20世纪20年代的当事者已经指出:“中国近日一班学者,好高骛远,不问中国过去的历史,和现实的危机,徒然剽窃国际主义大同主义社会主义争相夸炫,驷然以新文化运动名流自号,势不率国人直入九重地狱不止,此等‘名流’,直亡国的‘名流’而已。”<sup>⑤</sup>

最后,国家主义派几乎都是20世纪上半叶兴起的新法家的代表人物,因此,新法家与国家主义派的代表性人物几乎是重叠的。从新法家思潮的兴起来看,陈启天、常燕生等人发挥的作用较为明显。陈启天认为:“就中国目前之现状与其在世界之地位,中华民族之将来各方面从长计议,则采行国家主义实为目前之急务。”<sup>⑥</sup>陈启天主张国家主义,却也是新法家的主要代表,正如他自己所言:“中国固有的文化中,过去对整个民族和国家贡献大,现正切于中国的需要,将来可以给国家发展以具体方向的,只有法家主义思想。”<sup>⑦</sup>同样,常燕生作为国家主义派的代表人物,亦是新法家的代表人物,他的一个基本观点是:“中国的起死回生之道,就是法家思想的复兴,就是一个新法家思想的出现。”<sup>⑧</sup>

这表明,国家主义派的国家主义,在相当程度上,其实就是20世纪上半叶兴起的新法家主义。国家主义派的国家主义,其实就是先秦法家学说在20世纪上半叶的延伸,或者说,就是先秦法家的

① 陈启天:《中国法家概论》,上海:中华书局,1936,第110页。

② 吴文藻:《马志尼的国家主义及意大利的统一》,《留美学生季报》第11卷第1号(1926年)。

③ 当然,中国可能是一难得的例外,想想毛泽东当年指示的“广积粮,不称霸”。

④ 常燕生:《二十年来中国思想运动的总检讨与我们最后的觉悟》,《国论》1935年第1期。

⑤ 陈逸凡:《国家主义之今昔观》,少年中国学会编:《国家主义论文集》第1集,上海:中华书局,1925年,第35页。

⑥ 陈启天:《新国家主义与中国前途》,《少年中国》第4卷第9期(1924年1月)。

⑦ 陈启天:《中国法家概论》,第118页。

⑧ 常燕生:《法家思想的复兴与中国的起死回生之道》,《国论》1935年第2期。



幽灵借了国家主义的躯壳,重新徘徊在中国的大地上。这就是法家与国家主义的内在联系。

当然,先秦法家学说虽然充当了国家主义的灵魂,但“国家主义”这个名号、躯壳毕竟还是新式的,同时也是西式的。这就是说,在法家学说之外,国家主义还受到了西方思想的影响。大致说来,法国的赖朋(Gustave LeBon)、勒南(Ernest Renan),美国的孟禄(Paul Monroe),意大利的马志尼(Giuseppe Mazzini)等等,都以不同的方式并在不同的层面上启发了中国国家主义派的思想。不过,比较而言,来自德国的国家主义思想,尤其是费希特、黑格尔以及伯伦知理(或译布伦奇里)的思想,对中国的国家主义派产生了更多的影响。

先看费希特。在1807年至1808年之间,在拿破仑大军压境的紧急关头,费希特面向德国民众所作的《对德意志民族的演讲》,是一篇经典的国家主义文献。费希特以此强调民族主义与爱国主义:“对祖国的爱要给国家本身规定一个比维护内部和平、私有财产、个人自由和人人生活康乐这个寻常目的更高的目的,这种爱必须从这个方面支配国家。国家召集一支武装力量,只是为了这个更高的目的,而没有任何其他意图。”<sup>①</sup>这样的国家主义思想,对中国的国家主义派产生了强大的精神感召力,正如陈启天对中国教育宗旨的定位:第一,“须能唤起国民对于国家之自觉心,与夫国民对于国家之责任心,然后可以养成能除内忧抗外患之国民”。第二,“须能激励国民对于国家之感情,以养成扶危戡乱之热诚,然后能对国家尽维护之责”。第三,“须能涵盖立国之各要素,而无所偏倚与遗漏,然后施措得宜,利多害少”<sup>②</sup>。这几个要点,几乎就是对费希特教育思想的复述。

再看黑格尔。在《法哲学原理》一书中,黑格尔对国家的神圣性进行了反复的论证。譬如说,“神自身在地上的行进,这就是国家”,“国家是精神为自己所创造的世界,因此,国家具有特定的、自在自为地存在的进程。人们观察自然界,反复提到造物之巧,但是并不因而就相信自然界是比精神界更高级的东西。国家高高地站在自然生命之上,正好比精神高高地站在自然界之上一样。因此,人们必须崇敬国家,把它当作地上的神物”<sup>③</sup>。黑格尔对于国家的神化、美化,在中国国家主义者的笔下得到了再现。譬如,余家菊认为:“国家是人类文明之结晶的表现,举凡人类之一切成就,不表现于国家之构成中,即长养于国家羽翼之下,故国家之昌盛可为一涵盖的目的,各类人士皆可于其下尽量发挥其性能而各臻于至善之境。”<sup>④</sup>在这样的文字中,为黑格尔所神化、美化的国家形象清晰可见。

还有伯伦知理,特别是他的“国家有机体论”。早在1903年,梁启超就对伯伦知理的国家学说进行了专门的介绍与评述。梁启超颇有针对性地指出:“中国号称有国,而国之形体不具,则与无国同,爱国之士,惴惴然忧之。其研究学说也,实欲乞灵前哲,而求所以立国之道也。”<sup>⑤</sup>换言之,伯伦知理及其国家有机体论、主权论、国家目的论,等等,都是梁启超试图乞灵的前哲,因为这样的国家学说有助于把中国从“无国”状态变成“有国”状态,因此可以借用过来,作为中国的立国之道。

以上所述主要是国家主义派的国家主义与法家的关系。从更宽广的角度来看,国家主义派的国家主义只能看作是狭义的国家主义。在国家主义派之外,一般意义上的国家主义在现代中国的影响一直都是突出而明显的。国家主义派之前的梁启超以及之后的“战国策派”,皆可归属于国家主义,正如有学者所指出的,“梁启超、醒狮派和战国策派代表了中国国家主义思潮的三个阶段”<sup>⑥</sup>。不仅如

① [德]费希特:《对德意志民族的演讲》,梁志学、沈真、李理译,北京:商务印书馆,2010年,第128页。

② 陈启天:《中国教育宗旨问题》,《醒狮》第6期(1924年11月15日)。

③ [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1961年,第259、285页。

④ 余家菊:《国家的职务》,《醒狮》第79期(1926年4月17日)。

⑤ 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》,《梁启超全集》,第1066页。此外,值得注意的是,梁启超可以视为国家主义派的思想先驱(参见李春馥:《论梁启超国家主义观点及其转变过程》,《清史研究》2004年第2期),同时也是国家主义派意欲拥戴的首领。据梁启超自述,1927年5月,“近一个月来,我天天被人包围,弄得我十分为难。简单说许多部分人太息痛恨于共党,而对于国党又绝望,觉得非有别的团体出来收拾不可,而这种团体不能不求首领,于是乎都想到我身上。其中进行最猛烈者,当然是所谓‘国家主义’者那许多团体”。见丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱长编》,上海:上海人民出版社,1983年,第1129页。

⑥ 高力克:《中国现代国家主义思潮的德国谱系》,《华东师范大学学报》2010年第5期。



此,20世纪中叶以后直至今日,国家主义依然在延伸<sup>①</sup>,就像新法家主义一直在延伸一样<sup>②</sup>。

所谓国家主义,按照学者的归纳,“是针对两个参照系而言的。其一,以个人为参照系,指的是在主权国家内个人与国家的关系要以国家为中轴;其二,以全球为参照系,强调的是在国际社会中主权国家与人类共同体的关系要以国家为中心”。由于“国家的历史作用远未终结,国家主义尚有不言而喻的现实合理性”<sup>③</sup>,同样,由于法家学说与国家主义之间相互交织、甚至是互为表里的关系,只要国家的历史作用尚未终结,只要人类还处于各种各样的战格局下(譬如热战、冷战、货币战、信息战,等等),以主权国家为中轴的法家思想就将随着国家主义一直延伸下去。

### 三、法家与专制主义

自19世纪末以来,汉语世界还兴起了一种影响很大的思潮,那就是专制主义批判。无论是文史哲领域还是政治学、法学领域,专制主义批判都很盛行。值得注意的是,在批判专制主义的文献中,法家经常被充当靶子。譬如,有论者指出:“中国专制主义便可以归结为两大混合类型:以孔子和儒家为代表的‘永恒且开明专制主义’与以韩非和法家为代表的‘永恒且邪恶专制主义’。所谓永恒且邪恶专制主义,亦即永恒专制主义与邪恶专制主义之结合,……永恒且邪恶专制主义也就是绝对专制主义。”<sup>④</sup>这几句话,把法家与专制主义绑在一起,而且把法家指认为专制主义范畴中“永恒且邪恶”的绝对专制主义。按照这种说法,“韩非和法家”的标签就是绝对、永恒、邪恶的专制主义,只能被永久性地钉在人类文明的耻辱柱上。

如果说,上述批判多少有些情绪化、极端化,那么,相对理性、公允的批判则更为常见。譬如,严复写道:“若夫督责书所谓法者,直刑而已。所以驱迫束缚其臣民,而国君则超乎法之上,可以意用法易法,而不为法所拘。夫如是,虽有法,亦适成专制而已矣。”<sup>⑤</sup>在严复看来,即使是强调“法”的法家,最终的结果也不过是专制而已。萧公权说得更明白:“逮及韩非之时,则君主专制之事实及法家之专制思想均趋于成熟”,“吾人如谓韩非术治为吾国古代最完备之专制理论,殆无溢美。”<sup>⑥</sup>在《法家思想与专制政体》一文中,萧公权还特别强调:“秦朝是帝制中国的第一个专制王朝,其主导思想与政治运作完全根据法家思想。”<sup>⑦</sup>这就是说,韩非阐述了中国古代最完备的专制理论,法家思想是最典型的专制思想。冯友兰虽然没有直接使用“专制主义”来描述法家,但他指出:“把法家思想与法律与审判联系起来,是错误的。用现代的术语说,法家所讲的是组织和领导的理论和方法。谁若想组织人民,充当领袖,谁就会发现法家的理论与实践仍然很有教益,很有用处,但是有一条,就是他一定要愿意走极权主义的路线。”<sup>⑧</sup>冯友兰在此所说的“极权主义”,其实也相当于“专制主义”。此外,还有学者从人性论的角度认为,“主张性恶论的韩非子、李斯等法家人物莫不成了专制、集权的倡导者”<sup>⑨</sup>。进一步搜索相关文献,可以发现,学界关于专制主义的批判性研究还有很多<sup>⑩</sup>。把法家作为中国专制主义思想与实践的根源、渊薮,构成了专制主义批判中的一个基本观点。

从“专制主义”的角度理解法家,把法家思想定性为中国专制主义的最高体现、极端体现、典型代

① 许纪霖:《进入21世纪以来的国家主义思潮》,《当代中国的启蒙与反启蒙》,北京:社会科学文献出版社,2011年,第236—275页。

② 喻中:《法家第三期:全面推进依法治国的思想史解释》,《法学论坛》2015年第1期。

③ 蔡拓:《全球主义与国家主义》,《中国社会科学》2000年第3期。

④ 王海明:《论专制主义(上)——专制主义概念》,《吉首大学学报》2007年第1期。

⑤ 严复:《孟德斯鸠法意·按语》,王栻编:《严复集》第4册,北京:中华书局,1986年,第938—939页。

⑥ 萧公权:《中国政治思想史》,北京:新星出版社,2005年,第167、166页。

⑦ 萧公权:《法家思想与专制政治》,《迹园文录》,北京:中国人民大学出版社,2014年,第48页。

⑧ 冯友兰:《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,1996年,第135—136页。

⑨ 方朝晖:《人性善恶与民主、专制关系的再认识》,《文史哲》2016年第1期。

⑩ 相关文献综述,可参见王义保:《近年来国内专制主义理论研究综述》,《学术论坛》2006年第10期。

表,是否妥当?其有效性如何?是一个值得反思的问题。在这个问题上,已有学者专门梳理过“专制”概念对于中国法家研究的影响<sup>①</sup>。在已有研究的基础上,本文认为,要恰切地理解法家与专制主义的关系,有必要注意以下几点。

第一,“专制”概念出于西方,具有语境性,它对于法家的解释能力有待反思。

从源头上看,与汉语“专制”一词相对应的英文词汇之一是 Despotism,它源于希腊文 Despotes,原意大致是指奴隶的主人或家长。在西方君主政治的背景下,Despotism 主要用来描述那些暴虐且专横的君主,这样的君主就是专制君主,亦即亚里士多德所说的僭主:在“君主政体的另一属,其权力类似僭主(专制),常常见于野蛮民族(非希腊民族)各国中。但这一属君主政体也出于成法,列王都是世袭的。因为野蛮民族比希腊民族为富于奴性;亚洲蛮族又比欧洲蛮族为富于奴性,所以他们常常忍受专制统治而不起叛乱”<sup>②</sup>。这就是说,东方民族更容易培植出专制君主或专制政治。

近代政治学的奠基人马基雅维里却认为,在某些情况下,“绝对的王权”也是必要的。他在《论李维罗马史》一书中提出:“大破大立得赖王权”,尤其是在那些“腐败到连法律也无法匡世济俗的地方,需要有法律,需要在法律之外再加上更大的力量才建立得起制度,以绝对的王权遏止权贵之辈没有节制的野心和腐败”<sup>③</sup>。马基雅维里在此所说的“绝对的王权”,在英译本中被称为“superior force, which is the Royal hand that, with absolute and full power”<sup>④</sup>,这种绝对的、充分的、占据优势地位的君主权,其实就是君主专制。马基雅维里有条件地支持君主专制(绝对王权)的主要理由,是基于权贵阶层的腐败与社会的失序。在他看来,只有“绝对的王权”,才有可能应对“没有节制的野心与腐败”,才有可能“建立得起制度”。

资本主义革命时期的孟德斯鸠转而批判专制,他说:“专制政体是既无法律又无规章,由单独一个人按照一己的意志与反复无常的性情领导一切。”而且,“在亚洲,无论什么时代,我们都看到家庭的奴役和专制的统治总是相辅而行的”<sup>⑤</sup>。与亚里士多德一样,孟德斯鸠也认为,东方社会特别适合于专制主义的生长。这种“东方专制”的理念在德裔学者魏特夫的《东方专制主义》一书中,已经得到了全面的论述。魏特夫还告诉我们,“中国的第一个皇帝秦始皇在掌权初期就开始建设巨大的治水工程”<sup>⑥</sup>,因此,中国的专制政治源出于中国特有的“治水社会”。

西方思想史上的“专制”概念、专制主义理论,当然是一个复杂、庞大的话语体系。不过,仅仅透过上文列举的几条资料就可以看到,“专制”需要防范,值得警惕,但具体问题也要具体分析。其中,消极的“专制”概念主要是指那些“不好”的君主政体;至于专制君主,则是指那些不讲规则、为所欲为的君主,孟德斯鸠是这种“专制”概念的代表性的阐述者。不能否认,专制也可能具有积极意义,积极的“专制”(绝对的王权)主要是指集权式的铁腕政治,这样的绝对王权或专制君主,有助于在腐败与混乱之中重新建立制度,马基雅维里论述过这种“专制”概念的合理性——正如学者所说,“我们都知道,西方主张性恶论的马基雅维利、霍布斯明确支持君主专制”<sup>⑦</sup>。在本文看来,这两种指向不同的专制概念,都是特定思想家在特定历史语境下创造出来的概念,与先秦法家的历史语境有很大的差异。下文的分析表明,无论是积极的专制概念还是消极的专制概念,都很难直接解释法家学说的思想内核。

第二,“专制”概念在中国的落地生根,是现代中国重新寻找立国理据的产物。

① 宋洪兵:《二十世纪中国学界对于专制概念的理解与法家思想研究》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2009年第4期。

② [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1997年,第159页。

③ [意]马基雅维里:《论李维罗马史》,吕健忠译,北京:商务印书馆,2013年,第156页。

④ 《论李维罗马史》的英文全文,可见宪法学会网站([http://www.constitution.org/mac/disclivly\\_.htm](http://www.constitution.org/mac/disclivly_.htm))。

⑤ [法]孟德斯鸠:《论法的精神》(上),张雁深译,北京:商务印书馆,1982年,第8、265页。

⑥ [美]卡尔·A·魏特夫:《东方专制主义:对于极权力量的比较研究》,徐式谷等译,北京:中国社会科学出版社,1989年,第31页。

⑦ 方朝晖:《人性善恶与民主、专制关系的再认识》,《文史哲》2016年第1期。

传统中国一直有君主,但一直没有“君主专制”或“专制君主”的概念与观念。在传统中国,“专制与否”不是评价一个君主的标准。汉语中现代意义的“专制”概念最初是从日本引进的。福泽谕吉在1875年出版的《文明论概略》一书中,多次提及“专制”一词,譬如说:“我国人民长期遭受专制暴政的压迫”,如果想走出专制暴政的压迫,“想使本国文明进步,就必须以欧洲文明为目标”<sup>①</sup>。日本思想家对于专制政治的批判,对欧洲文明的向往,给中国人造成了强烈的示范效应。身在日本的黄遵宪,在他1877年开始撰写的《日本国志》一书中,就接受了这样的“专制”概念:“环地球而居者,国以百数十计,有国即有民,有民即有君,而此百数十国,有一人专制称为君主者;有庶人议政称为民主者;有上下分任事权称为君民共主者。”<sup>②</sup>按照黄遵宪的说法,君主都是专制的,君主政治都是专制政治,中国就属于这种“一人专制称为君主”之国。这也许是汉语世界中,以“专制”描述君主政治的肇始。

此后,康有为在1898年写道:“吾国行专制政体,一君与大臣数人共治其国,国安得不弱?”<sup>③</sup>1900年,梁启超告诉我们:“世界之政有二种:一曰有宪法之政(亦名立宪之政);二曰无宪法之政(亦名专制之政)”;“世界之政体有三种,一曰君主专制政体,二曰君主立宪政体,三曰民主立宪政体”,在其中的“君主专制政体,朝廷之视民为草芥,而其防之如盗贼,民之畏朝廷如狱吏,而其嫉之如仇。故其民极苦,而其君与大臣亦极危”<sup>④</sup>。按照这样的划分,由于传统中国只有“君主”,没有“立宪”,因此,传统中国的政体都是专制政体。自此以后,把传统中国的政治称为君主专制,并以“专制”描述传统中国,开始成为一个潮流性、主流性甚至是常识性的判断。而且,后来的以“专制”批判传统中国的论著,特别是关于法家学说的批判(如上文所述),几乎都是在重新阐述梁启超的判断。

倘若要进一步追问,为什么黄遵宪、康有为、梁启超等人会引进“专制”这一概念?为什么君主都是“专制君主”?为什么传统中国的政治都是专制政治?为什么会出现一个以“专制”描述传统中国的基本判断?一个根本的原因是,19世纪末20世纪初的中国,迫切地需要重新寻找立国、立政的理据。这是一个极其复杂的大问题,但也不妨简而言之:从汉至清两千年间,中国立国、立政的核心理据主要是由儒法合流之后的儒家义理支撑的;更具体地说,是由董仲舒的“天人三策”之类的理据所支撑的。但是,到了19世纪末期,以“天人三策”为象征的儒家义理,已经不足以为立国、立政提供正当性依据了,只有西方式的民主与宪法才能作为立国、立政的理据。按照梁启超的划分,那就是,只有“立宪之政”才是正当的,“专制之政”已经失去了正当性。为了确立新的立国理据(立宪),必须唾弃旧的立国理据(专制)。这就是“专制”概念在现代中国落地生根的逻辑。请注意这个逻辑。1911年,就在清王朝崩塌的前夕,沈家本明确地指出:“申、韩之学,以刻核为宗旨,恃威相劫,实专制之尤。”<sup>⑤</sup>沈家本在此把法家学说称为“专制之尤”,就是这个逻辑在法家认知中的直接体现。“申韩之学”被视为“专制之尤”,就是这个逻辑的产物。

第三,法家与专制主义的关系是一个复杂的问题,尚待进一步考察。

一方面,如果像孟德斯鸠那样,把专制理解为一种消极的、错误的政治形态,一种“恶”的政治实践,专制体现为君主“按照一己的意志与反复无常的性情领导一切”,那么,这样的君主专制,是否就是法家代表人物所期待的政治?在本文看来,回答只能是否定的。因为,法家代表人物的基本观点是“以法治国”、“缘法而治”、“一断于法”。《管子·任法》更是明确要求:“君臣上下贵贱皆从法。”如果法家支持君主“按照一己的意志与反复无常的性情领导一切”,他们预期的“富国强兵”之类的政治目标是不可能实现的。法家的目标与孟德斯鸠描述的君主专制并不吻合。

另一方面,如果像马基雅维里那样,把专制理解为绝对的王权:“以绝对的王权遏止权贵之辈没

① [日]福泽谕吉:《文明论概略》,北京编译社译,北京:商务印书馆,2014年,第65、11页。

② 黄遵宪:《日本国志》,天津:天津人民出版社,2005年,第35页。

③ 康有为:《请定立宪开国会折》,汤志钧编:《康有为政论集》(上),北京:中华书局,1981年,第338页。

④ 梁启超:《立宪法议》,《梁启超全集》,第405页。

⑤ 沈家本:《寄谳文存》,北京:商务印书馆,2015年,第210页。



有节制的野心与腐败”——这样的“专制”概念，与法家的理论主张还有若干相似之处。譬如，法家也希望强化君主的权力、权势，希望加强君主对于大臣的遏制与控制，等等。这样一些所谓的“人君南面术”<sup>①</sup>，在《韩非子》的《二柄》、《难三》、《备内》等诸多篇章中，都可以找到相当丰富的论述。但是，在法家学说中，“人君南面术”主要是一些技术性内容。“南面术”还是要服务于“富国强兵”、“以法治国”这样的总体目标与总体战略的。而且，按照马基雅维里的描述，倘若是在“腐败到连法律也无法匡世济俗的地方”，“需要在法律之外再加上更大的力量才建立得起制度”，在这种特定的条件下，建立某种“绝对的王权”，以应对国家面临的紧急情况，即使是按照现在的法理<sup>②</sup>，也是可以的。

概而言之，在西方思想史上经过反复淘洗的“专制”概念、专制主义理论，传入中国以后，已经走过了一百多年的历程。作为人类批判政治、反思自身的一个概念，“专制”及专制主义在思想理论、政治实践方面的积极意义应当予以充分的估计。当然，政治过程中的“恶”确实也可以用“专制”这个概念来概括。不过，“专制”、“专制主义”说到底还是一个人造的概念。任何人造的概念都是可以质疑的，“专制”概念也不例外<sup>③</sup>。倘若带着强烈的情绪，把“专制”概念教条化、绝对化，把专制当作“异教”、“异端”来批判，与其说是理性的学术研究，不如说是宗教式的“十字军东征”。因此，结合“专制”概念的自身特征与先秦法家的内在逻辑，以19世纪末兴起的“专制”或“专制主义”来定性两千多年前的法家学说，需要慎之又慎，还不宜“一言以蔽之”。因为法家毕竟是一种影响深远的学说，它深刻地塑造了中华文明的样态，它所具有的复杂性、多元性、混合性，一如人自身，一如人类社会自身。

#### 四、结 语

本文的初步分析表明，“法家”这个主题同时牵连着法治主义、国家主义、专制主义。在百年中国长期争论不休的这三种主义，都与法家具有不同程度的“血缘关系”。要理解中国的法家，可以分别从法治主义、国家主义、专制主义着眼；反过来说，要理解百年中国的法治主义、国家主义、专制主义，法家也提供了一个可以共用的通道。法家不仅可以充当折射法治主义、国家主义、专制主义的分光镜，同时也是法学、哲学、史学、政治学等相关学科之间实现科际整合的一个主题。

与此同时，我们还可以注意到，法治主义、国家主义、专制主义都是从西方传过来的思想与学说。以这些外来的“主义”比附、描述、定性中国的法家，总有一些削足适履、凿方枘圆之处。傅斯年曾经有一个判断：“大凡用新名词称旧物事，物质的东西是可以的，因为相同；人文上的物事是每每不可以的，因为多是似同而异。”<sup>④</sup>本文所论，无论是法家还是与之相关联的三种外来主义，恰恰都是傅斯年所说的“人文上的物事”。而且，对于法家这个典型的旧物事来说，无论是法治主义、国家主义还是专制主义，都是新名词。这些新名称也许可以描述旧物事的某些面相、某些侧影，但是，要用新名词精准地称呼旧物事，“是每每不可以的”，至少是很勉强的，“因为多是似同而异”。这就提醒我们，在理解法家与法治主义、国家主义、专制主义的关系上，应当保持必要的审慎态度与足够的反思意识。

[责任编辑 刘京希]

① 有学者写道：“所谓‘南面术’当然就首先得从‘精神哲学’的含义来理解——‘南面术’这个名称，只是在今天的知识分子耳朵里听起来才不舒服，其实，它的含义可以说就是‘精神哲学’。”详见刘小枫：《拣尽寒枝》，北京：华夏出版社，2013年，第225页。

② 有关“紧急权力”的法理，已有相关研究，如杨海坤：《论行政紧急权力》，《中国法学》1990年第1期。

③ 已有学者提出，“专制”这个概念，“目前还没打算放弃它，当然也不认为它不能放弃”。同时还主张，“‘专制’现象可以历史地看待，用作中性概念；如欲回避围绕其滋生的政治纠葛，也不妨以‘集权君主制’为替代”。阎步克：《政体类型学视角中的“中国专制主义”问题》，《北京大学学报》2012年第6期。

④ 傅斯年：《与顾颉刚论古史书》，欧阳哲生编：《中国近代思想家文库·傅斯年卷》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第138页。



# “耿介拔俗”的一代史学巨匠

## ——丁山先生生平与学术

朱 斌

**摘要:**丁山先生是20世纪的一代学术大师、中国现代史学的杰出代表。其短暂的一生涉猎非常广泛,在文字学、甲骨文、历史地理学、考古学、古代宗教学、神话学等领域皆有建树,尤其以甲骨文及古史研究驰名于世。丁山先生身处中国学术由传统向现代转变的特殊时期,承传统学问之遗绪,启现代学术之滥觞,经历了小学、经学向现代史学的转变,为20世纪转型期的中国学术发展作出了卓越贡献。在古史研究中,他以追求中国文化起源为宗旨,重建古史体系,利用甲骨文等考古材料,结合文献批评和比较语言学工具,形成了自己独特的研究风格,其研究成果和科学方法,对后世影响颇深。

**关键词:**丁山;甲骨文;文字学;考古学;历史地理;神话学;古史研究

孟子曰:“观水有术,必观其澜。”<sup>①</sup>蒙文通针对中国历史曾进一步申言:“读史也须能把握历史的变化处,才能把历史发展说个大概。”<sup>②</sup>近代中国的沧桑巨变,无疑是“三千年未有之变局”,这一变革迄今仍未结束。在全方位的转变中,学术的转型稍稍滞后于社会的巨变,又与社会巨变缠绕在一起,头绪繁多。梁启超认为,近代中国的转变以“器物”、“制度”、“文化”递变之<sup>③</sup>,而他所说的文化转变更更多的是说思想领域的变化(如进化论的引入等),条理虽清晰,但近于宣传之修辞,远离史实之真相<sup>④</sup>。1902年,梁启超在论《中国学术思想变迁之大势》中提到一个比喻:“二十世纪,则(东西)两文明结婚之时代也”,中国现代学术的出现,正是“彼西方美人”为我家孕育的“宁馨儿”<sup>⑤</sup>。学术的转型虽晚,但是影响最巨,可以说中国学术从传统向现代的转变,是体制上和观念上的大变革,其复杂性并没有得到足够的重视,至少,对中国现代学术的了解,并不像研究者宣称的那样全面。

学术史的梳理往往要观照到具体的个人,因为人是学术传承的载体。而我们以当下的眼光反观过去,能够进入学术史视野的学人,往往会因为后世角度的不同,其身份也会发生或明或暗、或强调或遗忘的改变。加上中国现代学术范式众多,思潮迭起,中西古今的激荡,新旧学术的冲突,中国现代学术史的地图可谓异彩纷呈,难以捕捉。随着现代学术史研究的深入,正统谱系内外的学人及学术纷纷呈现在学术史的版图上(当然,正统与否也在变化之中),似乎“发现”、“重写”、“重构”成为学术史书写的新常态。然而,摆脱“倒放电影”的追溯,回到历史的现场(或以现场的角度),才能看到被屏蔽的各种可能,恢复历史脉络的五彩斑斓和百舸争流。在诸多复杂的学术史问题中,经史之变是

**作者简介:**朱斌,山东大学儒学高等研究院博士研究生(山东济南 250100)。

① 杨伯峻:《孟子译注》,北京,中华书局,1960年,第313-314页。

② 蒙文通:《治学杂语》,蒙默编:《蒙文通学记·蒙文通生平与学术》,北京:三联书店,2006年,第1页。

③ 梁启超:《五十年中国进化概论》(1922年),《饮冰室合集》文集之39,北京:中华书局,1989年,第5册,第43-44页。

④ 张灏将1895年到1925年间的三十年视为近代中国的“转型时代”,基本上也是从思想领域着眼。参见张灏:《幽暗意识和民主传统》,北京:新星出版社,2006年,第134-152页。

⑤ 梁启超:《中国学术思想变迁之大势·总论》(1902年),《饮冰室合集》文集之7,第1册,第4页。

现代学术转型的中心问题,以这个中心问题来评判丁山先生的生平际遇与学术之路,为我们提供了传统经学向现代史学转变的不同理路,也揭橥了中国现代学术发展的复杂性。近年来,丁山先生的著作和遗稿不断出版、再版,学界已有人注意丁山先生的研究成果,但研究工作刚刚开始,尚有待深入发掘<sup>①</sup>。

## 一、生平:以学术为志业

丁山,原名增熙,字山,又字山父、山甫,以字行世。1901年10月26日生于安徽省和县南乡太阳桥村,后迁至和县沈桥乡。丁先生父亲早亡,家境贫寒,与母亲随出嫁的姐姐一起生活<sup>②</sup>。同生活在“后科举”时代的人一样,他的科举入仕之路在制度上被切断,但是新的进身秩序并没有建立,依据长期以来在民间形成的惯性,丁山先生在家庭里受四书五经之学。因徽学重考据的传统,丁山先生在以后的治学经历中容易与朴学亲近。随着辛亥鼎革,风气亟转,在亲友支助下,丁山先生步入新式学堂,就读于和县威桥镇威桥小学(1911年—1917年8月),后升入南京私立锤美中学(1917年8月—1921年8月),中学毕业后赴北京投奔舅舅赵凤喈,在北京大学文科旁听(1921年8月—1924年8月),后得沈兼士赏识入北京大学研究所国学门继续学习(1924年8月—1926年8月)。在京期间,既承学于钱玄同、沈兼士等太炎门生,又与顾颉刚、傅斯年等“五四”闯将相往来。北京大学国学门肄业后,跟随沈兼士前往厦门大学,任国学院助教(1926年8月—1927年8月),并与同在厦门大学的鲁迅交好,后虽天各一方,但书信不断<sup>③</sup>。

先生此后历任中山大学文科教授(1927年8月—1929年8月)、中央研究院历史语言研究所专任研究员(1929年8月—1932年7月)、中央大学历史系教授(1932年8月—1933年7月)、山东大学中文系教授(1933年8月—1935年7月)、四川大学历史系教授(1936年1月—1937年1月)、浙江省政府秘书(1937年1月—1937年8月)、山东大学中文系教授(1937年8月—1938年8月)、东北大学史学系教授兼主任(1938年10月—1941年7月)、西北大学史学系教授兼主任(1941年8月—1942年7月)、中央大学史学系教授(1942年8月—1944年1月)、东北大学史学系教授(1944年1月—1944年12月)、四川大学史地系兼齐鲁大学历史系教授(1945年1月—1945年12月)、南京大学补习班历史系教授兼主任(1945年12月—1946年6月)、暨南大学史地系教授兼主任(1946年8月—1947年7月)、山东大学中文系教授(1947年8月—1952年1月),1952年1月18日病逝于山东大学(青岛)。丁山先生身后留有三女二子,最长16岁,最幼5岁,由妻子陶梦云<sup>④</sup>照料。1959年9月,顾颉刚到青岛疗养,曾向陶女士询问丁山先生生平,陶女士遂将丁山先生遗稿托付顾颉刚设法出版<sup>⑤</sup>。到1966年5月,顾颉刚在《读书笔记》中写了“丁山事迹”条,全文共四百余字<sup>⑥</sup>,也是目前为止,仅见的介绍丁山先生生平的文字材料。后因时代原因,遗稿并没有顺利出版,顾颉刚恐负好友之托,将遗稿送还陶女士保存。最终,陶女士将丁山先生遗稿、遗物悉数捐予山东大学,成为“文史见长”的山东大学永存的特藏瑰宝。

① 目前仅见关于丁山先生的论文五篇:刘敦愿:《博古的古文字学古史学家丁山教授》,《文史哲》1985年第6期;吴承木、王耀恕:《丁山与鲁迅的忘年交》,《江淮文史》1995年第3期;李东峰、杨文燕:《上古神话研究中有关训诂学的几个问题——从丁山〈后土后稷神农考〉谈起》,《陕西师范大学继续教育学报》2006年第4期;雒有仓、辛田:《丁山先生的甲骨文考释与古史研究》,《榆林学院学报》2008年第1期;汪楠、朱仙林:《丁山与中国古代神话研究》,《古籍整理研究学刊》2013年第4期。

② 本文有关丁山先生生平事迹,除特别注明外,均来源于《山东大学教职员登记表》(1949年11月16日);《丁山自传》(1951年9月15日),丁山档案,档号X-03,山东大学档案馆藏。

③ 据丁山先生长女丁吉娥回忆,丁山先生一直珍藏着鲁迅赠送的一幅照片和来往书信,后俱散失在“文革”时期,见吴承木、王耀恕:《丁山与鲁迅的忘年交》,《江淮文史》1995年第3期。

④ 陶梦云女士资料所知甚少。据丁山先生记述,陶女士毕业于苏州浒墅蚕桑专科学校,与丁山先生年龄相仿。

⑤ 顾颉刚:《顾颉刚全集·顾颉刚日记》卷八,北京:中华书局,2011年,第689、691页。

⑥ 顾颉刚:《顾颉刚全集·顾颉刚读书笔记·愚修录》卷十三,第81—82页。

1951年山东大学在校教职员调查表中,对丁山先生有如下评述:“在学术上很有地位,为国内有数之甲骨文专家,因而养成其骄矜之气。对新诗表示鄙视,说鲁迅尖酸刻薄有失温柔敦厚之旨。因而有人说他顽固。但其顽固并非党性的。事实上他并不专门反对共产党,解放后反说‘中国有希望了’。他有点旧社会中的学究味道,又颇‘耿介拔俗’。”<sup>①</sup>1949年以后,马克思主义史学研究典范上升为史学主流,“为学问而学问”的学术取向被改造为学术要为政治服务,丁山先生对此有怎样的反应,又是否对他的学术研究发生影响?幸运的是,在丁山档案中,我们可以看到零星的材料。有学生记录了丁山先生在课堂上讲的内容:“度量衡是历史学的基本最基本的东西……唯物史观,你们这也不知道成吗。那只有去学社会发展史空空洞洞的理论了。……我告诉你们,历史学问题,这不是你们能知道的问题,你们满脑子都是社会发展史问题,将来你们出去,那一套是卖不出去的。”<sup>②</sup>大约同时,校方接到学生反映:“我们向丁教授提意见,请他暂不讲度量衡,因为跟中国通史的学习配合不上,丁教授在课堂上发了脾气,以后的两堂课就没有来上。”<sup>③</sup>从这些材料中可以想见丁山先生“耿介拔俗”的性情<sup>④</sup>,也可以视为一代学人对“独立之精神,自由之思想”的坚守。

纵观丁山先生五十二年短暂的生命历程,尤其是二十岁以后,除短暂跟随朱家骅担任过浙江省政府秘书之外,其余时间都在大学或研究所从事学术研究。终其一生,可以说学术研究是丁山先生的唯一事业。与介于政治、学术之间的同时代学人不同,丁山先生更像是纯粹的学者。丁山先生经历的大学很多,在中国近现代史中也属少见,李济曾戏称其“旅行教授”<sup>⑤</sup>,调侃之余,更多地折射出时代巨变下,学者欲潜心治学而不得稳定环境的酸楚。丁山先生自陈:“个人生活,三年甲地,两年乙地,老是‘牛马走’的流浪在人海潮里,客观环境一向不允许从容的研究整理。”<sup>⑥</sup>但是,面对不利的客观环境,丁先生的研究成绩可谓蔚为大观,在文字学、甲骨金文、上古史、历史地理学、古代宗教与神话学等诸多领域皆有建树。以丁山先生三十年学术生涯论,三个阶段尤为重要,可谓学于北京大学(五年),盛于中央研究院历史语言研究所(三年),成于山东大学(八年)。丁山先生的一生,正处于传统学问向现代学术转折的时代,他将传统学问的功底以及对现代学术的敏感冶为一炉;通过其各阶段的著作和遗稿,可以清晰地看出先生学术思想及实践的脉络。张之洞有言:“由小学入经学者,其经可信;由经学入史学者,其史学可信。”<sup>⑦</sup>与张说维护传统经学地位为目的不同,丁山先生晚岁自述其治学:沿着小学、经学、史学的路数始终“不能动摇”<sup>⑧</sup>。下文试图通过梳理丁山先生的学术历程来知人论世,既可彰显一代史学巨匠的学术成就及影响,又可以为20世纪前半期的学术变迁提供一个少有关注的面相。

## 二、起点:小学之根柢

丁山先生于1921年8月到北京大学文科旁听,1926年8月自国学门肄业离开,先后五年,承学于学界吐故纳新之时。顾颉刚在述及丁先生生平时,特别提出先生在北京大学为“偷听生”,后被沈兼士发现,会试入北京大学研究所国学门攻读<sup>⑨</sup>。沈兼士为太炎门生、古文字音韵学专家,也是北京大学国学门的创建者之一。能够“发现”丁先生并助其进入学术界,想必是这位来自“皖派”中心的少

① 《山东大学现有职员工调查表》(1951年),丁山档案,档号X-03,山东大学档案馆藏。

② 《学生王某的听课笔记》(1951年10月13日),丁山档案,档号X-03,山东大学档案馆藏。

③ 《某学生的来信》(1951年10月8日),丁山档案,档号X-03,山东大学档案馆藏。

④ 顾颉刚听闻丁山先生病逝后,在日记中也记下了“此人性倔强,不能与时屈伸”的判语。参见《顾颉刚全集·顾颉刚日记》卷七,第271页。

⑤ 顾颉刚:《顾颉刚全集·顾颉刚读书笔记·愚修录》卷十三,第81-82页。

⑥ 丁山:《中国古代宗教与神话考》,上海:龙门联合书局,1961年,第1页。

⑦ 范希曾编:《书目答问补正》,上海:上海古籍出版社,1983年,第344页。

⑧ 丁山:《甲骨文所见氏族及其制度》,北京:中华书局,1988年,第56页。

⑨ 顾颉刚:《顾颉刚全集·顾颉刚读书笔记·愚修录》卷十三,第81-82页。

年人的才情和对古文字音韵的兴趣令沈兼士青眼有加,两人由此结下终身的师生之谊,同时开启了丁山先生学术研究的传统“小学”的起点。据丁山先生自己回忆:“早岁受书,偏读顾(炎武)、江(永)、戴(震)、段(玉裁)、孔(广森)、王(念孙)等诸贤之书”,在北京大学国学门“暇则赴钱玄同先生讲坛聆听其论中国音韵之变迁”<sup>①</sup>。我们已经很难看到这段时间内更多的直接材料,来了解丁山先生的受学情况。可此时的北京大学经历着新文化运动后新旧学风的激荡,桐城派的没落与太炎门生的崛起,胡适提倡的科学方法、新考证学风的盛行,以及“整理国故”运动的蓬勃发展,这些应该给初涉学问的丁山先生留下颇深的印象。北京大学国学门被认为是现代学术研究机构之滥觞,对中国现代学术的发展举足轻重<sup>②</sup>。与传统学术的师徒传承不同,现代学术机构在新生代学人的成长中扮演的作用非常突出,由师宗一人到转益多师,虽少了一些门户之见,但学生的根基不深,更容易趋新跟风,成为学术流转的风向标。

蒙文通说:“讲论学术思想,既要看到其时代精神,也要看到其学脉渊源。”<sup>③</sup>丁山先生最早出版的书是《荀子均(韵)集》(1923年),便明言因受章太炎考周代古音的启发,认识到章氏考古韵“不根于经”,而“本楚赋”。丁山先生进一步平等看待诸子与经书中的音韵,认为《老子》、《列子》、《管子》等诸子的重要性不在经赋之下,遂“有志于诸子音韵”之学,仿照晋代吕静之的《韵集》,先从《荀子》中的音韵入手进行研究<sup>④</sup>。对于一个正处求学期间的少年,这显然是一部对传统小学有继承和创新的天才之作,可惜的是,丁山先生的遗稿中有关“诸子音韵”的部分并未能付梓出版,即使有,想必也如朱一新所谓“学之成就,视乎其时,非其时而语焉,莫之应也”<sup>⑤</sup>。丁山先生在另一本早期著作《说文阙义笺》开卷就提到沈兼士的影响:“民国十四年冬,山读书北京大学研究所国学门,沈兼士先生命以慧琳音义引说文斟今本之异同,补段氏说文订钮氏校议沈氏古本考之阙失。间亦恭之毛诗郑笺三礼注尔雅方言之流。探许说之原,验之秦汉金石刻辞,正篆文传说之误。”业师沈兼士对丁山先生的启发和教导,无疑激发了丁山先生研究的兴趣,但丁山先生并没有奉传统小学为圭臬,“亦不屑于字句异同之比勘”,目的是借许书“以探中国文字原始”,“还定许书之谬”,并认为“以卜辞金文皮傅许书之事易,以制度文物古音通转古文义例证许书形体训诂之误难”。其实,对传统学问的继承,除得到沈兼士的指导,丁山先生在古文字研究方面受王国维的影响也比较多。他说:“王静安先生考之制度文物,本之诗书义例,通之古音假借,参之彝器文字变化,讨论一字,揆之本文而协,验诸他卷而通,盖自洪朱以来,未尝有精贯如此者也。”不仅在研究方法上效法王国维,他在文字起源问题上同样认同传统一元论,认为“自古文而籀文而篆文分隶书”<sup>⑥</sup>。学界一般认为《古史新证》一书中可以看到王国维对“古史辨”的回应,但是从学术渊源来讲,丁山先生为学术研究典范的此消彼长预留了更多可以探讨的余地。

《荀子均集》、《说文阙义笺》之外,丁山先生在文字音韵学方面的著述还有《中国文字学通论》<sup>⑦</sup>、《中国文字学史料索引》<sup>⑧</sup>、《六书述谊》<sup>⑨</sup>、《说文学参考资料》<sup>⑩</sup>。这些著述基本在传统小学的范围内,“研究中国文字形义之变迁及其缘起,推阐其功效与通例”。丁山先生并从四个方面说明了自己研究古文字的原因。一是“洞悉初文本义及其变迁之迹”来了解“古代文艺思想”;二是“有志古代方言今

① 丁山:《荀子均集》(1923年),收入《丁山子学研究未刊稿》,南京:凤凰出版社,2011年,第6页。

② 关于北京大学国学门的情况,参见陈以爱:《中国现代学术研究机构的兴起》,南昌:江西教育出版社,2002年,第66-164页。

③ 蒙文通:《治学杂语》,蒙默编:《蒙文通学记:蒙文通生平与学术》,第28-29页。

④ 丁山:《荀子均集》,《丁山子学研究未刊稿》,第6-7页。

⑤ 朱一新:《无邪堂答问》,北京:中华书局,2000年,第3页。

⑥ 丁山:《说文阙义笺·引言》,中研院史语所单刊乙种之一,1930年,第1-7页。

⑦ 丁山:《中国文字学通论》,广州:惠福路天成印务局承印,无出版日期。

⑧ 丁山:《中国文字学史料索引》(油印本),山东大学图书馆藏。

⑨ 丁山:《六书述谊》(手写本),山东大学图书馆藏。

⑩ 丁山:《说文学参考资料》(油印本),山东大学图书馆藏。



世方言，不可不知文字学”；三是了解“古代语法学”；第四个方面揭示了他日后的治学取向，特引述于此：

太古之事，孰志之哉？三皇之事，或存或亡，五帝之事，若觉若梦，三皇之事，或隐或显，亿不识一；当身之事，或闻或见，万不识一；目前之事，或存或废，千不识一。太古至于今日，年数固不可胜纪；伏羲以来，三十余万岁，贤愚好丑，成败是非，无不消减。而樵周苏辙胡宏罗泌之流，乃于敢考古，实其荒唐！盖中国史记，秦以前尚略，其详靡得而说？然荒古宫室，为四屋相对形，则见于殷墟书契；符命之策，其札一长一短中有二编之形，则著于颂鼎吴尊；载重之车，有轮有辘，则见于《殷墟书契精华》；此由文字本身，足证有史前宫室器用。藏尸罅间之谓葬，是知古人之葬埋惟艸；因生而受姓，是知古人之姓氏从母族；力田之谓男，女帚之谓妇，是知男主外，女主内，由来已久；此由文字本身足证有史前之风俗制度。一切史料，未有不加文饰者；独此少数象形会意文字，无意中保留不少忠实之古代史迹；故有志中国古代史者，尤不可不知文字学。<sup>①</sup>

在丁山先生涉足学界初期，接受的是传统小学的训练，以文字学为研究方向。1926年8月到1927年8月在厦门大学国学院任助教时，丁山先生曾应俄国学者史禄国之请，就“家庭”的汉语词汇，帮他写了一篇短文<sup>②</sup>。顾颉刚在日记中记述了丁山先生在厦门大学时，经常拿文字学方面的论文向其请教<sup>③</sup>。然而，对音韵训诂的精通，并没有让丁山先生止步于文字学领域，他基本上是将音韵训诂的小学工夫作为工具来掌握的，在其后的古史研究中，以文字、音韵入手处比比皆是。例如在《由鲧湮洪水论舜放四凶》中，先生认为“鸿洞即混沌之音讹。鸿洞急言之为江，为鸿……。自音韵学考之，鲧之为鲧当即混沌合音。知鲧即混沌，浑敦即帝江，帝江即共工也，则鲧，亦得谓即共工合音”，另外“零、夸同谐于声，则夸父自得谓即零之声转，亦即疑为蟠螭之别名”，遂得出结论：“《山海经》所谓夸父饮河、渭不足，北饮大泽者，即虹霓饮水故事之寓言”，可见“综其声音转变”，是为了“绎其故事推演之迹”。又如他在《后土后稷神农蓐考》中，利用训诂学的方法，训“后土”的“后”有“母”、“王后”之义，来论证周代文献中传说人物后土、后稷、神农和蓐收都是原始的“地母神”分化而来<sup>④</sup>。可见文字工具在先生学术研究中的基础地位。

丁山先生曾言：“我知道纯学理的研究，应该由点下手，探寻到有关各线问题，组织成面的图案，才能建立一个时代史(学)的新体系。尤其是三代以上的史学，一定要由体剖视到面，由面分析到线，再由线辨析到点，点的问题才算是获得真正的解决。”<sup>⑤</sup>这个“点”就是古文字的考释。先生更进一步要重构古史体系，并且相互呼应，使古史得到立体的理解。丁山先生不仅仅在传统的小学方面功力深厚，更可以利用音韵训诂来解决古史问题。从上述文字学论著可以看到，丁山先生对古文字起源的追求，对“西北获竹简之书，垣阳发殷墟之文”的兴趣，自然进入到“殷墟书契”的研究。对于利用方兴未艾的甲骨文、金文研究古史，先生颇为倾心，以此成家并蜚声海内外。与传统的小学训练一样，先生对甲骨文的关注也并非止于甲骨文专家，先生指出：“商周古文，由形象上考察，谁都可以猜谜一样的认识一两个字，以成甲骨文专家、钟鼎文专家。实际上，必须贯穿文字源流，验以文物制度，然后‘说文解字’，才不致坠入猜谜式的胡说。”<sup>⑥</sup>

由传统的小学研究，尤其是对文字起源的探求出发，丁山先生踏入了甲骨文、金文的研究领域，其考释甲骨文、金文的文字，如《殷契亡丈说》、《数名古谊》、《说翼(附释疾、释梦、释梦)》、《召穆公传》、《幽敦跋》、《殷夷考》，在1928年创刊的《历史语言研究所集刊》上连续发表。在这些论著中，丁山

① 丁山：《中国文字学通论》，第2—3页。

② [俄]史禄国：《北方通古斯的社会组织》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1985年，第574页。

③ 顾颉刚：《顾颉刚全集·顾颉刚日记》卷一，第815、818页。

④ 丁山：《古代神话与民族》，北京：商务印书馆，2005年，第222、225、227、265、311页。

⑤ 丁山：《甲骨文所见氏族及其制度》，第53页。

⑥ 丁山：《殷商氏族方国志》，《甲骨文所见氏族及其制度》，第120页。

先生利用自己小学训练的基础,依据六书原则,考释古文字的形、音、义。这些早期发表的甲骨文、金文考释著述,考释特点类似王国维提倡的“二重证据法”,“取地下之新材料,补证纸上之材料”<sup>①</sup>。丁先生结合自身小学、文献学的训练,重点释读新出的甲骨金文,成为甲骨研究的重镇,得到当时学界的广泛认可<sup>②</sup>。

在先生考释单字的文章中,已经注重与史实考证相结合,并且在结论上多发前人之未发<sup>③</sup>。例如对殷墟卜辞中常见字“亡尤”的考释,孙诒让《契文举例》中释为“亡它”,王襄《簠室殷契征文》中释为“亡猷”,王国维《戡寿堂所藏殷墟文字考释》中释其形为“不可识”,其义“犹言亡咎、亡它”。丁山先生通过金文与文献的比勘,得出“亡尤”是商周以来的成语,与《周易》中贲卦“无尤”之义相同,凡文献中的“无邮”、“无所碍”皆是“无尤”之音转,“何尤”、“寡尤”皆“无尤”之义转<sup>④</sup>。又如对甲骨文“史”字的考证上,王国维认为,史像右手持笔形,“持笔为尹,作册之名,亦与此意相会”,故以“大史”为“大事”,即以职掌为记载国家大事<sup>⑤</sup>。丁山先生引卜辞“大史易日”的记载指出,“大史”不尽作“大事”解,其职掌除记载国家大事外,还负有测天占日的责任,其“重要的使命也多与神事有关”,在商周时代,这“当然是神权政治的传统精神,不一定是国家重视史迹的反映”<sup>⑥</sup>。从单字考释到考证史实的倾向,在丁山先生的论著中越来越明显。

沈兼士在《“鬼”字原始意义之试探》一文中说:“文字意义之溯源,恰如考古学家之探检遗迹遗物然,重要之目的物,往往深藏于地层之下,非实行科学的发掘,不易觅得。故探检文字之原,亦须于古文献与古文字中披沙拣金,细心搜讨。文献方面应直接察其历书情形,玩味其文句解释,文字方面应从形音义三面贯串证发其当然之义类。”<sup>⑦</sup>这些话放到丁山先生早期的研究中同样可以得到验证。读丁山先生文字考释的文章,恰似陈寅恪在评价上文时提到的:“凡解释一字即是做一部文化史。”<sup>⑧</sup>此后就鲜见考释单字而注重从“点”到“面”的专门著作了。由释字进而考史,丁山先生遵从师说:“向来只是片断的考证,现在须用有系统的方法实行历史的研究和比较的研究。”<sup>⑨</sup>在走向古史研究的道路上,新的学术资源、研究范式的影响,让丁山先生充分融入到现代学术发展的大潮中。钱穆曾说:“一时代之学术,则必有其一时代之共同潮流与其共同精神,此皆出于时代之需要”,及至“时代变,需要衰,乃有新学术继之代兴”<sup>⑩</sup>。丁山先生的学术成长轨辙,正与此学术典范转变之大潮声息相通。

### 三、过渡:转型中的经学

在传统学术中,小学功夫的训练,自然是以经学为其旨归。丁山先生的经学研究在其学术生涯中占的比重并不算大,以课程讲义和参考资料为主。我们予以关注,可以看到在学术范式转移的大势下,丁山先生治学趋向转变的轨迹。目前仅见的丁山先生有关经学方面的著述有《尚书学》、《尚书学参考资料》、《清代经学》、《清代经学参考资料叙目》、《清代易学参考资料叙目》<sup>⑪</sup>,以笔者的考察,这些著作基本上是丁山先生在中山大学时期(1927年8月—1929年8月)的讲义<sup>⑫</sup>。

① 王国维:《古史新证》,北京:清华大学出版社,1994年,“总论”第2页。

② 顾颉刚:《当代中国史学》,香港:龙门书店,1964年,第108、111页。

③ 胡厚宣:《五十年甲骨学论著目》,北京:中华书局,1952年,第171页。

④ 丁山:《殷契亡它说》,《历史语言研究所集刊》第一本第一分(1928年),第25—28页。

⑤ 王国维:《释史》,《观堂集林》卷六,北京:中华书局,1959年,第272页。

⑥ 丁山:《中国古代宗教与神话考》,上海:龙门联合书局,1961年,第217—219页。

⑦ 沈兼士:《“鬼”字原始意义之试探》,《沈兼士学术论文集》,北京:中华书局,1986年,第186页。

⑧ 陈寅恪:《致沈兼士》(1936年4月18日),《陈寅恪集·书信集》,北京:三联书店,2001年,第172页。

⑨ 沈兼士:《沈兼士学术论文集》,第48—49页。

⑩ 钱穆:《两汉经学今古文平议》,北京:商务印书馆,2001年,第4页。

⑪ 以上几种全为油印本,山东大学图书馆藏。

⑫ 与上述几本讲义一起的还有丁山先生批注和勾画的《尚书·逸周书》,系国立中山大学木刻出版,无出版日期,山东大学图书馆藏。

通过阅读这些没有出版的讲义,可以看出丁山先生并没有囿于门户,虽承学于章太炎一系的古文经学,但仍平分今古、汉宋,以历史的维度理解经学。他授课时点评清代朴学道:“近世论清学者盛矣!或详其源流,或详其宗派,或详其方法;各囿所业,标其一端;若章太炎《清儒》,刘师培《近代儒学术统系论》、《近代汉学变迁论》,大抵墨守古文家法,而薄今文;谭献《师儒表》、梁启超《今文学运动》,则不免侈言大义,轻诋古文;若缪全孙《清史儒林传》(未印),徒以不违先唐师说考为主,于吴派为近;胡适《清代学者治学方法》(未印),纯乎皖学之遗。见仁见智,互有短长,博而统之,是非昭昭矣。”<sup>①</sup>在后期的历史研究中,仍可见到他对经学问题的探讨,只是在经史之变的大势下,已经把经学问题融入到史学中,认为“今古文学的不同,大半由于商周制度的不同”<sup>②</sup>——“商制往往演成今文学家言,周制往往演为古文学派。我们今日要论定经学的今古文学的是非,也要从卜辞金文里寻求新证据,非口舌所能争了。”“由今古文学的异说,上论殷商的氏族制度。”<sup>③</sup>除经学以外,丁山先生在诸子学方面也有文章,如《五行考原兼论明堂五帝》<sup>④</sup>、《刑旌与中庸》<sup>⑤</sup>;与处理的经学问题类似,都有史学化的倾向。经学在新的学术分科体系下,成为学术潜流,在时势改变时也会迸发出活力,像抗战时期,丁山先生与蒙文通就组建了一个“尊经国学专科学校”,在国难时期培养出了一批传统经学人才<sup>⑥</sup>。

王汎森指出,清代经学研究的成绩,有不少被民国时期的古史家所继承。并将蒙文通作为经学向史学过渡的典范,总结了经学向史学转变的五个环节:“第一是分别经是经,史是史。第二是丢掉今古文之争的老问题。第三是分出时间的层次,汉是汉,先秦是先秦,而且各个层次的意义是一样的,不因时代先后而有别。第四,用历史研究的方法区分出古代文献内容中‘理想’与‘事实’的区别。第五,接受19世纪西方史学的影响,尤其是种族、地理两种因素。”<sup>⑦</sup>这种对经史之变的观照,明显侧重传统学术的“内在超越”,而忽视了西方学术作为一个强势学术范式,在观念、方法和评价体制等方面对传统经学的冲击。就治学路数而言,丁山先生对西方学术的感觉似乎更为敏锐,经史转变完成得更加彻底,往往以史学研究来解决经学问题。

丁山先生讨论经学注重制度考辨,尤其对儒家宗法制度的考源,用力最勤。在《宗法考源》一文中,他依据甲骨文所见“宗”字为宗庙,修正《礼记》、《大传》和《白虎通义》等儒家传世文献的阙失,论证宗法起源不在西周,而在“殷之际或其前世”,“初以辨先祖宗庙之昭穆亲疏,非以别继祖继后世子孙之嫡庶长幼也”<sup>⑧</sup>。又进一步根据甲骨文记载,结合考古材料,考证殷商时代的氏族组织为“每个宗氏(即大宗),包涵若干分族(即小宗);每个分族之下,有同类的编户之民;编户之民之下,就是俘虜丑夷”<sup>⑨</sup>。丁山指出,商代国家“邦畿千里之内,分为田、亚、任三服,卜辞总称为多田;邦外侯服,卜辞总称为多伯”,田是附庸土田的省称,亚是卿大夫的赐田,任是分赐给武士和百工耕种的土地,“可见殷商政治组织,确已胚胎了周代的封建制度”<sup>⑩</sup>。通过甲骨文和考古材料来验证传世文献有关历史地理的记载,推论三代民族文化的发展轨迹,追溯氏族组织与宗法制度的起源,对我们认识古代历史实际有深远的影响。

在《殷商氏族方国志》、《殷夷考》等文中,丁山先生利用甲骨文记载及考古发现考察民族变迁,开辟了三代民族地理研究的新领域。他以三代不同源为起点,追溯氏族制度与宗法制度的起源,探

① 丁山:《清代经学参考材料叙目》(油印本),广州,1929年5月18日,山东大学图书馆藏。

② 丁山:《甲骨文所见氏族及其制度》,北京:中华书局,1988年,第46页。

③ 丁山:《甲骨文所见氏族及其制度》,第56—57页。

④ 这部著作系丁山先生手稿,现藏于山东大学图书馆,已影印出版,收入《丁山子学研究未刊稿》。

⑤ 丁山:《刑旌与中庸》,收入《蔡元培六十五岁庆祝论文集》(《中研院史语所集刊外编第一种》,1933年),第619—625页。

⑥ 杨向奎:《我们的蒙老师》,蒙默编:《蒙文通学记:蒙文通生平和学术》,第68页。

⑦ 王汎森:《从经学向史学的过渡》,《近代中国的史家与史学》,上海:复旦大学出版社,2010年,第70—101页。

⑧ 丁山:《宗法考源》,《历史语言研究所集刊》第四本第四分(1934年)。

⑨ 丁山:《甲骨文所见氏族及其制度》,第37页。

⑩ 丁山:《甲骨文所见氏族及其制度》,第54页。



讨商代国家政体及国家结构形式,其中对“族”字代表一个军事单位的观点得到学术界的普遍认同<sup>①</sup>。丁山先生认为商代的“族”和“氏”是一个问题的两个方面,犹如一个硬币的正反面一样:“族”是指一个类军事组织的群体,“氏”则是其象征和标志;商代的社会是建立在许多被称为“族”的各自分立的图腾氏族之上的(丁山先生能够从商代的卜辞里辨识出两百多个有“图腾”意义的族名<sup>②</sup>),这些观点得到日本学者白川静的支持,受到学术界的重视<sup>③</sup>。并且有学者指出,丁山先生是较早利用“族徽理论”,从甲骨卜辞中探讨商代氏族的地望及起源的学者<sup>④</sup>。丁山先生通过先秦语言比较,剖析古代民族分合之迹,提示“先秦载记中插入不少的外族语言”。如论周祖“公非辟方、高圉侯侖、亚圉云都、组绀诸盪、太王亶父等名字多至四字,与商代先王谥法不合”,称谓皆“不类华夏语言”,秦爵二十等如“簪帛、不更、庶长、上造是戎狄官名音译”,依此判定周、秦民族融有西方戎狄之族<sup>⑤</sup>。

不难看出,丁山先生的经学研究有史学化的倾向。近代经学的地位被史学取代,得不到彰显的原因很多,不是一篇论文所能详述的。陈寅恪论述说:“近二十年来,国人内感民族文化之衰退,外受世界思潮之激荡,其论史之作,渐能脱除清代经师之旧染,有以合于今日史学之真谛。”<sup>⑥</sup>但需要特别指出的是,现代学制的建立,学术分科的完成,尤其是新的学术研究机构,很少给经学以知识再生产的机会(响应新典范成立的学术机构聘任丁山先生时,也基本是以语言文字学和史学专业);学者在论及现代学术的经史之变时,多以学术发展演化的内在理路来理解传统经学到现代史学的蜕变。丁山先生能够“脱除清代经师之旧染”,认同新的典范,无疑与当时学术风气的变化关系重大。

王学典先生提到顾颉刚是“近现代由经学向史学的结构性转化中的关键人物”<sup>⑦</sup>。顾颉刚与丁山两位先生应是相识于北京大学时期,在厦门大学、中山大学皆为同事,顾颉刚日记中多有关于两人交往的记载。顾颉刚发动的“振聋发聩”的“古史辨”运动,同样脱胎于经学问题,更是明言受到晚清经今文学的影响。丁山与顾颉刚交好,也算是“古史辨”的局中之人。顾颉刚先生大胆打破古史一元论的勇气,对丁山的思想解放作用不可低估,在“古史辨”浪潮过去二十年后,丁山先生仍心存激荡:“尽管古史辨所讨论的各种问题,现在有许多地方须加补充或修正,但顾颉刚先生的‘古史层累造成’说,谁也不能从根本上予以推翻。”<sup>⑧</sup>“真是作史年代越后,其所传述的时代越古。”<sup>⑨</sup>之后丁山先生在史学上的许多学术创获,都是以“古史辨”为理论出发点和思想资源的。从《尚书学》讲义手稿中,亦可看到他“对‘古史辨’推崇有加。丁山先生沿着‘古史辨’的学术脉络来讲,并织就了一幅以顾颉刚为中心的疑古辨伪的谱系,其中把顾颉刚的‘层累造成说’放在关键地位,不断强调并鼓励学生要细细品读,作为学术入门的必备”<sup>⑩</sup>。

#### 四、归宿:重建古史体系

丁山先生在《古代神话与民族》的“自序”中说:“古代史学,经过顾颉刚先生《古史辨》扫荡伪材料之后,立刻得到卜辞、金文大量的直接史料来补充,加上李济之先生所领导的安阳殷墟十余次的发掘,举凡器物、墓葬、宫室遗址的收获,迥乎超出我们意想之外的丰富。这批地下新出的直接史料观察殷商文化,迥乎超出两千年来儒家所传述的程度高而且深。这当然是古代历史学的幸运,也是国

① 李孝定:《甲骨文字集释》,《“中央研究院”历史语言研究所专刊》之50(1956年),第2231—2233页。

② 丁山:《甲骨文所见氏族及其制度》,第32页。

③ 参见张光直:《商文明》,北京:三联书店,2013年,第171—172页。

④ 杨晓能:《另一种古史》,唐际根、孙亚冰译,北京:三联书店,2008年,第20—21页。

⑤ 丁山:《从东西文化交流探索史前时代的帝王世系》,《文史》第28辑,北京:中华书局,1987年。

⑥ 陈寅恪:《陈垣元西域人华化考序》,《金明馆丛稿二编》,北京:三联书店,2001年,第270页。

⑦ 王学典:《良史的命运》,北京:三联书店,2013年,第20页。

⑧ 丁山:《中国古代宗教与神话考》,上海:龙门联合书局,1961年,第209页。

⑨ 丁山:《商周史料考证》,北京:国家图书馆出版社,2008年,第1页。

⑩ 丁山:《尚书学》(油印本),山东大学图书馆藏。



家民族的光荣。”<sup>①</sup>从以上文字,可以看出先生的史学研究受两个方面的影响比较大:一个是顾颉刚为中心的“古史辨”派史学,一个是以傅斯年为主导的史语所。

1927年8月,丁山先生随沈兼士南下厦门大学任助教,因为同出身于北京大学,被回国不久的傅斯年约请到中山大学,聘以文字学教授,筹建中山大学语言历史所<sup>②</sup>。年仅26岁就被聘为教授,丁山先生可谓少年负盛名。这个时期以及史语所时期,是先生由传统经学向现代史学转变的关键时期。以傅斯年为主导的史语所是中国现代第一个真正意义上的史学研究机构,安阳考古发掘是史语所成立初期的主要贡献。由此,丁山的学术研究与安阳考古发掘紧密联系在一起,甚至可以说是先生学术研究的主要材料支撑,一直到逝世前夕,他还在等待着“商墟考古总报告”的发表。

傅斯年早年同样受传统小学影响,十分重视文字学,认为“语言文字为读一切书的门径”<sup>③</sup>,游学欧陆后,服膺比较语言学、历史语言学,回国后践行其学术追求,创建中山大学语言历史所及中央研究院历史语言研究所。后在《历史语言研究所工作之旨趣》中宣称:“以《说文》为本体,为究竟,去做研究的文字学,是书院学究的作为,仅以《说文》为材料之一种,能充量的辨别着用一切材料,如金文、甲骨文等,因而成就的文字学,乃是科学的研究。”<sup>④</sup>丁山先生恰逢其时,学术方向的转移与被归为“史料学派”的傅斯年有明显关系。与傅斯年强调“上穷碧落下黄泉,动手动脚找东西”一样,丁山先生认为“没有直接可信的史料,不能写出合于实际的历史”<sup>⑤</sup>。另外,傅斯年在学术研究中还提倡“语言”和“历史”的结合,利用西方语言学比较研究,沈兼士也提及在“旧日小学现代方言之外,进而涉及东方语言及西方比较语言学,多面综合,以完成语言文字理论的研究,此我辈今日所当取之途径也”<sup>⑥</sup>。王汎森提到:“近代学问的进步,仍然以新学术之建立为主,譬如用西方严格的语言学知识对中国传统的语言音韵学做出的创新。”<sup>⑦</sup>在丁山先生的研究中亦可见到此转变痕迹。丁山先生在中山大学《语言历史所周刊》“切韵专号”撰稿,并提议编撰中国经籍字典,同时认可《语史所周刊发刊词》中提到的,“对于语言学和历史学要运用西人的研究方法,不能专靠书本上的学问”<sup>⑧</sup>。作为结合语言学和历史学研究的回应,丁山先生发表了《汉字起源考》<sup>⑨</sup>。

丁山先生提到:“以语言文字剖析古代民族分合之迹,也是现代史学界所共同采取的一种必要的方法。”<sup>⑩</sup>比较语言学研究,与丁山先生的小学训练和关注文字起源相得益彰。在其古神话研究中,丁山先生说:“用比较语言学剖析史前时代的神话,不自我始。马克斯·缪勒所著《语言学讲义》曾以语言学为工具,发现雅利安民族所有的神名,常是指宇宙的现象。我运用古代语言文字学分析《周语》……从比较神话学观点立论,我认为商代信史,只能断自武汤,其前世都是神话。”<sup>⑪</sup>加之他对甲骨金文等考古材料的独特理解,形成了丁山先生科学化的研究特点。后来在指导学生时,丁山先生要求弟子“除了读书与资料外,要选择几种传统与现代的科学——专攻”<sup>⑫</sup>,这应该是对自己利用传统与现代学术工具进行研究的夫子自道。

因为性格、处事风格等多方面的原因,顾颉刚和傅斯年后来失和,进而在学术研究及人事关系上

① 丁山:《古代神话与民族》,北京:商务印书馆,2005年,第311页。

② 傅斯年:《致蔡元培、杨杏佛》(1928年5月5日),欧阳哲生主编:《傅斯年全集》第7卷,长沙:湖南教育出版社,2003年,第60页。

③ 傅斯年:《清代门径书几种》,《新潮》第1卷第4号(1919年4月1日)。

④ 傅斯年:《历史语言研究所工作之旨趣》,欧阳哲生主编:《傅斯年全集》第3卷,第5页。

⑤ 丁山:《中国古代宗教与神话考》,第1页。

⑥ 沈兼士:《沈兼士学术论文集》,北京:中华书局,1986年,第332页。

⑦ 王汎森:《执拗的低音》,北京:三联书店,2014年,第3页。

⑧ 转引自刘小云:《学术风气与现代转型》,北京:三联书店,2013年,第64、73页。

⑨ 丁山:《汉字起源考》,《中山大学语言历史学研究所周刊》第四集第44—45期(1928年)。

⑩ 丁山:《古代神话与民族·自序》,第23页。

⑪ 丁山:《古代神话与民族》,第311页。

⑫ 参见梁秉实:《创建考古专业,引导学术发展——忆山东大学考古专业奠基人刘敦愿先生》,《文史哲》2011年第5期。

争胜,为现代学术发展开出了同一根茎上的两朵奇花。后来有人回忆丁山先生道:“1927年左右他在广州大学教书,当时及以后主持中山大学的是朱家骅,同事们有傅斯年、顾颉刚、罗常培等。他也并作当时北大这一系统的人,所以当中央研究院历史语言所成立时,他就被傅斯年约去当研究员。他的脾气很坏,自高自大,和傅斯年也搞不在一起,就到前中央大学历史系教书。”<sup>①</sup>丁山先生离“傅”而亲“顾”,与顾颉刚过从甚密。丁山先生在致顾颉刚的信中提到:“弟以愚赣,处世钝椎,所能终始见庇者,惟兄而已。”<sup>②</sup>顾颉刚在抗战时期担任齐鲁大学国学研究所主任,致信时任东北大学教授丁山先生:“东大齐大两校对史学方面既有同心,自当联合以厚其势,使一班谗间小人认识我辈自肯努力,自造前程,绝非营营青蝇造言生事者所可破坏,一出我辈十余年所受之气。”<sup>③</sup>虽然人事关系离开了史语所系统到中央大学任教,但是自1929年8月到1932年7月的三年间,是中国现代史学的“新学术”典范得以在丁山先生身上确立的关键三年。丁山先生共在《史语所集刊》上发表论文10篇,与陈寅恪、徐中舒的篇数相差无几,当可视为彼时史语所学术群体的主将之一。

基本上,顾颉刚的“破”与傅斯年的“立”,在丁山先生的学术研究中有较为理想的结合。以顾颉刚的“疑古辨伪”为思想武器和学术研究的出发点,同时大胆运用西方近代语言学、历史学的方法和观点,形成了自己更严谨、更科学的史学研究方法,虽然有些结论还有待商榷和补充,丁山先生对现代史学理论的贡献,仍有深入研究的意义。

丁山先生的史学研究成果集中于《古代神话与民族》、《商周史料考证》、《中国古代宗教与神话考》和《先秦史考》<sup>④</sup>四本著作。这些著作回应了“古史辨”运动以来古史研究的大问题。顾颉刚在20世纪20年代提出著名的“层累地造成的中国古史”的观点,并概述为三层意思:1. 时代愈后,传说的古史期愈长;2. 时代愈后,传说的中心人物愈放愈大;3. 我们在这上,既不能知道某一件事的真实情况,但可以知道某一件事在传说中最早的状况<sup>⑤</sup>。在此基础上,丁山先生进一步指出:“中国人所传说的远古史迹,即就先秦文献看,似乎不只一个来源。诗、书、金文代表统治阶级的文献,以后世史学体例拟之,只可列于‘正史’范围;此外,尚有大量的‘稗史’。春秋以后,始则与‘正史’相互发明,继则分庭抗礼;战国以后,则喧宾夺主,渐以‘稗史’压倒‘正史’。譬如积薪,后来居上,古代史的层次,便愈积愈高,其年系也愈积愈远。”另外“晚周以后,诸子百家,竞说上古,由三王上伸至五帝,再由五帝上伸至三皇,以至天地开辟之初,正是根据宗教神话与古代训话‘层累而成’。”<sup>⑥</sup>又说:“周公作《立政》,但称‘涉禹之迹’而已。太史辛甲命百官箴王阙,也首称‘茫茫禹迹,画为九州’,那时史官似以禹为开天辟地的圣王。春秋时代卿大夫的谈论,有时提及黄帝、炎帝,有时提及太皞、少皞,有时提及高阳、高辛、颛顼,有时提及尧、舜了。晚周诸子,有时综称为‘五帝’,有时追溯到‘三皇’,真是作史者年代越后,其所传述的时代越古,也就出现虑牺、神农、遂人氏一类名辞了。”<sup>⑦</sup>上文已经提及顾颉刚对丁山的影响,然而丁山先生的疑古已蕴含着释古的影子了。

的确,丁山先生与疑古学派有着本质的区别,他更多地是借鉴了“层累地造成”说的假设,利用甲骨文金文,通过语言文字的比较,把史前时代留下来的神话传说看成是“民神杂糅”的材料,并不全是战国或秦汉学者伪造的,从探清神话传说的本原入手,来梳理神话中的史实,以达到重建传说时代的古史体系。丁山先生“相信时代愈古,神话愈其发达;一部中国史前时代,除了石史之外,惟有神话学

① 《向某的一封信》(1952年1月3日),丁山档案,档号X-03,山东大学档案馆藏。

② 丁山:《丁山来信》(1950年1月31日),《顾颉刚全集·顾颉刚日记》卷六,第585页。

③ 顾颉刚:《致丁山》(1940年8月27日),《顾颉刚全集·顾颉刚书信集》卷三,第137-138页。在顾颉刚日记中可以看到,顾颉刚曾推荐丁山担任齐鲁大学国学所主任,1949年建国初曾积极谋划丁山转任复旦大学,参见《顾颉刚全集·顾颉刚日记》卷六,第684页。

④ 丁山:《先秦史考》(影印本),1934年,山东大学图书馆藏。

⑤ 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《读书周报》(《努力周报》增刊)第九期(1923年5月6日)。

⑥ 丁山:《中国古代宗教与神话考》,第214、226页。

⑦ 丁山:《商周史料考证》,第1页。

可以解之”<sup>①</sup>。这一重视神话的思路,有些王国维的痕迹,王国维认为:“上古之事,传说与史实混而不分;史实中固不免有所缘饰,与传说无异,而传说之中亦往往有史实为之素地,二者不易区别。”<sup>②</sup>傅斯年也提到:“神话之比较研究,乃近代治民族分合问题者一大利器。”<sup>③</sup>如同沈兼士在总结民国史学趋势时告诫:“若一味疑古,空立说,亦为缺陷。吾人倘能利用……新材料,新方法,重新证实我们民族光辉灿烂之信史,岂不是空前的一大收获吗!”<sup>④</sup>丁山先生利用其所掌握的多种研究利器<sup>⑤</sup>,积极尝试重建“信史”的工作。

据董作宾的观察,“古史辨”对所有纸上材料无情的总攻击,“大家都在梦想着期待着考古工作的开展,多找地下材料,如甲骨、金文之类,再用这些新材料去建设一部上古的信史”<sup>⑥</sup>。丁山先生对于古史的重建工作除关注神话外,还根据甲骨文和金文材料结合古代文献,认为“古帝王世系,必源有自,绝非晚周诸子所得凭空虚构”<sup>⑦</sup>,三皇五帝之说,“楚人为先,战国诸子竞相著录”<sup>⑧</sup>。像蒙文通先生所认为的:“五帝说始见《列子》,三皇说始见《庄子》,二说虽不同,要皆在南方。”<sup>⑨</sup>丁山先生进一步指出:“三皇传说的来源,本于天神、空神、地神三界,由屈原赋上皇、东皇、西皇演变到秦博士议定的天皇、地皇、泰皇,大体上还保存那宗教思想的本来面目。到儒家手里,根据中国传统思想所谓‘上象天,下仪地,中和民’学说,创出天、地、人三才的系统。”五帝的系统有三个来源,最先是殷商时期的“四方帝”和“皇天上帝”;其次是周代按“尊祖配天”及阴阳五行演变而成的《月令》“明堂五帝”;然后是直接抄袭自印度“四大天王”与殷商“四方帝”糅合而成的秦“四色帝”,外加“皇天上帝”,最终被荀卿之徒“以儒家的德行为标准,以虞、夏、商、周民族宗神为根据”,整合成了黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜五帝古史系统。“五帝德所说的五帝,与‘明堂五帝’,亦非一源。”<sup>⑩</sup>

丁山先生的研究取向与顾颉刚有很多同步的地方。不惟破坏经学统制下的古史体系,顾颉刚提倡的历史地理学,丁山先生也是积极的推动和参与者。丁山先生论述说:“学术万端,研究者不出经纬二途。历史为学,自纵的方面叙述民族之盛衰,文化之蜕变。然民族活有区域,文化发达有范围。所谓区域与范围,则皆建树于横的地理学方面。地理沿革学者,即以横的区域范围阐明历史叙述,一经一纬,相为表里,换言之,历史地理学而已。”<sup>⑪</sup>抗战结束时,顾颉刚在其主持的大中国出版社出版了丁山先生的《地理与中华民族之盛衰》<sup>⑫</sup>,而丁山先生在其后的研究中注重古代地理和民族方面的探讨,应该与顾颉刚有密切的关联(详见另文)。法国年鉴学派大师布罗代尔特别注重像地理等长时段因素在历史中的作用,在其名著《费利浦二世时代的地中海和地中海世界》中更是实践了三个部类(事件、局势、结构),但是布氏并没有细述三者之间的有机关系,略显机械。丁山先生从地理入手探求民族之盛衰危亡,注重其间的互动关系,应得到学界足够的重视和探讨。

① 丁山:《古代神话与民族·自序》,第5页。

② 王国维:《古史新证第一二章》,《古史辨》第一册,上海:上海古籍出版社,1982年,第264页。

③ 傅斯年:《东北史纲》,欧阳哲生主编:《傅斯年全集》第2卷,第386—387页。

④ 沈兼士:《沈兼士学术论文集》,北京:中华书局,1986年,第274页。

⑤ 据丁山先生弟子刘敦愿回忆,丁山先生除掌握语言学、甲骨金文外,还系统学习过天文历算、沿革地理、民族学、考古学、经济学等来治中国古代史。参见刘敦愿:《博古的古文字学古史学家丁山教授》,《文史哲》1985年第6期。

⑥ 董作宾:《中国古代文化的认识》,《中国现代学术经典·董作宾卷》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第613页。

⑦ 丁山:《由陈侯因铭黄帝论五帝》,《历史语言研究所集刊》第三本第四分(1933年)。

⑧ 丁山:《先秦史考》(影印本),第14页。

⑨ 蒙文通:《古史甄微》,《蒙文通文集》第5卷,成都:巴蜀书社,1999年,第18页。

⑩ 丁山:《中国古代宗教与神话考》,第444—465页。

⑪ 丁山:《中国地理之沿革》,四川大学铅印本,1936年。在四川大学图书馆古籍特藏室,与《沿革》一书合订了一本《地理通论》,无作者信息,据笔者判断,亦系丁山先生在四川大学之讲义。

⑫ 丁山:《地理与中华民族之盛衰》,上海:大中国图书局,1948年。



## 五、目标:探索文化起源

离开史语所以后,丁山先生的生活可说是居无定所,四处漂泊,最终得以在山东大学落脚,可以潜心整理自己的古史研究。先生自述:“去年,青岛解放了,自念生活可以安定了!应该把我过去抄集的史料,全面整理一下,不必等待小屯总报告而先妄谈……,对于古代史研究,作了局部的总结,……意在探求中国文化的来源。”<sup>①</sup>在丁山先生的学术成果中,古史研究的成就颇多,可惜天不假年,许多研究还没有机会展开而形成定论,先生就魂归道山。下面结合丁山先生的著作,归纳先生所关注的中国文化的来源问题,以期能收抛砖引玉之功<sup>②</sup>。

在对中国古代民族文化起源的探索中,“民族多元论”是一个影响比较大的研究典范。从古代民族一元到多元的解释古代文化起源,与顾颉刚等“古史辨”派学者质疑古代民族出于一元的旧观念息息相关。王汎森认为,在1920至1930年代,提倡古代民族多元论的有:蒙文通的《古史甄微》(1927年)、傅斯年的《夷夏东西说》(1934年)、徐旭生的《中国古史的传说时代》(1934年),并且勾勒出傅斯年的《夷夏东西说》与王国维的名篇《殷周制度论》的承接关系<sup>③</sup>。许倬云进一步指出:“他们各自整理了一套区分古代部族的分类法,蒙文通认为有江汉民族、河洛民族、海岱民族三大系统;徐旭生认为有西方的华夏、东方的东夷及南方的苗蛮三个集团;傅斯年认为东夷与西夏两大集团的互为消长,是古史上的大关键。蒙徐二位的意见颇有异同,但均未十分注意考古资料,而傅斯年却能溶铸文献与考古资料。”<sup>④</sup>然而看似整齐有序的学术史谱系,往往会有遗忘或疏漏,如陈寅恪所述:“其言论愈有条理系统,则去古人学说之真相愈远。”<sup>⑤</sup>

与《夷夏东西说》同样发表在中研院史语所集刊上,丁山先生的《由三代都邑论其民族文化》一文,综合文献中有关三代地理的记述,分别考证了夏人十迁、商人迁殷之前八迁、周人定都宗周之前七迁,并列举夏、商、周三代制度不同的记载,证以地下文物考古材料,推论夏商周三代民族文化的发展轨迹,说明“夏与殷、周,实亦非同族类”。“夏后氏起自今山西省西南隅,……显然中原固有之民族也。殷人起自今河北省泚水流域,……显然东北民族燕亳、山戎之类也。周人起自陇右,……显然西北民族戎狄之类也。”<sup>⑥</sup>丁山先生由地理环境得出“三代异族”的结论,进而论述三代民族文化的异同。这篇文字有重新认识和评估的必要。

丁山先生在其后的研究中更进一步申说:“以语言文字剖析古代民族分合之迹,也是现代史学界所共同采取的一种必要的方法。……我相信中华民族的成分,在先秦时代,是:陶唐氏偏向汾水流域发展,可能是北狄族。夏后氏偏在伊、洛、嵩高区域发展,可能是中原旧族。殷商初沿着漳水流域向海滨发展,后乃迁居河内,可能是东胡族。周人由陇坻沿着泾、渭流域发展,可能是氏族。秦人也是沿渭水东下的,可能是氏族的另一支。姜姓由瓜州东进,初为申、吕,后为陆浑,显然是羌族。荆楚雄踞长江中游、两湖盆地,后渐东侵淮、海,可能是雅利安族。淮、海之间的淮夷,以及江南的吴、越,断发纹身,可能即今胥户先祖。巴、蜀区域所流传的神话有杜主、鳖令,可能与夏后氏同族。”<sup>⑦</sup>经过丁山先生论述,徐中舒从古书推测之殷周民族以为殷周似属两种民族的推论得以成立,成为“确切不移之论”<sup>⑧</sup>。除在结论上支持了徐中舒的看法,他在材料和方法上更多地利用当时史语所安阳考古的报

① 丁山:《中国古代宗教与神话考》,第1-2页。

② 丁山先生在山东大学职员登记表中,明确写出自己擅长的科目为中国古代史。见《山东大学职员登记表》(1949年11月16日),丁山档案,档号X-03,山东大学档案馆藏。

③ 王汎森:《中国近代思想与学术的系谱》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2011年,第307-322页。

④ 许倬云:《西周史》,台北:联经出版社,1984年,第14页。

⑤ 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,第280页。

⑥ 丁山:《由三代都邑论其民族文化》,《历史语言研究所集刊》第五本第一分(1935年),第87-129页。

⑦ 丁山:《古代神话与民族》,第23-24页。

⑧ 徐中舒:《殷周之际史迹之检讨》,《清华国学论丛》第一卷第一期(1927年)。



告,依据甲骨金文,结合考古材料,考订传统文献。与傅斯年的《夷夏东西说》相比,除共同利用地理的和种族的方法,重视新出的考古材料(丁山先生在利用考古材料上似较傅斯年更多),丁山先生更进一步加强文化异同上的考释,开“民族—文化”研究的先河。

丁山先生依据甲骨文,重新认识古典文献的史料来源,如据“四中星之名,几乎完全见于甲骨文,‘出日’、‘纳日’的典礼,甲骨文也数见不鲜”,而得到《尧典》“不必如近代疑古学者论定为秦汉儒者所作”<sup>①</sup>。由这些结论可见,丁山先生将中国文化探源问题大大推进了一步,无论疑古还是释古,探求“中国文化的来源”与真相,才是最终的目标。在推定商周时期的年代方面,丁山先生“由近世出土甲骨文及铜器铭文比勘《纪年》残编”,从《古本竹书纪年》所记“自武王灭殷至幽王,凡二百五十七年”上推,确定武王灭商在公元前 1029 年,帝辛在位年数为公元前 1050—1029 年,帝乙在位年数为公元前 1081—1051 年,盘庚以后诸王纪年分别是:武丁 59 年、祖庚 7 年、祖甲 16 年、康丁 31 年、武乙 35 年、文丁 11 年、帝乙 31 年、帝辛 22 年<sup>②</sup>。这些结论与后来的夏商周断代工程的结论,大致相仿。

虽然丁山先生的结论已在后出的考古材料中得以修正和补充,而现在考古学家在论述三代民族文化异同时,都不得不以此作为起点,学界影响可见一斑<sup>③</sup>。在上述诸说中,丁山先生提出的很多问题还没有形成定论,但对研究中国文化的来源颇有启发<sup>④</sup>。丁山先生道:“虽然不曾构成完整的体系,至少可代表我对于史前时代帝王世系的一个新见解。尤其是,希伯来教以十字架象征上帝,我认为渊源于殷商的‘高祖日甲’,这或者是值得世界宗教史学家重新考虑的新问题。”<sup>⑤</sup>就丁山先生已经出版的论著,有学者曾总结道:“《中国古代宗教与神话考》通过语言比较与中外神话比较,推动了史前神话与商周宗教研究的深入;《甲骨文所见氏族及其制度》通过氏族方国考证,开启了殷商宗教形态与社会结构研究的先声;《商周史料考证》以甲骨金文与文献典籍参证,扩大了商周史料的搜集范围,推动了对商周年代学等问题研究的深入。”<sup>⑥</sup>很容易看出,丁山先生的史学研究既与传统的考据学不同,也不是纯粹的疑古辨伪,而是利用甲骨文和文献记载,推动史学研究的科学化,并努力重建中国古代信史体系,最终寻到近代学人“魂牵梦绕”的中国文化的来源。

## 六、余 论

丁山先生辞世六十余年来,学术界已然沧海桑田,然先生对学术的不懈追求和解决问题的勇气,令其在 20 世纪中国学术大师成群的星空中,依然璀璨夺目。丁山先生求学于“五四”后新文化的中心,跟随沈兼士、钱玄同习古文字学,以先生的才情和勤奋,从学术发展的“内在理路”而言,自然要成为古文经学的殿军,章太炎后的朴学大师。然而,世变日亟,正如陈寅恪在《陈垣〈敦煌劫余录〉序》中所说:“一时代之学术,必有其新材料和新问题。取用此材料,以研求问题,则为此时代学术之新潮流。治学之士,得预于此潮流者,谓之预流,其未得预者,谓之未入流。”<sup>⑦</sup>正值“新潮流”畅行之时,丁山先生身处顾颉刚、傅斯年周围,又非“闭门造车之徒”,自然容易“预流”新的学术典范。从传统小学领域延展到甲骨文金文等新材料的考释,并与古代文献相互释证研究古史,丁山先生在这一领域里成为继罗振玉、王国维之后的杰出代表。丁山先生凭借文字学功底与甲骨文、金文考释的工夫,投身到古史问题的大讨论中,与顾颉刚同调相契。进而言之,他放弃了经学的信仰,以一个现代史学家的眼光来重建古史体系,寻溯中国文化的源头,一步步开创出古代宗教、神话与宗族研究等学术新领

① 丁山:《商周史料考证》,第 1 页。

② 丁山:《商周史料考证》,第 132—145 页。

③ 张光直:《考古学专题六讲》,北京:文物出版社,1986 年,第 111 页。

④ 刘起钎:《古史续辨》,北京:中国社会科学出版社,1991 年,第 458 页。

⑤ 丁山:《古代神话与民族·自序》,第 25 页。

⑥ 雒有仓、辛田:《丁山先生的甲骨文考释与古史研究》,《榆林学院学报》2008 年第 1 期。

⑦ 陈寅恪:《陈垣〈敦煌劫余录〉序》,《金明馆丛稿二编》,第 266 页。

域。这些大问题当然不是一个人、一代人能够圆满解决的,诚如有学者所说:“他(丁山)在几十年前探讨的许多问题,至今仍是古史学界继续研讨或者是悬而未决的问题。”<sup>①</sup>其中,在古代民族多元论、重建古史体系等方面的探讨,无论从材料或是方法论上,对当下学界都有借鉴意义。

以目前学科划分的标准,学界讨论多集中于丁山先生在古代神话和宗教方面的专题研究。像有学者指出:“(丁山先生)在中国古代神话研究是取得的卓越成绩依然闪耀着学术的光芒。”<sup>②</sup>近期再版的《中国古代宗教与神话考》一书,出版社在推介时提到,丁山先生“在古神话的考辨、推原方面成绩卓著,显示了深厚的学术功底。丁山在传统的考据基础上运用了比较语文学与比较神话学与宗教学的方法,对史前神话加以分析,分析数量之广,考证程度之深,前所未有,从而使得这部著作具有巨大的学术价值。从文献学角度来说,其成就至今无人能出其右”<sup>③</sup>。这些都是对丁山先生学术成就的充分肯定,但愈来愈窄的学术分类,让人顿生挂一漏万之忧。

丁山先生的生命历程可以看成一部近代中国学术史,他的地位和影响,不仅在其卓越的具体成就,更多地是由于他的学术理路在现代学术嬗变中所具有的典范意义。从丁山先生的治学风格看,应该是属于“新汉学”或曰“考证学派”阵营的学者。朱谦之将“考证学派”划分为三支:王国维、罗振玉等倾向甲骨文字学研究;梁启超、胡适、顾颉刚等注重“写的历史”的真伪问题;李济、傅斯年等注重“科学发掘的方法”<sup>④</sup>。而丁山先生的学术,可谓三者兼而有之。他虽然不是立于学术中心的人物,反而可为传统经学向现代史学转型提供了很好的视角。与胡适、傅斯年、陈寅恪等留学海外的学者不同,他们直接受西方近代文化的洗礼,归国后皆能以西方角度观察中国,以西方立场“整理”中国,易于打破传统,甚至反传统。而丁山先生更多的是从传统学术资源中接榫现代学术,在由传统向现代学术转变中,与前者时有契合,甚至引为同调,但很难水乳交融,即便是在共同“重建中国”的叙述里,他首先考虑的是传统的学术资源,所以多与顾颉刚、钱穆、蒙文通等学人亲近。这种学术的“本土性转化”值得留意,但是已经溢出本文,是另一个问题了。

丁山先生以传统小学为学术的起点,探求文字的起源,经历现代学术典范的洗礼,投身到史学问题的探究中,为“古史辨”运动留下的史学问题寻求解决之道。史学问题是其一生学术的落脚点,为重建上古信史,孜孜以求地进入到古代神话和宗教领域。丁山先生用丰硕的学术成果为我们描绘了清晰可见的现代学术发展的轨迹。一个人的价值并不是一定即时的在其时代彰显,很多结论要放到历史中去评判,丁山先生的生命和著述已经成为过去,但是,他学问、生命的价值却在我们学术探索的未来。

[责任编辑 扬眉]

① 雒有仓、辛田:《丁山先生的甲骨文考释与古史研究》,《榆林学院学报》2008年第1期。

② 汪楠、朱仙林:《丁山与中国古代神话研究》,《古籍整理研究学刊》2013年第4期。

③ 丁山:《中国古代宗教与神话考》,上海:上海书店出版社,2011年。

④ 朱谦之:《现代史学概论》,《朱谦之文集》第六卷,福州:福建教育出版社,2002年,第71-72页。

## “秋瑾、徐自华、吴芝瑛、吕碧城暨 近代女性文学高层论坛”综述

范丽敏 郭浩帆

2015年10月24-25日,由济南大学、山东省近代文学学会主办,济南大学文学院、近代文学与文化研究中心承办的“秋瑾、徐自华、吴芝瑛、吕碧城暨近代女性文学高层论坛”在济南大学举行。中国近代文学学会前会长、山东省近代文学学会会长、山东大学郭延礼教授,中国近代文学学会副会长、复旦大学袁进教授,济南大学副校长蔡先金出席开幕式并致辞,来自北京大学、复旦大学、中国人民大学、山东大学、台湾中正大学、南开大学、河南大学、华南师范大学、济南大学、上海古籍出版社、中华书局、中国南社研究会等高校和出版、科研机构四十余位学者出席了论坛并参与研讨。

本次论坛是关于近代女性文学的一次专题研讨会。郭延礼教授在开幕式致辞中指出:中国近代女性文学几乎还是一块未开垦的处女地,有很大的开拓空间。比如这次论坛重点研讨的近代女性文学四大家——秋瑾、徐自华、吴芝瑛、吕碧城,除秋瑾研究稍微深入外,其余三家不论其研究深度和力度都远远不够。再如20世纪第一个二十年(1900-1919)的女性文学更应当成为我们研究的重点,因为这一时段的女性文学正处于中国女性文学由古典走向现代的转型期,它的文学实绩和诸多文学现象,不仅在近代而且在整个中国女性文学史上都具有重要的文学史意义和研究价值。我们应当以此为契机,对近代女性文学进行全方位的更加系统和深入的研究。郭延礼教授还对他2007年提出的“20世纪第一个二十年中国女性文学四大作家群体(女性小说家群、女性翻译文学家群、女性政论文学家群和南社女性作家群)”这一文学史概念的内涵及主要特点作了阐释,引起与会学者极大的兴趣。

论坛共收到论文三十余篇,多方面展现了当前近代女性文学研究的视野和水平,其成果将成为近

代女性文学研究的重要组成部分,并给此后的研究以多方面的启示。会议议题主要集中在以下几个方面。

### 一、近代女性文学四大家研究

近代女性文学四大家研究是本次论坛研讨的重点。关于秋瑾,孙之梅教授对少有人注意的革命烈士宁调元与秋瑾的交游进行了详细考证,并通过材料揭示了宁调元对秋瑾的爱慕与钦佩之情,结论令人信服。罗章生先生运用秋瑾家世及其革命生涯的丰富史料,从七个方面驳斥了《袁筱珊:秋瑾在株洲的革命战友》(《株洲日报》2013年4月16日)一文中的不实之词,引起了与会学者的关注。黄锡云、娄国忠二位学者从秋瑾自撰对联及其好友吴芝瑛、徐自华、唐群英、王金发等在秋瑾生前身后为其所撰对联中,分析了秋瑾的爱国精神、为国牺牲的壮烈以及亲朋、国人对她的痛悼之情。赵青女士对近代嘉兴女诗人郑静兰与徐自华、秋瑾的交往、唱和史料作了细致梳理,并指出郑氏以一位传统闺秀,能在晚年积极接受新事物、新思想,实现了从一名闺塾师到女学教师再到自己兴办女学的巨大转变,值得肯定和赞扬,而这一点或许与秋瑾对她的影响有关。

关于徐自华研究,闻海鹰女士联系徐自华的家世及其与秋瑾的旷世高谊,分析了其诗文创作为所体现出的近代知识女性的家国情怀,并指出:这一方面与秋瑾的影响有关;另一方面也是最根本的原因,还在于书香门第所培养出来的读书人的传统风骨。中华书局的张玉亮先生以《秋瑾集 徐自华集》责任编辑的身份,也对秋瑾与徐自华的文学活动发表了自己的看法。

关于吕碧城研究,祝伊涓女士联系吕碧城的身世遭遇和性格脾性,以其作品中所涉及的“梦”为切入口,探讨了“梦”对吕碧城思想信仰和文学创作的影响。

在近代女性作家研究方面,除对秋瑾、徐自华、吕碧城等的研讨外,台湾中正大学黄锦珠教授通过对裘毓芳发表在《无锡白话报》上的各种文字材料——自撰、改写或翻译作品的分析,发掘其近代知识女性的自我意识和参与社会公共事务的公民意识,认为裘毓芳具有晚清妇女现代化的个案价值。

## 二、近代女性小说研究

侯运华教授以《礼拜六》所刊载的女性小说为研究对象,对女性作家的创作状况、小说的思想意蕴和艺术创新等问题进行了分析,认为这些有益的尝试为近代小说的转型提供了借鉴。薛海燕教授则重点分析了“爱国小说”的产生、盛衰与当时社会环境的关系及女性“爱国小说”的主要特征,结合社会历史状况来分析文学创作之潮流趋势,依史论文,颇有说服力。马勤勤博士则从启蒙之外的另一视角——商业角度出发,探讨了民初女性文学杂志《眉语》的办刊构想与实践及其背后的文化心理、市场逻辑、欲望结构和女性文学增长的空间。鲁毅博士则探析了近代学堂教育对近代女性小说创作的影响,认为近代女子学堂的兴起在很大程度上促成了近现代女性小说写作的发生,使近代女性小说创作在思想方面具有启蒙色彩,在人物形象方面具有近代女子学堂教育背景的女性主人公开始大量出现。他又指出,近代学堂教育背景仅仅是女性文学现代转型的重要因素,而非唯一因素,只有综合考察她们所处的时代和社会要素,才能更为客观、深刻地剖析近代女性文学的现代转型。

## 三、近代女性戏曲和弹词研究

邓丹副教授联系中国戏曲史上最多产的女作家刘清韵的人生境遇和经历,分析了其作品所蕴含的传统观念与时代精神,同时从刘清韵前后期作品所呈现出的差异,探寻其思想和书写特征的流变轨迹。盛志梅教授运用文本阐释和女权主义的批评理论,通过对梁德绳、侯芝、邱心如等对《再生缘》的改编、续作、仿作思想的研究,指出大部分续作者都认同主人公重新回归女性的既定生存状态中去的现象,这表现了她们的集体无意识,即女性仍沉溺于“他者”地位的深层文化内涵。张秉国副教授以所掌握的近代女性弹词版本、著录的翔实情况,对近代女性弹词的传播情况及规律进行了梳理和研究,指出其传播特点体现出由稿本、抄本、印本向报刊传播的方式转变,内容则体现出传统与激进并存或激进向传统“倒退”的复杂现象,而这正是近代文学的显著特征之一。鲍震培教授联系秋瑾的遭遇

及反抗婚姻、传统习俗的经历,分析了她唯一的叙事文学作品——《精卫石》弹词的思想内蕴,认为这对于了解秋瑾的生平和思想,以及中国女性文学的意旨和走向都有重要意义。

## 四、近代女性诗文和文论研究

胡全章教授对清末以《女子世界》为代表的妇女报刊诗歌进行了题材主旨和艺术特点的全面解读,认为它是诗界革命联合阵线中不可轻忽的一环。王凤仙教授以1915—1919年的《妇女杂志》所刊载的女性游记为考察对象,通过对女性游记内容的分析,指出近代女性作家已经进入社会关系网络中,其知识结构、精神状态的转变表明近代知识女性的身份建构已经完成。

近代女性文论研究,还是目前学界尚未有人关注的视阈。陈静教授首先指出目前学界常见的文学理论著作中,近代女性文论尚处于缺席状态,“近代女性文论”术语缺失,研究尚未起步;其次,她对近代女性文论的数量与学术价值进行了评估,并提出了近代女性文论研究的几个关键问题,如作家研究、作品篇目整理与研究、核心命题研究等,认为对这些问题的解答,将会填补近代文学理论的研究空白,亦可以从性别批评等角度,延伸出更多更有趣的论题。

本次论坛除对以上专题进行研讨外,还有学者围绕近代女性文学的其他问题作了精彩发言。刘丽霞教授对《女铎》女性文学群体、傅瑛教授对清末皖籍女性作家创作的研究,栾伟平女士依据方志材料对近代著名女翻译家陈鸿璧家世的详细考证,王同舟教授对中国第一位女翻译家、女诗人薛绍徽年谱的分析等等,都能得出令人信服的结论,是对近代女性文学研究的有力推进。

当然,近代女性文学研究总体上还处于起步阶段,尚有待于进一步开拓和深入。笔者认为以下三个问题尤其值得关注:一是文献整理与研究方面,应当进一步发掘近代女性文学的有关资料,建设近代女性文学研究资料库。二是目前的研究仍以传统的文本阐释和资料考证为主,今后可多方借鉴西方性别理论,实现近代女性文学研究理论上的开拓和提升。三是建立近代女性文学研究理论话语体系,如何将近代女性文学本身自具的谱系和理论话语发掘出来,化为一套切合近代女性文学实际的系统、科学的理论阐释体系,从而形成此领域的研究特色,这应是今后近代女性文学研究着力的方向。(作者单位:济南大学文学院)



## Abstracts

### A New Hypothesis of the Origin of Early Chinese State:

#### From “Monkey Mountain Structure” to Centralized State

Xiao Gongqin

The Patron-Client organizational structure, which emerged among the Mongolian nomadic communities during the 13th century, provides a new perspective for understanding the formation process of the state from Three Emperors and Five Sovereigns up to the Xia, Shang, and Zhou Dynasties. People can discover the “Monkey Mountain structure” which is similar to that of nomadic society from texts like “Five Emperors of the Millennium” and “Xia Dynasty” out of the *Records of the Grand Historian* and so forth. The Monkey Mountain structure embodies the phenomenon that the strongman supplies the protection and the weak offers allegiance, and this way can integrate both interests of the higher and the lower, which realizes the initial transformation of petty community from decentralizing status to centralizing one. Thereby, we are able to form a new hypothesis on the making of the Chinese early state by means of such a relationship structure as an interpretive framework. This article argues that the incohesive unions of “Monkey Mountain structure”, through the Jimi System (i. e. in winning someone over to obey the ruling, or it also can be viewed as the former sort of the Enfeoffment System that the opposite side keeps the high autonomy and self-government while in conformity with the authority) as the subinfeudation depends on homeland prior to the Enfeoffment System, then developed into the latter of Western Zhou during the Xia-Shang era. Subsequently, there appeared the change of the centralization under the condition of rivalries among the dukes and princes in the Spring and Autumn and Warring States periods and at last came the Qin and Han empires. It can be seen the completed chain of the forming process of the ancient Chinese state in this period of historical trajectory. What the paper concludes is that the formation of the ancient Chinese state experienced neither the route of western classical slavery system nor the Asiatic production mode, directing to the path of Oriental Despotism, but evolved out of the collective experiences of the Huaxia nation on the basis of the Patron-Client relations of Huaxia petty communities after undergoing the gradual stages from chieftdom, Jimi System up through Enfeoffment System, and finally set out on the road to centralized despotism.

### Critique on Autocratic Monarchy in Ancient China

Li Ruohui

In the discussion about whether ancient China is an autocratic society, whether the emperors are autocratic is an important point. The idea that there is no autocratic monarchy in ancient China is very popular in contemporary academia, holding the idea that there was no self-criticism of autocratic monarchy during this long period of time. In this regard, there are two kinds of different understandings: one is that autocracy sure is dark, yet this concept was not applied on the emperors in ancient China, in other words, there did not exist the fact of autocratic monarchy in ancient China; and the other is that in ancient China, it was regarded that the emperors should be “autocratic”, i. e. although there existed “autocratic monarchy” in ancient China, the ancients gave a positive evaluation of it, and criticism on autocracy was only directed at the liegeman’s invasion of imperality, which substantially intended to maintain “autocratic monarchy”. However, we can discover several discussions in classical documents which used the word “autocracy” on the emperors, and attacked “autocratic monarchy”. This indicates that in the autognosis of ancient China, there existed not only the fact of “autocratic monarchy”, but also criticism on it. And this kind of criticism included two aspects: one is the foundation of classical Chinese political philosophy which regards China as belonging to people all over the land and not the private property of the emperor; and on the other hand, the political system of decentralization between the emperor and Counselor-in-chief was established to insure the foundation descending to mere talk. If the emperor arbitrarily issued an edict without the permission of Counselor-in-chief or Secretariat, it would be considered as unscrupulousness of taking the empire of his own.

### How Did China Become an Autocratic Country?

Bai Tongdong

In this paper, the author will argue that the spread and of the idea that traditional China was despotic is root-

ed in the ignorance and the arrogance of the West toward China. Through Japan, it was almost universally accepted by Chinese scholars and politicians through much of the 20th century under the pressure of saving China from Western and Japanese invasions. But this explanation is not fully applicable to Montesquieu, who first introduced and developed this idea. Through investigating his general theory of moderate and despotic regimes, and his understanding of China, I will explain why he introduced this idea and why it was deeply problematic. After clarifying the concept of despotism, I will challenge directly the understanding that the traditional Chinese regime was autocratic. Finally, I will show that because of the inadequacy of this understanding and the actions taken by the Chinese on the basis of this understanding, China has indeed become despotic since the collapse of the traditional Chinese regime, which, ironically, does corroborate Montesquieu's understanding of the nature of despotism.

### **The Essence of *Collation and Supplement of the Images and Biographies of Qing Scholars***

Chen Zuwu

*The Images and Biographies of Qing Scholars* written by Ye Yanlan in collaboration with his grandson Ye Gongchuo is an unfinished piece of literature. Its second volume which was completed more than half a century ago has only images but no biographies. I have spent more than six years to finish *Collation and Supplement of the Images and Biographies of Qing Scholars*. In this paper, I link the "Origin", "General Notices", and "Illustration of Collation" of the book, as well as three complementary biographies of Zhao Zhixin, Kong Guanglin, and Ding Yici who were born in Shandong Province. Through these advance contents, readers could detect the gist of the whole book.

### **Expressing with the Feet: The Alternative Narratives of Rural Crisis in the 1920s and 1930s China**

Ma Junya

In the 1920s and 1930s, expositions of rural crisis in China reached an amazingly large amount. Yet a considerable part of these narratives concentrated on Jiangnan, i. e. lands south of the lower reaches of the Yangtze River, and the most flourishing economic area in China, which took temporary economic fluctuation brought by world market as the irreversible ultimate contradiction of the society. However, even in times of crisis, the business economy in modern Jiangnan still contained boundless energy. The real crisis in Chinese rural society did not suffer from the fluctuation of world market, but isolation from the world economy. In the agricultural areas experiencing less natural calamity, the peasant economy indeed suffered from involution; while in the disaster-ridden areas, peasants suffered more from not being involved in involution. The rural crisis in the 1920s and 1930s that peasants expressed with their feet revealed more truly the regional imbalance of social economy and essential contradiction of rural society in China.

### **The Enlightening Significance of World System Theory on the Methodology**

Wu Ying

Framed by a world system, World History Theory analyzes the development of global capitalism in the long run, providing us with a new perspective and method to have an overall and dynamic understanding of modern capitalism. Since its foundation, World History Theory continues to expand its influence, but also faces criticisms from all sides. Against the criticisms from Weberians, orthodox Marxists, adherents for law of comparative advantage by David Ricardo, neo-Hintzians and postmodernist, Wallerstein makes strong responses, and systematically studies the forming and influence of the capitalist ideology which not previously involved in newly-published *The Modern World-System IV*, thus more fully and deeply shows the methodology meaning of world system theory, and its enlightening significance for contemporary social science research.

### **The Appearance of Works of Philosophers and Transformation of Books**

Liu Guangyu

The official books are products of official historian in the Shang and Zhou Dynasties. As the culture of official historian is a kind of religious culture served for the purpose of monopolization, the official books possess three characteristics: no public communication being allowed, the author being anonymous, and book having no definitive edition. The works of philosophers appeared posterior to official books, which was caused by the great revo-

lution from Caesaropapism to separation of church and the state. Acting as rebels of the culture of official historian, philosophers advocated worldly politics and culture in their theories and books, yet they and their apprentices were inseparable from the context of historical tradition in cultural activities. Under the influence of official books, written language could not be the media of association and communication, and oral culture continued unabated, so the theories of philosophers, especially of the early ones must be handed down by or were handed down mostly by their apprentices with oral teaching. And under the influence of the tradition of official books, the works of philosophers were not signed before the Han Dynasty, showing that a strict concept of authorship was not established in China before the Han Dynasty, so the authors of the works of philosophers were not restricted by copyright, and there was not the problem of authenticity about these works. On the one hand, the appearance of works of philosophers replaced oral culture with reading culture, and on the other hand, these works gradually transformed the characteristics of official books, and finally led to the fundamental transition of books from no public communication to public communication. In the perspective of cultural history, the change from official books to works of philosophers means the breakthrough from official learning to folk writing, from religious monoism to secular pluri-culture, and from monopolization to freedom, which opened the door of cultural prosperity since the Qin and Han Dynasties.

### **The Reconstruction of Classics of Han *Fu* since 1978**

Zhang Xinke, Liu Yanqing

After the 1950s, there once emerged cases of deconstructing classics of Han *fu* due to the political thought. And with the ideological emancipation as well as great change in politics and economy, the value and classical status of Han *fu* have been reconfirmed and reconstructed by means of dissemination, comment, creation, and acceptance since 1978. Present studies of Han *fu* reveal a multidisciplinary trend under new research perspectives, new research methods, and discovery of new materials. Meanwhile, dissemination and acceptance of Han *fu* have been enlarged with the help of internet media. The reconstruction of the classical status of Han *fu* shows the eternal charm of literary classics beyond time and space. In our changing times, the problems that how to carry on and evaluate Chinese cultural heritage including Han *fu*, how to establish the criteria for evaluating Han *fu*, and how to recognize the influence of political change to the classics construction of Han *fu*, all deserve our attention.

### **A Discussion of Internal Active Mechanism and Relevant Theoretical Characterization of the “Tradition” of Classical Chinese Literature**

Guo Peng

To understand the “tradition” of classical Chinese literature, one should start with the fundamentalsemanteme and inscape of “tradition”. In the process of its development and evolution, Chinese literature formed a national tradition with distinct characteristics. This tradition possesses not only a constraint upon the development of literature, but also exclusiveness for sustaining itself as well as excluding other norms that do not conform to it. And once formed, the tradition will affect the future trends and development of literature. The dynamic structure of classical Chinese literature took the thoughts of Confucianism and Taoism as well as the spirit of Qu Yuan as its connotation, which possesses internal mechanism sustaining itself and interacts with each other. A proper definition for the formation and mechanism of tradition of classical literature will help us understand its course of evolution and patterns. Simultaneously, to understand fundamental characteristics and internal active mechanism of tradition of classical literature, as well as to grasp accurately the theoretical problems related to the characteristics of the tradition, would be helpful to discern the most valuable connotation of the tradition of classical Chinese literature, and create lively ecological conditions for the development of national literature.

### **Logical Method, or Ethical Practice?**

#### **A Study of the “Genus Extension” Idea of Pre-Qin Confucianist and Mohist**

Li Wei

The “genus extension” often mentioned by Confucians and Mohists is an important issue of the generic idea in the Pre-Qin times. Former studies were mainly focused on logic, and it seems somehow reasonable to interpret

it as “analogism”. Yet it cannot be denied that there is the defect of forced analogy and externality in this interpretation. Judging from the literature, the verb in this term does not mainly refer to inference, but practical spread, and the noun does not refer to a broad and formal generic relation either, but the genus of right behavior and right expression. Hereby, rather than to understand the term as the logical method of analogy, it would be better to interpret it as a kind of ethical practice focusing on extending the right behaviors and speeches already established in some occasions to other occasions according to its “genus”. So the “genus extension” would mainly be responsible for the rightness of behavior and speech, but not serve for the validity of thinking and inference.

### **Qi Spreading All over the Space: On the Model of Ancient Chinese Thought about Pestilence from the Perspective of Resulting and Treating**

Yu Gengzhe

A characteristic of image language determines the ancient Chinese thinking model to emphasize integrality and intuition, which results in being comprehensively strong while analytically weak. The concept of *qi*, reflected in the thoughts of pestilence in the way of resulting and treating is the product of it. By introducing the concept of *qi*, with its feature of spreading all over the space, various characteristic of pestilence could be interpreted. And it is perfectly in accordance with the *qi*-blood theory. *Qi* was almost taken as climate in the early times, and by the Sui Dynasty, it gained initial distinguishment in putting forward the concept of “Zhu-Bing” which had noticed social contagion. Medical works of Song Dynasty, represented by *The Complete Record of Holy Benevolence*, applied theory “five elements and six pathogens” to predict disease. But, it was a regress. The idea of epidemic pathogenic factors by Wu Youxing in the Ming Dynasty made a breakthrough. It targeted nose and mouth as the infections channels, which was a progress in logical thinking, but it was still under the conception of *qi*. The connotation of *qi* was continuously explained and substituted in the process, and it was put to use in both pros and cons. Water, fire, virtues and such with spreading characteristic are considered to be effective in fighting disease. And all of this creatively demonstrates the feature of traditional Chinese thinking pattern. In brief, *qi* plays a multifunctional role in this research.

### **Modern Chinese Thought from the Spectroscope of Legalist School**

Yu Zhong

During one century of history of academic thought in China, the legalist school can play a role of academic spectroscope. Because the legalist school implicated several thoughts such as the rule of law, the nationalism and the despotism, the legalist school has a perplexing relationship with the several thoughts. The legalist school provides a channel to understand and reflect on the thoughts of the rule of law, nationalism and the despotism. In turn, the rule of law, nationalism, and despotism can also reveal certain silhouettes of the legalist school. The academic spectroscope function of legalist school helps promote the integration of jurisprudence, philosophy, history, political science and other disciplines.

### **A Straightforward and Outstanding Historian: The Life and Academics of Ding Shan**

Zhu Bin

Professor Ding Shan is a great scholar of the 20th century and an outstanding delegate of modern historiography in China. In his short life, Prof. Ding gained achievements in a wide range of academic fields such as philology, inscriptions on bones or tortoise shells and ancient bronze objects, historical geography, archaeology, studies of ancient religion, mythology and so on, especially being well-known for his studies of inscriptions on bones or tortoise shells and ancient bronze objects, as well as ancient history. Living in the times that Chinese academics transforming from traditional paradigm to the modern one, including the transformation from classical phonology, exegesis, and studies of Confucian classics to modern historiography, he inherited the legacy of traditional learning, and opened the beginning of modern academics, thus made outstanding contributions to the development of Chinese academics at that time. In the studies of ancient Chinese history, Ding formed a kind of academic style of his own, which aimed at pursuing the origin of Chinese culture, and reconstructed the system of ancient history by applying archaeological materials in combination with textual criticism and comparative linguistics. His achievements and method had been influencing deeply on the later times.