

总第 25 期

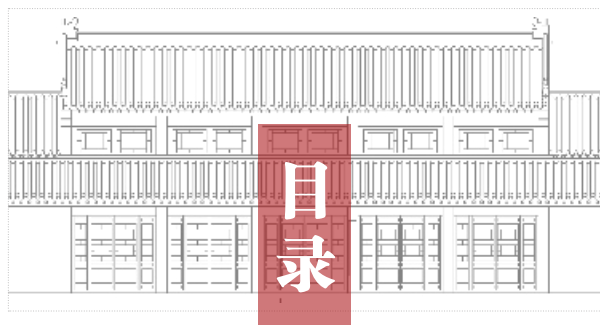
2022

第 4 期

文 研 通 讯



北京大學人文社會科學研究院
Institute of Humanities and Social Sciences, Peking University



文研学术

· 文研讲座

- 田晓菲：从白门到紫陌——营造建康 ····· 005
- 陆 扬：洞仙与诗神——中国古典文学中的天台山 ····· 012
- 刘文飞：俄国文学和文化语境中的《伊戈尔远征记》 ····· 020
- 山部能宜：“阿赖耶识”的实践背景 ····· 027
- 黄心村：张爱玲与世界主义的人文视野 ····· 032
- 陈岗龙：草原上的奥德修斯——荷马史诗与蒙古-突厥史诗的“英雄回归”主题 · 038

· 未名学者讲座

- 李宛霖：文学与疾病：19世纪美国文学中的偏执狂 ····· 048
- 孟涓涓：用捐赠对冲风险——精神保险和宗教捐赠 ····· 054
- 张泰苏：从现代国家的建设到商务公司的起源 ····· 058

· 文研论坛

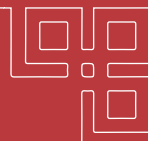
- 王铭铭等：山水家园：生活世界中的天人之际 ····· 063
- 杜华等：大西洋奴隶制与近代世界的形成 ····· 073
- 焦南峰、马永赢等：江村大墓与汉文帝霸陵 ····· 081
- 陆一、李猛等：考试与中国社会 ····· 087

· 邀访学者论坛

- 杜 华：废奴运动与内战前美国民主政治的演化(1830—1860) ····· 095
- 刘清华：鸦片战争前清帝国扩张中的西洋因素及其整合困境 ····· 098
- 包慧怡：中世纪英国地图与文学中的东方叙事 ····· 101

陈文龙：新旧叠加：北宋前期官僚等级制度	104
盛珂：重新发现生活的复杂性：由“天泉证道”到“淮南格物”	107
山部能宜：观经变相与《观无量寿经》的乖离：以x 316为例	110
·北大文科创新论坛	
周飞舟：城乡之际与家国之间——城镇化的社会学	115
周黎安：“一体多面”——中华帝制时期的国家社会关系再研究	121
文研回望	
忆静园佳日，别风雨故人——文研院举办第十二期邀访学者欢送会	130
专题论文	
·经学视野下的近代中国学术转型	
李天纲：宋恕与经学——经世学近代学术取向	136
陆胤：从书院治经到学堂读经——孙雄与近代经学教育	152
陈壁生：晚清的经学革命——以康有为《春秋》学为例	175
王汎森：从经学向史学的过渡——廖平与蒙文通的例子	190
文研纪事	210
照片墙	220

文研学术



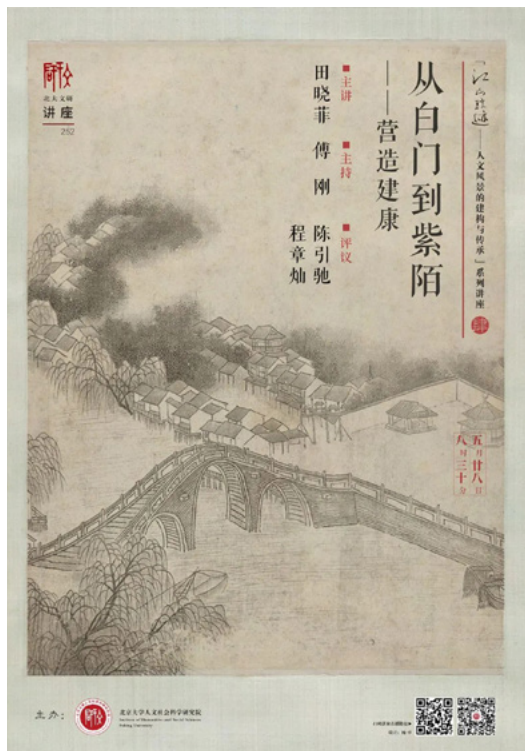
文研讲座

252

田晓菲 | 从白门到紫陌——营造建康



【编者按】：2022年5月28日上午，“北大文研讲座”第252期在线举行，主题为“从白门到紫陌——营造建康”。哈佛大学东亚系中国文学教授田晓菲主讲，北京大学中文系教授傅刚主持，复旦大学中文系教授陈引驰、南京大学文学院教授程章灿评议。本次讲座为“江山胜迹——人文风景的建构与传承”系列讲座之一。



很多地方只有过去，没有历史；只有居民，没有故事。有些地方，则有太多的历史和故事，而南京正是这样一个满是故事和记忆的地方。在南朝时期，建康城的营造和书写是怎样开始的？文本之中有关建康城的记忆又是如何被构建起来的？田晓菲老师从南朝的诗赋出发，追寻建康城故事的发端之处。

一、从长安到建康

田晓菲老师从庾信《望渭水》一诗说起。承圣三年（554年）四月，庾信奉命出使西魏。就在他抵达长安后不久，西魏攻克江陵，庾信因而被留在长安，从此未能回乡。诗题中“渭水”位于长安之侧，但此时眼望渭水的庾信，看到的却是建康之景，诗云：“树似新亭岸，沙如龙尾湾。犹言吟溟浦，应有落

帆还。”

首句中“新亭”典出《世说新语》，东晋初年，王导与南迁士人在建康西南的新亭集会宴饮，想到的却是故都洛阳的景致，不禁生出

“此水非彼水，此山非彼山”的感慨。和南渡士人的境遇相反，庾信北渡长江，停留在长安，心中却满是对建康的思念。次句中的“龙尾湾”

也是建康的地名。相较于“新亭”，“龙尾湾”则名声不显，大概只有长期居住在建康的人才会知道。南朝书写中唯一提到这一地名而且把龙尾湾和新亭联系在一起的只有乐府《白浮鸠》：“石头龙尾湾，新亭送客渚。酤酒不取钱，郎能饮几许？”《望渭水》的后两句，则是庾信对南朝梁诗人何逊《宿南洲浦》一诗的回应。《宿南洲浦》中有“解缆及朝风，落帆依暝浦”一联，庾信将“暝浦”“落帆”两意象分别放在诗的三、四句，想象自己在傍晚的河流上乘船而归的场景。对何逊诗的引用，事实上隐含了对何诗最后一句“是夕偏怀土”的指称，诗人思乡之情溢于言表。

通观整首诗，诗人仅用寥寥几笔，便将感情纠结导致的感官迷乱展现在读者面前。这种将心理感受实体化的写法，在南朝诗歌中并不罕见。但本诗最为特别之处，在于用南朝建康的地名来比附周汉旧都长安之景。在南朝的诗赋传统中，惟有以长安或者洛阳

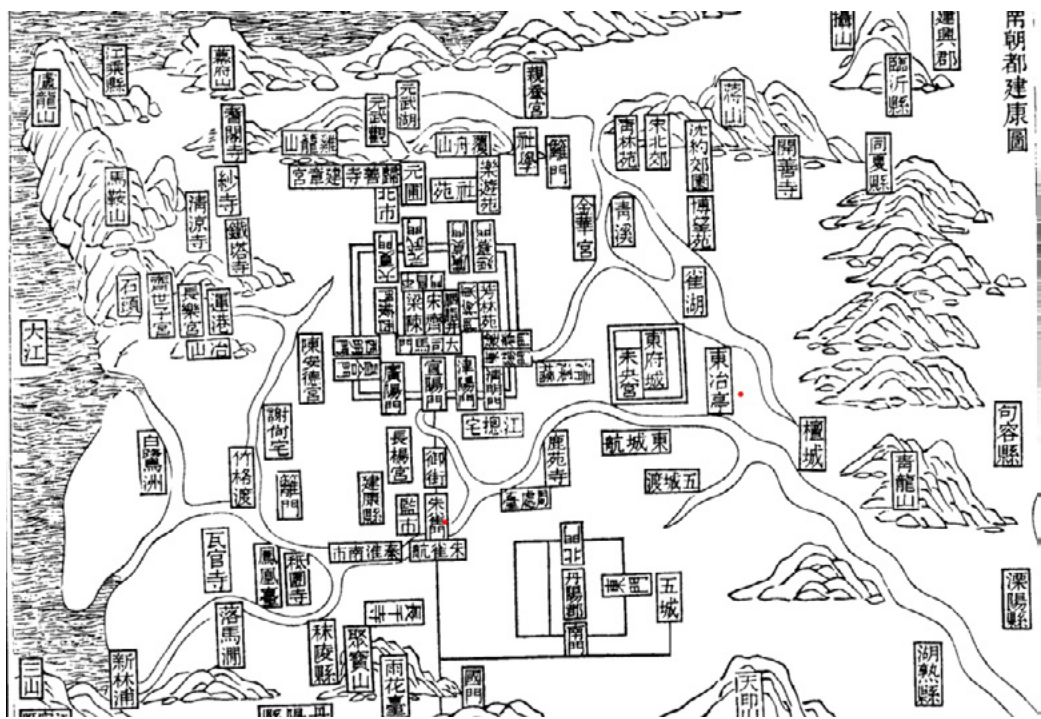


建康城木柱，藏于南京六朝博物馆

比附建康之例，还从未有用建康比附长安的选择。庾信将“建康”作为构建自己世界观的参照系，是他在经过天翻地覆的人生巨变之后为弥补内心创伤而做出的反常选择。庾信的诗还反映出了建康的变化：从东晋南渡初始面对内忧外患的苍惶郁闷，到繁荣、蓬勃、自信的萧梁王朝。建康的地位和身份经历了巨大的转变，这一转变，也是建康从瘴疠蛮荒的九州边土到壮丽繁华的佳丽地、帝王州的营造过程。

二、建康的营造

“名字”是重要的身份标识，而名字的变迁也反映了身份的变迁，作为都城的“建康”更是如此。公元前300年左右，楚国灭越，楚威王听说此地有“王气”，遂埋金以镇之，故名为“金陵”。秦统一天下后，秦始皇东游压镇“王气”，并将“金陵”改为“秣



南朝都城建康图，出自陈沂（明）的《金陵古今图考》

陵”。公元 211 年，孙权将治所由京口迁往秣陵。第二年（212 年），改秣陵为“建业”，取建立帝王大业之意。公元 280 年，晋武帝平吴后，又改建业为秣陵，分置建邺城。公元 313 年，为避愍帝司马邺讳，改建邺为建康。作为“地方”的建康已经有了将近六百年的存在历史，然而作为符号的建康在文化史上却始终是缺席的。

东晋王朝建立之初，并没有足够的财力与精力来营建都城，建康的建设也就搁置下来。建康的大规模营造是从谢安开始的。然而，谢安营造建康的计划并不为同掌朝政的王彪之所认同。王彪之认为王朝草创，急欲巩固邦本，休养生息，不可大兴土木，劳民伤财。而谢安则反驳说：“宫室不壮，后世谓人无能。”在兴建宫室的问题上，谢安与

王彪之展现出了两种不同的政治视域，王彪之立足传统，认为营建宫室劳民伤财，并非必要之举。但在谢安的观念之中，建筑是一种眼目可及的资源，能够让王权的威严得以树立和呈现。在王彪之的去世后一年，谢安即开始了他的建安营造。

建康的营造在宋文帝时期迎来了关键转折。宋文帝是半个世纪以来第一个成年登基并长期掌握实权的皇帝。文帝登基之初，面临着门阀士族权力的扩张与北朝势力的崛起两大挑战。“展演王权”（performance of kingship）成为文帝面对挑战时的应对措施。“王权”更确切地说是君王的身份、地位、尊严，是一个想象的社会建构。身为君主的人在本质上和任何一个普通人并无二致。君主凭借他的权威（authority）行使权

力 (power)，而他的权威是由他的臣下，也就是一个社会精英阶层所赋予的。君王的权力是基于他人对君王身份、地位的认知与认同而建立的。权力既然来自他人的主观感受和认知 (perception)，就必须具有可见度 (visibility)，通过区别社会等级的象征性标识显示出来——服饰、车舆、娱乐、居处……无不起到关键作用。居处包括宫殿，也包括作为帝国心脏的王城。营造建安城是宋文帝“展演王权”不可缺少的措施。

在公元五世纪的三十及四十年代，宋文帝开始了对建康的大规模营造。建康城的营造是两面的，一方面是用真实砖石搭建帝国都城，另一方面是用诗赋和文字创造人文胜景。物质与文本的建康城，是宋文帝心中建康城的两个必不可少的组成，后者甚至比前者更加重要。公元 446 年，建康城的景阳楼建成，宋文帝为此专做《登景阳楼》一诗。与此诗同时流传的，还有颜延之与文帝之弟刘义恭登景阳楼所作，其中刘义恭之作与文帝诗存在着高度的相似性。虽然没有确凿的证据表明此三首诗创作于同一时间、同一场合，但刘义恭的诗显然是为伴随皇帝而做的应制诗。田晓菲老师认为，这或是皇帝与亲王、从臣在社交场合共同进行诗歌创作最早传世的文本。文帝《登景阳楼》一诗，将建康胜景尽收眼底，从近在眼前的细节延伸到广阔无垠的远方，在观望和知识中体现权力的运作。

检视宋文帝将建康从行政中心建设为伟大帝都的过程，有一个关键人物无法忽略，他就是刘宋时代的著名作家颜延之。公元 449 年，颜延之陪伴宋文帝前往京口，作《车

驾幸京口侍游蒜山作诗》一诗。京口不仅是军事要冲，更是刘宋皇帝的故乡。宋文帝曾两次亲临京口，足见京口在其心目中的重要位置。蒜山是京口的一座平顶小丘，上面野蒜丛生，因而得名。颜延之此作，格局宏大，气势磅礴。在颜延之笔下，本来并不高峻的蒜山变得巍峨壮阔、气象万千，把我们带到一个表现王权与帝国的高峰。

齐高帝、齐武帝在位期间，从建康城墙的修筑，直到各种宫苑 (比如青溪宫、新林苑) 的相继营建，迎来了建康营造的第二个关键期。北魏孝文帝迁都洛阳后，派将作大匠蒋少游出使南朝，正是为了学习建康皇宫的设计。与此同时，文字的营造也在下一代诗人中延续。深受颜延之影响的宫廷诗人沈约，在公元五世纪八十到九十年代之交写成《游钟山诗应西阳王教》组诗。此诗以建康钟山为主题，篇幅虽小，但气势宏大。由此可见，建康不再是流亡政府苟且栖居之地，而是逐渐建立起了独特的帝都身份。

与此同时，南朝著名的诗人谢朓写下了名作《入朝曲》，这是诗人奉随王萧子隆之命写下的十首《鼓吹曲》其中之一。《鼓吹曲》是仪仗队在马上演奏的军乐曲目，是诸王和有功勋的贵臣才能享受的殊荣。《入朝曲》描述的是想象之中皇子和随员从藩镇入京朝觐的直线性行进，以王子从远处看到首都的建筑开始，沿着两边夹着御沟的笔直的驰道一直前行，直到最后进入皇宫。此诗的第一联，“江南佳丽地，金陵帝王州”，简洁地点明了建康城在这个时代的新意义。“佳丽地”、“帝王州”是用曹植《赠丁仪王粲诗》之典。然而，在曹植诗中，“佳丽”与“帝



南朝贵族女子出行图画像砖，藏于六朝博物馆

王居”都是描述长安的，而谢朓先是用“佳丽”描绘整个江南，继而将视线聚焦，用“帝王州”的定位来点出建康作为帝国心脏和政治中心的身份。“佳丽地”与“帝王州”相对：“佳丽地”所说的是地理空间，而“帝王州”则说的是政治疆域；“佳丽地”强调的是魅力，“帝王州”强调的是威权。作者特意选用了“金陵”这一古称，似乎在有意展示建康在一千余年前就被断为有“王气”的预言。至此，经历半个多世纪的营建，建康从流亡政府的行政总部被创造成了一座帝都。

三、被遗忘的“紫陌”

“建康”经过南朝君臣的营建，逐步走入了中国的“文化版图”，与此同时，一些地点也随着时间的流逝从文化版图中消失。在讲座的最后一部分，田晓菲老师以“紫陌”为例，详述了一个真实存在的地点从文化版图上逐渐消失的过程。

六世纪初，南朝萧梁王朝的著名宫廷诗人刘孝绰写下《春日从驾新亭应制诗》。诗中第二联为“纡徐出紫陌，迤逦度青楼”。其中，“青楼”指青漆粉刷的豪华楼房，曹植有“青楼临大路”的诗句，建康百姓也曾把齐武帝营造的外涂青漆的兴光楼称为青楼。但是，与之对仗的“紫陌”，词源却不甚清晰。《汉语大辞典》把“紫陌”解释为“京师郊野的道路”，并举王粲《羽猎赋》：“济漳浦而横阵，倚紫陌而并征”为例。王粲赋的很多现代注本也都依从这一解释。但是，这一解释并未能解决“紫陌”何以为“紫”的问题。如果继续考察三国两晋南北朝的诗赋，则会发现，自王粲以后，“紫陌”一词变得非常罕见，直至六世纪才集中出现在萧梁作家的笔下。从东汉末年到萧梁王朝，“紫陌”一词到底发生了怎样的变故？

如果我们将目光从美文书写转移至不同种类的文献资料，就可以发现，这个词汇其实并未销声匿迹，而是频繁出现在国史中，

但并非指京郊的道路，而是指邳城西北五里一条名为“紫陌”的河。据《邳中记》记载，后赵统治者石虎在邳城紫陌河上建造浮桥，号紫陌桥，并在邻近建造了一座紫陌宫。结合《北齐书》征引的诸多文献和东魏、北齐出土的墓志资料可知，直至六世纪末，“紫陌”一直被作为地名使用。从现存的文字材料来看，刘孝绰是王粲后第一位将“紫陌”用于诗赋文本的。萧梁诸王步其后尘，紫陌从此进入了文学的视域，在美文书写中广泛应用。南朝作家在使用“紫陌”时，会摘取其中“紫”的意涵来创造巧妙的对仗，比如“紫陌”与“白沟”或者“紫陌”与“黄山”等等。不过，他们显然深知“紫陌”本为河流之名。然而，北周灭北齐之后，北周权臣杨坚下令焚毁邳城，邳城化为废墟，当地地名亦逐渐为人淡忘，在唐诗与后代的文学作品中，紫陌只是从南朝文学作品里继承下来的文本典故，如刘禹锡“紫陌红尘拂面来”化用了南朝末代诗人江总的诗“轰轰紫陌上，蔼蔼红尘飞”。“紫陌”失去了它的地理意义，成为一个纯文本的词汇。而对后人来说，紫陌也就从一条河流、一座桥梁、一座宫殿，变成了一条语焉不详的“郊野道路”。

紫陌的故事是建康的反面：一个真实存在的地方，如果没有文本的建造，会逐渐被遗忘，尤其当城市被毁灭之后，遗迹也渐渐消失了。而另外的地景却常因文本而不断地得到重建。回顾庾信的绝句，短短二十个字，概括了建康三百年的历史：从东晋移民刚刚来到建康时的“江左地促、不如中国”的流亡之地，变成了衡量中原名城的坐标。公元589年，隋文帝在征服江南之后，也曾下令

毁灭建康所有的宫殿，把城市变成废墟。有很长一段时间，江南默默无闻，但是，南朝的诗歌在唐代文学史上产生了不可磨灭的影响，建康在中国文化传统中的命运也就完全不同了。

评议环节

在评议环节中，程章灿老师首先总结了讲座的主要观点：建康之所以是建康，不仅因为它巍峨的宫殿，严整的城墙，更因为描绘它的大量诗词文赋。营造“建康”，不仅是物质上的营造，更是精神与文化上的营造。这种“营造”也是有“法式”的，从“营造”建康拓展开来，我们还可以沿着田晓菲老师的思路，去追寻长安、苏州、杭州、北京等所谓的“历史文化名城”的营造过程。接着，程老师指出，建康的营造是一个长时段的过程，不同身份的人共同参与了这一“营造”的过程。具体来说，可以分为以下五类：第一类是孙吴政权的创建者吴郡孙氏家族以及吴姓士族；第二类是东晋早期，从北方迁移过来的门阀贵族，比如琅琊王氏、陈郡谢氏；第三类则是东晋和刘宋时期晚来的侨姓贵族；第四类则为北来的道人；第五类是南朝的帝王。不同身份的人在营造城市的过程中发挥了不同的作用。除此之外，研究建康的营造，不仅要关注诗歌、词赋和史书，同时也应关注石刻和碑铭。比如《昭明文选》就录有南朝文学家陆倕的《石阙铭》一文，南朝文学家江总撰写的《栖霞寺碑》，还有唐高宗撰文的《明征君碑》等。这些都是考察“营造”文本上的“建康”时不可缺失的一部分。



线上评议环节（右上为主讲人田晓菲老师）

随后，陈引驰老师进行评议。陈老师结合讲座内容，分享了他的三点感想。首先，建康是一个多重文化的组合体。它在文学中得以表现，在历史中得以记述，在记忆中得以留存。有关建康的文本构建，让建康的多重文化意义得以保留，并一直延续到唐人的记忆之中。在文学这里，建康也是多面的，不同文体对建康的描绘也各有侧重。而记忆之中的建康，则高度依赖个人的知识体系和情感经验，有着主观化的色彩。文学、历史与记忆，这三个层面交织在一起，共同组成了作为人文胜景的建康。其次，讲座强调了文本书写的文化功能，实际上，中国古代的政治与文化很难区分。这些文本在营建文化上的建康的同时，也参与了政治上建康的营建——它们是文学史的组成，同时也是政治仪式的组成部分。再次，如果仔细探究文本的生成，还可以将这些文本划分为不同的类型。值得追问的是，营造文本上的建康，是诗人有意识的行为，还是在帝国认同趋动下的书写？

最后，主持人傅刚老师作了总结。中国

古代的文学研究，在 2000 年前后出现了转变：2000 年以前主要是从内容、体裁、艺术特色的角度开展研究，2000 年之后，发生了一些变化。随着国际学术交流的深入开展，国内学者与海外学者加强了联系，在研究方法和视角上，都有不少新面貌。田晓菲教授现在的研究，更多显现了海外学者的思路。今

天的报告，主要是通过文史互证，对诗歌所记录的六朝时期建康的营造，从文化史角度进行解读，颇具有启发性。田老师的精彩报告，为我们进行此类研究树立了典范——新理论、新方法，都要建立在扎实的文献梳理和仔细的材料研读的基础上，这对国内学者，尤其是年轻学者，作出了重要的示范。尔后，田晓菲老师对三位老师的评议作了简要的回应，并指出文学研究最为基础也是最为重要的工作就是梳理材料，吃透文本。

（撰稿：史瑀昕）



253

陆扬 | 洞仙与诗神——中国古典文学中的天台山



【编者按】：2022年6月10日上午，“北大文研讲座”第253期在线举行，主题为“洞仙与诗神——中国古典文学中的天台山”。文研院工作委员、北京大学历史学系教授陆扬主讲，北京大学历史学系教授朱玉麒主持，文研院邀请学者、武汉大学历史学院教授魏斌，复旦大学中文系教授陈尚君评议。本场讲座为“江山胜迹——人文风景的建构与传承”系列活动之一。

一、天台山的形成



中国古典文明中的名山现象是特定历史时空的产物。魏晋以后，借由新型宗教理念及实践兴起的名山，成为人们朝圣、游历和歌颂的对象。其中位于浙东的天台山是一个极为特殊的个案，其历史意蕴有着复杂而多元的形成过程，佛道和文学书写层累地造成了天台山的宗教人文景观，并确立了天台山形象的边际和内涵。以知识精英通过书写认识天台山、并给予其特殊身份的过程为中心，本讲座围绕天台山成为古典人文地理一个重要符号的过程、天台山与中国古典山水书写间的关系、宗教与文学在天台山的融合等问题展开阐述。

讲座伊始，陆老师首先考察作为“地方”的天台山的形成，即人文地理学意义上的天台山，关注其独特的内涵以及形成过程。天台山作为浙东中部山脉的总称，是浙江由左

至右呈西南—东北走向诸山脉（会稽山、四明山、天台山、括苍山）之一，在两晋以后成为中国山水描述的重点区域，像天台山这样的“名山”的出现便是特定时空下的现象。山变为人们向往的区域，开始被想象为神秘诱人的空间，这是人对自然在心理上的一个重要转折。东晋时代，北方侨民的涌入、地理观念的改变及经济发展导致的地域拓展，都骤然拉近了人们与天台山的距离。天台山在东晋时突然“发迹”，进入人们的视野，其虽不遥远，却难进入的特性亦随之而成为当时人的一种印象，如《艺文类聚》卷7山部天台山条载天台山“虽非暇远，自非卒生忘形，不能跻也”。又如东晋人顾恺之《启矇记》载有天台石桥，是早期对天台山认知中非常重要的符号，石桥成为进入某种场域的通道，既是物质的标识也是精神的标识，是通往仙界的媒介。

早期建构的进入天台山的进程是神秘而

充满欲念的。刘义庆《幽明录》所载剡县刘晨、阮肇的故事，成为千百年来人们对洞仙想象的寄托。陆老师将该文本同书写时间相对靠前的陶渊明《搜神后记·剡县赤城》的袁相、根硕故事进行对比，指出两则故事的情节结构基本一致，且都带有两晋洞天故事的明显印记。但刘、阮故事成为洞仙想象书写的范本，而袁、根故事则少有人提及。事实上，二者在叙述上是存在微妙变化的。《搜神后记》的故事似乎更贴近当时对天台山印象的实况，这则故事明确将进入天台的路径定位于被视为天台南大门的赤城山，既是对天台仙境的想象，也是对东晋时代沿剡溪拓展，而由赤城山进入天台的实况的反映。赤城山山体并不高大，但平地突起，且是丹霞地貌，相对高度和赭色的岩石造成强烈的视觉冲击。《幽明录》的描述则缺少这些细节，更强调对仙子所居空间的渲染，也有更露骨的情欲暗示，在记述文词上似乎也受到孙绰



元·赵苍云《刘晨阮肇入天台山图卷》节选

《游天台山赋》的影响。刘、阮故事在唐诗中有颇多体现，晚唐诗人曹唐曾长期客居于天台山。作为唐代“游仙诗”的代表人物，现存他用七律写的“大游仙诗”十七首，其中有五首是关于刘阮故事的。元人赵苍云《刘晨阮肇入天台山图卷》同样延续了类似的想象，并在视觉上很好地展现了出来。

二、洞天观念的兴起

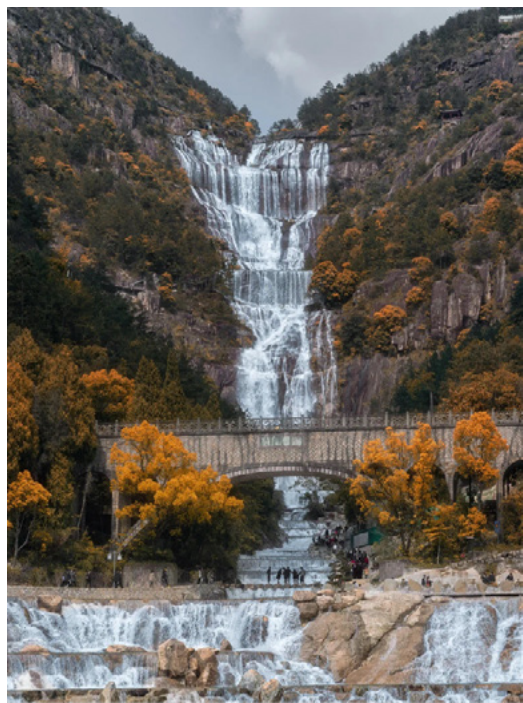
陆老师接下来考察了洞天观念的兴起。洞天福地的信仰推动了名山地位与意象的形成。两晋之际，洞天逐渐成为富有宗教意涵的场域。傅飞岚(F. Verellen)认为，道教仪式与宇宙论中的洞天具有一种超越的内在性(穿越性)。洞天乃山之精，在登山这一宗教旅行过程中，步入洞天表示旅程终于抵达“启悟”(initiation)的阶段。天台山的兴起，在很大程度上归因于道教为其建构的“洞天”。据魏斌的研究，金庭洞天是早期天台山道教信仰的主要空间，赤城洞天在中古早期却只具有地标作用，而缺乏具体的信仰内容，到了隋唐间才被构建为天台最为重要的道教福地。陆老师赞同这一分析。作为早期天台山道教的核心标志，金庭洞天位于天台中的桐柏山，与王子乔信仰直接有关。一般而言，名山信仰往往具有如下的发展层次，早期均围绕某一信仰展开，此后进入该场域的其他信仰都需与之发生某种关系，或征服之、占领之，或顺从之、融入之。天台山的王子乔信仰构成了天台山乃至中古名山信仰的重要基调，其中心便坐落于唐代的桐柏宫这一带，景观十分独特。可惜的是，原址在

1958年修建水库后淹没，使桐柏宫原有的地理形态与景观面貌完全丧失。

天台山佛教传统的发轫存在两个阶段。首先是东晋时代佛教僧侣的进入。永嘉之乱后，剡县一带成为过江高僧的重要修行之地，其中一些僧人沿剡溪而上进入天台，很有可能受到了当地道教洞天信仰的影响，以禅居、习禅为特色，这也成为天台佛教传统的某种底色和基因，在此后的岁月中以不同形式呈现出来。第二阶段则是智顓与天台宗权威的确立。575年，智顓在38岁时离开建康到天台，其进入天台山后有长达三年的逗留期，主要原因是为了在已为道教“占领”的天台，为树立其禅观等教义的权威性而建立合适的道场。最后选择了山中适合禅修却又较易农作的佛陇，建立起自己最初的寺院。智顓在天台山开创的天台佛教是中古寺院主义的典型，也使天台山成为东亚最重要的佛教场域之一。综上所述，天台山先“道”而后“佛”，并非只是某个宗教的场域，在宗教多元性方面相当突出，最终层累地构成“圣山史”。

三、天台山的文化之境

讲座第三部分关注文学与天台山的关联。东晋南朝以来，天台山的整体形象随着宗教场域的构建而日渐形成。在此过程中，对天台山的认知受制于一套完整的思想观念逻辑。陆老师将此归纳为古代中国对名山认知的三重空间的交错：其一为物质之境(physical space)，即自然景观，如赤城山、瀑布、琼台、石梁、华顶；其二为意念之境(mental space)，在天台山表现为金庭洞天、



天台山瀑布今貌

石桥、金地岭、寒岩、幽溪等。意念之境指由一种特殊的思维逻辑和认知逻辑构建起来的境界，该境界虽然只能通过想象而存在，但却被采用相关思维逻辑的人认为是真实存在并能感受到的，通常代表着某种理想化的境界，如通过某种宗教想象而获得的景象。文学语言是呈现这种空间最重要的手段。陆老师提到他采用这一观念，是受了法国哲学家亨利·列费伏尔（Henri Lefebvre）的名著《空间的产生》中有关“意念空间”的阐述启发，但在运用中对这一概念具体界定及使用语境与列费弗尔有较大不同。其三为文化之境（cultural space），天台山的具体宫观，如佛陇、桐柏宫、国清寺、高明寺等均属此类。文化之境指由文化产品和传统叠加而成的空间，人们对该空间的认知和这些文化产

品难以分割，因为这些产品或传统赋予其特殊的意涵，如《夜泊枫桥》之于寒山寺、《游天台山赋》之于天台山等。另一种情况是和古代的事件或人物发生关联，如白居易之于白堤。陆老师特别举了广为人知的李白《望庐山瀑布》作为例子加以说明。他认为李白的诗句并非完全是对于自然的写实描述，而是在看到庐山香炉峰这一景观的同时，脑中或即想到了慧远的《庐山记》中的描述。他赞同美国文学史家柯慕白（Paul Kroll）的意见，即认为李白对庐山香炉峰形容并非纯粹写实，而是暗把山峰转喻成了一座博山炉，紫烟缭绕的是一个非人间的仙境，“银河落九天”的意象也有道教色彩，背后是词典化（lexical）与文本化（textual）的道教圣山。因此可以说，李白的《望庐山瀑布》是一首同时体现了“意念之境”和“文化之境”的诗作。

据此，我们得以观察天台山山水书写模式的确立，并管窥中国山水书写从玄言文学到模山范水的兴起过程。这种山水书写模式是由多重要素构成的，包括东晋以来的士族精英对自然中蕴含的本体性的关怀，并由此抒发情性；在感受自然的过程中，文人对带有特殊时间性的个人经验的重视，而且也突出在这一过程中的个人凝视（gaze）。此外亦有对山水的具象性美感的敏感，比如天台山葱郁陡峻的山体、赤城山丹霞地貌形成的赭红色山崖、石梁瀑布的视觉冲击力，提供六朝文人和佛道实践者以巨大的想象空间。稍早的玄言诗如王羲之的《兰亭诗》，将寓目的“碧天”、“绿水”等天地万事和这些景观背后的理联系在一起，强调其“参差”

之外的“均”，也就是魏晋玄学强调的变化的绝对性，而正是这种绝对的变化吸引着作者。诗歌同样强调了作者的视觉，显示出个人的经验，但对景观的描述仍然是笼统的，基调仍是哲理性的。谢灵运在写山水诗时则提供了一种出自个人的视觉体验，是出色的写实，体现随时间移动而行动的过程，并对这一过程产生的视觉效应做出精确描述。故这种中古山水诗具有如下特点：是对能体现一个特殊地方（place）的景观的描绘，而非对自然抽象的抒情，诗和地点之间的联系日益密切；用诗的语言来描摹面对自然的日常经验，具有记录个人日常生活的日志作用；山水诗标题的具体化是以上这些倾向的一个标志。

但就天台山而言，没有任何一篇文学作品能够替代孙绰《游天台山赋》对于型塑天台山印象产生的影响，这也构成了中国山水书写的重要模版。其篇幅并不算长，但每节都相当重要，总体表现出天台山深邃而不恐怖，虽不在五岳之列，但足以与五岳相提并论的理想化境界。整个赋作为作者基于其认知、信仰和理念的想象，并非是实地踏查的产物，其先举出天台山的两个重要景观（赤城霞起而建标，瀑布飞流以界道），再讲到仙人王子乔与罗汉应真，兼顾佛道，是精心策划的写作布局，最后仍然回到了哲理。陆老师采用了林晓光的意见，认为《游天台山赋》的写作时间只能在永和九年到十一年之间，最有可能是永和十年。当时孙绰四十岁，王羲之五十一岁，而顾恺之才六岁。孙绰于371年去世时顾恺之二十三岁，谢灵运则尚未出生。陆老师指出，顾恺之《启曛记》对

天台石桥的记述向来被视为有关天台山景观最早的记录，这个看法是站不住脚的，因为里面的描述明显是在孙绰《游天台山赋》的影响下形成的。

孙绰的《游天台山赋》的“游”容易被误解为现代意义上的“游览”，实则是“神游”，即通过冥想而感受到的天台山景观之美，即赋中所言的“驰神运思，昼咏宵兴，俛仰之间，若已再升者也”。这种美并非纯粹的自然美，而是经由道、佛、玄学的超验观而体悟到的神圣空间之美。孙绰揭示的天台山恰是一个“意念之境”（mental space），即经过特殊思维逻辑而呈现出来的境界。赋的开始部分强调天台超越了一般认知范围的“绝域”特点，接下来则带领读者进入这一玄妙世界。尽管孙绰用看似精确的语汇来描摹出山水花草的种种特征，实际每种元素都经过了刻意选择，标准是能与当时认知中的仙都观相合，组合为理想型“景观”，注入了鲜明的宗教内涵。孙绰的天才之处在于他将这一认知过程描绘成一种犹如入山采药的自然过程，提供给读者的不是静态的观察，而是通过行动中的动态观察来体悟。他将道佛境界与山水景观巧妙的结合既规范了后人对天台山景观的表述方式，又提供了巨大的想象空间让后人不断加以填补。在此意义上，《游天台山赋》是一篇世界文学史上的空前之作。

一部唐诗，半部言及天台山。天台山是浙东的唐宋诗之路的重要内容，亦与当时的文人共同体密切相关。浙东唐诗之路，今日为人所乐道，其实不应将诗作范围限于唐代，至少应包括宋代文人的相关诗作，故更确切地说，是浙东唐宋诗之路。唐宋之际的浙东

在文化和宗教生活上有很强的传承延续性，自然风貌也更相似。唐宋文人留下为数巨大的提及浙东风物的诗作，不仅记录了他们在游历浙东时的日常感受和事后回味，对景观的吟咏，也对享有共同经历的道俗界亲友寄寓了很多愿望和期盼。有关天台的诗作就是典型的例子。这些诗作往往和特定的景观地联系在一起，比如石桥、华顶、玉霄、寒岩或者寺观如桐柏、佛陇、国清、万年等，用天台重要的自然景观和宗教场所指代天台灵境。并且写作者对以往的历史记录和书写了解甚深，这使许多作品之间形成很强的互文性，并共同构成了有关天台山的历史记忆。

在想象与景观之间，可以天台石桥与五百罗汉应真传说的形成为例做一考察。东晋时代应真降临石梁的传说应该是佛僧进入

天台山的重要标志，而作为自然景观的石梁奇观也和这一传说难以分割，具有和道教洞天对应的作用，在天台，石梁和金地岭一样，成为佛教的神圣空间。晚唐以来，禅宗大兴，影响也开始深入作为天台宗核心的天台山，五百应真故事的发酵应该和这一变化有关。出现在五代的石梁五百应真故事，到北宋建中靖国初赐额方广寺，可以算是官方正式认可这一传说的重要事件。从此原本作为与道教洞天相抗衡的石梁也隐然变成了能与佛陇、国清等天台宗佛教相抗衡的禅宗势力。

四、天台山的诗僧

随后，陆老师将视角转移至一个“另类”的传统：天台山的诗僧。与天台山关联最密



清·钱维城《台山瑞景图》之“国清松径”

切的是寒山、拾得和丰干的故事，三人共同构成所谓天台三隐，且都与国清寺有关。三人在历史上可能都实有其人，但现有记载中的相关事迹，比如伪托闾丘胤所作的寒山子诗集序，则多半出于杜撰。三人中寒山最为重要，也是因为他留下的诗歌产生的影响是天台三隐故事的基础。其生活的年代应在唐代中期，是一位有相当文学造诣并受禅宗思想影响的僧人。寒山诗融合佛教义理和体悟于日常语言和生活经验，在精神上和中唐以来关注日常经验的诗歌风气颇有关联。其形象流传到日本，在宋代成为重要的禅宗绘画、语录议题。其相当部分的诗作同天台山的景观不可分割，延续了景观描写的传统，其他诗歌则具有明显通俗教化性质。寒山的生平故事最有可能是僧界内外的仰慕者依据其流传的诗作编造而成。但这种编造背后又体现出中唐以后禅宗佛教思想与实践的影响，意图塑造出“疯僧”形象以表达禅宗的顿悟理念，有强烈的教外别传的意味。寒山诗作体现出他并不仅仅用接近口语化的诗语言来传递佛教思想及一些仙道思想，其口语化风格也和中唐后禅宗文学的特点相吻合。寒山的形象与传说为何出现在国清寺呢？陆老师解释道，由天台山的整体文化建构来看，其具有修仙禅定的基因，当天台山成为东亚建制型佛教重镇时，其内一定有某种力量与之挑战，故寒山、拾得完全属于另外一派，被放大、建构，与具权威性的天台宗进行潜流式的对抗。

综上，可以初步得出结论：中国中古以来出现的名山，能否拥有持久的影响力，取决于诸多因素，其中一个重要因素是构建

一个意念之境——此境赋予了名山想象的内容和特定的身份，使之成为一个宗教和文化意义上的“地方”（place）。富有原创性的文学书写是此种境界得以生成的一大要素。对天台山而言，孙绰《登天台山赋》扮演的正是此种角色。天台山的第二个重要特点在于他的宗教文化的多元和兼容性，这一点虽非天台所独有（南岳衡山也有相似情形），但中古时代的名山里极少像天台山这么突出并得到如此普遍的认可。当然多元和兼容并不等于其权威没有来自内部或外部的种种挑战。寒山、拾得和五百应真传说的流行可以被视为针对高度建制化的天台宗教权威的某种挑战和补充。有关天台山的文学书写，构成了很多唐宋文人的共同经验，在这种意义上，与其说是这些文人的诗文塑造了天台山，不如说是天台山这个“地方”强化了他们之间的相互认同。同时需指出的是，与天台山相关的文学实践具有鲜明的宗教内涵，这也是中国古典文学传统中的名山的一个普遍特点。忽视了这一点，对浙东唐诗之路等现象的理解将会是不完整和不确切的。

评议环节

评议阶段，魏斌老师首先谈到，天台山本身具有的学术美感，加之本次讲演的分析美感，勾起了自己对以往研究经历的回忆。陆老师的讨论围绕两个层面展开：天台山作为“圣山”的生成过程、山水文学脉络中的天台山的意义。相对于五岳等名山来说，天台山是名山的“后起之秀”，永嘉南渡后才进入人们的视野。但它又非常幸运，在进入

人们视野的初期，就由于孙绰的赋文引得关注，确立了供人们想象的经典文本。陆老师敏锐地注意到孙绰《游天台山赋》对于中古山水书写的意义，使用“三度空间”的概念，理解天台山从自然山体到文化地点、围绕该地点的文化生产、以及相关文化生产对地点的文化反馈和再次塑造的过程，清晰地展示了未来研究的学术可能性。对山岳文学的研究需建立在清理空间形成的基础之上，将文学叙述落实到具体语境中，在此意义上，陆老师的讨论提供了一种颇具典范性的研究模式。不过，“三度空间”理论本身与天台山具体景观及意象的对应关系，可能还需要谨慎斟酌，应继续考虑如何将现代概念恰当地贴合于古代语境。

陈尚君老师则从天台山作为名山的文化符号、海上仙山的意象与天台宗的崛起等角度对本次讲座进行补充。天台山经典化、神圣化的过程，既体现了佛道之间与佛教内部派别的争斗，也体现了三教合一的景象。关于天台山与浙东唐诗之路的关系，陈老师认为，有唐诗的地方都是唐诗之路的延展，浙江段唐诗之路的一首重要作品是宋之问的《灵隐寺》。这是诗人经过杭州所写，其中最后一句“待入天台路，看余度石桥”，体现唐代诗人到浙江后的旅行方向。关于唐人南赴天台之路，经运河到杭州，经山阴道南行，经越州的金庭观，入剡溪，到天台。另一条路则由杭州沿富春江南行到桐庐，经过建德、淳安到衢州、婺州乃至温州。但需注意的是，海上之路亦是进出天台的重要途径。如孟浩然在浙江时，由建德江南下，在永嘉附近停驻多日，后从温州坐船到天台。其诗

句“海上求仙客，三山望几时”便真实体现其由海上赴天台的路径。经海上之路，天台山亦成为中日文化交流史的重要内容。日僧最澄、圆珍先后赴天台山，为创立日本天台宗奠定基础，亦见证了中晚唐时天台宗的式微。最后，陈老师指出讲座中所引孟浩然《访寒山隐寺过霞山湖上》是伪诗，唐玄宗诗《王屋山送司马道士归天台》题目应有误。

随后，陆老师对以上评议表示感谢，指出魏老师所著《山中的六朝史》为其提供了精理解天台山佛道场地的背景。至于讲座提及概念，将尽最大可能避免套用，以便更清晰地梳理历史概念。陈老师对海上赴天台之路等内容的补充亦颇具价值。而就天台诗本身而言，其由明人编辑而成，使用时应格外小心。宋明以来在重新组织前人著述的同时，亦渐渐改变其原本内涵，更重视自然景观的游览，这种变化亦值得连贯式考察。朱玉麒教授最后为本讲座作结，指出李白所述的天台山“四万八千丈”并非“无稽之谈”，其所指不是自然高度，而是一种文化高度，陆老师提出的“三度空间”理论便对理解这种文化高度乃至中国文化中的“江山”具有重要意义。

（撰稿：徐伟喆）



254

刘文飞 | 俄国文学和文化语境中的《伊戈尔远征记》



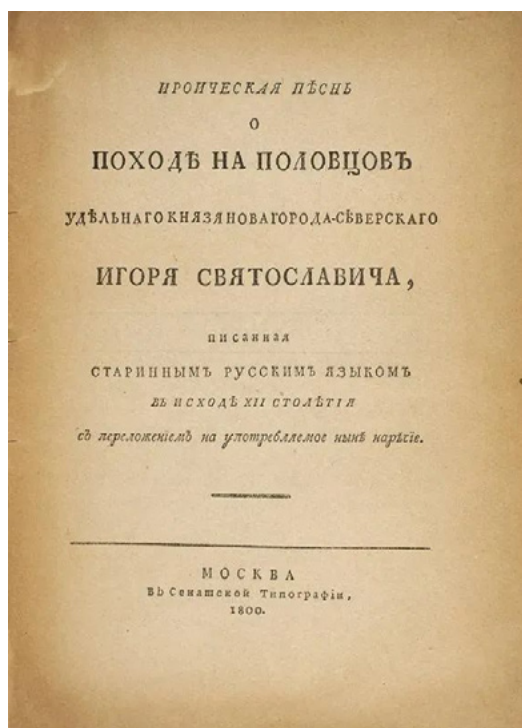
【编者按】：2022年6月15日下午，“北大文研讲座”第254期在北京大学静园二院208会议室与线上平台同步举行，主题为“俄国文学和文化语境中的《伊戈尔远征记》”。文研院邀请学者、首都师范大学外国语学院教授刘文飞主讲，北京大学外国语学院亚非系教授陈岗龙主持，北京大学俄罗斯文化研究所研究员张冰、北京大学外国语学院世界文学研究所教授凌建侯评议。本场讲座为“史诗遗产与文明互鉴”系列活动之一。

讲座中，刘文飞老师分别从《伊戈尔远征记》发现经过和真伪问题、翻译状况、与俄国文学和俄国文化的关系四个方面来解读这一文本。首先，刘文飞老师指出，《伊戈尔远征记》与《罗兰之歌》《尼伯龙根之歌》《熙德之歌》等史诗不同，其成书时间可以具体到某一年，因为史诗中的事件在俄国的编年史里有确凿的记录。伊戈尔远征的历史事件发生在1185年，史诗里提到的其中一位王公是伊戈尔的岳父，名叫雅罗斯拉夫·奥斯莫梅斯尔（Ярослав Осмомысл），他的去世时间为1187年。因此，史诗成书时间必然在这两个节点之间，即1186年。最早的发现者穆辛-普希金出生于贵族家庭，在游历西欧后，回国开始收

集古籍。穆辛-普希金的收藏家之名鹊起后，叶卡捷琳娜女皇授予其正教院事务大臣（обер-прокурор Синода）的头衔，凭此职务，他可以去各地修道院搜寻古籍，查阅档案。穆辛-普希金在雅罗斯拉夫尔的修道院中找到了包括《伊戈尔远征记》在内的多部古籍。他邀请了当时最著名的学者，其中就有历史



刘文飞老师在讲座现场



《勇敢的诺夫哥罗德-谢维尔斯科公伊戈尔·斯
维亚托斯拉维奇征讨波洛维茨人史歌》
莫斯科，1800年

学家卡拉姆津和其他古文字学家，帮忙一同整理。《伊戈尔远征记》成书于12世纪，而被发现的是16世纪的抄本，为什么在那个时候被发现？刘文飞老师认为，史诗在修道院中被找到纯属偶然，但又是必然中的偶然。

这与当时俄国的国情背景相关联，叶卡捷琳娜二世在位时努力让俄国的文化强盛起来，在女皇的大力支持下，穆辛-普希金与卡拉姆津等学者在1792—1796年间整理了一份最好的《伊戈尔远征记》抄本，将其呈送女皇，这份抄本被称为“叶卡捷琳娜抄本”（Екатерининская копия），被存放于皇家档案馆中保存至今。整理出的史诗于1800年

出版，最初名为《勇敢的诺夫哥罗德-谢维尔斯科公伊戈尔·斯维亚托斯拉维奇征讨波洛维茨人史歌》（*Ироническая пѣснь о походе на половцев удельного князя Новгорода-Северского Игоря Святославича*），该版本与“叶卡捷琳娜抄本”大致相同。穆辛-普希金发现的《伊戈尔远征记》并非原作，而是16世纪的抄本，从而被很多人怀疑真伪性。最早有关史诗的报道载于1797年10月德国刊物《北方观察家》（*Spectateur du Nord*），报道者是德国历史学家奥古斯特·施勒策尔（August Schläzer），他原本持怀疑态度，但在与卡拉姆津交谈后，这位学者被说服。令人痛惜的是，穆辛-普希金退休后出于研究资料的考量把7000多份档案带去莫斯科，1812年，拿破仑入侵莫斯科，这部16世纪的珍贵抄本在火中付之一炬，这是后人对史诗的真伪存在疑问的主要原因之一。

继史诗发现经过之后，刘文飞老师介绍了真伪之辩的来龙去脉。1800年史诗出版后，质疑其真实性的声音一直不断，有观点认为穆辛-普希金与卡拉姆津联手做旧了文本，后来有两个事件使质疑之声有所减弱，其一是普希金的主张。1836年，普希金在其生命的最后几个月里写专文论述《伊戈尔远征记》，在这篇文章中他凭着诗人对文字特有的敏感，指出史诗里的“古风”（*дух древности*）难以被模仿，并用“排除法”证明这样一部杰作非出于当时任何一个俄国诗人之手。另一件使质疑之声减弱的事件是《顿河彼岸之战》（*Задонщина*）这部古籍的发现。被发现的古籍是中古抄本，比16世纪《远征记》的抄本还早，而且里面描绘的事件与

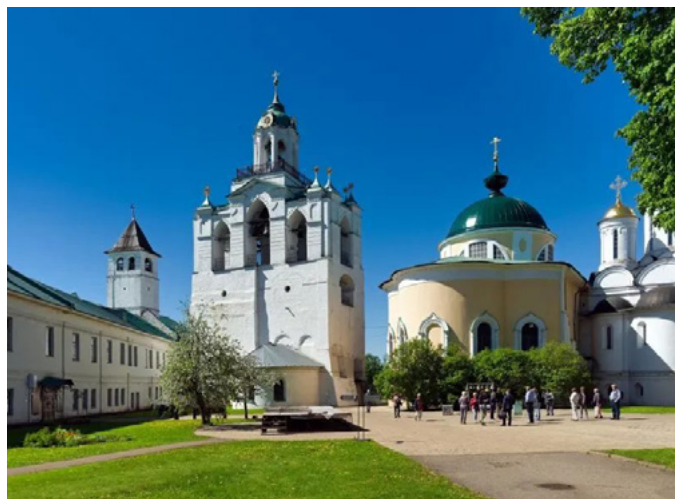
《远征记》的文本形成互证。由此，《远征记》的古籍身份得以坐实。但反对之声一直没有停息，如法国斯拉夫学者路易·莱热（Louis Léger）、安德烈·马松（André Mazon）、苏联历史学家济明（А. Зимин）、德奥的一些斯拉夫学者都认为《远征记》是伪作，美国哈佛大学俄国史专家爱德华·基南（E. Keenan）根据史诗中出现的斯拉夫语词汇，认为它出自被誉为“斯拉夫学之父”的捷克学者多布罗夫斯基（Josef Dobrovsk）之手。白银时代著名诗人古米廖夫和阿赫马托娃的儿子、东方学家列夫·古米廖夫（Л. Гумилев）提出《伊戈尔远征记》不是作于18世纪，而是作于13世纪，写书目的在于嘲讽亚历山大·涅夫斯基（Александр Невский）。一般来说，俄国境内学者多认为这部史诗乃真作，而境外学者持相反观点，例外的是，布拉格语言学派奠基人雅各布森则捍卫《远征记》的真实性，他的表述与普希金类似，从语言学的角度来论证这部史诗的语言不可能来自后人的创造。寻着雅各布

森的路径，俄国当代语言学家扎里兹尼亚克（А. Зализняк）也从古文字学的角度来论证《伊戈尔远征记》的真实性。由此，刘文飞老师做了第一个小结：《伊戈尔远征记》的被发现是偶然中的必然。关于《伊戈尔远征记》真伪问题的争论极大地提升了这部作品的世界知名度，促进学者们对这部作品的详尽阐释，刺激了人们对俄国古代文学和文化的兴趣，最终促成一门“远征记学”，并极大地提升了古代罗斯文学的世界影响。

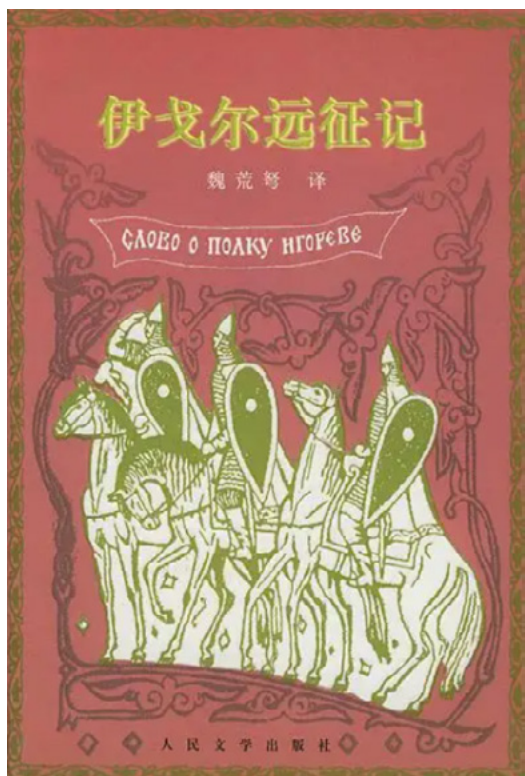
讲座第二部分，刘文飞老师围绕《伊戈尔远征记》的翻译状况展开。他指出，被发现的《伊戈尔远征记》系古俄语抄本，原抄本里无标点符号，字母间距大致相同，抄本中的诗句也不分行，这给断词、断句都带来了困难。由于抄本完成年代与原作创作年代已相隔数世纪，抄写者对所抄作品的文字可能存在某些理解和辨识障碍，抄本中的各种错误也在所难免。如此一来，对《伊戈尔远征记》的解读从一开始就是某种意义上的解谜和破译，而穆辛-普希金印行的1800年

版本严格来说也是一个译本。

据网站（<http://nevmenandr.net/slovo/>）统计，《伊戈尔远征记》的校勘本有10种，现代俄语译本有107种，外语译本有116种，共233种，中文译本也被收入。接着，刘文飞老师分别给大家介绍了最著名的译本：茹科夫斯基（В. Жуковский）译本（1819），迈科夫（А. Майков）译本（1870），巴里蒙特（К. Бальмонт）译本（1930），



俄罗斯雅罗斯拉夫尔修道院



《伊戈尔远征记》，魏荒弩译

扎博洛茨基 (Н. Заболоцкий) 译本 (1945)，利哈乔夫译本 (1980 年代) 等。刘文飞老师还遵照原文的形式附上了自己的译文。

刘文飞老师对这些译本分别做出阐释，指出不同的译作都带有各自的时代精神，比如：茹科夫斯基作为俄国浪漫主义奠基人，他的译本具有明显的浪漫主义色彩。白银时代诗人巴里蒙特的译作与茹科夫斯基的译文在形式上具有明显的不同，他运用了现代主义手法。苏联时期扎博洛茨基在二战期间开始翻译《伊戈尔远征记》，更多地还原了《伊戈尔远征记》的战争特色。客观说来，诗人们会首推扎博洛茨基的译本，而在做学问的人看来利哈乔夫译本最优。利哈

乔夫对《伊戈尔远征记》和俄国古代文学的阐释具有权威性，关于这部史诗他翻译了校勘本 (дословный перевод)、文学译本 (художественный перевод)、面向儿童的译本等诸多版本。

所有的 233 种译本大致可分为学者译本和诗人译本两大类型，李锡胤和魏荒弩两位先生的中译本恰好是两类的典型代表。李锡胤先生的译本《伊戈尔出征记》直接译自古俄语，为尽量准确传达原文意义，译者用散文体译出全诗，并加了 583 条注释。在书名的翻译上，李先生的译本同样体现出学者的严谨，他之所以译为《伊戈尔出征记》是因为出征只走了 500 俄里 (合 550 公里) 左右。魏荒弩先生译本既有古体诗的厚重，也有现代诗的灵动，更注重作品诗性的再现，他的译本依据利哈乔夫的诗体译文译出，同时参照牛津大学出版社 1915 年版英译本。接着，刘文飞老师对比了两种中译的开头部分。

一般说来，学者追求学术性，作家追求可读性，但是也有反例，作为作家和诗人的纳博科夫，却在他的《伊戈尔远征记》英译本中更追求准确性和学术性；而作为学者和院士的利哈乔夫，在给儿童文学出版社的版本里追求诗性和可读性。纳博科夫在其《伊戈尔远征记》译本序言中称，他的翻译方式就是“为了内容而无情地牺牲形式” (ruthlessly sacrificed manner to matter)， “试图给出一种逐字逐句的译本” (attempted to give a literal rendering of the text)。

刘文飞老师对第二部分内容作结：《伊戈尔远征记》或许是俄国文学，乃至世界文学中被翻译的最多的文学文本之一，她像一

位任人装扮的新娘，被披上一件又一件嫁衣。在“远征记学”之外，甚至还有一门“远征记翻译学”。《伊戈尔远征记》的众多译本又像一面面巨大的镜子，持续不断地折射出俄国文学的历史进程。《伊戈尔远征记》的翻译史就是其阐释史，也就是俄国文学被阐释和被接受历史的一个缩影。

讲座第三部分，刘文飞老师主要介绍《远征记》与俄国文学的关系。首先，老师分析《伊戈尔远征记》的文学性。从结构上来看，史诗分为三部分，第一部分写出征场景，基调高昂、雄浑；第二部分基辅大公发出“含泪的金言”，呼吁大家团结一致；第三部分是伊戈尔的妻子雅罗斯拉夫娜在城楼上为丈夫及其军队哭诉。《远征记》的结构跌宕起伏，像是一首交响乐。《远征记》这部作品的出现恰好是俄国书面作品开始形成之时，俄国文学从口头转向书面、从教会转向世俗之际，是俄国文学的一座里程碑。俄国文学史家米尔斯基（Д. Святополк-Мирский）在论及《伊戈尔远征记》时着重谈及这部作品的“现代性”，从象征、隐喻、抒情等写作手法方面可以看出《伊戈尔远征记》具有高度的文学性。

其次，刘文飞老师介绍了这部作品与俄国文学史的互动关系。《伊戈尔远征记》被发现之时正是俄国古典主义没落和浪漫主义形成之时，刘文飞老师提醒到，史诗于1800年被发现，普希金诞生是1799年，二者在时间上的巧合寓意俄国文学的诞生和成熟。普希金真正成为诗人是在1820年，这一年他发表了《鲁斯兰与柳德米拉》，这20年也恰好是《伊戈尔远征记》被翻译和推广的时

期。在19世纪中叶俄国文学的黄金时代，鲍扬（《伊戈尔远征记》里的史诗歌手）变成俄国浪漫主义诗歌歌颂的对象。雷列耶夫等十二月党人诗人从《伊戈尔远征记》中发掘出“公民诗歌”的主题，在自己的诗作中号召大家团结起来，带有悲壮的情感色彩。到了白银时代，在这个高呼创新、语言实验的现代主义诗歌时代，《伊戈尔远征记》却成为了诗人们竞相诉诸的对象。曼德尔施塔姆、帕斯捷尔纳克、茨维塔耶娃、勃洛克，几乎每位诗人都有关于“远征记主题”的抒情诗创作，最有名的当属勃洛克的《库利科沃古战场》。苏联时期，诗人扎博洛茨基在卫国战争期间完成了这部史诗的现代重译。此外，在马雅可夫斯基的诗歌中，在战后陆续兴起的“高声派诗歌”和“细语派诗歌”运动中，可以继续看到《伊戈尔远征记》的身影。当代俄语诗人阿梅林（М. Амелин），在诗歌创作中运用古代俄国文学素材，体现出某种“古典主义的后现代主义”倾向，他还动笔新译了《伊戈尔远征记》。

对此，刘文飞老师表示，《伊戈尔远征记》自发现以来，始终与俄国文学一同成长，一起发展，它是俄国文学崛起的动力之一，也是一汪永不枯竭的清泉，一个藏有百般兵器的军火库。作为后世俄国作家和诗人们不断观照的一个互文对象，一个“元文本”和“源文本”，它在俄国文学发展史中发挥着持久的影响，留下了深刻的痕迹。

讲座第四部分，刘文飞老师主要谈论《伊戈尔远征记》与俄国文化之间的关系。首先，刘文飞老师从《远征记》应是一种繁荣的文化和文明之产物谈起。普希金曾感慨：“《伊

《伊戈尔远征记》就像一座孤独的纪念碑，耸立于我们古代文学的荒原”。但是，在利哈乔夫看来，俄国古代文学并非是荒原，《伊戈尔远征记》只是“冰山一角”，其背后反映了俄国辉煌的古代文化。其次，刘文飞老师围绕《远征记》与民族性和民族意识来继续阐述这部作品。《伊戈尔远征记》受到历代俄国人的推崇和爱戴，其主要原因之一就在于这部史诗具有鲜明的民族特征。刘文飞老师认为，从这一点来看，俄国很少有另一部古代作品会取代《伊戈尔远征记》。接下来，刘文飞老师主要介绍了《远征记》对建筑、绘画、舞蹈、音乐等其他文化领域的渗透和影响。如俄国作曲家鲍罗丁创作的《伊戈尔王子》成为俄罗斯民族乐派的奠基作之一。绘画上，法沃尔斯基（В. Фаворский）为《伊戈尔远征记》配过十几部版画，瓦斯涅佐夫（В. Васнецов）、谢罗夫（В. Серов）等知名画家都曾以《远征记》为题材作画，体现了自己的风格，《远征记》为艺术家们注入了不竭的灵感之源。《伊戈尔远征记》是古代罗斯发达文化的遗存，是俄罗斯民族意识的集中体现。作为一个文学文本，它也在其他相关的文化艺术领域产生了深远的影响。

基于以上四个部分的探讨，刘文飞老师以一段精要的总结作为结束语：自1790年代被发现以来，围绕《伊戈尔远征记》真伪问题展开的争论，对这部古代史诗的现代翻译和阐释，始终是俄国文学和文化中的一项重要工作。逐渐形成的“远征记学”，不仅记录下《伊戈尔远征记》与俄国文学史和俄国文化史的互文性关系，也凸显这部史诗在俄罗斯民族意识和文化认同的生成过程中所



法沃尔斯基《伊戈尔远征记》配图

发挥的巨大作用。《伊戈尔远征记》作为俄国文学中的“元文本”和“源文本”，对它之后历代的俄国文学产生了持久、深刻的影响，几乎所有后代俄国作家都或多或少受到了这部史诗的影响。这种影响再通过文学扩散、辐射至文化和艺术的其他领域，使得这部古代罗斯的文学经典成了俄国文化中的不朽丰碑。

评议阶段，张冰老师给大家展示了魏荒弩先生20年前赠与她的译本，追忆《伊戈尔远征记》译者魏荒弩先生，借机向魏先生致敬，然后从俄国文学和文化、翻译等角度进行评议，对刘文飞老师俄罗斯文学和文化

知识的深厚积淀以及文本细读的功力表示敬佩。张冰老师还分享了《伊戈尔远征记》中有关中国信息的记载。最后她引用了魏荒弩先生《译后记》里的话：“这是一篇逼真地、历史地、朴实地描写了俄罗斯人民生活画面的伟大史诗。”

凌建侯老师对讲座涉及的版本学、翻译学、主题学、诗学、影响学等诸多方面做出了肯定。他认为，如果从文献角度来看，《往年纪事》（*Повесть временных лет*）也可与《伊戈尔出征记》媲美。之后，凌建侯老师指出当下讨论《伊戈尔出征记》具有现实意义，史诗中体现的民族国家意识既契合国内文化形势，也契合国际趋势。凌老师认为，俄罗斯民族国家意识原点可以追溯到《伊戈尔出征记》和《往年纪事》，提出俄罗斯的“双根文化”正是来源于此——一条来自《往年纪事》，主要体现东正教文化；另一条来自《伊戈尔出征记》，主要体现多神教因素。最后，

凌建侯老师还结合当前俄乌局势谈论了《伊戈尔远征记》在历史上真伪之辩问题。

主持人陈岗龙老师也对讲座做出回应。陈岗龙老师指出，在史诗研究界，俄罗斯学者的研究水平很高，前苏联境内各民族史诗研究数量众多。由此可以看到，俄罗斯具有史诗研究传统，俄罗斯学者们对东西方史诗、蒙古及突厥史诗的整体性研究，可能都与《伊戈尔远征记》有关。所以，《伊戈尔远征记》并非是“孤立的山头”。陈岗龙老师还指出了国内对俄罗斯学者史诗研究成果的翻译数量少的现象，并提出了自己的期望。

提问环节，现场观众就《伊戈尔远征记》里“思想史上的现代性”、“诺夫哥罗德城市”、“文学上的现代性”等问题与主讲人作热烈的探讨。

（撰稿：洪昕）





山部能宜 | “阿赖耶识”的实践背景



【编者按】：2022年6月16日下午，“北大文研讲座”第255期在线举行，主题为“‘阿赖耶识’的实践背景”，文研院邀请学者、早稻田大学东洋哲学系教授山部能宜主讲，北京大学南亚学系副教授叶少勇主持，台湾政治大学荣休教授林镇国评议。

讲座伊始，山部能宜教授即指出，阿赖耶识（layavijñāna）是佛教瑜伽行派特有的概念，通常被理解为保持过去业之习气（种子）的最深层心识。以习气为中介，阿赖耶识决定表层心识之内容。瑜伽行派为何要创立这一不共通于其他佛教流派的概念，成为学界关心的一大问题。山部能宜教授在回顾保罗·格里菲斯（Paul Griffiths）和兰伯特·施密特豪森（Lambert Schmithausen）的研究基础上，认为阿赖耶识与身体关系密切，禅定不仅是提出阿赖耶识的理论上的背景，而且直接推进了这一概念的创构。

一、瑜伽行派视域下的阿赖耶识

不同于只承许六种表层识的部派佛教，瑜伽行派提出了独特的八识说，即在上述的六种表层识的下层增添了作为深层识的染污意（潜在的自我意识）与阿赖耶识（人类存在的底层）。阿赖耶识梵文作“ālayavijñāna”，也被译为“藏识”。“ālaya”有“住

处”之义，如Himālaya（喜马拉雅山/雪山）一词即由“hima”（雪）与“ālaya”（住处）复合而成，原义为“雪之住处”。

阿赖耶识保持过去的经验（业）的记录（种子bīja），有点类似于现代储存信息的硬盘。由于瑜伽行派认为一切事物都由自类种子产生，所以阿赖耶识不仅是表层识的原因，还决定着外部世界。并且，表层识的运作与阿赖耶识所摄藏的种子互为因果，有效地勾连了过去的经验与现在的心识。唯识学有“一水四见”之说，居于不同界别的人、天、鱼、饿鬼会将同一事物分别看作水、琉璃、住所、脓河。这个例子说明，不同众生的现在世界是由自身过去的经验所决定，阿赖耶识就是联系过去与现在的关键枢纽。因此，有必要探讨瑜伽行派构建这一概念的原因。

二、格里菲斯的阿赖耶识学说： 结生相续的执受

格里菲斯“*On Being Mindless: Buddhist*



宋徽宗《溪山秋色图》
台北故宫博物院藏

Meditation and the Mind-Body Problem”一书在研究“灭尽定” (nirodhasamāpatti) 时涉及了阿赖耶识。其大致结论是：在佛教无我论的总体背景下，很难有效地说明业和果报之间的因果关联；为此，经量部特地提出了种子理论，瑜伽行派则进一步构建了作为“种子之基座”的阿赖耶识。基于此，格里菲斯研究了《瑜伽师地论·摄抉择分》中阿赖耶识存在的八个论证。

其中，据格里菲斯的解释，第一个论证论点 (d) 的旨趣是：结生的时候，能执受新

身体的只是阿赖耶识，不是六种表层识，因为六识不能执受全身。六识（例如眼识）只能执受各自的感官（例如眼根），但不能执受其他的感官（例如鼻根）。第一个论证论点 (e) 的旨趣是：六种表层识一时运作、一时不运作，就会造成感官一次又一次地被执受的过失。于是，只有恒相续的阿赖耶识才能持续不断地执持感官。

在此，格里菲斯认为“执受”是指“识‘获得’新的身体”；亦即在一期生命结束之后，结生相续时识才能执受结生而成的新的身体。然而，同为瑜伽行派之重要论典的《摄大乘论》明确指出，“执受”不仅包含在结生相续的一刹那执受新的身体，还包括在日常状况下执受现在的身体。因此，格里菲斯将“执受”理解为“获得新的身体”，忽略了“执受”一词也有更日常、普遍的意义。

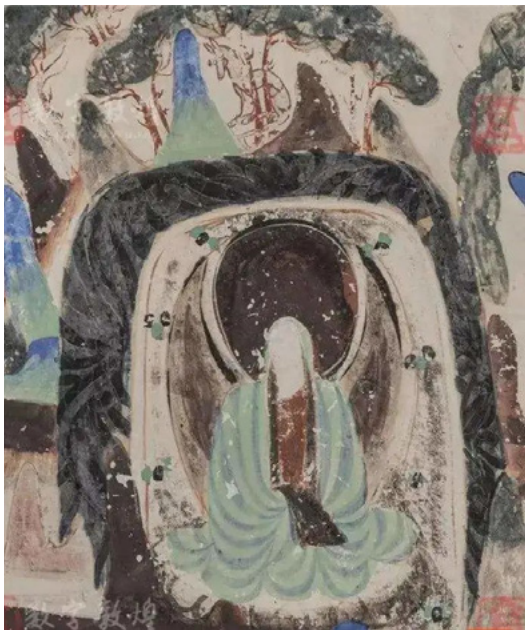
格里菲斯之所以出现这样的误读，概因其在释读文献之前已先有结论：由于他认定阿赖耶识是勾连无我论与业果的关键，所以才特重“结生相续”。综上所述，格里菲斯的研究存在观点先行的弊端，并非后续研究的基石。

三、施密特豪森的阿赖耶识学说： 以禅定经验为背景遍及全身

施密特豪森在 1987 年出版 *layavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philogophy* 一书，是具备划时代意义的学术专著。施密特豪森将整部《瑜伽师地论》大致划分为三个文献层，并优先解读作为最古文献层的特定章节。

施密特豪森认为《本地分》中“修行者入灭尽定时，因为阿赖耶识没离开身体，身体不会朽坏”的记述是言及阿赖耶识的最早一段。在灭尽定中，前六识已然停止，而不为心识所执受的身体必会朽坏，但修行者进入灭尽定时不仅没有死亡，而且在出定后还可以重新进行身、心活动。由此可知，在灭尽定中身体仍为深层识（阿赖耶识）所执受。施密特豪森指出：《瑜伽师地论》深化了《法施比丘尼经》关于灭尽定的记述（识没有离开身体），由此激发了阿赖耶识的创建。总体说来，施密特豪森认为关于禅定的经文的解释是创建阿赖耶识的背景，阿赖耶识与身体的关系密切。

然而，山部能宜教授认为，虽然《本地分》成立时间较早，论及阿赖耶识的段落不仅篇幅短小，而且相对孤立，无法呈现构建阿赖耶识的整体背景。于是，需要将成立时间较晚的《摄抉择分》也纳入考察。在《摄抉择分》八个对于“阿赖耶识”存在的论证中，论证八重点考察了生命体死亡的过程：在死亡的过程中，虽然意识一直在运作，但身体却会从上而下或从下而上地变冷。如果执受身体的是意识，则身体不应变冷。于是，执受身体的不是意识，而是阿赖耶识。既然在濒死之时，不为阿赖耶识所执受的身体部分会变冷，变得没有感觉；不仅可反推出在日常情况下阿赖耶识维持着整个身体的温度和感觉，还可知晓阿赖耶识遍满全身。关于后一点，安慧的《五蕴论释》就明确指认“阿赖耶识遍及全身而运行”。施密特豪森的观点准确地反映了早期瑜伽行派对于阿赖耶识的理解。



山林禅修，敦煌莫高窟第 285 窟

四、山部能宜的阿赖耶识学说： 禅定经验推进了阿赖耶识的创建

山部能宜教授不同于施密特豪森的观点是：禅定经验不仅是提出“阿赖耶识”的理论背景，甚至是创建“阿赖耶识”的直接动力。山部教授还强调，阿赖耶识不仅遍及全身，而且就是直接维持身体的生理基层。

为了证明后一点，山部教授重点考察了《摄抉择分》论证阿赖耶识存在的第六个论证：无论是在定心还是散心状态下，身体都有产生各种各样的感觉。如果没有阿赖耶识，这些身体感觉无法产生、无法观察。因此，阿赖耶识是身体产生感觉的根源。问题在于，此处所说的“身体感觉”具体为何？基法师的《瑜伽师地论略纂》认为：身受就是轻安。“轻安”通常被认为是通过禅修而获得的平



山部能宜老师主讲

安、自由的状态。

根据这一线索，即可发现《显扬圣教论》与《杂集论》都认为修行者在“所依”转换之后会产生“喜”与“乐”。其中，“喜”基于转识（前七识）而产生，“乐”基于阿赖耶识。其中，“乐”明确被界定为“所依”（身体）的利益与安适；以“乐”为中介，阿赖耶识即可关联至“所依”。

阿赖耶识与身体的关系具体为何呢？

《五蕴论释》指出，粗重同时指向身心不调畅的状态与杂染法种子。既然粗重同时包含“不调畅”与“杂染法种子”的双重含义，则作为其对立面的轻安不应仅有“调畅”一义。《摄大乘论》即指出“轻安相”的阿赖耶识保持“有漏善法种子”。“善法种子”与“杂染法种子”的区别可落实为心理、生理状态。于是，阿赖耶识伴随着烦恼种子的粗重态指向身体的不调畅性，伴随着有漏善法种子的轻安态指向身体的调畅性，阿赖耶识的不同状态对应于身体的不同状态。

此种对应性的理据何在？《瑜伽师地论》认为色法与心心所“安危事同”：当身体得到利益或遭受损害时，执受身体的心心所也

会发生相应的变化；身体与心识交互作用。在禅定之中，这种交互关系就体现为“所依”（身体）的转换会引起心识的转换：转换之前的身体对应于阿赖耶识的粗重相，转换之后的身体对应于阿赖耶识的轻安相。阿赖耶识与身体高度交互，消除阿赖耶识摄藏的杂染种子即可调畅身体，反之亦然。

通过上述分析，结论如下：在禅修过程中，修行者能够转舍粗重，转得轻安。在此过程中，不仅身体从不调畅态转向调畅态，执受身体的阿赖耶识也从含摄杂染法种子的状态转向有漏善法种子的状态。于是，瑜伽修行者在禅定中发现他们的身心状态由潜在的生理基础决定，此生理基础就是阿赖耶识。如此一来，山部教授即最终论证了“禅修经验是创见阿赖耶识的直接动因”与“阿赖耶识是维持身体的生理基础”的两大观点。

在评议环节中，林镇国老师从三个方面进行了评论，并提出了三点问题。

林老师首先围绕格里菲斯展开：格里菲斯虽在解释文本时存在失误，但其所关注的灭尽定也是禅修实践的层次之一，与山部教授最终的观点并无实际差异。林老师认为，

前者真正的问题在于将阿赖耶识理解为“实体”，违背了佛教非实体的意识理论。第二点评论围绕施密特豪森展开，林老师认为其采取了历史文献学概念史的进路，并从禅定经验的角度重新解释了阿赖耶识的八种论证，令人信服。值得注意的是，山部教授在接受其结论的同时，并不满足于后者仅聚焦于历史文献学与概念史，强调基于“禅修实践”展开解读。其三，林老师聚焦于“身体论”的诠释转向，山部教授主张阿赖耶识的生理性，强调身体是意识活动不可或缺的基础；与后期瑜伽行派先转阿赖耶识、才能转换身心的学说有所不同。这种诠释采取了“身体论”的进路，拒斥传统的“观念论/唯心论”，类似于梅洛-庞蒂、汤浅泰雄的身体论现象学。这种身体论可以将东方宗教传统的定位从传统的唯心形上学中解放出来，凸显身体

修炼对于改变心识的重要意义。

林老师也提出了三个问题。其一，阿赖耶识是如何被发现的？若如山部教授所说瑜伽行者在禅定中即可发现阿赖耶识，应如何疏通《解深密经》的“阿陀那识甚深细”？若在禅定中即可发现阿赖耶识，何劳《摄抉择分》的八种论证？对阿赖耶识的认识是现量，还是比量？其二，身体论诠释是否贯穿至《成唯识论》？其三，山部教授还从事中亚至新疆区域的禅窟研究，禅窟研究是否支持对阿赖耶识的身体论诠释？

山部能宜教授回应道，虽然理论上的考察本身不是问题，但格里菲斯在解释文献时存在观点先行的弊病，类似的情况在其著作中常见。相较而言，施密特豪森的文本解读更为客观、准确。第一，在见道位之前，对于阿赖耶识的认识是思维层面的构建；于见道位中，修行者则是直接体证阿赖耶识的存在，应属现量。第二，《成唯识论》作为较晚的文献，确实与《瑜伽师地论》等早期文献有所差异。但前者中多见对后者的引述，并且施密特豪森也将前者纳入考察范围，可知两论之间存在连续性。第三，瑜伽行派的文献主要基于禅修者的主观体验而创作，相当于“内境”；禅窟则主要反映了外部的社会历史状况，相当于“外境”，二者之间的关联较为间接。

（撰稿：张与驰）



山林禅修，敦煌莫高窟第 285 窟



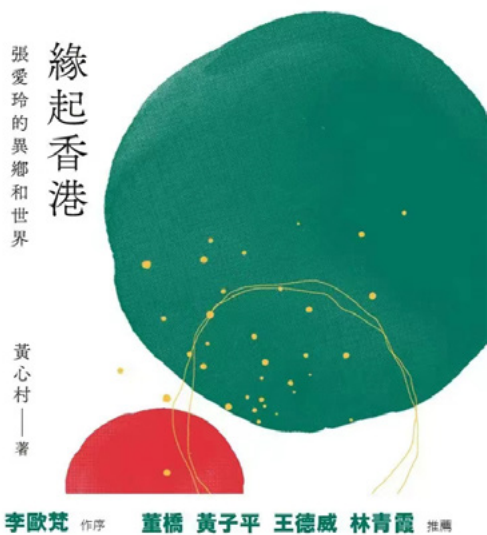
256

黄心村 | 张爱玲与世界主义的人文视野



【编者按】：2022年6月30日下午，“北大文研讲座”第256期在线举行，主题为“张爱玲与世界主义的人文视野”。香港大学比较文学系教授黄心村主讲，北京大学中文系教授吴晓东主持，中山大学（珠海）中文系教授黄子平、北京大学中文系教授王凤评议。

讲座伊始，黄心村老师将新书《缘起香港：张爱玲的异乡和世界》的写作契机追溯至两年前。2020年，正值张爱玲百年诞辰，香港大学策划了“百年爱玲，人文港大：张爱玲百年诞辰纪念文献展”。作为策展人，黄心村老师开始挖掘香港大学档案馆里与张爱玲有关的资料。纪念文献展呈现的只是冰山一角，资料背后的深意则有赖于更多的工作。离开北美学界，来到香港大学，黄心村老师感慨自己“在对的时间和对的地点回到了张爱玲研究”，在资料的启发下她重新回到张爱玲的经典文本，解开曾一度困扰自己的疑问。



從戴厚眼鏡的港大女學生，到驚世駭俗的摩登作家，張愛玲的香港經驗，形塑了她的歷史感和世界觀，成就了張愛玲傳奇。

“本書為張學及香港研究提供了最重要的突破。”

香港中文大學出版社

《缘起香港：张爱玲的异乡和世界》，黄心村著，香港中文大学出版社，2022年7月

一、张爱玲的香港大学

1939年夏天，张爱玲从上海圣玛利亚女校毕业，因为欧洲的战事无法去伦敦上学，转到香港大学文学院，主修英文和历史，辅修中文和翻译。两年多后港战爆发，香港沦陷，五个月里的亲身经历带给她“切身的、

剧烈的影响”。1945年2月，张爱玲回到上海，以新锐女作家的姿态一跃成名。黄心村老师的疑问是：沦陷时期上海文坛张爱玲一跃成名背后的因缘是什么？是在怎样一个文本参照系统中的自我定位为她日后脱颖而出做下铺垫？

黄心村老师将目光转向了张爱玲的求学生涯。在港大念书时的张爱玲，是标准的好学生，“戴着牛角框眼镜，镜片很厚”，考勤近乎完美。那时的港大恰逢一个空前自由和澄明的时期，人文知识体系趋向开放，课程设置走向国际化。未满十九岁的张爱玲来到这样的环境中，像海绵一样汲取大量的知识和信息，从诸位师长那里继承了一种世界主义的史观和文化视野。然而，第二次世界大战的战火最终也会烧到香港，1941年12月的香港之战是她生命历程中里程碑式的事件。黄心村老师认为，张爱玲入学港大可谓是身遇其时，必须是所有这些元素都凑到一起，才有读者今天看到的张爱玲，她将这些元素称为张爱玲写作的“基因库”。

那么，这个基因库里有什么呢？经典散文《烬余录》变成了黄心村老师手里的一叠索引卡，里面的每一桩事件、每一个人物的都成为了线索。张爱玲的香港是起点也是路程，是途径也是框架，曾经埋下的每一条线索，都将提领起一个繁复的世界。

港战之前的张爱玲生活反映在她的学籍记录和成绩单中，这份资料与作家本人在《我看苏青》中的回忆大致吻合，表明张爱玲是一名发奋用功的好学生。从前的努力没有被战火打翻，保留在这件幸存的文物中。

开战以后，留在学校的张爱玲参与了

大学临时医院的救护工作，不久后被转到冯平山图书馆当防空员。冯平山图书馆是香港大学的中文图书馆，在那里，张爱玲每天有大把时间重新阅读明清旧小说。对她来说，乱世里的经验是在炮火隆隆之下藏身于层层书库之间，是生死置之度外的埋头苦读，是在全新的框架里赋予陈旧的叙述以新鲜的意义。外部的世界在大破坏中，小说的世界则蕴含安静的力量，在未来漫长的漂流岁月里，这样的场景像叠影般一再重现，没有故乡的张爱玲找到了一个永恒的文字家园，漂流的经验撞击着阅读的经验，一如生与死的经验缠绕交织。

二、张爱玲的老师们

接下来，黄心村老师通过介绍张爱玲的两位老师，来证明在港大求学时代，张爱玲所建立的文本参照系统的背后是战前的世界主义的人文视野。

张爱玲的历史老师是如今已不为人知的佛朗士(Norman Hoole France)。佛朗士老师留下的资料虽然不多，却表明他是一个传奇般的人物。他研习历史、教授历史，却在三十七岁盛年之时被“打上门来的现代史”吞噬，未能留下著述，但他却将“一点历史的亲切感和扼要的世界观”教给了张爱玲。从《烬余录》开始，直到《易经》和《小团圆》，他始终是张爱玲的乱世人物画廊中最有魅力的形象，在她笔下始终留有一个温情的身影。黄心村老师指出，作为一个历史人物的完整的佛朗士，应该存在于小说、散文、档案资料之间的层层叠叠的互文空间里。

弗朗士 1932 年到香港大学任教，1936 年申请赴剑桥大学进修一年，学习中英近代外交史。回港大后，他改革历史课程，融入现代史的内容，拉近眼下的历史现实。弗朗士是一个桥梁似的人物，连结了大英帝国的整个殖民史和战后开启的后殖民叙述。作为一位历史学者，他在殖民史的持续演绎中开展对后殖民的反思，他对历史写作崭新意义的领悟深深触动了成名前的张爱玲。

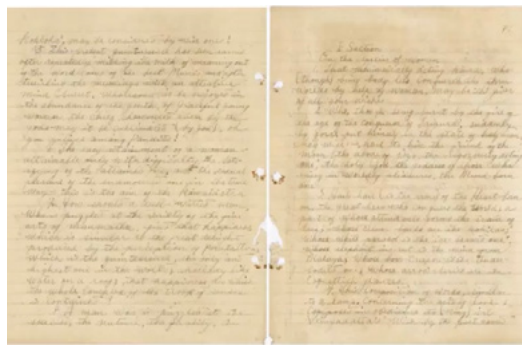
张爱玲的中文老师是身着长衫、气度不凡的落华生许地山。鼎鼎大名的许地山是当时香港教育界和文化界的风云人物，他身上担负着文化复兴和世界主义两大使命。1935 年，许地山受胡适举荐、港大校长康宁爵士邀请，自燕京大学南下主持港大中文部的重组。他的学术体系里有传统国学的素养，有西方人类学、民俗学和社会学的理论框架，再加上印度语言、文学和文化的过滤，呈现出一种杂糅的面貌。透过档案馆里散乱的许地山手稿，黄心村老师看到的是一个在多重文化领域间游刃有余的国际学者形象，那些未发表的断章残篇标记的是一项因英年早逝而被迫中止的未竟事业。

1930 年代的香港是一块养成国际学者的宝地，许地山充分利用香港的门户优势，在此施展他的才能。他的知识研究完全不以语言、国界和学科为界限，在跨文化、跨学科的对话中，形成了多元丰富的学术框架。凭借在梵文和印度学领域的深厚积蓄，他曾将印度诗人科科卡（Kokkoka）撰写于 11 或 12 世纪的性爱手册《科卡·萨斯特拉》

（*Koka Shastra*）从梵文直接翻译成英文。相较于后来由英国医生亚历克斯·康福特（Alex



燕京大学时代的许地山教授



许地山《科卡·萨斯特拉》翻译手稿第一、二页，
香港大学档案馆藏

Comfort) 1964 年翻译出版的《科卡·萨斯特拉》，许地山的译本早了二十余年。类似的探究热忱还体现在他对宗教史、民俗史、服饰史等领域的关注中。

许地山对于青年张爱玲的影响，需要更

微妙的梳理。受许地山课堂的启发，张爱玲进入到一个敞开的人文框架，在其中思考自己要成为一个怎样的写作者。许地山的一生虽然短促，却几经辗转，因此黄心村老师也将他的课堂描述为两代漂流者的相遇，一代漂流者用文字武装下一代漂流者，这既是学问的传承，也是生命的延续。



Stella with Penko on the verandah at Pakhoi, 1933, shortly before her death.

1932年，斯黛拉·本森与爱犬彭科在北海住所的走廊上

三、张爱玲的英文课

随后，黄心村老师讨论了张爱玲在英文课堂内外的广泛阅读。带着早年对西洋文学的阅读兴趣，张爱玲进入了师资齐整的港大英文系，接受系统的英文经典阅读训练。30年代末，适逢港大英文系教育改革，英文系不再是加强英联邦认同的工具，而是希望为学生提供一种切入西方文化的途径。文学院开具的必读书单中罗列的都是17至19世纪的正典作品，然而，张爱玲的阅读书单并不局限于此。除萧伯纳外，对张爱玲文学生涯影响最大的英裔作家，如赫胥黎、H·G·威尔斯、毛姆、劳伦斯、斯黛拉·本森等，都不在文学院的必读书单中。黄心村老师将这些必读书单之外的英国文学作品归结为帝国秩序下的“中等趣味”（middlebrow）。

黄心村老师尤其关注的是斯黛拉·本森（Stella Benson）对张爱玲的影响。1944年，张爱玲在一个女作家聚谈会上被问起最喜欢的作家时，说了一句：“外国女作家中我比较喜欢 Stella Benson。”那么，斯黛拉·本森是谁？什么样的文字关联可以将她和张爱

玲共同放在世界文学的殿堂上？由于斯黛拉·本森在英国文学史上是一个已经被遗忘的声音，张爱玲的一句话就引起了历史的悬念。对此，黄心村老师的结论是张爱玲和斯黛拉·本森在世界文学大场域中的这场相遇是纯文字的，这个相遇发生的地点是香港。

对张爱玲影响最大的是斯黛拉·本森的两部游记作品，《小世界》（*The Little World*）和《世界中的世界》（*Worlds Within Worlds*）。本森的作品背后是一个女性作者的群体，她们是所谓的“帝国的建造者”，却又在帝国大厦的边缘，是跨国界行走的女作家。她们中间，有的有名，有的曾经有名，有的早早被淹没，但无一例外出身优渥，都有“自己的房间”。本森将自己的写作定位放在了一个临界点上，既有归属感，又有超然的角度，对于描写的一切，有一种临界点上才有的自由和从容。正因如此，本森和张爱玲之间可以建立起互文关系。

斯黛拉·本森笔下的魔幻香港起初是“阴沉的、雾濛濛的、倾斜的岛”（“that grave

and misty tilted island”，1920），后来转变成一片与时代隔绝的鬼域，殖民地男女活在自己的真空中，是“稀薄的、闪着幽光的鬼魂”。讽刺笔调和魔幻色彩是本森批判写实里不可或缺的叙述元素，是她对在英帝国疆域行走观察十几年的反思结果。本森笔下投射在高高天空的、鬼气森森甚至带点凶悍的庙宇与《沉香屑·第一炉香》中那座古代皇陵般的房屋十分契合。张爱玲的港岛半山是传奇小说和哥特式古堡小说的综合，也兼具本森式的怪诞荒谬的殖民地幻象，即使描写的并不是鬼魅世界或神仙幻境，其中一众纸醉金迷的殖民地男男女女也个个带有抽离现实的鬼魅魔邪之气。从中国传统文化内部突围出来的张爱玲，在写作生涯开端一直在寻找自己的定位，而当她撤退到足够距离的时候，正好撞上了从外部世界兴冲冲地赶过来的英国人本森。

最后，黄心村老师总结道，文学之所以成为世界文学，必然是因为文学生成的人文环境中已经具有了促使文字跨越各种界限的气候条件。张爱玲在世界文学场域里的定位可以追溯到她在香港大学所形成的世界主义的人文视野。在不到三年的求学生涯里，种种机缘共同给予张爱玲一个多语言、多文化的丰富的文本参照系统，形成独特的小气候（micro-climate）。没有完成学业的女学生张爱玲，此后带着这个小气候迁徙，开始了她漫长的写作生涯。

评议环节

评议阶段，黄子平老师指出，《缘起香港：张爱玲的异乡和世界》在写作上借助了推理

小说的结构，引人入胜。比如第一章尝试锁定张爱玲居住的港大女生宿舍，还原一个19岁的张爱玲形象；第四章则以张爱玲的一句话为原点，把湮没无闻的女作家斯黛拉·本森重新打捞出来。黄心村老师尤其看重空间感，书中刻画的世界主义文学视景也呈现为一幅街景图。黄子平老师进一步联想到，香港有不少地名至今仍保留战争的痕迹：“炮台山”、“堡垒街”……就连张爱玲数次光顾的兰心照相馆所坐落的英皇道也曾一度改名为“吉野通”。战争的影响是持续的，“缘起香港”一书也特别强调港战对张爱玲创作的致命性的影响。正是在帝国范畴之内的各种越界，把张爱玲的创作带进了世界文学的范畴。尽管到目前为止，张爱玲的重要影响仍然相对局限于华文文学，但是世界文学本身不是一个固定下来的名词，而是一个指向生成的动词，当文学开始流动、传播、接受的时候，它就进入了世界文学。如果把张爱玲文学作品的影视改编也考虑进来，那么它的传播和汇流空间会极大地扩增。在当下这一特殊时刻，《缘起香港》将一段切身的历史带到读者眼前，揭示出“惘惘的威胁”，这使黄子平老师回想起《圣经·启示录》中的四骑士：战争、瘟疫、饥荒、死亡，对人类苦难的关切使黄心村老师的这本新书变得厚重。

王风老师认为“缘起香港”一书以张爱玲和香港的关系为支点，开启了许多有趣的讨论。它形式上不同于高头讲章似的学术著作，采用叙事的基调，使人读之兴味盎然，内里实则描写细密，具有一种严格的学术写作的自我要求，尤其是面对大量零碎的档案

材料,研究者的调查过程会更加艰苦。王风老师特提及黄老师推动港大“康宁特藏”的形成,由此引申出图书特藏的重要性。图书特藏作为一种特殊的文献搜集、归藏的方式,对学术研究有不可替代的意义。从张爱玲的关系解读出发,《缘起香港》专门讨论了一些对读者而言比较陌生的人物。王风老师表示,有感于黄心村老师严谨的本事考证之余,阅读《缘起香港》也带给他很多张爱玲式的感性经验。比如,从张爱玲对佛朗士之死的反应中他看到一种张爱玲特有的悲哀:对她来说,与个体相关的人生感受才是真实的。作为一个有经验的写作者,张爱玲有她自己的文心,在自我定位上,《传奇》封面的那个没有面孔的窗外的窥视者十分类似于本森笔下的“无根漂流的角落里的伪装者”,张爱玲拒绝以上帝或神父的视角去看待她的写作对象。和一般的新文学作家相比,张爱玲的阅读趣味是独特的,她关注刻画社会世情的通俗小说,对特别有名的西方作家反而谈得比较少。王风老师认为,佛朗士还可以被阅读为一类宗主国人物的代表,他对张爱玲的影响可能类似于藤野先生之于鲁迅。相比之下,许地山和张爱玲的气质差异较大,对他们之间的关系研究更多地使用了平行比较的方法。

吴晓东老师形容自己阅读《缘起香港》一书的感受是“猝不及防”。《缘起香港》一书的“横空出世”,带来多维度的冲击感,既是文学研究,也是历史书写,还是资料考古,尤为精彩的是在历史材料和文学书写二者之间寻求互证。凭借堪称华彩的文本细读

和文本互读,《缘起香港》建构起“层层叠叠的互文空间”,借用“元历史”、“元叙述”的说法,这项研究也可以称作是“元研究”,而书中那种给人以沉浸式追忆幻美之感的解说风格也被吴晓东老师归结为独特的“忆恋美学”。吴晓东老师特别提及张爱玲后期创作的自传性长篇小说《小团圆》,他注意到小说是从主人公的香港求学生涯开始讲起的,这让《小团圆》在叙事结构上吻合于从故事中间讲起的西方叙述传统:选取一个对人物有转折意义的重要时刻作为中间横切面开启叙述。由此吴晓东老师提出了一个问题:张爱玲的世界视野在她去美国以后是否形成了新的面向,促使以《小团圆》为代表的晚期作品形成了不同的叙事风格?或者说,张爱玲立足于四十年代的世界视野在她后来的创作生涯中是否还有进一步的拓展?

黄心村老师回应,张爱玲是一位重复叙述的专家,她眼中的香港不是一成不变的。创作于1982年以后的《重访边城》包含了重重叠叠的时空,数次重访,几度诀别,都显示出张爱玲晚期写作的复杂性。然而一以贯之的是,张爱玲最尖锐、最优秀的作品总是在多层次的文化杂糅中寻找个人身份和国族归宿,在殖民和后殖民的文化范畴里定义家族基因和个人的成长轨迹,晚期写作《小团圆》也不例外。世界文学不是一件成品,而是一个生成的过程,香港和张爱玲不是目的,而是窗口,从这里出发看到比较文学研究者还可以走得更远。

(撰稿:王清)



257

陈岗龙 | 草原上的奥德修斯——荷马史诗与蒙古 - 突厥史诗的“英雄回归”主题

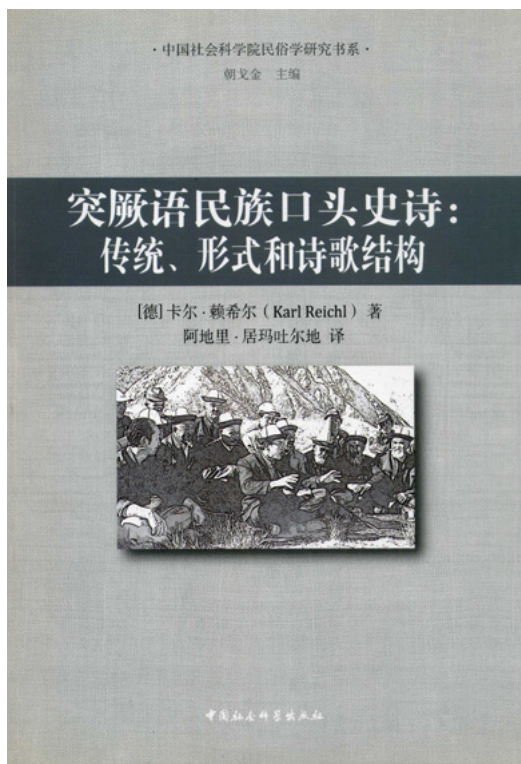
【编者按】：2022年7月6日下午，“北大文研讲座”第257期在北京大学静园二院208会议室与线上平台同步举行，主题为“草原上的奥德修斯——荷马史诗与蒙古 - 突厥史诗的‘英雄回归’主题”。北京大学外国语学院亚非系教授陈岗龙主讲，北京大学外国语学院东南亚系副教授史阳主持，中国社会科学院民族文学研究所研究员朝戈金、汕头大学文学院教授罗文敏、中国社会科学院民族文学研究所研究员阿地里·居玛吐尔地、北京大学外国语学院西亚系助理教授刘英军评议。本场讲座为“史诗遗产与文明互鉴”系列讲座最后一讲。

讲座伊始，陈老师首先介绍了包含蒙古史诗《格斯尔》、突厥史诗《巴伊比雷伯克之子巴姆瑟 贝伊雷克的故事》（《先祖阔尔库特之书》的第三个故事）《阿勒帕米斯》等文本在内的诸多比较研究对象，并以“‘英雄回归’主题比较的研究回顾”为核心，详细梳理出历代学者们围绕蒙古 - 突厥史诗、荷马史诗、《格萨尔》史诗相似主题进行的广泛而深入的比较研究实践。陈老师介绍道，“英雄回归”主题最早出现在荷马史诗《奥德赛》中，主要包含英雄奥德修斯在特洛伊战争之后在外流浪10年、历经种种苦难后最终才得以回到家乡的一系列叙事情节。荷马史诗作为

古希腊文学艺术的源头和高峰，也影响了西方史诗、文学经典的创编、迭代和传承，比如维吉尔的《埃涅阿斯纪》、弥尔顿的《失乐园》和法国史诗《罗兰之歌》、德国史诗《尼伯龙根之歌》等。然而，荷马史诗及其影响的讨论似乎始终局限在西方经典文学的



陈岗龙老师在讲座现场



卡尔·赖希尔著、阿地里·居玛吐尔地译《突厥与民族口头史诗：传统、形式和诗歌结构》

研究范畴中，以“荷马问题”为标志的口头传统生成规律的研究逾越欧洲或者西方文学范围的时间还不到一个世纪。直到1815年，海因里希·弗里德里希·冯·迭斯(Heinrich Friedrich von Ditz)发现《先祖阔尔库特之书》德累斯顿本之后，将其第8部“讲述巴萨特杀死独眼巨人的故事”翻译成德文，文本与《奥德赛》中的独眼巨人故事的相似性引起了西方学界的浓厚兴趣。

后来，学者们又发现《先祖阔尔库特之书》第3部“讲述巴伊比雷伯克之子巴姆瑟·贝伊雷克的故事”与《奥德赛》中奥德修斯返乡的情节也有很多共同之处。由此，一些

史诗学者开始关注荷马史诗和东方史诗的关联性和各地活形态史诗之间的关系问题。比如，俄罗斯著名史诗专家日尔蒙斯基就在其论文《〈阿勒帕米斯〉史诗与奥德修斯的“归来”》中对英雄的回归主题背后可能存在的东西方史诗渊源关系做了初步的分析。日尔蒙斯基通过对乌兹别克、卡勒卡尔巴克、塔吉克、哈萨克异文和阿拉伯故事的比较，大体确定了乌兹别克史诗《阿勒帕米斯》弘吉刺特版本的形成年代(约11世纪前，即乌古斯人占领锡尔河下游的9-10世纪)，同时也指出，中亚地区流传的各版本《阿勒帕米斯》史诗文本越是在地理上远离弘吉刺特版本里描写的“新的社会-历史条件”的地区，就越加表现出机械性和出现概念化的程度，越加失去了社会的真实性，从而变成了口头传说和神话故事。

并且，他认为详尽叙事主题的呈现和细致入微的文本加工、场次增添都证明了该口头叙事传统的成熟性，它是由短的叙事诗歌逐渐发展而成的。后来，著名突厥史诗专家卡尔·赖希尔在其《突厥语民族口头史诗：传统、形式和诗歌结构》中也讨论了《阿勒帕米斯》与《奥德赛》“英雄回归”主题，认为两者除了在类型上相关联之外，可能还存在口头文学母题进入希腊和乌兹别克故事之中的偶然情况。

由上述两位学者的研究得知，《奥德赛》和《阿勒帕米斯》等突厥史诗有主题亲缘、文本亲缘两个层面的关系。除此之外，一些学者尝试性地对东方史诗和西方史诗特别是希腊罗马神话之间的关系进行过讨论，譬如日本学者若松宽专门讨论了蒙古英雄史

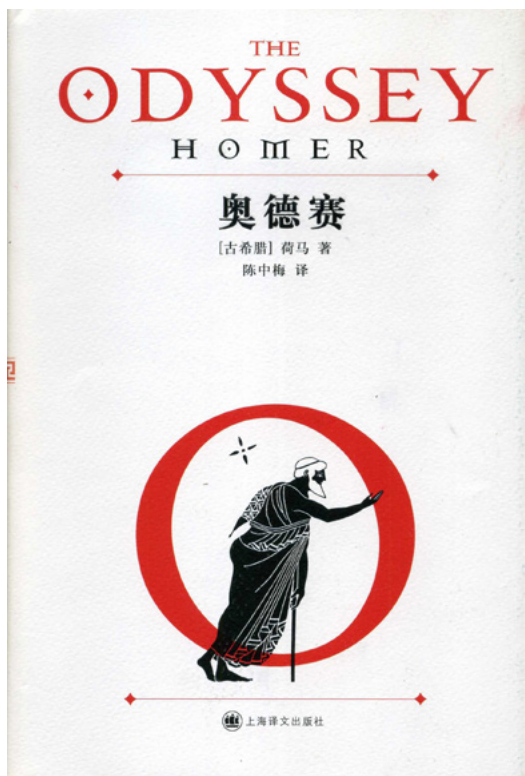
诗《格斯尔》与希腊神话的关系；郎樱在《突厥史诗与希腊史诗之比较》中，援引希腊史诗形成时期史实、东西方商贸交流史、北方游牧民族斯基泰人活动史等材料对不同史诗的相同主题成因做出过分析。在比较研究中，藏族史诗《格萨尔》与其他史诗特别是突厥史诗之间的关系的研究也与本次讲座的讨论对象密切相关。陈老师反思性地回顾了法国藏学家石泰安在《西藏史诗与说唱艺术的研究》中提出的“格萨尔来源于凯撒”的观点、前苏联学者霍莫诺夫对蒙古史诗主人公格斯尔和波斯史诗主人公卡索尔同源异流的观点、俄罗斯学者罗列赫、波塔宁等对《格萨尔王传》所涉藏人同突厥部落战争史诗叙述的研究等，进一步说明《格萨尔》史诗和突厥史诗文本蕴藏的东西方文明之交流、传播的研究价值。同时，陈老师举隅出本次讲座评议专家罗门敏教授在《格萨尔》和荷马史诗比较研究领域的重要成果，进一步说明了近些年来东西方史诗背后持续存在的比较研究潜力。

讲座的第二部分，陈老师以研究所涉《奥德赛》《巴伊比雷伯克之子巴姆瑟·贝伊雷克的故事》《阿勒帕米斯》《格斯尔》（4、5章）四部史诗为例，详细梳理了“英雄回归”母题链包含的诸多情节，比较了4部史诗文本叙事在该母题链中的一致性表现。陈老师强调，4部史诗“英雄回归”主题是由较为一致的情节母题串联而成的完整史诗主题，但具体史诗文本中可能缺少个别的情节母题。只要史诗中至少20个以上的情节母题都是相同的，那么这4部史诗就是由相同的母题链构成的具有稳定母题顺序的史诗文

本，且母题之间互相对应。这些情节母题围绕着“英雄回归”主题，构成了《奥德赛》，也构成了《贝伊雷克的故事》《格斯尔》和《阿勒帕米斯》。

讲座的第三个部分重点探讨“英雄回归”主题与“失而复得”史诗的内部共存关系。首先，陈老师结合仁钦道尔吉对史诗结构的研究，重点介绍了单篇史诗和复合史诗的概念，以说明反映古代部落战争、社会历史的英雄史诗形成、传承并历久弥新的结构基础。单篇史诗有“战争单篇史诗”和“婚姻单篇史诗”，复合史诗包括“串联复合史诗”和“并列复合史诗”。而“战争”和“婚姻”则是这四种史诗结构类型的核心主题，譬如，串连复合式蒙古英雄史诗的叙事模式一般都是：英雄离家远征 / 去遥远的部落求婚——通过男儿三项比赛战胜竞争对手，娶得新娘——回到故乡，故乡遭到敌人侵袭——英雄二次出征消灭敌人，夺回故土、拯救族人。而在这个过程中，二次出征的英雄往往乔装成狼狈的样子并一路试探，在路遇相助者（牧马人、牧羊人等不同的人）后再以身上的特殊标记与父母、妻子相认，同时探知敌人的秘密后恢复真实身份，消灭敌人，最后实现与家人的团聚。

陈老师继续介绍了复合史诗内部的两种生长机制对此类史诗提供的强大创编、传承动力。第一种机制表现在史诗文本围绕主人公产生了多个完整的故事，这些故事都是并行的关系；第二种是则表现在史诗情节围绕主人公不同阶段的经历展开，讲述了主人公作战、求婚和第二次出征救回亲族的过程，二次出征的重点往往落在“失而复得”的主



《奥德赛》，陈中梅译

题上。正是因为两种机制，史诗文本具有了可嫁接的空间和生长的潜力，所以诸如蒙古史诗《江格尔》和藏族分部本《格萨尔》等并列复合史诗至今都还在延续和传承，学界还未能准确统计这些史诗到底有多少部。

接着，陈老师援引王沂暖教授的观点、亚里士多德对并列和回转语法的研究、口头程式理论学者诺托普洛斯提出的诗歌的艺术统一性观点，进一步说明了诸如藏族《格萨尔》史诗这类复合史诗的分章本和分部本在形成过程上的先后关系（分章本可能是较原始的本子，故为先生；分部本为后生，因其可能是在分章本情节基础上扩充、发展、又冠而成）。该史诗结构类型引发的单篇到复

合史诗的生成规律同样适合荷马史诗的讨论（《伊利亚特》就是战争史诗，《奥德赛》就是“失而复得”史诗，两者结合在一起就是战争和失而复得主题的串联复合史诗），这样，荷马史诗和蒙古-突厥史诗之间进行整体史诗的叙事结构的比较就有可能了，这离不开东西方史诗的类型学联系（卡尔·赖希尔）这一学理性认识。但是，陈老师认为，蒙古英雄史诗的并列复合史诗和串联复合史诗还有其社会历史的发生学原理，即蒙古古代的部落社会和部落联盟形式——这是复合史诗形成的基础。

为了进一步说明这一类型学的联系，明确荷马史诗与蒙古-突厥史诗比较研究的结构基础，陈老师从《伊利亚特》作为单篇史诗所叙述的“一次性事件”和《奥德赛》作为“失而复得”史诗所叙述的“第二次征战”等情节出发，进一步梳理了“英雄回归”主题衔接两部史诗的5个关键情节，从东西方史诗比较研究的“点”（即单篇与复合史诗的宏观类型结构）过渡到“面”（即失而复得史诗的标志性故事情节）。陈老师将4部史诗文本中符合失而复得型史诗结构的5个核心情节进行了共性、差异性比较。关键情节包括：1，英雄的求婚和征战；2，英雄的落难或被禁锢；3，英雄的伪装和身上的标记；4，开弓射箭和杀死敌人；5，忠贞不渝的妻子。从这5个标志性情节母题来看，荷马史诗和三部突厥-蒙古史诗都是“失而复得”主题的串联复合史诗，具有叙事结构上的对应性，而且这种对应是整部史诗的对应，并不仅仅是局部情节母题的对应。由此，我们可以做出合理性推断：上述提及的荷马史诗和突厥-

蒙古史诗都是具有“失而复得”主题的串联复合史诗传统，而“英雄回归”则是其中的关键性主题，是把征战或婚姻主题的单篇史诗和“失而复得”史诗衔接起来构成复合史诗的关键所在。这进一步说明，无论荷马史诗多么古老，无论突厥—蒙古史诗历经怎样的更迭而流传至今，它们实际上都包含人类史诗的共同叙事结构和叙事主题，是口头传统在漫长的时间长河中逐渐成熟并保存下来的史诗经典。

在讲座的第四部分，陈老师重点分析了《格斯尔》与荷马史诗的对应关系。陈老师将北京木刻版《格斯尔》放置于蒙古英雄史诗传统的语境中，结合其母题、叙事线、核心人物的独特故事情节，以比较研究的方法分析了北京木刻版《格斯尔》的特点——这些特点与《奥德赛》存在共性，与《先祖阔尔库特书》和《阿勒帕米斯》存在差异性。首先，荷马史诗《奥德赛》与蒙古史诗《格斯尔》独有的共性特点具体表现在：1，《格斯尔》中的一些母题和情节并不广泛存在于蒙古史诗传统中，可能来源于古希腊神话或者两河流域神话，比如格斯尔杀死黑纹虎同希腊神话赫拉克勒斯杀死巨牛有一定联系（日本学者若松宽提出），《格斯尔》和《奥德赛》中的英雄凯旋归来都会获得妻子送的珍贵衣裳，《格斯尔》和《奥德赛》中都存在探访逝者的国度的母题，《格斯尔》和《奥德赛》都叙述了使牛（牛皮）复活的情节，《格斯尔》《奥德赛》都有英雄穿越火海险境的情节；2，《格斯尔》包含“天上”和“凡间”两条叙事主线，一条是凡间的格斯尔与蟒古思等敌人作战，一条是格斯尔受到具有

亲缘关系的天神（比如胜慧三神姊）协助，参与凡间战争、竞赛、克服磨难——在第二条线上，《奥德赛》呈现出与之相关的共性，奥德赛也是受到雅典娜女神陪伴和协助摆脱困难，这些保护神在史诗中就像是英雄主人公的个人保护神一样，既提供帮助，又传递天神意旨。陈老师还举出布里亚特《格斯尔》天神之战、天神联姻叙事向地上英雄征战叙事过度的情节线索与波斯神话叙事线的近同之处。

接着，陈老师详细列举和分析了荷马史诗、蒙古史诗和包括《格萨尔》在内的蒙—藏口头传统在部分母题上的统一性，但这些母题在《先祖阔尔库特书》和《阿勒帕米斯》中是没有的：1，魔法食物和失忆的英雄：比如《奥德赛》中有吃椰枣忘却烦恼，《格斯尔》中有格斯尔吃了魔法食物忘记了故乡的情节，藏族《格萨尔》贵德分章本有格萨尔王喝下使人健忘的毒酒而忘记回国；2，让人变成猪的女巫/比如《奥德赛》中有女巫给奥德赛的同伴吃了变成猪的食物，《格斯尔》中有蟒古思喇嘛让格斯尔变成毛驴，蒙藏《尸语故事》中有让人变毛驴的母女被惩罚的故事，蒙古史诗《汗哈冉慧传》中有蟒古思将人变为野猪和石头的情节。除了上述两个比较范围内的共性外，在蒙古史诗传统内部的诸多母题里进行比较，《格斯尔》也独树一帜地呈现出与西方史诗的联系，比如《格斯尔》中英雄每次作战，夫人都登上金色宝塔，格斯尔也住在城堡中，这显然是“城堡文化”的体现，是其他蒙古史诗叙事中没有的细节之处。

在第四部分的结尾，陈老师引申讲解了

蒙古文《格斯尔》和藏族《格萨尔》之间的关系，以辅助理解上述提及的诸多史诗共性、差异性问题的。陈老师认为，如果北京版蒙古文《格斯尔》是藏文《格萨尔》的翻译本，那么只能是译自贵德分章本《格萨尔》那样古老的分章本，不是译自各种分部本的翻译本。而贵德分章本《格萨尔》的原型就是包含了“英雄回归”主题的史诗，这个主题确实广泛存在于藏族《格萨尔》、蒙古文《格斯尔》和相关的中亚突厥史诗。而《伊利亚特》《奥德赛》中叙述的天神斗争、英雄战斗的双线叙事在蒙藏《格萨尔》中，可能渐渐被佛教诸神和英雄个人的保护神所代替了。比如荷马史诗中奥林匹斯诸神在天上和奥林匹斯山争吵并时时加入到人间英雄的战斗中，北京木刻版《格斯尔》中与之对应的共性就表现在格斯尔的天神父亲和祖母在天上时时俯瞰地上世界的一切，并经常派胜慧三神姊从天上飞下来传递天神的旨意；布里亚特《格斯尔》中则是东方四十四天和西方五十五天之间的斗争与格斯尔的一切行动紧密联系；过渡到藏族《格萨尔》，就变成了岭国的战神和霍尔的魔鬼神像云雾一样聚在一起，双方互相厮杀。

在讲座的第五部分，陈老师分享了他对本次讲座涉及的几个宏观史诗研究话题的思考，以全面认识史诗在文化交流和文明借鉴方面起到的作用。在史诗的发展阶段和艺术形式这一认知维度，陈老师提出第一个问题：如何看待高度发展的、达到艺术巅峰的荷马史诗与被文人记录下来的朴素文本、口传文本之间的比较问题？陈老师认为，我们必须对史诗的发展阶段和艺术形式有明确的

认识，不能不顾时间和历史的因素而去做简单的文本对比。陈老师认同了罗文敏教授比较《伊利亚特》和《格萨尔》时的结论（“在一般人的理解中，‘演唱’的是‘歌曲’，‘讲述’的是‘故事’‘阅读’的是‘小说’，‘朗诵’的是‘诗篇’。”）并展开解释道，研究不同的叙事方式与态度得采用不同的形式结构，这是历史地形成的合理观念。“书面性”很强的《荷马史诗》被人们作为“阅读”的文本；诸如中国藏族史诗《格萨尔王传》这样依然是被“唱”“诵”着的“活形态”史诗则是在被不断地“创编”着的文本。史诗创编强调歌手的自由而即兴的发挥和口头传统的持续稳定。有调查研究活形态口头史诗经验的人，在荷马史诗和蒙古-突厥史诗的比较中，对文本的概念是有清楚的认识的，绝对不会把荷马史诗与蒙古-突厥史诗无条件地混为一谈。

由此，陈老师提出第二个值得深思的问题：我们应当如何评价和看待荷马史诗？他认为，与亚里士多德借助诗学、美学评价标准得出的褒赞不同的是，我们深知其是经过漫长的时间沉淀、积累、加工、雕琢而成的源自于口头传统的史诗经典，因此其赞扬是建筑于史诗本身的艺术成就和作为口头传统高度经典化文本这些本质属性之上的。进而，在理解不同传统的史诗的深层价值和核心思想时，我们就可以借助史诗作为不同语境中产生的文本，发现其独到的人文价值。比如，《奥德赛》实际上表达的就是对《伊利亚特》的反思，对神的意志的回归，奥德赛作为史诗英雄的磨难就是完成自己的忏悔，忏悔的内容也上升至哲学和宗教高度；荷马史诗也

作为在注重演说技艺、言说技巧的语境中产生的文本，更加注重史诗艺人和作者超群的创编才能；而《格斯尔》和突厥蒙古史诗则回归到社会主题上，是社会秩序的回归，其作为在“讲—听”互动语境中产生的文本，更加注重史诗艺人和受众的双向反馈，流动于传统之中。

有了这样的认识，陈老师提出的第三个话题“不同史诗传统如何实现经典化？”就有了更加明确的探索方向。他解释道，荷马史诗作为经典史诗，形成于后世的不断地创作加工、精雕细琢和阐释、建构；而诸如《先祖阔尔库特之书》《格斯尔》和《阿勒帕米斯》则可能即将完成从口头本到书面文本的演化阶段，或者至今还经历着从口头传统到书面传统的过程。随着对这些史诗研究、阐释工作的进行，它们正在向经典史诗的方向发展。史诗的经典化绝对离不开史诗的深度阐释、精确翻译和意义重构。进而，在受众角度上理解，可以发现荷马史诗和蒙古—突厥史诗的形态区别最主要的不是文明程度高低的区别，而是书面文学和口头文学价值标准的区别。纵观荷马史诗研究史会发现，“被聆听”和“被阅读”的荷马史诗分别对应不同的场景，当时古希腊民主城邦政治和日常生活中所赖以生存的再现系统提取自荷马史诗中的事例，是“被阅读”的史诗，其功能早已和最初的口头版本不一样了。相比之下，《阿勒帕米斯》和《格斯尔》《格萨尔》主要还属于“被聆听”的史诗，而向“被阅读”的方向发展得并不多。同时，荷马史诗和蒙古—突厥史诗的功能也不一样，荷马史诗是被文字定型之后完成了再创作、再阐释的文本资



《格斯尔可汗》，那顺孟和绘

源，本身停止了发展，艺术化倾向明显更具有戏剧文本的特质；而蒙古—突厥史诗是一直没有停止发展的活态史诗，即我们假设“英雄回归”主题有一个像《奥德赛》的书面起源的底本，它也是在后来的发展中融入活形态的口头传统中，走向了重新复兴口头传统的道路。

最后，陈老师从“人类命运共同体”和“文明互鉴”的角度为本次讲座作出总结。他认为，想全面了解人类在历史上创作并传承和享用的史诗遗产和史诗文化，我们就必须把西方文学、东方文学、作家文学、民间文学、口头传统等多种学科领域贯穿打通，逐渐形

成“东、西方文学和文化之间不分高低”“作家文学和口头传统之间不分雅俗”的开阔视野。这样，我们才能推动荷马史诗和西方古典文学的受众深入理解中国少数民族的《玛纳斯》《格萨（斯）尔》《江格尔》等口头史诗之间的内在关系；而诸如今天讨论的19世纪末在中亚民族中发现记录的口头史诗与2000多年前的西方史诗之间千丝万缕的关系就能够敲碎狭隘的东西方文化的学科堡垒、冲破“作家文学高于民间文学”的思想桎梏，再度实现平等对话。那些蕴藏在文本主题、内容、形式和风格之中的人类史诗共同特征及其成因就会逐渐拨云见日，一了千明。

接下来，讲座进入评议环节。史阳老师认为，本次讲座主题超越了《格斯尔》本体研究的视野，呈现出一种把一个民族的史诗和其他民族史诗，乃至世界史诗放在一个平台上去尝试研究的模型范例。此外，陈老师在报告中提到的发生学研究，涉及对史诗进行的追根溯源，这样的研究能使不同的史诗实现文本外的“对话”，从长远角度来看，这对于整个史诗研究都将会有很大的帮助。

朝戈金老师认为，陈岗龙在讲座中提出的许多观点具有启发性和挑战性，这为我们在古希腊史诗和突厥蒙古史诗传统之间建立了某些文化对话的可能性。陈岗龙通过梳理相关材料，搜寻证据，对古希腊史诗和蒙古史诗文化关联的可能性进行讨论，具备理论跨度与创新性。陈岗龙在结语中谈到的对口头与书面、文学与艺术等领域的理解体现出他把握研究对象的全局观念、学术胸襟和文化态度。同时，在对构建不同民族的史诗对话可能性进行验证时，陈岗龙对母题、故事

类型、故事意象关联性的讨论兼具趣味性与启发性。另一方面，朝戈金老师提出，史诗讨论是整个文学讨论的一个子话题。在整个口头文学中，关于构造要素和元素的讨论发展比较充分的就是史诗学和故事学，这两个领域在上百年的学术发展中积累了很多的经验，有非常好的材料梳理和世界性的眼光，所获得的成果从总体上向我们展现了人文学术丰富、纵深的壮观图景，我们从中可以发现文学是如何传播的。当我们回头看芬兰地理学派、阿尔奈-汤普森故事母题类型的总结，就能够看到随着地理大发现，殖民地宗主国在世界各地的扩张，人们对不同文化的把握和了解、在全球性叙事中寻找类型要素的努力就开始出现了。其中一种传播方式是文化的移入，它可以体现为某一个故事在另外一个地方的传播，我们可以很清楚地看到它的传播路径；另一种传播则比较隐性的，表现为一种文化受到另一种文化的启发，借用其表述、叙事技巧和方式等，传播的线索并不明显。这种叙事策略具有两重性，一是具有文化联系的灵感借用，二是“人同此心，心同此理”。人类有可能在应对相同的危机，面对相同的局面和挑战时，产生相似的心理反应和情感反应，进而表现在文字和艺术创作上。

在学术研究中，如何区分“直接影响和间接影响之间的关系”这个话题就充满了挑战。当我们放眼早期的人类演化史，从阿尔卑斯山一路来到将军崖，会发现岩画早期的主题具有相似性。例如，动物主题其实与早期人类的艺术表达是从身边的事物开始有关。因此，我们在地理气候环境、动植物分

布相似的地方看到相似的艺术形象母题也并不奇怪。另一方面，就像一个地方池子中的水并非全然是在此地自生自长的，其中有的从远处流过来，有的也会流向别处去。口头文学中故事的母题意象、结构方式乃至表达技巧同样具有流动性，是共享的、彼此借用的。有人用人群在分布过程中基因的变化来影射文化，研究基因的人类学家提出过一个类似的“洋葱汤理论”，就是说，人们喝的汤里面有相似之处，但不同地区的人会在里面增加或减少一些要素成分让它的味道有些许不同。就像陈老师提到的，蒙古族有 99 个天神腾格里，有自己的泛神论的信仰体系，有自己关于善恶美丑的观念体系，这就是蒙古族人自己的“洋葱汤”。但西方的“香料”有可能被加入到这碗汤中，充满蒙古特色的“洋葱汤”中可能也有一些味道来自于其它文化。如果我们用比较动态的辩证的观点来看文化间的对话就能够从中获得很多启迪，如若把一些研究中的细节放在世界范围内，以长远的眼光琢磨，就能发现世界上不同文学传统中的相似性。

罗文敏老师认为，陈岗龙教授的讲座以比较文学的平行研究视角去解析在世界范围内具有重要研究价值的 4 部史诗，以详尽的文本细读与批评的方法，辅以文献学等理论方法综合思考“英雄归来”主题，将史诗中的 30 多个关键节点浓缩为 24 个词条，展示出了几部史诗母题的相似性以及节点的融通性。罗老师认为，其学术观点的提出不是为了让人接受，而是为了供人思考。在小心求证后进行大胆总结、配合实证研究的过程不得不令人信服，这对国内外史诗研究具有重

大的启示意义。同时，罗文敏老师提出，如果陈老师以郎樱老师在《中国北方民族文学比较研究》一书中提到的历史文献资料对研究为佐证，对研究进行延伸和拓展，应该会有更令人折服的论述和观点发表。最后，罗老师将陈岗龙老师对“英雄回归”主题的研究与弗里(John Miles Foley)提出的“归来歌”的五个阶段进行了比较，提出了自己的理解。

阿地里·居马吐尔地老师提出，突厥语民族和蒙古语民族都驰骋于广阔的北方草原，在历史上发生过很多交集，因此在史诗（尤其是在英雄史诗）方面有很多内容可以进行比较。过去，我国很多学者都对突厥、蒙古史诗有过深入的研究，陈岗龙老师的这次讲座又给听众来了新的启发。阿地里老师认为，“英雄回归”主题不仅是一个文学、形态学、主题学的课题，它也与文化传播、结构主义神话学、比较神话学等学科有关，西方有大量哲学、宗教、神话、仪式角度的研究围绕荷马史诗的《奥德赛》的重要主题展开。在对东方史诗进行研究时，我们也应当借鉴缪勒(Hermann Joseph Muller)、荣格(Carl Gustav Jung)、列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)等西方学者的研究视野，对史诗中深层次的文化价值进行挖掘，这些古老的主题不仅存在于《荷马史诗》当中，也广泛存在于蒙古、突厥史诗当中。此外，阿地里老师还指出，在探讨史诗研究问题时，应对所指的“主题”“母题”“故事范型”等概念加以界定；在选择史诗对比研究对象时，需要注意经典书面文本与活形态史诗的区分——后者不仅是文本，也是一种具有变化性的文化现象，且在流传过程当中，可能

会形成经典的书面文本。《格斯尔》《阿勒帕米斯》等史诗为多民族所共有，与此同时，诸如《玛纳斯》这样的长篇史诗往往吸收了周边众多民族的各种外来因素。因此，史诗中各种因素之间的关联值得我们更加深入的研究。

刘英军老师对陈岗龙老师在讲座中提到的若干词语与波斯语的联系阐述了自己的观点。同时，刘老师提出，陈老师的讲座围绕东西方文化交流展开，紧扣文明互鉴的主题，让人联想到人类命运共同体的概念，以历史的关怀考察历史现象，展现出了世界文明的

多样性。

最后，陈岗龙老师针对老师们的评议对报告内容进行了补充，并提到，本次讲座围绕“史诗遗产与文明互鉴”的主题展开，也是本系列讲座的尾声。其中所讨论的内容和结构主要基于史诗文本交流的语境，未来仍有很大补充和发展的空间。最后，陈老师表达了对青年学者的期冀，希望更多掌握多语种的学者打破壁垒，通力合作，参与到史诗的研究中来。

（撰稿：乌哈娜、张京京）



未名学者讲座

87

李宛霖 | 文学与疾病：19 世纪美国文学中的偏执狂

【编者按】：2022 年 5 月 27 日晚，由文研院主办、兴证全球基金赞助的“未名学者讲座”第 87 期在线举行，主题为“文学与疾病：19 世纪美国文学中的偏执狂”。北京大学英语系副教授李宛霖主讲，文研院工作委员、北京大学英语系教授高峰枫主持，北京外国语大学外国文学研究所教授姜红评议。

讲座伊始，李宛霖老师首先介绍了疯癫和偏执狂在 19 世纪美国文学中的重要地位。她引用了 J. M. 拉德洛 (J. M. Ludlow) “美国最好的小说 (是) 对人类变态的研究”以及莱斯利·费德勒 (Leslie A. Fiedler) “哥特才是在美国最好的作家手中硕果累累的文学形式”，以此引出 19 世纪美国作家对死亡或者无限趋近于死亡的体验的热爱，说明疯癫在这场死亡游戏中扮演的重要角色，以及偏执狂这种部分疯癫对美国作家的特殊吸引力。

进入正题后，李宛霖老师首先梳理了人类认识疯癫的历史。在古典时期，人们将精神疾病归咎于恶魔附身，因此，应对的办法以驱魔等宗教仪式为主，甚至采用了诸如用石器在颅骨上凿洞 (Trephining or trepanning) 等可怖的方式。

启蒙运动时期，人们开始从从自然主义的视角解释疯癫的一系列症状，以驳斥



圣本笃解放一名被魔鬼附身的司祭，绘于 1776 年

之前的恶魔附体说。罗伯特·伯顿 (Robert Burton) 较为系统地梳理了引起忧郁的原因和表现。到了启蒙运动中后期，这种自然主义倾向愈加明显。伊拉斯谟斯·达尔文

(Erasmus Darwin) 对疯癫的起因、症状和分类进行了医学探讨。可以说，启蒙运动时期全面开启了对疯癫的理性认识，但其中很多对疯癫的医学解释都借鉴了古希腊的医学知识，例如希波克拉底的体液说和元气说。从体液说的观点来看，人的性格气质主要由四种体液（血液、粘液、黑胆汁和黄胆汁）决定，不同的配比方式形成了四种不同的性格，分别为多血质、胆汁质、粘液质和抑郁质；而古希腊人认为精神病源于体液的失调，并将其划分为躁狂症和忧郁症两种类型。元气说也可以追溯到希波克拉底。他认为，人体的生命活动由三类元气共同驱动——自然元气、生命元气和动物元气。其中，动物元气最为高级。这一学说经后世医生的发展完善后为笛卡尔的机械神经

论奠定了基础。从笛卡尔的身心二元论来看，身体是一台由神经系统架构而成的机器，通过大脑中的松果腺和灵魂产生联系；动物元气就存在于松果腺中，通过神经系统到达全身，支配躯体的运动，而精神疾病的出现是因为动物元气在神经系统内部的机械运动受阻。此外，洛克的认知理论在同一时期也较为盛行。在启蒙时期，人们认为心智同时具备形而上和物质的双重属性。因此，疯癫这种心智方面的疾病既表现为组织器官的受

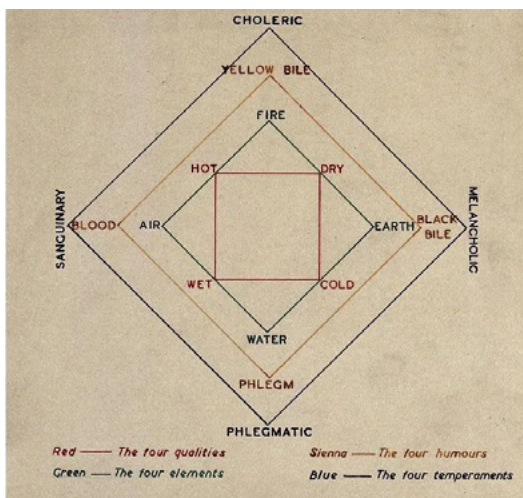
损，也表现为大脑功能受损后产生的认知障碍。洛克并不认为精神病患者完全丧失了理性。相反，他们具备完全的推理能力，只是因为想象力过于发达而把不同的观点错误地联系到了一起，并从错误的原则出发，经过正确的推理，最后得到了错误的结论。洛克关于疯癫的理论为 19 世纪功能心理学和精神病分类学说奠定了基础。

19 世纪的功能心理学把大脑划分为不同区域，比如智识、情感与意志。这一时期，

流行于美国的精神心理学著作，比如法国精神心理学家皮内尔、埃斯基罗尔和英国精神心理学家普里查德等人的著作，都采用了功能心理学的三分法原则。与功能心理学有所不同，生理心理学强调心智的物质属性，将精神病认定为器质性的功能紊乱。这种心理物

质主义观点在同时期许多探讨精神疾病的著作，比如美国医学权威本杰明·拉什 (Benjamin Rush) 的著作中也都有所体现。而且拉什在对疯癫进行分类的时候，也采用了功能分类法。因此，功能心理学与生理心理学虽然出发点、侧重点不同，但彼此并不是不能共存。

在功能心理学和生理心理学的交互影响下，颅相学开始在欧美流行，在 19 世纪 30 年代的美国甚至达到了家喻户晓的程度。颅相学研究的是大脑的结构和功能之间的对应



构成人体的四种性质、元素、体液以及体质

关系，认为大脑由分管不同功能的器官构成，不同颅骨的形状对应不同的潜质、能力或者性格。虽然产生不少争议，颅相学的盛行催生了很多与之有关的刻板印象，以及以它为基础的讽刺作品。颅相学在美国的流行与美国当时强调自我认识和自我完善的文化语境有密切关系。颅相学认为可以通过观察和测量头骨的轮廓认识人的性格和能力特质，从而达到扬长避短甚至自我提高的目的。因此，它的“实用”价值也成为了19世纪的颅相学家们宣传的主要方向之一，以吸引初入社会的年轻人和充满教育焦虑的父母。从颅相学的观点来看，疯癫是正常的大脑功能被不正常地放大的结果，由大脑器官发炎所导致——这为偏执狂等部分疯癫现象提供了看似十分合理的病理学解释，也为精神病的可愈性提供了理论支持，从而间接推动了治疗精神病的热潮。

随后，李宛霖老师着重阐释了精神心理学家对于偏执狂的分类和认识，以及文学作品与医学话语的交互。从古希腊时期开始，偏执狂这种疾病类型就受到了关注，但在相当长的一段时期被笼统划归为忧郁症。埃斯基罗尔是首先提出偏执狂概念的人。他认为，偏执狂病人的注意力被一个或一类事物完全占据，其行为也受此支配。他将偏执分为三类：智识偏执、情感偏执、本能偏执。智识偏执指执念仅限于一小部分事物，病人从错误的原则出发，经由正确的推理得出错误的结论；情感偏执指病人会不断用理性的解释合理化自己矛盾的行为；本能偏执指病人会做出理智和感情没办法决定且良心也会谴责的行为。不同的精神心理学家对偏执狂的定

义不尽相同。比如，普里查德对偏执狂的定义仅限于智识方面的部分错乱。虽然这个时期的精神心理学家对偏执狂的定义存在一些分歧，但达成了一些基本共识，即偏执狂是一种智识或理解方面的障碍，经常伴有谵妄，病人在发病期情绪时而高亢时而低落。

根据精神心理学家们的病案记载，一些偏执狂表现为自大妄想症，会幻想自己是上帝、国王或者拥有超能力的人。这在文学作品也有体现，麦尔维尔的《钟塔》中就有一位疑似妄想症的建筑师。又有一些患者从疑病者发展而来，病人在为身体的不适寻找原因时产生幻觉并发展成执念，例如普里查德记载了一位因为腹部不适而幻想自己肚子里有一个人。对于这类患者，医学常用的一个治疗方法是戏剧表演法，也就是配合病人的幻想，通过表演治愈病人的谵妄。在爱伦·坡的《厄舍府的倒塌》中，厄舍就严重怀疑破败的老屋和自己羸弱的身体之间有强烈而神秘的关联，而且他的经历也印证了偏执狂一方面功能的受损可能会慢慢波及其他功能。《过早的埋葬》的主人公因为过分恐惧自己被活埋而产生了执念，而执念消失的过程说明了偏执狂的治愈有很大的偶然性，不像这个时期的精神医学界所认为的那么有章可循。还有些病人并不沉溺于谵妄中，他们能清楚认识到自己存在问题，但却不能控制自己。例如，埃斯基罗尔曾记录过一个病人，他因害怕身上、手上沾上值钱的东西而把衣服的内衬全剪掉，并穿上尺寸过小的鞋。

这一类患者的形象也出现在文学作品中。爱伦·坡的《贝蕾妮丝》中，叙述者就是这样一个对自己的行为有清醒意识的偏执



前大法官拜伦·林德赫斯特的颅相学头部图，
绘于 1844 年

狂患者——他对自己病症的描述与医学的判断贴合，而故事情节的发展也证明了他的偏执狂倾向。还有一类偏执狂的症状是玻璃妄想症，罹患该病的患者认为身体的一部分是由玻璃制成的，因此时刻担心自己破碎。比如，法国国王查理六世在发病时必须穿上特殊加固的衣服；16世纪时的一位荷兰病人从来不敢坐下，只因怕自己的玻璃屁股会坐碎。进入现代社会后，这种病症逐渐消失，但也存在少数患者，如钢琴家古尔德和霍洛维茨。以上各种偏执狂大多是带有谵妄的智识偏执，但19世纪文学作品则不局限于此。例如，在麦尔维尔的《白鲸》中，近乎疯狂地与抹香鲸缠斗的亚哈船长的偏执症状就不

仅表现在智识上，还表现在情感上——因为受复仇情绪裹挟他才丧失了理智。同样的例子还有霍桑《红字》中的奇灵渥斯。这说明，人的智识和情感是互相影响的，不同类型精神病的区隔是模糊而且流动的。

接下来，李宛霖老师重点分析了医学和文学视域中偏执狂的高风险病因。19世纪的精神医学专家认为，遗传、性别、年龄、婚姻状况、教育水平和脑力劳动强度等都是会影响精神病发病的因素。具体而言，遗传的影响最为明显，但并不固定。在查尔斯·布朗（Charles Brown）的《维兰德》中，宗教偏执狂维兰德杀害了妻子和孩子以证明自己对上帝的忠诚，而他的父亲也恰恰出于对上帝的愧疚死于自燃，但同为家族成员的妹妹并没有罹患偏执狂。性别角度来看，女性发病人数略高于男性。有趣的是，英国文学语境下精神病患者的典型形象是“阁楼上的疯女人”，而美国经典文学中偏执狂的角色更多是男性。李老师指出，出现这样的情形一方面在于女性普遍在美国文学作品中“缺场”，另一方面也与美国经典的形成过程有关。从年龄角度来看，偏执狂多发于中年之后，30—40岁是精神疾病的最高发时期。婚姻状况上，未婚疯癫患者多于已婚人士。但李老师也指出，这一现象可能存在隐藏的复杂因素，例如已婚疯癫患者在发病之后并不一定会被送到精神病院。人们还认为，高强度的脑力劳动以及重视智力开发、忽视情感的教育方式也容易导致精神病。因此，文学作品中有很多性格阴郁的学者型偏执狂形象。此外，无节制的饮酒、吸食鸦片等精神刺激物、突如其来的生活变故以及头部外伤

等也被认为是诱发精神病的因素。在爱伦·坡的《黑猫》中，叙述者原本性格温和，但在酗酒之后为了杀死黑猫不惜砍杀爱人；而查尔斯·布朗的《埃德加·亨特利》中，克里希罗因横遭变故而致偏执，误杀了恩人的双胞胎兄弟，之后在担心和愧疚中失去理智，开始追杀恩人；而在罗伯特·伯德的《丛林中的尼克》中，内森·斯洛特因为头部受到重创成为偏执狂，不断猎杀印第安人。

除了个体层面的因素，偏执狂等精神疾病的发生也与社会文明程度有关。埃斯基罗尔认为，在欠发达的社会，偏执狂与迷信和性欲有关；在发达社会则与骄傲、野心和投机有关。因此，偏执狂可以成为人们了解社会发展程度及其道德风貌的一面镜子。自19世纪开始，美国人察觉到精神病与美国社会的密切联系。拉什指出，在美国，疯癫病患者自1790年以来一直增加。他将这一现象归结为野心与贪婪的对象物的增加，以及在追求过程中产生的强烈的情绪。在文学作品中，许多偏执狂的案例也和深层次的社会文化因素有关。霍桑《七个尖角阁的房子》中，罹患偏执狂的法官受到了家族遗传和资本社会滋生的贪婪与野心的双重影响。还有一类受社会因素影响的偏执狂表现为对科学的过分追求，代表人物有霍桑《胎记》中的科学家埃尔默和《拉帕奇尼的女儿》中医生拉帕奇尼的女儿。

之后，李宛霖老师谈到了偏执狂与犯罪问题。19世纪上半叶流行于美国的是洛克关于精神病人的道德义务的理论。他认为，人的自由意志可以控制其自身的行为，疯子并没有完全丧失理智，应该像普通人一样承担

道德义务和法律责任。随着精神病人数的增加以及认识的不断深入，精神错乱抗辩(plea of insanity)开始增多。但这很少能够改变判罚结果，因为，被认定为精神病的条件十分严苛——包括偏执狂在内的部分疯癫被认为不足以影响一个人做出理性选择的能力。19世纪30年代之后，人们主张将精神医学的最新研究纳入司法体系，扩大精神病的司法范畴。与此同时，一部分反对者认为，这会削弱人们的道德责任感，破坏司法公正。这些争论催生出有关精神病认定问题的新准则，例如英国最高院的“麦克纳滕规则”。这样的争论也投射在了文学作品中，爱伦·坡《泄密的心》的行文像是罪犯的法庭陈词，作者将社会上热议的精神错乱抗辩、精神病症状是否可以伪装等话题以文学的形式推到了大众面前。

在讲座的最后部分，李宛霖老师重点介绍了精神病的治疗历程。19世纪以前，治疗手段通常是驱逐、禁闭和流放。虽然在文艺复兴时期，精神病患者得以短暂地自由流动，但就在17世纪大型拘留所建立后，疯癫病患再次遭遇排斥。18世纪出现了专为疯子设立的、带有医疗特征的收容所，但收容所对待病人的方式较为残忍——类似贝特莱姆(Bethlem)的精神病院以虐待病人而臭名昭著。19世纪后，随着精神病人数的增多，欧美社会更关注收容问题，但精神病院普遍条件简陋，且治疗方式仍以锁铐、关押、冷热刺激等传统方式为主。在图克、皮内尔等人的倡导下，一场轰轰烈烈的精神病院人道主义革命在18世纪末出现。皮内尔主张“道德疗法”，并在自己负责的比塞特(Bicêtre)



线上会议现场

精神病院内率先实验，他除去病人的镣铐，允许他们在病区固定范围内自由活动，但也坚持对病人进行严格的道德管束，严厉惩罚不配合的病人。道德疗法在 19 世纪 30 至 60 年代的美国风靡一时，引发了一股治愈精神病的热潮，但由于只有很少一部分人真正被治愈，热潮逐渐消散。

19 世纪的美国文学作品很少直接谈及精神病治疗的问题。以隔绝和强制为主的手段会加剧病情甚至导致谵妄与偏执，却是夏洛特·吉尔曼（Charlotte Perkins Gilman）的《黄色墙纸》传递的重要信息。小说女主人公被医生丈夫带到老宅实行休憩疗法，没有达到理想的效果。随后，女主人公将注意力转移到了房间内的黄色墙纸上，偏执地认为里面困了一个女人。从以上作品可以看出，19 世纪美国文学对于包括偏执狂在内的精神疾病的关注以及精神医学话语对文学作品的渗透。美国作家们对偏执狂的刻画不仅体现了时下精神医学领域对这类精神病的认识，作家本人也参与到了公共医学话语的建构之

中，佐证、补充或挑战了流行的理论。

评议环节，姜红老师指出，李宛霖老师的分享让我们了解到偏执狂是 19 世纪美国文化的重要问题和文学主题。她向我们提供的研究资料不仅有精神病学的文献，也有文学作品的集锦，使得多个领域的学者都可以从中受益。李老师的研究显示出文学和社会文化研究的密切

关系，充分说明了跨学科研究的意义。

互动环节，李宛霖老师就英美文学中疯癫话题的异同、疯癫文学中作者与读者的互动、偏执狂在文学上或艺术上的修辞目的、美国文学涌现偏执狂形象的原因以及作家罹患精神疾病对文学创作的影响等问题一一作答。

（撰稿：依多）





孟涓涓 | 用捐赠对冲风险——精神保险和宗教捐赠



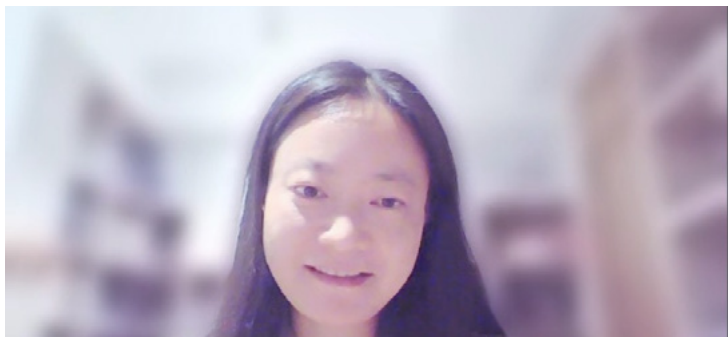
【编者按】：2022年5月31日晚，由文研院主办、兴证全球基金赞助的“未名学者讲座”第88期在线举行，主题为“用捐赠对冲风险——精神保险和宗教捐赠”。北京大学光华管理学院教授孟涓涓主讲，北京大学光华管理学院教授周黎安主持，北京大学哲学系教授李四龙评议。

讲座伊始，孟涓涓老师首先介绍了研究的背景缘起。该研究的合作学者为北京大学光华管理学院刘玉珍、孟涓涓、张宇和清华大学经管学院盛大林。就理论层面而言，孟老师的研究领域主要是行为经济学和行为金融学。与传统经济学不同，行为经济学更多关注个体的非理性决策及其机制，慈善捐赠就是该领域的主流研究话题。就现实层面而言，慈善捐赠是调节贫富差距、促进社会公平的重要社会经济现象。在美国，慈善行业占国内生产总值的2.3%；在中国，慈善捐赠同样是三次分配的主要参与力量。

宗教捐赠则是慈善捐赠的重要组成部分。在美国和加拿大，分别有28%和40%的慈善捐款流向了宗教机构，在所有慈善捐款流向中占比最大；而在孟涓涓老师此项研究所用的样本中，有超过50%的捐赠者向宗教机构捐款。尽

管宗教捐赠在现实生活中发挥重要作用，但已有研究并未充分发掘其特殊动机。行为经济学一般将捐赠的动机归结为减税等自利动机，或是利他主义、社会压力、互惠需求等社会偏好，并根据这些动机设计鼓励捐赠的相应机制。但是宗教捐赠的动机是否与其他捐赠不同？如何理解这种动机的运行过程及其对社会公平和福利带来的影响？上述问题构成了本研究在前沿文献上的突破和贡献。

孟涓涓老师和她的合作者试图运用“精神保险”这一概念解释宗教捐赠的特殊动机。具体而言，人们怀有一种“有动机的信仰”



主讲人孟涓涓老师

(motivated belief) 或是“一厢情愿的想法”(wishful thinking)，认为捐赠能够获得神灵的祝福，善举能够得到超自然力量的回报，从而在精神上对冲可能出现的不确定性。这种心理广泛存在于各种宗教信仰中。例如，在古希腊和中国古代，水手在出海前会分别向海神和妈祖致敬；佛教谚语有言：“善恶有报”。从本项研究所用的样本数据来看，



妈祖，中国古代神话中的海神

捐赠者向不同慈善团体的捐赠动机也确有不同：其中，向社会服务及慈善团体捐赠的捐赠者更多出于“行有余力、回馈社会”的动机；而向宗教团体捐赠的捐赠者则更多出于“积功德、求福报”的动机，这在一定意义上印证了有关精神保险的猜测。

接着，孟涓涓老师简要介绍了本项研究的数理模型和数据情况。她和合作者们沿用

了经济学中关于个体风险厌恶的常见假设，据此建立目标效用函数，并求解最优的捐赠数额。结果表明，在没有精神保险动机的情况下，最优捐赠额随着期望收入的增加而增加，随着个体风险的增加而下降，即“收入效应”，这一规律也符合人们对日常生活的观察。但在引入精神保险动机之后，最优捐赠额仍然与期望收入正相关，却与个体风险也呈正相关，即“祈福效应”，且在满足一定的参数假设前提下，祈福效应比收入效应的影响更大。由于不论是否引入精神保险动机，收入的绝对水平与最优捐赠额之间始终为正相关关系，故本研究只关注收入的波动性而非绝对水平。而在样本构建方面，孟涓涓老师和她的合作者使用了亚洲某高收入经济体的一家主要商业银行的专有数据库，其中包括所有客户的人口统计信息、详细交易记录和每月余额，最终的可用样本包括 170 万余个观测值。

随后，孟涓涓老师着重介绍了实证研究的结果。她首先剔除了客户收入中能够预测的趋势性成分，保留无法预期到的收入波动，进而估计收入不确定性与捐赠之间的关系。结果表明，收入不确定性与未来捐赠金额之间显著正相关，收入不确定性每增加 1 个标准差，会导致未来捐赠金额平均增加 1.22 美元。简言之，收入不确定性较高的个体反而会增加未来的捐赠支出，这与人们在传统上认识的“收入效应”完全相反。这种结果是如何产生的？孟涓涓老师与其合作者进行了细致的机制检验。第一，检验宗教捐赠与世俗捐赠的异质性。如果将全部捐赠分为宗教捐赠和世俗捐赠两类，那么收入不确定性的



《天津天后宫行会图》，天津祭祀海神娘娘盛会的写照

上升虽然会导致这两类捐赠额均有所增加，但增加幅度分别为 52% 和 34%，显然宗教捐赠对收入不确定性的反应更为敏锐。

第二，检验收入正向和负向冲击的异质性。从直觉来看，负向的收入冲击更可能激励人们参与捐赠活动。在实证研究中，孟涓涓老师采取了两种方法验证了上述直觉。第一种方法是分开计算正向、负向的收入冲击的标准差并引入模型。结果表明，无论对于宗教捐赠还是世俗捐赠而言，负向的收入冲击对捐赠金额的影响都更大。第二种方法是考虑健康冲击。疾病是与宗教捐赠关系最为密切的收入负向冲击之一。如果捐赠者不存在精神保险动机，那么在受到健康冲击后，应减少捐赠数额，但结果与之恰恰相反——相比而言，受到健康冲击的个体捐赠金额上升了 140%，且全部集中于宗教捐赠。

第三，检验宗教信仰与保险之间的替代性。孟涓涓老师发现，捐赠行为会显著降低人们的保险购买意愿，即精神保险与市场保

险之间的确存在替代性；且收入不确定性越大、宗教捐赠数额越大，这种替代效应就越强。那么，这种替代效应是否来自于人们的收入约束呢？实证结果表明并非如此。当个体增加其他高消费支出时，并未随之减少对市场保险的购买。这进一步说明，捐赠是一种非常特殊的支出行为。

孟涓涓老师还讨论了所观察到现象的其他解释。其一是变化的利他主义。如果个体自身经历过收入波动或健康冲击，那么他会更加同情需要帮助的他人，进而更愿意捐赠。但是在本研究中，宗教捐赠对收入波动的反应更加敏感，且捐赠与保险购买之间存在可替代性，而保险购买与个体经历并无关系，故排除利他主义的动机。其二是相互保险。对于社区、教会等地方性慈善机构而言，捐赠有助于获得当地居民的相互支持和帮助。但是本研究所用的样本中，捐赠款项并不流向区域性慈善机构，因而消除了相互保险的可能性。此外，孟涓涓老师还进行了直接检

验。如果相互保险动机存在，那么捐赠行为将显著降低个体消费额与收入之间的强相关关系，但是实证结果同样否认了上述猜想。

最后，孟涓涓老师还从本研究中延伸出一个有趣的讨论：捐赠行为真的可以降低收入不确定性吗？这个问题并不是为了讨论神灵是否存在，而是希望检验是否存在安慰剂效应。当人们相信神灵存在并捐助时，就会产生安全感和积极的心理暗示，从而形成“自我实现的预言”。但实证结果表明，捐赠行为并没有显著影响收入不确定性，不存在从精神安慰转化为实质影响的渠道，故那些相信祈福效应的人所怀有的信念是一厢情愿的。不过，孟涓涓老师认为，不应该完全否认捐赠行为带来的福利提升效果，宗教捐赠带来的精神安慰同样能直接转化为捐赠者的效用。

评议环节，李四龙老师高度肯定了此项研究重要的理论价值与现实意义。他指出，不同人群对捐赠行为与收入不确定性的关系的认识是完全不同的。在马克思看来，宗教具有民众应对现实苦难的安慰剂功能。在宗教徒中间，由宗教捐赠带来的信心增加有时能显著改变人的精神状态，进而调整其人际关系和工作状态；且对神灵的信仰越坚定，这种影响就越大，正如俗语所言：“信则灵”。孟涓涓老师的研究依据大数据进行分析，揭示了看似非理性的捐赠行为的内在规律性。同时，他还建议关注宗教的地方性特征，特别是要留意不同地域的文明传统、社会结构对宗教捐赠的影响。在中国社会，佛教、基督教、道教等虽然在教义上有较大的差异，但老百姓的信仰方式有很大相似性——都有

善恶报应的观念。而且，对神灵的信仰相对功利，一方面相信神灵的保佑，另一方面只信那些被认为“灵”的神，也就是“灵则信”。在中国，特别是古代，大部分宗教捐赠是出于治病救人的初衷，在上古的“巫医”时代，巫的主要职能是治病。在医疗保障还没有足够发达的中国社会，健康冲击很可能是宗教捐赠的重要诱因。如果一个神不灵，那就求另一个神，中国民间通常是在信与不信之间，以捐赠、放生、法会等方式乞求奇迹的出现。而在欧美发达国家，医疗水平更高、医学观念更强、保险体系更完善，健康冲击对宗教捐赠的影响可能未必如此显著。李四龙老师还与孟涓涓老师及其合作者就精英与民众的宗教信仰、亚洲宗教信仰的独特性、宗教捐赠的组织性或规范性等问题进行了讨论。

最后，周黎安老师对本场讲座进行了总结。他指出，宗教信仰历来是经济学研究所青睐的话题，但是要找到切入点并不容易。孟涓涓老师的研究开辟了从精神保险的角度理解宗教捐赠的研究进路。在未来的研究中，还可以就精神保险与市场保险的替代性、精神保险的实际经济影响等问题进行深入探讨和交流。

（撰稿：毕悦）



89

张泰苏 | 从现代国家的建设到商务公司的起源



【编者按】：2022年6月28日晚，由文研院主办、兴证全球基金赞助的“未名学者讲座”第89期在线举行，主题为“从现代国家的建设到商务公司的起源”。耶鲁大学法学院教授张泰苏主讲，文研院工作委员、北京大学经济学院副教授张亚光主持，清华大学经济学研究所教授龙登高评议。



张泰苏老师

张泰苏老师首先介绍了本项研究的缘起。他始终对18—19世纪亚洲与西欧之间的“大分流”现象的制度解释怀有浓厚兴趣，但这一宏大话题往往需要独特视角切入。在此前的研究中，他从资本积累的视角入手，提出在早期工业化进程中，新兴技术的产生和应用一般需要大规模资本投入，西欧和日本等国的工业化进程无不以某种程度的资本集中为前提；中国虽然早已建立了经济腾飞所需要的市场、产权等基本制度，商业文化亦由来已久，但资本积累相对薄弱，从而限

制了工业化的推进。

在早期工业化时期，资本集中并不是以资本市场为主体，而是依托三种基本的制度渠道。第一是土地集中。土地是前工业化时代最重要的生产要素，也在资本积累中发挥关键作用；土地集中是一种自下而上的过程。第二是税收。历史上的日、德两国就是通过国家税收建立国营经济，进而反哺私营经济，这是一种自上而下的过程。第三是商业合资。合资形式放松了对资本积累的要求，既不需要国家持有巨额资本，也不需要众多大资本家的存在，只需一些中等规模的投资者即可完成资本积累过程。

然而，相比于其他形式的经济合资，商业公司（business corporation）的历史非常短暂，大约在18世纪后才逐渐普及，其经济功能又非常特殊。这引起了张泰苏老师及其合作者的思索：为什么商业公司这一在资本积累史上发挥关键作用的组织兴起如此晚近？要讨论这一问题，首先要对商业公司给



道格拉斯·诺斯 (Douglass C. North) 等人于 1989 年发表《宪政与承诺：17 世纪英国公共选择治理制度的演化》一文，提出“可靠承诺理论”

予明确定义。目前学界一般公认，商业公司应满足如下六个基本的法律条件：一是独立法律人格，指公司作为独立个体参与经济活动；二是合伙管理体制，指不同投资者对公司进行共同投资并参与管理；三是合资股份制，指投资者根据持有股份享有发言权和投票权；四是股份锁定，指一旦投入就不能轻易撤回；五是资产分割制度，包括有限责任和资产防御两部分，分别保障股东不为企业额外还债、企业不为股东额外还债，从而降低股东之间的合资风险；六是可自由交易的股份，指不需要经过其他股东批准即可交易自己所持股份，这一制度以资产分割制度为基础。

在以上六个法律条件中，前四个条件自古就已存在，最迟不晚于中世纪就普及于欧

亚大陆的各大商贸中心，有些在罗马时期就已普及于地中海周边；后两个条件则在近现代才出现，而这二者才是商业公司制度的经济核心，进而极大推动了资本积累的速度。随之而来的问题是，为什么这两个制度出现、普及得如此晚？一个直觉解释是，这两个制度是较为复杂的，前现代时期的经济活动较为简单，人们很难构想出这样复杂的制度。但是事实上，许多前现代经济体中已经存在类似于资产分割的法律制度，如典权、抵押权等，但并未适用于资本合资行为。这推翻了此前的直觉解释，引发了学者的进一步研究。

随后，张泰苏老师阐述了既有文献对上述问题的解释。目前经济学和法律史学者对此的解释大致可分为需求侧和供给侧两类。需求侧着眼于商业公司兴起的经济环境，特别看重长途、跨地域贸易对于资本积累和资本稳定的特殊需求；但这一类解释需要进一步脱离长途贸易的特定历史叙事，使其更适用于现代的社会环境。而供给侧则着眼于国家的自律能力，依据道格拉斯·诺斯 (Douglass C. North) 的“可靠承诺理论” (credible commitment)，认为只有当国家可靠地承诺尊重私有财产时，公司制度才可能得以普及；但这一类解释同样有其漏洞，即忽略了国家建设在现代公司史里所起到的正面作用。

上述两类既有解释的缺陷明显削弱了其解释能力。以清末民初的中国经济为例，当时中国已出现了大规模的跨地区贸易，同时由于政府过于弱势，也能提供可靠产权承诺，但公司制度并未原发性地出现；即使在 1904 年，清政府有意引进商业公司制度后，私营

部门依然对此反应冷淡，直到1930年后才略有普及，但规模同样非常有限。正是基于已有理论的缺陷，张泰苏老师及其合作者希望在他们的研究中提供更为细致、普适的理论框架，即在需求侧进行抽象化、理论化的工作，更重要的是在供给侧提供新的视角，正视并解释国家能力建设对于公司建设普及的正面推动效果。

接着，张泰苏老师着重从需求侧、供给侧及二者的接洽等方面阐述了其理论框架。从需求侧的视角来看，根据科斯、威廉姆森等制度经济学的观点，企业的意义在于以立体管理而非平面合同的方式去进行较为复杂的经济合作，而资产分割制度的建立将进一步降低企业合资的风险。但是，这种意义在信息成本较低的熟人合资关系中并不显著；在陌生人之间，也只有当合资关系复杂到一定程度之后，资产分割制度的价值才能

真正显现出来。除了社会关系的生疏远近之外，影响合资行为复杂性的因素还有若干种，包括合资人数的多寡、所进行的经济行为的复杂程度、投资关系、是否属于剩余索取者(residual claimant)等。

而供给侧的论点只有从需求侧入手才能理论自洽。资产防御制度无法通过私人合同自行形成，而是需要自上而下的制度认可，因为债务的偿还方式不仅取决于债务人，还取决于第三方债权人。那么，什么样的立法单位会有意愿提供这样的制度认可？在前现代社会里，经济制度往往来自以下三类组织：其一是村庄、宗族等熟人社群，其二是商会等跨越熟人社群的私人组织，其三是具有正规化强制力的国家。尽管许多熟人社群都具有在内部制定和推行公司制度的能力，但其需求侧动力显然不足；而商会等跨地域组织的强制力又高度依赖于声誉网络(reputational



山西太谷晋商合影，摄于1923年

networks），因而一般只能提供比较基础的合同执行功能，却难以管理复杂的、确定性偏低的经济行为。

前两者的功能局限在公司制度面前被进一步放大。由于股东都是剩余索取者，面临的收益不确定性很高，公司的运行极度依赖于其合资协议与管理规章的公正、统一执行，这很难通过非正规化的人际网络实现。最核心的问题在于，声誉网络依赖于社会关系的存在与否，因此很难在大量陌生人之间保持足够的公正性和统一性。综上所述，如果没有国家强制力的支撑，陌生人社会的复杂执法能力将很难提高，也就无法支撑不确定性较高的经济行为。

相比于民间的声誉网络，国家的供给侧功能独特而不可替代。不过，这种理想状态也需要相当大的政治、财务与行政投资方能实现。更重要的是，国家可以通过制度的正规化保障执法的统一性，从而致力于实现“法律面前人人平等”。这也是“可靠承诺”的题中之意，但与已有理论相比，却格外凸显了国家在商业公司制度建设中的积极意义。上述理论框架的基本结论是，人类历史上并没有先于国家建设而在民间自行普及的商业公司制度。

不过，要严格证明这一结论，还需要详细考证世界各国的经济制度史与经济法史。张泰苏老师提供了一个较为典型的例证，即中国的近现代公司制度史。学界一般认为，1904年之前，晚清社会并不存在真正的公司制度，民间的合资企业一般以家族为枢纽，没有完整的资产分割制度，尤其没有资产防御机制。但是在这一历史阶段，跨地区、跨

社群的经济行为已经存在，并确实产生了对资产分割制度的社会需求，故而资产分割制度的缺失也阻碍了长距离、大规模的商贸发展。此后，清政府立法建立公司制度，但民间支持者寥寥；1930年后，随着国家司法能力的增强，私营公司数量开始显著上升；直到改革开放后，私营公司真正成为主流的市场主体。

而在欧洲、西亚和美国的公司法发展史上，公司的推广与国家能力的提高也是明显同步的。以英、美、奥斯曼帝国为例，在现代国家真正出现之前，能够运用资产分割制度的经济体几乎全部是由国家直接投资或管理的，如东印度公司等。目前，张泰苏老师及其合作者并未发现历史上存在反例，但亦不能排除反例存在的可能性。因此，本研究主要停留在理论推导层面，在实证层面上则主要提供的是假说而非结论。

评议环节，龙登高老师高度肯定了此项研究的整体思路和拓展价值。他指出，张泰苏老师从商业公司的原生形态，即西欧大航海时代的特许经营机构入手，提出了理论假说，同时考察了中国等后发国家对公司制度的移植和模仿过程，并探讨了后者发展不尽如人意的原因。龙登高老师认为，原生形态的商业公司，是一个从萌生、形成到成熟的演化过程。荷兰与英国在16世纪后期最初基于一次性的熟人合作项目，17世纪发展为永久性的公司组织。在此过程中，由于近代民族国家兴起与权力制衡体系的发展，国家的可置信承诺得到强化，推动了资产分割制度的演进，进而促成了新的商业公司走向成熟。在以往的研究中，学者大多更强调国家

授予特许经营权与需求推动对商业公司兴起的影响，而张泰苏老师的研究则指明了国家能力提高与商业公司起源之间的关系，拓展了研究视野。这也启示人们，政府与市场的结合将释放能量，无论是历史上的特许公司还是当今的国有企业，无论是官员贪腐还是信用背书。

互动环节，张泰苏老师还与龙登高老师及现场听众就清末租界的治理特色、长子继承制对资本积累的影响、剩余索取权与不完全契约的关系、儒家思想与资本主义发展等问题进行了热烈讨论。他表示，诚如龙登高老师所说，无论是原生形态还是学习模仿的商业公司，都经历了渐进发展的过程。早在

大航海时代早期，欧洲地中海沿岸的城邦交易中就已出现了一次性的商业合资行为，但当时人们对资产分割制度仍有很强的不信任感，认为其制度成本较高，难以保证长期性收益。而在 1920 年前后，中国虽已引进公司制度，但仅有百余家商业公司建立，且绝大多数位于上海、江浙一带；直到新中国成立前夕，全国注册的商业公司近 1000 家，虽有一定程度的增长，但与改革开放后的爆发式增长不可相提并论。这进一步印证了国家能力在商业公司建立过程中的关键作用。

（撰稿：毕悦）



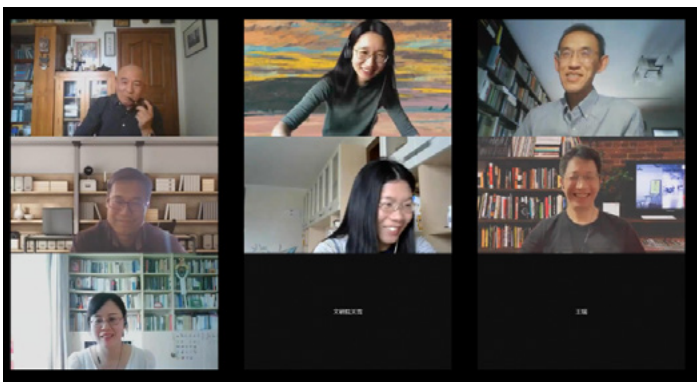
文研论坛

161

王铭铭等 | 山水家园：生活世界中的天人之际

【编者按】：2022年5月22日下午，“山水世界”系列活动之二，“北大文研论坛”第161期在线举行，主题为“山水家园：生活世界中的天人之际”。北京大学社会学系教授王铭铭作引言，北京大学历史学系教授赵世瑜，北京大学社会学系副教授孙飞宇，北京大学考古文博学院副教授田天，文研院邀访学者、中国农业大学社会学系教授赵丙祥，中国社会科学院民族学与人类学研究所副研究员舒瑜，中国社会科学院民族学与人类学研究所助理研究员翟淑平与谈。

王铭铭老师首先介绍了本次论坛的主题。在中国，“山水”既是“雅文化”诉诸的境界，又内在于生民的生活世界。本次论坛“山水家园”的主题可能会让人联想到住在西南群山上的山人和东南沿海的船民，但我们想讨论的其实不是这些，而是一些更有广泛意义的东西——一种混融了“物”和“神”的广义人文关系。葛兰言认为在王侯体制建立前，中国人不仅生活在家和村社中，还生活在由村社与村社之间的山水以及与山水共生的生灵组成的共同体中。钱穆先生也认为中国社会除了城市、乡村，还有山林和江湖。然而，长期以来，社会科学对人、物、神混融的更大共同体的探讨一直不够。有鉴于此，本次论坛希望通过邀请来自现象学社会学、



与会学者线上讨论

考古学、民俗学、人类学、历史学诸领域的六位学者，围绕生活世界概念及大小传统和民族区域中的山水“经验”展开讨论。

主题报告环节，赵世瑜老师以“社树、水口与坟山：生活世界中的家园山水——以中国传统乡村为例”为题首个发言。赵世瑜老师表示，他注意到文研院此前已开展的“山水”主题相关活动大多邀请文学、哲学和艺术



社树

术史领域学者，讨论的是士大夫精神世界中的“山水”。赵世瑜老师认为，士大夫的“雅文化”之外，普通人的生活世界中也有自己的家园山水，且二者都可回到具体的历史变迁中加以理解。

比如，“小桥流水”这一文学意象通常和江南联系在一起，但其实早期并非如此。五代到宋初，“小桥流水”在文学作品中大量涌现。周末宋初诗人刘兼“小桥流水接平沙，何处行云不在家”一句描写的是荣州（今四川荣县），苏轼也曾用“小桥流水”描述黄州。甚至直到明清，江南文人画中也很少有以小桥流水为题的画作。赵世瑜老师认为，“小桥流水”从泛指到专属江南的变迁，背后是中古以来不同地区环境及聚落形态的变

迁。中古时期，开发较早的地区形成小桥流水的场景，而当时南方许多地区还是烟波浩渺。但随着时间的推移，农田、建筑、道路所占面积逐渐扩大，水域越来越小，曾被诗人描写的小桥流水场景已然消失；而江南水域日渐缩小，形成市镇那样的密集聚落，于是逐渐独占了“小桥流水”的意象。

由此，赵世瑜老师强调，要在人们的生活世界里寻找和理解山水传统。在中国的许多传统乡村，“社树”、“水口”和“坟山”是乡民“家园山水”的三种典型的景观形态。今天谈起“社”，人们往往会想到庙的形态，其实上古的“社”往往就是一棵树或一块大石头。无论是桑林祈雨的传说，还是《周礼》中的“二十五家为社，各树其土所宜之木”，都说明“社树”是从上古延续至今的聚落标志。随后赵世瑜老师展示了酒泉丁家闸魏晋5号墓壁画和自己在闽北、山西太原、广东顺德等地拍摄的社与“社树”照片。他表示，社与社树在几千年来一直是定居的象征。“水口”既是内外区隔的标志，也是内外联通的通道。劳格文在《中国乡村与墟镇神圣空间的建构》中详细描写了宁都县东龙村和绩溪县竹里村的水口，以及当地围绕水口、水口庙的一系列仪式。赵世瑜老师也曾在浙江金华陶村、大理剑川沙溪等许多地方看到过水口庙。“坟山”狭义指某个坟头，广义指家族或村落坟地所在的山。在南方各地发现的族谱和契约中，与坟山相关的内容往往占了很大篇幅，这既是由于坟山与风水相连，也和山林产权长期难以确定有关。

最后，赵世瑜老师总结道，社与社树是人定居的证据，是聚落的象征；水口是区

分内外的标志和联通内外的通道；坟山则是保持祖先与后裔子孙联系的标识，为子孙的生存提供了合法性。它们都是居民生活世界的重要组成部分，通过各种祭祀仪式表达出来，可以说是一种“社会—天人”关系的景观表征。围绕这三种村落景观，人们每年都有许多集体活动和个人行为，只有理解了这些活动和行为，才能理解中国社会。

田天老师报告的题目是“国主山川：东周与秦的山川祭祀”。报告提出，国家祭祀中山川祭祀的传统极长，最为人所知的“五岳四渎”至今仍被认为是国家的象征。从先秦到五岳四渎祭祀成立的武帝时代，山川祭祀的发展更为复杂，可以略作梳理。

东周国家的祀典中已有“望”祭，祭祀对象即国内名山大川。首先，“望”是一国最明确的地理标识，只有君主有权行“望”祭。重要山川因此成为国家的代表。山崩川竭，是国家将亡的预兆。国家被兼并，对诸“望”的祭祀，也将移交到征服者手中。在这一认识的基础上，山川祭祀还有识别真正统治者的功用。比如，《左传》记载昭公二十四年王子朝一度占领了成周，他用宫中宝珪祭祀黄河，却未被河神接受。宝珪浮出于水上，为津人所得。

作为第一个统一王朝，秦王朝的山川祭祀又不同于前代。秦始皇从天下山川中选出“名山大川”若干，分为“崤以东”和“华以西”两个部分。“华以西”名山大川或许



秦始皇泰山刻石

原即秦国之“望”。“崤以东”山川则应是始皇从被征服的国家的“望”中挑选、重组而成。

众所周知，秦始皇东巡与对东方的控制有关。同时，东巡的目的之一就是封禅。巡游中，始皇不断对东方山川进行祭祀。被征服者的神进入征服者的神谱，这在宗教传播的历史上反复发生，并不鲜见。可为对照的是，秦始皇在咸阳建筑六国风格的宫室，将异国宫室作为战利品，展示在首都近旁。然而，山川与山川之神不可迁移。始皇必亲至于神祠所在，作为新的统治者，祭祀护佑着原来属于东方的神明。田天认为，尽人皆知的山川刻辞，是政治宣言与自然景观的结合，似乎应看作是秦始皇的发明。

《史记·秦始皇本纪》记述始皇二十八年东巡过湘山时逢大风，不得渡水，于是他勃然大怒，征发刑徒三千人“皆伐湘山树，赭其山”。最近刊布的岳麓秦简中有一道始皇二十六年的诏书，记录秦始皇登临湘山，

见树木丰美，当场下令要求保护湘山、屏山与骆翠山。这两条记载看似矛盾却都着落于湘山上的树木。推想当时情景，皇帝带着他的随从来到湘山后，即宣布封禁。湘山的祭祀方式与管理方式都不复其旧，当地人熟悉的湘山不能再随意进入。《史记》的描述，更像是当地人对始皇“封刊”之举的理解——新统一天下的皇帝将他的权威加诸本地的山川之神，是胜利者在高声宣告所有权。

始皇东巡路上串联的祭祀活动，与帝国威权的建立咬合之深，在古代中国也洵非常事。安顿诸神所在，是建立统一国家过程中的一部分。在报告最后，田天老师补充道，山川绝不仅是与权力相关的符号，而是一个极具包容性的空间。至于山川与山川祭祀其他的内涵，可留待日后再做讨论。

第三位发言的孙飞宇老师以“生活世界视野中的山水”为题，从现象学社会学角度切入“山水家园”的讨论。报告伊始，孙飞宇老师回顾了自己在中国和北美观看风景的生活经验。作为一个中国人，在中国观赏风景的时候，必定会具有相应的文化意义感受，

比如在泰山想到“岱宗夫如何”，在黄河想到“黄河之水天上来”等等。哪怕不具备相应的历史和文学知识，一名在中国文化中成长起来的观者在心里面的感慨往往也非常浓厚。但是在北美观看风景的感受却大不相同，原因在于风景并未进入到文化的积淀之中并且体现在个体的生命之中，所以优美的风景往往并无法唤起在文化意义上的感受，或者只会增加“去国怀乡”的思绪。孙飞宇老师认为，这种观看风景的体验与唐君毅先生1958年在海外华侨大规模归化等特殊背景下所发出的“如一园中大树之崩倒，而花果飘零，遂随风吹散”的感慨有相通之处。

孙飞宇老师接下来借助于舒茨的“陌生人与“归家者”等论文中所提出的分析视角，从现象学还原的角度，对上述经验做出了分析。舒茨曾用“陌生入”描述二战期间的流亡移民，认为他们代表了“处于我们这个时代和文明之中的、正试图得到他正在接近的社会群体的永久性承认，或者说至少是试图得到这种群体容忍的成年人个体”。与之相对，“在家者”则将关于所在之“家”（生

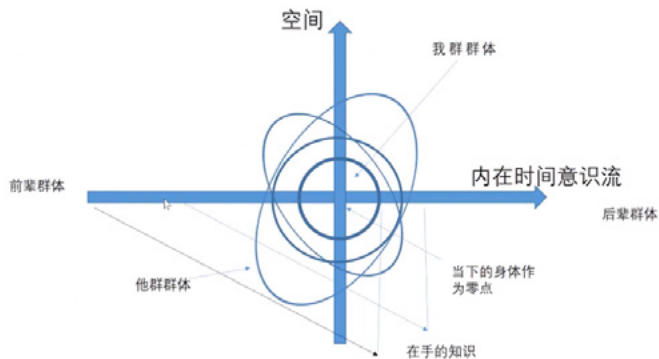


金·武元直绘《赤壁图》（局部）

活世界)的知识所具有的结构视作理所当然。在家者不会意识到这些知识彼此具有关联性,甚至不会意识到其中的模糊性和矛盾性,而是会将其视为彼此连贯通畅和有着清晰逻辑的知识,而与之相比,陌生人则会出于对在家者世界的新奇而有更多的发现。

孙飞宇老师表示,舒茨的讨论是以胡塞尔以来现象学关于“生活世界”的总体观点为前提的。胡塞尔对生活世界的理解来自于对近现代科学世界的反思——“伽利略那里就已经开始以奠基于数学中的观念性的世界来偷偷地替代那个唯一现实的世界,即我们的日常生活世界”。胡塞尔认为科学的世界尽管扎根于欧洲人的生活世界,但却偷偷取代了后者,同时反过来在自己的内在逻辑发展中遗忘了生活世界。因此在现象学看来,现代性就是不断去掉生活世界,尤其是沉淀其中的历史性的过程。孙飞宇老师借用了舒茨在对《堂·吉珂德》这部小说的研究中所分析的堂·吉珂德在埃布罗河的冒险故事,来佐证了胡塞尔对欧洲科学的分析。随后,孙飞宇老师使用一个图示,表明了舒茨详细讨论的生活世界的结构,并且强调这个图示只是一个静态的、个体的图示。而在舒茨那里,这个图示是发生在内在时间意识流的每一个当下的动态过程,而且是在我群群体的意义上所有人都具有的,所以应该是一个群像。

随后,孙飞宇老师介绍了在现象学发展的历史中,海德格尔和梅洛-庞蒂所发展的



舒茨意义上的生活世界释图,孙飞宇老师绘制

对生活世界的现象学分析。海德格尔对于“世界”与“共在”的强调,发展了生活世界的存在论面向。孙老师借用了海德格尔对于“一张桌子”的生活世界分析来表明这一从胡塞尔到海德格尔的发展。在海德格尔那里,一个处于“上手状态”的桌子同时是一个与世界共在的桌子。梅洛-庞蒂进一步发展了这个思路,作为法国现象学传统的一个重要组成部分,他强调人的实质在于他的不足,强调人应从自身之中出来,进入一个与他人和世界共为一体的状态。世界不再是与人相对的客体,而就是人的世界的一部分。“人的实质在于他所处的世界”。

在经过了对于这个现象学传统的梳理之后,孙飞宇老师回到了前述两种观看山水的经验和唐君毅先生“花果飘零”的说法。他认为,这一经验还可以被视为“现代性”经验。“流亡者”、“陌生人”和无法归家的“归家者”同样是当今中国社会在重大变化过程中的普遍感受和经验。今天,即使是一直生活在中国、在中国文化中成长起来的人,也会由于急剧而巨大的社会变迁而越来越不

像“在家者”，反而更接近“作为流亡者的现代人”了。与这种生存体验相对应的是普遍存在的焦虑、自恋和意义缺失等现代个体主义的常见现象。对于此种不断清除历史的现代性以及相应的现代性疾病，我们亟需在中国的语境下重建逐渐失落的“山水家园”，以找到属于中国人自己回应现代性的道路。

第四位发言人赵丙祥老师报告的主题是“山水世界的社会学底蕴：‘家’的社会生活及其超越性”。赵丙祥老师首先展示了本学期在文研院做邀请学者期间拍摄的几张照片：二院门外、门内的树和山石景观，再往里，内院是保洁阿姨在石台里种的小葱、韭菜、黄瓜、豆苗。在赵丙祥老师看来，文研院的这种空间格局是可以在中国日常生活中随时随地看到的家宅生活结构，也就是“山—田—村”格局的一种典型体现。正是这些体现在我们每个人生活中的“山水”，自公元前开始，已经为后来兴起的“山水画”等高雅艺术形式奠定了一层深厚的社会学底蕴。这正是法国社会学家、汉学家葛兰言在其一系列中国古史研究中所说的基本结构。本次报告中，赵丙祥老师希望通过几个方面尝试挖掘中国山水艺术的社会学根基。

赵丙祥老师首先提出了一种“山水”与“家”相互转化的总体图式：“家（作为祖先与神之庙）—朝圣—庙（‘山’作为神的‘家’）”和“庙—降神—家”。在华北许多地区，民居有在正房房脊的正中部位建太公楼的习俗，内置姜太公像，意即所有房子都是姜太公的庙。另一方面，无论传说还是实际建造，中国几乎所有名山之上都有庙，庙也一定是某个主神的“家”。比如说，一

个富有代表性的传说是碧霞元君和佛祖争泰山金顶为家。朝圣和降神两个看似相反的过程，实际上是同一种相辅相成的结构：“家”某种意义上一定是“庙”，“庙”也一定是某种“家”。

其次，从社会生活和家宅架构角度看，“山水”已经深入渗透到中国家庭生活的每个角落。例如，华北地区的家宅，两边的墙称“屋山”、“山墙”，许多地区在新年时贴春联，往往也在大门外、前排屋后贴“开门见山”，诸如此类。最典型的是在家门口或路口立“泰山石敢当”。由此可以解释，在华北地区的许多家宅习俗背后，是一个长远而深厚的文明史。换言之，这是一个“层累”的历史结果。“泰山石敢当”，从文明过程的眼光观之，实际上是将“五岳”体系以微缩的手法，挪移到村庄和家宅，它是一种微观的、减省的岳镇系统。

这种家宅“远”处的山岳和“上”方的姜太公形成了一种呼应。太公时华北民众最熟悉的“武圣”和“隐士”，其出山、隐居（渭水）、然后为帝王之师的故事，经由小说、戏曲、年画等艺术形式，而为一般民众所熟悉。这种结构又与家宅内部和下方的居住空间系统形成了一种对照，在后一种空间中，是以周公故事为代表的“血亲”系统。在这一方面，华北地区的“周公—桃花女”故事是特别典型的，它实际上是以一种反常的“婚礼”形式，呈现了一个“周公制礼”的民间版本。华北地区民居“四架三间”的最典型架构模式也有周公制礼的影子：中间是祖先，两边按照类似于“昭穆”的次序安排居住格局。比如，如果长子住东边第一间房，次子

则住西边第一间房，第三子住东边第二间房，以此类推。

因此，太公（上方）和泰山（远处）代表了“姻亲”系统的一端，而周公—桃花女故事代表了“血亲”系统的一端。这两个系统既是山水世界和社会生活的典型代表，也是依靠这两种系统之间的总体关系图式才有其各自的意义。

随后，赵丙祥老师分析了《耕织图》和民间年画中的“山水”。以康熙和雍正时期的耕织图为例，其基本构图没有不同，但关键差别是雍正让画师严格按照自己的长相创作其中的“家主”形象（有时候是祖父，有时候是父亲）。这是一种很了不起的创举，这种观念和手法后来也被他的儿子乾隆皇帝继承下来。雍正皇帝一定要让自己的形象进入画中。《耕织图》由宫廷颁行各地，皇权形象及其背后的意义也传遍全国，进一步下沉到民间社会，形成了我们在今天还能看到的年画主旨。在这个意义上，所谓“民间年画”，是不能用“民间”两个字来概括的，它是用一种独特的方式呈现“历史”的和“上下”的过程。我们能够看到，确实有一种总体的图式在那里。

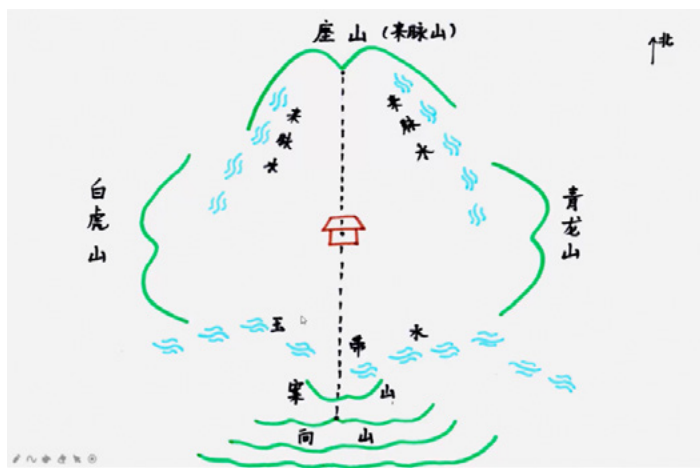
最后，赵丙祥老师总结道，民间年画中蕴含了丰富世界，无论是皇权与绅权问题，还是社会经济史问题，在里面可以发现一些有趣的线索。郑振满老师的“从民俗研究历史”，是一个非常有深意的讲法。如果说，山水艺术确实是中国艺术的最高体现之一，那么，它一定有一种深厚的历史学和社会学意义上的土壤。也就是说，在那些看起来最“土”、最“俗”的社会生活和民间艺术中，



清·佚名《胤禛耕织图册》，耕种水稻组图之一

有一种共通的东西——这构成了山水艺术发达的美学和社会学基础。或许正是这些无法载入社会史、艺术史的风俗，构成了中国文明发达的山水艺术根基，也就是一种“社会学底蕴”。

下一位发言的是舒瑜老师，她报告的题目是“山水中的家园：云南鸡足山下的生活世界”。舒瑜老师从鸡足山的圣迹“华首门”讲起，鸡足山顶峰之下的崖壁上有一道天然形成的“石门”，被称为“华首门”，当地人更多称其为“石门”。“华首门”的说法来自佛教世界，意即此门是佛陀的大弟子迦叶尊者守衣待弥勒出世之门。“石门”则体现了道教的洞天思想，当地人认为石门通向仙人居住的世界。“华首门”不仅是佛教、道教在鸡足山交融的缩影，也是理解整个鸡



鸡足山沙址村家宅风水的示意图，舒瑜老师绘制

足山生活世界的关键。

接下来，舒瑜老师进入鸡足山的山水总势中。对当地村民来说，“鸡足山”只是周围众山中的一座。在当地山水开辟的宇宙论中，山水的形成与“搬山堵海”的传说有关。鸡足山的形势则是“金鸡择址”留下的印记。鸡足山下的村民认为，家宅的“风水”与山水形势密切相关，其来脉由金顶发源，顺山形有三条总脉流下，每条总脉又有若干支脉。每个支脉落定的地方被称为“坐脉之处”，当地人认为这是修建寺庙和村落的好地点。舒瑜老师研究的沙址村就位于其中一个坐脉。村内每个家宅的选址也与山水地形紧密相关。具体而言，家屋北侧之山是座山，东侧山为掌管男性后嗣发旺的青龙山，西侧山为掌管女性后嗣发旺的白虎山。家宅南面所对之山称为向山和案山，案山之前的水叫玉带水。当地人讲“穷山富水”，要有山水环抱，风水才好。家宅、坟地、寺院选址的原理都是一样的。

家屋之外是田园，田园之外是山林。在

山林之中生活着许多生灵，其中最具有代表性的是灵猴，早期其生活区域与村落有距离，如今因旅游开发而被吸引下山。当地也有部分村民以采草药为生，这些中药材被认为凝结着山林的灵气，成为鸡足山的特产兜售给游客。

物之外，鸡足山下还有两个庙：大庙和二庙。粗略地说，大庙管“死”、二庙管“生”。

大庙是山下 11 个自然村共同的本主庙，人去世后，家人要到大庙“报丧”。二庙里有管生育的神灵，村民会到二庙求子。二庙实际上是沙址村的本主庙。当地人认为掌管死亡的大王会在人弥留之际将灵魂抓走捆在正殿的中柱上，所以在下葬完成后一定要去大庙磕平安头，举行送魂仪式，亡灵才能够投生。送魂路线由大庙开始，先到山脚的送魂台，再沿山脚向山顶，当地人认为灵魂会从“华首门”进去。也就是说，华首门是当地人死后的归处。同时，华首门前的太子阁，被认为是求子最灵验的地方，当地流行在华首门前“打太子”求子的习俗。通过二楼的窗口向太子阁内投掷硬币，若能击中太子像便被认为得到神灵保佑可以求得儿子。此外，每年农历二月初八，当地人会举办迎佛仪式，按惯例由新婚男性抬轿将“太子”像从九莲寺接到村中供奉三天，这是一个充满生命感的仪式。

在较详细地描述完鸡足山生活世界的诸方面后，舒瑜老师总结说，山水是鸡足山人生活世界的组成部分。他们在山水的关系格

局中定位自身。家屋—田园—山林构成生活世界的不同层次，除了人之外，不同的物（植物、动物）、神共同编织着这个生活世界的图景，构成广义的人文关系。在宇宙观层面，山维系着生死两端，它既是死后归往的魂山，也是孕育生命的“子宫”。华首门就是生死之门。总之，山水缠绕在人的生命历程中，甚至本身就构成生命的组成部分。山水的意义是在生活世界中生成的。

最后发言的是翟淑平老师，她同样基于自己的田野经历进行报告，题目是“山水间的自我消融——藏族的生命—宇宙观”。加达村位于四川阿坝州马尔康市，因修水库需要整村迁徙。在调查中，许多当地人让她关注一个名为“却德伍”的佛塔。“却德伍”位于两河交口，是周围九个村子共同的公共空间。传说一位掘藏师因梦境行至此地，听到水中传来玛哈嘎拉心咒，遂发愿修建此塔。翟淑平老师认为，如今这座由水而生的佛塔将被水终结，也可称是一种“生命轮回”。不过水的意义已经发生根本性变化，从神圣的、具有本体意义的水，变成了作为一种可被利用的资源之水。

“却德伍”佛塔只是加达村山水故事中的一个切口，故事的整个图景比佛塔由水而生的片段更加丰富。起初想搞清加达村空间位置时，翟淑平老师曾拜托一位村民帮忙绘制地图。没想到村民很自然熟稔地从几朵白云和两座神山开始画起，随后画出了一幅天地、人连通的完整图景。加达村的日常生活依赖于山水系统，除了生计，他们精神生活的很大一部分也在山水中获得意义。比如日常的神山祭祀中，80户人家井然有序地分配

任务、规划路线，诸如何种植物可以用来祭山、何种不可以都有详细规定。

他们也认为村落整体的性格会向神山的性格靠拢。比如他们最大的两座神山之一的布罗尔多神山脾气很大，加达人认为自己的性格受其影响，是整个乡里最难说话、心最齐的村。为了说明神山脾气有多么暴躁，村民还讲述了一个神山对采取恶毒狩猎方法的猎人进行诅咒的故事。翟淑平老师强调，加达人与神山并非依附关系，即不是人对山的单向崇拜。如果整年都勤勉祭祀，但神山却未给他们带来风调雨顺，那么他们就可以骂神山，甚至可以用刀、剑象征性地打神山。不仅是山，加达人也相信水中住着神灵。除了有比如不可污染水源之类的禁忌，他们在长期干旱时还会通过“砸海”来责骂水并祈雨，即向水中扔大石块甚至是炸药，并且认为声音越大效果越好。他们还会认为不同水



加达村地图，翟淑平老师绘

的性格不同，比如其中一个黑色的湖脾气非常暴躁，因此无论如何也不敢用砸海的方式打它。

翟淑平老师表示，加达人最打动她的是他们有一种对山水之神非常日常化的理解。我们想到神灵便觉得很神圣，但加达人对水的认知很质朴。比如他们觉得泥石流就是水神生气的表现，但同时不会畏惧泥石流，因为“就像人吃水一样，水也要吃人”。这背后的原因在于，加达人没有把人的主体性提得那么高，而是把山水的主体性看得很高。在祸福相依的日常生活状态中，他们心头萦绕着一种不确定性，因此当他们在山水中得到生活便利时，有种敬畏和感激的心。总的来看，加达人有一种“自我的消融”。他们的自我，在空间尺度上指向动植物、山水这

些外部他者；在时间尺度上，由于转世、轮回等观念与自然观、灵魂观结合起来，自我能与不同形式的“他者”通过轮回实现转换。在日常实践中，生活实践一刻不停地温习和固化着他们自我中“他性”的厚度，并以“他性”反观自身，让慈悲更落于实处。

论坛最后，王铭铭老师回顾了每个报告的主要内容，并总结说，虽然六位学者来自不同的领域，他们使用的方法、关注的时空、研究的问题各不相同，但都致力于通过山水将传统意义上的主观世界和客观世界打通。好的理论能带来许多新的经验研究，相信“山水”也会是如此。

（撰稿：孔祥瑞）

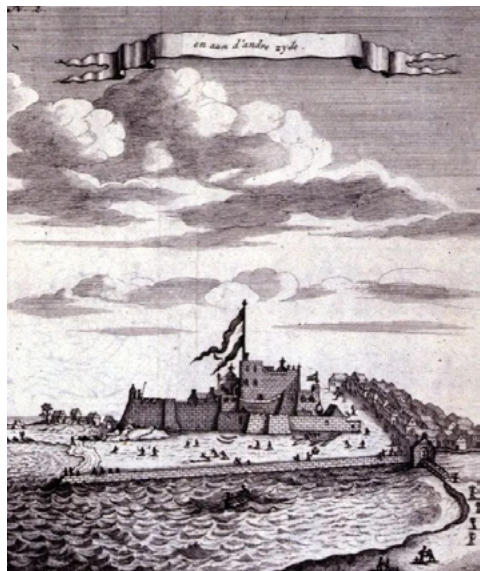


162

杜华等：大西洋奴隶制与近代世界的形成

【编者按】：2022年5月23日，“北大文研论坛”第162期在线举行，主题为“大西洋奴隶制与近代世界的形成”。文研院邀请学者、武汉大学历史学院副教授杜华任召集人，北京大学历史学系副教授牛可、北京大学历史学系副教授崇明、上海大学文学院教授张勇安、中国人民大学历史学院教授侯深出席并参与讨论。

论坛伊始，杜华老师以“欧美学界关于大西洋奴隶制的新研究”为主题发言，引出论坛的核心议题。在发言的第一部分，杜华老师首先介绍了大西洋奴隶制的大致发展历程。十六世纪中期以来，随着欧洲资本主义和殖民主义在美洲的扩张，奴隶制在大西洋世界快速兴起，持续了近三个世纪之久。从1441年到1880年，大约有1100万非洲人被运到美洲殖民地，其中约有95%（1050万奴隶）被运到拉丁美洲，其余50万被带到北美地区。在早期欧洲人抵达非洲之前，当地就长期存在奴隶制。非洲的奴隶制规模普遍较小，但在如今的贝宁（Benin）和尼日利亚南部的部分地区，也存在奴隶人数过千的大种植园。美洲奴隶一般被认为来自非洲沿海、大西洋沿岸地区，但最近的一系列研究显示，早期的奴隶贸易中多数奴隶来自西非，而非大西洋沿岸。与新大陆相比，非洲的奴隶拥有更多权利，“奴隶可以结婚，有财产；拥有一个奴隶；宣誓；成为合格的证



《而在另一边》，Willem Bosman 绘于1704年，图为葡萄牙人在非洲黄金海岸的一个奴隶贸易要塞

人；并最终成为其主人的继承人”。

大西洋奴隶贸易的主导国家先后从葡萄牙、西班牙转到英国。截至1600年，约有367000名非洲奴隶跨越大西洋来到美洲。与种植园经济形式相契合的蔗糖在17世纪初



海地共和国国父弗朗索瓦-多米尼克·杜桑·卢维杜尔，版画画像，绘于1825年

成为利润最大的大宗农作物，这激发了奴隶制在大西洋世界的快速扩展。烟草、可可、玉米、棉花和靛蓝等作物的种植也主要在奴隶制种植园中进行。杜华老师提示，在大西洋奴隶制兴起过程中，宗教信仰起到了特殊的作用：天主教会要求所有非洲奴隶在抵达美洲后的一年内接受洗礼。18世纪末期，随着1791年海地革命的爆发，大西洋奴隶制的废除拉开了序幕。1804到1818年，丹麦、英国、美国、瑞典、法国相继废除奴隶贸易。拉丁美洲独立革命的接连爆发，1820年代，智利、墨西哥等新独立的国家陆续废除了奴隶制。此后30年，英国、法国、美国相继废除奴隶制。1888年，巴西废除了奴隶制。

接下来，杜华老师勾勒了近年来西方奴隶制研究中一个重要的研究取向和由此产生的新概念“第二奴隶制”（The Second Slavery），及其在对近代世界形成的理解方面的推进。这一概念暗示，在19世纪存在一种全新形态的奴隶制，与18世纪末期之前的奴隶制相比，它不仅没有衰落，可能更加兴盛了。“第二奴隶制”致力于构建一种异于传统的叙事。

1835年，托克维尔在美国旅行时，曾有一段细致的观察：“一个人乘船顺俄亥俄河而下，一直旅行到该河注入密西西比河的河口，简直就像在自由和奴役之间航行……在河的左岸，人烟稀少，偶尔可见一群奴隶无精打采地在半垦半荒的土地上游荡，被砍伐的原始森林又长出新树。可以说社会已经入睡，人们懒散，唯独大自然还呈现一派生机勃勃的景色。相反，从这条河的右岸，可以听到机器的轰鸣，表明远方有工厂。田里长着茂盛的庄稼，雅致的房舍显示着农场主的爱好的兴趣，到处是一片富庶的景象。”这一描述可谓切中了大西洋奴隶制经典叙事的核心：奴隶制作为“传统”的表征，与“现代”隔岸相对。

《纽约时报》记者弗雷德里克·奥姆斯特德（Frederick Law Olmsted）根据1852—1857年间在南部的游历所绘制的美国南部“棉花王国”的地图，遵循了同样的叙事模式。这个地图表明，奴隶制的生产效率其实不高，对奴隶制依赖程度越高的地区，棉花出口量却不一定越高。它其实在暗示，奴隶制衰亡之后，一个更有创造力和活力的机制将被建立起来。

在历史学界的传统叙事中，奴隶制是复古的 (retrograde)、过去历史的遗留物 (holdover)，缺乏创新精神和动力，效率低下。18 世纪中期以来，大西洋世界的革命、启蒙思想的发展、工业革命的爆发，都在根本上摧毁着奴隶制。废奴主义是新时代的象征，是自由劳动的胜利、资产阶级文化的上升、自由主义民族国家的崛起、民主政治的发展、人道主义改革的进行。奴隶制只是历史的偶然，大西洋废奴运动势不可挡。奴隶主尽管富有，却将在日益工业化的世界中处于弱势地位，他们极端保守 (reactionary)、内在化 (inward-looking)，对未来充满焦虑和恐惧，紧紧抓住人力财产不放，试图规避可能遇到的危险。

近年来兴起的“第二奴隶制”研究从诸多层面挑战了传统叙事。学者们首先对一些“常识”提出质疑。18 世纪中期以来，奴隶制真的在不断解体和衰落吗？如果奴隶制是在衰落和解体的，如何解释 19 世纪上半期它创造的巨大财富？为什么在 19 世纪中期，美洲所奴役的黑人比历史上任何时候都要多？学者们进而思考两个更为重大的问题。一是奴隶制与资本主义的关系。奴隶制是资本主义经济的边缘和附庸吗？奴隶制违反资本主义精神吗？自由劳动的胜利是不是一个神话？二是奴隶制与现代性的关系。现代化是一个“解放”过程吗？当代是否存在奴隶制？过度剥削、过度商品化、阶级分化和制度不稳定性等问题引发的对资本主义制度的反思，对全球化的负面影响的思考，对人文社会科学文化转向的“不满”，以及西方史学的跨国和国际转向等一系列现实和学术动

力推动了“第二奴隶制”的研究。

接着，杜华老师介绍了在“第二奴隶制”学术潮流中的几本重要著作及其核心观点。威廉姆斯 (Eric Williams) 所著的《资本主义与奴隶制》是关于奴隶制新研究的奠基性作品。他指出，西印度群岛奴隶制的兴衰中，起决定作用的是经济力量。英国废奴的根本原因在于大规模集中强制劳动的高投入、对劳动力的巨大需求和垄断经营，使得奴隶制利润快速下滑，相比自由贸易效率较低——也就是说，原因不在人道主义革命。他强调，原始积累是推动资本主义发展的重要力量。这一学说不被当时的主流学者接受，在此后却潜移默化地影响了很多学者。这是学术界第一本系统探究奴隶制与资本主义关系的著作，其核心表述被称为“威廉姆斯命题”。福格尔 (Robert William Fogel) 与恩格曼 (Stanley L. Engerman) 合著的《十字架上的岁月：美国黑人奴隶制的经济学》则从新古典经济学角度讨论奴隶制。和传统观点认为奴隶制无利可图、“垂死挣扎”不同，作者论证道，奴隶制实际上是非常有效率的经济制度。托米奇 (Dale W. Tomich) 在对加勒比海地区的奴隶制研究中则指出，过去的奴隶制研究基本上基于马克思主义和世界体系两派理论，但两者之间存在割裂。他试图统合二者。在他看来，尽管自 19 世纪初以来，奴隶制面临废奴主义的威胁、其他经济形态的竞争等因素，但它只是改变了形态。

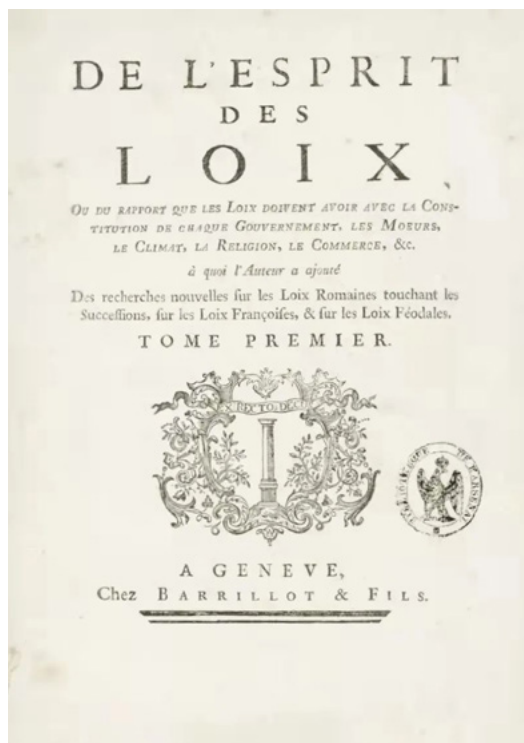
最近十年，学术界涌现了一批讨论“第二奴隶制”的新作：詹森 (Walter Johnson) 在跨国视野下对密西西比河流域进行了区域研究；巴普蒂斯特 (Edward Baptist) 构建了

暴力与创新共存的颠覆性叙事，贝克特(Seven Beekert)考察了“奴隶制、资本主义和强制劳工以及蕴含其中的暴力”，认为它们不仅伴随着“资本主义的崛起”，而且“处于资本主义的核心”。鲁德(Daniel B. Rood)在对“泛加勒比海地域”技术革命重塑奴隶制的研究中指出，在19世纪初，奴隶制是一种全新的“野兽”。它自觉地现代化，无情地高效，并与现代资本主义制度结合在一起，几乎没有处于衰退状态。奴隶制只是在大西洋的边缘进行了重组，对于一个正在上升的世界经济体系来说，它变得更加强大而重要。

杜华老师总结道，有关“第二奴隶制”研究的新作超越了“威廉姆斯命题”，它们

力图论证，奴隶制不仅自身极具资本主义性质，且为迅速发展的工业世界做出了巨大贡献。奴隶制不是资本主义市场的边缘，而是其中心——它构成了资本主义发展的核心动力。新史学观点认为，自由劳动与奴隶劳动之间没有明确的界限，奴隶制的效率和生机并不弱于自由经济。资本主义并没有取代奴隶制，相反，后者被注入了现代资本主义的每一个角落。奴隶制有可能与国家权力耦合，拥抱现代技术和创新精神。这派观点也面临一些批评，如对“资本主义”缺乏清晰的定义、对政治经济理论了解不足等等，但确实开辟了新的研究方向，有助于打破时代分期和视野局限，重新思考重大问题。更重要的是，它充分揭示了自由的脆弱性，让人们意识到废奴主义与奴隶制可能是现代化的“一体两面”，二者的斗争并未终结。

与谈环节，牛可老师对杜华老师的发言作结，并提出了自己关于大西洋奴隶制问题的主要关注方向。他总结道，十年来对大西洋奴隶制的新研究远远超出了既往在马克思主义视角和世界体系理论下建立的奴隶制叙事，而奴隶制议题的复杂性也说明了美国这个国家的复杂性。牛可老师表示，目前美国学术界的研究倾向是强调奴隶自身的能动性(agency)，突出他们自身在解放过程中发挥的重要作用。但是，一个目前为止似乎没有得到有效应对的问题是，在奴隶制兴起的进程中，白人团体中一直有反奴隶制的思想和声音，它们到底在奴隶解放过程中发挥了什么作用？贵格派长期反对奴隶制，到后来彻底要求教徒放弃奴隶制和奴隶贸易。以“波士顿婆罗门”为代表的新英格兰地区的精



孟德斯鸠《论法的精神》，1748年初版，法国国家图书馆藏

英们，很多也反对奴隶制，并给予弗雷德里克·道格拉斯（Frederick Douglass）这位著名的黑人废奴主义者以帮助。查尔斯·萨姆纳（Charles Sumner）为代表的反奴隶制政治家，同样也对奴隶制的废除产生了影响。牛可老师提示，在美国这样一个基于“人人生而平等”的愿景而设计的社会中，奴隶制的沉痾痼疾竟然能够成长到那样庞大的程度，本身说明了美国社会的复杂性；而对这一“道德毒瘤”进行坚决割弃的信条激情在美国社会是怎样上升的，是一个值得深究的问题。

接着，崇明老师梳理了以洛克和孟德斯鸠为代表的近代自由主义政治思想家对奴隶制的看法。在政治思想史研究中，也有学者在批评现代性与自由主义的意义倾向上倾向于认为奴隶制是现代性内在的一部分，直指奴隶制不仅促进了资本主义，也是政治自由主义的一部分，为政治自由主义所袒护；部分研究即从政治思想家的思想入手来证明这一点。崇明老师反对这种观点。他表示，近代政治自由主义者是明确反对奴隶制的，他们大体会将近代奴隶制的政治渊源追溯到一种欧洲传统的专制和绝对主义思想上。崇明老师认为，奴隶制在 19 世纪上半叶在经济方面欣欣向荣并在 19 世纪中叶被废除，这一看似悖谬的现象可能就缘于政治因素。政治自由主义者的持续批判可能是奴隶制走向废除的主因。

批评洛克支持奴隶制的论者认为，其财产权理论构成了对殖民制的辩护。但崇明老师指出，洛克非常熟悉同时代的自然法思想家，却从未支持过他们对奴隶制的辩护，这说明洛克并不支持奴隶制。例如，洛克反对

格劳修斯提出的“自主奴隶”概念，在他看来，只有在战败情况下以奴隶身份免于处死的不正义侵略者这一种奴隶是正当的。另一种常见的批评指向洛克在《政府论》等作品中关于美洲无主荒地的提法。崇明老师指出，洛克固然认为，无人施加劳动的物品就是无人占有的，没有被施加劳动的土地就是荒地且是可以被占有，但他实际上认为印第安人对土地施加过劳动。印第安土著的农业形态尽管比较原始，但也是一种耕种；洛克在《政府论》中提及的无主荒地，指的是完全没有任何人劳动触碰过的土地。在他看来，印第安人是有智慧、有理性的种族。此外，将洛克起草卡罗琳娜殖民地章程的行为视为他支持奴隶制的证据也不妥当，因为这实际上是一个代理行为，可以类比于律师代理起草遗嘱，因此并不代表洛克本人认同这样的做法。实际上，洛克在光荣革命后参与废除了向拥有奴隶的殖民者奖励土地的政策。崇明老师指出，洛克把奴隶制追溯到绝对主义君主制，认为它从根本上起源于原始主义，而非自由主义。

从殖民主义和奴隶制问题批评启蒙运动这一潮流的代表萨拉·穆兰认为，伏尔泰、狄德罗在内的启蒙思想家都卷入了奴隶贸易当中，甚至染指过奴隶买卖。他主张孟德斯鸠也为奴隶制进行过辩护。崇明老师指出，这种观点也难以自立，因为孟德斯鸠在《论法的精神》第 15 到第 17 卷中曾经详细讨论过关于奴隶制的问题，并从各个方面批评了奴隶制。但崇明老师也提示孟德斯鸠思想的复杂性，比如孟德斯鸠认为，在气候炎热的地区，民众往往会因为懦弱变成奴隶；在专

制国家中，一些人会为了自保而卖身，这些情况都是合理的。但在根本上，孟德斯鸠还是将奴隶制溯源到政治上的专制主义，这点与洛克一致——两位思想家对专制制度的批判，指向的就是奴隶制。

张勇安老师简单梳理了前两位发言人的观点。他指出，杜华老师所介绍的研究新动向确实挑战了传统上对现代世界形成的动力机制（即文艺复兴、宗教改革、地理大发现三大运动）的理解，展示出奴隶贸易在现代世界中带来的革命性变化。张老师强调，这种新的研究动向启发研究者进一步从下而上地观照历史，突破以精英视角审视近代世界兴起的研究角度。比如，该以何种方式从道义角度乃至学理角度驳斥福格尔的颠覆性叙事？此外，张老师强调，国内研究需要进一步澄清奴隶贸易、奴隶制等关键概念之间的区别，不仅关注奴隶制或奴隶本身，更需关注流动的、过程性的奴隶贸易以及经济行为所带来的人口流动及其所引发的一系列后续效应。张老师指出，东南亚地区的种植园制

度和奴隶贸易也是目前关注不多但值得挖掘的问题。亚洲的奴隶贸易与欧洲、非洲之间的奴隶贸易呈现出哪些不同？之后，张老师指出，黄热病在现代世界体系形成中的作用问题，值得引发更广泛的关注和考察。

1648年，黄热病在西印度群岛的巴巴多斯开始出现，此后的两个世纪里，黄热病在美洲、非洲及少数欧洲国家流行。当时的殖民者发现，许多非洲黑人对黄热病具有极强的免疫力，但众多欧洲白人以及当地的印第安人却毫无抵抗能力。因而，黄热病造成的奴隶人口缺口成为奴隶贸易的重要因素。随着贸易传播的疫病还影响到海地革命等重要的历史事件。新史学提示研究者们，需要深入生态、疾病等超出人类文化所创造的力量当中，来考察现代世界的形成。

随后发言的侯深老师从环境史的角度分析了奴隶制与现代世界的形成之间的关系。侯老师首先将奴隶制放在人类文明史的时间轴中来考察。人类文明发展的任何一个阶段都存在着不同形态的奴隶制，在19世纪的百

年间，奴隶制从道德角度彻底分崩离析，这实际上是一个反常而有趣的问题。奥德赛处死不贞的女奴在当时被认为是合法的，《红楼梦》中宝玉也没有怀疑过役使奴仆在道德上的不合理性，那么，反对奴隶制的道德观念究竟是怎样形成的？侯深老师指出，这需要从唐纳德·沃斯特（Donald Worster）所提出的“第二地球”的发现来考察。新大陆的发现给资本主义带来了充分的矿产、水



环境史学家唐纳德·沃斯特（Donald Worster），曾提出“第二地球”理论



线上论坛现场

源等资源，仅仅依靠白人劳工，这片土地无法“充分被奴役”，无法产出最大的财富。此时，奴隶制应运而生。在此基础上，现代奴隶制重要的两个特性是驯化和资本化。驯化意味着现代奴隶制采用种族意识形态等手段驯化奴隶，而不是通过传统的战俘、贡品手段。资本化则意味着，现代奴隶区别于传统家奴，种植园奴隶指向的是资本世界的不断兴旺且是为了创造更大的财富——这是与征服自然、奴役自然并行的。美国在 1850 年前对奴隶州与自由州的界定，实际上也和大平原地区不适宜发展种植园经济的自然条件有关。而在 1850 年左右，对于不断扩张的土地的掠夺基本告一段落，由此，内战在酝酿十年后宣告爆发。而在 19 世纪，奴隶制之所以无法在道德上被接受，原因在于它已经无法获得更高的利润，加之生态的彻底崩溃，种植园经济难以为继。最后，侯深老师总结，在道德角度思考自由与奴役并非我们的发明，正如亨利·戴维·梭罗（Henry David Thoreau）所说，每个人都在某种意义上是一个奴隶，自由可能永远只是一种幻想。

自由交流环节，杜华老师就南部地区的棉花生产与北部地区的粮食生产对土壤状况的要求差异以及由此带来的扩张需求差异向侯深老师提问。侯深老师指出，棉花和烟草确实是对土壤肥力消耗更大的植物。同时，值得注意的是 19 世纪化石能源开发的重要作用。这使得中部大平原的开垦不再需要密集劳力，而可以选择种植依靠机器开垦的小麦。杜华老师接续张勇安老师的问题，对东南亚地区奴隶制规模不大的原因提出了疑问。侯深老师认为，在密度和强度上，东南亚种植园经济与美洲种植园经济差别不大，但从地理尺度而言，“第二地球”的发现所产生的效应比偏居一隅的东南亚更加明显。所谓“scale does matter”，这种差异主要是由地理尺度造成的。张勇安老师补充道，黄热病没有在亚洲传播，因而没有造成人口的缺口，可能也是一个影响因素。之后，杜华老师就托克维尔关于美国与美俄之间关系的判断对崇明老师进行了提问。崇明老师表示，托克维尔对奴隶制的理解确实是非常有趣的问题。在托克维尔看来，奴隶制固然是美国走向内战的核心原因，但即便被废除了，也

无法在民情中塑造一种种族平等的观念，所以它一定会在这个问题上面临挑战。托克维尔还认为，美国最终将解决印第安人、黑人、白人三个种族之间的关系问题，这一点也令人深思。而美国所代表的自由主义的扩张与俄国所代表的国家主义的扩张，确实可以在逻辑上推演出二者之间必然的冲突。最后，几位老师就牛可老师所提及的福音派在反奴

隶制中发挥的作用问题进行了简要交流。与会学者一致认为，奴隶制确实是一个至关重要的学术议题，对于理解人类文明的演进和我们当前的处境均具有重要意义，需要更多的学者加入相关研究中。

（撰稿：来星凡）



163

焦南峰、马永赢等 | 江村大墓与汉文帝霸陵



【编者按】：2022年6月10日下午，“北大文研论坛”第163期在线举行，主题为“江村大墓与汉文帝霸陵”。文研院邀请学者、陕西省考古研究院研究员焦南峰、陕西省考古研究院研究员马永赢作引言，北京大学考古文博学院教授赵化成、郑州大学历史学院教授韩国河、四川大学考古文博学院教授霍巍、西北大学历史学院教授王子今、南方科技大学教授高大伦出席并参与讨论。本次论坛为“发现文明：考古学的视野”系列活动之一。

马永赢研究员首先从项目概况、考古勘探、考古发掘、南陵考古、科技保护、价值意义六个方面介绍了汉文帝霸陵考古工作的收获。

历史文献中关于汉文帝霸陵位置的记载：汉代文献简述汉文帝葬霸陵，酈道元在《水经注》中称汉文帝葬白鹿原，而元代文献则指出汉文帝葬白鹿原凤凰嘴下。这些记载指导、影响了田野考古调查与勘探工作。

从上世纪六十年代起，考古学家先后对霸陵、南陵陵区展开考察。陕西省文物管理委员会王学理与吴镇烽先生先后于1966年、1975年对霸陵、南陵的从葬坑进行了抢救性发掘。1980年代，中国社会科学院考古研究所刘庆柱、李毓芳先生对霸陵、南陵的考古调查与测量，为

此后的考古工作奠定了基础。21世纪初，咸阳市文物考古研究所对霸陵、南陵进行了考古调查。2006年至2009年间，西安市文物保护考古研究所程林泉等勘探发现了规模巨大、结构复杂的江村大墓。2011—2014年和2017年至今，陕西省考古研究院、西安市文物保护考古研究院联合组队，两次对汉文帝霸陵、薄太后南陵进行大规模的考古调查、勘探和发掘，继续探索霸陵、南陵两座陵区



江村大墓地理位置示意图



霸陵陵园文物遗迹分布图

文物遗存的分布范围与形制布局。

江村大墓位于西安市灞桥区狄街道办江村东，东距窦皇后陵约 800 米，墓葬所处位置地势高敞，地表无封土。经过三个阶段的探索，目前已经发现了江村大墓及周围的外藏坑、铺石遗迹和门阙遗址，并通过试掘验证了围合江村大墓与窦皇后陵的外陵园夯土园墙。外陵园墙东西残长 1200 多米，南北宽 860 米。

江村大墓墓穴平面呈“亚”字形，墓室四面各有一条平面呈梯形的斜坡墓道，墓葬东西全长 251 米，南北宽 136 米。墓室平面近方形，南北长 74.5 米，东西宽 71.5 米，墓底距地表深 27—30 米。墓室周围共发现外藏坑 123 座，其中 115 座排列整齐有序，分布在大墓四周；8 座分布在大墓南侧较远处。勘探、发掘证实环绕江村大墓及附近外藏坑有“石围界”遗存一周，平面近方形，南北 387 米，东西 392 米。江村大墓外陵园内部除江村大墓和窦皇后陵，还有“甲”字形墓葬 1 座，建筑遗址 4 处，外藏坑两处 23 座。陵园外部发现有小型外藏坑 67 座，陶

窑遗址 50 多座，道路遗迹 1 处以及陪葬墓 20 余座等。由此可见，江村大墓及其周边遗迹形成了一个较为完整的陵区，与高祖长陵、景帝阳陵等形制要素相近，平面布局相似，整体规模相当，并有显而易见的发展演变轨迹。结合文献记载及出土遗物，可以确认江村大墓即为汉文帝霸陵。

江村大墓的外藏坑分为大型坑和小型坑两类，大型坑共有 79 座，开口在垫土层之上，长 6—70 米，宽 4—5 米；均为带坡道的长条形竖穴土圹形制，两壁有“之”字形台阶，底部有木椁。小型外藏坑共有 35 座，开口位于大墓西南的垫土层之下，长 2—3 米，宽 1—2 米，形成时间较早；形制为长方形竖穴土圹，底部有木椁遗迹。

目前的发掘工作集中于大墓东北的 3 座外藏坑和西南的 5 座外藏坑，大型坑内遗存主要有着衣陶俑、漆木器遗迹、陶器、铁器、铜器等，其中，刑徒俑还是首次发现。小型坑内的遗存为马骨、塑衣陶俑、陶罐、陶盆、铁斧等。

陶窑发掘区位于江村大墓西北 1600 米处，共发掘 17 座，2—5 座共用同一操作间，由火门、火膛、窑室、烟囱构成，通长 5 米左右，宽 0.8—3.0 米，窑室内出土有砖瓦等文物。这批陶窑应当是为霸陵营建烧制建筑材料的作坊遗址。

2018—2019 年，为配合基本建设发掘了江村大墓西南 3900 米处的 23 座汉墓，其中规模最大的 M1 全长 54 米，墓室东西长 20 米，宽 18 米，深 16 米，出土了基本完整的伎乐俑和玉衣片，应为较高级别的陪葬墓。由此可见，江村大墓及其周边的遗迹，形成了一

个较为完整的陵区。

汉文帝母亲薄太后的南陵属于另一陵区，北距江村大墓 2000 米。从形制来看，南陵墓葬形制为“亚”字形，封土周围有 20 余座外藏坑，东、北两侧有 2 处建筑遗址，陵园西北有 380 多座小型外藏坑，封土四面有石围界，距离封土约 250 米，边长 600 米，宽 2 米左右。勘探中发现，虽然南陵的封土处于陵园正中间，但和墓穴错位较大。从发掘结果来看，K1 出土了塑衣彩绘陶俑 160 多件，出土“长信厩印”“长信厩丞”等铜印、封泥多枚。K2 发掘东半部分 20 米，清理出土原大木车遗迹两处，原大铜制车马器上百件。南陵封土西侧的外藏坑出土了草原风格的金银器，展现出西汉早期地域文化的交流与互动；而西北区域的小型外藏坑则出土了大量的动物骸骨（包括金丝猴、丹顶鹤、陆龟等）、陶俑、陶器等，折射出通过外藏坑模拟皇家园林的意图。

通过与西北大学地质系、中科院地球环境研究所、中国科技大学、中国社会科学院考古研究所等单位合作开展科技考古工作，研究团队尝试复原西汉的古地貌，初步判断外藏坑 K32 的殉马产自远方，鉴定外藏坑的木椁为松、柏类木材。

马永赢研究员指出，本次考古工作否定了“凤凰嘴”为汉文帝霸陵的传统认识，确定江村大墓即为汉文帝霸陵，为西汉帝陵制度的深入研究，探讨以西汉王

朝为代表的中国古代国家陵墓制度、政治思想、意识形态发展变化提供了翔实的考古资料。南陵外藏坑出土的大量带有异域风格的金银器是先秦两汉时期农牧文化交流与融合的直接证据，见证了中华文明由“多元”到“一体”的历史发展过程。

马永赢研究员报告结束后，焦南峰研究员提出了两个值得进一步思考的问题。长时间以来，考古学界关于西汉帝陵形制的基本认识是：西汉帝陵绝大多数为带有封土的大型竖穴土圜墓，只有汉文帝霸陵是因山为陵的崖墓（洞室墓）。如今，考古工作否定了元代的文献记载，修正了传统结论。那么，从“芷阳乡”到“凤凰嘴”，史籍对霸陵的记载是如何演变、如何传播的？将霸陵当作西汉帝陵中的特殊存在，这一认识是如何形成的？这两个问题实际上在一定程度上反映了历史文献在抄录、引用、理解、注释、流传过程中的变化，这种变化是否具有普遍性？是否在学术研究上应予以关注？

陵墓制度是秦汉帝陵考古工作研究的重



焦南峰研究员在论坛现场



位于陵园西南处的小型外藏坑

点问题。汉文帝霸陵上承长陵、安陵的基本形制要素，下启阳陵、茂陵、平陵等的陵园布局规制，这对重新认识西汉帝陵的发展变化具有怎样的意义？如何透过霸陵的考古成果来认识西汉王朝大一统国家体制的政治理念和政治制度？

与会学者就上述问题分享了自己的意见。霍巍教授重点分析了历史文献中霸陵记载的演变过程。确如焦南峰先生指出，学界长期认为霸陵是一座崖墓，直到江村大墓的发现，才修正了这种认识。关于霸陵的营建，文献史料首见于汉代司马迁《史记·孝文本纪》：“治霸陵皆以瓦器，不得以金银铜锡

为饰，不治坟，欲为省，毋烦民……霸陵山川因其故，毋有所改。”直到应劭将其解读为“因山为藏”，并影响了此后综合历代文献的记载。从后代文献来看，霸陵与西汉诸帝陵最大的差别可以概括为“因山为藏，不复起坟”，江村大墓的发现提示了理解文献的新方向。所谓“因其故，毋有所改”，应当理解为文帝不希望看到霸陵的山川景象因为治坟营陵的举动而有所改动和破坏。其影响因素除薄葬理念外，风水、堪舆因素或许也对霸陵的建制发挥了一定的作用。汉文帝延续休养生息的国策，要求薄葬，对后世的丧葬习俗产生了深远影响。三国曹氏的丧葬观念和考古发现的曹操高陵，当中均可窥见汉文帝霸陵营葬观念的深刻影响。此外，如同河北满城汉墓那样真正开凿在山体之内的崖墓在汉代的大量出现，也是一个值得深入加以探究的问题。如果其并非源于汉文帝霸陵，那么，对于汉代崖墓起源的真正原因及其源流演变的过程，还需要结合汉代墓葬制度和丧葬礼俗的发展变化，以及地域文化甚至外来文化影响等多方面的因素重新加以探讨，才会得出令人信服的结论。

韩国河教授指出，理解汉文帝霸陵需要引入更为明确的时间变化线索。从地层证据看，确定陵园西南的小型坑出现在陵园营建早期，有助于更为准确地判断小型外藏坑的功能。从文献证据看，自文帝即位到窦皇后去世，陵园的营建持续了四十余年，经历了文帝到武帝初年的重大变化，因此应当将更为细致的时间线索引入到墓葬形制及各要素的分析中。例如，薄太后比汉文帝晚入葬两年，其陵墓建设思路有可能在文帝去世后发

生变化，最初不设封土，最后又选择封土，导致南陵封土与墓葬错位。史籍对南陵陵邑的记载及外藏坑、陪葬墓的分配，进一步显示汉文帝霸陵与薄太后南陵属于两种性质的墓葬。此外，文帝曾有“不得以金银铜锡为饰”的诏令，若与同时代马王堆汉墓出土大量漆器的现象结合起来考察，可能说明诏令规定的薄葬风俗具有广泛的影响。系列考古研究结论证明，西汉帝陵都采取了帝、后陵墓共用一座大陵园的建制，霸陵也不例外。在西汉帝陵的布局当中，汉长安城是特别重要的参照系，不论是其北侧还是南侧的帝陵，均都比后陵更靠近长安城。韩国河教授还注意到，对两汉帝陵（霸陵和原陵）地理位置的错误认识可能都出现在北宋，其原因值得进一步分析。

赵化成教授在评议中反思了考古工作与历史文献的复杂关系。《史记》只讲“霸陵山川因其故，毋有所改”，东汉人应劭将其解读为“因山为藏，不复起坟”，是为误解的开端。白鹿原一端之凤凰嘴地形具有特殊性，从下往上远看很像山形，导致了误解的形成。焦南峰先生曾概括西汉帝陵的构成要素包括：陵园、封土、墓穴、门阙、寝园、陵庙、外藏坑、道路、陪葬墓、祔葬墓、陵邑等十余个部分。从马永赢教授的报告来看，江村大墓的陵园、墓穴、陪葬坑诸要素均符合西汉帝陵的规制，可以判定为汉文帝霸陵无疑。若将江村大墓置于秦汉帝陵的发展序列之中，更可发现其处于承上启下的阶段。赵化成教授指出，秦汉时期，由于大一统帝国的建立及君主集权的高度强化，以秦始皇帝陵为标志的“独立陵园制”最终确立，并

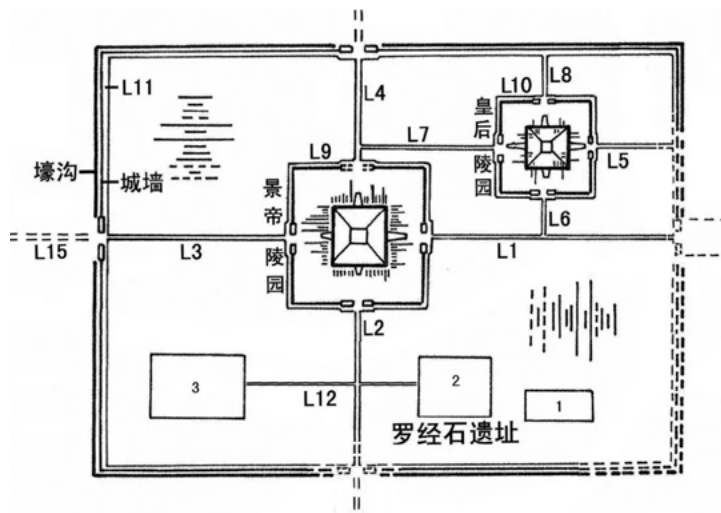
深刻影响了西汉帝陵。西汉帝陵“汉承秦制”的特点十分明显，如西汉帝王陵墓使用“黄肠题凑”葬制就是继承战国秦王陵和秦始皇陵而来，而江村大墓的形制特点表明很可能也是一座“黄肠题凑”陵墓。此外，汉文帝时期，轻徭薄赋、与民休息，开创了文景之治的先河，这对于发展和巩固统一的多民族国家具有重大意义。见物见人，以物证史，江村大墓作为文帝霸陵的确认，其历史价值毋庸置疑。

高大伦教授认为，确定江村大墓为汉文帝霸陵是中国考古学界取得的重大成果，并充分肯定了考古队工作的严谨性、科学性。高大伦教授结合个人在埃及等国家考察的经验，提出西亚文明与中原文明具有的种种共通性，各文明之间的交流互鉴在张骞出使西域后进入了新的历史高峰。高大伦教授特别强调，未来西汉帝陵的考古工作要注意同时推动研究与开发，及时向社会推广相关成果，充分发挥考古工作的价值。

王子今教授重点探讨如何进一步加强考古发现与文献记载之间的相互发明。王子今教授指出，秦汉考古的一大特点即考古工作与历史文献的紧密结合，这一点在江村大墓的勘探发掘工作中得到了充分体现。汉文帝执政风格的革命性意义，鲜明地表现在他独特的墓葬形制中。从考古发现来看，汉景帝的阳陵又复归高祖、惠帝的陵墓形制。汉景帝阳陵的营造，规模和形制已经远远超过了霸陵——陵园的面积、门阙的等级、外藏坑的容量、陪葬贵族墓的数量和规模，都使得阳陵显得更为豪奢。形制的变化与统治风格之间的关系，值得进一步探索。汉代人对人

类命运与山川地貌的关系有深入的反思。许多记载都表明，人们会在地貌破坏与政治命运之间建立因果联系，因此，墓葬形制、选址可能受到汉代风水文化的影响。此外，史料明确表现了窦太后、馆陶公主、董偃等人生前奢侈浮华的生活作风，这一特点如何反映在窦太后陵及其陪葬墓中，也可以成为后续探索的方向。

讲座结尾，焦南峰研究员回顾了汉文帝霸陵的考古工作历程。从王学理、吴镇烽初步查探霸陵开始到现在，新中国学者对霸陵的研究已经经历了五十余年。如今取得确定江村大墓为霸陵的成绩，来之不易。2000年，一位华侨发现美国索斯比拍卖行预备拍卖6件黑色陶俑。此前曾去汉阳陵博物馆参观的他，意识到两处陶俑的相似之处，并报告大使馆。经过双方沟通，索斯比拍卖行提出只要中方提供充分证据，便可归还文物。时任汉阳陵考古队队长的焦南峰为此专门撰写报告，文物得以顺利归还。为了追查这批陶俑的出处，西安市文物保护考古研究所联合公安部门展开勘探调查，最终发现了江村大墓。在2006年的初步勘探后，江村大墓为汉文帝霸陵这一观点已得到考古学家的基本认同。但为了排除各种不确定性，解决考古发现与文献记载的差异，学界进行了十余年的深入工作，最终决定于2021年正式向社会公布成果——这体现了考古工作的严谨性和科学性。焦南峰教授还指出，霸陵帝陵外藏坑出土的印章



汉景帝阳陵园平面图

中有少府、中尉、司空等所属职官的官印，这与阳陵帝陵外藏坑出土印章具有一致性。由此可见，至少在文帝、景帝两朝，帝陵外藏坑象征三公九卿。这一现象说明西汉帝陵的整体布局反映了西汉王朝的政治管理理念，显现了其官僚制度的基本架构。

（撰稿：毕鸣）



164

陆一、李猛等：考试与中国社会



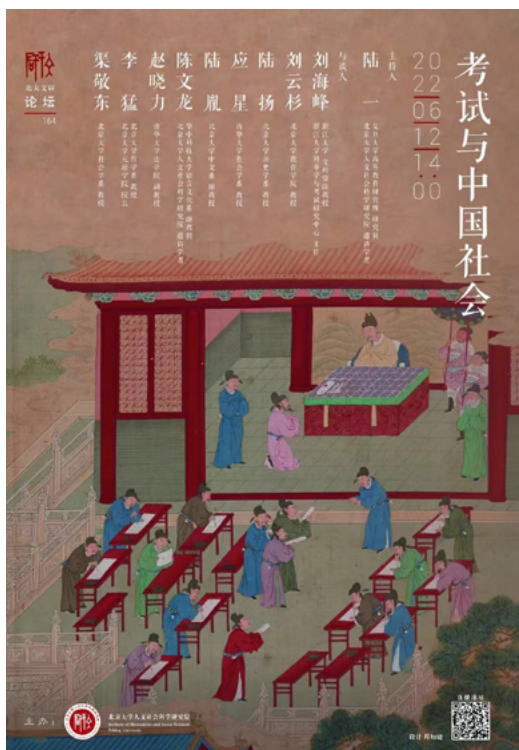
【编者按】：2022年6月12日下午，“北大文研论坛”第164期在北京大学静园二院208室与线上平台同步举行，主题为“考试与中国社会”。文研院邀请学者、复旦大学高等教育研究所研究员陆一主持，浙江大学文科资深教授、浙江大学科举学与考试研究中心主任刘海峰，文研院工作委员、北京大学教育学院教授刘云杉，文研院工作委员、北京大学历史学系教授陆扬，清华大学社会学系教授应星，北京大学中文系副教授陆胤，文研院邀请学者、华中科技大学语言文化系副教授陈文龙，清华大学法学院副教授赵晓力，文研院工作委员、北京大学哲学系教授李猛，文研院常务副院长、北京大学社会学系教授渠敬东与谈。

论坛伊始，陆一老师介绍了举办论坛的动因和主旨。考试制度在中国传统千年，奠定着某种根基性的社会心理秩序。而改革开放以来，高等教育的大规模扩招带来了学业竞争的大众化，全国高考更承载着国家政治的巨大重量。但是，这项制度也使得本属于成人社会的各项竞争过早地要在青少年的学校教育中分出绝然高下。被考试竞争裹挟的教育和学习已经造成了广泛的厌倦心理，以至于考试制度成为了一种情绪化的批判对象。但是关于考试与中国社会的重要讨论与研究还远远不够。当下适逢高考政策改革、调整的关键期，我们探讨考试问题，不仅需要纵向的专业化深耕，更需要多领域、跨学科的横向融贯。本次论坛的与谈学者或为教育学界的杰出代表，或为文、史、哲、社会科学领域的资深教授，或为直接从事教学管

理工作的一线教师。他们不仅拥有丰富的实践经验，而且更能在此基础上展开理论化、学术化的反思，对全社会共同关注的教育议题做出全面、开阔而富有新意的思考。

首位发言人刘海峰老师认为，从传统走向当下，中国社会经历了由“科举社会”向“考试社会”的变革。所谓“科举社会”，即一种以科举为取向的社会——自隋唐至明清，科举渐成官员选拔、人才教育、文化活动乃至社会文化心理的核心。唐代于门阀恩荫之外开进士科，可视作“前期科举社会”；而有宋以来，日臻成熟的考试机制使“白衣出公卿”成为可能，“后期科举社会”真正促成了社会阶层间的流动和迁跃。

1905年，晚清政府停废科举，考试却仍以不同的形式存在于中国社会。尤其在1977年恢复高考后，高考的覆盖面、影响面日益



增著。相应地，几十年来，社会各行业的人才选拔也愈加依赖各种资格考试，中国社会实际上变成了“考试社会”。刘海峰表示，高考之于当今中国的重要性可归纳为四点：其一，高考是提高教育水平的助推器，试题难度提升指示着民族文教水平的恢复；再者，高考是防止人情泛滥的筛选器，有效防止人情社会下的“人事因缘”或“属托之冀”；其三，高考是改善社会风气的净化器，反映着社会大众维护教育公平的愿景，也将“程序正义”纳入青少年的成年礼；最后，高考担任维护社会秩序的稳定器，“文章可立身”“知识改变命运”深刻影响中国人的文化基因。

刘海峰最后总结道，高考是利弊并存的选拔性考试。20世纪70年代以来，这项具

有鲜明中国特色的国家教育考试制度虽也经历中断和反复，但总体而言，高考对中国的教育和社会利大于弊，是我们离不开的重大存在。

紧随着刘海峰的历史追溯，刘云杉教授提供了一则未来预言：1961年，英国学者麦克·杨曾预言，从1870至2033年，“优绩”（Meritocracy）将彻底取代古典意义上的贵族政治，“成功原则”将战胜“世袭原则”，要求平等的愿望也会被残酷的竞争所取代；而至2034年，平民造反将推翻精英的统治，建立起一个无阶级的社会。刘云杉认为，如今，麦克·杨的反讽乌托邦已经部分成为现实。在“优绩”社会中，个人的成功取决于他的智商和努力，最擅长把握并利用竞争规则的“聪明人”迅速取得优势。

刘云杉不无忧虑地指出，当今中国的基础教育和高等教育同样选拔着优绩的“聪明人”。目前由“核心素养”主导的教育改革中，侧重点从“学会”转向“会学”，背后则是应试教育和素质教育的对立，也即知识和能力的对立。2001年的第八次课程改革摒除了学科中心、教师中心与讲授中心的观念，以学生行为的输出替换教师教学的输入，学案、任务清单取代教科书。这将一种激进的儿童中心理念与严格的“目标控制”离奇地结合了起来。

近20年来，教育改革从知识减负走到了“双减”。一方面，“知识”被化约为“认知”，再提升至“核心素养”；另一方面，在评价中又采取了非常细密的标准。最后，“减负”使学校将知识外包给教培机构，便宜的公立教育和昂贵的校外教育彼此嵌套，校外购买

应试教育，校内探索素质教育。刘云杉认为，“双轨制”的出现可视为当下改革的病症之一。

今年，义务教育新课标提出了“大单元学习”理念，在“核心素养”基础上强调“能力主导”。该理念实际来自西方的职业教育，经济学介入教育观念和资格证书体系监管学习市场。如此，学科间的界限不断弱化，领域性知识、一般化的通用能力等所谓“高阶思维”被强调。但“高阶思维”和知识学习之间究竟是什么样的关系？刘云杉担忧，倘若过分弱化知识内容，“学习”可能滑向一种空洞的程序训练。

进而，刘云杉谈及考试和教育选拔的问题。课程改革中，基于知识评价的考试不断被弱化，代之以过程性、成长性的评价，且往往是肯定性的评价。但与此同时，选拔的标准愈加宽泛含混，试题走向偏、难、怪，

等级赋分制又将考核落实为学生的相对位次，简化为一个可比较的组合算法中某个体的显示度。这些自小就开始选择的“优绩者们到了大学，首先需确定自己的“赛道”，再以相应的学分要求规划自己的课程组合。知识可以被置换成项目、科研、挑战杯等等，量化为某种可表现的指标。

那么，过去40年中，从培养“又红又专”的贤能人才到“优绩者”的胜利，很可能正走向了相对主义和虚无主义，青年们为了不断刷新自己的指标，于亢奋和疲软之间盲目地空转。在我们试图选拔“聪明人”作为治理者的同时，“聪明人”或许更多是被这样一套制度治理着。

作为高校一线教师，赵晓力副教授首先回应了刘云杉的观察。赵晓力表示，相比基础教育领域，高等教育的从业者似乎并未感到一种颠覆性的变化，仍然依照自己的大



孔子像，立于北京孔庙

学体验传递着前辈教师们的教学经验。

在赵晓力看来，基础教育要求把既有的这些知识传授给受教育者，这与旨在培养创造性人才的高等教育之间存在本质差异。眼下，许多高校教师的教学心态仍在于挖掘自己未来的同行，对大多数专业相对弱势的学生关注不够。

赵晓力将考试区分为“淘汰性”和“选拔性”两种：淘汰性考试存在标准答案，如高考或研究生入学考试的英语部分，没有标准答案的研究生专业面试则是典型的选拔性考试。正如刘云杉所言，基础教育筛选出了精于淘汰性考试的“聪明人”，他们往往能快速、精确地猜出答案，却为高校教学中创造性人才的培养和选拔带来了困难。赵晓力认为，如今的高校教师更需坚持高等教育传统，避免高等教育的初等化、选拔性考试为淘汰性考试代替。否则，即便在博士阶段，也并未脱离基于既定标准的基础教育，不可能带来知识的新创造。

李猛教授自2018年至今任元培学院院长，亲身参与了北大本科生培养的全过程。基于自身的教学体验，李猛提出，考核与评分机制已成为现下高校学术政治的一个重要环节，这与老一辈学者们的大学记忆截然不同。而围绕等级赋分、评分“通胀”等话题的争议和讨论，已然成为一个全球高校共同面临的世界性问题。

李猛分享道，如今的学生普遍以绩点为中心，这抵消了高等教育对基础应试教育在学习习惯与学习意涵上的对冲效果。保研等结构性制度使学习成为一种“经营”，尤其在人文社会科学领域，大学考试缺乏有效的

效果，学生的不确定感加剧了，进而倾向以越来越多的经营手段来维持其绩点水平。考试日益从一种原本与教学关系不大的管理细节问题，变成了大学学习的核心驱动力。与此同时，考试系统作为大学的教学环节之一，常常面临缺乏区分度的问题。至少在文科教育中，普遍的教学质量提升了，从教学大纲到各环节的管理水平、再到个人的能力培养却失去了焦点，学生们普遍趋于标准化、平庸化。并且，部分教师也会出于各种考虑，因同情学生或争夺注册课程的学生人数，或为了提高教学评估指标，对成绩进行“放水”。“刷课”等行为的出现，也意味着大家的学习心态变成了工作需要，不再是基于乐趣的求知。围绕考试、绩点、学分制度形成了一种不健康的教学生态。

李猛又补充道，上述观察可能更适用于位于前列的研究性大学，中等高校的学业竞争相对不那么激烈，就业型高校的情况也有所不同。然而，这种“北大模式”可能在不久的将来向其他大学波及，高校系统整体采取竞争性的选拔方式：当下的大学考试制度设计，似是通过同辈竞争将学生分配进教授、就业、公务员等不同的未来取向之中，但其目标与效果之间可能存在偏移。高校意在遴选未来从事学术生产的优秀人才，然而，考试的成功者擅长知识复制，却未必具有创造力，更未必具有长期从事一件事的专注力。此外，竞争失败意味着未表现出足以超越他人的优秀和卓越，为更多数学生带来了极大的挫败感，对其人格成长产生了负面影响。

因此，李猛认为，我们需重新考量考试制度对大学的作用。倘若不能彻底改革课程

考试结构，或许可以鼓励学生采用本科生科研、课题等形式完成考核，降低书面考试在整体评价中的分量。另一方面，还需重申大学考试制度的目标，不应为学术遴选牺牲大学教育的激励功能，使学生能够凭借考试评估自己的成长。

携带着现实的问题关怀，讨论的焦点再次回到历史。陆扬教授是隋唐五代史、中国中古佛教文化史以及现代史学理论方面的知名专家，因此就唐代科举与文化风尚问题做主题发言。

陆扬认为，科举进入中国社会制度核心的原因有二：一在与权力的获取有本质关联；二是同社会流动的观念相结合。唐时，科举不同于宋代以后纯粹工具化的官员选任机制，进士科虽以文辞能力为中心，却存在一整套的文化运作系统，使之成为一个“场域”。尤其到唐代中后期，几乎没有文人能脱离科举来安置自己的生活，哪怕排斥科举者，也不得不同它发生某种联系。而当文人结束了科举过程，离开特定的“场域”，他的身份也会随时发生变化。

在陆扬看来，唐代并非典型的科举社会。唐代科举的兴起与其特殊的政治权威建构紧密相关。宋代以降，进士及第即意味着踏入仕途；而唐代进士科中试后，还需通过吏部等其它考试方可出任官职。但是，进士身份被唐人视作可伴随终生的社会声誉，这一价值认知甚至被放置于现实的政治权力之上。

唐代科举、尤其是进士科的兴起，反而加速了乡学、县学等学校的衰落。这是为什么？唐代科举强调的是某种特殊禀赋——文学才能，而非学校系统内积累性知识的传授，

选录人数极少，却在高阶官僚之中占比越来越高。唐代为个人的天赋才能赋予崇高的身份认定，这与儒家中国的教育理念形成了不小的冲突。同时，唐代科举也出现了公平性问题，选拔机制偏向公卿子弟，乃至成为该群体内部的小范围竞争。

因此，陆扬认为，唐代的“科举神话”实际建立在一个社会想象的基础之上，社会的价值体系多元、复杂，精英群体相对较小，提供了科举制施行的基础。宋代以后，社会价值观经过了普遍整合，科举体系从而得以兼顾公平性——制度设计差异的背后，潜藏着社会价值体系的变迁。



张希清著《中国科举制度通史·宋代卷》书影

紧承着唐代科举的话题，陈文龙副教授将论题顺延到了宋代。宋代科举确立了一个不同于唐时的新传统，虽多为明清时期所沿袭，却与后世的科举也有很大差异。陈文龙指出，不同观念、政策的争鸣与交锋，可视为宋代科举的最主要基调。

根据张希清的《中国科举制度通史·宋代卷》，陈文龙认为宋代科举的制度创新可概括为五点：第一，三级考试制度出现，自宋代开始，殿试成为常态化的考试制度；第二，注重考试的公平性，如废止行卷，采用糊名、誊录等制度防止舞弊；第三，考试的内容从重诗赋转向重经义、策论；第四，科举与学校紧密结合，科举复兴带来了学校、尤其是官方学校建设的高潮；最后，科举考试录取的人数增加，科举出身在中高层的官僚体系中占据绝对优势。接下来，陈文龙就三、四、五三点略作阐发。宋代科举“音调未定”，政策多有反复，“诗赋与经义之争”就是其中的典型例证之一。宋神宗以前，虽也考策论，但诗赋仍是科举选录的最主要标准。而至熙宁四年（1071），罢除明经诸科，仅余进士一科，废诗赋、墨义、帖经，仅考经义、论、策，试图将文人的关怀引向现实。其时，已有苏轼等诗文大家以之为败坏学风，科举新政亦随着变法进程反复沉浮。南宋后期则规定诗赋、经义分科，录取名额中诗赋占三分之二，经义占三分之一；同时，县、乡等基础级别的考试出于判卷便利尤重诗赋，殿试则以策论为主，产生了考试内容的层级分别。元代进士科中，经义占绝对主导，“古赋”也被列为必考科目之一。到明代，考试往往固定为经义、论、时务策三场，诗

赋才从科举中彻底被剔除。

另外，王安石变法中，虽曾短暂地将《三经新义》作为统一的科举教科书，该做法却并未延续，迅速回归“取百家之说”的文化状态。宋代新传统下的多元性，同明清时期独尊程朱理学的做法有本质差异。

在科举与学校的关系方面，二者的结合同样几经反复。早期科举考生的来源非常多元，至范仲淹推行庆历新政时，认为知识性考核无法衡量个人的道德品行，规定考生必须先入学校，由老师先行考核其日常举止。这一政策很快被废除了。但熙宁变法时，王安石的“三舍法”却从实际上将科举与学校结合起来，太学“上舍”毋需科举即可授官。

最后，陈文龙提醒我们，科举入仕之外，宋代依旧存在极为庞大的恩荫群体。科举士人在中高层官僚中占据主流，可以越级升迁，但数量更为庞大的中低级官职往往由荫官担任，其它入仕途径还有胥吏、军功等等。宋人多元立体的考核、选拔体系，对今天的我们或许也有借鉴意义。

陆胤老师将我们的目光引至清末民初。他认为，如果撰写一部中国考试史，晚清将是其中最关键的环节之一。是时，科举制度有改有废，西方的学校体制也开始引进。

陆胤指出，晚清“废科举，兴学堂”的说法并不确切，因科举是选官制度、学堂是教育制度，二者实际并不对立。晚清考试制度除旧布新，“除旧”在于废除科举，“布新”则是考试形式的巨大改变。废科举对社会文化心理的影响极为复杂。近代学者批评科举，其实并非批评考试本身，也不是批判科举所维护的社会体系，而往往从形式着眼：

梁启超《变法通议·论科举》

(1896)一文,主张上溯“古之科举”以解决宋以来的考试流弊,针对当世科考败坏学校教学、录取过严、所考非所用等等问题,直接影响了清廷设置学堂奖励出身、设立经济特科、改试论策三项改革。在此,维新思想家们并未否认科举的社会作用,仅对其具体形式提出了可能的改制之方。

民国初年,孙中山倡“五权分立”,向西方“三权”框架内添入了“考试权”“弹劾权”,也是源出中国的文化传统。“考试权”来自科举,继承了科举社会的平等理念、竞争机制,尤其强调维系国家统一的社会动员功能。

此外,晚清始将升学考试与入官考试分割开来,尝试实现“政”与“学”的分离,使政治成为职业化的选择之一。然而,陆胤提醒我们,“学成”仍然是“为官”的基础,晚清学堂的考试规章,也在很大程度上保留了科举遗风。

总体而言,晚清的考试形式完成了从考察“作文家”到选拔“做题家”的转变,“格致”逐渐代替经义、策论。新学堂初入中国时,清人仍以作文的形式考察科学问题,这正印证着中国人接触西学的特殊现象——未从科学事实或实验方法入手,而首先接受了科学主义、科学观念。学堂考核改用答题计分的现代模式,也曾师生中引起了不小的风波。可见,这些我们如今看来习以为常的教学考



1977年10月21日人民日报头版头条《高等学校招生进行重大改革》

核方式,其实都是清末人们需要理解、消化的新事物。

紧随着三位学者的历史考察,应星教授为教育问题引入了革命史、社会史视角。在应星看来,今天的“教育-考试”问题已然成为一个“超级社会问题”,成为超学科、超单位、吞没所有其他兴趣的兴趣,成为牵动整个社会的共同焦点。

应星以革命时代的教育和考试为切入点,讲到洪秀全、孙中山与近代革命开端:洪秀全三次应试失败,却在应试途中与传教士发生联系,直接催生其革命的思想基础;孙中山生活在科举时代,却自小接受纯西式的教育。而萌发于北大校园的五四运动促成了中国共产党的诞生。

应星观察到,早期党组织的领袖中多为师范生。免费师范生能够吸纳众多来自中下阶层的有志青年,借新式教育来实现知识跃升,最终又往往回到农村家乡去。事实上,

师范教育对当时的社会流动作用有限，却成为革命思想激发的重要背景。五卅运动后，乡村教师更成为了共产党动员广大农民的重要力量之一。

建国后，教育领域出现了两种倾向：一方希望党科层化、正规化，完成相对精英化、系统化的教育建设；另一方则强调党的人民性、群众路线，要求教育向工农开放。二者虽未必截然对立，却切实呈现出“普及”与“提高”间的张力。

另外，应星补充道，以1977年为界，我们对“教育公平”的理解也发生了转折。1977年前，“公平”曾在于放弃考试形式、不为工农大众设置门槛；1978年至今，“公平”却被认为需依靠考试实现，这一变化非常值得思考。

论坛最后，渠敬东教授高屋建瓴，从“神圣性”与社会责任角度完成了对考试问题的宏观收束。渠敬东认为，考试尽管残酷，却牵涉着国家发展与个人未来的命脉。考试的随意化、虚无化，必将导向教育史的低谷、学术研究的低谷，乃至整体人才的低谷。

考试的意义是什么？国家考试的意义又是什么？渠敬东提醒我们，在“改变命运”、左右个人前途温饱的作用之外，考试更具备“神圣”的超越意义。从科举到高考，考试部分打破了凝固的社会上升渠道，成为国家合法性的基础。1977年恢复高考，即为改革开放等重大国策建立了全面的合法性。第二，考试是知识神圣化的象征。如今，知识可以功利化、工具化，应用技能却并非科学知识，遑论“神圣知识”。唯有经典方能充任“神圣知识”的基础，考试因而与毕业制度、学

位制度一样，可视作延续现代文明的根本机制之一。

现在的我们为什么失去了考试的活力？渠敬东指出，如今，考试被视作仅与个体的利害得失有关，大学失掉了知识神圣性的基础。我们必须重新理解大学和考试的意义——被给予的知识承载着人类历代的积累与传承，牵动着自然的“神圣感受”。如此，考试形式尽可不拘一格，如对经典以诵读讲解为主，对学问以论辩为主，甚至可以用戏剧表演的方式进行考核。否则，倘若大学考试只是一种学科划分下的形式化环节，大学精神也将流于“小我”的实现和资源置换，我们又将培养出什么样的人才和学者？

主题报告环节后，与会专家围绕上述议题及报告的诸多细节展开了讨论。无论是紧贴现实的经验分享，还是具有批判性又中肯的意见和跨时空的历史观照，都为我们重新理解、建设、完善当下的考试制度提供了珍贵启发。

（撰稿：楼雨欣）



邀访学者论坛

142

杜华 | 废奴运动与内战前美国民主政治的演化 (1830-1860)

【编者按】：2022年5月17日下午，文研院第十二期邀访学者内部报告会（第十一次）在北京大学静园二院111会议室与线上平台同步举行。文研院邀访学者、武汉大学历史学院副教授杜华作主题报告，题目为：“废奴运动与内战前美国民主政治的演化（1830-1860）”。第十二期邀访学者包伟民、包慧怡、陈文龙、谷继明、姜守诚、焦南峰、梁云、刘清华、刘文飞、陆一、罗鸿、欧树军、盛珂、王明珂、赵丙祥、山部能宜，文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑等出席并参与讨论。



文研院常务副院长渠敬东为杜华老师（左）
颁发聘书

讲座伊始，杜华老师首先对“废奴运动”一词进行了界定。在美国学术界，关于废奴运动的定义有两种：一种是经典的定义，即19世纪30年代至60年代的激进废奴活动，最主要的特征是呼吁立即废奴；另一种是扩张的名义，指美国历史上所有的反奴隶制活

动。杜华老师所考察的是前者。

接着，杜老师介绍了他为何要研究废奴运动与内战前美国政治的关系。一是因为奴隶制政治和废奴运动均极为重要，前者直接导致了内战这一美国历史上最严重的政治危机，后者则是美国历史上最重要的社会运动之一。二是因为受研究方法和意识形态等因素的影响，美国

学界长期忽视废奴运动对奴隶制政治的影响。近年来，虽然有学者开始关注政治废奴主义者，但是相关研究过于意识形态化，导致了视野狭窄和方法陈旧等问题。杜华老师采用社会政治史和政治文化史的方法，并借鉴抗争政治理论，以三个典型案例入手，分析废奴运动如何影响了内战前美国奴隶制政治的演变。

随后，杜老师介绍了19世纪初期美国



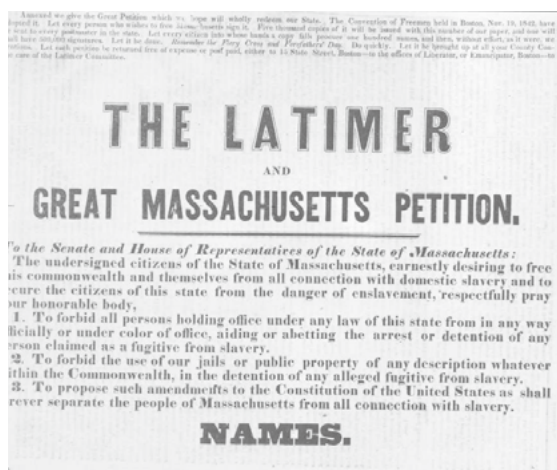
美国废奴运动领袖威廉·加里森
(William Garrison)

奴隶制政治的演变情况。在美国建国初期，奴隶制问题并不是美国政治的核心问题，南北双方具备足够的妥协空间，能够就奴隶制问题达成妥协。但随着奴隶制的快速扩张，到19世纪20年代，奴隶制不仅成为全国经济的中心，也发展成一种无比强大的全国性政治权势。奴隶制政治权势控制和挟持了联邦政治，导致奴隶制问题不断“去政治化”和“去道德化”，使美国的政治制度失去了在这个问题自我革新的空间和动力。废奴运动(abolition movement)在19世纪30年代初期兴起后，从三个层面打破这一僵局，推动了反奴隶制政治的兴起。

首先，废奴运动使奴隶制问题成为全国性的公共政治议题。1835年，美国废奴协会发起了一场“邮件运动”，将大量宣传废奴思想的出版物邮寄到南部，引发了南部蓄奴州反废奴运动浪潮。南部民众和州政府要求北部州和联邦政府制定法律，禁止废奴主义者继续发表“煽动性”言论，阻止废奴出版物进入联邦邮政体系。南部的政治诉求使邮件运动演变为一场关于言论自由和出版自由的全国性政治辩论，打破了密苏里危机以来形成的奴隶制政治僵局。

其次，废奴运动推动北部州反奴隶制政治的兴起。从建国开始，北部自由州制定了数条人身自由法，给予所谓的“逃奴”以人身保护令、保释令、陪审团审判等被1793年联邦逃奴法所剥夺的基本的普通法权利。但联邦最高法院在1842年普利格诉宾夕法尼亚案中，判定北部州的人身自由法违宪。同年10月，废奴主义者利用乔治·拉蒂默逃奴案为契机，发起了一起大规模的反逃奴法运动，推动马萨诸塞州议会在1843年制定了新的人身自由法。这条法律以“消极的方式”挑战了普利格诉宾夕法尼亚案的判决，并激发数个北部州制定内容相似的人身自由法。在制定这条法律的过程中，废奴主义者还提出了一整套全面的反联邦逃奴法思想，挑战了内战前美国法律界中盛行的法律实证主义理念，对反奴隶制思想的发展产生了重要影响。

第三，废奴运动使反奴隶的道德原则进入美国主流政治话语之中。在19世纪30年代，废奴主义者构建出最初的“奴隶主权势”理论，即认为存在一个由南部的奴隶主构成



呼吁马萨诸塞州制定人身自由法的请愿书，
波士顿废奴主义者印发于 1842 年

的邪恶、专制的权势集团，它试图将奴隶制蔓延到全国，最终颠覆美国的自由体制。自由党在 30 年代末期兴起后，强调所谓的“奴隶主权势”控制了联邦政府和两大政党，使其沦为扩张和维持奴隶制的工具，并在州和全国政治舞台上广泛传播这一理念。在 1846 年开始的威尔莫特附文之争中，“奴隶主权势”观念最终进入到主流政治，成为北部州

议员的重要话语和修辞工具。

总之，19 世纪 30 年代以来，当选举、政党竞争、国会游说等常规政治手段无力解决奴隶制问题这一美国民主的顽疾时，废奴主义者的不懈抗争，为北部自由州和联邦政治向反对奴隶制的方向发展提供了顽强的动力，在一定程度上激发了普遍民众和政治精英直面奴隶制问题的勇气，推动公共权力将奴隶制这颗“毒瘤”从美国民主政治的肌体中切除出去。

最后，杜老师强调，废奴主义者不是单纯的道德改革家或政治行动者，而是马克思·韦伯意义上的政治家。他们听到政治的“召唤”，兼具“激情和眼光”，从事着“用力而缓慢地穿透硬木板”这一艰巨的废奴政治事业。废奴运动与奴隶制政治的关系，也表明民主政治兼具脆弱和坚韧的两面性，它的根基是制度的基本保障和健康的公共精神。

(撰稿：杜华)



143

刘清华 | 鸦片战争前清帝国扩张中的西洋因素及其整合困境

【编者按】：2022年5月24日下午，文研院第十二期邀访学者内部报告会（第12次）在北京大学静园二院111会议室与线上平台同步举行。文研院邀访学者、华中师范大学中国近代史研究所副教授刘清华作主题报告，题目为：“鸦片战争前清帝国扩张中的西洋因素及其整合困境”。第十二期邀访学者包伟民、包慧怡、陈文龙、谷继明、姜守诚、梁云、刘文飞、陆一、欧树军、盛珂、王明珂、赵丙祥、山部能宜，文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑等出席并参与讨论。



刘清华老师在讲座中

刘清华老师首先分享了自己在硕士论文写作中因追寻康熙特使耶稣会士艾若瑟（Joseph-Antoine Provana）出访罗马的故事，而对礼仪之争中清王朝的主动性有新的认识。出于对这一问题的追问，刘老师的博士论文展开对地处皇城核心的北堂进行综合研究。不同于以往对集中在个别传教士活动或著述的研究，刘老师结合社会学“社区”

和天主教“堂区”的概念，将传教士群体及其与官府、信众，以及与外省乃至欧洲的联系互动等多重因素都加以考察。他指出，在传统历史书写中，我们惯常以革命的胜利、政权的更迭为坐标，从王朝兴衰的角度去研究中西关系，容易忽视清王朝对以传教士群体为代表的西洋因素的综合治理及其经验得失。

接下来，刘老师指出，近些年，国内外整理明清以来汉语西学著作时常遇到一个共同的困境：这些书籍或以西方人文科技为主题、或以宗教教义阐释为目的，但西学、西教二者实则难以区分。传统把西学划归思想史或科技史，将西教列入宗教学或传教史，而把以传教士为主的西洋群体划归区域国别或国际关系史，以及古代史与近现代史断代本身明确所带来的相互隔离，增加了我们综合考察西洋因素的难度。因此，要通过具体



《职贡图》中的“法兰西国夷人”与“法兰西国夷妇”

的个案，以跨学科、长时段的角度观察清王朝扩张中西洋因素的渊源与流变及其整合路径与困境。

刘老师首先介绍了清王朝的西洋因素之渊源。早在明清鼎革之际，满洲将领已发现以红夷大炮为代表的西洋科技之强大威力。继明末崇祯帝自杀，耶稣会士周旋在不同的政治军事势力之间，清王朝奠基之初已意识到传教士的独特价值。华南的毕方济（Francesco Sambiasi）先后为南明各帝服务，并作为使节常驻澳门，负责与西洋的外交与联络事务。在北京，曾经徐光启推荐入职钦天监历局的汤若望（Johann Adam Schall von Bell），滞留北京后即为清廷效力，担任钦天监监正，并获顺治赐地重建利玛窦南堂。身处西南的利类思（Lodovico Buglio）和安文思（Gabriel de Magalhães），曾短暂服务于张献忠政权，人称“天学国师”。张氏政权败亡后，两人向清军肃亲王豪格投降并被带往北京。二人后获顺治召见，赐地于东安门外并建立天主教东堂。

接下来，刘清华老师举出清初“康熙历狱”的个案以及教会史料误称杨光先为回教徒所带来的新的族群关系问题。通过 1692 年康熙“容教诏令”出台前后的考察，可发现奉教满洲官员、汉族士群对传教士群体不同的态度与博弈。结合满清政权多元治理的探索实践，西洋因素是朝廷特别重视的一个新的因素。此后，传教士参与《尼布楚条约》的签订，以拉丁文为唯一官方母本。康熙在 1693 年患疟疾，法国传教士及时奉上从南美带过来的“耶稣会士药粉”（Pulvis Jesuiticus）奎宁，从而得以在西安门内建立北堂。结合此前传教士已执掌钦天监，至此，西洋因素在清朝国家治理中的地位初步奠定下来。

随后，刘老师分类考察了鸦片战争前的宫廷西学。首先是传教士在钦天监的持续领导；其次，康熙曾拜白晋（Joachim Bouvet）等法国耶稣会士为师，在宫中研习西洋科学。而西洋医生与药师的群体虽小，其于清宫服务亦从未中断。此外，《中俄恰克图界

约》的签订，促使清廷开始重视拉丁文人才的培养，并在传教士的努力下，建立了西学馆。直到鸦片战争前，最后一个传教士南弥德（Lamiot）被驱往澳门，在清廷供职译员的法国传教士多达八名。在清廷内务府供职的还有众多传教士画家、钟表师等技艺群体。他们不仅制造修理西洋奇器，更参与建设钦天监观象台、皇家玻璃厂、圆明园等大小工程。

最后，刘老师向我们介绍了清王朝西洋因素管理制度的具体推进。以礼仪之争、清廷罗马使团外交为例，康熙以及满清官员已发现罗马与欧洲各国的博弈，以及不同修会的立场。十八世纪初，清廷开始对传教士颁发印票，确定对“利玛窦规矩”的执行。随着广州、澳门各修会的账房（Procure）的设置，清廷逐步确定以内务府官员、管理西洋堂事务大臣、两广总督等皇帝亲信来直接管理来华传教士。即使在所谓的禁教时期（1721—1840），传教士的进京路线也从未中断，随之而来的外省传教在某种程度上也被默许。

乾隆中后期《职贡图》所体现清王朝对西洋的认识，相较于明代的记录有大幅提高，其对西洋政教关系、族群关系（黑奴），以及罗马教廷与欧洲列国的关系都有具体的说明。清廷在扩张中对于西洋知识的迅速增长，不能不说与近百年来对西方传教士的持续引入和直接管理密切相关。法国大革命爆发、英使马戛尔尼（George Macartney）访华，这些重大的事件亦经在华传教士作为媒介，清朝始终有着全面的掌握。因此，我们有必要对所谓鸦片战争前“停滞帝国”、“闭关锁国”等传统认识进行重新审视。

“西洋因素”被刘老师指称以传教士为主的西洋群体所反映出来的西学、西教等综合问题。无论是对传教的把握、天主堂的设置，还是对供职清宫传教士的管理，以上无不体现了清王朝对西洋因素的掌控。特别是中俄两次边界条约的签订，传教士的拉丁文翻译让大清帝国在“世界舞台”上公开亮相，进一步凸显了西洋因素的重要性。传教士藉西学、技艺，意图植入西教与西方思想，而清王朝一定程度允许其开堂传教，以求获取早期全球化的信息和知识技艺。虽说时有争议和冲突，但双方基本保有默契。当然，清廷即使对于随之而来的欧洲革命浪潮有所耳闻，对于日益崛起的西方帝国也早有警惕，但并没有做好革新应对的准备。随之而来十九世纪下半叶国际局势的风卷云涌，最终让这一早期全球化背景下世界秩序构建的重要抓手走向失控。

随后，与会学者就何谓西洋因素、西洋因素的具体影响等话题展开了积极深入的探讨，本次邀访学者报告会也在热烈的研讨之后圆满结束。

（撰稿：刘清华）



144

包慧怡 | 中世纪英国地图与文学中的东方叙事



【编者按】：2022年5月25日下午，文研院第十二期邀访学者内部报告会（第十三次）在北京大学静园二院111会议室与线上平台同步举行。文研院邀访学者、复旦大学英文系副教授包慧怡作主题报告，题目为：“中世纪英国地图与文学中的东方叙事”。第十二期邀访学者陈文龙、杜华、谷继明、姜守诚、刘清华、陆一、罗鸿、欧树军、盛珂、王明珂、赵丙祥、山部能宜，文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑等出席并参与讨论。



包慧怡老师

包慧怡老师首先指出欧洲中世纪地图观与近现代地图观的差异。16世纪以降，驱动欧洲地图工业蒸蒸日上的是航海时代的殖民与贸易需求，为之提供最新技术支持的是古登堡印刷术。葡萄牙、西班牙、荷兰、英国等国君主竞相资助奢华的世界地图集计划，这些计划就如其赞助人发现和垄断“未知领土”（terra incognita）商路的野心一样宏大，从其中一些知名地图集的标题就可窥其一斑——譬如瓦德泽米勒的《宇宙志》（*Cosmographia*）和奥提列乌斯的《寰宇大观》（*Theatrum Orbis Terrarum*）。诞生于这一

时代的地图奉“精确性”为圭臬：一张地图越是自诩为客观准确，是从未抵达之地的可把握的缩影，是精微的测绘仪器对广袤无限的征服，它就越能宣称自己在航海大发现时代是“有用的”。近代以来，这种导航至上的实用主义地图观直至今日仍难以撼动，在全球各类GPS定位系统和手机地图软件中登峰造极。

然而仅在短短数世纪前，主流欧洲中世纪世界地图却并不以“有用”为起点，画在羊皮或牛皮手抄本上的地图也很少是追求效率的“寻路指南”。中世纪地图首先是一种道德化、政治化、宗教化的图文叙事。中世纪拉丁文和各主要俗语（古法语、中古英语等）中都没有能够准确对应现代“地图”这一概念的词汇，而多用其他名词代指地图，它们包括但不限于：pictura（图画），tabula（图表），descriptio（描述），histoire（故事或历史）。现代英语中表示地图的名词map来自中世纪拉丁语mappa，意为“布料”。“世界地图”（mappa mundi）一词在中世纪拉

丁文中的原意即“世界之布”。典型中世纪地图的确是一块由色彩、事件、物种与概念织成的百衲被，一页继承了普林尼式古典博物志视角的百科图鉴，一种写在羊皮或牛皮上的超链接。

接着，包老师逐一介绍了以“T-O”地图为代表的七类典型中世纪地图上对“东方”等异域的图文呈现。在欧洲中世纪制图师和异域志作者笔下，“东方”是个非常宽泛的概念，除了亚洲的全部之外，包括红海地区在内的非洲众多区域都被归入“东方”——那里的族裔和物种也被称为“东方人”、“东方造物”。10-15世纪的欧洲地图编绘者将对未知的焦虑和对异域的向往不同程度地投射到自己从未踏足的东方各地，与诸多俗语中世纪异域志（11世纪《东方奇谭》、13世纪《马可·波罗行纪》、14世纪《曼德维尔爵士游记》等）中的文字记载相互映照和补充，构成了一套图文互注、纷纭繁杂、逻辑时而自洽时而矛盾的“东方叙事”。

所谓“T-O”型是中世纪基督教世界最常见的一种世界地图范式。以现存中世纪欧洲世界地图中尺寸最大的、约绘制于1300年的英国《赫里福德世界地图》为例，圆形的“O”勾勒出世界的边界，“T”的三支分叉则标识着当时欧洲人眼中的三大中心水系——“T”同时将世界分作三块，上方的半圆是亚洲，左下与右下的两个四分之一扇面分别是欧洲与非洲，分别成为挪亚三个儿子的后裔的家园。我们如今早已熟悉了“上北下南”的地图模式，而在“T-O”地图上，位于顶端的却是东方。那里被认为是伊甸园的所在，人类文明诞生之处，也是基督复活

后进行末日审判的地方。因此，人们相信遥远的东方是尘世看不见的“新耶路撒冷”的所在地。

鉴于“东方”（拉丁文 *oriens*）在“世界之布”上的特殊地位，*orient* 这个动词在现代英语中仍被用来表示一切定位——“东方”成了中世纪人在地图上确定其余所有方位的基础。另一个重要的定位点则位于地图的圆心，也是一座真实的东方城市：地上的耶路撒冷，看得见的尘世之城，新耶路撒冷的一个不完美的预表。每位朝圣者必须在迷宫般错综复杂的地图上基于有限的已知地标，为自己寻找一条通向东方和救赎的独一无二的朝圣路。离开了“东方”，世界之布将失去框架和准轴，并在精神意义上变得支离破碎。

随后，结合正在撰写的图文专著，包老师详细介绍了一些著名中世纪地图边缘上的“东方奇观”。“世界之布”上的东方历来是异形人（*humanoid*）、幻想动物（*fantastic animal*）和杂交怪兽（*hybrid monster*）群魔乱舞之地。群魔乱舞之地，则是制图师安插道听途说的异闻、继承自古书的奇谭和种种诞生于其想象的“非正常”生物的地方。单举种类相对有限的异形人来说，东方大地上最常出现的有扇耳人、狗头人、伞足人和无头人等，图像旁通常有标明其名称和寓意的拉丁语铭文。

同样被归入“东方”，那些位于非洲的异形人常被刻画为道德上更加可疑乃至邪恶的种族，往往被冠以黑色或深色皮肤，对亚洲居民的态度却毁誉参半，而亚洲的东方诸国常被描述成地大物博的富庶之地，但其财



无头人，出自《曼德维尔爵士游记》，
14世纪抄本

测绘学的产物。欧洲中世纪地图不是按图索骥的、遵循单一规则的对现实的客观再现，而是众多探索世界并尝试对之进行描述和论证的方式的集合。通过收集、梳理和归类大量零散分布于地图图像和铭文中的“东方叙事”，我们将能更深入地追溯这些中世纪异域想象背后的文化观、历史观、宗教观，从而更好地理解近现代欧洲民族国家意识、地理边疆认知以及族裔身份意识背后的思想渊源。

（撰稿：包慧怡）

富往往同罪恶（贪婪、傲慢等）联系在一起。这些逡巡在地图边缘的或走、或跳、或尖叫的异形人和怪兽，不仅折射出中世纪欧洲人西方本位的优越感和对未知疆域的恐惧和焦虑，也意欲向其读者传递基督教末世论的威胁。想象中东方的奇异种族在基督教中心主义视角下成了活生生的道德教科书：根据中世纪病理学的寓意原理，如果一个人的身体器官发生了扭曲，那么若不是污鬼住进了他的身体，就是他内心产生了扭曲。地图上这些“人间失格”的东方族裔于是成了劝人行善的一种“死亡预警”（memento mori），从不同侧面体现了中世纪人对故乡和别处、本族与他者的区分。

最后，包老师总结道，地图从来不只是



145

陈文龙 | 新旧叠加：北宋前期官僚等级制度

【编者按】：2022年5月30日下午，文研院第十二期邀访学者内部报告会（第十四次）在北京大学静园二院111会议室与线上平台同步举行。文研院邀访学者、华中科技大学语言文化系陈文龙讲师作主题报告，题目为：“新旧叠加：北宋前期官僚等级制度”。第十二期邀访学者包慧怡、杜华、谷继明、姜守诚、焦南峰、梁云、刘清华、陆一、罗鸿、欧树军、盛珂、王明珂、赵丙祥，文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑出席并参与讨论。



陈文龙老师在论坛现场

如所周知，宋代官制复杂多变。本次报告，陈老师主要聚焦北宋前期的官僚等级制度，追问官僚等级制度的复杂是怎么来的，如何用现代语言圆满解释这种复杂性，并简要说明北宋前期官制在中国历史上的地位。官僚等级包括机构的等级和官员的等级，这

里侧重讲后者。

北宋前期官制可溯源至唐后期，职事官阶官化和使职差遣盛行是唐后期至北宋前期官制的重要特点。关于使职差遣的盛行，以往的解释是政治、社会、经济发生了剧烈变动，旧机构已没法适应新情况的发展，同时也与此时期加强皇权以及强化中央集权的努力有关。使职强化皇权与中央集权，在中国历史上时常发生。但使职如果常态化，它的功能和固定的职事官没有太大区别，此时的使职很难说与强化皇权有多大关系。元丰改制时期，基本废除使职差遣制度，而宋神宗时期正是皇权很强势的时期。旧机构没法适应新形势的发展，使职差遣只是解决的途径之一，改变原来机构职能及职官设置以适应新形势的发展同样可以解决问题。使职差遣长期流行的制度环境需要再解释。

北宋康定二年重定百官朝服，礼院提到了《衣服令》《官品令》及《阁门仪制》。

这里的《衣服令》《官品令》，即天圣令，而天圣令是在唐令基础上细微修改而成的。唐天宝以降，律令体制的瓦解是大趋势，同时也要看到，唐代的令文有些还在宋代发挥了一定作用。这些仍发挥作用的令文，是使职差遣长期存在的重要制度背景。这些令文规定了机构的职能和职官员数、职官品级，无法通过改变机构的方式适应新形势，令外设使职成为唯一的选择。元丰改制后，使职差遣体系基本被废除，而在元丰七年颁布新的敕令格式，唐令中关于职官职能、官品的部分基本失效，代以新的法令体系。部分唐代令文在北宋前期仍发挥作用，这和王朝追求正统与合法性有关。

北宋前期的官僚等级制度，以前多从“官、职、差遣”三分的角度去分析，“官以寓禄秩、序位著”是解释诸多重要官僚等级制度的关键。把这句话绝对化，往往背离实际运行中的制度。比如，至和二年富弼为户部侍郎、同中书门下平章事。按“官以寓禄秩”的说法，富弼领户部侍郎的禄钱，同时《禄令》中有宰相禄钱的规定，那富弼此时领两份禄钱吗？史料并不支持这样的说法，宰执的俸禄是“不系其官”的。举这个例子只想说明，不能期待“官以寓禄秩、序位著”这句话解释所有北宋前期的等级制度。北宋前期的官僚等级制度，首先是多元序列的，每个等级制度的排列依据并不相同，逐一将每个等级制度所依据的官衔揭示出来，这距离当时官僚等级制度的实际就不远了。第二，除了以前常提的“官、职、差遣”三分，还需要寻找其他更有统领性的概念。元丰改制时期提到北宋前期施行“品官给告身”

的做法。根据我的研究，这里的品官是一个综合的概念，包括《宋史·职官志一》所提到的“文武官”、内职、军职。品官包括了本官阶、职和部分差遣，哪些差遣属于品官，是非常确定的。差遣分为品官差遣，以及无品、一时差遣，细读史料，这两类差遣的区分表现在很多场合。引入品官概念，借用阎步克老师在《中国古代官阶制度引论》中提到的“品秩五要素”，北宋前期多元官僚等级序列内容见下表。

品秩五要素	品秩要素在官衔上的配置
1. 权贵	差遣
2. 资格	叙迁：本官阶
	差遣迁转：中央品官（？），地方无品差遣资序
3. 薪俸	中央官和幕职州县官：品官
	地方无品差遣：差遣、品官综合决定
4. 特权	恩荫：品官+监司
	官当：品官
	……（其他特权，如薪俸外的经济特权等，有待考察）
5. 礼遇	班位、告身、官服、赠官：品官
	官服服色：散官
	……（其他礼遇，如丧葬待遇等，有待考察）

大部分重要的等级制度都和品官相关，也有个别溢出现象。比如恩荫，除了品官，适当考虑了无品差遣的监司；又如，中央官的俸钱主要由品官决定，翰林学士等俸钱则据本官阶，这是沿袭了唐朝旧制。品官只是决定多元等级序列制度的因素之一，叙迁之制显然是和本官阶有关的，而官员服色制度则以散官为基础。北宋前期的资序，大多数是由地方无品差遣构成的，这可能与品官、地方无品差遣这个结构有关系，其中的细节还有待进一步研究。



宋徽宗赵佶画像

把上表内容论证清楚，北宋前期等级制度的基本面貌就清晰了。上表可以说是一个理想型，每项具体制度都有一个形成过程，具体研究中要处理这些细节。理想型还是有意义的，方便我们从大处理解当时的制度。现在的官制研究领域划得非常细密，好处是能深入，缺点也是明显的；很多等级制度都是紧密相关的，需要关注不同等级制度的相似性，这需要综合的眼光，要从结构上思考问题。

最后谈谈如何看待这种多元序列的等级制度。和唐前期“一元多序列”等级制度相较，北宋前期官制确实有点乱，当时人对北宋前期官制名实不符现象也有诸多批评。“乱”只是表象，这并不影响实际制度的运作。后人对宋代官制的评价分歧极大。康有为《官制议》认为“宋官制最善”，章太炎《官统》批评宋代官制是“郑声猥号，视唐益流滥矣”，

钱穆《中国历代政治得失》基本沿袭了章太炎的评价。日本学者梅原郁的说法最值得重视，《宋初的寄禄官及其周围》一文云北宋前期的寄禄官制度，“看似芜杂，其实精致，这种精致是和十一世纪时具有世界最高文化的民族相应的”。

在中国古代，建立一元官僚系统并影响深远的主要有三个时期：秦（秦国—秦朝），隋唐初，明初。一元的官僚系统，多与军事征服或部族政治有关。宋代多元的官制系统，和高度发达的文明紧密相关。类似现象也见于东晋南朝时期。南朝梁以后，同时存在秩石、官品、官班三个系统，三者解决各自的问题，错综搭配。南朝和北宋前期的类似现象，某种意义上说都是和当时的文明发达程度相关的。

（撰稿：陈文龙）



146

盛珂 | 重新发现生活的复杂性：由“天泉证道”到“淮南格物”

【编者按】：2022年5月30日下午，文研院第十二期邀请学者内部报告会（第十五次）在北京大学静园二院111会议室举行。文研院邀请学者、首都师范大学哲学系副教授盛珂作主题报告，题目为：“重新发现生活的复杂性：由‘天泉证道’到‘淮南格物’”。第十二期邀请学者包慧怡、包伟民、陈文龙、谷继明、姜守诚、焦南峰、梁云、刘清华、刘文飞、陆一、欧树军、王明珂、赵丙祥、山部能宜，文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑出席并参与讨论。

论坛伊始，盛珂老师即表示，这次报告的问题意识主要有两个，一是如何面对生活中的不确定性。哲学很重要的一个功能就是教会我们面对生活中的不确定性。哲学通过追求或者建构某种永恒的、超越时间的“本体”，为我们建立生活的“可靠”的根基。这就带来另外一个问题，就是如何处理超越的单一性与生活的具体的复杂性之间关系。超越的单一性带来稳定的基础，却往往不得不忽略了生活的琐碎的具体性。然而，生活恰恰是由琐碎的具体性构成的。在我看来，我们在明代阳明心学传统中，也可以发现这样的考虑，并且阳明心学的发展，特别是由“天泉证道”到著名的“淮南格物”之间的变化，恰好展现出了基于这一问题的，来自阳明学内部的自我调整。

王阳明特别提出良知学说，是为了给出



文研院常务副院长渠敬东为盛珂老师（左）颁发聘书

人成为道德人的内在动力。因此，良知在阳明学里面扮演了双重的角色，既是道德意识或者道德行为的动力，同时也给出道德原则。良知的这种双重性其实存在着某种内在的张力，这种张力在阳明思想最后的发展中，特别是在“天泉证道”中完整地呈现出来。

“天泉证道”是阳明学传统中重要的思想史事件。出发远征之前，阳明特意将两个重要的且争论不休的弟子叫到身边，确定自己的思想传承的最终意涵。争论围绕着阳明



泰州学派创始人王艮立像，位于泰州市崇儒祠内

提出的“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”的“四句教”展开。在王龙溪看来“体用显微，只是一机，心意知物，只是一事。若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物。”王阳明并不否认王龙溪的“四无说”，但是，仍然希望他们能够秘而不宣，坚持自己所说的四句教法。那么，王龙溪的“四无说”究竟在什么意义上背离了或者说推进了王阳明的四句教法，使得阳明如此敏感地意识到将会面临的危机。

当王阳明说“无善无恶是心之体”的时候，他表达的其实是，良知本体是在我们可能出现的善恶判断之先的，日常世俗生活中的善恶判断当然无法应用到良知本体之上，是因为有了良知本体的判断，才有了善恶。王龙溪将阳明的这种思想推到极致，表现出彻底地拒斥现实世界的道德原则的倾向。由此，王龙溪用他对于超越的、良知本体的特有坚持，拒斥了这个琐碎的、变化多端的、

无从掌控的世界。良知永远是可靠的，值得信任的，而世界则是不重要的。看上去，王龙溪把我们带到了一片安稳的世界中，然而，这样的理论真的能让我们更好地面对生活吗？明代出现的很多问题，例如士大夫中间弥漫的“戾气”、空谈心性、无法“应事”、处理现实世界问题的具体困境等等，是否受到了心学传统中隐含的这

一倾向的影响？

我们可以看到，在阳明的另外一个弟子王艮那里，已经对这一问题做出了反思和调整。王艮开创了“泰州学派”，提出了著名的“淮南格物”的说法。以往的研究，常常直接将王艮看作在根本上是与王龙溪思想一致的，未能充分意识到“淮南格物”说的独特意义。这其实在很大程度上是受到黄宗羲撰写《泰州学案》的影响。

实际上，当王心斋谈到“格物”的时候，他指向的并不仅仅是作为“八条目”之一的格物，而是指向“三纲领”中的“止于至善”。

“止于至善”即是安身，即是儒家一直都非常关注的“出处之道”。

心斋曾经说过这样一句话：“事君有三，君有可讽，不可讽；君有可谏，不可谏；君有可犯，不可犯。匪石之贞，不可与几。”这段话前面是说，事君有三个不同的层次，其实就是君主有三种不同的类型。比较有趣的是后面一句：“匪石之贞，不可与几”。在心斋这里，“匪石之贞”显然是不够的，



清·沈俊绘《新建伯赠侯王文成公像》，
绍兴博物馆藏

也就是说，单纯坚持个体的内在道德品格，并不足以“与几”，不足以参与复杂的现实，处理现实问题。这句话表现出心斋思想面对的最大问题，以及与阳明学之间的距离。

阳明心学在处理个体内在道德性的时候，基本上可以是一个自足的、完备的学说。即便是像龙溪那样，将阳明的致良知教在理论上推到极致，在个体道德领域，仍然可以是一个自足的、圆融的理论形态。这是因为，个体道德是一个完全可以被自我把握和控制的领域。身为“主体”的“我”在理论上，假如有足够的勇气，用龙溪的话来说，就是“信得及”良知，对内在性的良知有充分的信任和依赖，则完全可以“自由”地做出判断和行为的决定。这在根本上源自在道德行

为领域，道德价值根本性上的个体性。

然而，当我们试图将这种道德行为的模式通向政治领域的时候，就会遇到问题。政治领域，之所以为政治，就在于它是不同的行为和判断主体结合在一起的一个公共领域。在这个公共领域中，我们不得不面对不同的主体，就是不同良知主体之间的冲突。与此同时，我们永远无法预测我们行为的结果和影响。

面对充满了不确定性的现实世界，我们可以在理想中，坚持对于单一的良知的信任。但是，这种对于良知的信任无助于我们处理现实的问题。

这就是心斋关心的出处问题。在个体道德领域完满自足、畅通无阻的良知，进入政治领域后遇到阻碍。这种阻碍就是来自于政治领域中对于现实条件、对于他人等等条件的依赖。因此，在政治领域中，心斋认为，我们在良知之外需要另外一种知识，一种关于现实情境的知识。这种知识能够帮助我们确认清楚，现实的情形是否有可能推行儒家的道。这就是“淮南格物”的想法。

从这个意义上，我们可以将心斋的“淮南格物”看作是阳明后学试图重新回归生活经验，在良知的“笼罩”之下，重新发掘和面对生活的复杂性的一种尝试。

（撰稿：盛珂）



山部能宜 | 观经变相与《观无量寿经》的乖离：Dx 316 为例

【编者按】：2022年6月6日下午，文研院第十二期邀请学者内部报告会（第十六次）在北京大学静园二院111会议室与线上平台同步举行。文研院邀请学者、日本早稻田大学文学学术院东洋哲学系教授山部能宜作主题报告，题目为“观经变相与《观无量寿经》的乖离：Dx 316为例”。第十二期邀请学者包伟民、包慧怡、谷继明、姜守诚、焦南峰、梁云、刘清华、刘文飞、陆一、罗鸿、欧树军、盛珂、赵丙祥，文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑出席并参与讨论。

一、《观无量寿经》 与敦煌观经变相

在正式报告前，山部能宜老师先介绍了自己的研究背景与本次报告的主要内容。此前，他一直深耕于以阿赖耶识的实践背景为例的印度唯识学以及与丝绸之路相关的文献、石窟、壁画中的禅观内容这两大领域。本次报告将聚焦于后者，重点探讨《观无量寿经》（简称为《观经》）及敦煌壁画中的“观经变相”。（按辛岛静志教授的研究，变对应梵语的 *citra*（*चित्र*）或 *citrabhāsa*（*चित्रभासा*），原来的意思是用灿然彩色的印度样式的绘画）。“观经变相”即根据《观经》所作的绘画。

关于这次讨论的观经变相（Dx316），山部能宜老师曾先后于2012年与2016年分



陆一为山部教授（左立者）作现场翻译

别在《敦煌学：第二个百年的研究视角与问题》及《佛教禅修传统：比较与对话—2014国际研讨会论文集》中发表了相关论文。本次交流中，他将在旧作基础上，详细讲述《观经》的内容及敦煌的观经变相与《观经》乖离的内容和背景。

接下来，山部能宜老师简单地介绍了《观经》的文献学上的问题、“未生怨”故事及“十三观”观想的大概的内容。据《高僧传》，

《观经》由罽良耶舍 (Kālayāśas) 于 5 世纪初所译，目前未发现梵本，亦无藏译本，但在中国新疆地区曾发现维吾尔文译本的残片。关于《观经》的成立背景有深刻的疑义，但是这次的报告里山部能宜老师没讨论这个问题。

二、未生怨与十三观

此经内容主要可分为三部分，分别为未生怨、十三观、三辈观。山部能宜老师重点围绕该经的前两部分内容展开介绍。“未生怨”是《观经》的第一部分内容。该部分出现的人物有摩伽陀国王频婆娑罗王、王妃韦提希夫人、太子阿阇世太子（“未生怨”）及释尊的亲戚提婆达多（调达）。围绕这些人物，山部能宜老师分别介绍了该章节的主要内容，共有调达和阿阇世的密谋、频婆娑罗王被禁、韦提希秘供频婆娑罗王食物、目连及富楼那为频婆娑罗王的说法、阿阇世问守门人父王的情况、阿阇世几欲弑母、目连及阿难安慰被禁的韦提希、韦提希深感悲痛、释尊为韦提希显示诸佛国土、韦提希愿望极乐往生的十个部分。

“十三观”是《观经》的第二部分的内容，又可分为日想观、水想观、宝地观、宝树观、宝池观、宝楼观、华座观、像想观、真身观、观音观、势至观、普观、杂想观，共有十三个部分，故名“十三观”。其中水想观又包含水、冰、琉璃三种观想对象。此处琉璃即绿柱石 (Beryl)，是水晶的一种。宝池观的对象则为八功德水，分为甘美、清冷、安和、轻软、澄净、润泽、除饥渴与长养诸根共八类。

势至观中的“势至”指大势至菩萨，代表阿弥陀佛智的菩萨。势至菩萨和观世音菩萨均可见于《观经》中。山部能宜老师特别指出，从十三观的对象特性来看，此部分内容从信众易想象的常见对象逐渐过渡到难想象的未见对象，其组织顺序有特殊意义。

紧接着，山部能宜老师将视点转向观经变相。他指出，《观经》里视觉要素很多，故描写《观经》的内容的绘画作品非常多。在敦煌不同时期的壁画中都可见不同样式的观经变相。例如，成于 8 世纪盛唐时期的莫高窟第 45 窟中的壁画正确表现了“未生怨”及“十三观”的内容。成于宋代的莫高窟第 76 窟壁画亦含有“十三观”图像，根据题记，分别表现了日观、水作冰观、青莲花观、水池观、宝幢观、树林观、宝瓶观、无量寿观、观世音菩萨观、大势至菩萨观、释迦牟尼观。其中青莲花观、宝幢观、宝瓶观与释迦牟尼观并不见于佛经，而水作冰观亦与文本有所出入。

基于这些疑点，山部能宜老师指出，佛教美术学研究通常的前提是假设基于佛经文献进行美术创作，按照此说法，则后期的观经变相应当根据《观经》的异本制作。与 76 窟题记内容相似的写本已可见于伯希和汉文写本 (Pelliot chinois) 3352。该文本中出现了第二水作冰观与第七莲花观，与第 76 窟内容相合。伯希和汉文写本第 3304v 中亦出现了与壁画内容有关的内容。通过比对壁画与写本，学者沙武田认为：“敦煌藏经洞发现的这些壁画榜题写本，大多是从洞窟壁画中抄录下来的作品。”对于该说法，山部能宜老师表示同意。他提出，这些写本存在错



《观经变相》复制品，挂于二院内

抄题字的情况，如将“夫人”写作“夫夫”，混用“韦提希夫人”、“韦提夫人”、“韦提希”等，总体上是很粗心写的笔记，并不可能是壁画题字的底稿。因此，它们不能说明变相画从《观经》的乖离，需从别处找到两者差异的解释。

三、观经变相 Дх 316

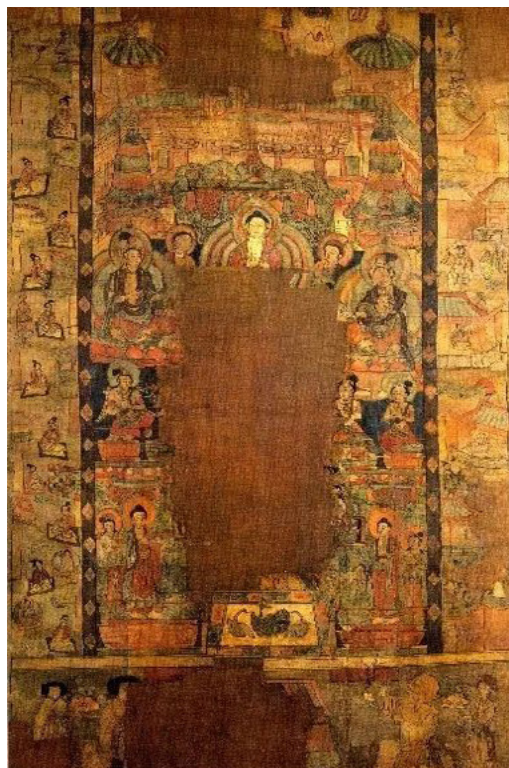
一个重要的参考依据是现存于俄罗斯圣彼得堡艾尔米塔什博物馆的绢画《观经变相 Дх 316》。此品成于9世纪后半叶至10世纪初的晚唐时期。画面的边缘亦出现了“十三观”内容，依次为太阳、水池、冰池、宝池及莲花、幢、树、家、四个宝池、箱子及花瓣、佛、菩萨。若将此与《观经》内容比对，则可发现两者内容大致对应，但宝池、家（宝楼）有倒置现象，且箱子与花瓣、幢等具体形象也与经文不符。乖离之处主要在于排列顺序与各个图像的具体表现。

山部能宜老师首先试图解释两者顺序排列出入的问题。关于敦煌绘画画稿的研究，

胡素馨、沙武田已有相关论述。如胡素馨曾指出，画家的创作活动大部分依据对墙壁的尺寸现场估计和不定的环境中移动人物。由于壁画太大且壁面纵横比不定，故画稿并不描写壁画的整体，只描写有特征的几个要素，且各要素较为独立，画稿中与壁画上的排列顺序并不一一对应。山部能宜老师肯定了这一说法。

例如，在伯希和藏文写本 (Pelliot tibétain)1293(2) 中绘有“劳度叉斗圣变”主题图像，而在敦煌莫高窟第 196、146 窟的壁画中亦出现同样的主题，但其中打鼓的人、风神、六师外道及女神的人物形象的具体位置都有所调整——虽然各个人物的表象很相似。观经变相也有画稿（如斯坦因绘画第 76）。比如说，莫高窟第 76 窟、吉美 MG17669 中的“日想观”和画稿中的的描写很相似。但是画稿中的各个要素的排列无序，和观经变相中的排列不一致。类似例子还可见于莫高窟第 197 窟与榆林窟第 25 窟，其中同表现立佛的位置排布并不一致。通过综合参考以上案例，山部能宜老师认为各个场面的画稿较为独立。画师们通常根据需要自由移动画内各个要素，而这些做法并不能从文献上找到根据，而是他们参照既存作品和画稿后的结果。对画师们而言，经文视觉化后的图像顺序并不是需特别关注的对象。

接下来，山部能宜老师讨论各个图像和《观经》乖离的问题。乖离的原因可能有两种。第一是画稿错用的问题。关于这点，Дх 316 绢画中表现水池的部分值得瞩目。类似表现方式可见莫高窟第 45、76、117 窟、MG17669，所以这些表现很可能根据同样的



晚唐·《观经变相 Дx 316》绢画，出自《俄罗斯国立艾尔米塔什博物馆藏敦煌艺术品》

画稿（如伯希和 2671v）。但是，Дx 316 中的第一个“水池”不像池塘。它看起来像台地。山部能宜老师推测可能是一些画家无意中草图倒置所导致的。

其次，敦煌壁画中还存在画中各个要素对既存作品的误解现象。例如 Дx 316 中有似为钟、伞，甚至类似于圣诞树的陌生的图像。按照莫高窟第 76 窟的题记，山部能宜老师推测该图像应该表现的是幢的形象。在莫高窟第 7、12、76、320 窟的壁画及斯坦因绘画第 76 画稿中，亦多次出现此类多层伞盖的图像。所以，这种“幢”是敦煌画师的传统里确立的图像。然而，在《观经》中并没有出现相关内容。比较初期的莫高窟第

431、218 窟里的观经变相中，我们发现被网覆盖的树的图像。树上有许多小房子。那应该表现真珠网覆，有梵王宫的净土宝树。但是敦煌观经变相中的宝树的表现常常不太自然。很可能画师们不理解“宝树”的表现，将其看作了多层的“幢”。比如说，在莫高窟 329 窟壁画中的不自然的宝树的图像，可能介于树与幢之间。但是，如果幢是画师们误解宝树的结果的话，难解释的是 Дx 316 里“幢”的下边也有三棵树。“幢”的图像本自于宝树。那么，为什么“幢”和“树”的图像也会出现在同一的佛教绘画中呢？通过对比 Дx 316 与 MG17669 和 MG17673 中的类似图像，山部能宜老师推测，这是由于“宝树”图像的二分化所形成的：原先网覆的宝树在图像传播与模仿过程中，逐渐演变为幢；但另一方面，画师们也传承了原来的树的图像。结果，幢与树两种图像，一起出现于同一题材的不同作品之中。

而 Дx 316 中疑似箱子与花瓣的图像，亦存在误读问题。类似图像还可见于榆林窟 25、35 窟。而在莫高窟第 7、76、172、320 窟，榆林窟 25、35 窟中，还出现了“花瓶在箱上”的图像组合。然而，联系莫高窟 171 窟北壁、320 窟、及榆林窟第 25 窟壁画中出现的台座上的莲花及台座下的花瓣，便可推知该图像中疑似“花瓶”的部分实际上是莲花座，而疑似“箱子”的图像则是莲花座的台座。画师们不理解没有佛的莲花座的意义，误解成花瓶中的花。以后，他们省略了花瓶，只留下了台座。Дx 316 中的箱子很可能是这种双重错误导致的。

最后，山部能宜老师借助天主教初传日

本时耶稣图像的变形来比照说明敦煌中图像的变形。禁教时代的信徒们秘密地复制他们的天主画。此过程中原有的象征性意义被逐渐忘却，只剩下外形的模仿。由于缺少专家指导，宗教艺术的传承很容易失真。敦煌艺术中也可能存在相似情况。他总结称，在敦煌壁画的制作过程中，最初由学僧指导画师，创造了绘画的基本构图。而后，敦煌画师则独立进行创作，但他们并未参照经典内容，而是直接参照先例和画稿，所以在传习的过

程中逐渐加重了图像误读的情况。在他们的笔下，壁画的各场景是独立的。画师们可以根据自己的传统和视觉上的论理绘制图像，并自由移动各个场景，而对观想方法并不关心。因此，我们不能按照《观经》说明后期的观经变相内容细节，至少后期的观经变相不是为了帮助观想而绘制的。

（撰稿：吴宛妮）



北大文科创新论坛

04

周飞舟：城乡之际与家国之间——城镇化的社会学



【编者按】：2022年4月28日下午，“北大文科创新讲坛”第4讲在北京大学静园二院208会议室举行，主题为“城乡之际与家国之间——城镇化的社会学”。北京大学社会学系系主任、教授周飞舟主讲，北京大学社会科学部副部长章永乐主持，中国人民大学经济学院院长、教授刘守英和北京大学社会科学部副部长向勇、北京大学社会学系教授渠敬东出席并参与讨论。本次论坛同时以线上直播形式举行。

论坛伊始，章永乐老师首先介绍了“北大文科创新讲坛”的设置初衷。“北大文科创新讲坛”是由社会科学部与人文社会科学研究院联合主办，旨在搭建交流学习、启发激励的跨学科公共平台，营造扎根中国大地，直面中国问题，关心和思考人类所面对的重大问题的学术创新风气。

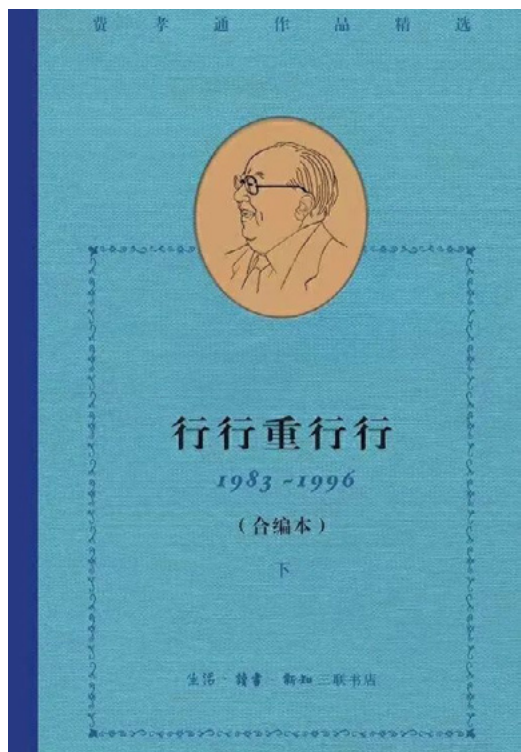
周飞舟老师作题为“城乡之际与家国

之间——城镇化的社会学”的主旨报告。周飞舟老师首先从中国城镇化发展的三个阶段及其特点展开论述。周飞舟老师认为，中国城镇化最突出的特点表现为接力式的发展，即农村地区的人口和产业向城市大规模的集中，是分步骤、分阶段展开和完成的。城镇化发展的第一个阶段被概括为“工业城镇化”（1980—1994），其中最重要的特点是工业

发生在农村，具体是指乡镇企业的“异军突起”，由此中国开启了一段增长速度较快的工业化进程。由乡镇企业发展领衔的城镇化之路，被费孝通先生概括为“离土不离乡，进厂不进城”。到了1994年分税制改革，中国城镇化开始进入第二个阶段——“土地城镇化”（1995—2012）。这一时期，分税制改变了央地财政关系之格



周飞舟老师发言



费孝通先生晚年文集《行行重行行》

生活·读书·新知 三联书店，2021年

局，地方政府“以地生财”，探索出一条以土地为城镇化发展总驱动力的新模式。这套模式以土地、财政、金融为核心，实行“三位一体”的运作，非常有利于基建投资和城市建设。到了2012年，党的十八大召开，提出建设新型城镇化的总体目标，其中最重要的两点要求是“流动人口市民化”和“就地就近城镇化”，这标志着城镇化发展进入第三个阶段，即“人口城镇化”。

那么，距离2012年提出的两大目标已经过去十年，实际效果如何呢？周飞舟老师用第七次人口普查的数据来观察“常住人口城镇化率”和“户籍人口城镇化率”之间的差距。数据显示，2012年两者的差距

为17.24%；到了2020年，两者的差距变为18.49%。近十年的时间，这二者的差距不减反增，说明了流动人口“落地”之困难。换言之，农民工融入城市社会仍然困难。学界通常将这种融入困难的原因归结为房价过高、户籍制度限制、土地制度束缚与社会公共服务提供不足。由此来看，人口城镇化的目标面临着重要挑战。

不仅如此，人口城镇化面临的挑战还有许多。据周皓老师的研究，中国流动人口的规模持续扩大，平均每四个人中就有一个流动人口。而且这种流动模式表现稳定，跨省流动人口与省内流动人口的比例稳定在1:2，乡城流动人口比例稳中有升。另外，流动人口的流动方向也较为稳固。例如，跨省流动人口中流入中西部地区的比例十年中在缓慢上升。

总的来看，当下中国人口城镇化的发展现状距离预想的城镇化目标，还存在很大距离。为此，周飞舟老师指出，我们需要重新审视影响人口流动的因素。首先，从关乎流动人口的的政策来看，近些年政府推出了一系列的公共举措，如控制房价过快增长、开放户籍限制、统筹医疗和教育等社会保障、城乡接轨。但就目前人口城镇化现状来看，这些政策发挥的促进作用仍是有限。其次，从社会学的角度而言，有两大影响因素一直未被重视。其一是家庭本位文化，其二是集体土地制度（包括农地和宅基地）。这两大因素对于流动人口的“落地”及中国人口城镇化的走向发挥了关键作用。其实早在1996年，费孝通先生就已经关注到了这两大因素的重要性。费先生认为，巨大的民工潮之所以并

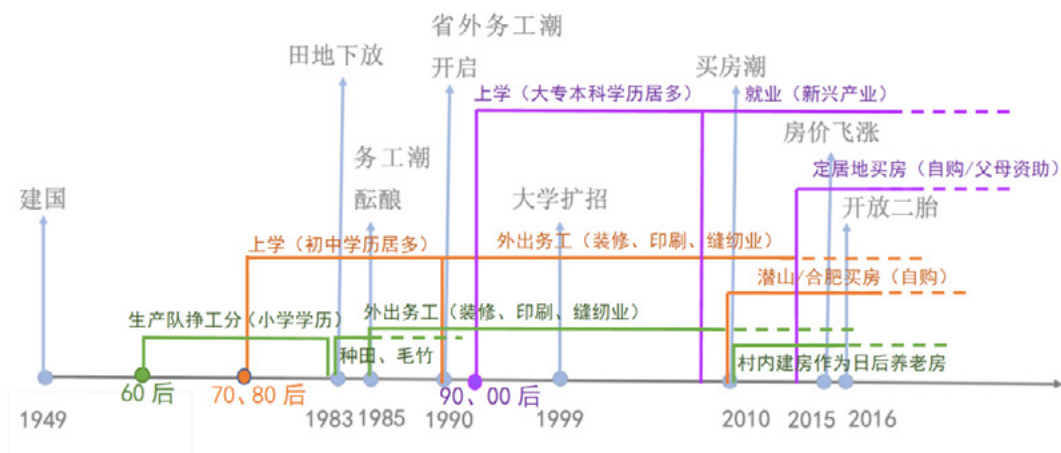
未引起社会动乱，是因为民工“有家可回”。于是，费先生将其形象地概括为“农村现行的制度是建设现代都市的支持。我们不就是摸着农村里有家可归的石头在渡工业现代化的河么？”

随后，周飞舟老师根据在安徽万润村的田野调查，绘制了当地农民外出务工图。在图中，可以清晰地看出，建国之后当地农民进城务工的流动图景。在大的历史背景下，图中显示出影响农民工不断流动的因素及其历史事件。首先从时间维度来讲，每个世代的农民工在个人生命历程里有其家庭分工的考量。譬如，何时外出打工、何时结婚生子、何时返乡陪读和抚养孩子，这些问题都是农民工个人生命中的“大事”，也直接关切到个体的进城与返乡。而不同世代之间农民工的生命历程构成了“新的家庭生命周期”。也就是说，上一代人打工是为了子代不打工，但事实是多数子代仍会回到进城务工的“主旋律”中。简言之，单看每代人的工作和生活是生命历程的视角，合看多代之间的工作和生活则是“新家庭生命周期”的视角。其次从空间维度来讲，第一代农民工在农村出生，在城乡之间读书上学，之后进城务工，用务工赚的钱回村盖房，然后娶妻生子，再外出打工。直至第三代出生，他们通常选择回乡陪读。因此，于第一代农民工而言，他们不断往返于家乡和远方之间。但近些年，代际之间呈现出新的变化，即第二代农民工不同于父辈，大多选择在县城乃至家乡所在的地级市买房。而这种变化，恰恰具有重要的城镇化意义。虽然第二代农民工进的“城”并非是打工所在的城市，而是家乡所在的县

城或县级市，但这仍然构成了当下城镇化的重要组成部分。

周飞舟老师进一步从流动人口与中国社会经济发展之间的关联展开论述。周飞舟老师认为，我们应该反思和调整关于流动人口的一些误解。人口流动是中国经济社会发展的“血液”，是发展的动力和稳定的基石。这与其他国家情况不同。一直以来，人口的高流动性被视为社会稳定的重大威胁，但中国存在体量如此庞大的流动人口不仅表现稳定，还能创造出巨大的社会经济财富，主要是中国人口流动的特点所致。中国人口流动是个体化流动，不拖家带口，老人与子女都安置在家乡。这种个体化流动受到资本的极力青睐，因为资本只需要关注和利用个体化的劳动力即可，而不用花费额外的精力和成本顾及农民工的家属。另外，个体化流动是以“家庭本位”为前提的。进城务工的农民工在家庭本位的“心态”与家庭伦理的作用之下，表现出吃苦耐劳、坚忍不拔的品性。在农民工心中，养育下一代出色的子女是工作及其忍耐的最大驱动力。由此可以看出，中国的流动人口不仅不是威胁社会稳定的力量，反而是维护社会稳定的力量。他们虽然背井离乡，但是人人心中有所安。因此，我们可以说中国家庭本位的文化是数千年以来的文化传统，是中国文明的核心价值之一，它能够起到维系农民工辛勤劳作、吃苦耐劳的强大作用，进而促进社会和谐稳定。

但仅有文化还不够，周飞舟老师认为，文化发挥作用与特定的制度架构有关。具体言之，家庭本位的文化要发挥作用，与农村的现行制度，尤其是土地的集体所有制有着



安徽万润村的外出务工图

密切的关系。农村的土地集体所有制是家庭本位的“制度外壳”。之所以称之为制度外壳，是因为它对家庭的完整性有特别强烈的保护作用。周飞舟老师的这一观点，建立在对国家－农民、城市－乡村之间的复杂关系认识之上。在传统社会里，农民分为小农和地主。国家是防止大地主去侵蚀、消灭小农而导致土地兼并的一个重要力量。因此，在传统社会中，国家不能简单认为是大地主的代理人。大国小农一直是我们国家的历史现实，历朝历代的统治者都十分注意这一问题。而农民对国家的认同也正是建立在国家对其土地保护的基础之上。到了改革开放之后，大规模的城市资本开始下乡。我们常常关注到的是，资本下乡带来了农村发展的活力。但更要注意的，倘若没有国家在背后作为强大的后盾，农民极易被资本所侵蚀。所以，传统社会中国家与农民关系之框架，仍然适用于新时代背景下国家与农民关系之研究。历史维

度的延续就体现在国家与农民关系一以贯之的脉络之中。

当代的农民是以农村集体的形式呈现在国家和资本面前。无论是国家还是资本，与农民打交道之时，都不是直接和单个的小农接触，而是通过“集体”这样一个单位。需要指出的是，当下的“集体”一词有其历史维度和现实意义。农村土地制度的核心是集体所有的农地和宅基地制度，而这正是体现了国家对于“家庭”的保护。换言之，在国家和农民之间，存在着土地集体所有制，它对家本位的文化起到了重要的维护和保持作用。因此，无论是谈城乡统筹，还是谈脱贫攻坚，都离不开家庭的完整性视角。

周飞舟老师最后总结道，通过流动人口的生命历程和家庭生命周期，可以看到流动人口在层级分流中不断“沉淀”和“回流”。也就是说，流动人口根据自身的能力、关系结构、动力、境遇的差异，呈现出不同层级

的“落地”和“折返”。第二代农民工在空间上的不断折返展现出不同的特点，他们最终“落下”的地方在城乡之际，也就是县（市）城。从费孝通先生对中国城镇化模式的理解出发，应该摒弃城乡完全对立的观点。中国城镇化发展模式应超越城乡对立，探索具有中国特色的“城市性”（urbanism），实现“乡土伦理”在城市中的创造性转化和创新性发展。城乡之间的地带，城乡之间的人群，城乡之间的生活方式和价值理念，具有非常特别的意义，这些东西并没有被大规模的改变，而是深深扎根在中国历史文明的水土中。

论坛随后进入到评议环节。首先展开评议的是刘守英老师，他回顾和概括了周飞舟老师讲座的主要内容及思路。刘守英老师表示，讲座从中国城镇化发展的三个阶段入手，不仅讨论了城镇化发展模式的特征，而且指出了中国当前城镇化模式（人口城镇化）的独特之处。可以看出，中国城镇化发展模式与西方国家显著不同。这就提醒我们一个重要问题，就是需要重新思考有关城乡发展的研究范式。换句话说，城乡二元对立的两极化思维应该得以破除。实现城乡融合不仅完全可能，而且这本身构成了现代化发展的重要部分。因此，中国的城镇化之路证明城乡融合将成为一种新的范式。讲到城乡融合之发展，县城或者县域的重要性逐渐凸显，未来应是以县域为载体的城乡融合模式。作为城乡之间的联结，县域成为未来“落人”、“填人”的地方，但这个过程将需要三代人以上才能逐渐完成。

刘守英老师同意家庭及家本位文化在当今城乡发展中发挥的显著作用。他指出，中

国的文化是有关家的文化，亦是一个有根的文化，“为家”是不同世代农民工辛勤劳动的同一动力。但需要注意，农二代与农一代在城乡流动中正在发生“革命性”的差异，且代际之间的差异已经十分显著。刘守英老师认为，这种显著的代际差异可能是影响未来城乡发展的最重要变数。另外一个需要继续讨论的问题是，当今农村社会已经由熟人社会渐变为陌生人社会。与此同时，村庄的功能也在发生变化。这种村庄功能的变化直接关系到村庄制度架构的变迁，与之相关的“家本位文化”又会发生何种变化，值得思考。最后，就目前城乡融合的现状而言，农村业态过于单一化，导致城乡之间的差距依旧过高。我们应该反思之前进行的单向城镇化模式对乡村造成的伤害。换言之，快速城市化模式发展的另一面，是以牺牲乡村发展多样性为代价换来的。保护农民的权利与提倡农村业态的多样性应该提上日程。

接下来，渠敬东老师围绕讲座中的“家乡”与“土地”问题展开评议。渠敬东老师指出，周飞舟老师从时间和空间两大维度对人口流动及相关问题进行讲解，其实这并非是一个抽象的流动过程，而是有特定的、具体的形态。这种特定的分析以人为基础，而“人”又以家为核心。“家”又在各种制度条件保障下进行社会时空的构造，显示出变迁性的丰富意涵。于中国人而言，“家乡”不仅是具体的存在，而且也具有比拟性。中国人之所以有家乡意识，并非是指持续生活在本地、本村就会主动产生，而是指在离开家乡之后，才迸发出浓烈的家乡意识。大家对中国传统文化有一个误解，总认为中国是



论坛现场

农耕文化，家永远附着在土地之上。但我们通过历史文献可以得知，中国文化或中国社会构造本是一个充满了不断离乡、离家的过程。例如，传统社会的经商、科举、做官、徭役等，都是不断离乡、离家的具体表现。于离家之人而言，时时刻刻想回到家，无论是身体意义上的回家，亦或是精神上的返家。在此意义上说，“家乡”是一个核心问题。正是因为有“离家”的过程，整个社会才能运动起来，社会构造才能得以实现。

从“家乡”一词来看，“家”是指房屋及居住在房屋中的家人，“乡”是指土地。“家”与“乡”背后分别蕴含的是“家居逻辑”和“乡土逻辑”。刘守英老师上述提到的“村庄共同体”，恰是能够联结起家居与乡土两种逻辑。这是特别要害之处。另外，土地也是一个关键性问题。如今我们常说的宅基地和耕地，构成了人在家乡中的两大重要支柱。渠敬东老师认为，当下的农村集体土地所有制实质上就是永佃制。传统社会的永佃制保护的并非是土地的所有权，而是土地的使用权

（即佃权）。当下的农村集体土地所有制更为厉害之处在于，是集体占有土地，以家庭为单位实行承包。在这其中，国家是代理人也是保护人的角色。正是因为有这样的土地制度，才能将家庭伦理、集体保障和国家保护全部组合至一起。由此，家本位的文化才更加绵续、延长。最后，渠敬东老师指出，周飞舟老师的研究撑开了“家”的研究意涵，不仅关注乡村社

会的“家”，还着重关注第二代农民工在县城的“家”。此项研究实质上是将吴文藻、费孝通先生早期的社区生态研究推进至费先生晚年提出的心态研究中来。

随后，针对“家乡”的理解与农业发展形态，向勇老师与刘守英老师展开了讨论、交流。最后，周飞舟老师对观众提出的户籍人口与常住人口的差距、县城的位置意义与县城研究的重要性等问题，逐一进行了解答。

（撰稿：刘建）



05

周黎安：“一体多面”——中华帝制时期的国家社会关系再研究

【编者按】：2022年6月16日晚，由文研院、北京大学社会科学部联合主办的“北大文科创新讲坛”第5讲在线举行，主题为“‘一体多面’——中华帝制时期的国家社会关系再研究”。北京大学经济与管理学部主任、光华管理学院应用经济学系教授周黎安主讲，北京大学社会科学部副部长、长聘副教授章永乐主持。文研院工作委员、北京大学历史学系教授叶炜，文研院工作委员、北京大学社会学系教授周飞舟出席并参与讨论。

主题讲座之前，章永乐老师首先介绍了“北大文科创新讲坛”的设置缘起。“北大文科创新讲坛”是由北京大学社会科学部牵头，与文研院合作举办，旨在搭建交流学习、启发激励的跨学科公共平台，营造扎根中国大地、直面中国问题、关心和思考人类所面对的重大问题的学术创新风气。



傅衣凌先生，中国历史学家，中国社会经济史学主要奠基者之一

随后，论坛进入主题讲座环节。周黎安老师首先概括性回顾了以往关于中国帝制时期国家与社会的理论观点。中华帝制时期国家与社会关系的特征长期以来为国内外学术界所关注，形成了各种不同甚至相互冲突的理论概括。一种比较流行的概括是“皇权不下县”或“双轨政治”。如费孝通先生认为，皇权统治所形成的“自上而下的单轨只筑到县衙门就停止了，并不到每家大门前或大门之内”，乡村社会是“地方自治的民主体制”。而以萧公权、瞿同祖为代表的学者则明确否认了中国传统乡村在中央集权之下享有自治的说法。秦晖进一步提出了“吏民社会”的假说，认为皇权统治通过基层胥吏深入乡村，对百姓的人身、财产、纳税、言论等方方面面实施了

严格的控制。此外，在“乡村自治”与“吏民社会”两种对立的观点之间，也有学者（如卜正民和黄宗智）提出国家与社会相互调适、密切互动的观点以及“第三领域”中“官民互动”的观点。

以迈克尔·曼（Michael Mann）为代表的西方学者则从资源汲取和动员的国家能力视角提供了新的理论概括，即中华帝国属于“专制性权力强、基础性权力弱”的治理形态，中央朝廷看似高度集权，拥有发号施令、生杀予夺之权威，实则基础性权力不足，难以渗透至社会基层进行大规模资源汲取，税赋占可征用的经济资源比例很低。

另外，关于国家权力对社会的渗透，傅衣凌先生的思路提供了莫大启发。他曾深刻揭示中华帝制一元化与多样性的奇妙结合：王权的绝对集权和强制性，与国家权力介入基层社会的多样性和包容性，如多元的财产所有形态（官田、族田、民田）与多元的司法权（如官方律例与法庭审判、宗族裁决审判、民间调解）。

“乡村自治”、“吏民社会”、“官民合作”假说，已有的文献经常把它们提升到对于中华帝制国家与社会关系的总体性概括而加以比较和讨论。周黎安老师认为，虽然这些假说都能找到一些支持性证据，但显然只适用于某些特定的治理领域或特定历史时期。譬如，“王权不下县”的假说只能适合于明清时期，显然无法适用于唐中期之前，尤其是乡官制盛行的秦汉时期。另外，周黎安老师也认识到西方学者阐释二者关系的不足。如迈克尔·曼的理论概括如果以十八世纪的西欧国家为基准有其正确的一面，但中华帝国

在绝大多数历史时期并不面临如此严峻的国家生存竞争，其内在的汲取和渗透能力自然不同于西欧国家。

因此，基于对以往文献的反思，周黎安老师的研究尝试运用行政发包制理论对中华帝制的国家与社会关系进行重新审视，提供一个对于中华帝制国家治理的解释性框架。周黎安老师特别指出，本研究借鉴和拓展了威廉姆森（Williamson）的交易成本经济学的方法。威廉姆森认为，经济交易的具体特征（如交易不确定性、有限理性、资产专用性）决定经济组织的治理结构（如科层制、市场关系及混合形式）。

最为主要的学术贡献在于开创了交易成本理论，是“新制度经济学”的命名者，也是2009年诺贝尔经济学奖获得者。交易成本理论主要致力于研究各种交易类型的治理结构。

介绍完研究方法后，周黎安老师着重介绍了行政发包的组织边界。行政发包可划分为行政内包与行政外包。“行政内包”是指国家（官僚体制或“体制内”）内部的行政发包过程，涉及从朝廷到州县官、从州县官到胥吏的行政发包链条和具体形式，揭示了国家从中央到地方的官僚体系的运作特征。而“行政外包”则是指，国家将一些区域性公共事务或影响王权统治安危的事务（如宗族、邻里的民间内部秩序）“外包”给官僚体制之外的社会组织（如宗族、保甲、会馆）或社会群体（如士绅）。行政发包的“内”与“外”的主要区别是承包方是否享受官僚体制的行政晋升序列和品秩待遇，以及承包方是否面临行政规则和程序控制。

治理领域	资源汲取与社会稳定 (赋役、治安、礼仪政教、大型水利工程等)	地方性公共产品 (道路、水利、救恤、乡勇)	民间内部秩序 (三老、乡约、宗族、商人会馆)
统治风险	高	中	低
影响范围	全国性	区域性	俱乐部性质
行政、发包组合	强行政、弱外包	行政、外包均衡结合	弱行政、强外包
官民互动方式	官为主、民为辅	官民合作	官督民办

表 1: 治理领域与国家-社会关系的治理模式

国家与社会的关系当中，朝廷在分配行政职责是否外包以及采取何种外包形式，主要取决于统治风险、治理成本和预算约束这些因素的考量。对于王朝国家来说，一边是必须谨慎评估的统治风险，另一边是不得不考虑的预算约束和治理成本。两者的权衡与取舍在相当程度上决定了国家与社会、官民互动关系的治理特征。总的来说，在统治风险可控的前提下最大限度节约国家治理成本是国家治理模式选择的内在驱动力。

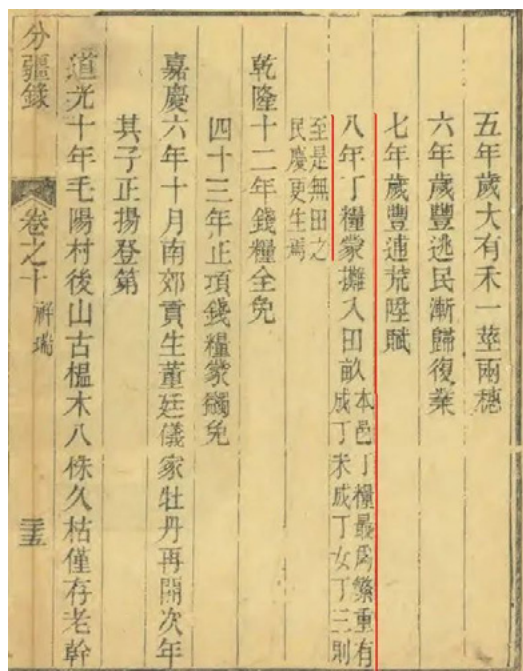
接下来，周黎安老师聚焦于行政内包与外包的具体治理形式。他将中华帝制时期的国家治理领域分为资源汲取与社会稳定、地方性公共产品、民间内部秩序三种模式，以统治风险、影响范围、行政及发包组合、官民互动方式的四种维度比较三种模式的异质性，以此来透视帝制时期国家-社会关系的基本特征。

首先，“资源汲取与社会稳定”模式体现出“强行政-弱外包”的特点。秦汉以来，“编户齐民”通过严格的人口登记、户籍管理和什伍连坐制等方式主要实现两个最重要的统治目标。秦汉时期国家在乡村设置三老、孝悌、力田乡官，负责教化、赋税等事务；对于社会治安，配有县令长、县尉的属员游

徼、亭长，他们作为县政府的派出人员专门“驻乡”负责。

皇权对乡村的控制程度在很大程度上取决于资源汲取的方式，国家对于人口和财产（包括土地）等基础信息掌握和控制的程度取决于赋税和徭役的特性。秦汉时期的户籍管理与人口控制之细密可能是空前的。隋唐之后，为了应对人口流动、土地买卖频繁带来的赋役分配不均问题，从“两税法”到“一条鞭法”、“摊丁入亩”，赋役的重心从人丁转向地产，人口登记和户籍管理的需求大为下降，人身控制也就随之减弱。明清里甲制衰败之后，国家基于社会治安目标的人员管制的统治需求依然强烈，于是保甲制应运而生。

其次，“地方性公共产品”这一模式明显体现出官民合作的特征。跨地区的大型水利灌溉、航运、防洪设施在历朝历代都是由政府组织人财物兴建，而地方性和小规模农田水利设施则主要由民间组织力量负责修建。明代“一条鞭法”改革之后，地方政府的财政体制进入分级分类定额包干，超过常规性财政支出范围的突发性支出，包括水利、交通、救灾等应急性需要，就只能依靠募捐或民间自行解决。



《分疆录》记载秦顺落实“摊丁入亩”

黄宗智关于清代司法判决与民间调解关系的研究揭示了在基层司法领域官民的密切合作。官民合作的“第三领域”不仅限于司法领域，也广泛存在与国家与社会之间。例如在晚清和民国时期，处于国家与社会结合部的士绅在公共领域，如治水、修路、救济、办学、民事调解、荒政等方面，发挥日益重要的作用。

再次，第三类治理模式，即“民间内部秩序”，表现的是相机控制下的自我管理。对于乡村事务，国家相机控制的隐形之手无处不在，只要不发生威胁统治秩序、突破王权底线的严重事件（如拒绝纳税、民变造反、“邪教”流行），政府的“有形之手”不会轻易干预。在国家控制范围内，士绅对于特定乡村事务（如宗族、乡约）可以自主决策。

三老、乡约、宗族和商会演变诠释了国家与社会的互动关系，揭示在民间内部秩序的维护上“行政外包”的具体内涵及演变。

以宗族为例，可以看到国家“吸纳”与主动靠近。明代以来，宗族以祠堂、族籍、族田三位一体，敬宗收族，凝聚乡民，形成强大的社区力量。明清宗族的迅速发展得益于国家主动的“吸纳”与宗族积极对接回应国家需求，其“行政性”与“外包性”携手演进。一方面，宗族表现出官方治理目标的认同与支持。另一方面，国家明确扶持族权，鼓励发展宗族组织，给予宗族、乡族作为乡村基层组织的“综合承包方”身份和相应的治理权。

随后，周黎安老师总结出中华帝制“一体多面”之内涵，即从皇帝开始，层层属地化行政发包体系体现了“一元化权力”与“多元化相机治理体系”的结合互动。一方面，国家权力是统一和绝对的，中华帝制治理体系的权力一元化强调皇权的“支配性”和“可控性”。另一方面，在权力的一元化的基础之上，国家治理体系又呈现了多样性、相机性、灵活性特征。总之，中华帝国在维持政权覆盖性和可控性的前提下，尽力发挥行政发包形态的多样性和灵活性，最大限度降低国家治理成本，减缓王朝财政约束的压力。

有趣的是，中华帝制时期行政外包的多样性和灵活性催生了形态各异的“社会承包方”——他们构成了一个“准官员”或“亦官亦民”群体。从里正、保甲、三老、约正、族正到明清的士绅乃至晚清的商绅，他们是国家—社会关系中多样化“行政外包”的人格化表现，为“行政外包”这个概念提供了

直接的经验证据。这些“社会承包方”半官半民、非官非民、官中有民、民中有官。

周黎安老师认为，“一体多面”诠释了傅衣凌所强调的帝国治理的“深层结构”的稳定性与“表层结构”的多样性、适应性的奇妙结合。首先，如果没有皇权的“一统性”，没有国家权力的支配性、可覆盖性、可控制性（一元化权力中心），国家—社会关系领域就不会出现如此丰富多彩的行政发包形态。其次，国家—社会关系的“多面性”支持和巩固了皇权的“一统性”和“一体性”。国家与社会之间是“有限汲取”与“有限服务”的交换，这可以理解为古代中国隐含的“社会契约”。

而且，“一体多面”还能对西方学者提出的观点作重新反思。迈克尔·曼关于“专制性权力强”与“基础性权力弱”的概括只注意到了在中华帝制时期国家与社会关系的“行政”与“外包”的极端情形，而忽略了连结“行政”与“外包”的丰富治理形态。费正清（John King Fairbank）、弗里斯（Peer Vries）常感叹于中华帝国仅仅依靠一支规模很小的官僚队伍治理了一个如此幅员广阔的帝国，关注点聚焦于中国正式的官僚体制以及国家权力对于社会的直接渗透，而明显忽

略了正式官吏系统之外无数准官员队伍以及由此推动的形式多样的“行政外包”和官民互动过程。

目前考察国家—社会关系的文献深受西方国家建构理论的影响，倾向于将国家权力对社会的直接控制力与可渗透性作为分析的一个焦点，经常将国家权力的强弱与社会团体的自主性大小置于二元对立或零和博弈的状态。本研究提出的“行政外包”的理论视角，

相当于把国家与社会关系看作是一个组织（中华帝国）内部的“行政管理”过程。

最后，周黎安老师总结道，中华帝制时期的国家社会关系按照行政发包制的内



晋商会馆

在逻辑在不同治理领域或同一治理领域的不同历史条件下呈现“一体多面”的特征。国家治理的每个侧面特征各异，但又相互联系，形成内在一致、相互支持的治理体系，且随时间而动态演化。中华帝国的治理实际上是一个以国家为中心的多层级、多面向的分包治理体系，从国家权力的最顶端开始，逐级属地化分包——从官僚体制内部的层层属地化“行政内包”，延伸至国家与社会结合部的“行政外包”，再到边疆地区和藩属国的“政治外包”。在此过程中保持不变的“统一性”和“稳定性”是国家权力（皇权）的枢纽性

支配和相机性调节，这是所谓的“大一统”的真正内涵。国家治理的“多元性”和“灵活性”支撑和巩固了“大一统”。

评议环节，叶炜老师首先发言，他回顾和概括了本场讲座的主要内容及思路，认为本项研究以“行政发包”为出发点，聚焦于“行政外包”与“行政内包”内涵的阐释，以“一体多面”的分析框架，讲述了从古至今、从中央到基层关于国家与社会关系的复杂故事。这套分析框架不仅能够描述国家与社会的基本面貌，还能观察二者关系的交织、变化，特别是将“吏民社会”、“乡村自治”和“官民合作”等学界熟悉的观点各归其位，揭示出各个理论观点适用的特定时段与特定的公共事务领域，显示出很强的理论概括力和解释力。另外，周黎安老师的研究既看到了历史现象的复杂性与多样性，注意到治理领域的不同类别及其治理成本的差异，还对当前学界中日用而不觉的理论假设提出了质疑，即帝制时期中国的国家与社会之间并非二元对立的关系。也就是说，民间组织的发达并不必然对应着国家权力的衰减，反而可能是更为延伸和巩固了国家的权力。这在黄宗智先生的研究基础之上，进一步打破了对国家—社会关系二元对立的固有认知。

叶炜老师进一步提出两点进一步值得讨论的问题。第一，在研究国家与社会关系问题上，众所周知，历史上存在从“乡官制”到“职役制”的转变。周黎安老师从行政发包的视角解释了这一变化的原因，但具体转变的过程还需要细究。据现在学界研究表明，西汉地方是“乡亭两分”的格局，地方上的诸多事务并不由乡来总体负责，而且汉代基

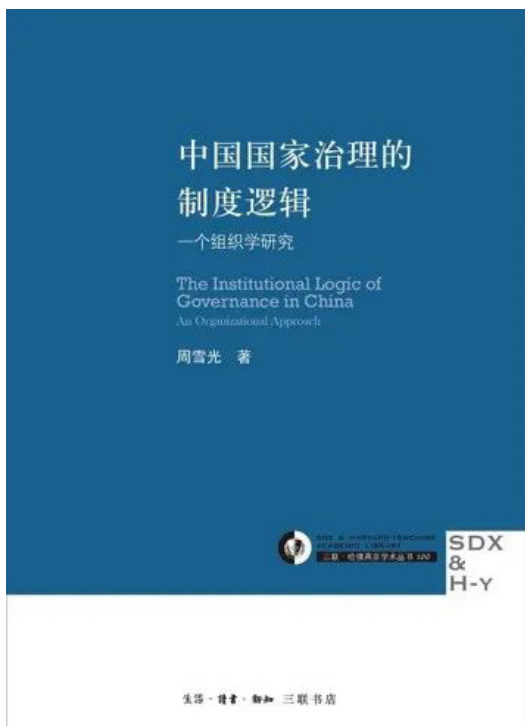
层管理机构实际数量可能更多一些。另外，学界也认为乡的衰微并不是唐以后才萌现，而是从三国时期就已开始式微。第二个问题关乎到汉代基层社会的社会精英，也就是作为民间领袖的“三老”。周黎安老师认为“三老制”反映了国家对基层社会精英的吸纳和制约，但新的研究显示，这其中还存在更为复杂的一面。汉代的三老在不同时期存在较大的变化，并不总是作为民间领袖或者社会精英出现，有时其社会地位可能相当低下，在一定程度上已经具备了后世职役制的特点。除此之外，叶炜老师还提出一个疑惑，即在中国古代尤其是帝制后期，中央为了控制地方，地方官特别是高级政区地方官的权力往往是不完整的，像总督、巡抚在一些关键问题上并没有决定权。那么，层层分包的官僚体系对地方行政区域的综合承包人（如总督、巡抚、州县官）将会产生何种影响？

随后，周飞舟老师作出评议。周飞舟老师认为，本项研究属于非常重要的尝试，运用行政发包制的分析框架将研究拓展到帝制时期，而且拓展到政府架构以外，在时间跨度和研究广度上都做出了突破。从社会学的角度来看，这项研究也具有理论意义，可以帮助我们重新理解国家与社会的关系。西方学者将民族国家兴起之后产生的“国家—与社会”关系理论应用于帝国统治研究，在看待中国帝制社会时，理论假设“国家—与社会”二者是对立的关系。借用这一固有思维诠释中国传统帝制社会，便会呈现出两种不同的极端：一为将中华帝制社会理解成是一个专制集权体制，另一极端将中国理解为一个极其涣散的帝国。这两种理解都与中国

帝制时期的长期状况不符，甚至出现相悖的情形。传统帝制中国不仅仅是专制集权那样简单，还有更复杂多样的一面。例如，传统中国社会实行一套严格与早熟的文官制度，至少在形式上接近现代意义上而言的“科层体制”。但同时也要注意到的，这套文官制度到县一级政权“戛然而止”，看上去像没有完成的国家建制。总之，周黎安老师的研究实际上是在探索中华文明独特的治理范式，和周雪光老师提炼出的“权威体制与有效治理”之分析框架交相呼应。

周飞舟老师继而提出两个可以讨论的问题。一是关于行政内包与外包的区别。处于官僚体制内部，即流官制下的行政内包，具有非常强大的调动能力，但行政外包则不同。因为承接外包的一方，基本是地方势力强大的宗族或家族，他们无法受到官僚体制的任免约束。所以，厘清商会、宗族和家族构成的非正式的国家力量，以及它们和国家之间的关系显得尤为重要。二者之间的关系之所以重要，是因为此种关系决定了资源约束的强度，以及治理成本的高低。这其中需要有一些更加具体的、相对微观的机制讨论，来说明行政外包的合理性。从社会学角度来看，外包和内包的成本必定不同，外包会产生额外成本，内包则随时可以控制。那么进一步需要细致回答的问题就是：行政外包为何没有带来社会的失范？如何保证行政外包不失控？

二是关于研究视角的讨论。行政外包运用的是国家视角，其逻辑是站在国家角度来思量“一体”和“多面”的交织、互动，但论及国家与社会之间关系的话，还需从民众



周雪光著《中国国家治理的制度逻辑》书影

视角或者基层社会视角来补充。社会学强调“家国天下”、“家国一体”，于普通民众而言，最核心的不是“国家”，而是“家”，因为国家是家的延展，百姓理解的国家治理是齐家方式的延伸（即从齐家到治国）。因此，“家国一体”的社会结构与“一体多面”的框架是何种关系，值得深思。在“家国一体”的文化传统里，国家并非内嵌于社会之中，更像是在社会之外，社会则反而更像是嵌入国家之中。这一点是中华文明非常突出的特征。

最后，周黎安老师对上述评议进行回应。周黎安老师论述道，乡官制到职役制的转换是一个非常复杂的问题，“官吏分途”其实讲的就是这个问题。从行政内包走向行政外

包的视角来看，帝国正式官僚体制的组织边界在伸缩，其中一个很重要的原因就是帝国面临的财政压力在增大。尤其是到明清，财政压力十分突出。另外，在官僚体系承包分包中，中央为了管控地方，使用“条”的力量来制衡“块”的权力，具体表现为中央垂直下来的“条”的力量约束地方上总督、巡抚的权力。但无论怎样，到了更基层的州县一级，权力基本还是汇集于一人之身，真正的总承包方是州县官。历史不断轮转、变化，官僚体制的中间层级虽然历经多次调整，但州县官这套体制变化微小。历史上的这套官制传统，存续着异常顽强的力量，直至今天，仍然发挥着显著作用。

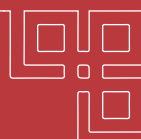
关于行政外包与行政内包之区分，以及对行政外包人员的控制，周黎安老师进行了补充解释。行政内包依靠的是官僚人员，在

官员体制中执行力强；而外包的人员无法依靠正式的官僚体制来约束。于是，中央通过输送薪酬待遇及利益（包括赋予头衔）来拉拢地方宗族、家族势力，以赋予行政序列、行政待遇的方式将其内部化，使之变为“准官员”。这样来看，行政内包在走向外包之后，又在逐渐经历“再内包化”的过程。至于正式权力与外包方之间的复杂关系，需要之后更细致地考察与研究。另外，行政发包的研究视角注定采用的是国家视角，即是一元化的、中心化的权力主体向下看的过程，涉及民众/民间的部分有限；对于民间社会/基层社会如何向上看国家的过程，则需要更为详细的研究和讨论。

（撰稿：刘建）



文研回望



文研回望

忆静园佳日，别风雨故人——文研院举办第十二期邀访学者欢送会

2022年春季学期，17位中外学者相聚燕园，成为北大人文社会科学研究院的第十二期邀访学者。由于奥密克戎冠状病毒引发的北京疫情，本期邀访项目的开展，曾遭遇许多不确定的因素：部分邀访学者两次搬家，五月中又经历长时间的校园封闭管理。但面对外部形势的紧张，文研院同驻访学人一道，共同建设了一个有温度、有情义的集体。

大家以极高的学术热情，坚持线上与线下并行开展学术活动，思想的碰撞更甚于常时。非常时期也给这一期驻访生活打下了特殊的烙印，有学者形容自由的讨论为“如切如磋，往往得意而忘形”，而值闲暇时的放松，则“又作长夜之饮，其潏潏而未央；曼声放歌，有恍然遗世之志。”将别之际回首，大家的共同感受是“美好得不真实”，是“恍如梦境”，也是“像桃花源”。正如王明珂老师所言，经此一番共患难的岁月，几个月前还素不相识的大家在文研院都成了“风雨故人”，相信也会是未来学术道路上的莫逆之交。

四个月转瞬即逝，大家又将复为五湖四海之客。6月27日下午，文研院举办欢送会，同第十二期邀访学者亲切话别。借由一段视



第十二期邀访学者与全体工作人员合影

频，院长邓小南老师回顾了这一期许多意想不到的变化与调整。而让人感动的是，在学校“不进不出”、围墙封闭的日子里，反而打破了彼此精神上的“围墙”壁垒与隔膜，让大家成为相互勉励、更加凝聚的集体。“在非常时期，文研院该做什么，能做什么，如何将学术交流渗透在日常生活之中？在特殊条件下，又该如何融校内学者与邀访学者为一体，真正做到‘近者悦，远者来’？”答案或许就在这一期学者和我们的共同思考，共同坚持之中。大家坚持深耕沃土，研学不辍，也以彼此之间的坦率真诚、携手相助，回馈文研院以极大的精神财富，为学界在封闭之下探出一条开放之路。第十二期邀访项目刻印着文研院六年来的足迹，这一期虽然

留下了一些遗憾，但更体现出新的可能，代表着新的开端。

著名历史人类学者、台湾中研院院士王明珂已于五月末结束访问返台，他以线上方式，重回二院 111 会议室的大家庭之中。他原本申请于 2020 年春季学期来院驻访，因疫情爆发而搁浅。此次克服隔离的诸多不便，终于成行，给文研院的学术共同体以特别的感动与鼓舞。访问期间，他围绕酝酿已久的一项新研究计划“社群、历史与文明”，在北大发表两场公开演讲，介绍其学术观点，吸引了北大考古学、历史学、人类学、艺术史等多学科的师友到场聆听，报告厅内出现了久违的座无虚席的盛况。他也特别称许文研院所选拔的学科多元、地域多元乃至年龄多元的驻访学人群体，以及营造的讨论氛围，不仅让他“接触到了许久未接触到的年轻学术激情与现实关怀”，也鼓舞着这些年轻的学者以开放的眼光对待人文社会领域的其他学科与主题。日本早稻田大学山部能宜教授

在佛教唯识学、新疆壁画及出土梵文写本研究方面具有国际影响，此次辗转太原、北京，经历近一个月的隔离，成为 2020 年以来首位到访文研院的外籍学者。驻访期间，他以积极的心态融入学术共同体，和文研院、中国古代史研究中心、梵巴语专业的同仁开展密集的交流。自成立以来，文研院始终致力于推动学术的中外交流。在时隔新冠疫情爆发两年后，两位海外学者的恢复到访，更加坚定了我们的信心。

文研院不同代际学人之间的相互影响、激发，是大家不约而同的感受。在资深的考古学者、原陕西省考古所所长焦南峰老师看来，中青年一代学者展现的思想活力，以及院里浓郁的学术氛围，让他仿佛又重返年轻，“感觉这里任何时刻的交谈，都在讨论学术问题”。通过广泛地聆听报告，参与讨论，他也反思过去的研究更多的立足于传统的考古类型学、地层学的二重证据法，希望汲取多学科的滋养，未来能够更多地走向理论与



王明珂先生为北大师生做题为“三星堆的启示：历史与文明反思”的讲座



欢送会前，邀请学者参观“清流汇聚、沃土深耕：文研院纪念展”

方法的突破。著名历史学者、中国宋史学会会长包伟民则认为，“文研院唯一的中心就是为学术服务”，在当下的学界极为可贵。而这里汇聚的许多青年才俊，扑面而来的新知，也造成一个时时促人奋进、拒绝固步自封的环境。在后辈的心中，“桃李不言，下自成蹊”，前辈们的学问境界、道德文章，潜移默化地感染着他们。武汉大学的美籍史学者杜华坦陈，他是带着学术研究中的一些焦虑来到文研院的，但过了几个月后，焦虑慢慢消减。他回忆起同王明珂的聊天，“立场的左右其实并不重要，关键是你所追问的是不是一个真问题，必须明确你做学术的目的是什么”，这样的棒喝带给他极大的震撼。让人类学者赵丙祥印象深刻的，同样是这样一种前辈们虚怀若谷、坦坦荡荡的境界。在三月参加的“邓广铭藏书捐赠仪式”上，他深刻体会到北大几代师生赓续学术传统的努力，在邓小南、王明珂、焦南峰等老师身上，他也感受到这一批学人对学术精神的传承。

这样一股清流，昭示的恰是“如果没有为他人做贡献的心态，就做不了有格局的学问。”

在文研院，大家结识朋友，畅谈学问，在不经意间打开研究的局面，也获得北大校内外丰富学术资源的支持，得以推进新的研究计划。西北大学的梁云目前正在陕西雍城从事发掘，他在考古工作站参与视频连线，分享了他的感受：“在文研院的经历，是我从来没有过的、跟其他学科的学者朝夕相处时间这么长的经历，特别是疫情高峰期的一个月，彼此的感情比考古队的队友还要深厚。”本期学者不仅有常规的学术报告会，更自发组织了周三的非正式沙龙，交流非常深入。在此过程中，梁云和赵丙祥关于早期中国历史的讨论，在考古学、神话学与古史研究之间打通了一扇窗，至今让两人津津乐道。意犹未尽，赵丙祥正在计划下半年赴梁云的发掘工地。驻访期间，梁云所倡导的“《史记》的考古学解读”项目一经提出，便得到文研院的全力支持，召集了专题恳谈会，听



中青年学者自发组织了“周三非正式沙龙”

取各方专家的意见；经由文研院牵线，他也同北大梵巴教研室的同仁座谈，希望在中亚考古方面引入语文学的资源。文研院的滋养是多方面的。对从事佛教文献学研究的罗鸿而言，此次访问要面对众多过去不太熟悉的学术领域，最初有些不适应。但他调整自己，很快融入了大家的讨论，并从中找到了一些突破原有研究的契机。如与北大考古文博学院魏正中教授合作，借助考古学田野调查的研究方法，推进有关龟兹石窟的研究。会上，他用音律优美的梵语朗诵了迦梨陀娑经典史诗《鸠摩罗出世》中开篇的一段，诗中赞颂喜马拉雅“没入东方和西方的海洋，绵延如同大地的量杖”，而文研院就像喜马拉雅山横亘在这里，既是一把量度的尺子，也是沟通的桥梁，“思想的激荡，是山与海的碰撞。”

疫情之下的“困学”经历，最为难忘。欧树军、包慧怡、谷继明、盛珂、陈文龙等人的发言，都回顾了那段时间里在动荡中感到温暖的瞬间：那些封控期间的彻夜长谈、困境之下彼此的关切与支持，北大对“人”

的尊重，等等，支撑着他们渡过难关。驻访之初，历史学者刘清华与教育学者陆一被推举为邀请学者的“班长”和“副班长”。在疫情紧张之时，他们做了许多内外的沟通工作，也坚定地表示愿意同文研院的团队一起同进退，共患难。临别之际，两人代表大家说了许多心里

话，既饱含感激，又引人深思。刘清华回忆道：“疫情中，因为我代表这个集体，更多地与邓老师、渠老师带领下的行政团队沟通，我也更能感受到北大在患难时期给我们的力量，并且这种力量不是简单的口号或要求。邓老师、渠老师从来不下要求，都是把日常的学术教育和关怀，看上去漫不经心，却又让我们感受到处处有所作为、有所担当。在面对搬家的重大决定或者决定去留的时候，邓老师有时候跟我沟通到半夜，渠老师每天最早到院里来商量这些事情，这让我们触碰到了北大精神的核心。”他真诚地感谢北大，感谢文研院和驻访的每一位同仁。陆一的感受是相似的：“文研院非常以‘人’为中心。在这里，通过互相之间的交往，可以更深入的理解学者们的为人处世，明白他/她是这样的一个人，在对什么问题开展研究，做这样的学问。大家可能有不同的年龄、专业和活跃之处，但是作为活生生的人可以互相认识，卸下很多制度性学科体制留下的套路性的东西。我做教育学的研究，对‘人’非常感兴趣，

因此收获非常大。教育学中，纽曼有这样一个‘真正的大学’的理念，我本人虽然历经不同大学的学习，但是我认为文研院才是真正的大学。”

渠敬东老师在校园闭环管理期间，与留守在校的邀访学者共同度过，彼此相聚的时间可说是前所未有。临别之际，他感慨说，在疫情最艰难的时候，文研院也曾讨论过中止邀访项目的方案，但是老师们的执著，使这一期完满地坚持到最后。“坚持”的意义，只有共同经历过，才能体会。患难见真情，越是在这样的时候，“你有心去观察真正的一个人，有心去观察一个真正的学者对生活的应对，对学问的执着和探索，或者对一群人怎么在一种非常压抑憋屈的生活状态中寻找快乐，你有所发现，这都是真正的学问。”这短短的几个月，似乎超越了机械的日常时间，似乎让平日里引以为忙碌的那些借口失去了理由；恰恰是燕园的草木与自然，是我们身边可爱的付出着的人，也是我们所获得的闲暇与心灵的自由，让那些真正重要的东

西凸显出来。这段岁月，这群人的身影，会长久地铭刻在我们的生命里，帮助我们在以后的生活中更加的舒展，饱满，有力量。

欢送会前后，已经有数不清的欢宴、告别、留言、合影。离别总是伤感的，大部队簇拥着送到静园二院门口，再有小部队送到校门口，目送上车。可耳畔已经响起新的约定，不论是焦南峰和梁云“欢迎大家来陕西看我们最新的发掘成果”的盛情邀约，还是“毕业旅行”的提议，我们都有理由期盼，重聚就在不远的将来。一切正如刘文飞老师在会上朗读的自己创作的《文研院谣曲》的句子：

“从明天起 / 文研院就成了一段回忆 / 直到我们 / 再一次踏进这座山门 / 回忆在那时将被惊动 / 像二院枝头的灰喜鹊 / 像二院保安小弟吹奏的埙音 / 一起隐入燕园蓝色的天空。”

（撰稿：韩笑）



专题
论文

经学视野下的近代中国学术转型



宋恕与经学：经世学近代学术取向

兼论《六斋卑议》与清末变法思想及“瑞安新学”*

李天纲（复旦大学哲学学院宗教学系教授）

【提要】周予同教授曾把“六经之学”分为“经、经学、经学史”三种。这三种学问既是从周秦、两汉到近代的演化过程，也是传统学者在学术更新运动中的自觉努力。近代变法思想家宋恕主张把“经学”讲作“经世学”，再从“经世学”中发展出经学、史学、西学和法律学等现代专业学科。这个“四门”和“六斋”学科分类贯穿于宋恕在龙门、金陵、求志等改良书院中的教学实践，用此方法引导到“新学”——现代学术。本文循着经学—经世学—新学的变法路径，考察宋恕与章太炎、孙宝暄等人交游，并清理戊戌变法前后“沪学”“浙学”“粤学”“湘学”在“经今古文之争”的各条线索，以一种“经学史”的眼光来审视“经学”“经世学”如何转型为现代知识体系中的专业和学科。

【关键词】宋恕；经学；经世学；近代学术

经学家宋恕

1896年前后的上海，来自浙江温州的宋恕（1862—1910）是一位具有影响力的人物。在变法舆论中心上海，在一群浙江籍寓沪学者中间，宋恕较早熟悉“西学”和“时务”，因而备受关注。在意识到旧学术体系的危机之后，士大夫们对经世学趋之若鹜。有以“《春秋》经世”，讲“微言大义”；有以“六艺”经世，讲分门别类的应用知识。大家都以为

“经世学”是一种从“经学”里派生出来的实践之学，可以谋生，可以治世，可以兴书院，也可以救国。宋恕在“经世学”上引领同侪，他既在杭、苏经学家俞樾的门下，又能通过在瑞安、上海的家族、友朋关系，辗转连接到李鸿章、张之洞两大幕府，因而是一位枢纽人物。虽然宋恕后来没有机会站到“戊戌变法”的第一线，但与他交往的一批重要人物如谭嗣同、康有为、梁启超、章炳麟、汪康年，以及思想史上不太显著的夏曾佑、孙

* 本文作者系文研院第十一期邀请学者，主要研究领域为中国宗教、中国思想文化和中西文化交流。本文原刊《中国文化》2021年秋季号。本刊收录据作者提供文稿。

宝瑄、陈虬、陈黻宸等人都受到他的影响。

甲午战争以后，宋恕的一些观点就被圈内人注意。这些观点不只是“公车上书”式的呼吁，他用“经世学”、“实学”来分析时局，因而深入到制度根源。这种带着经学色彩的批判，既传统，又新锐；既激烈，又中肯，对聚到上海的各地士大夫很有说服力。据宋恕《乙未日记》，宋恕于乙未年（1895）二月二十二日（3月18日）“始识一六”，结识康有为。“一六”，即康有为。闰五月二十三日（7月14日）“始识李提摩太”。1995年春，孙宝瑄（1874—1924）从北京移居上海，就很佩服宋恕：“盖（宋恕）先生专以崇实为本，恶汉、宋以来专以书本为学问，即程朱主静，亦无俾于民物政教，皆虚学也。”^①1895年5月，夏曾佑致书宋恕，谈及自己和圈内同人的倾佩之情：“每闻群公言及执事之学识，时用引领，而劳薪不息。……绌绎再三，焕然冰释，怡然理顺，不刊之论，可悬国门，非鄙人所能望其肩背也。”^②1897年1月，章炳麟（1869—1936）从杭州来到上海，思想发生很大变化，部分原因是受了宋恕的影响：“炳麟少治经，交平子（宋恕）始知佛藏。”^③梁启超（1873—1929）夸赞宋恕：“东瓯布衣识绝伦，梨洲以后一天民。”^④蔡元培（1868—1940）评价说：“与康（有为）、谭（嗣同）同时，有

平阳宋恕、钱塘夏曾佑两人，都有哲学家的资格。”^⑤《六斋卑议》已经提出“议院”、“自治”，比较康有为《上清帝第二书》（“公车上书”，1895）还在“发明孔子之道”，敬呈“公羊之义”，至《请定立宪开国会折》（1898）方才复述“上下议院”的说法，学者们注意到宋恕确是变法思想史上的先导人物。但是目前研究都跳过了“经学”、“经世学”，直接从哲学史、思想史的角度来讨论。对他的观念、概念作现代学术分析，当然更易于思想诠释，但不方便作处境化理解。蔡元培在五十年以后有意把宋恕当做哲学家，宋恕当时却自以为是经学家。宋恕在上海求志书院课馆，该书院分科就设“经学、史学、掌故、算学、舆地、词章”六斋，经学为首要学科。经学是过去的学问，但是我们如果从周予同先生提倡的“经学史”角度阅读《六斋卑议》，研究“戊戌变法”的经学背景，则对于宋恕这位瑞安新学人物的理解，或许还能深入一步。

清末的“经学”与“经世学”是既有联系，又形分别的两种学术。明清之际，徐光启、李之藻、顾炎武、钱大昕等人都将天文、舆地、历法、推步、河工、农作列为“致用之学”，以“天文”称天文学，以“坤舆”代地理学，以“勾股”代几何学，以“格致”代物理学，以“广方言”代外国语言文学……。

^①孙宝瑄：《忘山庐日记》，上海，上海古籍出版社，1983年，第73页。

^②夏曾佑：《致宋燕生书》，见《宋恕集》附录，北京，中华书局，1993年，第529页。

^③章炳麟：《瑞安孙先生伤辞》，《太炎文录》卷二，章炳麟承认他对佛学的兴趣是因了宋恕的劝告，其实他在上海《时务报》时期得到宋恕思想的多重启发，《忘山庐日记》的记载可以证明。

^④梁启超：《广诗中八贤歌·咏平阳宋恕平子》，《饮冰室文集》第四册，“文集”45，北京，中华书局，1989年，第13页。

^⑤蔡元培：《五十年来中国之哲学》，《蔡元培全集》，第四卷，北京，中华书局，1984年，第370页。

那时候经外无学，在一些力图变革的儒生看来，经学与经世学是统一的，即后者是前者的实践，是应用之学。时至清末，“西学”又一次进入中国，“西学”呈现出一个完整的知识体系。清末学者的进步在于认识到，传统的“经学”、“实学”知识，已经不能涵盖现代知识体系，未来学术应该“走出经学”。1860年代，上海、天津一批士大夫倡言“经世”，学习“西学”，吸纳外来文化。

“走出经学”的经世学，试图包容外交学、公法学、政治学、经济学、历史学、地理学、哲学和神学……。1861年建立的京师同文馆，沪、穗广方言馆，以及一批改良书院，如江阴南菁书院、上海龙门、求志、格致、中西书院，包括温州瑞安孙、项家族兴办的学计馆、方言馆等，都是在经学体系下发展“经世学”，以适应时代。1826年，湖南贺长龄、魏源编《皇清经世文编》，分“学术、治体、吏政、户政、礼政、兵政、刑政、工政”八纲；1888年，上海葛士濬编《皇清经世文续编》，增设了“洋务”一纲20卷。^①60年间的“经世学”变化，就是因“洋务”而引进了“西学”，建立起“新学”。这样的“经学—经世学”，是开放之学，又是渐进的改良，温

和的革命，也像是一种文化保守主义。直到1901年，南洋公学特班招生，已经将学习科目分为“政治、法律、外交、财政、教育、经济、哲学、科学、文学、论理、论理”^②，但在士大夫的认识中仍然是“经世学”：“南洋公学开特班，招生二十余人，皆为能古文辞者，拟授以经世之学，而拔其尤者保送经济特科。”^③

宋恕，字平子，又字燕生，温州平阳人。孙锵鸣招为女婿，嫁之以四女，宋恕按《尔雅·释亲》“妻之父为外舅”的雅称，呼锵鸣为“外舅”，即岳父。宋恕治学，一直被认为是经学出身。孙锵鸣（1817—1901），道光辛丑（1841）进士。丁未（1847）会试，孙锵鸣为房师，荐拔李鸿章。锵鸣之外，宋恕也向岳伯父孙衣言（1814—1894）求教，与从妻舅孙诒让（1848—1908）切磋。孙衣言与俞樾为道光庚戌（1850）同科进士，同在曾国藩门下，同入翰林。^④因为父辈的师生及交游关系，宋恕在咸同年间的江南经学格局中有重要地位。曾国藩、李鸿章、孙衣言、孙锵鸣都不是书斋里的经学家，宋恕也远不及孙诒让的校勘功夫，但他讲求“文章、义理、考据”的不同章法，了解方言、輿地、

①从“经世文”看明清“经学”如何从“五经”和“四部”知识体系向现代知识形态的转型，应该是一条比较切实的考察方法，惟迄今的研究并不充分。从陈子龙编《皇明经世文编》，到魏源编《皇清经世文编》（1826）、饶玉成编《皇清经世文续集》（1882）、葛士濬编《皇清经世文续编》（1888）、盛康编《皇清经世文续编》（1897）、陈忠倚编《皇清经世文三编》（1897）、麦仲华编《皇清经世文新编》（1898），再到邵之棠编《皇清经世文统编》（1901），各编的纲目逐渐展开，慢慢呈现出现代知识格局。康有为弟子麦仲华（1876—1956）之《新编》，分21门：通论、君德、官制、法律、学校、国用、农政、矿政、工艺、商政、币制、税则、邮运、兵政、交涉、外史、会党、民政、宗教、学术、杂纂，从经学到经世学，再到新学的路径艰难展开。

②高平叔：《蔡元培年谱》，北京，中华书局，1980年，第13页。

③黄世晖：《蔡子民先生传略》，《蔡元培年谱》，重庆，商务印书馆，1944年，第11页。

④朱芳圃：《孙诒让年谱》：“（衣言）公同年有武陵杨彝珍（性农）、德清俞樾（荫甫）、江宁寿昌（湘帆）、丹徒丁绍周（濂甫）、祥符周星誉（叔珣），皆宿学名儒。”（台北，商务印书馆，1970年，第4页。）

时务和洋务，扛“经世学”大旗。俞樾称宋恕“有排山倒海之才，绝后空前之识”，^①良非虚言。宋恕跟随孙锵鸣在外授学，从事书院馆课制艺。平阳宋恕，瑞安孙诒让已经在家族内形成了大量共识，即经学要为“变法”提供思想资源。1896年到上海加入强学会的章炳麟，在政情和人脉上求教于老到的宋恕，宋恕则在经学文章上称道“江浙无双”的章炳麟。宋恕与章炳麟为曲园师堂下之“同门”^②，章炳麟却称孙诒让（以及宋恕）是“宾附”俞门，未免还是崖岸太深，恃经学过甚。

岳父孙锵鸣是李鸿章房师，岳伯父孙衣言曾入曾国藩幕府的关系，宋恕与江苏政、学两界熟识，是浙江士人群体与江苏（上海）学者之间的桥梁。1887年，四月随岳父孙锵鸣来龙门书院课馆，七月去南京钟山书院任教。宋恕初次来沪，居住时间不长，但定下明确的学术方向，立志借鉴日本明治维新。“丁亥相从到沪滨，便求东史考维新；百年心醉扶桑者，我是支那第一人。”^③在上海，宋恕结交了龙门书院高材生张焕伦，谊在师友之间。1896年，钟天纬为首，张焕伦、宋恕、赵颂南、孙宝瑄、胡庸等“为申江雅集之会，每七日一叙，公拟改良教育，

倡新法教授议。”^④宋恕的居间串联，上海和浙江学者为推进教育改良事业走到一起，他们实践的“经世学”在“戊戌变法”前有相当大的影响。本年，广东籍变法人物康有为、梁启超、麦孟华等受命来上海创办《时务报》，必须依靠这一批江、浙籍的老练学者。苏南和上海的学者率先开展“西学”翻译，“新学”研究，从事书院改造，如徐有壬（1800—1860，乌程人）、张文虎（1808—1885，南汇人）、冯桂芬（1809—1874，吴县人）、李善兰（1811—1882，海宁人）、徐寿（1818—1884，无锡人）、王韬（1828—1897，长洲人）、华蘅芳（1833—1902，无锡人）、钟天纬（1840—1900，金山人）、赵元益（1840—1902，昆山人）、马相伯（1840—1939，丹徒人）、马建忠（1845—1900，丹徒人）、经元善（1840—1903，上虞人）、郑观应（1842—1922，香山人）、张焕伦（1843—1902，上海人）、盛宣怀（1844—1916，武进人）、葛士濬（1848—1895，上海人）、张謇（1853—1926，海门人）等，都是较早从事“洋务”文化活动的在沪苏人，他们的“西学”造詣、世界眼光和社会资本远远超过“少年新进”者。单以言论激烈和启蒙强度不及

① 温州博物馆编：《宋恕师友书札》（上册），杭州，浙江摄影出版社，2011年，第10页。

② 见1898年6月15日宋恕《上俞曲园师》，此信驰贺俞樾之孙陞云（阶青）本科进士殿试一甲三名（探花），内中除了称俞樾、孙锵鸣为师，俞陞云为师兄外，另称章太炎为“同门”。此信为章太炎在武昌开罪张之洞、梁鼎芬之事向俞樾申情，可证两人之情谊。宋恕亟请俞樾向湖南巡抚陈宝箴推荐章炳麟，令其摆脱困境。“同门余杭章叔枚（炳麟），惟惻芬芳，正则流亚，才高丛忌，谤满区中。新应楚督之招，未及一月，绝交回里。识者目为季汉之正平，近时之容甫。今湘抚陈公爱士甚，师可为一言乎？私窃愿之，非所敢请也，非所感不请也。”（胡珠生编：《宋恕集》，北京，中华书局，1993年，第588页）宋恕在俞樾门下久，1890年拜俞樾为师；同年夏，俞樾便将宋恕推荐给张之洞，预备出使欧洲四国之需，后因病滞留上海，未成行。

③ 宋恕：《外舅孙止庵挽诗》，《宋恕集》，第862页。

④ 钟天纬：《刑足集》附录，转见于《中国近代教育史资料汇编·教育思想》，上海，上海教育出版社，1997年，第447页。

“戊戌”一代，便看轻这一辈“早期改良派”是一种片面认识。

经世学是经学的边缘学科，宋恕在俞樾门下也是边缘人物。“经学”在乾嘉年间形成“吴”、“皖”两派，后人又加上“扬州学派”。道咸年间，浙西学风转入考据，以俞樾（1821—1907）为代表。俞樾治学沿袭长洲陈奂（1786—1863），陈奂则师事金坛段玉裁（1735—1815）、高邮王念孙（1744—1832），由此上溯到休宁戴震、嘉定钱大昕，江南、浙西的经学传统同源一体。俞樾在同光年间任上海龙门书院讲习，后主讲杭州诂经精舍。诂经精舍由仪征阮元（1764—1849）创办，章炳麟为精舍学生。俞樾在吴越之间讲授经学，杭、嘉、湖地区兴起朴学，是浙学的一次高峰。章炳麟《俞先生传》赞曰：“浙江朴学晚至，则四明、金华之术拂之，昌自先生。宾附者，有黄以周、孙诒让。”^①宋恕固然功名不彰，仕途不顺，但他在沪、苏、宁各大书院掌学，学问扎实，眼界开阔。1890年三月初八日（4日26日），宋恕初见俞樾，即“呈帖拜门”^②，跻身于“曲园居士”门徒之列。

经历“同光新政”的“变法”，上海学界流行的经世学，已经不同于“乾嘉之学”（考据）、“常州学派”（义理）和“桐城之学”（文章）讲经世。诸家讲经世，沪上新学群体是借用经学讲“西学”。上海经世学群体借用顾炎武、钱大昕等人“实事求是”的说法，认为“经学”

里有着天文、地理、历算、数学、政治、经济、法律等实用知识，属“朴学”，是“实学”。钟天纬、张焕伦等人在广方言馆、龙门书院求学时有“经科”，俞樾是上海广方言馆的经学老师，孙锵鸣在龙门书院提倡经世学。1876年，冯煊光设立求志书院，六斋（经学、史学、算学、舆地、掌故、词章）之首仍为“经斋”；1886年，张焕伦改建梅溪书院，也开设“经史”课程。但是，上海新式书院的经世学，方向是“新学”、“西学”。以算学、舆地、天文为导向的经世学并不发“微言大义”，或作“通经之论”。而且，上海的经世学，并不只是关心科学、技术、工艺、制造，如后来批评的那样不讨论西方政治、法律、宗教。相反，王韬早在墨海书馆就加入基督教，提倡“六合混一”的普世主义；马相伯、马建忠从徐汇公学毕业，本人就是神学家、法学家；张焕伦有完整的教育学知识，郑观应对借鉴英美政治体制早有全面主张。他们在中西、格致、龙门、求志书院的讲授，在张园、徐园、愚园的演说，培养了一批新式人才。“戊戌变法”前后来上海的各地学者，包括谭嗣同、康有为、梁启超、汪康年、章炳麟、夏曾佑等亟欲参与“变法”者，都在格致、中西、江南制造局翻译馆听演讲、买书籍，恶补“西学”。当时的现象是，内地士大夫思想激进，学问传统，对西方文化新鲜好奇，却知之不详，故而热烈讨论，畅谈竟日。^③宋恕在这群人中如鱼得水，带他

① 章炳麟《俞先生传》，《章太炎全集·太炎文录初编》，上海，上海人民出版社，1985年，第212页。

② 宋恕：《庚寅日记摘要》，《宋恕集》，第918页。

③ 按柯文《在传统与现代性之间：王韬与晚清变法》（南京，江苏人民出版社，1994年）提出的“沿海改革派”（Littoral Reformers）的概念来分析，康有为等“内地改革家”（Hinterland Reformers）在思想准备阶段受到前

们走访，从林乐知、李提摩太见到钟天纬、张焕伦。1895年9月3日他写信告诉孙诒让：“四方志士通人颇多枉访，谈经说史，酬酢接踵。”^①另一方面，宋恕也是把“新学”、“西学”灌输到“经学”中去的关键。孙衣言与俞樾有亲密关系，瑞安经世学群体崛起之后，“东瓯三杰”宋恕、陈虬、陈黼宸都进入省府杭城，汇入了浙西经学。俞樾和孙衣言的同年关系，锚定了一张经学网络。俞樾在《春在堂笔记》中自述：“余与孙琴西衣言，三为同年。道光十七年丁酉科，君得拔贡，余得副榜；二十四年甲辰科，同举于乡；三十年庚戌，同成进士，相得甚欢。余尝赠以诗曰：‘廿载名场同得失，两家诗派异源流。’然君刻《逊学斋诗》十卷，止余一序；余于咸丰九年刻《日损益斋诗》十卷，亦止君一序也。同治四年，两人分主苏、杭紫阳书院，又赠以诗曰：‘二十年得失共名场，今日东南两紫阳。’”^②在诗艺上，俞樾推崇袁枚，孙衣言欣赏苏轼，风格不同。但是在经史学问中，孙衣言、锵鸣兄弟，孙诒让、宋恕姑舅都尊重俞樾。另外，孙氏周围的瑞安学子黄氏、陈氏也拥趸经学，推崇朴学。

瑞安孙氏的经学、经世学，在同治、光绪年间接续了“清学”主流。孙衣言、孙诒让父子雅重经典，刊刻《温州丛书》，建玉海楼藏书，精研经学。孙诒让作《周礼正义》、

《周礼政要》、《墨子间诂》，“海内达人推为绝学，兼通内典及欧洲政治学说。”^③孙锵鸣、宋恕翁婿治学是另一种境界，他们的经世之学在于开风气，寻路径。翁婿两人在上海、南京、苏州主掌多家书院，“四十年间所掌书院，其大者五：曰姑苏之正谊，金陵之钟山、惜阴，沪滨之龙门、求志。”^④上海的两家书院龙门和求志，是清末改良书院的典范，讲的就是经世学。上海各新办书院的更新路径，用经世学吸纳算学、天文、舆地、欧洲历史、西方政治等“西学”，注重经学研究 with 改良事业相结合。孙锵鸣、宋恕在上海龙门书院的教学贡献，就是引进江南制造局译局之“西学”：“盖当先生掌龙门时，通国议论蔽固甚。如李公鸿章、侍郎郭公嵩焘，皆以昌言西洋政法之善被大垢，几无所容其身。林野达人，自李壬叔、冯敬亭两先生外，莫敢昌言。先生则慨然言于苏松太分巡，移取局译西籍，每种各一份存院，俾诸生纵阅。”^⑤如果说，衣言、诒让父子的治学成在经学，那锵鸣、宋恕翁婿的贡献则在经世学，即引入更多的“西洋”知识资源，“经世致用”地解决清末严峻的“政法”问题。

各地籍经学群体 与“经今古文之争”

者的影响，而影响力却反而更大。

① 宋恕：《致孙仲容书》，胡珠生：《宋恕集》，北京，中华书局，1993年，第685页。

② 转见于朱芳圃：《孙诒让年谱》，台北，商务印书馆，1970年，第12页。

③ 宋恕：《外舅孙止庵师学行略述》，《宋恕集》，第328页。

④ 同上所引，第323页。

⑤ 同上所因，第324页。

戊戌前后，上海报刊媒体成为变法舆论的中心，文人云集。各地人士频繁交往的同时，在沪浙籍学者关系紧密，俨然群体。该群体以宋恕、孙宝瑄（钱塘人，孙诒经子，李瀚章婿）、章炳麟（太炎，俞樾弟子，余杭人）为核心，而尤以宋恕为尊长。^①宋恕是温州平阳人，孙宝瑄是杭州钱塘人，两人的频密交往，拉近了温、杭籍学者的关系。参与这个群体活动的有陈昌绅（杏孙，钱塘人）、姚文倬（稷塍，仁和人）、汪康年（穰卿，钱塘人）、汪大钧（颂虞，钱塘人）、夏曾佑（粹卿，钱塘人）、胡惟志（仲巽，归安人）、陈虬（志三，瑞安人，时住长春栈）、陈黻宸（介石，瑞安人）。租界的文化空间“华洋杂居”，欧美日侨民学者也在其中。林乐知（Young John Allen，荣章，美国乔治亚州人）、李提摩太（Timothy Richard，善岳，英国南威尔士人）等，还有几位经常与宋恕往来的日本朋友，如在沪日本留学生森井国雄，《亚东时报》主编山根虎臣等，被奉为各圈内的高人。杭、温之间，乡音不同，但因为见解卓越，认识许多老洋务，还有东、西洋人，宋恕在浙人群体中颇受尊重。宋恕向俞樾报告上海的情况，颇有高屋建瓴，臧

否后来的口吻，说：“杭州新起学人，行谊识解当以孙仲琦（宝暄）为最，训诂词章当以章枚叔（炳麟）为最，宗教空理则当以穗卿为最。若以刘宋四学月旦三君，则孙儒、章文而俱兼史，夏则玄也。”^②清末上海社交圈之活跃，远胜于北京、苏州和杭州。从内地入上海，十里洋场，华洋杂居，光怪陆离。百业兴旺，社会开放，言论自由，伦理约束较宽，人们愿意交往，也必须应酬。宋恕等人频繁造访，相互宴请，在公共集会处因演讲、看戏、送迎等活动碰面。值得注意的是，清末上海的社会交往中，士大夫群体仍然按照地籍关系，形成了一个个亚群体。上海的同乡、同业会馆是各地籍群体的联系纽带，但沪上一般社交活动的空间多在福州路、虹口和沪西张园、徐园、愚园等地点。最多的活动，便是相互召饮，讲演、立会、酬唱等。“戊戌”前后，文人聚餐多在“一品香”（福州路22号，址今44号）、“万家春”（河南路、山东路间）等番菜馆。1894年，宋恕来上海求志书院课馆，初赁东来升栈；1895年二月初，因家眷到沪，便租定外白渡桥堍北四川路仁智里12弄第九幢长住。^③宋恕从虹口过苏州河南行，10分钟内可至外滩、福

① 戊戌（1898）年正月十六日，孙宝瑄作《生日自述》，述及二十五年来家境及在京沪寓居的情况，生日诗以拜宋恕为师作结尾：“邻右宋菜子，平情察物理；学术贯古今，理乱掌中指。朝夕相过从，深谭无厌时；疑难资启牖，愿奉以为师。”（孙宝瑄：《忘山庐日记》，第169页）闰三月十四日，孙宝瑄又记：“宋燕生先生风节为当今第一，其经世之学，远在包慎伯之上，无论龚、魏诸人。先生生平于古名臣中，最服膺唐陆宣公，宋司马温公，二人皆洞悉民情，深达治体者也。凡读书、论世，一得力于先生，心中师事已久。顾世之知先生者盖罕焉。先生尤长于诗，每成一章，哀感顽艳。国朝诸家中，罕有其匹。生平律己尤严，于非义一介不取，而论事不屈挠于人，必穷源尽委，不肯稍作违心语。其于古今政治利弊，民情隐微，了然指掌，盖旷世之大儒也。”（同上，第197页）其对宋恕学问之佩服可见一斑。孙宝瑄与章太炎为杭州小同乡，也是他离开北京到上海寓居后订交的。戊戌年三月七日，章太炎离沪去武昌加入张之洞幕府，未得暇与孙宝瑄饯别，遂在长江航行中有《九江舟中寄怀》相赠，“灵均哀郢土，而我独西驰。”（孙宝瑄：《忘山庐日记》，第187页）可证两人关系之密切。

② 宋恕《上俞曲师书》，《宋恕集》，第567页。

③ 同上引书，第562页。

州路；往西去张园等处，均在半小时步行范围。变法教育家钟天纬新办学塾，欲聘请宋恕，建议到低廉的沪南高昌庙就近赁屋，他为了交友方便婉拒。^①当时，孙宝瑄的“忘山庐”在西门内；^②章炳麟家贫、薄薪、单身，寄寓在友人胡仲巽（惟志）家里；^③梁启超、梁启勋、麦孟华有钱，租在英租界新马路梅福里，与老上海马建忠、马相伯同一弄堂。^④上海“五方杂处”，各地人士打成一片的同时，仍保持着科举时代的籍贯认同，苏（上海）、浙、粤籍人士都有自己的交往圈子，有的还扎堆住在同一处。不同地域的学者，在众声喧哗的舆论界发声，有着明显的方言声调。

研究“戊戌变法”和“辛亥革命”赖以发生的“公共空间”，1989年以后成为热门话题。这个空间里的话语是“启蒙”、“宪政”和“民权”，细查一下，“变法”舆论中还能细分为苏、浙、粤、湘籍小团体。江苏“沪学”一派，依附江南制造局译书馆，格致、中西、求志、龙门、梅溪等书院，徐汇、南洋等公学，他们有地方事业，也有民间资源；

康、梁等人携旨南下，《时务报》事业轰轰烈烈，“粤学”一派彰显。浙江籍士人从温州、杭州、绍兴等府郡零散进入上海，呈现了“浙学”的整体实力。他们胜在人数众多，学力不错；有钱的做寓公，没钱的受雇用，围绕着变法事业，展现各自的学问。“戊戌变法”前，各地域学派已经亮出自己的logo，有《苏报》（1896）、《湘学报》（1897）、《楚学报》（1898）；“百日维新”失败后，留学生和同盟会友树立更多地域大旗，如《浙江潮》（1903，东京）、《湖北学生界》（1903，东京）、《直说》（1903，东京）、《复报》（1904，上海）、《洞庭波》（1906，东京）等。清末舆论空间内有丰富的地域多样性，这是应该更加重视的思想现象。

因为“变法”的共同话题，各地人士开展跨籍贯交往，全国性的舆论正在上海形成。1896年9月25日（八月初九日），谭嗣同来上海后，和粤、浙籍人士频繁交往，就“孔教”和“变法”议题交换意见。他在《仁学》中对康有为的“粤学”大加赞赏，感叹“湘

① 宋恕《复钟鹤笙书》：“至移居一节，敝眷极欲就高昌庙之轻租，惟鄙意尚思多识海内外通人奇士，寓彼不如离虹口访友之便。”（胡珠生编：《宋恕集》，第555页）

② 孙宝瑄初到上海的日记缺失，未查到忘山庐的地址，但日记有记他“出城”，可见住在南市老城内。另一次他记载说住址靠近“法兰西学校”，则判断“忘山庐”应在城内离法租界不远。“……相近处有法兰西学校，荫亭之弟履平入肄业焉。是日，余与荫亭往视，规模宏物，楼四层，读书之所，寝食之地有常处。外辟大园平旷，纵学童嬉戏。”（孙宝瑄：《望山庐日记》，第171页）按“法兰西学校”为1886年在法租界公馆马路（今金陵东路63号）开设之“法文书馆”（1911年改名“中法学堂”；1913年迁至敏体尼路，即今光明中学址）。金陵东路63号书馆原址仍有保留，沿街骑楼确为四层。另见温州博物馆藏章炳麟《致宋恕》（1899年2月20日）手迹，因不记得孙宝瑄忘山庐的门牌号码，信末有询问住址：“仲琦寓处是否在西门内？愿开住址为荷。”（《宋恕师友手札》，杭州，浙江摄影出版社，2011年，第27页），则孙宝瑄忘山庐位于西门内可以肯定。

③ 章炳麟《致汪康年》：“先时常在仲巽家中寄寓。今得彼书，乃知以《廋书》故，颇有谣诼。巽本胆小，嘱弟不可寓彼宅仲。”（《汪康年师友书札》，第194页）仲巽，即胡惟志，字仲巽，湖州归安人。

④ 《时务报》时期梁启超兄弟和麦孟华寓住新马路梅福里（今黄河路125弄）一年多，“丙申七月，《时务报》出版。报馆在英租界四马路、石路，任兄住宅在跑马厅泥城桥西新马路梅福里。马相伯先生与其弟眉叔先生同居，住宅在新马路口，相隔甚近，晨夕过从。麦孺伯（孟华）于十年之冬亦由广东来上海，与任兄及弟三人，每日晚间辄过马先生处习拉丁文。”（佚名：《〈时务报〉时代之梁任公》）

学”落后。谭嗣同《壮飞楼治世篇》论“湘粤”，“其明年（1896）春，道上海，往访，则归广东矣。后得交梁、麦、韩、龙诸君，始备闻一切微言大义，竟与嗣同冥思者十同八九。”^①“湘学”为“粤学”奥援，《新学伪经考》（1891）在广州万木草堂刊刻后已成态势。“徐研甫编修仁铸督湖南学，以之试士，时湘士莫不诵读，或携入场屋。”^②另外，戊戌年杨锐在北京建“蜀学会”，林旭建“闽学会”，呼应康、梁。康有为说是“海内风行”恐怕未必，但在湖南、四川受欢迎则可以肯定。康、梁用公羊经义演绎的“微言大义”，在上海、天津新派学者中反响微弱，不成为“维新”的话题。试举一例：1895年，康有为已经因“公车上书”而“名满天下”，上海广学会时以“何为当今中国变法当务之急”为题，在《万国公报》有奖征文，康有为应征。奖设五等，共80名，主持评奖的王韬给了康有为末等奖。^③宋恕就是这样一个在南、北洋与内地走动，在“经世学”与“经学”摇摆，一个介于“沪学”与“浙学”之间的人物。在钟天纬、张焕伦等龙门书院生中，他讲“变法”的经世学。1895年以后，由于内地士大夫涌入上海，宋恕成为他们的中介，他的治学又摆向了“经学”，对康有为的“经义”感兴趣。10月29日（九月十二日），宋恕听说章炳麟要来

拜访，充满期待，却终未等到他来。1896年4月6日（二月二十四日），宋恕在格致书院第一次见到谭嗣同。1897年1月19日（丙申年十二月十七日），宋恕与章炳麟在《时务报》馆第一次见面。按章炳麟《交平阳宋恕平子》回忆，宋恕向他推荐谭嗣同，“会平阳宋恕平子来，与语甚相得。平子以浏阳谭嗣同所著《仁学》见示，余怪其杂糅，不甚许也。”^④从《仁学》某些段落看，诸如“顾（炎武）出于程朱，程朱则荀学之乃初”^⑤这类判断，与江南经学家的认识大相径庭，章炳麟看不大上。1897年4月3日（三月初二日），谭嗣同再访宋寓，章炳麟也应邀前来。谭嗣同、宋恕、章炳麟，三人谈论了些什么？这是中国变法思想史上有意思的问题。谈起康、梁的“孔教”，谭嗣同很欣赏，章太炎却非常不赞成。“梁卓如等倡言孔教，余甚非之。或言康有为字长素，自谓长于素王。”康有为斥责古文经学，以为“古学皆刘歆之窜乱伪撰也。”^⑥章炳麟对此大不以为然，以此触发了经今古文学之争的衅端。

1898年春，《孔子改制考》在上海大同译书局刻成，旋因“百日维新”失败，遭官方禁版。政治打压来自北京，但学术非议一开始就出现在学者之间。当初《新学伪经考》在上海影响不大，是因为“新学”家们多见博闻，多做少说，早已不再与旧学纠缠，因

① 谭嗣同：《仁学》，沈阳，辽宁人民出版社，1994年，第151页。

② 康有为：《重刻〈新学伪经考〉后序》，《新学伪经考》，上海，中西书局，2012年，第344页。

③ 见 *Annul Report of C. L. S.*，1895，上海三自爱国会图书馆藏。

④ 章炳麟：《交平阳宋恕平子》，胡珠生编：《宋恕集》，第1031页。

⑤ 谭嗣同：《仁学》，第72页。

⑥ 宋恕：《丙申日记摘要》，胡珠生编：《宋恕集》，第938页。

而少有卷入“经学”争议的。“伪经”和“孔教”问题，主要在浙、粤、湘籍人士之间讨论。

《孔子改制考》出版以后，孙宝瑄从1898年五月十日（6月28日）就开始阅读。按他的《忘山庐日记》，阅读延至本月二十四日（7月12日）。孙宝瑄越读越不以为然，他是《孔子改制考》的最早发难者。此后，孙宝瑄、章炳麟和宋恕对于《孔子改制考》和《新学伪经考》的讨论延续很久，酝酿出清末思想界的大事件“经今古文之争”。孙宝瑄说，把什么人，如原壤、晏婴、邹衍等都拉进来，“牵强附会，目为改制、创教，以曲圆其说，则颇沿作时文之陋习矣。考古之学贵精确，其似是而非者，奚必援据以貽笑耶！”“长素最信《公羊》，以为真经。若如长素之说，则《公羊》亦伪造耶？”“此亦自命考据家也，令我笑死。”^①宋恕以前曾反感“新经”说，但他觉得《孔子改制考》中的“孔教”，和他《六斋卑议》中主张严肃孔庙祭祀，仿“西国七日一礼拜之法”相似，转而支持康有为。当“经今古文之争”爆发后，浙籍经学群体的孙宝瑄、章炳麟认定康有为“曲学阿世”，这让宋恕十分尴尬。

“经世”：宋恕的经学主张

1897年7月，章炳麟、宋恕、陈虬同时应邀担任杭州《经世报》主笔。他们把杭州

的维新报纸以“经世”命名，很可能就是宋恕的提议。宋恕《〈经世报〉叙》是该报的发刊词，他对经世学做了详细的定义。他认为：经世学并不是经学之外的单独学问，不能将“经世别为学之一宗。”“夫古无所谓经学、史学也，学者学经世而已矣。理者，经世之的；数与文者，经世之器；而经、史、诸子者，经世之师承也。”^②他几乎是要说：经世学即经学，经学即经世学。另外两位主笔，章炳麟也在创刊号上撰文，呼应“经世”，称“往者，士大夫不思经世之志，而沾沾于簿书期会……。”^③陈虬曾与宋恕合办“求志社”（1882），以经世学讲“变法”，用西学“设科”，敦促早开“议院”，他的主张和宋恕的经世学说接近。

宋恕的经世学，内核是西学和新学，经学是缘饰。说宋恕有一个“从古文经学出发的托古改制思想体系，”^④并不确切。目前所见宋恕著述，并没有专门而系统的经学作品。他批判陆王、程朱，直至董仲舒，有类于“清学”反“宋学”。但他的“改制”主张，很少“托古”，更多是反传统。他崇拜欧洲，最想写《欧洲名人传》，还想“用纪事本末著《欧洲善政记》。”他叹息“未识西字”^⑤，难检原著，不能完成。“戊戌变法”时，西学在通商口岸已经普及。但是像宋恕这样，近十年之前就已经在“经世学”的旗号下标明批判和启蒙的主张，在内地士大夫中是少

^① 孙宝瑄：《忘山庐日记》，第215页、第219页、229页。

^② 宋恕：《〈经世报〉叙》，胡珠生编：《宋恕集》，第273页。

^③ 章炳麟：《变法箴言》，汤志钧编：《章太炎政论选集》，北京，中华书局，1977年，第17页

^④ 胡珠生：《编者的话》，胡珠生编：《宋恕集》，第2页。

^⑤ 宋恕：《六字课斋津谈·史家类》，胡珠生编：《宋恕集》，第64页。

见的。1891年他在天津见到李鸿章，提出“易服更制，一切从西，策之上也；参用西法，徐俟默移，策之中也；不肯变通，但责今实，策之下也。”^①比起“戊戌”时期的康有为仍在“暗窃西学”，宋恕的“西化”早在甲午战前就已经落到实处。章炳麟与宋恕谈得来，与其说在古文经学上志同道合，不如说章炳麟更需要宋恕“西学”经世学来帮忙。换句话说，并不是宋恕“宾附”，而是章炳麟要借助。有证据表明，章炳麟不但在“佛学”上受过宋恕影响，他的“西学”也得到宋恕的启发。章炳麟在重订本《廋书·序种姓》（1904）中相信“中国人种西来说”，即“萨尔宫，神农也；……尼科黄特者，黄帝也；其教授文字称苍格者，苍颉也。”宋恕在《六字课斋津谈》（1895）中写道：“西人谓世有文字，始于亚洲之非尼西人。又谓巴比伦字最类中国字。《易》之‘乾、坤’，乃巴比伦呼‘天、地’土音，《尔雅》所载干支别名亦然。疑中国之学传自巴比伦。”^②“西化”派一直在讲种种“西来说”，以章炳麟之深思好学，他一定向宋恕咨询此说，并且相信了很久才放弃。

宋恕敢说“一切从西”，李鸿章并不真的忌讳宋恕进呈的“易服、议院”等建议，暗中还觉得此人可用，就像他隐藏使用耶稣会士马氏兄弟一样。关于李鸿章对宋恕上书的態度，有指他保守，说是斥责了宋恕。其

实，1892年6月8日在天津接待宋恕的张士珩（字楚宝，合肥人，李鸿章外甥）说：“中堂于君甚赏识，……连日接谈，知君西学之深，实罕伦比，将来必能办大事。”^③李鸿章先欲安排宋恕到“武备学堂”（陆军）教习，而宋恕提出要加入“水师学堂”（海军），后者更加现代。1893年，宋恕如愿出任天津水师学堂汉文教习，月薪24两，与洋文教习严复同事。1894年，上海求志书院以更高薪水相召，宋恕便由津转沪。10月份报到，书院支给本年的教习薪水267.70元。^④宋恕有能力在南、北洋务新体制中治学、谋生，不同于一般的经学生。

宋恕的经世学，有明晰的新知识、新学科的建构意味，这和章炳麟论战文章中的古文经学气息大异其趣，与陈虬《经世博议》中强烈的“治国平天下”儒家情怀也很不同。宋恕的室名“六斋”，得自上海求志书院当初设斋以六，经学、史学、掌故、算学、輿地、词章，故曰“六字课斋”。宋恕在求志书院代岳父孙锵鸣担任的职务是史学、掌故两斋“阅卷”，相当于历史、社会两科主任，“弟（孙锵鸣）承乏求志书院史、掌两斋阅卷之任已十余年。”^⑤长期的分科教学和研究，令宋恕对欧美、日本教育规制有所了解，说：“今白种诸国，大小学校，莫不以经世为学，以三学为教。”^⑥他把“经世学”等同于现代知识体系，意不在“存古”，而在“改制”——

① 宋恕：《上李中堂书》，胡珠生编：《宋恕集》，第503页。

② 宋恕：《六字课斋津谈》，胡珠生编：《宋恕集》，第57页。

③ 宋恕：《壬辰日记摘要》，胡珠生编：《宋恕集》，第932页。

④ 宋恕：《甲午日记摘要》，胡珠生编：《宋恕集》，第934页。

⑤ 宋恕：《代孙锵鸣致邱赞恩》，胡珠生编：《宋恕集》，第601页。

⑥ 宋恕：《〈经世报〉叙》，胡珠生编：《宋恕集》，第274页。

建立新式高等教育和现代知识体系。马叙伦《石屋续渎·宋恕》：“二十余岁，著书曰《六斋卑议》。六斋者，先生自署其课读之室也。俞先生读《卑议》，称之曰：‘燕生所为《卑议》，实《潜夫》、《昌言》之流亚也。’人以为不阿好其弟子。”^①按马叙伦的说法，俞樾的《六字课斋卑议》书后，对宋恕的经学成就评价不高，归为王符《潜夫论》、仲长统《昌言》那样的政论文章。以保守旧学来衡量，宋恕是“宾附”，是“流亚”；然而，以开拓新学来衡量，宋恕却是走在时代的前列，这也是俞樾、章炳麟对他的称道之处。

宋恕心目中未来书院体系应该有的科目，可以从他为拟在杭州创办《自强报》（1897）撰写的启事中看到。他开列了需要翻译、介绍和研究的“新学”纲目，“域外史学”之外，还有“一，天文学；二，地文学（雨露之属为地文）；三，地质学（矿学为地质学之一门）；四，动植学；五，人类学；六，养生学（医学为养生学之一门）；七，三业学（农、工、商）；八，三轻学（光、热、电）；九，化学；十，乐学。”我们可以理解为这是中西、格致、龙门、求志等沪上改良书院零星开设，而亟欲在“改科举”、“新书院”的维新和变法中全面兴办的大学专业，包括了理、工、农、医、商系科，正好就是“经世学”能够接受的内容上限。按这个“纲目”（Curriculum）的系统、精准和更新程度来判断，章炳麟、陈虬未必能开列出来。

但是，关于文科（哲学），宋恕却妥协地回到了经学立场，说：“按白人心性学虽日日新，然终不出黄人古学之上。盖心性学黄人已造其极，译拜仁言以相印证固善，然可从缓，故暂不立此目。”^②宋恕在《六字课斋卑议》中提出要仿行欧美“议院”、“内阁”、“自治”、“学会”，也对外语（广方言）、外交（公法）、法律（律例）教学持开放态度，但却在哲学（心性）上固守旧章。回到经学的宋恕，掉进了张之洞版本的“中体西用”，立现落伍。当时在天津，已有严复的英、法近代哲学译介；在上海，早有马相伯、马建忠的“文通之学”。上海还有徐汇公学、约翰书院、亚洲文会、广学会等学术团体，采用欧洲语言，传播西方哲学。南、北洋学者和欧美传教士一起，1880年代已经消化了英国政治哲学、欧陆法哲学和基督教神学。宋恕没有尽早接触到这一群体，他的“经世学”局限性正在于此。

“戊戌变法”时期，“孔教”作为指导思想提出来，固然有更新儒教，改革进取的宗旨。1898年的“孔教”是批判传统与民族本位并行，因而能够得到像谭嗣同、宋恕等激进变法者的支持。“方孔之初立教也，黜古学，改今制，废君统，倡民主，变不平等为平等。”^③然而，儒家经学在历史上被作为政教工具，经学家们“学”与“术”并用，常常为政治利益曲解“经义”，这是近代“孔教”论者难以调和的。谭嗣同热烈地给“孔教”注入“仁学”人道主义，“吾甚祝孔教

① 马叙伦：《石屋续渎》，上海，上海书店出版社，第8页。

② 宋恕：《〈自强报〉启事》，胡珠生编：《宋恕集》，第259页。

③ 谭嗣同：《仁学》，第70页。

之有路德也！”^①但是，潜藏着民族主义和信仰主义两大张力，后来果然发酵，酿出事件。宋恕试图让“孔学”保持“世界主义”，但康有为的“孔教”则以“保教、保教”的形式出现，暗窃西学，欲济路德，却与其他宗教对立起来，因其“国教”身份而干涉信仰自由，酿出宗教冲突。

对于近代“孔教”更新运动面临的困境，作为俞门弟子的宋恕是明白的。宋恕和夏曾佑是浙籍学者中力挺“孔教”的二位大将。宋恕对夏曾佑说：“自叔孙通以老博士曲学媚盗，荣贵震世，而孔教始为世法所乱，然余子之教犹无恙也。及至江都，认法作儒，请禁余子，余子之徒惧于法网，渐多改削师说，而周末诸子之教始尽为世法所乱。”^②按他的经学史知识，经学自叔孙通、董仲舒以来，一直就是“媚道”之学。宋明以来，程朱、陆王的儒学诠释，宋恕也认定为“皆虚学也”。宋恕的经学观，只认汉以前的“六经”，而无所谓“今文”、“古文”，“汉学”、“宋学”。从这一方面来说，宋恕也并非是一个传统的经学家，而是一位经世学者。宋恕赞成康有为《孔子改制考》，是出于支持“维新”的考虑。从变法角度考虑，他佩服康有为“污身救世之行”，他说：“戊戌春见《孔子改

制考》，始服更生之能师圣，始知更生能行污身救世之行，而前疑冰释。（《新学伪经考》仆不甚服）”^③宋恕认为康有为的经学虽然不可靠，但变法的目的和作用却不用怀疑，“长素非立言之人，乃立功之人。自中日战后，能转移天下之人心风俗者，赖有长素焉。”^④宋恕的经学主张是立足于大局观，故他能接受《孔子改制考》把孔子作为一个“变法家”来推行。

余论：走出经学

近代瑞安籍学者，复旦大学周予同教授曾把古代涉及到“六经”的学问，分为“经、经学、经学史”^⑤三种。这三种学问既是从周秦、两汉到近代的演化过程，也是传统学者在学术更新运动中的自觉努力。“经”为元典，自周代确定，由孔子传承；汉武以下“法定”（周予同语）经博士，“经学”成形。先是汉学，后是宋学，以天地、鬼神、性理、学伦……为序列，框定了中古时代教义型的意识形态。“经学史”，则是章炳麟、钱玄同、周予同等以下好几代学者把儒家经典对象化，施以客观研究，因而形成的近代学术。按周先生的意见：“经是可以研究的”，^⑥

① 谭嗣同：《仁学》，第72页。

② 宋恕：《致夏穗卿书》，胡珠生编《宋恕集》，第527页。

③ 宋恕：《致饮冰子书》，胡树生编：《宋恕集》，第602页。

④ 孙宝瑄：《忘山庐日记》，第220页。孙宝瑄、宋恕等在沪浙人经学团体本来对于《孔子改制考》引起的变法效果还有肯定，但经过仔细研读，更是受到章太炎的影响，越来越不能接受康有为的经学观点。1898年7月4日（五月十六日）晚，孙宝瑄携《孔子改制考》夜访宋恕，对康有为的今文经学观点大加批驳。宋恕曲仍然为之辩护，陈述了当初赞成康有为的理由。

⑤ 周予同：《“经学”、“经学”、经学史》；朱维铮编：《周予同经学史论著选辑》，上海，复旦大学出版社，1996年，第549页。

⑥ 周予同《僵尸的出祟》，朱维铮编：《周予同经学史论著选辑》，第603页。

是这个意思。因此，在相当完整的意义上，经学史是从经、经学知识体系发展出来的现代之学，客观之学，是出走之学。

经学出走，以经学史融入现代学术体系，在上海改良书院（龙门、梅溪、求志）和新兴书院（格致、中西、徐汇、约翰）的进化过程中看得很清楚。江苏学者在沪办学，讲数学必题《九章》，讲工程学必序《考工》，讲地理学必涉《禹贡》，讲天文学必引《左传》，讲外国文学必称《方言》，这些都是从经、经学出发，以“经世学”做过渡，走向现代学术的明显轨迹。在《六字课斋卑议·变通篇》中，宋恕主张把“经学”讲作“经世学”。另外，宋恕还把经学家的“小学”（训诂之学）的定义给改了，他所称的“小学”，不再是“汉学”的附庸，而是教授“十六岁以内子弟”^①的地方学校。小学（Elementary School）要官立，不得私授，这是现代国民义务教育的意思。至于“大学”，也不再是“正心诚意，格物致知，修身齐家，治国平天下”，而是现代高等教育的意思。大学（University）“改分经、史、西、律四门”^②，分别为经学、史学、西学和法律学等专业系科。这个“四门”学校分类与宋恕从教的求志书院“六斋”体制相当，虽然并不彻底，但却难能可贵。宋恕是想在内地推广上海的经世学办学实践，用此方法引导到现代学术，这也是当时日本高等学校正在走的道路。在“变通篇”里，宋恕勾画出从“经学”到现代学术的路径，

有明确的“新学”取向。宋恕专门提出“西文”教育，“各督抚通飭属府知府，立即择董募捐，于各府城建西文馆一区，内分英文、法文两斋，限二年内办竣。”西文馆应该聘请外籍教师，如若不能承担，或者偏远无人应聘，应该交给学费发给学生，让他们出来“游学”（《宋恕集》，第16页）。宋恕的计划，不是空想，瑞安的方言馆（1895）、学计馆（1896）正是这样做起的，项骧也是这样从温州到上海，加入南洋公学、震旦学院的。我们从“出走之学”来理解“经世学”，才能摆脱在“经学”范畴内看思想学术，而以一种“经学史”的眼光来审视近代学术的诞生。

英国中世纪研究学者沃尔特·厄尔曼（Walter Ullmann, 1910-1983）在他的《中世纪政治思想史》^③中提出：现代政治思想有两个来源，一是“自下而上”的，基于“citizenship”（市民，公民）民权概念的“罗马法”，它在“文艺复兴”以后得到了振兴；另一就是“自上而下”的，基于君权神授、天主信仰的神学体系，它是由阿奎那引入亚里士多德经验论，与《圣经》教义结合而成的经院哲学，这种“托马斯主义”，在法上属于“王权法”。厄尔曼认为欧洲教会在13世纪以后从大阿尔伯特开始，到阿奎那完成了两种学说的结合，他们“在接受亚里士多德的发展过程中，有三个非常不同的阶段，1，对他的敌视；2，在基督教的框架内适应

^① 宋恕：《六字课斋卑议》，胡珠生编：《宋恕集》，第15页。

^② 同上引书。

^③ 沃尔特·厄尔曼著，夏洞奇译：《中世纪政治思想史》，南京，译林出版社，2011年。

他的学说；3，从基督教的外衣中逐步释放他。”^① 欧洲中世纪后期以《圣经》神学接受亚里士多德希腊哲学的过程，与明末清初儒家学者从异域吸纳“西学”的经验类似。一方面，“罗马法”复兴，挑战“王权法”，与宋明以后市民社会在南方兴起，抗衡北方集权主义意识形态相似；另一方面，互为异质思想的天主教义和古希腊人文主义世界观在语言、思维和信仰上力求融合，与明末以来“利徐之学”的“天学”、“实学”会通学说一致。如果我们把“经—经学—经学史”的发展过程，看作是儒教意识形态通过某种异质的经验主义学说，“自上而下”地演化出一个现代知识体系，那么中国人确实也有一个“走出中世界”^②的复合经历。中国近代除了从“市民社会”自下而上地发展现代学术之外，儒家经学也努力能对现代学术有所贡献，而它的中间形态就是“经世学”。

清末的“经学”有两个方向，一个方向是明末清初以来江南学者以“汉学”、“实学”、“朴学”、“考据学”名义发展起来的“实事求是”，采用经验主义方法的“经学”。鸦片战争以后，经学提倡“经世致用”，与“西学”再一次相遇，在上海地区发展起新型的“经世学”；另一个方向的经学，就是清代中叶以后加剧了的“经今文学”。常州学派的经今文学主张用“微言大义”的方式来“通

经致用”，是一种先验论式的整体思维。经验论经学注重知识门类的建构，先验论经学则注重意识形态建设。当康有为以今文经学的方式推出《新学伪经考》《孔子改制考》之后，宋恕知道他不是谈学问，而是搞政治。他对孙宝暄说：“子以考古贬长素，甚善，然长素非立言之人，乃立功之人。自中日战后，能转移天下之人心风俗者，赖有长素焉。”在宋恕看来，只要倡导者意图正确，行动有效，像康有为“伪经考”、“改制考”这样不甚可靠的知识，也能在启蒙运动中发挥作用。这个折中说法，当时学者少有不赞成的，孙宝暄当场诺诺，“长素考古虽疏，然有大功于世，未可厚非也，余亦敬服其说。”次日，孙宝暄再往下读，实在受不了，便又记道：“长素与世虽有功，而考古之武断，不能不驳正之。”^③章炳麟学问较真，力求知行合一，但对康有为的“经—术”割裂，也持部分谅解态度，说：“说经之是非，与其行事，固不必同。”^④“立功”与“立言”、“经世”与“经言”的区分，说到底还是真理与实践、理想与现实、知识与应用之割裂与冲突。近代学者所谓“学与术分”、“知难行易”、“道术未裂”^⑤等说法，都表明中国人在政治生活中陷入了一个知识论与价值观上的困境。

戊戌前后一代经学家，还有一种倾向，就是随意把各种各样急迫的、具体的知识转

① 同上引书，第162页。

② 见朱维铮《走出中世纪》，上海，上海人民出版社，1986年。

③ 孙宝暄：《忘山庐日记》，第220页。

④ 章炳麟：《论说》，载《五洲时事汇编》第三册，光绪二十五年九月初十日。转见汤志钧编：《章太炎年谱长编》，北京，中华书局，1979年，第89页。

⑤ 梁启超《学与术》、孙文《孙文学说》（1918）提出“知难行易”；钱钟书在《谈艺录》提出“东海西海，心理攸同，南学北学，道术未裂”的说法，都察觉到这是中国近代思想的一个死结。

型和社会变革问题形而上学化。经学家谈“经世”，常常把各地制造局、同文馆翻译的“声光化电”教材知识，直接揽入四书五经和经史子集中，用以建立貌似“西学”的新古典体系。康有为的《实理公法全书》、谭嗣同的《仁学》里面都有这种倾向，而《皇清经世文编》续、三、四编也充斥此类文章，流行的做法就是以《易经》附会科学，搞“科学易”。13世纪的神学家们利用刚刚获得的古代地中海航海知识，用《旧约·创世纪》诺亚儿子闪、含、耶斐特家族树，画成一张以耶路撒冷为中心的亚、欧、非洲OT地图，代表大公教义那样。从最具体的知识，跳跃到最抽象的主义，对文化作一种本质主义和整体主义的理解，这是清末“经今古文之争”中的一大误区。章炳麟后来意识到政学混淆问题的严重性，指出是“为政论者，辄以算术、物理于政事并为一谈。”他看到“惟平子与乐清陈黼宸介石持论稍实。”^①经学争议的意识形态化，并不是一种有逻辑、有程序的哲学化，而是一种简单化、泛化。厄尔曼说：“（中世纪）整个政治体系完全依据一种抽象的观念，一个纲领性的蓝图、一种抽象的原则，所有的伦镇都是以它为教义基础而演绎出来的。……这种观点的作用是反对，甚至抵制经验性的结论和认识的。”^②“托马斯主义”正是对这种泛意识形态做法的修正。

当“实学”成为“玄学”，知识成为意识形态，政治、法律、经济、社会、文化、宗教的具体问题，被武断地公式化、形而上

学化，许多新知识、新制度、新观念反而无法讨论了。对于急须布置“新政”，落实各项变法措施的“维新”来说，士大夫经学家这种以其昏昏，使人昭昭的状态，并非吉兆。在这方面，在沪江苏学者因为参与新知识体系的构建，从改良书院、创建大学的专业要求来看，他们很少再有这种牵强附会。我们没有看到像钟天纬、赵元益、马相伯、马建忠、经元善、郑观应、张焕伦、李平书等“沪学”群体中人对“经今古文之争”发表过具体意见，他们专注于“西学”的翻译、消化和吸收，用以构建“实学”、“科学”。宋恕的“实学”、“经世学”也久经历练，“六斋”之中，他的“算学”（包括声、光、化、电、重学）虽不突出，但他对日本变法的关注，对西方议院的热衷，可以列在“舆地”、“史学”两斋，实际上属于政治学、法律学和宪法学领域，远比在“经学”斋讨论“经今古文之争”更重要。宋恕处在“沪学”的边缘，他的地位优势是“沪学”与“浙学”群体的中介。章炳麟刚来上海时，“西学”知识并不过硬，他写《菌说》（1899）使用时髦的科学知识去推导新社会原理，构建新意识形态，不无虚悬夸饰。正是在这一时期，宋恕以其“经世学”引领了孙宝暄、章炳麟、汪康年等“浙学”人士，他的思想地位正在于此。

^① 章炳麟：《章太炎自定年谱》，见汤志钧编：《章太炎年谱长编》，北京，中华书局，1979年，第38页。

^② 沃尔特·厄尔曼著，夏洞奇译：《中世纪政治思想史》，第228页。



从书院治经到学堂读经

——孙雄与近代经学教育*

陆胤（北京大学中文系副教授）

【提要】作为中国固有四部学术之首，经学在近代教育体制确立与教学场合更替的过程中，面临着难以找到学科对应物、欠缺课堂教学可操作性等诸多困境。清末民初穿梭于新旧学界的孙雄（1866—1935）早年肄业于江阴南菁书院，在黄以周等经师引导下治经，逐步理解“郑学”群经训、义体系的脉络。其后上书张之洞，并在袁世凯幕下掌管新学堂。孙雄虽曾一度主张将经学碎片化以迁就外来学科，探索六艺九流的新教法，却最终在辛亥“经科存废”论争中力主保全经学整体，提出经学讲座制的设想。要之，与将六经历史文献化、去语境化、继而按照近代学科进行分类重组的“碎片化”思路相对，孙雄的保守姿态，提示了另一种对抗外来分科之学的“整体化”经学转型模式；而这也可视作南菁书院兼综汉宋，标举“郑学”治经体系的一宗遗产。

【关键词】孙雄；郑学；经学；读经；南菁书院

近代中国文教或学术史的一大变局，在于教学场合的更替：从以往学程不定、教法各异、地域差别明显、需求功能多样化的官私书院和各种基层书塾，逐渐转型为全国学制统一、教科书教学法日益划一的新式大中小学体系。这一过程并非干净利落的以旧换新，而是伴随着新旧之间的拉锯和互相转化。与清季以来整体上被负面化的“私塾”相比，

五四一代的新文化人较能同情他们想象中学风自由的书院传统，特别是清代中期以降以经史之学为主要修习对象的“经古书院”，被看作是近代研究机构的先驱。创建于光绪八年（1882）的南菁书院，凭借体制完备、师资整齐、治学专精等特点，更以其院生在近代学术史、政治史上的影响力，成为此中代表。^①不过，这种立足现代学术研究立场

* 本文作者系文研院“未名学者讲座”主讲人，主要研究领域为晚清文学及相关学术文化史。本文原刊《学术月刊》，2017年第2期。本刊收录据作者提供文稿。

① 胡适《书院制史略》（1923）：“古时的书院与现今教育界所倡的‘道尔顿制’精神大概相同。……要知我国书院的程度，足可以比外国的大学研究院。譬如南菁书院，他所出版的书籍，等于外国博士所做的论文。书院之废，实

发掘书院价值的思路，或许会对历史情境中人的多样诉求有所遮蔽。南菁书院的时代语境，已大异于阮元创建诂经精舍、学海堂经古体制之时。“清流”砥柱黄体芳外放江苏学政，创建经古书院，本意在培养“起于坛席之间，而瑰乎立盖世之功，如曾文正、左文襄其人者”。^① 光绪戊戌（1898）前后，由书院到学堂，由经学史学入经济，在书院学堂化、课艺时务化的同时，南菁生经历着艰难的学术变轨和人生抉择。自清季学制改革到五四新文化运动，始终活动在学术文教界的孙雄，即为其中一例。

孙雄（1866—1935），本名同康，字君培，又字师郑，号郑斋，室名有郑学斋、师郑堂、用夏斋、眉韵楼、诗史阁、味辛斋等，又号朴庵、禹斋，晚号铸翁。江苏苏州府昭文县人。光绪十二至十三年（1886—1887）肄业南菁书院，十九年（1893）中顺天乡试第二名，次年甲午恩科会试中式，简翰林院庶吉士，二十四年（1898）散馆授吏部文选

司主事；光绪三十年（1904）入袁世凯北洋幕府，先后任北洋客籍学堂汉文正教员及监督等职；宣统元年（1910）京师大学堂试办分科大学，任文科大学监督，赴日考察。民元暂任北大史学讲师，1913年引去，从此蛰居北京。著有《论语郑注集释》、《道咸同光四朝诗史》、《读经救国论》及诗文集多种。^② 曾主掌过京师大学堂文科的孙雄，或许早已为学术史遗忘。些许的痕迹，则不过鲁迅杂文中对《读经救国论》那句不点名的揶揄。^③ 实则这位南菁出身的老名士，当清季改革之际，也曾现身舆论界，抒发其经济主张。而在南菁经生队中，孙雄又以结交公卿著称，晚清重臣如翁同龢、李文田、张之洞、袁世凯等，皆与其有交集。这使他始终能够接近文教变革的中枢。从南菁时代的“治经”到清末民初的“读经”，中间隔着参与新式学堂的经验。在近代学科和学制的冲击下，南菁书院所传“经古”之学本身的功能和含义，也在不断的抗拒和调适之中。^④

在是吾中国一大不幸事，一千年来学者自动的研究精神，将不复见于今日。”见柳芳、季维龙整理《胡适全集》第20卷，安徽教育出版社2003年版，第111页。

① 黄体芳《南菁书院记》，俞天舒编《黄体芳集》卷四，上海社会科学院出版社2008年版，第145页。

② 查孙雄著作，至少有以下31种：《师郑堂读经札记》（南菁在院期间稿本，含日记）、《论语郑注集释》（南菁在院期间稿本）、《师郑堂集》（一名《郑斋汉学文编》；1891，1908）、《师郑堂律赋》（1893）、《师郑堂骈体文存》（1895）、《用夏斋刍议杂著》（戊戌前后稿本）、《师郑堂杂文》（清末稿本）、《郑学斋近体诗》（稿本）、《眉韵楼诗》（1904）、《郑斋刍论》（师郑所著书之六，1907前后）、《郑斋类稿》（师郑所著书之七，1907前后）、《北洋客籍学堂识小录》（1907）、《师郑堂中国文学讲义》（一名《九流学派略说》，1908）、《眉韵楼诗话》（1908—1911）、《道咸同光四朝诗史一斑录》（又名《道咸同光所见诗》，1908—1911油印本；刻本改题《道咸同光四朝诗史》，1911）、《眉韵楼诗话续编》（1910）、《四朝诗史题辞汇录》（1911）、《同光骈文正轨》（1911）、《诗史阁诗话》（1915—1916前后）、《郑斋感逝诗》（1918）、《郑斋寿言存稿》（1919）、《忧籟集》（1919）、《读经救国论》（1919初版，1927修订）、《名贤生日诗》（附《名人生日表》，1921、1927）、《郑学斋文存甲集》（1921序）、《落叶集》（1924—1926）、《诗史阁壬癸诗存》（1924序）、《诗史阁丛刊》（含《禹斋文存》《禹斋骈文》等，1927）、《旧京集》（含《旧京诗存》《旧京文存》，1931）、《郑斋五十以后杂稿》（1915以后稿本）、《清诗综》（民国间钞本）、《孙雄先生遗诗集》（1936）。此外，孙氏尚编有数种诗社唱和集、题咏集等，并在报刊上发表若干诗文，均不计入。]

③ 《华盖集·十四年的“读经”》，见《鲁迅全集》第3卷，人民文学出版社2005年版，第137页。

④ 目前学界几乎没有针对孙雄其人的专门研究，仅有个别论文从文学史角度讨论孙氏所编《道咸同光四朝诗史》，或发掘孙氏在晚清率先使用钢板油印术的事迹。参见蒋寅《孙雄与〈道咸同光四朝诗史〉》，《古典文学知识》2013

一、“引而不发”的经生生涯

将近四十年后，孙雄为南菁同学章际治撰墓表，忆及院生中最称“高第弟子”的张锡恭、陈庆年、唐文治、章际治四人，分梳其中汉、宋两种路数：

自定海黄元同先生主讲南菁书院，江左俊彦，亲炙门墙，达材成德，不乏其人，而以娄县张闻远孝廉锡恭、丹徒陈善徐明经庆年、太仓唐蔚芝侍郎文治、江阴章琴若太史际治四君，尤为高第弟子，若七十子之有颜、闵焉。元同先生之学覃精三《礼》，兼苞汉宋，门弟子学焉，而各得其性之所近。闻远、善徐于汉学致力至深；蔚芝、琴若初亦治汉学，而践履笃实，希圣希贤，尤与宋五子为近。^①

与此前诂经精舍、学海堂等经古书院合

祀许、郑不同，南菁书院自落成之日起，即并祀郑玄、朱熹木主，兼综汉宋，标榜“吾党未容分两派”^②。但院中高材生最终还是有所偏向，而近于宋学者“初亦治汉学”，可见汉学仍是底色。惟在光绪初年雅废夷侵之时讲“汉学”，不仅与乾嘉时代戴震、江藩等专跟“宋学”作对之“汉学”不同，即便此后陈澧等之比附调和，南菁学者也未必轻许。光绪十年（1884）黄以周继张文虎之后到院履职，撰《南菁书院立主义》，对于晚近调停汉宋“两通之”（如陈澧《汉儒通义》之汉宋互证）和“两分之”（如吴中惠氏之“六经尊服郑，百行法程朱”，黄以周所谓“训诂宗汉，理义宗宋，分为两戒”）两种思路都保持距离，强调于二者取长补短，“此古所谓实事求是之学，与调停正相反”。^③亦即要避免汉训诂、宋义理等类型化的归纳，将汉儒、宋儒之经学各视为客观的研究对象。

中国国家图书馆藏有《师郑堂读经札记》稿本一册，附订孙雄入院初期日记。^④据该日记所录，光绪十二年（1886）三月廿三日，

年第6期；苏晓君《油印嘴矢——记孙雄清末的一套油印本书》，《中国典籍与文化》2009年第2期。俞寿沧有《常熟孙吏部传》，述其生平殊简略，载卞晓萱、唐文权编《辛亥人物碑传集》，凤凰出版社2011年版，第628—630页；钱基博《现代中国文学史》有小传附“孙德谦”条下，叙述稍详，并论及其诗歌骈文，见《现代中国文学史》，傅道彬编校《现代中国学术经典·钱基博卷》，河北教育出版社1996年版，第155—158页。另赵统《南菁书院志》（上海书店出版社2015年版）第九章“南菁书院历年学友录”亦有“孙同康”条目，见该书第496—497页。

① 孙雄《清故翰林院编修章君琴若墓表》（甲子），《旧京文存》卷八，辛未（1931）孟夏《旧京集》铅印本，第9a页。

② 孙雄《郑斋感逝诗·瑞安黄漱兰侍郎师体芳》其二，附注：“书院中建藏书楼，祀汉高密郑公、宋新安朱子，师（黄体芳）自为楹帖云：‘东西汉，南北宋，儒林道学，集大成于二先生，宣圣室中人，吾党未容分两派；十三经，廿四史，诸子百家，萃总目之万余种，文宗江上阁，斯楼应许附千秋。’”见《郑斋感逝诗甲集》卷一，戊辰（1918）铅印本，第15b—16a页。按：上联中“儒林道学”，一本作“儒林文苑”。

③ 黄以周《南菁书院立主义》，见《敬季文钞》六，《清代诗文集汇编》第708册影印光绪二十年江阴南菁讲舍《敬季杂著》刻本，上海古籍出版社2011年版，第544页下。

④ 国立北平图书馆旧藏《师郑堂读经札记》稿本一册，分为札记和日记两部，日记部分又分为孙雄日记（含致黄以周函一通及黄氏手批复书）和另一人（疑为陈庆年）的《行事读书之日记》两种。札记部分为素纸行书；两种日记则为楷书并用下书口署“南菁书院”的红栏长方格双行稿纸写成，半页13行行25字。孙雄日记部分钤有“昭文孙氏同康读过”印。所录读书札记，既有统于《师郑堂读经札记》和《师郑堂丛钞》等名下的短札笔记，也有《书祖甲考》、

孙雄“进院下榻章字斋内，即行谒见院长”。黄以周谕以“经学当以《说文》入手，而《说文》当以段氏、王氏为宗”（三月廿七日），又命校对《公羊义疏》，赐读所著《傲季文钞》（三月卅日）；于礼学，则告以“欲读《仪礼》，必先读《礼经释例》，方耐〔乃〕明其体例，敖继公《仪礼集说》亦读《仪礼》者不可少之书”（四月十一日）。入院之初，孙雄所读书包括《说文》、《汉书》、《尔雅正义》、《尔雅义疏》等，曾有意以《文选》、《华严经》校订《说文》异文，很快进入考据学的门庭（五月十五日）。但与此同时，他也仍在日夜揣摩《钦定本朝四书文》，时而应礼延书院官课，既赚取膏火，也为科举作准备。

同其他南菁驻院生一样，孙雄每月朔、望日要到郑、朱神位前行礼，每月初三日为经学课期，十八日为古学课期。经、古课艺逐渐占据了修业时间，使其不得不搁置向来擅长的时文。七月廿八日孙雄日记有云：“自到书院，于时文一道，几置之不问。同院诸君亦无有作时文者。犹忆始来时曾读时文，院中某君有戏我者曰：‘住此经古书院而读时文，不如不住之为愈也。’当时余颇不以其言为然。因某君系高才生，故亦唯唯而已。然至今思之，实有不暇为时文者。某君特故

为是高论，一若不屑为者，此实乃不暇为耳。爰于忙里偷闲，拈一《舜发于畎亩之中两节》题，茶顷而成，即录呈陶巽行师。”

尽管难免时文积习，孙雄肄业南菁之始仍颇得师友磋磨之乐。他初居章字斋，继而移居词字斋，与曹元忠（夔一）同舍，“相与纵谈，谓著书宜在早岁”，以阮元、孙星衍相期（四月三十日）；又“艳羨”章际治（琴若）能购书（五月廿六日），书院附近的“千顷堂”书肆，是藏书楼之外，南菁诸生的又一流连之地。^①而与孙雄议论最相契者，则为唐文治。六月初二日“晚间同蔚芝纵谈今古，颇恨相见之晚”；初七日唐文治将课卷和所著《慎独子集》交付“嘱为案定”，孙雄遂在日记中论其学术：“蔚芝有志于圣贤之学，其于理欲之界，义利之辨，剖之甚明，所言颇多益我，诚直谅之友也。康于宋学未得门径，此后拟将程朱之书细心玩索，事事返躬自问，以期稍有进益云尔。”

此前，孙雄曾与同舍的曹元忠“以性情相契，约为兄弟”；后又觉跟唐文治、赵椿年二人“年相若，志相得，性情相同，所学似不相合，而实足以相成”，遂“约为同谱兄弟，非以供徵逐也，亦相期岁寒之意也”（六月十二日）。孙雄的朋友圈能兼容治“礼

《说文解字叙与汉志异同考》、《尚书人名考叙目》、《僚革解》、《月令记耕籍推数与国语文异何以通之》、《泽宫射宫学官异同解》、《援庙楸动于菟说》、《策问（古无不入乐之诗）》、《生霸死霸解》（誊清稿）、《汉律令始末》、《诞邻解》、《释后去》、《释子》等单篇论文。其中《僚革解》、《月令记耕籍推数与国语文异何以通之》以下数篇，实为光绪十三、十四年南菁经古课题，根据孙雄日记所附上黄以周书（黄氏批覆署戊子五月朔），光绪十四年孙雄虽已离院，却仍在应南菁课题，并呈黄以周求教。

① 据孙雄日记，（光绪十二年）六月初一日“午后同蔚芝（唐文治）、剑秋（赵椿年）至千顷堂购《骈疋训纂》、《东都事略》、《南宋书》、《一切经音义》、《小尔雅疏证》、《汉艺文志考证》、《国语三君注》、《开有益斋读书志》、《魏鹤山文钞》、《七十家赋钞》共十种，计洋八元”，当晚“灯下同夔一（曹元忠）阅《一切经音义》”；初五日“晚同蔚芝至书坊购《文心雕龙》、《小学句沉》、《左通补释》各一部。灯下读《文心雕龙·原道、徵圣》二篇”；初十日“晚同子绶（陈汝恭，陈立之子）至千顷堂购《古文辞类纂》、《骈体文钞》、《大云山房文集》”。可见其时购书之频繁与读书的热情。

学”的曹元忠与讲“理学”的唐文治，堪为南菁的兼综学风增一注脚。惟“所学似不相合”一语，则是仍留有地步。孙雄治学的立脚地实为汉学考据。他早年曾受业于俞樾，被许为能绍述乾嘉学派；^①而自名“同康”，自号“师郑”、“郑堂”、“郑学斋”的行为，更是南菁经生队中的流行（如曹元弼字师郑、王仁俊字捍郑等），体现出经学上明确的佞郑立场。惟其对于“郑学”注经体系的认识，在师从黄以周的时期，有一个深化的过程。

孙雄自称在南菁书院期间，曾参预黄以周《礼书通故》一书的校订^②；其弟子则追述孙氏早年对《毛诗》、三《礼》、《论语》颇有撰述。^③但后来成书者，目前仅见北京大学图书馆藏《论语郑注集释》稿本十卷。^④据光绪十三年（1887）五月孙雄自序，他“自去岁三月肄业澄江讲舍，幸得名师指示，益友讨论”，认识到“治经当以郑氏为宗”，爰于日课之余撰著此书。一年之间两易其稿：最初仅拟摘录郑注佚文，得四百馀条，后又据臧礼堂、陈鱣、马国翰、宋翔凤诸人辑本

校正，取清儒发明郑义之说，“广录旧闻，博求通语，缺者补之，譌者驳之；辞有未晰者，复详说焉；义有可疑者，必备参焉”，最终采用“集释”的方式成书。然而，这部孙雄本人颇自负的“著作”，虽有姚福均、张瑛、曾朴等乡贤赞誉，却未能得到南菁诸师的垂青。

《论语郑注集释》稿本中贴有不少批条，指摘其书失误，语气相当直接：或谓“语太武断”，或疑其引书用二手材料。^⑤黄以周手书《与孙君培论论语郑注书》即批评孙雄此书过信刘宝楠《论语正义》：“已成十五书中，一一引用刘氏说，奉以为圭臬，甚至刘氏谬驳郑注，亦以为其语详尽，而不敢发一言以判郑注，是何好之深也？”^⑥要之孙书确有此弊，卷尾附录《论语郑注阙疑》一卷，下接语云：“刘楚楨《论语正义》荟萃周秦以来儒先诸说，旁搜博考，罔有阙遗，即以郑注而论，亦得十之七八，其未及收者仅十之二三焉。”——对刘书推崇备至。然而，在黄以周看来，采辑古说而不拾唐以后人言

① 俞樾《赠言》，《师郑堂集》，光绪辛卯（1891）季冬聚珍版，卷首。

② 孙雄《丹徒陈善馥徵君（庆年）逝世赋七律四首哭之》：“论语知新稽后案，礼书通故悟微言。”自注：“《论语后案》为定海黄薇香（式三）先生所撰，《礼书通故》一书为元同师一生精力所萃。付刊时余与善馥及唐君蔚芝、章君琴若均任参订之事。”见《旧京诗存》卷一，辛未孟夏《旧京集》铅印本，第11a页。

③ 史籍《郑学斋文存甲集序》，《郑学斋文存甲集》，民国十年（1921）序刻本（出版地不明），卷首。

④ 北京大学图书馆藏《论语郑注集释》稿本十卷，以下书口署“昭文孙氏丛书”的红格稿纸订为二册，半页9行行20字。卷首除“强圉大渊猷臬月”（光绪十三年五月）孙雄所撰自序外，还有孙雄早年业师姚福均及同乡张瑛、曾朴手书序文三篇，黄以周手书《与孙君培论论语郑注书》一通（贴有红笺：“定海黄元同师赐书”；用下书口刻“甬东黄氏丛书”的红格稿纸写成，半页9行行20字），王先谦手书评语二页（贴有红笺：“长沙王益吾先生评”）。书尾附录《郑论语叙佚文附后》、《论语郑注阙疑一卷》。全书卷首有“诗史阁”印，似为晚年加盖；自序后有“孙郑斋”印，正文卷一、卷六卷首钤有“师郑”、“同康私印”。

⑤ 孙同康《论语郑注集释》上册卷四第10页“子钓而不纲”条批语：“王（引之）氏岂不知纲制者，语太武断。”下册卷八第12页“饿于首阳之下”条引《太平寰宇记》批语：“《寰宇记》下失引某道或卷数，此条若从《正义》中钞出，恐如上‘善柔夸毗也’之注不知何本者。”

⑥ 黄以周《与孙君培论论语郑注书》，《论语郑注集释》稿本，卷首。按：此信后收入黄以周文集，文字略有删改，见《与孙君培书》，《傲季文钞》三，《清代诗文集汇编》影印本，第492页下至494页下。

的刘宝楠辈，不过是“自命为汉学者”，其“于义理之精微罕有所得，即训诂考据，亦多疏失”；即便刘氏在很多地方貌似申郑之“训”，却未必能得郑“义”。孙雄此书过录后人诠释之“郑义”既详，辑补郑注佚文亦多，理应更进一步，在疏明“先乎郑注之说而为郑注所本”的同时，采入“郑义之见《诗》《礼》注者，或泛说，或有关于本经”。黄以周并举其父黄式三所著《论语后案》，作为贯通群经郑义的示范。^①孙雄另有《论语子罕言子所雅言解》一篇，以黄式三《后案》驳刘宝楠《正义》，发挥孔圣兼备义理、考据二途的观点，应是受到“敝居学派”启发的成果。^②

孙雄早年治三《礼》、《毛诗》，虽无专书传世，却有部分篇章存于后来成书的《师郑堂集》（又名《郑斋汉学文编》）中，内有数篇收入《南菁讲舍文集》，颇能体现经过黄以周启牖的“郑学”要义。如《方领曲领解》文后附黄以周批语：“说方曲字形，得未曾有，可谓冰雪聪明。”^③三十年余年后孙雄对此仍念念不忘。^④又如卷一《诗郑笺释例》发明郑玄易毛、申毛、补毛及引用经制、群经互证、详略互见等例，被认为是“自来学者所未详”^⑤；而《郑笺多感伤时事之说》，

则在陈澧《东塾读书记》所举三处之外，刺取《郑笺》能够体现时事之处，所关注者已不止于经训：

凡如此类，忠君爱国之意，悲天悯人之心，溢于言表，而又皆以疏明诗意，无溢出于经文之外者。此郑君之学所以质实深醇，为千古经师也。后世治经者多宗郑氏学，然俱专攻其声音训诂，而置经济于不问，遂使訾訾者有所藉口，谓汉学家皆迂疏寡效。取郑笺而读之，当有爽然自失者矣。^⑥

孙雄在此揭发郑学在“声音训诂”之外的“经济”侧面，应是受近世“訾訾汉学者”的刺激所致，实是为汉学辩护。更重要的是，孙氏注意到郑君的“经济”都是以疏明经义的方式展开，并无“溢出经文之外者”，这也正是“汉学家”的“经济”与空谈理学或高谈经世者的区别之处。针对视汉学为“详训诂略理义”的流行观点，黄以周反复提示以“郑学”集其大成的汉儒著述亦有得于义理之精，不过其立言方式是“徇经立训，意达而止，于去取异同之故，不自深剖，令读

^① 据前揭《师郑堂读经札记》所附孙雄日记，早在初入院的光绪十二年四月廿八日，孙雄就曾到藏书楼将黄式三《论语后案》一书借至斋中读之。

^② 见《师郑堂集》卷三，第13a—16b页。

^③ 见《师郑堂集》卷二，第22a页。按：《方领曲领解》为光绪十三年二月南菁书院经学课题。

^④ 孙雄《郑斋感逝诗·定海黄元同师以周》其一：“礼书通诂〔故〕等身高，垂老钻研不惮劳。方领深衣亲指示，经文注义析秋毫。”见《郑斋感逝诗》甲集卷二，第12a页。

^⑤ 张舜徽《清人文集别录》（武汉：华中师范大学出版社，2004年）卷二十四，第598页。

^⑥ 见《师郑堂集》卷一，第32a—b页。

者自领之”，有别于宋儒“反复推究，语不嫌详”，而成为一种“引而不发”之道。^①此处孙雄对《郑笺》“经济”侧面的揭示，正是贯彻师说，发挥郑注经义学“引而不发”的妙处。

孙雄早年在南菁治经，大概以《说文》、《论语》为入手，却曾一度陷于刘宝楠等“自命为汉学者”的窠臼，以采辑古说佚文为主要工夫。直到黄以周启发他“训”、“义”并举，凭借郑注“引而不发”之例，打破训诂考据与理义经济的门户之见，才真正领悟并深化其“师郑”宗旨。而他在院期间并治《论语》、《毛诗》、三《礼》，有可能是在黄以周的指引下，为了贯通“郑义”，领略郑玄所揭示的群经阐释体系而采取的路线。

孙雄在南菁求学时，正值王先谦以学政驻节江阴，曾受王氏因遇选为“斋长”，参与校勘《续皇清经解》之役，洞悉其书目增删的始末。^②《论语郑注集释》前有王先谦手书批语云：“命意甚好，条理亦秩然可观。惟参汇众说，遇可折衷可引申处，更须推阐尽致，则工夫既臻笃实，义理愈益贯通，方是君子为己之道。否则规模虽具，精义未充，纵号成书，仍然不为己有。近今学者多有此

弊端，不可不知也……”同样是要求孙雄从考据工夫的表面深入一层，或折衷，或引申，打通义理，成就为己之学。

由此可知，义理考核之辨始终为孙雄治经面临的核心问题，“郑学”的精义也是通过对这一问题的辩证而层层展开。孙雄曾拟定重修《四库全书》条例，获得缪荃孙“原原本本，无一空谈”的美誉。^③他赞同纪昀《四库全书》原编“凡例”所述说经义理本于训诂、论史褒贬出于事迹的观点，对方东树、孙鼎臣等“訾警实学者”表示不屑；即便纪昀有持平汉宋的表面工夫，孙雄仍嫌“意在调停”，强调“为学必当以汉儒为本”。这种不调停的态度，也可看作来自黄以周“实事求是，莫作调人”的训诲。惟孙氏似乎又在“抨弹宋学”方面走得太远，有悖于“引而不发”之道，随即招来黄以周的劝说。而孙雄在复信中对黄以周的回应也颇为聪明。他引段玉裁的话，将“考核”作为“学问之全体”，不仅汉学擅长的“读书”要“考核”，宋儒所讲的“身心性命伦理族类之间”也需要“考核”，且以后者为主，前者为辅。这样表面上是兼顾身心性命之学的地位，实则将汉儒强调的“考核”泛化成了一切学问的方法。^④

① 黄以周《示诸生书》，《傲季文钞》四，《清代诗文集汇编》影印本，第504页下至505页上。此是就汉儒著述整体言之，又专就郑注言之，《南菁书院立主义》有云：“郑君康成所注书多散逸，其《诗》笺、《礼》注之存者，只释训诂、详考据，而义理之精，引而不发，望学者寻绎而自得之。此汉师注例然也。”见《傲季文钞》六，影印本第544页上。

② 孙雄《郑斋感逝诗·长沙王益吾祭酒师先谦》其一，诗注：“丙戌、丁亥吴郡岁科试，余所作制义、律赋及说经之文均为师所激赏。每试辄冠其曹。时余方肄业南菁书院。师于按试余闲命至衙斋侍坐，时时商榷文字，指示途径，又令校勘《续经解》诸书。余之粗知学问，实由师启之也。”见《郑斋感逝诗》甲集卷一，第18a页。关于参与《续皇清经解》校勘的始末，又可参见孙同康《王刻续学海堂经解书后》，《用夏斋彙议》卷五，《用夏斋彙议杂稿杂著》第3册，北京大学图书馆藏稿本（无页码，下同）。

③ 孙同康《拟重修四库全书条例》，《师郑堂集》卷四，第1a页。

④ 孙同康《上黄元同师书》，《师郑堂集》卷六，第23a-24a页。黄以周的劝说似乎发挥了作用，在后来撰写的《王刻续学海堂经解书后》中，孙雄便认为方东树、孙鼎臣等的“訾警汉学”之论，“亦由汉学家有以激之”，似不以阮

然而，孙雄通过在南菁治经而强化的“郑学”立场，可能压抑了另外一些经验。比如他从唐文治等人身上所得的理学，从王先谦那里所领会的古文，以及在院期间耿耿于怀的时文。孙雄的家世偏重科名，其父孙宝书则倾倒于曾国藩的经济之学：“最服湘乡曾文正公。凡公之书札奏议烂熟于胸中，家书家训尤能背诵。尝于无事时召子女及两媳环列杂坐，取文正公所云‘考宝早扫、书蔬鱼猪’八字之义，反覆宣讲，必达其意而后已。”^①其实，孙雄天赋的一大部分正是在经古书院不太涉及的科举时文和黄以周本人并不擅长的词章，而从小濡染曾国藩式的经世诉求，也使他在此后内外形势的刺激下，越来越从经生的“引而不发”，转变为文士的“不得发”。

二、“由经学史学入经济”

离开南菁书院后，孙雄先是在光绪十四

年(1888)应江南乡试不第；^②继而浪游京师，拜入同乡高官翁同龢门下。壬辰、癸巳之间，正值翁同龢等“清流南党”势力上升的时期，孙雄先后结交费念慈、王懿荣、张孝谦、曾朴、沈鹏等名流；^③因喜作骈文，与京城老名士李慈铭过从尤密。^④光绪十八年(1892)，藉由翁同龢的引荐，孙雄进入李文田顺天学政幕府；^⑤李氏擅长蒙元史地，孙雄与之“证古史之对音，论骈文之异体”，相从甚欢。^⑥癸巳(1893)恩科顺天乡试，翁同龢任正考官，拔孙雄为第二名。次年孙雄连捷会试，翁同龢在闱前评其所为制艺：“时文中有一种票姚之气，才人也，他日必有一番经济在。”^⑦无意中指示了孙雄人生变轨的方向。

如果此后孙雄能在翁同龢庇护下长其翰林词官的清秘生涯，或可成为又一李慈铭式的博雅名士。然而，国运骤变与身世浮沉相交，却使他逐渐走上黄以周等南菁经师未必认同的“趋时”之路。^⑧甲午中日战事起，翌年文廷式、张謇等在京翁门弟子发起“公

元门户之见为然，转而推崇王先谦《续编》融汇汉宋乃至纳入古文家经说的做法。但孙雄又在此《书后》末加了一条附记，指出“汇刊经解，自宜以汉学为宗，阮书体例究胜于王，孙鼎臣、方东树之言，未免过当。”虽就“经解”体例言，仍可知其好尚所在。见前揭《用夏斋刍议杂著》稿本第3册。

① 孙同康《先考增奉直大夫步青府君家传》，《用夏斋刍议杂著》稿本，第5册。

② 此次江南乡试正考官为李文田，孙雄“因卷有过激语”而未中试。详孙雄《挽顺德李仲约侍郎师》，《郑斋类稿》，清末商城张巽之刊石印本（不分卷），第19b-20a页。

③ 孙雄与王懿荣订交，实是光绪壬辰、癸巳间通过李文田介绍。光绪二十年(1894)孙雄入翰林院，王懿荣为教习，遂执贄为弟子。见孙雄《庚子殉难五词臣死事记略》（戊辰正月），《旧京文存》卷三，第20a页。

④ 孙同康《骈文例言五则》：“癸巳年冬留京，居翁叔平师邸第，与李越缦师时相过从。越缦师索观骈文，因检行篋，录此数篇以应。师为之点定，推为正宗。”见《师郑堂骈文》，光绪丁未(1895)刻本，卷首。

⑤ 翁同龢日记光绪十八年六月廿八日、七月初二日、十二月十一日条下，见翁万戈编、翁以钧校订《翁同龢日记》第6卷，中西书局2012年版，第2579、2585、2620页。

⑥ 孙同康《与翁师汉书》，《师郑堂骈文》卷下，第9a页。

⑦ 孙雄《郑斋感逝诗·同邑翁叔平相国同龢》其一，《郑斋感逝诗》甲集卷一，第1b页。

⑧ 参见黄以周《与人书》，《敬季文钞》四，《清代诗文集汇编》影印本，第505页下至506页上。据孙雄日记，光绪十二年三月三十日，黄以周“赐读所著文集，内有答友人书论时字之义”。然则在肄业南菁之初，孙雄已熟悉其师主张“济时”而非“趋时”的观念。

车上书”，继而有“强学会”之设。而在此前，孙雄早已离京返乡，竟不期遭遇父丧。这段居乡服丧的经历，让他暂时远离了京城名士圈子，却借助地理之便，与以上海为中心的维新舆论发生交涉。早在甲午七月出京以前，孙雄就跟汪康年等趋新士人有所交往。光绪二十二年（1896）前后，孙雄致函汪康年，拟向《时务报》投稿。信中提到自己“自居忧后，家况奇窘，所处殆非人境，以致百事俱废，昔年所作考据词章，付之九霄云外，惟略治时务，以备他日铅刀之用”。^①

丙申至戊戌间，孙雄撰写了不少投合报章论调的政论文，见录于燕京大学图书馆旧藏题为《用夏斋刍议杂著》的稿本六册。该稿第一册为存目、文稿、笔记；第二、三册为《用夏斋刍议》四卷，较为整齐；第四至六册内容庞杂，包括诗稿、应酬文字、吏部及北洋幕府公文等。册中有费念慈眉批，主要涉及编集体例，如提到“散体寿文似应删入别集，此编皆有用之言，不当孱入应酬文字”。^②最初设计《刍论》、《杂著》分别收录政论与学术文。不过稿本第二、三两册最终呈现为《用夏斋刍论》四卷，不再严格区分，而是补充了戊戌年回应变法所作的《变科举余议》、《广西书议》等篇。前者就光

绪二十四年五月张之洞、陈宝箴条奏之科举新章提出商榷^③，后者则是回应马建忠、梁启超、张之洞等人的译书论。孙雄此一时期政论征引梁启超文字尤多且广。不过，相对于康梁派“附会孔子改制以言变法”的激进思路，他更愿意贴近张之洞、陈宝箴等督抚“历验世务欲借镜西国以变神州旧法者”的稳健立场。^④

即便是在此期为数不多的学术文字当中，孙雄的经世意向也愈发显豁。如自序早年所著《荀子校释》一书，提到“八龄时诵十三经毕，家大人即治以《荀子》，谓荀子志在复礼，三致意于一篇之中，其书宜升为经，与《孟子》并列”，后师从俞樾、王先谦，更于《荀子》校勘有所心得。但其雄心，却不止于此：“非徒钩稽名物，臚举训故，将以阐孙卿之绝学，广孔门之正传。”^⑤另一方面，早年的经生生涯又使其经济议论呈现出与时论有所距离的“书生气”，正如“用夏斋”题目所示，此期孙雄仍对恢张儒教甚至用夏变夷保有一定信心。针对《马关条约》缔结后又生“中俄密约”传闻而撰的《结俄拒日驳议》（原题《预防俄患私议》）一篇，在所列各种“俄患”之中，就有“俄国崇尚中国学问”一条，将道听途说而来的诸如俄

① 孙同康《致汪康年》一、二，《汪康年师友书札》，上海古籍出版社1986年版，第1427—1429页。

② 孙同康《吴粤生年伯镜沆六十双寿序》，《用夏斋刍议杂著》稿本，第5册。

③ 《变科举余议》原题《变科举议》，原稿署“戊戌八月”，改稿作“戊戌六月”。在此文中，孙雄虽大体认可张、陈所奏方案，但提出“试官”难得的问题。应对之道，则是“十年之内，宜停乡会试，使已仕未仕，皆究心于新学”；此外，更提出三年乡会试之制暂改为六年、召回现有学政重新分派、废优贡而定拔贡制度等建议。见《用夏斋刍议》卷一，《用夏斋刍议杂著》稿本，第2册。

④ 关于“戊戌变法不同之二源”，参见陈寅恪《读吴其昌撰梁启超传书后》，载《寒柳堂集》，上海古籍出版社1980年版，第148—150页。

⑤ 孙同康《荀子校释自序》，《用夏斋刍议》卷四，《用夏斋刍议杂著》稿本，第3册。

人延中国名儒讲学、圣彼得堡盛建孔子庙等传说当真。^①此篇孙雄曾投给汪康年，欲在《时务报》上发表，当然未能成功。^②

光绪二十二年（1896）八月初一日发刊的《时务报》第四册，刊出署名为“昭文孙同康来稿”的《各省宜建翘材馆议》。这篇撰于“乙未十二月”的文字是孙雄向《时务报》多次投稿当中唯一被录用的篇章，主张在督抚驻地建“翘材馆”，储备“明体”、“达用”两类人才。值得注意的是，孙雄的构想建立在对督抚重要性的认识之上：“督抚受天子命，作牧方隅，其爵秩虽与京朝之尚书、侍郎相等，然尚书、侍郎苟不任军机，不兼总理衙门之职，则其闲散无异乎外省之教谕、训导，寻行数墨，画诺署名而外，无他事焉。若督抚则虽如云贵之偏省，而军政民命巨细之事，每日无虑数十百端，非大开幕府，广辟宾僚，无以为治。”^③观乎此，更能理解为何在撰作此文的两个月以前，孙雄全然不顾翁同龢与张之洞的宿怨，贸然向张之洞方面上书献策。

甲午、乙未间，张之洞调署两江总督，活跃于江浙一带的昔日南菁高材生，如陈庆年、曹元弼、姚锡光等纷纷折入其幕府。孙

雄在此时有意接近张之洞，或亦受到同门诸子去向的感染。其向张之洞所上之方策，收入《用夏斋刍议杂著》第三册，原有大量涂改：如标题《上南皮张孝达制军师书》改为《上南皮张孝达制军救时八议》，对张之洞的称呼，亦由“吾师”统改为“阁下”；原稿首句“同康曾自誓今日以后不复求□于词章考据之学，专以讲求经济时务为事”的铮铮誓言，被改成了“同康十年以前壹意研究考据词章之学，未遑讲求经济时务，比年痛心外侮，颇思发愤有为”的泛泛自叙。而信中内容最大的变化，则是孙雄提出的“救时八议”，原为清君侧、固民心、严军政、肃官方、作士气、裁厘卡、编教民、开利源八项；改稿则将主张翦除“二李邪党”（李鸿章、李莲英）的“清君侧”一项删去，在函末另增“设官报”一项。内提到“报馆之有益国事，近人类能言之”，则至少已是光绪二十二年七月《时务报》刊出梁启超《论报馆有益于国事》等文之后的补充了。^④

孙雄此函较全面论述了其在甲午之败以后酝酿的变法主张，其中有与张之洞素来主张颇为契合的一点，即《劝学篇》所论“政”与“学”的相互维系。为了抓住张之洞的兴

① 孙同康《预防俄患私议》，《用夏斋刍议杂著》稿本，第1册；《结俄拒日驳议》（丙申二月），《用夏斋刍议》卷三，《用夏斋刍议杂著》稿本，第3册。

② 《孙同康致汪康年》一，《汪康年师友书札》，第1427页。

③ 孙同康《建翘材馆议》（乙未十二月），《用夏斋刍议》卷二，《用夏斋刍议杂著》稿本，第2册。

④ 这些文字改动，或可看出此后孙雄对张之洞由期待而失望的心理过程。与此同时，他对李鸿章态度变化更值得玩味，上张之洞书的改稿删去了“清君侧”等激烈言辞，也隐去了批评“当今言时务者”等针对李鸿章的内容。而在此后的诗文中，孙雄反而要为李鸿章主持公论：“合肥相国处万难之势，膺至巨之任，致负天下重谤，然平心论之，中兴诸将帅之以武功起家，而能办理交涉，协和远人，周旋危难之间，折冲樽俎之下如公者，殆罕其匹。……或议公不先从开学堂培人才入手，不知中朝士大夫腾楚咻……公虽欲于三十年前开学堂培人才，其得请与否，不俟智者而决矣。”与其上张之洞书底稿的观点正相反对。见孙雄《读时蓬仙观察（庆莱）挽李文忠公诗意有未惬作此三律以申公论（有引）》，《眉韵楼诗》卷二，光绪甲辰（1904）京师刻本，第1a-3a页。

奋点，孙雄在上书中提到“作士气”，首要之务就是设立书院：

吾师行部所至，首以振兴书院为务，粤〔广〕雅、两湖霑溉宏远，三江彦秀引领而望。窃谓今之言时务者，必曰宜广设水师武备学堂，不知由经学、史学入经济者，其经济成就远大，不以经、史为根柢，西学必无足观。今宜将各省大小书院因时改制，小变其式，以经史词章时务制造，计日分课，按月程功，炼扶世翼教之鸿才，革摘句寻章之陋习。

孙雄批评“当今言时务者”只知水师、武备，取与张之洞振兴书院的努力相对照，直指三十年来李鸿章等仅从军事、制造、路矿等“器物”层面办洋务的缺失。继而提出“由经学史学入经济者，其经济成就远大，不以经史为根柢，西学必无足观”，则显然是在套用张之洞《书目答问》中“以经学史学兼经济者，其经济成就远大”的论调。^①而在改定稿中，孙雄更将该原则具化为仿照两湖规制在金陵设立“三江书院”的建议：调取两江所辖江苏、安徽、江西三省高材生，

“甄别取列高等者肄业其中，中学如经史、舆地、掌故、天算各项，西学如声、光、化、电、制造、开矿各项，分门别类，亦设小教习，由大教习稽查。”

变通书院的同时，科举改革也要随之跟进。戊戌期间，张之洞先后在《劝学篇》及与陈宝箴会奏的科举新章中，发布“三场互易”的方案。而在三年前孙雄的上书里，就已建议调动科目场次：“首场试策五道，并问本朝掌故、当世时务切于实用者；次场分中学、西学为两门（底稿作“分考据、辞章为两门”），亦分子目若干，如书院之例，听人自占，各试五题；三场则如今之首场，以存旧制。”虽与后来张、陈会奏科举新章“中学经济——西学经济——四书文”的格局在细部上稍有不同（且孙雄仍主张保留时文、试贴诗），思路却大体相似，而早年书院应课的经验，仍在其中发挥了作用。^②

孙雄晚年曾有诗云：“文字渊源契溷沆，平生知己数翁、张。”^③然而，乙未年孙雄对张之洞的干谒未见大效，二者真正产生交集，要等到光宣之交张之洞进京入枢并管理学部之时。戊戌年翰林院散馆，孙雄被分发为吏部主事，继续京官生涯。其试水“经济时务”的努力，似乎遭到了挫折。至光绪三十年（1904）三月丁母忧回籍，袁世凯邀

^① 《张之洞全集》第12册，河北人民出版社1998年版，第9976页。

^② 前揭《上南皮张孝达制军救时八议》。又据此信改稿最后补充的内容，孙雄之接洽张之洞，是出于李慈铭生前的建议，李氏且为之作书介绍。这一记述，似有违于光绪初年“翰林四谏”崛起以后李慈铭对张之洞一贯排斥的态度，谨录其原文以待考证：“附上李越缙侍御师一函，师已作古。去年（1894）七月，同康乞假出都，越缙师置酒饯行，值东事方起，言及湘淮军暮气已深，海军亦虚有其表，恐不可用，辄为太息泣下；又言今日督抚中有血性有经济者，惟我公一人，特为作函先容。”

^③ 孙雄《自题感逝诗稿七律四首》其三，附《郑斋感逝诗自序》，前揭《郑斋感逝诗甲集》，卷首。

其入幕办学，孙雄的经济抱负才在他既熟悉又陌生的“学务”领域得到施展的机会。^①

三、六艺九流新教法

光绪三十一年（1905），袁世凯在天津创办北洋客籍学堂，主要招收顺天、直隶两地随宦子弟入学，幕府宾僚子弟得主官允许，亦可送考。自三十一年九月至三十三年正月，共招考四次，先后录取英文、法文甲乙级四班学生，包括袁世凯子袁克文、侄袁克暄等均在其中。师资方面，该堂前两任监督为蔡儒楷、罗惇齋，孙雄自创办时即被聘为汉文正教习，光绪三十二年十二月继任监督。^②

当时报章记载，孙雄接任监督后，北洋客籍学堂气象一新。其在管理上的创造，包括订立“班长学长规则”和“勤学立品分数细章”；面对清末新学堂普遍存在的风纪问题，孙雄独能反躬自问，谓“堂中有一人不能感化，即是吾之过失”。^③孙雄之所以能顺利完成从翰林京官到学堂监督的身份转换，至少在他自己看来，从幼年庭训到南菁求学时期所积累的旧学资源洵为关键：

不佞束发授书，谨守庭训，彼时尚无学堂之设。先府君在里授徒，横经环侍，凡十有二三人。小子抱

书隅坐，每日课程，约计亦六七时间。听讲、口诵、写作，各有定晷，而先府君所讲解，于经学之源流，《史》、《汉》之文义，尤为加详。追忆三十年前亲承提命，常觉自晨至暮，汲汲温寻，无片刻之暇焉。殆弱冠以后，至江阴南菁书院应试，以论天子五门三门之异同，为长沙王祭酒师所激赏，优给月饩，谕令驻院肄业，且充斋长。院中本多高材生，分斋授学，其规制与今之学堂相类，惟无外国文字耳。今日堂内之学长班长，即彼时之斋长也。不佞于旧学粗谙门径，得力于此院者居多。定海黄师湛深经术，昕夕启诱，登坛指授者，口讲指画而忘疲，执经询问者，唇沫手胼而不倦。故凡列门墙，咸有成就，以视今之抗颜为人师者，粗涉藩篱，循章敷衍，遂使受其教者如嚼蜡之无真味，其优拙之相去，岂徒鸡与凤之比乎？^④

在孙雄心目中，家塾、书院、学堂的经验皆可贯通，而旧式家庭教育的耳濡目染，书院师儒的自具心得、昕夕启诱，反有胜于新学堂教习的照本宣科。孙雄虽自谦对于“近世学校管理良法及教育心理学素无研究”，

^① 《直隶总督袁奏留客籍学堂教员请援例免扣资奉片》，孙雄《北洋客籍学堂识小录》，光绪戊申（1908）三月铅印第二版，“奏牍录要”，第1a页。

^② 孙雄《光绪丁未正月十六日北洋客籍学堂开学演说稿》，同前注书，第47a页。

^③ 南方报《纪北洋客籍学堂近事》，《四川学报》丁未第5册，“选报”栏，光绪三十三年五月。

^④ 孙雄《北洋客籍学堂识小录叙》，《北洋客籍学堂识小录》，卷首。

却凭借在南菁被王先谦拔为“斋长”的经历，体会到书院“分斋授学”与近代学校分班管理有近似之处。实则此种院生自治制度，尚可追溯到阮元创立广州学海堂时确立的“学长制”。惟学海堂“学长”之上无山长，为完全自治；南菁则“斋长”之上有院长、监院的统筹，又斋长兼管斋舍管理等杂务，所得膏火亦较为优厚。^①孙雄受此启发，主张由学生投票公举学长、班长，在监督和学生之间充当仲介，订立“学长班长详细规则”。^②

教学方面，从北洋客籍学堂按英文、法文分班的情形可推知，该堂主要侧重于西学特别是语言文字方面的训练，“在堂诸生资禀稍胜、根柢稍厚者，多并日劳神，以治洋文”。^③孙雄长期担任汉文正教习，所讲授国文、经学、伦理等中学内容，并非学堂教授的重点；且这些科目名为“中学”，实质上却是新学制下有定时定程的科目，不同于此前以课艺、校勘、圈点为核心的书院教学，遂使得教授法的问题日益突出。光绪三十二年（1906），孙雄在《北洋官报》首刊《论

中小学堂修身读经二科教授之法》，从中可见他对中学内容在西式学堂中的教授法改造早有准备。^④

按照癸卯学制的设计，“修身伦理”和“读经讲经”均为中小学堂基础课程，二者内容不无重叠。其中，“修身”一科昉自日本学校“伦理科”，本为西学科目；癸卯学制则以中国道德伦常折衷之，取用朱子《小学》、刘宗周《人谱》，以及《孝经》、《四书》、古诗歌、陈弘谋《五种遗规》等为材料，由小学堂的“随时约束以和平之规矩”至中学堂的“示以一身与家族、朋类、国家、世界之关系”，实为中西合璧。^⑤孙雄本此提出修身教科书分为内外篇的原则：“宜采四子五经中关于人伦道德之精理名言，辑为一编，名曰内编；又取《东西洋伦理学史》，删繁辑要，名曰外编。我国周秦诸子及程朱陆王学派，亦宜撮其大概，附载简端。”^⑥

不同于移自外来典范的“修身伦理”，癸卯学制占用中小学堂大量学时的“读经讲经”，完全是中国本土的创造。需要注意的是，

① 关于南菁书院“分斋研习”的制度，参见前揭赵统《南菁书院志》，第188-193页。

② 《监督孙详定学长班长详细规则文并批》（光绪三十三年二月十六日），《北洋客籍学堂识小录》，第6页。

③ 孙雄《北洋客籍学堂识小录叙》篇末“又识”，《北洋客籍学堂识小录》，卷首。

④ 孙雄《论中小学堂修身读经二科教授之法》，载《郑斋台论》，光绪末石印本，第1-3页。该文原载《北洋官报》，后转载于《教育杂志（直隶）》（第2年第1期，光绪三十二年二月初一日，“教授管理”栏）、《广益丛报》（第4年第11期，光绪三十二年闰四月初十日）等刊。根据宣统三年（1911）闰六月孙雄在“中央教育会”的演说自述：“本员十年以前，当学部未开，各省初兴学的时候，已经研究这个道理，做过一篇论说，题目叫做《论中小学堂修身读经教授之法》”，此文似应作于光绪二十七年（1901）前后；但从该文所举《学务纲要》、《东西洋伦理学史》等文件来看，即便此前已有初稿，最终成文至少已在光绪二十九年十一月（1904年1月）以后。

⑤ 张之洞、张百熙、荣庆《奏定初等小学堂章程》、《奏定高等小学堂章程》、《奏定中学堂章程》，见《中国近代教育史资料汇编·学制演变》，上海教育出版社2007年版，第303、306、317、320、328页。关于晚清修身/伦理学科的建立，参见黄兴涛、曾建立《清末新式学堂的伦理教育与伦理教科书探论——兼论现代伦理学学科在中国的兴起》，《清史研究》2008年第1期。

⑥ 见前揭《论中小学堂修身读经二科教授之法》，以下徵引该文不再出注。孙雄此处提到的“东西洋伦理学史”，实为木村鹰太郎（1870-1931）所著《东西洋伦理学史》（东京博文馆1898年4月初版），清末有范迪吉、蔡元培等多个译本。

清末乃至民初守成者所提倡的“学堂读经”，实不同于南菁等经古书院的“专门治经”。癸卯学制所附《学务纲要》声称“外国学堂有宗教一门，中国之经书即是中国之宗教”，已是在西洋宗教视野下重新看待中国经书，其宗旨是养成“爱国爱类之心”。诸如“博考古今之疏解、研究精深之义蕴”等专门内容，统归大学堂经学专科研究。中小学堂“读经”的宗旨，则是要在西学横流的时代“定其心性、正其本源”，其课程、课时、教授法的设计，处处体现着西学压力，却时时又在防备“妨碍西学”的指责。^①概括言之，南菁等经古书院传习的清代经学主流，以探讨六书七音的“小学”为入门，以疑古辨伪为突破口，多从经书文本的阐释入手；其究极，在使诸经义、训贯通，构成一个互证互释、秩序明晰而又不可分割的体系。而清末民初的“学堂读经”风潮，却是顶着来自经学外部的质疑，努力回应经书作为一个整体（或“文化象征”）式微的危机。问题的焦点，已不在经学内部的细枝末节，而是经书整体的保存延续；其难点则是如何“简要”，在最短时间内使人获得中学之“体”，又不致妨碍西学大“用”的发挥。

孙雄的《论中小学堂修身读经二科教授之法》一文，旨在解决此一难题。论及“经学”与“读经”的不同，他指出：“经学一门至为浩博，即将十三经之全文录为一通，已耗日月，况堂中钟点晷刻均有一定，断不能顾此失彼。则非删烦存要，断不能为学堂课本，

固灼然无疑者也。”删节经书以编辑经学课本的提议，戊戌时期梁启超在译书局编辑“功课书”时已经提出。但在当时，却被认为是“删削诸经，以就康学”，遭到管学大臣孙家鼐的严辞抨击：“经书断不可编辑，仍以列圣所钦定者为定本，即未经钦定而旧列学官者，亦概不准妄行增减一字，以示尊经之意。此外史学诸书，前人编辑颇多善本，可以择用，无庸急于编纂。惟有西学各书，应令编译局迅速编译。”^②孙家鼐的提议代表了当时朝廷学务主导者较乐观的期许，即新学以西学为主，固有经史之学自可原封不动地自外于新制度。殊不知所谓“西学”自有无所不包的体系门类，对于同样自成体系的“中学”，只有连根拔起；若非如“史学”、“文学”一样适应于近代学科范型而对接（成为近代国族构建要素之“国史”、“国文”），则只能如经学那般，沦为整个新学社会的对立面而日益萎缩。清末新学制的建立、科举的改革与停废，更加剧了这个过程。故从戊戌到乙巳，短短七年时间，当初孙家鼐貌似开通的议论已为陈迹。孙雄就说：“吾国旧习，素以改窜经典为非圣无法，俗儒目光如豆，甚至诋为得罪名教；推其心，几将圣贤经训等诸佛号道咒，尊之反以褻之。以故好名之士，鲜肯从事于兹，以冒不韪者。此亦至可痛之事也”。而在经书整体废置的危机之下，经书本身的完整性就不得不作出牺牲了：“蒙岂不知删经之近于僭妄乎？然宁冒僭妄之名，删节以保圣贤之粹义，不忍废置

^① 张之洞、张百熙、荣庆《奏定学务纲要》，《中国近代教育史资料汇编·学制演变》，第498—499页。

^② 孙家鼐《奏筹备大学堂大概情形折》（光绪二十四年六月廿二日），汤志钧等编《中国近代教育史资料汇编·戊戌时期教育》，上海教育出版社2007年版，第241页。

高阁，以貽荒经之诮也。”

具体的删经方案，孙雄引李叔同为知音，主张推广“删窜之法”，也就是“删其文辞，存其精义，窜其文辞，易以浅语”。而其大要则在于“存义”，编辑名为《十三经大义》的经学教科书。早在戊戌维新期间，张之洞推出《劝学篇》，其中《守约》一篇罗列学堂中学守约之法，已强调“经学通大义”的原则，并提示“学堂说经之书，不必章释句解，亦不必录本经全文”，显与孙家鼐“经书断不可编辑”的保守主张有别。^①后来张之洞主导癸卯学制读经课程，主要强调读经讲经的进度和方法，于教科书付诸阙如。孙雄则坚持中学、小学、蒙学均须编定《十三经大义》，“宁从其略，不可不使知大概”：小学以下，字数较少，每星期一课；中学教材最详，“凡经传纲领总义及经师授受源流，须撮其要旨，以次发明，全编约三十课，多至四十课为限。”

在“大义”的统领之下，细化到每一经的编排，孙雄此一时期的主张较为趋新，颇注意与外来新学科、新概念的整合。首先，他指出《孝经》为古伦理学、《论语》为古修身学（可知在其心目中“伦理”与“修身”的涵义还不太一样）^②，《尔雅》则为周公所作，孔子、子夏所修的“三代词典”。清末来自日本的“新名词”流行一时，孙雄主张《尔雅》草木鸟兽诸篇去其不经见者，余下内容作为

内编，而以汪荣宝、叶澜所编《新尔雅》（1903）节本为外编，以纳入“科学名辞”。按照《汉志》所揭“小学”本义及癸卯学制规定，孙雄主张《孝经》、《论语》、《尔雅》三书宜在初、高等小学堂内全读。至中学堂则《易》、《书》、《诗》、《春秋》三传、三《礼》、《中庸》、《孟子》都应编辑删节本而读之：《易》和《中庸》为“古哲学书之祖”，《诗》为古诗文集而有“唱歌”（指清末学堂教授音乐的“唱歌”科）之用，《书》为“考古史之滥觞”，《春秋》三《传》为“外交史之滥觞”，《孟子》七篇则“于政治哲学大有发明”。表面上看，孙雄似乎是要在哲学、史学、考古学、外交学等近代学科划分引导下，重新编排十三经的知识体系；而将《书》、《春秋》视为古史和外交史，同意刘知幾《史通》列二者入“史传六家”，更是混淆了经与史的分野。与癸卯学制排斥《公羊》、《穀梁》的趋向有所不同，孙雄强调“《公羊》、《穀梁》亦断断不可废置”，建议将刘逢禄《箴膏肓评》、《发墨守评》等发挥“非常异议可怪之论”的著作与顾栋高《春秋大事表》一起采入经学课本。三《礼》继三《传》之后，可将孙诒让《周官政要》与学制所列《周礼节训》合讲，而《仪礼》、《礼记》亦须时时引伸触类，“俾借古事以申今情，温旧典以明新政，似于用世尤便”。可见，除了融入西式学科的姿态，“用世”仍为学堂读经的重要诉求。

^① 《劝学篇·守约》，前揭《张之洞全集》第12册，第9725—9732页。

^② 黄兴涛、曾建立指出：“修身”、“伦理”二词系清末从日本引进，二者均为Ethics的对应译语。光绪二十八年十月，张之洞上奏《筹定学堂规模次第兴办折》，建议小学设“修身”课，中学设“伦理”课，高等学校设“道德学”，奠定了清末此类课程名称的格局；此外，清末还有“修身偏重私德，伦理偏重公德”，“修身”偏重道德实践，“伦理”较重学理讲授等印象。参见前揭《清末新式学堂的伦理教育与伦理教科书探论——兼论现代伦理学学科在中国的兴起》，《清史研究》2008年第1期。

然而，在经学教科书的体式问题上，孙雄的立场又较主张编定“问答体教科书”的李叔同更为稳健。早在光绪二十二、三年之交，梁启超发布《变法通议·幼学》篇，抨击旧式书塾的记诵教法，主张编订七种教科书，其中就有“问答书”一类。^①李叔同的方案自是承梁氏议论而来。孙雄虽也认识到新学堂、新学制“已革背诵之旧习，而欲验学生之解悟与否，不能不用问答以发明之”，但他却从客籍学堂的教学实践和“与京津各教员之学有根柢者”的讨论中，体会到经传材料“意义艰深、条理烦碎”，教、学两方面都难以在问答仓促之间统合大意。较之南洋公学出身的李叔同，作为南菁书院旧经生的孙雄，显然对“吾国经籍”与“各国科学”的根本差别更为敏感：

窃谓吾国经籍，有断不能改为问答体者，此其原因难以缕述，然亦不得不约言之，以释群疑。盖各国科学均由浅入深，且其事均可分条询对，非若我国圣经贤传，合古今内外参伍繁变，靡所不包，不可枝枝节节，挟蠹测筵撞之识，以绘画麟凤，藻刻山河。此国粹之所以可珍，而非可为浅见咫闻者道也。吾侪含生负气之伦，幸列神明之胄，奈何视等弁髦，甘为数典忘祖之籍父乎？倘或囿拘虚之见，全改为问

答体，以课学生，势必精蕴无存，土苴相袭，道坠于地，文丧在天。痛乎，悲哉！抱遗经者能毋反袂而泣欤？^②

按照孙雄的区分，“各国科学”（此处“科学”当指西洋近代分科之学）的特点是由浅入深、循序渐进，有条理可供问答；中国“圣经贤传”则错综繁变，无所不包，只可在整体上领会，难于在枝节上认知。要之，晚清趋新学人眼里中国固有经史之学汗漫芜杂而难以适应新式教科书的缺点，在孙雄看来正是“国粹之所以可珍”。所以，他既不属于章太炎、刘师培等将六经整体打散为历史文献的思路，也未必认同当时教育界将读经科目逐步纳入“修身伦理”羽翼之下的努力。^③而与此同时，这种对于十三经整体性、繁复性的正面体认，又必须适应新学制的学程等级和“从速订纂”的时代要求。所以孙雄最后的方案，惟有删节与问答相结合：在《十三经大义》与各经删节本之外，“又取经义之纠葛者，及节本之不可网罗者，每种别编问答若干条，附刊于后，随时讲解试验以收效果”。

孙雄的读经新法既难回到经古书院所授经学的本来面目，又不甘心完全沦为新式教学法的附庸。其关于十三经对应于伦理、哲学、政治、历史等近代学科的说法，很可能不过是为了在新学制下继续读经而申辩的说

^① 梁启超《论学校五（变法通议三之五 幼学）》，见《时务报》第16、18册，光绪二十二年十二月初一日、二十三年正月廿一日。

^② 孙雄《论中小学堂修身读经二科教授之法》，《郑斋刍论》不分卷，第3a页。

^③ 参见毕范《经学教育的淡出与近代知识体系的转移：以修身和国语教科书为中心的分析》，载《人文杂志》2007年第2期。

辞而已。出于对坊间教科书的不信任，孙雄在北洋客籍学堂的各种讲义均为自编，内有《师郑堂经学讲义》一种尚未得见。传播较广者，则为《师郑堂中国文学讲义》，从中亦可旁证其教学思路的变化。

光绪三十一年十月至三十三年五月，孙雄在北洋客籍学堂讲授“中国文学源流”课程三学期，编有讲义逾百课。不过他所谓“文学”，包括了“九流学派略说”、“古今文体条论”、“选录周秦汉魏及名家诗文”三部分。今仅存讲义第一部分二十课，故其“文学”讲义的主体却是在讲诸子学，按照《汉书·艺文志》所录九流分篇略说之，“虽以阐述古义为主，而时贤绪论，亦多采录，且取证近事，兼论时局”。^①实则孙雄此讲义对于“时贤绪论”何止“采录”而已，直是抄撮成书。作为学堂讲义固然无可厚非，其挪用时人著作的情形，略如表1所示。

览此可知，孙雄对于晚清梁启超、章太炎、刘师培、陈黻宸、王舟瑶、林传甲等人的诸子学研究多有涉猎，尤能注意他们在西洋新史学（尤其是文明史）和哲学观念启发下所得各种新说。在全部讲义二十课中，“墨家略说”独占五课，道家、纵横家、农家各占二课次之，儒家仅分得半课。受梁启超论周秦学术南北分宗及墨学分派之说的影响，

孙雄推崇“墨子所传兼爱、游侠、名理三派最切用于今之时势”，以墨家为宗教立国之代表，修正其早先论中国当以黄帝、周公、孔子三圣为国魂的观点。^②讲义中关于儒学的内容，更可反证其经学观的变化。如其引刘师培《孔学真论》，指出孔子六艺之学得之史官，不仅为儒家，更兼通九流术数之学。这一观点实已包含晚清学人对六经的全新解读。在孙雄自撰的《儒家略说》部分，即指出“尼山之学通六艺而包九流，非区区儒家所能限”，故尊经、尊孔不一定要尊儒。

《师郑堂中国文学讲义》的文体论、诗文选两部分未见成书，二者大概分别以林传甲的《中国文学史》和潘博的《高等国文读本》为范本。^③光绪三十二年七月，孙雄在留学生刊物《寰球中国学生报》上发表《国文讲义余谈》，略可窥见其文学教育的见解。此文指出“讽咏诵读不可废弃”，旧日选本以姚鼐《古文辞类纂》和曾国藩《经史百家杂钞》最有义法，故拟自该年秋季学期起，将学堂国文钟点匀出一半讽诵古文，其余仍论历代文体：“譬之养生，论文体如冬饮汤夏饮水也，讽诵古文则犹穀食也；譬之从政，论文体犹译书报以开民智也，讽诵古文则犹兴工商以培实业、广设轮电路矿以蕲富国裕民也。两者交相为益，而其巨细不侔。”^④

① 孙雄《师郑堂中国文学讲义叙目》，《师郑堂中国文学讲义》（光绪戊申【1908】五月铅印本），卷首。

② 孙雄《师郑堂中国文学讲义》，第九课“墨家略说”一、第十二课“墨家略说”四，第20、25页。又参见《论中国当以黄帝周孔孔子三圣为国魂》，《教育杂志（直隶）》第1年第21期，光绪三十一年十二月。

③ 孙雄《师郑堂中国文学讲义叙目》：“近世学校国文选本，多推崇桐城吴氏。不佞窃谓摯老文学，洵为百馀年来之巨手，而所选古文读本，评论既略，抉择亦疏，不足为后生津导，远逊潘氏所选五册。惟潘氏选文不选诗，亦是一失，六经固多有韵，昭明《文选》兼列诗、骚，允为千古标准，又况有韵为文，无韵为笔之说，曾读《文心雕龙》者，咸知此义也。”见《师郑堂中国文学讲义》卷首。

④ 孙雄对于论文体与讽诵古文交相为益的说法，实受到曾国藩“看读写作”之论的启发。参见《北洋客籍学堂成绩选粹叙例》，载《四川教育官报》己酉第1册，宣统元年（1909）正月。

课次	材源	援引内容
第一课 述学厄言上篇(论今日宜讲诸子之学以辅翼孔教)	蛤笑:《述学厄言上(论今日宜讲诸子之学以辅翼孔学本社撰稿)》,《东方杂志》第3年第11期,“社说”栏,光绪三十二年(1906)十月二十五日	全文移录
第二课 论孔子六艺之学得之史官	刘光汉(师培):《孔学真论》,《国粹学报》第17期,“学篇”栏,光绪三十二年(1906)闰四月二十日	节录
第三课 论孔子兼通九流术数之学	刘光汉(师培):《孔学真论》,《国粹学报》第17期,“学篇”栏,光绪三十二年(1906)闰四月二十日	节录
第六课 道家略说下	陈献宸:《老墨之学说》,《政艺通报》第3年第20号附录《湖海青灯集》,光绪三十年(1904)十一月朔日	论老子“哀者胜矣”之解释
	王舟瑶:《京师大学堂中国通史讲义》之学术史部分,光绪二十八年(1902)	论魏晋老庄之祸
第七课 法家略说	“近世横阳氏《上古文明史》”,实即横阳翼天氏(曾鲲化):《中国历史》,东京:东新译社,1903年	引其推崇韩非子之论
第八课 名家略说	严复译:《穆勒名学》引论第五节“论名学所以统诸学之理”,金粟斋光绪三十一年(1905)木刻初版本	作为附录
第九课 墨家略说一	“癸卯某旬报之说”,实指梁启超《论中国学术思想变迁之大势》第三章“全盛时代”第二节“论诸家之派别”,《新民丛报》第4—5号,“学术”栏,光绪二十八年[壬寅而非癸卯](1902)二月十五日、三月一日	引其周秦诸子学术以孔老墨为三大宗;孔学分六派,老学分五派,墨学分六派;孔、老分雄于南北,墨学居南北之中等说
第十课 墨家略说二	王舟瑶:《京师大学堂中国通史讲义》之学术史部分,京师大学堂光绪末铅印本	分条节录王舟瑶所述墨学与西政西学相合
第十二课 墨家略说四	“东儒某氏所言”,似为梁启超:《保教非所以尊孔论》,《新民丛报》第2号,光绪二十八年(1902)正月十五日	引证“孔子实为大教育家,而非宗教家”
	“近人诸子学说略”,实指章太炎:《诸子学说略(原报如此,应作“略说”)》墨家部分,《国粹学报》第21期,光绪三十二年(1906)八月二十日	引其论墨子非命正以成立宗教
第十三课 墨家略说五	魏源:《学篇一》,《古微堂内集》卷一	引魏源左袒墨子非乐之说,不以为然
	“浙人某氏之说”,即章太炎:《诸子学说略》墨家部分,《国粹学报》第21期,光绪三十二年(1906)八月二十日	诋墨子非乐
	友人论音乐与政学之关系	乐为升平世之现象
	陈献宸:《京师大学堂中国史讲义》“老墨之学”,光绪二十八年(1902)左右	节录
第十五课 纵横家略说下	王舟瑶:《京师大学堂中国通史讲义》,京师大学堂光绪末铅印本	谓鬼谷子之学绝无哲理
	刘师培:《周末学术史序·文章学史序》,《国粹学报》第5期,光绪三十一年(1905)五月二十日	引其比较墨家与纵横家之言
	林传甲:《中国文学史》第九篇“周秦诸子文体”十三“鬼谷子创交涉之文体”,京师大学堂光绪三十年(1904)国文讲义	附录其论鬼谷子创交涉文体
第十六课 农家略说上	王舟瑶:《京师大学堂中国通史讲义》,京师大学堂光绪末铅印本	驳其商鞅农战愚民之说
第十八课 杂家略说	高诱:《吕氏春秋》《淮南子》两序	
	梁曜北:《论吕氏春秋命名之旨》	附录
第十九课 述学厄言下篇	蛤笑:《述学厄言下(论今日宜讲诸子之学以辅翼孔学本社撰稿)》,《东方杂志》第4年第4期,“社说”栏,光绪三十三年(1907)四月二十五日	全文移录
第二十课 论史记之宗旨在于表章六艺发明九流	陆绍明:《史家宗旨不同论》,《国粹学报》第17期,“史篇”栏,光绪三十二年闰四月二十日。	引其八书上承六艺,列传人物皆九流专家之说

表 1

除了在北洋客籍学堂担任国文、经学、伦理等课，孙雄还曾兼任北洋师范学堂经学教员和北洋女子师范学堂的历史教员。^①他虽受到新学科体系和教学方法的刺激，努力适应学堂体制，却仍期待保留经学之繁复整体与词章之讽咏诵读。然而，在新学堂西文西学日益占主导的条件下，读经与国文课业实已是“损之又损”，无法与南菁时代的经古课艺相提并论。孙雄曾慨叹“吾生总角之年，所谓家弦户诵之书，今日为后生理而董之，抽绎而讲贯之，已有舌咋于前，目笑于后者矣”。清季最后十年知识体系和概念工具的遽变，使得六艺九流之学在学问世界中迅速被当作一个整体而边缘化、陌生化。当年发誓决不复为考据词章的孙雄，此时也不得不重操旧业，转而“痛沧海之横流，悼斯文之将丧”。^②

四、经科存废

也许是得益于管理北洋客籍学堂时期

积累的声誉，当光、宣之交京师大学堂筹办分科大学时，本来年辈、资历、学术声望都不太够的孙雄，却与柯劭忞、罗振玉等知名学者一起被遴选为分科大学监督，专掌京师大学堂下属文科大学。^③按照光绪二十九年十一月（1904年1月）《奏定大学堂章程》规划，京师大学堂摹仿日本东京帝国大学学制而加以变通，分为经学、政法、文学、医学、格致、农、工、商八科，其中“经学科大学”（包括理学在内）在文学科之外，为中国所特创；“文学科大学”原拟下设中国史学、外国史学、中外地理、中国文学及英、法、俄、德、日本文学共九门。但至宣统二年（1910）二月实际开办时，仅设中国文学、中国史学二门。^④

癸卯学制的经学、中国文学课程为张之洞手定。按照孙雄日后回忆，其得以就任文科大学监督，也是出自张之洞的奏派。^⑤张氏当时正以军机大臣管理学部，对于分科大学各种事务多所参画。孙雄有诗记其事：

鼓篋先徵国子师，燕郊市骏荷

① 孙雄《郑斋感逝诗·项城袁大总统》其五：“余于光绪甲辰、乙巳间，蒙袁公奏调北洋办理学务，历充北洋客籍学堂汉文正教员及师范学堂经学教员”；同书《宜兴周道如女士砥》：“女士系北洋女子师范学堂第一班毕业生。是堂由项城袁公创办，奏派傅沅叔太史增湘为监督，沅叔延余讲授历史。……余主北洋女子师范讲席时，曾于课暇为诸女士讲《周南》、《召南》各诗大义，节采《毛传》、《郑笺》及朱子《集传》之说，编成简明讲义二卷。”见《郑斋感逝诗乙集》卷一，第2、19a-20a页。

② 孙雄《师郑堂中国文学讲义叙目》，前揭《师郑堂中国文学讲义》，卷首。

③ 学部《奏遴派充分科大学监督折》（宣统元年闰二月二十五日），载《学部官报》第84期，宣统元年三月初一日。

④ 按：开办分科大学之议，始于光绪三十一年（1905）前后，该年十一月初九日《学务大臣奏请设分科大学折》本拟先办政法、文学、格致、工科四科。至光绪三十四年（1908）七月二十日，学部《奏请设分科大学折》，则又强调八科“门目均属紧要，缺一即不完备”。当年十月初四日，大学堂总监督刘廷琛《为开办分科大学致学部呈文》，确立先设四科十门的方针，文科大学先办中国文学、中国史学二门。至宣统元年十一月廿九日学部上奏《筹办京师分科大学并现办大概情形折》，复确定除医学科缓办之外，其余七科同时开办，文科大学先开中国文学、外国文学二门，但实际开设的仍是中国文学、中国史学二门。见北京大学校史研究室编《北京大学史料》第1卷，北京大学出版社1993年版，第197-202页。

⑤ 孙雄《诗史阁图记》（1929）提到：“宣统元年己酉，南皮张文襄公创办京师分科大学，奏派余为文科大学监督。”见《旧京文存》卷二，第9a页。

殊知。深心苦语培楨干，每忆良宵
 讌坐时。（原注：公创办京师分科
 大学时，于枢廷退直以后，招往作
 夜谈，商量规制，筹备师资，娓娓
 不倦。又辄抚膺太息，谓兴学十馀
 年，所得皆皮毛，绝少缓急可倚之
 士。）^①

其时孙雄与张之洞交往甚密，“论学谭
 艺，篝灯忘倦”；张之洞且为孙雄浏览《道
 咸同光四朝诗史》原稿，“商榷选事，订正
 良多”。^②戊申、己酉间，张之洞以其生命
 的最后精力参与筹办分科大学，力排众议，
 开办经学科，并规定其他各科亦须兼习《四
 书》、《大学衍义》、《大学衍义补》节本
 等内容。孙雄还提到，张之洞之所以将文科
 与其素所主张的经科一体重视，在于二者均
 为“国学所系”。^③本来文科大学并不包含
 经学内容，但经科与文科面临的危机却息息
 相通。特别是在宣统元年（1909）八月张之
 洞辞世后，学部和京师大学堂内的趋新势力
 日益高涨，变通学制、废止读经之议甚嚣尘
 上，经科存废成了孙雄越来越关注的问题。

宣统三年（1911）六月至闰六月间，学
 部召开为期一月的“中央教育会”，期以统

合京外教育资源，提出并解决与宪政相关的
 兴学议案。^④但其中军国民教育与废除小学
 堂读经讲经两案，却引来教育界各种势力的
 激烈争夺，后者引发的新旧对立尤为尖锐。
 在会上，胡家祺等三十九人提交“初等小学
 不设读经讲经科”一案，侯鸿鉴、黄炎培等
 附议经书太古不合儿童心理，谷钟秀进而提
 案“将高、初两等小学及中学均删去读经讲
 经科目，并入修身教科书讲授”，旋即招来
 孙雄、林传甲、徐炯、陈宝泉（代表严修）、
 汪康年、程树德、姚永朴等从各自角度表示
 反对。^⑤当时报章记载会上争执场面火爆，
 守旧者形同小丑：“林传甲登台演说此项功
 课万不可废，历叙日本、俄国、西洋均研究
 中国经书，中国竟废去，是废经畔孔，是丧
 失国粹。语涉题外，经各会员请简单发言。
 林犹大声急呼，痛哭流涕，击案顿足，经一
 句钟之久。众斥责之，林犹不止，会场秩序
 大乱。”^⑥身为文科大学监督的孙雄，在争
 论中更不甘寂寞：“时而奋臂大呼，时而裂
 眦狂吼，时而叱人起立，时而从袖中摸出上
 谕，信口宣读”，被报章时评称为“无理取
 闹之雄”；会场连日纷扰“大类戏场，而孙
 雄尤武场中之头等角色”。^⑦

彼时报章对守旧者多方诋诃，对趋新者

① 孙雄《张文襄公生日诗（戊午八月初三日为张文襄公生日，独游龙树寺，登新构之抱冰堂瞻拜遗像感赋）》其三，《诗史阁壬癸诗存》卷六，民国十三年（1924）序刻本，第19a页。

② 孙雄《诗史阁图记》，《旧京文存》卷二，第9a页。

③ 孙雄《读经救国论》卷四，丁卯（1927）仲夏修正再版铅印本，第2a页。

④ 关于学部开设“中央教育会”的缘起和经过，关晓红早有专题探讨，参见《晚清学部研究》，广东教育出版社1999年版，第436—468页。

⑤ 关于此次中央教育会上的读经争论，廖梅根据《台言报》所刊会场速记录有初步讨论，参见其所撰《清末民初儒学传授途径的现代化及其中止》，载《复旦学报（社会科学版）》，2002年第6期。

⑥ 《中央教育会第十四次大会纪》，《申报》，宣统三年闰六月廿二日。

⑦ 《时评·孙雄》，《申报》，宣统三年闰六月廿四日。又据宣统三年闰六月廿二日《申报》所刊《中央教育会第

则极尽推崇，孙雄在发言中指出“主张废弃读经的人，多是读过经的，不过要发出趋时的议论，博那报纸上的赞美”^①。趋新舆论对于孙雄、林传甲等主张保存经科的理路，更少有同情的理解。在中央教育会十六次开会期间，孙雄就座位简单发言二十余次，登台发言三次，分别针对军国民教育、初等小学堂废止读经讲经课程、高等小学堂及中学堂变通读经讲经三案发表意见。孙雄所编《道咸同光四朝诗史》刻本乙编卷首，录有《中央教育会三次登台发言纪实》，系根据会场速记生所记发言原话稍加修饰而成，或可从中了解其被报章扭曲或割裂的观点。

闰六月十五日，孙雄针对谷钟秀提出的“将高、初两等小学及中学均删去读经讲经科目并入修身教科书讲授”一案，在中央教育会登台演讲。他指出谷案“名为归并，实在是废弃”；针对胡家祺等所主读经“不合儿童心理”之说，则强调“小学教科书固要求合于儿童心理，然亦不可过于迁就”。孙雄此时的读经观较数年前更为保守，不仅质疑将经学融入其他学科的有效性，更转而修改早先曾经主张过的“删经”说：“至于中学、高等小学将各经节读节讲，未尝不可，但断不可删经，总要使学生知道全部经书分篇分章大概情形，及其大段道理。本员……做过一篇论说，叫做《论中小学堂修身读经教授之法》……也是主张删节经文编辑教科书的。

后来自己屡经研究，试将经书一二种以意删节，方知兹事断办不到。”至于“删经”为何办不到，以及“删经”与孙雄尚可容忍的“节读节讲”有何区别，孙雄尝试运用人体作譬喻来说明：

总之，各经可以节读节讲，断不可删。譬如一个人，五官百体具备，不妨单用手来写字，或是单用眼来看书，断不可于用手、用眼时，将他项不用的五官百体任意割去。这是最浅显的譬喻。^②

虽然对能否“删经”的看法有所游移，孙雄此论仍是继承了《论中小学堂修身读经教授之法》篇尾讨论“吾国经籍”与“各国科学”异同的理路，亦即：经学自身是一个不可分割的有机体系，每一经义是这一复杂体系在具体环境下的运用，不可能离开体系而有独立运用的段落。在陆费逵、谷钟秀等主张废经科者眼中，经书不过是材料，可以按照近代学科的要求重新拆分、组装，以获得在近代学术体系中的位置：“精义格言，人人所当服膺，则采入修身课本，一也；治平要道，为国者所当力行，则法科大学及专门法政学堂编入讲义，二也；文章古雅，可资风诵，则选入国文读本，三也；事实制度，古史所徵，则讲习历史，用为参考，四

十四次大会纪》，胡家祺等提出“小学不设读经讲经”一案，最终获 81 票赞成、54 票反对。

① 孙雄《中央教育会三次登台发言纪实》，载《道咸同光四朝诗史》乙编卷首，《续修四库全书》第 1628 册影印宣统三年（1911）刻本，第 540 页。

② 孙雄《中央教育会三次登台发言纪实》，《道咸同光四朝诗史》乙编影印本，第 540 页下。

也。”^①——经学材料可散入修身、法政、国文、历史等学堂教科继续发挥作用。但在南菁书院出身、通晓郑玄训义阐释系统的孙雄看来，二千馀年的经学自具体系，并非近世“汉学”末流所呈现的破碎短钉之学，既不能因其段落枝节不合时代而否定其全体大用，更不能将其拆卸重组来适应外来的知识体系。真正应该做的，是如癸卯学制那样，使经学与修身、国文、历史等并列为一独立学科；若仅视之为填充外来学科的材料，则经学本身的生命力就已终结了。

换言之，孙雄此时的经学教育观，已跨过戊戌前后的经济议论和北洋幕府时期对旧学问新教法的探索，直接其在南菁书院通过黄以周获得的“郑学”群经贯通之义。而这种回归经学全体的趋向，在他早几年的教育论说中已有所呈现。此外，孙雄还建议在癸卯学制规定的《孝经》、《论语》二种之外，小学堂须添读《尔雅·释亲》篇和《大戴礼记·夏小正》篇二种；声称自己曾在家中和京津友人家塾所附设幼稚园中为六七岁儿童每日讲授此二种书，远胜坊间小学教科书所讲的“姊姊妹妹、小猫小狗”。其对于学堂教育和新编教科书的鄙夷溢于言表。

然而，孙雄自身在学术上的回归，却根本与清季整个教育界的激进化趋势处在相反的方向。方此之时，他越来越能同情张之洞晚境的凄凉，也日益叹服张氏临终斤斤于经科存废的远见：

梁亡鱼烂载春秋，经训谁将古义搜。金鉴千秋怀圣相，陆沈一月陷神州。啁啾相吊悲群燕，梁栋难支困万牛。我愧遗山修野史，露钞雪纂蕴愁。^②

中央教育会的争执暂息后不到两个月，武昌起事的炮声已传至京国。孙雄在此困境下重刊《道咸同光四朝诗史》，自比元好问《中州集》、钱谦益《列朝诗集》之纂；对于清社之屋，则归咎于废止经科和纵容新军。迨清帝逊位，京师大学堂改为北京大学，孙雄遂辞文科监督之职。北大校长严复旋即废止经科、重组文科，仍“徇文科同学之请”，聘孙雄为史学讲师。等到癸丑（1913）四月京师大学堂文科旧生毕业，严复亦他适，孙雄不得不离开北大，开始他晚年蛰居著述的生涯。^③

初刊于1919年，并于1927年订正再版的《读经救国论》，两次出版分别对应着新文化运动的崛起和北伐军的逼近。虽然文化上的方向不同，但其“救国”的诉求，却和时代主流相当合拍。与清末争论经科存废的形势稍有不同，当初的废止读经论者一般还承认经书多少有点价值，只是需要接受改造或重组，去其“不合时宜”的部分，以适应近代学科体系和教育制度。而民元以降的数年之间，由于尊孔读经被各种政治势力利用，经学在新知识界的形象急速负面化；学术界的另一种思路，则是要使经书成为客观研究

^① 陆费逵《论中央教育会》，载《教育杂志》（上海）第3卷第8号，宣统三年八月初十日。

^② 孙雄《自题诗史乙集七律二首》其一，附《道咸同光四朝诗史》乙编卷首，影印本第538页下。

^③ 史籍《郑学斋文存甲集序》，载《郑学斋文存》甲集，卷首。

的对象（即“经学史”）。与这两种趋势相对照，孙雄的《读经救国论》却有着强烈的“用世”企图：“窃谓今日种种诡异之学说，变乱之祸徵，求之群经中，靡不有驳正之论、挽救之方，不啻烛照数计而龟卜焉。”^①

该书按政治、伦理、理财、教育、兵事、外交六个主题分为六卷，分别摘录经籍相关段落，附录古今人的阐释发挥。所引近人经说，包括黄式三、张之洞、唐文治、姚永概、江瀚甚至康有为。可知在新学后进“诡僻偏激之论”威胁下，诸如汉学宋学、今文古文、儒林文苑等派别畛域已经不再重要。^②然而，守旧阵营的一体化亦带来经学本身空洞化的危险。着眼于“救国”时趋的读经论，所采取的方式既近乎割裂经文，所选内容又偏向理学与经世之学。孙雄并没有像其他南菁同学曹元弼、张锡恭、胡玉缙那样，在鼎革以后仍专注于经学著述，而是将较多精力投注在诗社唱和与结交遗老。其读经论亦未见有甚新意，反而离“郑学”的本来面目越来越远。

《读经救国论》卷四“教育”论“孔门四科之教”，再次回应经科存废问题。孙雄指出东西各国大学采分科教士之法，实是孔门四科遗意；又回顾清末张之洞在大学堂设立经科的深心，认为当今办学的要务在于重设经科，可仿胡安定分斋治事之法，分立“经义”与“治事”二科。^③他还曾设想大学建

立“经学系”并设立讲座制度的具体办法：

“今日亟宜复经科旧制，或于文科内立经学系，设教授三人，讲师二人。三《礼》为我国博大精深之学科，《周易》为通贯三才之秘籍，《四书》为修齐诚正之训条：分为三座。《尚书》、三《传》与《诗经》、《尔雅》各为一座。”^④读此可知孙雄在经学教育问题上仍颇具雄心。在与章士钊的通信中，孙雄曾自述有就东北大学经学教席的机会，杨荫榆亦欲聘其担当北京女子师范大学国文系主任，但都未能成行。^⑤

直至1927年夏，在北伐军节节逼近的形势下，张作霖控制北京政府，任命曾肄业京师大学堂文科的孙雄弟子刘哲为教育总长，孙雄终于迎来了生命中最后一次介入学堂读经的机会。刘哲将北大与北京八所国立大学合并为“京师大学”，自任校长，颇有恢复清末京师大学堂规模的气焰。他原欲任命孙雄为史学、文学二系主任。孙氏固辞，惟建议“恢复经科旧制”。刘哲遂“议于文科内增设经学系讲座，先立《毛诗》、三《礼》诸门。”^⑥然而，次年6月国民革命军近北京，京师大学宣告解散，北大旋即复校。孙雄恢复大学经科的理想终究未能施行。

① 孙雄《读经救国论自序》，前揭《读经救国论》卷首。

② 参见《温故知新为千古教育准绳》，《读经救国论》卷四，第25b页。

③ 《孔门四科之教》，《读经救国论》卷四，第2a-3a页。

④ 孙雄《兴学难五古六首》其二，《旧京诗存》卷五，第18a页。

⑤ 《孙师郑致章士钊函》，附见《章士钊全集》，文汇出版社1999年版，第273-274页。

⑥ 孙雄《刘敬輿总长五十寿序》（1931），《旧京文存》卷八，第7a-8b页。



晚清的经学革命

——以康有为《春秋》学为例*

陈璧生（清华大学哲学系教授）

【提要】在晚清文明危机的刺激下，许多经师重新回到经学，重建经义，以回应当时的文明变局。这场经学革命的表现形式，是以经学为基础，建立体系化的理论，康有为是其中的代表人物。康有为通过排斥古文经典，将经学塑造成一套纯粹的“孔子法”。而且，康有为以《春秋》学为中心，把董仲舒、何休的理论完全纳入其中，从而构建了以三世说为主旨的“孔教”。康有为的经学革命，表现在他认为孔子发明小康之制多而大同之制少，因此大同时代已经不需要经学，这使康有为成为瓦解经学的先驱。

【关键词】晚清；经学；康有为；《春秋》

辛亥鼎革，君臣道息，作为一个历史事件而言，1911年所发生的一切，远不如后来的历史书写那样波澜壮阔，早已退出政治舞台中心的康有为，甚至把这场政治变革定位为古老的“禅让”。^①然而，作为一个文明事件，以辛亥年为中心，往前十六年至甲午战争，往后八年到五四运动，构成了文明意义上的“清末民初”，则辛亥的文明意义实为二千余年以来所未有的文明革命。康有为在辛亥

年11月所作的《救亡论》开头便说：“辛亥八、九月之间，举国行大革命。”^②拉开历史的长焦，“大革命”的判断更为准确。盖以清廷言，则为禅让，以国体言，实为大革命也。

早在辛亥之前，晚清经师大儒都非常清楚地看到，面对政治危机与西学的到来，出现了“新学”，而所谓“旧学”正在走向灭亡。也只有在这样的背景中，才能真正理解晚清经师在“旧学”与“新世”之间，怀抱旧学

* 本文作者系文研院“未名学者讲座”主讲人，主要研究领域为经学、汉晋哲学、近现代思想史。本文原刊《哲学动态》2017年第12期。本刊收录据作者提供文稿。

① 康有为1911年11月《与黎元洪、黄兴、汤化龙书》有云“今者十九条颁后，旧朝已行禅让”之语。（《康有为全集》第九集，中国人民大学出版社，2007年，第210页。本文所引《全集》内容，标点略有改动。）同月《致党内公启》又云：“旧朝君权已经禅让矣。”（同上，第218页。）12月作《共和政体论》亦云：“君主虚位，已同禅让，满洲归化，实同灭亡。”（同上，第241页。）1912年2月13日《与梁启超书》云：“一昨禅让诏下，旧朝遂亡。”（同上，第281页。）2月19日《致各埠书》云：“顷闻旧朝禅让，和议已成。”（同上，第282页。）

② 康有为：《救亡论》，《康有为全集》第九集，第222页。

走向新世的过程。面对这场前所未有的文明危机，经学自身发生了一场内在的革命，以回应文明变局。从廖平一变“平分今古”（光绪十年，西元 1884 年）到二变“尊今抑古”（1888 年），康有为的《新学伪经考》（1891 年）至《孔子改制考》（1896 年），曹元弼的《原道》、《述学》、《守约》（1898 年）至未完成的十四经学，章太炎的《馥书》（1901 年）至《国故论衡》（1910 年），皆非清世乾嘉以来传统之经学研究，而是致力于在清代学术的基础上，重建整个经学体系。而在将经学理论化的过程中，对诸经不能不有所侧重，以之回应现实，其理论也不能免其偏颇，诸家之学，或从今文，尊西京，或从古文，尊史学，或从郑玄，尊周孔，但皆为新学，而非旧学，他们共同构成了晚清经学多样而丰富的思想格局。其中，康有为革命性地重解《春秋》，发展出一套“孔教”学说，既有其深苦的用心，也留下巨大的问题。

一、晚清经学的问题

晚清开始的经学体系化，是面对文明更新的需求，将五经之义理、制度重新塑造成为一个消弭内部异义，经义相互贯通，并且可以回应文明变革中重新塑造人心秩序与政治秩序的体系。经学的体系化意味着重新回到经学的源头，探求经学的本质，通过重新回到“经学是什么”的问题，从理论上进行自我论证。清末的文明危机，在甲午前后，已经成为普遍共识。曹元弼在西元 1898 年

所作的《原道》一文中说：“自道光之季，外侮渐至，日甚一日，以迄于今，沧海横流，烈火燎原，中国元气剥蚀殆尽。”^①伴随着“中国元气剥蚀殆尽”的，是作为塑造中国二千余年政教生活的经学的危机。

在此之前，单纯对经书的注疏，即能有效地理解圣言，实现政教。两汉的十四博士之学固不待言，即便是南北朝至隋唐的经疏，同样是考礼、议政、改制的价值源头。有清一代自顾炎武、黄宗羲以下，历经戴震、惠栋，复兴汉人经说，虽以考证为手段，但经明行修之验，通经致用之政，并未出现根本性的危机。清代学者虽然重在考证经书，专治一经，如胡培翬之于《仪礼》，陈立之于《公羊》，仪征刘氏之于《左氏》，刘宝楠父子之于《论语》，甚至专考文字，如高邮王氏父子之于小学，他们并不探求总体上的经学的大义，也不从群经中抽象出概括性的义理，但是对他们而言，“经学”本身自有天然的神圣性，不证自明，考证经书之一言一语，一经一义，背后自然有整体的群经大义，每一个研究者确信只要考明一经，整个经学体系随之而明。而且对经书的考证既是知识趣味，也通向对现实政教的理解。

但是，这种确信随着西方文明的到来，与政治危机的日益深重而逐渐破灭。自道、咸之后，许多学者意识到，如果不改变经学的学术形态，无法应对新的时代。这样的转向到了光绪初年，即十九世纪八十年代之后，开始出现新的经学格局。盖经学与政教密切相连，政教之危机同时也是经学之危机。中

^① 曹元弼：《原道》，《复礼堂文集》，台北：文史哲出版社，民国 62 年，第 11、12 页。

国学者已经开始意识到，今日之中国已不是以往之中国，中国遭遇之西方已不是以往之夷狄。康有为在九十年代和朱一新讨论学术之变，曾言：“吾今且以质足下，以为今之西夷与魏、辽、金、元、匈奴、吐蕃同乎？否乎？足下知其不同也。今之中国与古之中国同乎？异乎？足下必知其地球中六十余国中之一大国，非古者仅有小蛮夷环绕之一大中国也。”^① 这种局面的变化，意味着从政治到学术，都必须发生相应的变革乃至革命，才可能使这一族群继续存续下去。否则，则国家与文明都将崩溃。康有为还说：“若吾力强，可使吾孔子之学，中国之声灵，运一地球。吾不自立，则并其国与其教而并亡之。”^② 国不能立，则其教亦并亡。当政教之主体即政府无法革旧鼎新，书院无法有效造就人才，科举制度无法有效选贤举能，政教便失去其效果，不能继续塑造一个正常运转的政治主体。而清末整体上处在这样的局面之中。

在这场经学革命中，经师大儒之所从事者，已经不止是一经之注疏解说，而是直接回到“经学是什么”的基本问题上来，通过对这一问题的探讨，重新整顿整个经学大系，而其背后隐含的问题，实在于西方文明业已进入中国，中国文明已经开始成为“古代”的背景中，如何重建体系化的经学，使之具有足够强大的力量，可以再次获得新的生命，以重建中国的国家秩序与政教体系。盖群经题目不同，旨意殊别，二千余年经解纷纷，各执一端，而清末在“新学”刺激下的经学

再造，其突出特点是特别重视理论化，通过内在地理解经文大意，并从中抽象、演绎出一套可以贯通群经的理论学说，使群经宗旨有所归依。康有为以《春秋》为核心，重建经学体系，正是在这样的背景中出现。

盖清世经学重回两汉，尤以东汉为重。两汉经学主流，为五经博士之学，皆尊崇孔子。而自刘歆之后，新出古文经典兴起，经学性质随之大变。刘歆之学主要是发掘出《左传》替代《公羊传》，而成为《春秋》学的正传，又确认《周官》为“周公致太平之书”。这样一来，出现了两种经学，一种是西汉的口传微言大义，即今文十四博士传统，另一种是刘歆的新出文献，即以《左传》与《周官》为中心的古文经学传统。问题在于，这两个传统内部，不论是经文与经说，还是义理与制度，都有无法调和的矛盾。到了东汉末年，许慎的《五经异义》最大程度地揭示了这种矛盾。作为国家政教，经学可以有解经的差异，但不能有内部的矛盾。有差异，各行其是则可，如《诗》有三家，解经有别，不害每一家之引经决事。即便在某些具体的制度上有不同见解，则群儒共议，皇帝称制临决，若石渠阁、白虎观故事，也能调和经义。但是，如果经学内部有根本性的矛盾，则同一事件，引用不同经文便有不同的决断，这意味着经学无法继续成为国家教化的基本价值。可以说，《五经异义》是一个“许慎问题”，当许慎揭示出五经存在一系列从根本上无法调和的矛盾，经学随之到了生死存亡的关头。而这一问题因为郑玄的出现而得到了暂时的

^① 康有为：《答朱蓉生书》，《康有为全集》第一集，第323页。

^② 康有为：《答朱蓉生书》，《康有为全集》第一集，第324页。

解决，郑玄最高明之处在于，他不再像此前的经师那样，争论今文古文孰能更正确地理解圣言，而是以记载确凿的典章制度为本去理解整个经义。对于典章制度的差别，郑玄一概将之归入不同的圣人之法中。这种注经方式，在《礼记·王制》注中最为典型，《王制》之典章制度颇为严整，然不合于《周官》，郑君据《周官》注解之，忽以为夏制，忽以为殷制，忽以为文襄霸制，把一篇《王制》宰割得七零八落，分配到不同的圣王之法中。通过这种方式，郑玄“括囊大典，网罗众家”，弥合了经学内部的矛盾，经学重新一统，这可以称为“郑玄方案”。但是，“郑玄方案”的问题在于将经学改造成为尧舜至周公、孔子多种圣人之法的集合。自《易》至《春秋》的群经，成为群圣所制作的群法的集合体。郑玄之经学以《周官》为本，无论是注《周易》、《尚书》，还是《礼记》、《论语》，皆以《周官》为基本背景，实以诸圣之法中，《周官》最备，大凡名物制度，立《周官》为标准，尧舜夏殷之法于《周官》对照比附，则可求而得。

对清末学者而言，他们面对的这套今古杂糅的经学，有两个致命的问题，使经学本身无法继续保持普遍主义的品质。第一，构成这套经学体系的是不同的圣人之法，这些“法”本身有矛盾，其中最大的是周公与孔子，从其一必废其一。第二，将经学理解为不同的圣人之法，则在清末学者看来，尧舜至周公，是上古时代的人物，他们既德位合一，那么他们的“法”，即便曾经致天下太平，但也已经是历史陈迹。甚至，如果按照杜预对《春秋左氏传》的解释，孔子只是发明周公之旧章，那么整个经学体系便都可能彻底

成为“历史”。

如果理解了这一点，就可以看到，廖平、皮锡瑞、康有为区分今古文并独尊今文，与此前常州学派之发明今文学，意旨完全不同。如果说清世常州学派、陈寿祺陈乔枏父子、陈立诸学者辨析今古文，是为了发明家法，更好地理解经书，那么到了廖平、皮锡瑞、康有为区别今古文经学，则是要在“郑玄方案”中重新拯救孔子，也就是说，将经学从多个立法者，多套法度中，重新塑造成一个圣人，一套法度，从既有历史中的典章制度也有空设的微言大义中，重新提取出彻底脱离历史而只有大义的孔子之法，并使孔子不仅是“为汉制法”，而且是为万世之法，使孔子以一种新的思想面貌，重新成为现代中国的惟一立法者。其中，康有为做得最为彻底，康有为经学的核心诉求，是重新确定中国文明的立法者，并将孔子确立为中国人古今生活的立法者。因此，必须对清代经学进行新的革命性改造。

二、新学伪经与孔子改制

康氏经学，一开始是把今古文的差别判为周公、孔子的差别。早在1885年作《教学通义》时，康氏已经注意到这是一个问题。《教学通义》的基本框架是章学诚的“六经皆史”，并深受康有为的老师朱次琦汉宋兼采之说的影响。但由于康氏自小颇习典章制度，故于经书中颇能辨析周公、孔子典礼之差，如云：“古学者，周公之制；今学者，孔子改制之作也。辨今古礼，当先别其书。古学者，周公之制，以《周礼》为宗，而《左》、

《国》守之。孔子改制之作，《春秋》、《王制》为宗，而《公》、《穀》守之。”^①此说虽然是以礼为标准进行辨析，并且所言为周、孔之分，非真伪之别，与康氏后来之说不同，但已经与廖平一变“平分今古”之说异曲同工，是故四年后的1889年康氏与廖平一谈，即自立其经说。以今古文之异说为周公、孔子之别，非康有为之创见，但康氏之独见者，在于将《周官》、《左传》为主的古文学，一概斥为“新学伪经”。

“新学伪经”问题，实质上是针对郑玄经学，但康氏却将郑玄的源头推到刘歆。在《新学伪经考》中，康氏将今古文问题，转化为真经伪经问题。真经为孔子所作，伪经为刘歆所造。“新学伪经”问题，背后是中国文明的立法者到底是谁的问题。如果只是把今古文之分周孔之别，那么这个文明仍然至少仍然是两套圣人之法共同塑造的结果，更要命的是以《周官》为中心的周公法，还是历史经验。处于康有为所在的文明危机如此深重的时代，这些制度各异、矛盾百出的圣人之法的集合体，无法确立一个重建文明的支点。康有为理论的彻底性，就在于他把“周公”这个维度完全排斥出经学的范围之外，独尊孔子一圣。对康有为而言，独尊孔子最重要的意义，首先是找到了一套同条共贯，自成体系的理论，并且这种理论建立在圣言的基础之上；其次，对康有为这个时代而言，尧舜至周公时代已经成为历史，历史

在以前像宋代讲“三代之治”的时候，可以成为一种理想寄托，但在一个大转型时代，只能成为一种已经逝去的经验，康有为要从历史经验中拯救经学，必须把经学变成纯粹的理论，而独尊作为素王的孔子，正是经学彻底理论化的前提。

两汉十四博士之学排斥古文，主要是认为古文经典不传圣人之学。而康氏的“新学伪经”说，在古文行世二千年后，独张赤帜，孤树《公羊》，而其彻底性在于考证古文经典都是“伪经”。这不论是对经学，还是对文明而言，都是一种巨大的破坏性革命。就经学而言，汉以来所建构的整个经学体系被冲击得七零八落，唐人所定型的九经正义的体系，除了《公羊》、《穀梁》之学外，其他的经典几乎都是新学伪经，而清代经学主流，更是尽从伪经之学。康氏曾言清世经学之废疾，正在于古文经学的治经方法。他说：“今日之害，于学者先曰训诂，此刘歆之学派。用使学者碎义逃难，穷老尽气于小学，童年执艺，白首无成。必扫除之，使知孔子大义之学，而后学乃有用。孔子大义之学，全在今学。”^②此论固然有其针对性，但在新学伪经的框架之下，仍然极为偏至。而且，就政教而言，中国自汉以后近二千年皆行新学伪经，那么，作为一个文明体的中国便难以成立。也就是说，如果古文经学都是伪经，汉以后的历史就变成了错误的价值、伪造的“教”指导下的历史。^③要回归正确的方向，

^① 康有为：《教学通义》，《康有为全集》第一集，第50页。

^② 康有为：《致朱荅生书》，《康有为全集》第一集，第317页。

^③ 康有为讲学曾云：“两汉行孔学，三国、六朝行刘歆伪古学，自宋至今，皆朱子学。”康有为：《万木草堂口说》，《康有为全集》第二集，第139页。其《致朱荅生书》亦云：“孔子作六经，为后世之统宗。今学博士，自战国立，至后汉，正法凡五百年而亡。刘歆作伪，行于魏晋，盛于六朝、隋、唐、宋初，凡五百年而息。朱子发明义理解经，

便只能否定这段文明与历史。这毫无以为是一种极其激进的思想，并且通过否定历史而破坏中国的“体”本身。

康有为所正面树立的，是孔子与孔子之法。经由新学伪经说排斥了“周公”之后，康氏通过孔子改制说，树立了孔子的形象。孔子改制说是康有为经学体系的核心问题，凡《孔子改制考》、《春秋董氏学》、《春秋笔削大义微言考》、《礼运注》、《中庸注》、《论语注》、《孟子微》，都贯穿着孔子改制之学。康有为创为新说，由孔子作《春秋》，而直推至孔子作六经。《孔子改制考》有“六经皆孔子改制所作考”一章，专言其事。康氏云：“孔子之为教主，为神明圣王，何在？曰：在六经。六经皆孔子所作也，汉以前之说莫不然也。学者知六经为孔子所作，然后孔子之为大圣，为教主，范围万世而独称尊者，乃可明也。”^①孔子作六经之说旨在尊孔，但康有为推论过勇，凿之过甚。如《书》，《史记·孔子世家》云：“孔子之时，周室微而礼乐废，诗书缺。追迹三代之礼，序《书》传，上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事。…故书传、礼记自孔氏。”^②据此说，《书》之经文是先王所存，惟礼乐崩坏，诗书散乱，故孔子有去有取，重为编次，并为之序。据汉代《诗》有欧阳、大小夏侯三家博士之学，

则孔子有说《书》大义者。但是，康有为径直以为：“《尧典》、《皋陶谟》、《弃稷谟》、《禹贡》、《洪范》，皆孔子大经大法所存。…皆纯乎孔子之文也。”^③是《书》之今文一并为孔子所生造。康氏长兴讲学，尚云“《诗》、《书》、《礼》、《乐》，孔子藉先王之书而删定之”，^④较为平实，而《孔子改制考》则连“藉先王之书”也一并否定。与康有为立场相似的皮锡瑞，在《经学历史》中处理《诗》、《书》的先王与孔子关系，以为《诗》、《书》经文为先王之旧，而孔子手定之后才能成其为经，皮氏云：“古《诗》三千篇，《书》三千二百四十篇，虽卷帙繁多，而未经删定，未必篇篇有义可为法戒。…删《诗》为三百篇，删《书》为百篇，皆经孔子手定而后列于经也。”^⑤此说较康氏更为平实，也无害于“六经皆出孔子”之论。

然而，就算是经尽用今文，传记尽用今文家说，仍然不够“纯粹”，因为经传屡屡言及孔子之前的圣王。康有为的处理办法，则是将孔子所述圣王之事，理解为孔子改制过程中的“托古”。虽然在《孔子改制考》中，主要在《上古茫昧无知考》、《孔子改制托古考》二章阐述此义。康氏云：

无征不信，不信民不从。故一

行于元、明及本朝，亦五百年而微。”见《康有为全集》第一集，第316页。朱一新以为“新学伪经”之说疑经，将使人进而疑圣，并云：“吾未闻东汉兴古文以来，世遂有乱而无治也。”见《朱一新答康长孺第三书》，《康有为全集》第一集，第321页。

① 康有为：《孔子改制考》，《康有为全集》第三集，第128页。

② 司马迁：《史记·孔子世家》，第1935、1936页。

③ 康有为：《孔子改制考》，《康有为全集》第三集，第129页。

④ 康有为：《长兴学记》，《康有为全集》第一集，第349页。

⑤ 皮锡瑞：《经学历史》，北京：中华书局，1981年，第19、20页。

切制度，托之于三代先王以行之。若谓圣人行事不可以依托，则是以兢兢之小人律神化之孔子矣。布衣改制，事大骇人，故不如与之先王，既不惊人，自可避祸。^①

这样一来，六经中所有涉及尧、舜、文、武者，皆为孔子所托。但“托古改制”之说带来的影响却极为深远。首先，康有为否定了孔子之前的文明。孔子之前的历史，主要记载在六经之中，如果这些历史都是孔子托古改制的方便话语，那么孔子之前便无所谓文明，正因如此，孔子成为中国文明的开创者。如果说《孟子》所述的孔子“贤于尧舜”，董仲舒《春秋繁露·符瑞》所言的，《春秋》“欲以上通五帝，下极三王，以通百王之道”，^②虽尊孔子，都没有抹煞孔子之前的圣王时代，那么康有为的“托古改制”说，完全抹煞了孔子之前圣王的存在，而将孔子之前的一切文明集中于孔子之身，这更具有理论的彻底性。其次，由于讲“托古”，康有为把经书中涉及二帝三王的问题都视为虚说，这在读经方法上，是一种彻底的革命。举例言之，《中庸》“仲尼祖述尧舜，宪章文武”，康氏注云：“盖尧、舜民主之法也，文、武君主之法也。孔子纂《书》，首尧、舜，删《诗》，首文王，传《春秋》大义，《公羊》起于文王，终于尧舜，起于君主之圣，终于民主之圣也。”^③以典礼言，经书所言尧舜与三代之法固有差

别，若《礼运》大同小康断自禹，《孝经》“先王有至德要道”，郑玄以先王为禹，^④《祭法》舜禘、郊、祖、宗，配用有德，自夏以下，配用其先。但这种差别远不足以比附民主、君主之异。康有为的“托古改制”说，把五经中可能被现代人当成历史记载的二帝三王之事，改造成为孔子为了避祸所作的托辞，经此一变，五经中再无可以“历史化”的内容，而彻底成为孔子的理论建构。

在康有为重建经学的过程中，新学伪经说出，把经学从周孔之法改造成为孔子法，托古改制说出，孔子法成为一种无关任何历史经验的纯粹理论。而这套孔子法的具体内容，主要表现在《春秋》，尤其是《春秋》今文家说之中。康有为之重建经学，旨在以《春秋》今文家说为本，将经学塑造成为一套纯粹的“孔子法”，以康氏之术语言之，即是“孔教”。

三、《春秋》新说与“孔教”

康有为通过“新学伪经”说与“孔子改制”说，重新确立了孔子的地位。而在群经之中，经过两说的过滤，只有今文经才是真正的经学，而在两汉今文经学的认识中，六经只有《春秋》，才是孔子改制立法的核心文本。康有为经学重建的基础，即在《春秋》公羊学，他对经学与时代的理解，主要便是建立在他对《春秋》的理解的基础上。康有为的《春秋》

① 康有为：《孔子改制考》，《康有为全集》第三集，第141页。

② 苏舆：《春秋繁露义证》，第158页。

③ 康有为：《中庸注》，《康有为全集》第五集，第389页。

④ 皮锡瑞：《孝经郑注疏》，《师伏堂丛书》，光绪乙未刊本。

学著作，主要是《春秋董氏学》与《春秋笔削大义微言考》，其中后者尤为重要。可以说，此二书包含了康氏经学建构的基础性内容，也提供了康氏对历史与现实的一系列看法的基本预设。康氏《春秋董氏学序》言《春秋》之重要云：

苟非毛羽爪角之伦，有所行，必有道焉，有所效，必有教焉。无教者谓之禽兽，无道者谓之野人。道、教何从？从圣人。圣人何从？从孔子。孔子之道何在？在六经。六经粲然深美，浩然繁博，将何统乎？统一于《春秋》。《诗》、《书》、《礼》、《乐》并立学官，统于《春秋》有据乎？据于孟子。孟子述禹、汤、文、武、周公，而及孔子，不及其它书，惟尊《春秋》。《春秋》三传何从乎？从公羊氏。有据乎？据于孟子。孟子发《春秋》之学，曰“其事则齐桓、晋文，其文则史，其义则丘取之矣”。《左传》详文与事，是史也，于孔子之道无与焉。惟《公羊》独详《春秋》之义。孟子述《春秋》之学，曰“《春秋》

天子之事也”。《谷梁传》不明《春秋》王义，传孔子之道而不光焉，惟《公羊》详素王改制之义，故《春秋》之传在《公羊》也。^①

此义康氏屡言之。^②以康氏之见，孔子之道不在《论语》，而在六经，六经题目不同，而皆统于《春秋》，《春秋》有三传，而正传在《公羊》。康氏之所以为此说者，以《孟子》、《史记·太史公自序》诸书，皆以六经独《春秋》为孔子所作，此今文家之旧说，而康氏创发新论之所据也。更重要的是，康有为对《春秋》，有他与此前一切读《春秋》者完全不同的读法。

康有为特别重视《孟子》中有关《春秋》的内容，《孟子·离娄下》有云：“其事则齐桓、晋文，其文则史，孔子曰：‘其义则丘窃取之矣。’”。^③此语向为晚清经师所重，但是，按照一般的理解，“其义”指的是《春秋》今文学的微言大义，即《史记·太史公自序》所称闻诸董仲舒的“《春秋》文成数万，其指数千”之“指”。^④一般认为，《春秋》口传的微言大义，已经由胡毋子都书于竹帛，即《公羊传》本身，而董仲舒、何休等从《公羊传》中总结、发明一系列义理，如何休《春

① 康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》第二集，第307页。

② 如1891年康有为讲学长兴里，有云：“《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，是为六经，见于《经解》、《庄子》、《韩非子》、《史记儒林传》。又名六艺，史迁曰：‘言六艺者皆折衷于孔子。’盖六经皆孔子作也。《诗》、《书》、《礼》、《乐》，孔子藉先王之书而删定之。至《易》与《春秋》，则全出孔子之笔。故孔子教人以《诗》、《书》、《礼》、《乐》，而《易》、《春秋》身后始大盛也。孔子之为万世师，在于制作六经，其改制之意，著于《春秋》。（康有为：《长兴学记》，《康有为全集》第一集，第349页。）张伯桢记1896年讲学，亦云：“圣人以孔子为一统。孔子之道，全在于六经，《春秋》为六经之管籥，故孔子之道莫备于《春秋》。”（康有为：《康南海先生讲学记》，《康有为全集》第二集，第107页。）

③ 赵岐注，焦循疏：《孟子正义》，北京：中华书局，2004年，574页

④ 司马迁：《史记·太史公自序》，北京：中华书局，1959年，第3297页。

秋公羊文溢例》所说其义之大者：“《春秋》有五始、三科、九旨、七等、六辅、二类之义。”^①晚清今文经家若皮锡瑞，都是从这一角度去理解《春秋》大义的。但是，康有为读《春秋》，读出了完全不同的内容。他发现《春秋公羊传》桓公九年的一段传文中，隐含着《春秋》书写的全部秘密。

《春秋》桓公九年经：冬，曹伯使其世子射姑来朝。

《公羊传》：诸侯来曰朝，此世子也，其言朝何？《春秋》有讥父老子代从政者，则未知其在齐与？曹与？^②

传云“《春秋》有讥父老子代从政者”，是言曹伯当时年老有病，不能自来朝鲁国，所以派其世子射姑代替他来鲁。本来，按照《春秋》书法，只有诸侯才能书“来朝”，曹世子代父来朝，之所以书者，是讥父老子代从政。但问题在于传文“未知其在齐与？曹与”，此为《公羊传》全文惟一次明文出现有《春秋》之义，而疑此义之所系。据徐彦疏，“在齐”，即齐世子光之事，襄公九年轻云：“冬，公会晋侯、宋公、卫侯、曹伯、莒子、邾娄子、滕子、薛伯、杞伯、小邾娄子、齐世子光伐郑。”^③十一年秋，经云：“公会晋侯、宋公、卫侯、曹伯、齐世子光、

莒子、邾娄子、滕子、薛伯、杞伯、小邾娄子伐郑，会于萧鱼。”^④正因为这一传文疑辞，康有为做出他的解读：

《公羊》曹世子来朝，传：“《春秋》有‘讥父老子代从政’者，不知其在曹与？在齐与？”此文至齐。其传大书特书，称为《春秋》者，不以今经文年月日、会盟征伐一万六千四百四十六字之《春秋》为《春秋》，而别有所传，别有所见之《春秋》本有“讥父老子代从政”七字，则今一万六千四百四十六字之《春秋》无此文也。且今一万六千四百四十六字之《春秋》皆记事，无发义者，体裁亦不类，则知《春秋》真有口传别本专发义者。《孟子》所谓“其义则丘窃取之”，《公羊》所谓“制《春秋》之义以待后圣”，指此也。^⑤

康有为看到，《公羊传》传文有“《春秋》有讥父老子代从政者”一句，但是在《春秋》经一万六千四百四十六字中，根本没有“讥父老子代从政”七字，而且，今本《春秋》经只有记事，而无说义，“讥父老子代从政”分明是说义，不可能真的出自《春秋》经。所以，只有一种可能，那就是除了今本《春

① 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，台北：艺文印书馆，民国96年，第7页。

② 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第60页。

③ 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第245页。

④ 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第247页。

⑤ 康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，第6页。

秋》之外，还有另一本《春秋》，专门传孔子口传的微言大义。今本《春秋》经文只是记事，而真正的口传微言大义，正在另一本《春秋》中。《公羊》先师口口相传，知有“讥父老子代从政”之义，但到底是托在桓九年曹世子之事，还是托在襄九年齐世子光之事，不敢完全确定，所以附记于此。孔子这本真正的《春秋》在哪里呢？康有为认为，这本口传大义之书的书写，经历了《公》、《穀》二传，董、何注说两个步骤。由此，康有为分出了四本《春秋》：

一，鲁史原文，不修之《春秋》。

孟子所见“鲁之《春秋》”，公羊所见“不修《春秋》”是也，今佚，可于《公》、《穀》“书”、“不书”推得之。

一，孔子笔削，已修之《春秋》。世所传《春秋》一万六千四百四十六字者是也。

以上二本皆文。

一，孔子口说之《春秋》义。《公》、《穀》传之。

一，孔子口说之《春秋》微言。公羊家之董仲舒、何休传之。

以上二本皆无文，而口说传授者。^①

这四本《春秋》，第一本为鲁史旧文，

孔子制作所据。第二本为今所见《春秋》经文，此为三传所共同之经。第三本为汉初书于竹帛的《公》、《穀》二传，二传内容，是孔子的《春秋》大义，康有为说：“《公》、《穀》为口传孔子《春秋》义之书。凡《公》、《穀》之大义，如谨始、大一统、大居正、王者无外之大义数百，当条考之。”^②一般认为，“其义则丘窃取之矣”、“文成数万，其指数千”，即是《公》、《穀》内容，董、何注说《公羊》，都是据传进行注说。但康有为认为：“史迁称《春秋》文成数万，其指数千。孟子称《春秋》为天子之事。今《公》、《穀》二传所传大义，仅二百余条，则其指数千安在？且也未见为天子之事也。”^③因此，康氏以为二传仍然不是《春秋》大义的全部。他又说，二传在汉初书于竹帛，是因为“《公》、《穀》二传所传之义二百余条，为一部，义之显者，可早与天下人共知之。”^④还有另一部在《公》、《穀》二传书于竹帛之后，仍然以口说存在的《春秋》，即第四本《春秋》。康有为说：“今人闻升平、太平之义，犹尚惊怪，况在孔子之世？故必不能笔之于书，惟有传之于口。乃至《公》、《穀》先师写传，亦只能将其据乱大义写之，其升平、太平异义，实为非常可怪，不能写出也，亦只得口传弟子，故见于董、何极详，而《公》、《穀》反若无之。夫以升平、太平之异义范围后世，非圣者不能作之，岂汉儒之笃谨能为之哉？盖董、何时孔道益光大，故又不妨将所传口说

① 康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，第9页。

② 康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，第6页。

③ 康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，第6页。

④ 康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，第66页。

稍写出之也。”^①甚至在董、何之外，还有大量没有写下、有待后人推补的内容，他说：“其三世之义含而待发者，尚赖推补之。升平义当为一部，太平义当为一部。太平之中又有三世，又可推为数部焉。”^②

康有为空悬《公羊传》桓九年“《春秋》有讥父老子代从政者”此一孤证，以一经及其说注，化为四部书，若以传统经学观之，可谓既妄且肆。盖如康说，则《春秋》一经，经不如传，传不如注矣。^③康有为把董、何之学变成微言，根本目的是把《春秋》学的重心，从传统以注解传，以传解经，变成经只是符号，传是传述大义，注是发扬微言，

由此，真正的《春秋》之学，即是董、何之说。康氏于何休不无批评，而于董仲舒则推崇备至，并云：“因董子以推《公羊》，因《公羊》以通《春秋》，因《春秋》以通六经，而窥孔子道本。”^④只有这样解读，康有为才能以《春秋》为核心，重建他的经学体系。因为，他的经学体系中，正是基于董仲舒、何休，才能从《春秋》三统说立素王义，发展出教主论，才能从《春秋》三世说发展出孔子之道包涵万世的理论，才能在传统经学的名义下，有充分的空间阐发大同学说。

四、孔子：中国文明的立法者

① 康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，第7页。

② 康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，第66页。

③ 康氏之说可议之处在于，《公羊传》传文之言《春秋》者三十三处，皆系于经文以言全经之法，如隐七年传云：“《春秋》贵贱不嫌同号，美恶不嫌同辞。”（何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第37、38页。）成十五年传云：“《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。”（何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第231页。）皆系于经文，发《春秋》大义。桓九年“《春秋》有讥父老子代从政者”也如此类，《公羊》之义确实是系于传文而口耳相传，“《春秋》有讥父老子代从政者”到底是系于桓九年曹世子，还是系于襄九年齐世子光，乃《公羊》先师无法完全确定，故传疑，而书亦疑，完全不必有另一本《春秋》存在。且传文本有无闻之辞，如隐二年“纪子伯、莒子盟于密”，传云：“纪子伯者何？无闻焉尔。”（何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第26页。）桓十四年经：“夏五。”传云：“夏五者何？无闻焉尔。”（何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第65页。）文十四年经：“宋子哀来奔。”传云：“宋子哀者何？无闻焉尔。”（何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第180页。）传可系经而曰无闻，更可系经而有疑辞也。且若如康氏之说，有一《春秋》大义之本独立于《春秋》经外，那么对经文的解释，不应有太多重复，但《公羊传》中，庄四年传云：“《春秋》为贤讳。”（何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第76页。）闵元年传云：“《春秋》为尊者讳，为亲者讳，为贤者讳。”（何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第114页。）僖十七年传云：“《春秋》为贤者讳。”（何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第140页。）僖二十八年传云：“《春秋》为贤者讳。”（何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第154页。）如果像康有所说，“《春秋》真有口传别本专发义者”，何必一义四发，文字全同呢？况又有“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”一句，见于隐元年冬十二月、桓二年三月、哀十四年春之传文，若非《公羊》传文之口说乃系于经，何氏注解乃专解传，而有一本口传别本徐徐写出，则此种重复实不可解。又，何休注经，随云依胡毋生条例，而其注解内容，实多据经传推衍所得，此后汉经学之通例也，不可以口说视之。若有口说之本，眭孟师承有自之说，何必分为严彭祖、颜安乐二家之学，且立学官？何休何必深非先师观听不决，多随二创？而康有为之见，也可以解释不少问题。盖《春秋》今文学之大义皆口传，以《公羊传》为口传大义，本无误也。而董仲舒既为《公羊》学者，又与《传》之书于竹帛同一时代，故《春秋繁露》或有口传的内容，其重要性，可与传文并列，康氏之重《繁露》，实只眼慧见。《春秋董氏学》立“《春秋》口说”一节，多有独到之言。又，西汉之世或略有口传之说存留，如西汉董仲舒弟子眭弘上书，云“先师董仲舒有言，虽有继体守文之君，不害圣人之受命。”（班固：《汉书·眭两夏侯京翼李传》，第3153—3154页。）《三国志·魏志·文帝纪》裴松之注引许芝上书，有云：“《春秋大传》曰：‘周公何以不之鲁？盖以为虽有继体守文之君，不害圣人受命而王。’”（陈寿：《三国志·魏志·文帝纪》，北京：中华书局，1959年，第65页。）此语纯为革命思想，宣之于口必遭大祸，或即董仲舒之《春秋》口说。

④ 康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》第二集，第307页。

康有为经学重建，核心是他所阐述的三统、三世之说，都据董、何之学。康有为言董、何之学的意义云：

其传《春秋》改制当新王继周之义，乃见孔子为教主之证。尤要者，据乱、升平、太平三世之义，幸赖董、何传之，口说之未绝，今得一线之明者此乎！^①

也就是说，《春秋》经、《公羊传》中，没有发挥《春秋》当新王之义，也没有明确的据乱、升平、太平三世之说，皆赖董仲舒《春秋繁露》、何休《春秋公羊传解诂》发明之。以《春秋》当新王，是《春秋》三统之说。董仲舒《春秋繁露·三代改制质文篇》屡发此义，如云：“《春秋》上黜夏，下存周，以《春秋》当新王。”^②康有为《春秋董氏学》专立“《春秋》作新王”条，列《繁露》所见《春秋》当新王者五处，并云：“自汉前，莫不以孔子为素王，《春秋》为改制之书，其他尚不足信，董子号称醇儒，岂为诞谩而发‘《春秋》当新王’、‘作新王’者，不胜枚举？若非口说传授，董生安能大发之？出自董子，亦可信矣。”^③何休《文谥例》云三科九旨，有“新周，故宋，以《春秋》当新王，此一科三旨也”。^④以《春秋》当新王，这是素王说的基础。两汉今文经学，

不止《春秋》，纬书以及汉世流行之说，皆以孔子为素王。“素王”之说，意味着孔子作为周公之后的圣人，有德无位，故空立一王大法，垂范后世。而且，孔子的一王大法在汉世成为国家政教的基本价值。康有为在素王说的基础上，面对整个经学体系，以“新学伪经”排斥刘歆、周公，以“托古改制”使群圣之法成为孔子之法，确立孔子为中国文明的惟一立法者，从教化的角度而言，作为中国文明的立法者，孔子成为中国文明的“教主”。

而“孔教”的教义，则是“三世说”。三世说本在《公羊传》，隐元年冬十二月、桓二年三月、哀十四年春之传文，皆有“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞”，但言至于此。董仲舒《春秋繁露·楚庄王》云：“《春秋》分十二世以为三等，有见，有闻，有传闻。有见三世，有闻四世，有传闻五世。故哀、定、昭，君子之所见也。襄、成、文、宣，君子之所闻也。僖、闵、庄、桓、隐，君子之所传闻也。所见六十一年，所闻八十五年，所传闻九十六年。于所见微其辞，于所闻痛其祸，于传闻杀其恩，与情俱也。”^⑤何休注《公羊》，则以书法言三世，其说云：“于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚粗讷，故内其国而外诸夏，先详内而后治外，录大略小，内小恶书，外小恶不书，大国有大夫，小国略称人，内离会书，外离会不书是也。

① 康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，第6、7页。

② 董仲舒著，苏舆注：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，2002年，第198页。

③ 康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》第二集，第366页。

④ 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第7页。

⑤ 董仲舒著，苏舆注：《春秋繁露义证》，第9、10页。

于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄，书外离会，小国有大夫，宣十一年‘秋，晋侯会狄于攒函’，襄二十三年‘邾娄劓我来奔’是也。至所见之世，著治大平，夷狄进至于爵，天下远近小大若一，用心尤深而详，故崇仁义，讥二名，晋魏曼多、仲孙何忌是也。”^①以传文之简约，而何注之精详，无怪乎康有为以注为微言。而且，康有为的经学主体，正是据董、何而发挥的三世说。本来，即便是发挥三世说最充分者如何休，也只是在《春秋》书法的意义上讲三世书法之差，而康有为极具创造性的，是将何休的三世异辞与《礼运》的大同小康关联起来，这样一来，《公羊》三世不再是书法的差异，而是不同世代实实在在的治法差异。康有为在《春秋董氏学》中云：

三世为孔子非常大义，托之《春秋》以明之。所传闻世为据乱，所闻世托升平，所见世托太平。乱世者，文教未明也；升平者，渐有文教小康也；太平者，大同之世，远近大小如一，文教备全也。大义多属小康，微言多属太平。为孔子学，当分二类乃可得之，此为《春秋》第一大义。^②

若仅至此，三世只是三种治法的差别，

并不是一个历史过程，康有为对三世说最具革命性的理解，是将据乱、升平、太平理解为一个进化过程。他说：

《春秋》要旨分三科：据乱世，升平世，太平世，以为进化，《公羊》最明。^③

这样一来，三世说成为一种进步理论，历史的发展皆从乱世至于升平，至于太平。在康有为看来，孔子为万世立法，正是立此三世之法，康有为云：“三世之大义，该括《春秋》全经，发扬孔子非常异义，通变宜民之道，以持世运于无穷在此矣。”^④康有为之三世说，可以解释历史，如他说：“汉世家行孔学，君臣士庶，劬躬从化，《春秋》之义，深入人心。拨乱之道既昌，若推行至于隋唐，应进化至升平之世。至今千载，中国可先大地而太平矣。”^⑤但是，因为有刑名法术、刘歆伪经，导致晋以后孔子之法不行，皆笃守据乱之法治天下，导致太平之义湮没。康氏并据《中庸》所云“王天下有三重焉”，言三世之中，每一世分三世，叠为九世，为八十一世，以此分析当时中国既有君主，又有苗、瑶、台湾生番，美国既行民主，又有红皮土番。康有为的三世说表面上是一套历史进化理论，实际上更是一套建立在康式《公羊》学基础上的政治哲学解释模式，在这套

① 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，第17页。

② 康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》第二集，第324页。

③ 康有为：《孟子微》，《康有为全集》第五集，第421页。

④ 康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，第16页。

⑤ 康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，第4页。

解释模式中，每一世都有相应的具体内容，可以用来解释古今中外的政治体制理论。这样一来，在康有为的解释体系中，孔子“为万世立法”获得了具体的实质性内容。

经过康有为的经学革命，重新塑造了中国的文明叙事，孔子之前，上古茫昧无知，孔子出，制作六经，“孔教”开始，文明才真正开始。六经中以《春秋》为中心，《春秋》的核心理论即是孔子传于弟子，董、何才逐渐写出的可以解释一切治法的三世理论。这也是孔教的根本教义。由此我们可以看到，康有为的“孔教”，将文明的发端归于孔子一人，是为孔教而非儒教。同时，孔教的历史形态，主要是政教，也即康有为所称的“国教”，他屡言“国教”之义云：

中国数千年来奉为国教者，孔子也。^①

故凡中国生人，必当有教。向来礼典、法律、风俗，皆为孔教。^②

今吾国数千年奉孔子之道以为国教，守信尚义，孝弟爱敬，礼俗深厚，廉耻相尚。^③

孔子为中国改制之教主，为创教之神明圣王。孔子以前之道术，则孔子集其大成，孔子以后之教化，则吾中国人饮食男女、坐作行持、政治教化、矫首顿足，无一不在孔子范围中也。^④

康氏在民元之后主张建立孔教会，并曾任孔教会会长，但对民初孔教会的性质还需以更加复杂的眼光去认识。康有为的孔教理论，把孔子树立为文明的开端，用孔子制作的三世理论去解释中国历史与中西制度，都是为了在一个西学已经强势进入中国的时代，重新塑造经学的普遍主义品质，让作为文明教主的孔子，与作为普遍性理论的三世说，共同面对新的世界与新的建国历程。

五、余论

面对清末民初的经学危机，经师对经学进行革命性的重建，康有为是最具代表性的一位。康有为的经学，在董仲舒、何休《春秋》学的基础上，创造性地把素王论发挥为教主说，确立了孔子作为中国文明的惟一立法者的地位，并把《春秋》三世异辞发挥为乱世、小康、大同三世，乃至配以君主、君民共主、民主制，使孔子的立法可以贯穿历史的始终。

单纯就经学理论而言，康有为的经学存在着巨大的危险性，这种危险性主要表现在通向新的革命，并在革命中颠覆经学自身。他的经说大量讲太平之法大同之道，但他也看到，在五经中，主要的内容是据乱小康之法，根据康氏的解释，这是因为孔子处在拨乱之世，只能讲据乱小康之法以救世，他说：

① 康有为：《孔教会序》，《康有为全集》第九集，第341页。

② 康有为：《孔教会章程》，《康有为全集》第九集，第348页。

③ 康有为：《中华救国论》，《康有为全集》第九集，第326页。

④ 康有为：《〈中国学会报〉题词》，《康有为全集》第十集，第17页。

孔子发明据乱小康之制多，而太平大同之制少，盖委曲随时，出于拨乱也。孔子之时，世尚多稚，如养婴儿者，不能遽待以成人，而骤离于襁褓。据乱之制，孔子之不得已也。然太平之法，大同之道，固预为灿陈，但生非其时，有志未逮耳。^①

而孔子未为详说的内容，正是为了待后圣，他说：

但当据乱之时，宜行小康之法，故太平大同之义隐而未显，而小康之制独详焉，以当其时用也。若至太平大同之义，则稍微其文，以待后圣发挥其义。^②

也就是说，孔子六经多是据乱小康之制，而一旦进入大同之世，则经学只有《礼运》与其他经典中的只言片语，或者说，几乎只需要表面上承认孔子有过大同之志即可，而传统之经学可以亡也。就像《大同书》所立诸制，只需承认“大同”这个观念本身不外于孔子，而其具体制度全与传统经学、传统社会无关。当遵从康氏教诲的弟子们纷纷在戊戌之后转向革命，康有为所能够制止他们参加排满革命宣传的，只有一再强调三世不可躐等。当康有为自己公开发表的经学著作一直都在证明，孔子的理想，即“志”在大同，而且孔子仅仅“志”之而已，康氏自己却一定要毫无保留地把一切他所认为的“真理”

彻底宣泄出来，同时又教导他的弟子别去追求大同，这种三世不可躐等的强调，在理论上实在过于苍白，除非他不让弟子读他的经注。

康有为最大的价值，是在经学的基础上建立了一套看待各种政制的理论，虽然这套理论最终指向大同世的民主自由，但他始终坚持小康世的君主立宪或虚君共和，这种坚持使康氏进入民国之后，处在理论（孔子志在太平）与现实（中国方入升平）的巨大张力中。这样的张力使他能够极其清晰的看到民元以来政治社会的种种废疾，催生出他的巨大理论创造力，从而有了诸如《共和议》这一类的政论著作，使他在逊清遗老群体中独树一帜，不仅在感情上反对革命，反对民国，而且是全面反思民国所赖以建立的种种现代理念。对文明史而言，如果晚清是“传统”，民国就是“现代”，晚清是“古”，民国就是“今”，简言之，康有为在清末民初的理论努力，极其充分地打开了中国人认识“现代”的种种问题的空间。作为“问题”的康有为存在，正是康有为最重要的价值。而且这个康有为，是民国时期更加回归传统的康有为。

就经学而言，康有为重建经学中的几乎所有洞见，都伴随着不可疗救的废疾。早在1891年，三十三岁的康有为学术初定，一腔热血，与年近知天命，老成持重的朱一新的通信论学，朱一新深戒他“持论不可过高”，“凡事不可打通后壁”，康有为之经学，有一种不可遏止的彻底性，完全没有哲人应有

① 康有为：《中庸注》，《康有为全集》第五集，第388页。

② 康有为：《中华救国论》，《康有为全集》第九集，第327页。



从经学向史学的过渡 ——廖平与蒙文通的例子*

王汎森（中研院史语所特聘研究员）

【提要】蒙文通的学术有两个重点，一是“古史多元论”，一是“大势变迁论”，两者皆牵涉到近代从经学向史学过渡的复杂学术背景，尤其与其老师廖平的独特经学观念相关。“古史多元论”这一震撼当时人心的新说，是蒙氏用历史思维处理廖平这位经学家所提出问题的结果；而“大势变迁论”强调史事发展变化之过程，及其间各分子的交互关系，故必须联系到社会、政治、文化等各层面来观察，体现出蒙氏日益成为一位新学术体制中的专业史家。从经学到史学这一学术转变的进程也反映出那一时代价值层面上发生的深刻而广泛的变化。

【关键词】蒙文通；廖平；古史多元论；大势变迁论；史学与经学

蒙文通(1894—1968)，名尔达，字文通，四川盐亭人，是近代中国的杰出学者，他一生的学术成果非常丰硕，不能尽述，我在这篇文章中主要讨论其中的两个重点，一个是“古史多元论”，一个是“大势变迁论”。“古史多元论”的提出，对一个自来相信华夏历史一脉相承的古老文明来说是震撼人心的新说，而“大势变迁论”则是蒙氏历史著作的一个主干。“古史多元论”这样的新说决不平地突起，它牵涉到一段复杂的学术背景之变，尤其与廖平(1852—1932)有关。

一

王国维在《沈乙庵先生七十寿序》中说“国初之学大，乾嘉之学精，道咸以降之学新”。^①道光、咸丰以下的学问确实与先前不同，即以经学而论，它也可以说是一种新经学。而“时势”与“学问”间的竞走，也就是在时势的逼迫下，学问调整方向与内容，使得它与先前之学相比呈现“新”的面相。民国8年(1919)，一位敏感的青年说：“在这一百年里头时势的变迁太速，学问总是追

* 本文作者系文研院第七期邀请学者，主要研究领域为明清到近现代中国的思想史、文化史、学术史和史学史，近年来将研究触角延伸到所谓中国的“新传统时代”，包括宋代以下理学思想的政治意涵等问题。本文原刊《历史研究》2005年第2期。

① 王国维：《观堂集林》卷23，《王观堂先生全集》第3册，台北：文华出版社，1968年，第1147页。

赶不上”，^①在那一百年中，时势变迁确实太快，学问并非不追赶，但确实“追赶不上”。当时敏感的学者不断地在中国古代传统中划分、重组，国粹学派的儒者们区分“国学”与“君学”之不同即是一例，而今文家廖平是另一个例子。但是廖平的经学不应化约为只是“追赶”时势的产物，他的学问也与晚清经学的发展有关。晚清经学的面相非常繁复，不能轻易论断，但廖平综合了其中两个特色。一是超越个别名物度数或一部一部经典，对各经之间相互关系作跨文本的综览与比较，综观整个经学的轮廓，同时特别重视还原家法、条例，努力弄清楚某书究属何派，而某派学术在不同时代持说究竟有何不同。这其实是一种相当具有学术史眼光的工作。清季今文经学家中，特别是陈寿祺、陈乔枏父子的工作是例证。二是为了以经学响应世事之需求，经学意识高高地凌驾在史学意识之上，反对把经书本身的内容当成古史来研究。廖平一方面接收了综览全局式的经学研究的成果，提出以礼制分今、古之学，一方面又发展出极强的用意意志，把前者放在一个哲学的框架上重新加以解释。

廖平的思维非常奇特，难以名之，我称之为“反模仿”西方现代性的保守主义。

廖平充分吸收了西方的进化论，所以认为上古时代非常野蛮简陋，不是黄金时代，他把中国思想的黄金时代放在孔子之时。在

早年，他倾向于“反模仿”现代西方文化中认为有价值的部分，认为它们都是孔子早已提出过的，问题出在孔子以后的无知陋儒不能继承孔子的本意；到了后期，“反模仿”的方式似乎更进一层，用进化论的框架否定西方的进化成绩，即认为西方近代的种种在中国春秋以前已经存在了，但孔子拨乱反正，拒绝了这些卑陋的东西，提出道德纲常等伟大的道理，并流传了两千余年，故中国早在两千年前就已拒绝西方现代文明，而孔子之道及两千年来的东西与今天的西方相比，仍然是优胜的。^②为了吸收西方的现代性来压倒西方，他对古代文献进行分组，一一判别某些是真的、某些是假的、某些是要变法的、某些是落伍的；不管是分今、古，分小、大，分天、人，优胜的一方是“真正的”孔学，则孔子或是改革者（古、今），或是全世界之规划者（中国）。用李源澄的话说，廖平“惟为时代所限，囿于旧闻，故不免尊孔过甚，千溪百壑皆欲纳之孔氏”。^③廖平认为自己是一位哲学家，他的哲学体系建立在经学研究上，为了追赶时势，他不断地变造这个体系，所以出现了所谓的“六变”，只要我们稍稍留意便会发现这“六变”大抵对应西方文化不同阶段的挑战，廖平每次调整他的体系几乎都是在响应他所认识到的危机，^④并以改造古代学术体系来维持孔子之学的相对优越性——不只优于中国各家各派，也优于全

① 顾颉刚：《中国近来学术思想的变迁观》，顾潮编：《顾颉刚年谱》，北京：中国社会科学出版社，1993年，第50页。

② 廖平：《伦理约编》，《六译馆丛书》，成都：存古书局，1914年，第1—15页。

③ 引自蒙文通：《廖平先生传》，《蒙文通文集》第3卷《经史抉原》，成都：巴蜀书社，1995年，第144页。

④ 可参考廖平：《经学五变记》，台北：长安出版社，1978年；陈德述、黄开国、蔡方鹿：《廖平学术思想研究》，成都：四川省社会科学院出版社，1987年。

世界。但是因为他的调整幅度太大，即使是同一部经典，也是一下子肯定，一下子否定，忽高、忽低，对古代学术所作的解释纵横出入、高下随心，尤其是在他的所谓“二变”学之后，人们愈来愈对古代经典的客观性产生高度的不安，当然也对廖平本人的学术信用产生怀疑。

廖平的“一变”之学对蒙文通影响最大。在这个阶段的代表作《今古学考》中，他从前人累积的经学研究成果之中，慢慢地发现古代经学并不是一个有机的整体，它们之中至少有两个相异的系统，以至于同一个礼制，往往出现至少两种不同的说法。廖平最大的创发就在于掌握住今、古文家在礼制上的不同，并用《周官》（古文）、《王制》（今文）来统摄这两个系统。用蒙文通先生的话说：“（廖平）确定今古两学之辨，在乎所主制度之差，以《王制》为纲，而今文各家之说悉有统宗，以《周官》为纲，而古文各家莫不符同。”问题是如何解释这两派礼制的形成？廖平的方法是这样的：“于今文一家之学立齐、鲁两派以处之。古文一家所据之经，奇说尤众，则别之为《周官》派、《左传》派、《国语》派、《孝经》派以处之。而总之曰今文为齐鲁之学，古文为燕（当作梁）赵之学……于是立齐、鲁、燕、赵以处之”。^①他把长期以来争讼不决的今、古之分换成齐、鲁与燕、赵学问之异，把经学主张的不同化为地域的差异。因此从廖平的《今古学考》问世之后，古代经学遗产已经开始裂解了。

但是廖平与大部分经学家一样，想在纷乱的史实上面加上一个系统，加一个提纲挈领的纲宗，使得看来已经裂解的东西仍然能够“统之有宗，会之有元”，而这个纲宗便是孔子。廖平在“一变”阶段，为了解释前述的学术与地域上的分裂状态，提出一种说法，认为那是因为孔子早年、晚年学说重大的变化，不同阶段的学生所闻不一样的缘故，而这些学生来自不同的地域，所以各地所传的孔子学说出现了重大的差异。来自燕、赵地区的是早年的学生，所闻的是孔子早年的学说，所传的是后来称为“古文”的学问；来自齐、鲁的是晚年的学生，所闻为孔子晚年成熟的今文经学，而晚年之学优于早年，故今文学优于古文学。^②早年的孔子遵循周制，而晚年的孔子是一个变法改革者，想要对周制进行变革，所以在礼制上有了种种新说。我怀疑，廖平区分孔子早、晚年学说不同及学生闻见之异，大概受到天台智将佛在世说法分成五个时期，也就是所谓“五时八教”，或类似学说的影响。^③简单地概括廖平早期的想法，大约有两点。第一，经学系统不是一个完满的有机体，它的内部有许许多多的差异与矛盾。第二，这些差异可以分成一些派别，这些差别先是可以孔子早、晚不同及地域差异来解释，接着又可以用孔子、刘歆之不同来加以梳理。而这几们都产生相当大的影响，从此对古代文化遗产分别不同群组，并对这些不同加以解释成了一种时髦。以当时的古文经学大师刘师培为例，他在有意无

① 蒙文通：《井研廖师与汉代今古文学》，《蒙文通文集》第3卷，第120、129页。

② 廖平：《今古学考》，台北：长安出版社，1974年，第83、88页。

③ 牟宗三：《佛性与般若》，台北：学生书局，1979年，第619—624页。

意之间即受到廖平的影响，在《西汉周官师说考》等书中说古学为西周之制，王制为东周之制；又说明堂之所以有今、古两说，乃是一为丰镐之制，一为雒邑之制；又说古代疆里之所以有今、古两说之异者，一为西周疆里，一为东周疆里。^①他也免不了要立“纲宗”，即不管两者如何不同，它们都是周制。王国维虽然不受他们影响，可是如果我们细读《殷周制度论》，也会发现他与廖、刘一样，既发现了三代礼制之不同，并划分为殷与周两个群组，同时他还是忘不了要为它们寻找一个系统，所以说殷、周皆是帝誉之后，借着帝誉把分裂的体系又黏合起来。

二

廖平的经学深深影响了他的弟子蒙文通，但此处所说的影响是相当曲折的，是一种既“扬”又“弃”(aufheben)的关系。蒙文通在1912—1913年于四川国学院从学于廖平、刘师培。这时候清廷已经灭亡，廖平六十一二岁，早已过了学术影响力的高峰，^②尽管如此，廖氏的学问对蒙文通的影响仍然很深。蒙氏最早的两篇文字，1915年的《孔

氏古文说》及1923年的《经学导言》，虽然论旨与老师有所不同，但问题的延续性则清晰可见，尤其是以地域把古代儒家学术分成几个群组这一点。^③《孔氏古文说》及《经学导言》两篇文字并不曾改变以“地域”讲学问起源之不同，大致仍以齐、鲁与三晋区分今文、古文之不同，^④但他在《经学导言》中已隐隐然与老师有些不同，他指出南方也有一系，以楚国为主。在这篇文字中，他提到三晋的学问和孔子背道而驰，三晋史家信任古史传记，故以古史传记疑议六经，^⑤但是他仍然说：

孔子的学术，除一个嫡派鲁学之外，又有两个支派，一个便是齐学，一个便是晋学。孔子的学说，从邹鲁渐渐的流往别处，就有鲁、齐、晋三大分支。^⑥

蒙文通并认为晋之古文与齐、鲁之今文，是“王”与“霸”之分，晋文公改制是为了合理化其霸制，以朝聘为例，将朝天子改为朝诸侯，是为了合理化他以诸侯身份窃权之事实。^⑦从上面几段引文，我们看到一种张

① 蒙文通：《廖季平先生传》、《井研廖季平师与近代今文学》、《井研廖师与汉代今古文学》，《蒙文通文集》第3卷，第142、110、121页。

② 蒙文通于《经学抉原·序》说：“文通于壬子、癸丑间，学经于国学院，时廖、刘两师及名山吴师并在讲席。”（《蒙文通文集》第3卷，第46页）关于廖平的生平，参考廖幼平：《廖季平年谱》，成都：巴蜀书社，1985年。

③ 蒙文通在《经学导言·绪论》说：“我也还是出不得《今古学考》的范围，我的意见自然有些和他不同，说我是脱离这部书在宣告独立也可。说近来的今文家、古文家和我这篇文字的主张，都是《今古学考》一书下面的三个修正派亦无不可。”（《蒙文通文集》第3卷，第13页）

④ 蒙文通在《经学导言》说：“我辨别齐鲁学是从他学问起源的地域分。”（《蒙文通文集》第3卷，第23页）

⑤ 蒙文通：《经学导言》，《蒙文通文集》第3卷，第40、19、20页。

⑥ 蒙文通：《经学导言》，《蒙文通文集》第3卷，第30、40页。

⑦ 蒙文通：《经学导言》，《蒙文通文集》第3卷，第33页。

力，一方面是把学问的差异地域化，且仍未放弃将它们统之于孔子的旧说，但却认为那不纯然是孔子早、晚年的差异，而是孔子后学长时期演变而形成的不同，另一方面是强调两者之间的差异非常大，故说是“背道而驰”，是“疑议六经”。蒙文通首度引起民国学术界瞩目的书是《古史甄微》，从《经学导言》到《古史甄微》之间有十余年之久，在这个时期，蒙文通逐渐转变成将经、史分别对待之态度，认为经是经、史是史，因此他把古代学术地域化的论旨转化成一种新的论述，即史学上的古史多元论述。^①将古代学术两系统说转化为古史多元论述，可以说是近代上古区系类型论的滥觞，它与徐中舒的《从古书中推测之殷周民族》(1927)、傅斯年的《夷夏东西说》(1934)、徐炳昶《中国古史的传说时代》(1943)中的三集团说，^②都是革命性的论述，共同打破了古来一系相承的旧说。

值得注意的是蒙文通的《古史甄微》，是缘起于廖平的一道关键性的习题。1915年，廖平在读完蒙文通的《孔氏古文说》后问道：

古言五帝疆域，四至各殊；祖
孙父子之间，数十百年之内，日辟
日蹙，不应悬殊若是。盖纬说帝各
为代，各传十数世，各数百千年。
五行之运，以子承母，土则生金，

故少昊为黄帝之子。详考论之，可
破旧说一系相承之谬，以见华夏立
国开化之远，迥非东西各民族所能
及。凡我国人，皆足以自荣而自勉
也。^③

廖平的问题具有多重意义。首先，他主张“破旧说一系相承之谬”，这一句话显示这位晚清今文经学的殿军，已经敏感到中国古代应该是多元并立。事实上此语出自廖平，并不特别令人惊讶。他先前提出古代礼制不只一系，后来又陆续提到各种多系的看法，如说中国古代文字多系等，这些多系说看来有点不可思议，但其为多系却是一致的。第二，廖平对蒙文通所提出的这道论题，主要是想论证中国立国开化之早，非东西各民族所能及，“凡我国人皆足以自荣而自勉也”；一如他早年运用各种论证来维持孔子的优胜地位一般，此时他希望维持中国在世界各古老文明的优越地位，注意力已经由一人转到一国。廖平的这一道问题背后有一定的时代背景。廖平对清末盛传一时的“中国文明西来说”显然有所了解并且深深感到不满，认为它伤害了中国历史文化的尊严，所以他他要蒙文通论证华夏立国开化之久远，来抵挡中国文明西来之说。他特别提到“少昊为黄帝之子”可能是五行说的产物，似乎又显示他想破除少昊与黄帝一系相承的关系，而晚清

① 但这并不表示他已经放弃经学，这可以从他在《古史甄微》之后，接着改写《经学导言》为《经学抉原》看出，他之成为一个纯粹的史学家是后来的事。用他自己的话说，是四十以后才开始，而且摸索十年，才渐知史学如何研究。（蒙文通：《古史甄微·自序》，《蒙文通文集》第5卷《古史甄微》，成都：巴蜀书社，1999年，第1页）

② 但这几位学者的见解是独立发展而成的，惟一可能的是徐炳昶可能受到过蒙文通影响，蒙文通到后来才知道徐炳昶的论点。（蒙季甫：《文通先兄论经学》，蒙默编：《蒙文通学记》，北京：三联书店，1993年，第65页）

③ 蒙文通：《古史甄微·自序》，《蒙文通文集》第5卷，第1页。

喧腾一时的“西来说”正是主张黄帝从西向东移，破除黄帝与少昊的父子关系，即等于说明在西来的一系之外，还有东边本土的一系。^①所以他要解构“祖孙父子一系”之旧说，提出“帝各为代，各数百千年”之论。值得注意的是，“帝各为代，各数百千年”一语出自纬书，而强调讖纬正是晚清今文经学的特色。廖平提出的这一道习题意味深远，既延续他一贯的多系说，又将注意力往上拉到古史的源头。

三

清初理学家张履祥说“读史只以验经而已”，它代表一种最常见的以经统史的态度。清代经学如日中天，经学意识高张，但清代考证学的许多工作其实就是考证古代名物度数的历史，故柳诒徵说乾嘉诸儒“治经实皆考史”，^②况且清儒的历史研究工作也始终不曾间断。综合前述，我们应该说经学意识与史学意识始终是清学中的两脉，或者说是一体的两面，但无论如何，经学毕竟是主、史学是从，经学是优先的、史学是从属的，经学所蕴涵的价值体系会隐然支配学

术工作，深刻地影响选题、诠释、价值判断，或想在研究中寻求经学式的恒常道理。到了廖平，他想在时势的迫压之下，更积极地维护或创造经学式的恒常道理，故用最权宜的手法搅乱了大量的文本。廖平一方面是史学的，一方面是哲学的。他欣赏张惠言、陈寿祺、陈乔枏的经学，如果用现代的话来说，即是因为他们讲家法、重条例，比较能够忠实地重建古代文献的历史层次，从某种角度说，即是比较重视学术史的还原。但这并不表示廖平是位史学家，他不安于停留在史实的层面，而要提高一个层次来调动、安排，在真实与虚构的离合之间，建立一套义理系统。故他基本上反对以经为古史，他这方面的言论很多，如《尊孔篇》中说：“故六经者非述古，乃知来”，“以经为古史，则疵病百出”；^③如《大成节讲义》的《旧说以经为史之蔽十条》：“凡史事成迹，乌狗糟粕，庄列攻之，不遗余力，孔经新，非旧经，非史”，“经说若主退化……须知经言退化，实行经意则为进化也”，“经先文后野，先大同而后小康，其说颠倒”，^④六经与历史时间的序列是颠倒的，所以它是哲学，不是历史。他不只反对把六经当作史料处理，而且

① “中国文明西来说”在清末得到章太炎等名学者的信从，如章氏《书》（台北：世界书局，1971年）之《序种姓上第十七》说：“宗国加尔特亚者，盖古所谓葛天，地直小亚细亚南……然始统一加尔特亚者为萨尔宫一世，当共和纪元以前二千九百六十年，其后至亚拉伯朝，以巴比伦为京师，当共和纪元前七百四年，其后二百五十年，为小亚细亚灭之。萨尔宫者，神农也……先萨尔宫有福巴夫者，伏戏也，后萨尔宫有尼科黄特者，黄帝也，其教授文字称苍格者，苍颉也。”（第40—41页）章太炎可能从日文本（白河次郎、国府种德编述：《支那文明史》，东京：博文馆，1900年）得知此说，也可能是读到中译本。该书中译本于光绪二十九年（1903），由上海竟化书局以《支那文明史》书名印行，其中第三章为“支那民族从西亚细亚来之说”，此章中说黄帝自西亚来，其名为“奈伊哗浑古底”，是自西亚细亚移往中国之酋长，征服邻邦之人民。（《支那文明史》，第44、50、54页）

② 柳诒徵：《中国文化史》（下），台北：正中书局，1964年，第119页。

③ 廖平：《尊孔篇》，《四译馆杂著》，成都：存古书局，1921年，第16、18页。

④ 廖平：《大成节讲义·附录》，《四译馆杂著》，第18、25页。

处处以六经与当时所谓之西方“公法通例”相通，他认为苟非如此，则六经对于现在及未来即无任何价值可言。如果不了解廖平处理经学与史学的特殊手法，我们很难了解廖平何以始终批评古文家是史学、是要不得的，但又相当注意一些特定的史学问题。

但是“经”与“史”的地位在近代发生了激烈的转变。廖平与蒙文通是两代人，两人相差四十余岁，两代人的熏陶、培养、心态也都不同。晚清到民初，正是经学与史学互为消长的时代，蒙氏向廖平问学已在民国初年，《古史甄微》则成稿于新文化运动之后，辛亥革命与新文化运动两大事件都对经学及经学家的地位产生剧烈的挑战。辛亥革命成功之后，用胡适的话说，连皇帝都可以不要了，有什么不能改变的。^① 辛亥革命使得旧知识分子失势，被另一群对经学不再看重的新人所取代，古文、今文之争已经不再时髦，人们关心的焦点是“革命的”或“反革命的”，“新的”或“旧的”。民国元年，教育部宣布废止尊孔读经，其影响固然不可过度夸大，但亦不可小看，建制性的规定毕竟产生大规模的影响，读经已经不再是成为知识分子的前提。而民国6年以后的新文化运动更对经学所蕴含的价值体系施予最有力的抨击，“覆孔孟，铲伦常”的口号，影响异常深远，古来相传的种种正统观念彻底动摇了，划分知识群体的标准是“传统的”或“反传统的”，“中国的”或“西方的”。另一方面，随着新学制的建立，学术分科化，大学中的

经科已成为众多人文学科之一，其任务与传统经学不同，它不再是生命的学问，而是成为众多学问领域的一种。从辛亥以来经过十多年，至少在主观的层面上，人们觉得自己与“过去”应该是断裂的，不应该是延续的，断裂产生了距离，距离使得“审视”传统成为可能，当时虽然仍有一群研读经书的人，但是他们的取径变了，是以“观察”、“研究”者而非传统文化参与者的方式在阅读经典。经学没落，寻求恒常道理的经学式思维之没落，只有辛亥革命以后的一代才能体会，起而代之的是历史式的思维——那便是一切都在变，一切都会变，一切的变都合理，恒常的世界破坏了，变成以人事证恒常之道理或以人事替代恒常的道理。

经学衰退、史学地位之高涨几乎同时发生。从晚清以来，国粹学派认为国粹即等于历史，爱国必须先知历史，史亡即国亡。当时学术界以学问能否经世作为高下之判，人们愈来愈认为经学不足以经世，而史学可以经世。从晚清科举废八股改试策论之后，士子阅读史书的分量便大幅增加了，到了废科举之后，在正规的学习中，经的分量便愈来愈淡薄，而史的分量愈来愈加强。学问世界渐渐地由康有为所说的“史学大半在证经，亦经学也”，转变成经学沦为史学之附庸——用周予同的话说是“史由附于经，而次于经，而等于经，以至现在经附于史”，他又说要能“不循情地消灭经学，用正确的史学来统一经学”。经史之消长如此剧烈，

^① Hu Shih, "Broadcast, New York World's Fair, October 10, 1939", 周质平编：《胡适未刊英文遗稿》，台北：联经出版公司，2001年，第110页。

故 1923 年，当蒙文通到江南访问耆旧讨论经学时，即发现“故老潜遁”，“讲贯莫由”。^①

四

因为材料的限制，对于 1915—1927 年之间蒙文通思想学术的轨迹无从深入了解，但是我们可以确定，在这一时期，他逐步发展出经是经、史是史，这两种不同性质的问题，要用不同方式处理的态度。用蒙氏自己的话来说，即是“经史截分为二途，犹泾清渭浊之不可混”。^②用蒙季甫转述堂兄蒙文通批评廖平的话说，则是廖氏“但以尊孔过甚，且不知史学，不能用历史方法以史实核汉师礼制，不知孰为西周旧制，孰为礼家新制”。^③事实上廖平并非不了解历史，从《今古学考》中若干条可以看出，他对古代文献已有相当程度的历史层次感。从他给蒙文通的那一道题目也可以看出那是道历史习题，但是因为他自居为经学家、哲学家，要拉拔到更高的层次来调遣史事，所以他没有兴趣进一步探索，这种价值的轻重先后，也是经学思维与史学思维之分歧点。而蒙氏最大的突破之一便是用历史的思维处理廖平这位经学家所提出的问题。

依我的观察，清代经学研究的成绩，有不少被民国时代的古史家所继承，而由经学到史学的转变，大多与五个环节有关：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，代以古代史的问题；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，要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。在蒙文通从经学到史学的转变过程中，以上五个环节大抵清晰可见。

首先要讨论蒙文通如何放弃今、古文之争的老问题。在 1920 年代，我们见到一种既继承，又丢掉今、古文之争的新发展。前面已经提到过，晚清的今、古文之争松动了对古代经典的许多既成之见，一方面觉得其中隐藏着许多问题，一方面是击碎了古来的间架，开启了将碎片重新拾起、重新架构的可能性。1920 年代的两个古史大论述都与它有关，但是一个走向空间的（蒙文通的地域多元说），一个走向时间的（古史辨运动中顾颉刚的层累造成说）。^④上述两种重构古史工作的前提都是打破今、古文的旧问题。晚清今、古文两派争斗太久，太过激烈，不断互相攻击的结果，使两派的缺点完全暴露在世人眼前，在不再笃守经学家法的新一代人看来，觉得两派都有问题，有人主张向上追求古代真相，有人主张将今、古文“一齐撕碎”。我们应还记得在古史辨运动初起之时，

① 以上引自罗志田：《清季民初经学的边缘化与史学走向中心》，《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，武汉：湖北人民出版社，1999 年，第 302—341 页。

② 蒙文通：《古史甄微·自序》，《蒙文通文集》第 5 卷，第 3 页。

③ 蒙季甫：《文通先兄论经学》，蒙默编：《蒙文通学记》，第 68 页。

④ 杨向奎在《我们的蒙老师》中说：“顾先生的理论是因时间的演变而不同的历史逐层累造成，蒙先生的理论是因地方的不同而有历史的分野”，“他们都受有今文经的影响”。收入于蒙默编：《蒙文通学记》，第 56 页。

钱玄同如何为年轻的顾颉刚指出一个方向。钱玄同对顾说，古文是假的，今文是口说流传而失其真相的，所以今文家攻击古文经伪造是正确的，古文家攻击今文家不得孔子的真意，也是站得住的，“我们今天，该用古文家的话来批评今文家，又该用今文家的话来批评古文家，把他们的假面目一齐撕破，方好显露出他们的真相”。^①

当蒙文通在四川国学院读书时，他事实上也处在今、古两阵营对峙的高度张力中。当时四川国学院中同时有今、古两派的廖平及刘师培，虽然刘师培受了廖平影响而有所转变，但是在许多问题上仍然争持不已，蒙文通自己在《经学抉原·序》中说他“朝夕所闻，无非矛盾”：

文通于壬子、癸丑间，学经于国学院，时廖、刘两师及名山吴师并在讲席，或崇今，或尊古，或会而通之。持各有故，言各成理。朝夕所闻，无非矛盾，惊骇无已……虽无日不疑，而疑终莫解。^②

对两家之说“无非矛盾”，钱玄同的反应是“一齐撕破”，蒙文通则走向另一条路，他主张用史学的研究去解决这一个过气的老问题。《经学导言》提供了一个过渡的样本，

它一方面继承了廖平的说法（如六经历秦火之后不残缺，如区分齐、鲁与三晋之学），但同时又想挣脱开来，要跳开汉代今、古文之争，直接“还六国面目”，^③用他自己的话说是：

而作《经学导言》，略陈今古义之未可据，当别求之齐、鲁而寻其根，以扬师门之意。^④

这段话很有意思：一方面是今、古文之义未可据，一方面是别求齐、鲁之真貌（即“还六国之面貌”）；一方面是发扬师门之意——因为廖平在《今古学考》中是有一个条目说“解经当力求秦汉以前之说”，^⑤一方面是丢掉今、古文之争的大帽子，也就是丢掉汉代经学的问题，改寻先秦历史的真相。蒙文通一再强调今、古俱不可信，如说“今古之自身本即是不一致之学”，“究空说则今古若有坚固不破之界限，寻实义则今古乃学术中之假名”，并认为廖平中年以后已经倾向于“破毁今古学之意也”，“皆所以召学者之应从两汉而上探周秦、由今古而溯之齐鲁，求周秦学术之家法，以易两汉学术之家法，此固廖师之伟志也”；又说他的老师“早已轻视今古之界而思破坏之，以探周秦之室也”，“周秦之学一明，而两汉之壁垒

① 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生·自序》，台北：里仁书局，1985年，第7页。

② 蒙文通：《经学抉原·序》，《蒙文通文集》第3卷，第46页。

③ 蒙文通：《经学导言》，《蒙文通文集》第3卷，第32页。

④ 蒙文通：《井研廖师与汉代今古文学》，《蒙文通文集》第3卷，第135页。

⑤ 廖平：《今古学考》，第113页。

顿破”。^①看起来廖平确有向上转一层的意向，但只是偶然触及，而且最终目的显然是要了解今、古学之究竟，而未必是了解一层一层历史的差异。蒙文通说，局限于今、古文以谈古史，“此犹局乎孔氏一家之言……未可以上穷古史之变也”。^②这段话表现了一种微妙的转向，即他的主要目标是要谈古史，而不是今、古文，所以主张丢掉今、古文之争的议题，可是他在向上探求周秦之时，隐然还是继承了《今古学考》中所指的二元论点，然而因为他是从史学的角度在处理这一份经学遗产，所以他以分别对待个别历史事实的态度，指出周秦时代每一书皆有每一书的面貌与地位，不能笼统归之今、古文两个阵营。他也用历史演进的态度看古代官制的沿革，“而又确知今古家各据《王制》、《周官》以为宗者为可议”。^③也就是以官制的历史沿革来打破廖平以《王制》、《周官》两组制度来判分今、古，把它们视为两组不变动的礼制。

上溯周秦，“史”的态度一旦确定，他还是常常回过头来讲汉代今、古文的要义，但那是经过历史研究的洗涤披检之后所产生的新认识，不管是以前、古为汉代皇帝所喜、所恶分，或是以朝、野之学分，或是以贵族阶级与万民平等两种主张分，都是放在他新建立的周、秦、汉历史框架下重新解释，而不再是晚清的今、古文的旧说了。

蒙文通转向史学的另一个环节是前面所提到过的“经是经，史是史”，处理经学问题与处理史学问题是不一样的。他进一步从“六经皆史”的旧说解放出来，主张“六经非史”（在这一方面，他深受《史通》之《疑古》、《惑经》两篇的影响），也就是说追求古代历史的真相时，不能以六经为范限，在六经之外，还有许多记载古代历史的文献，它们可能早已被视为非正统史料，但是其史料价值却无减损。他在《古史甄微》中自道“自儒者以经为史，而遂古之事，真伪莫察”。^④由此看来，他是双重解脱，既解脱今文家法，也解脱古文家之旧范，否则不可能发现“六经而外，异说恐多”，而《古史甄微》中也不可能运用大量经典以外的材料去揭开早已被儒家经典一元古史观所淹没的古史，更不可能由《楚辞·天问》等文献中发现南方一系的文明。

由经学过渡到史学的另一环节是斩断纲宗，丢掉经学所蕴含的正统观念。陈寅恪的《〈陈垣元西域人华化考〉序》云：“近二十年来，国人内感民族文化之衰颓，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。”^⑤此处所谓“脱除清代经师之旧染”的主要内容之一便是丢掉经师的正统观念，这种观念所包含的范围很广，尊三代、尊周、尊孔、尊经、尊伦理纲常都是，这是一张无形的网，

① 以上诸条见于蒙文通：《井研廖季平师与近代今文学》、《廖季平先生与清代汉学》、《井研廖师与汉代今古文学》，《蒙文通文集》第3卷，第114、121、130、134、135页。

② 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第3页。

③ 蒙文通：《井研廖师与汉代今古文学》，《蒙文通文集》第3卷，第112、135页。

④ 蒙文通：《天问本事》，《蒙文通文集》第3卷，第346页。

⑤ 陈寅恪：《重刻元西域人华化考序》，《陈寅恪先生论文集》，台北：九思出版社，1977年，第684页。

但却是一张有力的网。蒙文通批判廖平过度重视孔子，所以互为仇敌的今、古，大统、小统竟都同源于孔子，刘师培过重周朝，故虽然发现丰镐（西周）、雒邑（东周）之制度不同，但仍然认为两者皆是一王之法。^①蒙文通受过辛亥革命及新文化运动的洗礼，他批评廖平、刘师培两位老师过度为正统观念所拘束而不自知，正表示他舍弃正统观念的态度，他反对“六经皆史”，在《古史甄微》中甚至连舜、汤武、文王、周公都在非议之列。前一代用一条绳子勉强绾住各个异质的分子，但却在 1920 年代的弟子手中斩断绳子，以致碎片遂散落一地的现象，在当时相当常见。以王国维的《殷周制度论》为例，他虽然已经区分殷、周两套制度之不同，但仍然受正统心态的左右，主张两者的祖先同出帝誉，故仍然属于一个系统。然而这样的观点被他们的下一代丢掉了。王国维于清华国学研究院的弟子徐中舒在《从古书中推测之殷周民族》一文中便把两者拆开，认为殷、周种族不同，言语不通，风俗不同。^②

在丢掉经学的题目，丢掉经史不分、经等于古史的旧观念，去除正统观念的束缚之外，现代史学的熏陶是不可忽视的一环。18 世纪欧洲启蒙史家关心的是从历史中寻找出人类普遍的通则，但 19 世纪则注重个别历史事实之差异性，^③而“种族”与“地理”是形成差异的两个要素，^④这并不是说此前的史

书不谈种族与地理，但它们是 19 世纪史家的擅长。这一特色也影响了 20 世纪初期中国的一群新史家。晚清的革命派对“种族”非常注意，他们所提倡的种族革命即足以提醒人们“种族”的重要性，国粹学派中不时可以见到这方面的言论。而变法派的梁启超在光绪二十七年（1901）以后陆续所写的文章，像《中国史叙论》第五节中讲人种、地势，《新史学》中论“历史与人种之关系”、“地理与文明之关系”，还有民国 10 年所写的《中国历史上民族之研究》，对当时学者不可能没有一点提醒作用。王国维在 1915 年所写的《鬼方昆夷狁考》、《古胡服考》则在提醒人们古代中国民族之复杂性。1920—1930 年代的一群史学家，像傅斯年、陈寅恪，也无不有这方面的意识。傅斯年在新文化运动期间早已主张“历史一物，不过种族与土地相乘积”，^⑤他一生的志愿是写成《民族与古代中国史》，所关心的是种族、地理。陈寅恪的历史著作中，更是处处围绕着“种族—文化”一环。由于他们的工作，使人们对古代历史有了一些革命性的看法：在看似一元的历史格局中发现了多元种族对立及互动的复杂关系，在所谓中国历史文化之中看出异民族的成分。“地理”的影响则倾向于把历史现象空间化、地域化，考虑到不同地区之差异及互动。这样的发展使得在欧洲留学七年多，于 1927 年归国的傅斯年，一旦

① 蒙文通：《井研廖平季与近代今文学》，《蒙文通文集》第 3 卷，第 110 页。

② 参考王汎森：《一个新学术观点的形成——从王国维的〈殷周制度论〉到傅斯年的〈夷夏东西说〉》，《中国近代思想与学术的系谱》，石家庄：河北教育出版社，2001 年，第 263—282 页。

③ Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven: Yale University Press, 1969, pp.71-118.

④ 如 James W. Thompson, *A History of Historical Writing*, New York: The Macmillan Company, 1942, v.2, p.42.

⑤ 傅斯年：《中国历史分期之研究》，《傅斯年全集》第 4 册，台北：联经出版公司，1980 年，第 182 页。

接触到当时国内史学论著时要发出这样的欢呼——“知国内以族类及地理分别之历史研究，已有如《鬼方攷考》之丰长发展者！”^①

蒙文通显然也受到种族、地理观之影响。他所接触到的可能只是一些零散的讯息，但对一位天资高朗、领受力特别强的学术工作者而言，已经足够打开一扇天窗。在《治学杂语》中，蒙氏自道“写《古史甄微》时，就靠读书时学过些西洋史，知道点罗马、希腊、印度的古代文明，知道他们在地理、民族、文化上都不同”，^②我们如果留意上述谈话中“地理、民族、文化”这三个环节，便可了解蒙氏当时史学观点之一斑了。

我推测蒙文通在形成“地理、民族、文化”多元观的过程中，可能还受到日本思想界有关“风土”的新学说的影响。《古史甄微》中说：“海东学者每言，‘印度以天产极丰，可不劳而活，故有印度之文化发生。欧洲土地饶薄，非勤劳无所得食，故自然科学不兴于东方，不成于智力卓绝之印度人，惟欧洲人独能创之。’则地理关于文化之重要如此，苟推此以究中国上古之文化，亦正相同。”他又说：“海东学者以‘希腊文明之发生，以其国小多山，土地饶瘠，食物不丰，故多沿海行商于小亚细亚，欧式文明之源，实肇于此。’”^③此处所谓“海东学者”

究竟是谁，已经很难考出，不过，日本哲学家和哲郎在昭和年间发表的《风土》一书，与蒙氏前面所提到的论点颇为近似。^④但《风土》写作年代与蒙氏撰写《古史甄微》大约相当，而且也没有中译，蒙氏应不可能受到它的影响。不过，当时日本正受德国思想影响，和哲郎的观点即是从德国哲学家赫德(Johann Gottfried Herder)的风土观念发展出来的，赫德的学说在日本影响不小，日本其他学者的类似看法有可能被介绍到中国来而启迪蒙氏。但这也只是一个推测而已。

总之，在蒙文通的历史思维中，“种族—地理—文化”三元一体的想法相当清晰，他很早便想写《周秦民族与思想》这样一篇文章，^⑤至于认真研究周秦民族则始于1927年冬；在后来写成的《周秦少数民族研究》中，“种族—地理—文化”三元一体的观念则已充分展现。他说种族之分，后代史家不觉，故往往昧于历史之真相，其实“族类殊则性情异，好尚别，举文为德教无一同”，“周秦之间，种族之变为之也”，“周秦学术之萃萃大者，即此三、四端而止耳，而皆民族之故也”，“夷夏之争即儒法之争”。^⑥而蒙默先生将蒙文通著作的一部分编成《古族甄微》、《古地甄微》、《古学甄微》，正好概括了蒙氏史学中种族、地理、文化三个重

① 傅斯年：《〈新获卜辞写本后记〉跋》，《傅斯年全集》第3册，第262页。

② 蒙文通：《治学杂语》，收入蒙默编：《蒙文通学记》，第2页。

③ 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第69、70页。《风土》先在《思想》连载，极为风行，1935年才整理成书出版，成为日本近代思想经典，关于两人风土观点相近处，见《风土》第2章。

④ 关于赫德思想对《风土》之影响，见该书第五章第一节至第四节讨论赫德的风土学。（和哲郎：《风土》，《和哲郎全集》第8卷，东京：岩波书店，1977年）

⑤ 蒙文通：《井研廖师与汉代今古文学》，《蒙文通文集》第3卷，第136页。

⑥ 蒙文通：《周秦少数民族研究》、《古族甄微·序一》，《蒙文通文集》第2卷《古族甄微》，第5、7页。

要元素。

五

在《古史甄微》中，我们可以看到蒙氏用逆推法，由古代学术及古代史事之分为三系，上溯为古代民族三系之分。

《古史甄微》一开始便胪列了《孟子》书中的十四件古事，由各系对同一史事说法之不同推论那是起因于齐鲁、三晋、楚三方学术之不同，再由三方学术之不同推论“古民族显有三系之分”——蒙文通说“六经、《汲冢书》、《山海经》，三者称道古事各判，其即本于三系民族传说之史固各不同耶”。^①而从先前的讨论中可以看出齐鲁、三晋、楚三方学术不同之论，正是由廖平经蒙文通一路发展而来的。他进一步由各种史料区分出上古中国有“海岱—泰族”、“河洛—黄族”、“江淮—炎族”三系，而其中又以居于东方沿海的泰族为最早。他说“遂古之王者，多在东方沿海一带”，“风姓之族先于炎、黄二族居于中国，当即为中国旧来土著之民，自东而西，九州之士，皆其所居”，后来“炎族起于西南，黄族起于西北，而风姓之国夷灭

殆尽”。^②泰族的特色是富于研究思考，留意天文、地理、物类，俨然是东方之希腊，“开发中国之文化者，胥泰族之功也”；黄族则是一个强武而优于政治组织之民族，俨然是东方之罗马；而炎族是崇幽灵、信鬼神之民族，很像是印度；而中国之文化乃泰、黄、炎三族所共建。^③上古时代五帝各传数十世，或数百千年，三族更互为王，互有起伏，一直到夏代才归于和睦。^④

蒙文通认为古代中国文化有几个阶段：第一阶段起于渤海地区，^⑤故说“上世华族聚居偏在东北”，“中国大陆，古代人迹始居之地，可考见者即在九河”；^⑥“长江上游非先民之所至，白山黑水实汉族之故居”；汉族原在东北，“至夏定为九州，而东北遂以废弃”。^⑦第二阶段盛于山东地区，故齐鲁于上古为军事政治商业之中心，亦遂为最古老之文化发祥地。^⑧第三阶段则光大于三河（伊、洛、黄河）地区。蒙文通说上世华族聚居偏在东北，故以泰山为天下之中；后来以嵩山为天下之中者，是都三河之事；以华山为天下之中者，是周人宅丰、镐之事也。整个过程是由东向西移，是“以次自东北而西南”，非西北而涉东南。^⑨《古史甄微》的内容很丰富，不是以

① 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第4页。

② 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第56—57页。

③ 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第64—67页。

④ 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第54页。

⑤ 蒙文通说：“中国文化之起于勃海，盛于岱宗，光大于三河。”（蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第42页。）

⑥ 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第33、61页。

⑦ 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第4卷，成都：巴蜀书社，1998年，第5—6、4页。

⑧ 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第39页。又于第34、68页中，特别强调山东在上古历史之地位，说“上世帝王，多作都于鲁”，“邹、鲁者既开化最早，中国文化之泉源，而又中国历史文化之重心也”。

⑨ 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第33—34页。

上几点所能概括，不过前述的论点牵涉到一个学界争论不休的问题：中国文化发展究竟是自西至东或由东而西的问题。晚清以来，中国“古代文化自西而东”之说甚嚣尘上，^①但蒙文通在《古史甄微》中表示“我华族之自东而西”，日愈向西南进，而且“非惟汉族，即在夷狄亦多自东而西”。^②蒙文通之说也与古来相承的中原中心扩散论相左。自古以来，人们心中所持的多是中原中心扩散的观点，即使到近代，钱穆于1940年出版的《国史大纲》仍认为“（中国文化）沿黄河两岸，以达于海滨，华夏民族，自虞夏商周以来，渐次扩展以及于长江、辽河、珠江诸流域，并及于朝鲜、日本、蒙古、西域、青海、西藏、安南、暹罗诸境”。^③但蒙文通以他的三系统证明自古以来的华夏中心扩散说是靠不住的。

而古代三系之史的不同，与三方之学不同、三方之文不同是串联在一起的。他说纵横、法家，乃三晋北方之学；道家如老庄，词赋家如屈原、宋玉，都是南人，则辞赋、道家本是南方之学；六经儒墨之流，则是东方邹、鲁之学问。他又说古代文章也有三系之不同：他讲西汉文章时，便说刘向、匡衡、董仲舒的文章，是源出于鲁人的六经；邹阳、枚乘、王褒之文，是出于楚人之词赋；贾谊、晁错、贾山的政论，是出于三晋纵横法家之学说。故西汉文章之变，也是以此三系文化

为本。^④在世人眼中，蒙文通是一位文化保守主义者，但是他的学术观点往往与当时的新派思想互相参差，不能仅以“保守”或“趋新”截然划分。在《古史甄微》等书中即处处展现一种批判性眼光。

就史料而言，他尊信非正统史料远过于六经，先是说三晋古史比儒家经典可信，到《古史甄微》时则说“古史奇闻，诸子为详……而六艺所陈，动多违忤，反不免于迂隔……自足见儒家言外若别有信史可稽”。《山海经》、《楚辞》等过去认为是齐东野人之语者，实皆可信，“则谓六经之所美刺为实事者陋矣”，并说孟子所驳斥的古史比较可信，孟子所主张的古史反而不可信。在《古史甄微》一书中他大量征引各种前人认为荒诞不经的材料，尤其是大量使用纬书——纬书对他的古史解释起了最关键的作用，因为只有纬书中有五帝各数百年之说，^⑤这些恐怕不是抱持传统心态的学者所能完全同意的。《古史甄微》拆散了古代圣王祖孙一系相传的架构，以不同族系之间勾心斗角的故事取代了三代圣君贤相的旧说，古代圣君贤臣多在于非议之列。他说周文王“率戎以侵中国”，又批评周公对殷人过于惨刻，批评孔子为维护贵族世卿之制等，不一而足。^⑥这些论点的震撼力是很大的。蒙氏自己早已觉察到这部书蕴含着前所未有的激烈意义，故形容自己是“而说此非毁尧舜，讥短汤武，狂悖之

① 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第71页。

② 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第34、36、71页。

③ 钱穆：《国史大纲·引论》，台北：台湾商务印书馆，1975年，第22页。

④ 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第14页。

⑤ 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第3、105、103、54页。

⑥ 以上分见于蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，如第104页。

论哉”。^①

《古史甄微》中有一个主旋律，即三代是“权力”角逐而非“道德”兴盛的时代。它说三代之兴衰皆取决于得失诸侯——“盖五帝三代，其得天下则以得诸侯，失天下则以失诸侯”，尤其是说三代之兴皆得“夷狄”之助——“虞、夏禅让，其事多疑”；“虞、夏间揖让之实，其关键乃在得失诸侯也”；即虞、夏君臣之间互相猜防之情是燎然若昭的。虞、夏之间，实兵戈扰攘，生民困厄，经书中所说的“百姓昭明，协和万国，黎民于变时雍”，是一种铺张扬厉之辞。“夫夏之中兴也以东夷，商之兴也以得汉南，周之兴也以西戎，三代之兴，胥资于夷狄也如是”。^②从此，一个由美德筑成的黄金古代碎裂了，而且恒在变化中，从此平静的黄金古代不再平静了。

《古史甄微》发表之时，疑古之风方盛，古史辨派对于蒙氏拆解古史一元体系，以三皇五帝为后起之说，颇引为同道，但是《古史甄微》中对古史传说中的女娲、燧人氏、伏羲、神农、共工……等传说非但不加以摒弃，且赋予他们特定的历史地位，这些都是疑古派人物所反对的。而他处处批评古史辨派，反对轻疑古文献，认为许多所谓“伪书”，其所据以作伪的材料不必尽伪，他又分别地

大量使用《晏子春秋》、《孔子家语》等被高度怀疑的文献，即表现出与古史辨派根本不同的态度。^③前面已经提到过，在近代中国，最早提出古史多元观的是蒙文通与傅斯年，至于徐炳昶的华夏、东夷、苗蛮三集团之说，则晚至1940年代。^④蒙、傅二人一守旧，一趋新，但得出来的结论却有若干相近之处。傅斯年的《夷夏东西说》等文章，虽然出现在《古史甄微》之后，但两者并无沿袭的痕迹，若比较两者可以发现，他们都认为渤海附近、九河故地（禹时九河应在今天山东德县以北至河北的天津、河间一带数百里之地）是中国大陆土地上最早的文明发源地，他们都认为山东是中国古代文明的中心，东夷是古代文明最高、最成熟之种族，他们都同意中国文化在商、周之前源流既丰富且长久，否则无法解释后来文明之兴盛。^⑤

至于华夏一元说的形成，则傅斯年偏向强调历史记忆之塑造，他说哲学家造了一个“全神堂”，把互相斗争的部族和不同时期的酋长或家神都放进这个全神堂中，成为一系相传的人物。^⑥而蒙文通则反过来强调历史记忆遗忘的过程，认为战国以前，三系之传说原甚分明，自吕不韦使宾客各著所闻，集论以为《吕氏春秋》，糅合众说，号为杂家，太史公、淮南子、韩婴、刘向等继之，先

① 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第2页。

② 以上分见于蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第74、76、96、75、81页。

③ 蒙文通痛斥疑古派言论者，分见于蒙文通：《治学杂语》，蒙默编：《蒙文通学记》，第29页；蒙文通：《中国史学史》、《井研廖季平师与近代今文学》，《蒙文通文集》第3卷，第265、108—109页。

④ 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第13—14页。

⑤ 参见 Wang Fano-sen, *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp.98-125.

⑥ 傅斯年：《夷夏东西说》，《傅斯年全集》第3册，第883页。

秦旧史三系的实况于是归于泯灭。^① 记忆与遗忘其实是一体的两面，合记忆与遗忘，乃构成华夏一元之系谱，法国学者雷南(Ernst Renan)就说过：“遗忘”是国族塑造过程中所必须的。

六

最后，我想谈蒙文通的“大势变迁论”。蒙文通一生大部分的时间是在现代中国新学术建置——大学中，从事历史研究及教学工作，他曾说自己在40岁以后才逐渐将经学丢掉，从另一方面看，也就是说他愈来愈成为一位专业史学家。

作为一个历史学家，蒙文通开展了一种我称之为“大势变迁论”的史观。这个史观包括两个方面。第一，“以明变为宗”，即对任何事物，强调其发展变化之过程，及在这个过程中各种分子之间的交互关系。他强调一种类似比利时史家皮栾(Henri Pirenne)所提倡的看法：历史现象系海水般一波堆一波，愈堆愈高，成为波浪，波浪打着不同崎岖的海岸，随着地形的不同，溅起各式各样的浪花；用蒙文通的话说是“观水有术，必观其澜”。^② 第二，任何事物，都不可以孤立地看，而必定要联系到社会、政治、文化

等各个层面来观察，用他的话说是“事不孤起，必有其邻”；^③ “观水有术，必观其澜”是纵向的大势变化，“事不孤起，必有其邻”，则是横向的观照全局，综合两者，便是蒙文通所常说的“全、变、深”。^④ 此处先谈“观水有术，必观其澜”，蒙文通这方面的言论很多，此处仅引几条：

文化之由层积而兴。^⑤

夫学安有不百年积之而可一朝偶致者耶！^⑥

蒙文通的历史解释经常扣紧这个观点，主张讨论某一件史事时，总要往前推很长一段时间，以见波澜是起伏曲直的历史长流所堆栈汇聚的结果。如他对道教的解释，充分掌握发展变化之关系；又如他说李冰建都江堰“深淘滩、低作堰”的原理，必定是长期积累经验而成，而非李冰所能短期提出。^⑦ 如他讲朱子时，认为一个时代有“离心力”与“向心力”两种力量，从南宋到元，朱子的地位特别高，并不是因为朱子学问超越古今，而是从中唐以来离心力强，到南宋向心力增强，所以经元代一直到明代，把朱子的地位抬高了。他讲王安石变法也不侧重个人，而侧重历史大势变化之必然性。^⑧ “大势变

① 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第13—14页。

② 龚谨述：《蒙文通先生传略》，蒙默编：《蒙文通学记》，第191页。

③ 蒙文通：《评学史散篇》，《蒙文通文集》第3卷，第403页。

④ 朱瑞熙：《文通师论宋史》，蒙默编：《蒙文通学记》，第179页。

⑤ 蒙文通：《中国史学史》，《蒙文通文集》第3卷，第263页。

⑥ 蒙文通：《井研廖季平师与近代今文学》，《蒙文通文集》第3卷，第107页。

⑦ 蒙文通：《治学杂语》，蒙默编：《蒙文通学记》，第37—38页。

⑧ 以上分见朱瑞熙：《文通师论宋史》，蒙默编：《蒙文通学记》，第179—180、177页。

迂论”的另一个附带意旨即发展变化说。我个人特别注意到蒙文通讲宋明理学时所持的一种发展变化观点。他在《致张表方书》、《致邴衡叔书》、《答洪廷彦》中区分古代言性之两派，一为“先天(预成)论”，一为“发展变化之论”。他说儒家之学，“自周易以下迄宋明，皆深明于变动之说，惟于发展之义则儒者所忽”。他说宋儒认为人之初生，性原为善，复原反本，即为圣人，基本上是对孔、孟思想的误解。朱学末流之弊是即物穷理，王学末流之弊是满街尧舜，而这看似相反的两派其实都是深入“先天预成论”后所产生的毛病。他到1950年代开始想着手阐发陈确以下一派人物的思想，便是想用发展论来补救宋、明人“先天预成论”式的性善说。陈确主张应该把性想像成是种子，而不是想像成宝珠，既然是种子，则要经过种植栽培，日日发展才能成长，一如人之有赖于修养，“由晦而明，由弱而强，犹姜桂之性老而愈辣，非易其性，特益长而益完”。^①至于“事不孤起，必有其邻”，我要引他的两段意味深远的话来说明：

研究历代的兵制，要从经济上考察。^②

文化的变化，不是孤立的，常常不局限于某一领域，因此必须从经、史、文学各个方面来考察，而且常常还同经济基础的变化相联系的。^③

他深入梳理“历史事件的互相联系的关系”后^④所作的研究和论断相当多，此处仅举两例，蒙文通常常谈起唐代中期及明代中期两个大变化，前者开启宋代新儒学，后者开启清代学术。对于前者，他说“事不孤起，必有其邻，有天宝、大历以来之新经学、新史学、新哲学，而后有此新文学(古文)”，^⑤譬如褒贬义例编年通史之学，“在唐为异军突起，盖亦为新学术的反映，而与古文、经学之变同时发生”。但他强调从唐到五代，这一新学术都没有能够成为学术界的主流，一直到宋仁宗庆历以后才勃然兴盛，此后无论朝野都是它的天下。^⑥他在讨论明代中期时的大变化说：“如明代中叶正德、嘉靖以来，学术界就已逐步发生变化，产生了一个反对宋人传统的新风气，提出文必西汉，诗必盛唐，不读唐以后书的口号，从文学首先发动，漫衍到经学、理学等各个学术领域。王阳明正是在这一风气下起而反对朱学的，李贽也是从这一风气接下来。”^⑦同样的，这个风

① 以上三封信见蒙文通：《古学甄微》，《蒙文通文集》第1卷，成都：巴蜀书社，1987年，第155—164页，引文见第155页。

② 朱瑞熙：《文通师论宋史》，蒙默编：《蒙文通学记》，第182页。

③ 蒙文通：《治学杂语》，蒙默编：《蒙文通学记》，第33页。

④ 蒙文通：《中国历代农产量的扩大和赋役制度及学术思想的演变》，《蒙文通文集》第5卷，第372页。

⑤ 蒙文通：《评学史散篇》，《蒙文通文集》第3卷，第403页。

⑥ 蒙文通：《中国历代农产量的扩大和赋役制度及学术思想的演变》，《蒙文通文集》第5卷，第369、372页。

⑦ 蒙文通：《治学杂语》，蒙默编：《蒙文通学记》，第32页。

气在明代未能占优势，到清代才为主流。^①

七

在讨论过蒙文通的“古史多元论”及“大势变迁论”之后，我想对其工作的价值意涵作一评估。蒙文通在民国学术界通常被归纳为文化保守主义者，他在北大执教不久即未获再聘，^②主要是与当时的新派在文化观点上的重大差异，使得两者不可能水乳交融。不过我们应该对“文化保守主义者”与“守成主义者”略加区分。近代的文化保守主义者并不是守成主义者，前者是多少受到近代西方文化的洗礼然后回过头去尊儒，后者是要以传统的见地来尊儒。故近代的文化保守主义者常常微妙地修改传统的文化体系，一方面与新派对抗，一方面用自己的方式捍护旧的价值系统。钱穆与蒙文通显然属于前者。但是由廖平到蒙文通，捍卫传统的方式显然是有所不同的。经学家的廖平要把“理想”与“事实”合一，要把“研究”和“应用”合而为一，要用经学指导人们未来“应该”如何。作为一位史学家，蒙文通在晚年的《孔子和今文经学》中批评他的老师廖平“虽然把理想的制度保全了，但却把真正的三古制度搞得混乱了”。^③从“理想”到“事实”之间，蒙文通走了漫漫长路，他的成名著作旨在呈

现历史“事实”，把一个用美德筑成的黄金古代拆散了，但是作为一位文化保守主义者，他仍不忘保存某种程度的理想价值。在放弃了经学式的信仰，在非薄圣人讥短汤武之后，他仍然回过头来，以一位现代史学家的身份重新估定儒家的价值。

蒙氏在评价古代思想之后，仍以鲁学为正宗，儒家之学为正宗，《古史甄微》认为“《庄》、《老》沉痾，若在膏肓，荀、韩所陈，有同废疾，思、孟深粹，墨守无间，必读而辩之，而后知东方文化中之东方文化，斯于学为最美”。^④

对于古代历史，他极力反对康有为的上古之世茫昧无稽之说，而主张远古文化，既久且高，如三代文化皆甚朴陋，则春秋战国文化不可能如此之盛。^⑤即使蒙文通逐渐放弃了经学专业，也并不表示他抹煞了经学的特色，他反对以西方学术之分类、衡量、划分经学，故说：

自清末改制以来，昔学校之经学一科遂分裂而入于数科，以《易》入哲学，《诗》入文学，《尚书》、《春秋》、《礼》入史学，原本宏伟独特之经学遂至若存若亡，殆妄以西方学术之分类衡量中国学术、而不顾经学在民族文化中之巨大力

① 蒙文通：《中国历代农产量的扩大和赋役制度及学术思想的演变》，《蒙文通文集》第5卷，第374页。

② 钱穆的《师友杂忆》中曾经对蒙文通在北大执教不久便未再获聘书作一解释，他说是因为蒙先生上课时学生听不懂他的口音，又从不曾到胡适府上拜访之故。（台北：东大图书公司，1983年，第156页）

③ 蒙文通：《孔子和今文学》，《蒙文通文集》第3卷，第176页。

④ 蒙文通：《古史甄微》，《蒙文通文集》第5卷，第15页。

⑤ 蒙文通：《中国史学史》，《蒙文通文集》第3卷，第263页。

量、巨大成就。^①

他心目中的“经学”非史学，非哲学，非文学，集古代文化之大成，为后来文化之先导，是具有法典性质的宏伟独特之学。

由前述引文可以看出，在尊重传统的大方向上，蒙文通与廖平之间并无太大不同。不过，廖平原先是为了尊孔而拆散一元的旧架构，在蒙文通则用“种族—地理—文化”的观点把它们重构成一个非毁周、孔，讥短汤、武的古史多元论。廖平用他独特的经学体系支撑起一个庞大的价值系统与西方对抗，但置身于现代学术社群中的蒙文通不像老师那么自由，他的史学工作必须在现代史学社群中受到检验，他只能是历史主义式的，就历史上的儒家在当时的历史情状中所值得肯定的部分加以阐发；前者可以任意建构包罗广大的系统，后者只能守住几根梁柱；一个是经学，或哲学地肯定传统文化，一个是历史地肯定传统文化。

西方基督教神学体系在逐渐被侵蚀瓦解之后，西方思想界发现他们不再有基督教神学体系所提供的那些坚确不移的大经大法作为依据，故 18 世纪启蒙史家走的是一种所谓“反历史的历史研究”方式，即不顾个别历史事实，不顾实际历史的差异性，从古往今来的历史事件中抽离出一些普遍的通则，伏尔泰、康多塞 (Marquis de Condorcet) 等人的历史著作即为显例。^② 中国在经学思维衰落之后，随之而来的不是伏尔泰、康多塞式的、寻找普遍公理公例的启蒙史学，至少在

1930 年代以前，正统学术界里占主流地位的是带有实证主义色彩的客观史学，如何在史学中找出大经大法并不是他们的关怀。

大体而言，由经学到史学，在价值层面上发生深刻广泛转变。经学思维提供的是恒常不变的、确定性 (certainty) 的价值，但在现代史学思维中，世界恒在“变迁”中，所以，任何价值都是特定时代、特定环境下的产物，既然史学的首要任务是探求个别历史事实 (facts) 的真相，而且所有东西都被“历史地”研究，故放诸四海皆准的通则不再是关心的重点，当然也严重地冲击了“大经大法”式的思维。因此，后经学时代显然留下巨大的价值空白，至少，也逼迫人们去思考是不是还可以用其他方式去重建确定的、恒常的价值系统。

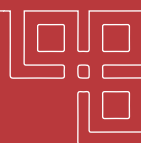
历史的思维常常左右了人们对现实生活的思考。近代的古史研究一方面质疑谁是“中国”、谁是“华夏”，一方面质疑黄金古代，当圣君贤相揖让而治的世界被赤裸裸的权力斗争所取代，人们看待人生万物便很难再持传统的眼光——人类是生活在一个永远竞逐、流动、变化的世界，古代如此，现代亦如此。以上种种有关价值系统的问题，是讨论近代中国由传统经学过渡到现代史学时所应该继续探讨的议题。

^① 蒙文通：《论经学遗稿三篇》，《蒙文通文集》第 3 卷，第 150 页。

^② 参见 Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, chapter 2 & 3.



文研纪事



文研纪事

01

2022-06

“文研经典阅读”第3期“《五行大义》研读会”第五次活动在线上平台举行。研读会召集人为文研院第十二期邀请学者、同济大学哲学系副教授谷继明。北京大学历史学系、哲学系、社会学系师生参加研读会。

文研院组织在院十二期邀请学者午间雅聚，切磋书法技艺，常务副院长渠敬东、历史学系教授陆扬参加活动。

02

2022-06

文研院第十二期邀请学者内部报告会（第十五次）在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，早稻田大学文学学术院东洋哲学系山部能宜教授作题为“观经变相与《观无量寿经》的乖离：以x316 为例”的报告。同期邀请学者王明珂、焦南峰、刘文飞、赵丙祥、罗鸿、姜守诚、欧树军、盛珂、刘清华、陈文龙、陆一、包慧怡、杜华、谷继明，第九期邀请学者丁得天、第十期邀请学者陈瑞翹，北京大学历史学系教授陆扬、朱玉麒，外国语学院副教授叶少勇，哲学系副教授赵悠，文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑参加了报告会。

文研院学术委员、北京大学博雅讲席教授赵辉代表考古文博学院和文研院在北京大学干部选修课上作题为“中国文明起源问题的研究与‘中华文明探源工程’”的报告。

03

2022-06

“文研经典阅读”第4期“《集古今佛道论衡》研读会”第二次活动在线上平台举行。研读会由文研院第三期邀请学者、中国社会科学院古代史研究所助理研究员陈志远和复旦大学中文系讲师李猛共同召集，校内外师生40余人参加活动。

06

2022-06

根据北京教育系统疫情防控工作领导小组《关于近期动态调整高校疫情防控措施的通知》，结合学校实际要求，自即日起符合防疫相关要求的文研院教职员工有序恢复线下办公，第十二期邀请学者谷继明、焦南峰返院继续学术驻访。

07

2022-06

文研院十二期邀访学者内部报告会（第十六次）在静园二院 111 会议室和线上平台同步举行，首都师范大学哲学系盛珂副教授作题为“重新发现生活的复杂性：由‘天泉证道’到‘淮南格物’”的报告。同期邀访学者焦南峰、刘文飞、山部能宜、梁云、赵丙祥、罗鸿、姜守诚、欧树军、刘清华、陈文龙、陆一、杜华、谷继明，北京大学哲学系副教授孟庆楠，文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

5月16日至6月7日，为保障防疫和邀访学者项目相关工作正常展开，文研院常务副院长渠敬东开展为期23天的24小时在校值守。

第十二期邀访学者姜守诚、刘文飞、欧树军、赵丙祥返院继续学术驻访。

文研院十二期邀访学者内部报告会（第十七次）在静园二院 208 会议室和线上平台同步举行，四川大学历史文化学院罗鸿教授作题为“龟兹贯珠：从德光《律经》看克孜尔石窟考古与佛教美术研究的新成果”的报告。同期邀访学者王明珂、焦南峰、刘文飞、山部能宜、梁云、赵丙祥、姜守诚、欧树军、盛珂、刘清华、陈文龙、陆一、包慧怡、杜华、谷继明，第十期邀访学者陈瑞翻，北京大学历史学系教授陆扬、考古文博学院教授魏正中，中国社科院民族学与人类学研究所研究员廖暘，文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑参加了报告会。

08

2022-06

“文研经典阅读”第1期“主体性的另一条道路”第五次活动在静园二院 111 会议室举行。读书会由巴黎大学荣休教授伊夫－夏尔·扎卡领读，北京大学历史学系、哲学系、社会学系、政府管理学院、元培学院等院系师生参加读书会。

“文研经典阅读”第3期“《五行大义》读书会”第六次活动在静园二院 201 会议室举行。读书会召集人为文研院第十二期邀访学者、同济大学哲学系副教授谷继明，北京大学历史学系、哲学系、社会学系等院系师生参加读书会。

09

2022-06

随着第十二期邀访学者内部报告全部结束，文研院自本周起邀请北大校内学者与邀访学者进行交流。交流会第一场由文研院学术委员、北京大学历

史学系教授荣新江主讲，主题为“游走于长安与撒马尔干之间”。当期邀请学者王明珂、焦南峰、刘文飞、山部能宜、梁云、赵丙祥、姜守诚、罗鸿、欧树军、盛珂、刘清华、陈文龙、陆一、包慧怡、杜华、谷继明，第十一期邀请学者曹家齐、阿依达尔，北京大学历史学系助理教授林丽娟，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑等参与活动。交流会前，文研院举办了简短的赠送仪式。焦南峰代表本期邀请学者向文研院赠送秦汉瓦当五枚，在校邀请学者及文研院全体教职工工参加仪式。该批瓦当将在即将开展的“清流汇聚、沃土深耕——我们的北大文研院”展览上展出。

10

2022-06

“江山胜迹——人文风景的建构与传承”系列讲座第五场、“北大文研讲座”第253期“洞仙与诗神——中国古典文学中的天台山”在线上平台举行。文研院工作委员、北京大学历史学系教授陆扬主讲，复旦大学中文系教授陈尚君、武汉大学历史学院教授魏斌评议，北京大学历史学系教授朱玉麒主持。本系列讲座至此圆满结束。

“发现文明：考古学的视野”系列论坛第四场、“北大文研论坛”163期“江村大墓与汉文帝霸陵”在静园二院208会议室和线上平台同步举行。文研院第十二期邀请学者、陕西省考古研究院研究员焦南峰和西汉帝陵考古队队长、陕西省考古研究院研究员马永赢作引言，北京大学考古文博学院教授赵化成、郑州大学历史学院教授韩国河、四川大学考古文博学院教授霍巍、西北大学历史学院教授王子今及北京大学历史学系教授朱青生、文研院院长邓小南等学者参加活动。

12

2022-06

“北大文研论坛”164期“考试与中国社会”在静园二院208会议室和线上平台同步举行。文研院第十二期邀请学者、复旦大学高等教育研究所研究员陆一召集并主持，浙江大学科举学与考试研究中心主任刘海峰教授、北京大学教育学院刘云杉教授、北京大学历史学系陆扬教授、北京大学元培学院院长李猛教授、北京大学社会学系渠敬东教授、北京大学中文系陆胤副教授、清华大学社会学系应星教授、清华大学法学院赵晓力副教授、华中科技大学语言文化系陈文龙副教授参与讨论。

文研院组织第十二期邀请学者赴北京大学赛克勒考古与艺术博物馆参观“北

13

2022-06

北京大学考古 100 年，考古专业 70 年特展”。赛克勒考古与艺术博物馆馆长、北京大学考古文博学院院长沈睿文教授全程陪同参观并作讲解，文研院院长邓小南及全体在校工作人员参加活动。

14

2022-06

文研院邀请学者与北大学者交流会第二场在静园二院 111 会议室举行。北京大学历史学系系主任王奇生教授主讲，主题为“知识分子与中共的自我革命”。当期邀请学者山部能宜、赵丙祥、姜守诚、罗鸿、欧树军、盛珂、刘清华、陈文龙、陆一、谷继明，北京大学历史学系教授陆扬，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑等参与活动。

15

2022-06

第十二期邀请学者焦南峰结束驻访返回西安，离院前，焦老师在静园二院咖啡厅接受驻访感言采访并留下寄语。

“史诗遗产与文明互鉴”系列讲座第十一讲、“北大文研讲座”254 期“俄国文学和文化语境中的《伊戈尔远征记》”在静园二院 208 会议室及线上平台同步举行。文研院第十二期邀请学者、首都师范大学外国语学院教授刘文飞主讲，北京大学外国语学院亚非系教授陈岗龙主持，北京大学外国语学院世界文学研究所教授凌建侯、俄罗斯文化研究所研究员张冰评议。

文研院第十二期邀请学者内部学术沙龙第四次活动在静园二院 201 会议室举行。首都师范大学哲学系副教授盛珂作题为“牟宗三的哲学”的报告，同期邀请学者中的部分老师及文研院院长助理韩笑参加讨论。

“文研经典阅读”第 1 期“主体性的另一条道路”第六次活动在静园二院 111 会议室举行，读书会由巴黎大学荣休教授伊夫-夏尔·扎卡领读，北京大学历史学系、哲学系、社会学系、政府管理学院、元培学院等院系师生参加读书会。读书会于本学期共开展六场，至此圆满结束。

“文研经典阅读”第 3 期“《五行大义》读书会”第七次活动在静园二院 201 会议室举行。读书会召集人为文研院第十二期邀请学者、同济大学哲学系副教授谷继明，北京大学历史学系、哲学系、社会学系师生参加读书会。

《北京大学校报》总第 1609 期刊出文研论坛“考试与中国社会”活动纪要。

16

2022-06

“北大文研讲座”255期“‘阿赖耶识’的实践背景”在静园二院208会议室和线上平台同步举行，文研院第十二期邀请学者、日本早稻田大学东洋哲学系教授山部能宜主讲，北京大学南亚学系副教授叶少勇主持，台湾政治大学荣休教授林镇国评议，文研院学术委员荣新江教授及部分同期邀请学者参加讲座。

由北京大学社会科学部和文研院共同主办的“北大文科创新讲坛”第5期“‘一体多面’——中华帝制时期的国家社会关系再研究”在线上平台举行。北京大学光华管理学院教授周黎安主讲，北京大学社会科学部副部长章永乐副教授主持，北京大学历史学系教授叶炜、北京大学社会学系教授周飞舟评议。

17

2022-06

文研院邀请学者与北大学者交流会第三场在静园二院111会议室及线上平台同步举行。北京大学历史学系朱玉麒教授主讲，主题为“丝路访碑记”。当期邀请学者焦南峰、山部能宜、梁云、赵丙祥、姜守诚、罗鸿、欧树军、盛珂、刘清华、陈文龙、陆一、谷继明，北京大学历史学系教授陆扬，文研院常务副院长渠敬东、副院长杨弘博、院长助理韩笑等参与活动。

20

2022-06

北京大学国际关系学院归泳涛副教授到访文研院，与院务会成员交流后续工作安排。

文研院为2022届毕业生助理举办欢送会，来自8个院系不同专业的14位本、硕、博毕业生参加。与会师生共同观看毕业纪念电子相册，畅谈在文研院及北大工作学习的心得感想。院长邓小南为学生助理颁发感谢证书，全体教职员工参加活动。

21

2022-06

“作为方法的文献学”的系列论坛第八场、“北大文研论坛”165期“宋代文学文献学的新视域”在静园二院208会议室和线上平台举行。北京大学中文系教授张剑、华东师范大学中文系教授刘成国、南京大学文学院教授卞东波作报告，北京大学中文系副教授吴国武主持并评议，北京大学中文系副教授程苏东参与讨论。

文研院邀请学者与北大学者交流会第四场在静园二院111会议室及线上

平台同步举行。北京大学历史学系陆扬教授主讲，主题为“新政治史的方法：一个写作计划”。当期邀访学者王明珂、焦南峰、山部能宜、赵丙祥、姜守诚、罗鸿、欧树军、盛珂、刘清华、陈文龙、陆一、包慧怡、谷继明，第四期邀访学者徐建委、孙正军，第六期邀访学者赵妍杰，第七期邀访学者田雷，第九期邀访学者吴敏超，北京大学历史学系副教授陈侃理、助理教授郭津嵩，北京大学政府管理学院助理教授孙明，清华大学历史系副教授方诚峰及文研院院务会成员参与活动。

22

2022-06

文研院第十二期邀访学者、首都师范大学外国语学院教授刘文飞在静园二院咖啡厅接受针对其个人学术史和俄语文学及翻译学科史的访谈，北京大学外国语学院世界文学研究所凌建侯教授担任采访人。

“文研经典阅读”第3期“《五行大义》研读会”第八次活动在静园二院201会议室举行。研读会召集人为文研院第十二期邀访学者、同济大学哲学系副教授谷继明，北京大学历史学系、哲学系、社会学系师生参加研读会。研读会于本学期共进行八场，至此圆满结束。

23

2022-06

文研院邀访学者与北大学者交流会第五场在静园二院111会议室及线上平台同步举行。文研院常务副院长渠敬东教授主讲，主题为“自然的神迹：透纳风景画中的神话与历史”。当期邀访学者焦南峰、山部能宜、梁云、赵丙祥、姜守诚、罗鸿、欧树军、盛珂、刘清华、陈文龙、陆一、包慧怡、杜华、谷继明，第四期邀访学者徐建委，北京大学外国语学院副教授范晶晶，文研院副院长杨弘博、院长助理韩笑等参与活动。本场交流会是第十二期邀访学者驻访期间最后一次内部学术活动，会前，邀访学者与文研院工作团队共同雅聚，畅谈四个月来的心得感受。

中国国家话剧院研究员颜榴女士向文研院捐赠李泽厚先生使用过的书柜两个。

24

2022-06

“文研经典阅读”第4期“《集古今佛道论衡》研读会”第三次活动在线上平台举行。研读会由文研院第三期邀访学者、中国社会科学院古代史研究所助理研究员陈志远和复旦大学中文系讲师李猛共同召集，校外内师生40余人参加活动。

25

2022-06

“北大文研论坛”166期“龟兹石窟寺研究：考古·历史·美术·文献”在静园二院208会议室和线上平台同步举行。论坛由北京大学外国语学院王邦维教授和文研院第十二期邀请学者、四川大学中国藏学研究所罗鸿教授共同主持，文研院学术委员、北京大学历史学系荣新江教授，北京大学考古文博学院魏正中教授，京都大学人文科学研究所桧山智美研究员分别作引言，北京大学外国语学院陈明教授、萨尔吉副教授，西北大学文化遗产学院冉万里教授，新疆龟兹研究院赵莉研究馆员，中国社会科学院民族与人类学研究所廖旻研究员，京都大学庆昭蓉教授，文研院邀请学者、早稻田大学东洋哲学系山部能宜教授，文研院学术委员、北京大学历史学系朱青生教授等学者参与讨论。

27

2022-06

文研院第十二期邀请学者总结会在静园二院111会议室举行。邀请学者共同参观“清流汇聚、沃土深耕——我们的北大文研院”展览，观看邀请项目回顾视频，分享四个月来在文研院工作生活的收获与感受，已离院的六位邀请学者在线上参加了会议。

28

2022-06

由文研院主办、兴证全球基金支持的“未名学者讲座”第89期“从现代国家的建设到商务公司的起源”在静园二院208会议室和线上平台同步举行。耶鲁大学法学院张泰苏教授主讲，北京大学经济学院张亚光副教授主持，清华大学社会科学学院龙登高教授评议。北京大学经济学院周建波教授，北京大学法学院凌斌教授、左亦鲁助理教授、阎天助理教授，北京大学政府管理学院马啸助理教授等学者参与讨论。讲座前，张泰苏教授在静园二院109会议室与文研院院长邓小南、院长助理韩笑交流了近期关注的学术话题和双方未来合作的可能性。

29

2022-06

文研院副院长杨弘博前往北京大学科学技术与医学史系与科技医史系副系主任张藜教授商议本年度合办“传承：我们的北大学缘”讲坛的后续工作安排。

30

2022-06

“北大文研讲座”256期“张爱玲与世界主义的人文视野”在线上平台举行。香港大学比较文学系黄心村教授主讲，北京大学中文系吴晓东教授主持，中山大学（珠海）中文系黄子平教授、北京大学中文系王风教授参与讨论。

05

2022-07

北京大学历史学系王奇生教授到访文研院，与邓小南教授交流邓广铭先生长女、原北京市委研究室文教处处长、副局级巡视员邓可因女士的工作日记未来供学术研究的可能性。

06

2022-07

文研院常务副院长渠敬东、院长助理韩笑，北京大学社会学系副教授田耕、教育学院副教授王利平与耶鲁大学法学院教授张泰苏交流海外学术工作小组筹备事宜。

北京大学政府管理学院助理教授罗祎楠赠送文研院枣树两株并亲自在静园二院南侧花园栽下。

“史诗遗产与文明互鉴”系列讲座第十二讲、“北大文研讲座”257期“草原上的奥德修斯——荷马史诗与蒙古—突厥史诗的‘英雄回归’主题”在静园二院208会议室及线上平台同步举行。北京大学外国语学院亚非系教授陈岗龙主讲，北京大学外国语学院东南亚系副教授史阳主持，中国社会科学院民族文学研究所研究员朝戈金、阿地里·居玛吐尔地，汕头大学文学院教授罗文敏评议。至此，“史诗遗产与文明互鉴”系列讲座圆满结束。

07

2022-07

文研院全体教职员工前往北京大学校史馆参观学习“严复与北京大学——严复任北京大学校长110周年纪念展”，并与校史馆馆长余浚、副馆长刘静商议邓广铭先生学术展筹办事宜。

10-11

2022-07

京港青年人文学者学术研讨会暨“北大文研论坛”167期在静园二院208会议室及香港城市大学中文及历史学系会议室同步举办，主题为“近世中国的书籍形制与阅读形态”。来自北京大学、中国社会科学院、复旦大学、武汉大学、香港城市大学、香港中文大学、香港理工大学、中研院史语所等机构的十余位学者参加。本次论坛为“近代中国的思想、制度与文章”系列论坛之一。

11

2022-07

根据校历安排，2022年春季学期结束，即日起教职工进入暑期轮休。

召开文研院工作委员会会议，总结本学期各项工作并围绕后续工作计划进行商讨。工作委员高峰枫、李猛、刘云杉、孙庆伟、邢滔滔、叶炜、张辉、

张亚光及院务会全体成员出席。会前，工作委员会委员参观了“清流汇聚、沃土深耕：我们的北大文研院”展览。

院务会成员与“邓广铭先生学术纪念展”筹备工作小组共同商议展览筹备进展和后续工作计划。

12

2022-07

中法高端学术论坛第一场“传统与现代：文明的未来”在北京大学静园二院 208 会议室和法国索邦大学博士生研究院 513 室举行。清华大学国学研究院院长、文研院学术委员陈来教授，耶稣会枢机、日本上智大学前副校长 Jean-Claude Hollerich，法兰西道德与政治科学学院院士、巴黎高师前副校长 Marianne Bastid-Bruguère 分别做主题发言，法兰西道德与政治科学学院院士 Pierre Brunel，法兰西道德与政治科学学院院士 Jean Beachler，北京大学哲学系教授杨立华评议，法国索邦大学现代史教授 Olivier Forcade 主持。会议在中法两地以线上线下结合的形式同步举行。论坛开始前，文研院院长邓小南、常务副院长渠敬东与前来参会的陈来教授、杨立华教授交流了文研院近期工作情况和后续工作安排。

版画艺术家郭双女士到访文研院，为文研院制作藏书票若干，并与常务副院长渠敬东进行简短交流。

普林斯顿大学出版社中国区负责人李灵茜女士一行到访文研院，与常务副院长渠敬东商议双方未来合作的方向。

13

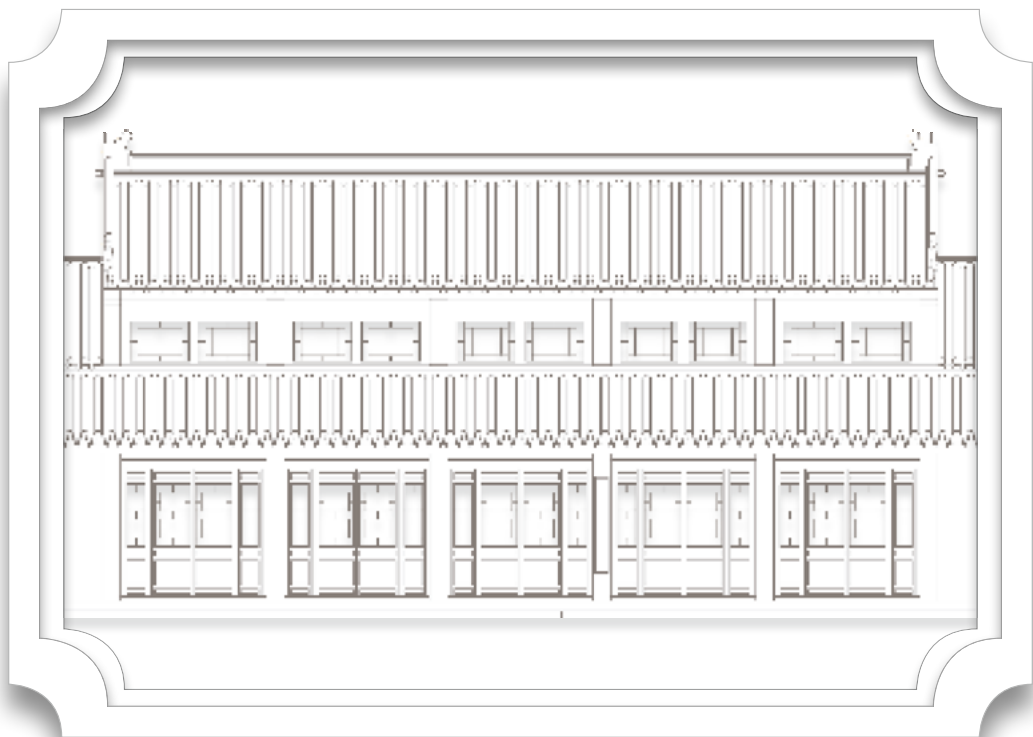
2022-07

文研院第十二期邀访学者内部学术沙龙第五次活动在线上举行，西北大学文化遗产学院教授梁云作题为“二里头文化的人群构成”的报告，同期邀访学者中的部分老师参加讨论。

14

2022-07

文研院学术委员、北京大学中文系李零教授到访文研院，与常务副院长渠敬东、院长助理韩笑商议 2022 年度荣誉讲座筹办事宜。



照片墙



- 1、邓小南教授与陆一研究员手捧兰花。（兰花由陆一赠与文研院）
- 2、工作委员刘云衫、高峰枫于工作委员会会议开始前参观“清流汇聚、沃土深耕：我们的北大文研院”展览。
- 3、第十二期邀访学者前往赛克勒博物馆观展。
- 4、五一假期，留院的邀访学者与工作人员院中露营。
- 5、封控解除后，姜守诚即刻返院继续驻访计划。

	2
1	3
4	5



1	
2	3
4	

- 1、午后，第十二期邀请学者漫步燕园。
- 2、疫情封控期间，刘清华为同期邀请学者谷继明理发。
- 3、第十二期邀请学者夜访中古史中心图书馆。
- 4、6月21日，文研院为2022届毕业生助理举办欢送会。会后，院务会成员与毕业助理合影留念。



主办单位：北京大学人文社会科学研究院

刊 名：《北京大学人文社会科学研究院通讯》

刊 期：总第二十五期（2022 年 6 月—2022 年 7 月）

执行主编：杨弘博 韩 笑

编 辑：王 瑞 周诗雨

编 务：陈天传



北京大学人文社会科学研究院

地址：北京市海淀区颐和园路 5 号 北京大学静园二院

电话：010-62768010

传真：010-62768010

邮箱：ihss@pku.edu.cn

网址：<http://www.ihss.pku.edu.cn/>



微信公众号