德州学院学报

双月刊

1985年创刊
2019年第35卷第1期
（总第163期）
2019年2月出版

编委会主任：迟沂军

编委会副主任：姜山秀　赵光胜

编委会委员：(以姓氏笔画为序）：

马应心　马洪才　王　萍　王吉华　王明友
田　屹　付修勇　刘印房　刘汉平　孙汉文
孙如军　李　丽　迟沂军　张秀玲　张国强
张学军　张建臣　郑世英　赵光胜　相子国
姜山秀　夏　峰　徐凤生　徐　静　徐慧清
高国武　黄金元　董福君　曾强成　魏训田

主编：迟沂军

常务副主编：姜山秀

副主编：赵光胜　徐慧清

德州学院学报

（双月刊）

2019年 第1期
第35卷（总第163期）

特别策划：五四纪念专栏

编者按……（1）

对“五四”新文化运动文化变革思潮的历史反思……季桂起（2）

林纾、蔡元培公开信中的文化冲突及其历史逻辑……陈国恩（10）

五四新文化运动百年祭……刘希云（16）

神话传说的现代演绎

——郭沫若《凤凰涅槃》的现代精神及其表达方式……邹建军（21）

地域文化研究·董仲舒研究

“天人三策”：武帝对儒学的选择……陈寒鸣（26）

董仲舒与儒家“五常之说”的形成……王玲强（38）

地域文化研究·德州世家名人研究

崔浩研究综述……赵义鑫（42）

明代安德处士刘仲公墓志铭考释……刘耀辉（46）

哲学·政治学研究

恩斯特·布洛赫“尚未”存在论概述……李　博（49）

期刊基本参数： CN37-1372/Z*1985*b*A4*110*zh*P* ¥20.00*1000*21* 2019-02

历史文化研究

在实践中成为文化研究者

——读霍尔的《两种范式》与《理论遗产》……高　明（54）

“句吴”之“句”意义追原 ……张德苏（59）

孝道的层次性、超越性与体系性特征及其现代重构……崔锁江（64）

“北方海上丝路”形成与历史发展……张晨钟（71）

索隐发覆　知人论世

——读王爱卫著《朱希祖史学研究》……卢俊丞（81）

高校教学研究

从象牙之塔中走出

——试论田野调查在汉语言文学专业课程体系中的应用……黄传波（85）

教育公平视野下地方普通本科高校的转型发展……张永峰（89）

课题教学法在文学理论课程教学中的应用及反思……刘淑青（92）

融媒体背景下新闻学实践类课程教学方法研究……张　驰（96）

鲁北发展研究

创新创业目标下中关村模式对山东省开发区建设的启示……陈晓强（100）

武城县乡村生产桥梁管护工作调查与思考 ……吴广峰　钟　玲（103）

德州市“放管服”改革的实践与思考……臧　姗（106）

JOURNAL OF DEZHOU UNIVERSITY

Vol. 35 **No.**1 **February** 2019

MAIN CONTENTS

History Reflection on Reform Thoughts of May 4th New Cultural Movement…… JI Gui-qi （2）

The Cultural Conflict and Its Historical Logic in Lin Shu

and Cai Yuanpei's 0pen Letter……CHEN Guo-en（10）

100th Anniversity Commemoration of the May Fourth New Culture Movement……LIU Xi-yun（16）

The Three Question-Answer Exchanges about Heaven and Humans:

Confucianism Selection of Emperor Wudi of the Han Dynasty……CHEN Han-ming（26）

Introduction to the Study of Cui Hao……ZHAO Yi-xin（42）

On Ernst Bloch's "Not Yet" Ontology ……LI Bo（49）

To Become a True Member of Cultural Studies—Reading Hall's "Two Paradigms"

and "Theoretical Legacies" ……GAO Ming（54）

The Formation and Historical Development of the "Northern

Maritime Silk Road" ……ZHANG Chen-zhong（71）

Running away from the Ivory Tower—On the Application of Field Investigation in the

Course System of Chinese Language and Literature……HUANG Chuan-bo（85）

Transformation and Development of Local Undergraduate Universities

from the Perspective of Educational Equity……ZHANG Yong-feng（89）

特别策划：五四纪念专栏

编者按：五四新文化运动是中国近代史上一场伟大的思想启蒙运动，它从精神的层面开启了中国走向现代化的先河，并影响了此后中国人思想的走向。今天当这个运动已经过去了一个世纪之后，我们再来上溯历史的足迹，重新审视这场运动，既要弘扬它的精神，承认它的历史意义，也要对它的一些缺陷及其所导致的结局做出必要的历史总结。

应该说，五四新文化运动倡导科学与民主，确实在精神的领域抓住了中国文化的弱点。中国的文化传统因过于依附宗法制度，偏重于强调人与人之间的伦理关系，进而偏重于强调家国一体而在政治上走向了皇权专制，在社会结构上形成了严格的等级制度，这都不利于人的个性成长，不利于民主体制的确立，也不利于创新意识的发扬。以儒家文化的尊崇圣贤之言、追求道统延续的传统，不利于思想的革新，再加上由皇权专制和科举制度而形成的官本位体制，也抑制了人们在价值领域向其他方向拓展与发挥的空间，因而以探讨宇宙奥秘与研究自然规律为主要兴趣导向的科学意识亦不发达，这也同时制约了科学的发展。但是这一切并不意味着中国文化的一无是处，尤其是在伦理道德层面，儒家“仁爱”思想其实代表了人类精神发展的一个极为重要的方向，特别是以仁爱为核心价值的和而不同、善于容纳的文化意识更是有着重要的历史价值，在儒家文化中也包含着向现代文化转换的元素，只是这些元素因当时激进的文化革新思路而被五四新文化运动所选择性舍弃，这也导致了这场革新运动的历史局限性。

为纪念发生在100年前的这场伟大运动，本学报开辟了这个专栏，其中所发表的文章从不同方面对五四新文化运动进行了解读，以期将对这场文化革新运动的认识进一步推向深入。见仁见智，恳请读者辨析并讨论。

对“五四”新文化运动文化变革思潮的历史反思

季桂起

（德州学院， 山东 德州 253023）

摘 要：“五四”新文化运动采取了对传统文化全盘否定的态度，企图用西方文化从根本上改造中国文化，为中国社会再造一个以西方文化为摹本的“新文化”。尽管这一运动对推动近代以来中国文化的变革起到了一定的作用，但由于这场运动受到激进主义的支配，所以其变革思潮具有很严重的文化局限性。这种局限性主要表现为对传统文化的妖魔化及选择性的清算与批判，对西方文化不加选择的一味推崇而在认知上存在的明显的选择性失明。激进主义的文化变革思路导致了这场变革运动的夭折，也给后来的文化变革造成了消极的影响，催生了“文革”这样的虚假文化革新现象。

关键词：新文化运动； 文化变革； 全盘西化； 局限性； 激进主义

中图分类号：K261 **文献标识码：**A **文章编号：**1004-9444（2019）01-0002-08

发生在100余年前的“五四”新文化运动，应该说是中国社会从文化层面上由传统向现代转型的一个极为重要的节点。如果说洋务运动、改良主义运动拉开了中国社会文化转型的序幕，那么“五四”新文化运动则是将这一转型推向高潮的开端。所不同的是，洋务运动、改良主义运动对中国社会的文化改造秉承了人类历史文化改革的常规做法，即在自身文化的框架内吸收外来文化的元素，实现文化的转型与再造，如洋务运动提出的“中学为体，西学为用”[①]，改良主义运动提出的“淬厉其所本有而新之，采补其所本无而新之”[②]；而“五四”新文化运动则采取了对传统文化全盘否定的态度，企图用西方文化从根本上改造中国文化，为中国社会再造一个以西方文化为摹本的“新文化”。“五四”新文化运动所形成的这一文化变革思潮，当然有其特有的历史背景，但在很大程度上也在于推动这一运动的那些启蒙思想家们的思想水平、知识结构、生活体验及文化动机。曾经有人将“五四”新文化运动的这一文化变革思潮界定为“全盘西化”，尽管对这一说法学术界还有不同的意见，但统观“五四”新文化运动倡导者们的理论主张，我以为这一界定还是符合历史事实的。今天，在经过了中国社会一个世纪的坎坷、跌宕的历程后，在中华民族面临着全面复兴的历史节点上，我们再来回望这场发生在100余年前的文化运动，应该有新的文化眼光与认识。

一

“五四”新文化运动之所以提出“全盘西化”的文化变革思路，这是由当时中国社会所面临的历史背景所决定的。历史发展到19世纪，中国社会在经历了三千多年的农耕文明后，遭遇到了来自西方的工业文明。初期的工业文明正在全球范围内寻找世界市场，它的主导者正是被称为“资产阶级”的一批新兴的人类社会生产方式、生活方式及其文化的代表者，他们所作的一件直接影响中国社会发展的事情就是借助于工业文明所提供的先进的物质技术，依靠暴力的手段打开了中国农耕文明及其宗法社会的大门，将西方的物质产品、生活方式及其文化输入到了中国，用市场与武力相结合的方式占有中国的市场，并在武力胁迫下强行与中国建立了不平等的经济、政治关系，以此掠夺中国的资源与财富。这段历史一直被近代之后的中国人认为是一段民族屈辱史。

这段历史对此后中国社会的发展产生了三个重要影响：一是加速了中国传统社会的衰败与崩溃；二是形成了对中国传统文化前所未有的挑战；三是带来

收稿日期：2018-11-01

作者简介：季桂起（1957—），男，河北南皮人，教授，博士，主要从事中国现代文学研究。

①见张之洞《劝学篇》，原文为“新旧兼学。四书五经、中国史事、政书、地图为旧学，西政、西艺、西史为新学。旧学为体，新学为用，不使偏废。”中州古籍出版社，1998年版，第121页。

②见梁启超《新民说》，《梁启超选集》，原文为“新民云者，非欲吾民尽弃其旧以从人也。新之义有二：一曰，淬厉其所本有而新之；二曰，采补其所本无而新之。二者缺一，时乃无功。”上海人民出版社，1984年版，第211页。

了中国人社会心理、文化心理的巨大变化。这三点影响汇聚到一起，造成了中国人空前的社会危机、文化危机与心理危机，并促成了中国社会一系列的变革运动，而“五四”新文化运动即为其中的一场重要的以文化变革为主要导向的变革运动。在“五四”新文化运动之前的社会变革，虽然也伴随着文化变革的要求，但大多以经济的、政治的变革为主要诉求，如洋务运动、戊戌变法、辛亥革命。“五四”新文化运动之所以舍弃了经济与政治的变革而转向专门的文化变革，是有着特定历史原因的。在“五四”新文化运动的倡导者们看来，中国文化与西方文化之间存在着巨大的历史差距，这种差距不仅仅是物质文化、制度文化的差距，更关键的是精神文化的差距，正是这一差距造成了近代中国社会的落后。近代以来的中国之所以屡屡为西方列强所凌辱，在一系列的中西冲突与对抗中占尽下风，以致酿成了前所未有的民族危机，完全是由于这种文化的落后，因此必须对中国固有的传统文化进行彻底的清算，以西方文化为摹本再造中国文化，并以西方的价值观念与文化精神启迪中国民众，唤起中国民众的觉醒意识，重新塑造国民的思想观念与性格素质，这样才能挽救中国的民族危亡。这一观念主要表现在以《新青年》编辑部同人为首的一批新文化运动倡导者们的思想中。典型者如陈独秀，他在《新青年》前身《青年杂志》发刊词《敬告青年》一文中，把中国文化称之为“奴隶的”“保守的”“退隐的”“锁国的”“虚文的”“想象的”，而将西方文化称之为“自主的”“进步的”“世界的”“实利的”“科学的”[1]，提出全盘否定中国文化师法西方文化开展一场文化革命的主张。他还在《吾人最后之觉悟》一文中，痛数中国文化“专制”之弊端，倡言西方文化“自由”之优越，将中国传统文化逐出了伦理道德领域，致使近代以来在中西文化对抗中中国文化所居有的最后一块地盘也惨遭沦陷[2]。更有甚者，陈独秀提出了要用基督教改造中国文化的建议，认为“基督教是爱的宗教”，其教义体现了“崇高的牺牲精神”“伟大的宽恕精神”“平等的博爱精神”，中国人应该通过信仰基督教来完成民族自身的精神再造，“要把耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的感情，培养在我们的血里；将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起”[3]。不能说陈独秀的主张完全代表了《新青年》同人的思想，但以陈独秀当时的文化地位及其影响，他的意见可以认为在很大程度上左右了新文化运动的思想走向，确定了新文化运动文化变革思潮的主导倾向。此后，“五四”新文化运动的文化变革思潮在向西的道路上一路狂奔，即便有林纾、学衡派、甲寅派等文化保守势力的沿途阻击，也没有停顿下来，直到被更为激进的社会革命思潮所取代。

“五四”新文化运动选择了“全盘西化”的这条文化变革道路，主要原因在于西方文化对中国社会所造成的巨大冲击，使当时的中国人在文化心理上产生了对自己文化传统的怀疑，尤其是一部分接受了西方文化教育的知识分子在中西社会发展的强烈对比下，对中国的传统文化由怀疑到厌弃，进而形成了对中国文化弃旧从新“别立新宗”[4]的思想。这其中最突出的一个因素是中国传统文化在面对西方文化强势冲击时所显示出的软弱与无奈，这就是鲁迅所说的“我们目下的当务之急，是：一要生存，二要温饱，三要发展。苟有阻碍这前途者，无论是古是今，是人是鬼，是《三坟》《五典》，百宋千元，天球河图，金人玉佛，祖传丸散，秘制膏丹，全都踏倒他”[5]。西方文化进入中国，是中国文化亘古未有之一大巨变。这一变化既超出了中国文化传统的容纳范围，也超出了中国人传统的文化心理。向外，它使中国文化面临着一个新的客观物理世界的挑战；向内，它使中国文化面临着一个新的主观精神世界的挑战。这两个世界的出现，都是中国文化原有的知识资源、思想资源、话语资源所无法适应的。张之洞曾在其《劝学篇》中概括这一情景，叫做“学者摇摇，中无所主，邪说暴行，横流天下”[6]。西方文化为中国所打开的由物质文明、科学技术、经济及政治制度、人文精神所构成的新的生活境界，对中国人传统的思维方式、生活观念、价值观念、信仰观念等形成了极大冲击，使传统的中国文化陷入了前所未有的无所适从的境地。这样一种文化的巨变，作用于新文化运动的文化变革思潮，就产生了对西方文化的信任、依赖乃至于迷信的文化心理。那些文化变革思潮的倡导者们，在亲身经历了这一文化巨变之后，他们环顾世界，尤其是看到东边近邻日本“明治维新”所带来的变化，深切感受到中国传统文化在这种新的文化面前所显示出的衰退与败落之势。这种心理感受造成了他们对传统文化的一种偏激而冲动的认识，使得他们对传统文化采取了激进的几乎是非理性的否定态度，认为近代以来中国国势和民族衰败的原因皆为文化上的落后，尤其是儒家文化的落后。

尽管“五四”新文化运动的文化变革思路受到了当时中国社会历史进程与现状的决定性影响，但是也不能忽略当时那些新文化运动倡导者们的个人因素，即这些个人因素也同样在很大程度上影响了“全盘西化”倾向的产生。按说新文化运动的倡导者大多在幼时受过传统文化的教育，尤其是对儒家文化的内

容比较熟悉，从感情上应该不会对传统文化产生如此巨大的抵触与叛逆情绪。但是事实恰恰相反，从现有文献看，他们对传统文化倾入了几乎是歇斯底里的反对与诅咒。如前面所说的陈独秀，把中国传统文化称之为“奴隶”的文化，说：“忠孝节义，奴隶之道德也；轻刑薄赋，奴隶之幸福也；称颂功德，奴隶之文章也；拜爵赐第，奴隶之光荣也；丰碑高第，奴隶之纪念物也。”[1]总之，传统文化笼罩下的中国人的一切生活无不是奴隶式的生活，没有继续存在的必要。更有激进者如钱玄同，甚至提出要在废除儒学的同时废除汉字，“欲废孔学，不可不先废汉文；欲驱除一般人之幼稚的野蛮的顽固的思想，尤不可不先废汉文”，“欲使中国不亡，欲使中国民族为20世纪文明之民族，必以废孔学、灭道教为根本之解决；而废记载孔门学说及道教妖言之汉文，尤为根本解决之根本解决”[7]。究其原因，我认为这与他们对清末民初中国社会生活现状的切身体验有关。经过了清朝严酷的文字狱，中国传统文化的精华几乎已丧失殆尽。满清王朝由落后的少数民族入主中原，虽然接受了汉族文化，但其文化上并未能真正适应有着几千年历史的汉文化传统。出于建立与巩固政权统治的需要，清王朝对中国传统文化的接受具有很强的选择性。为了更强化满族这个少数民族对汉族的统治，它主要接收的是这个文化中最有利于专制统治的那一部分内容，即经过了程朱理学强规范化的儒家思想文化体系，而对那些不利于专制制度的思想文化，如原始儒学思想、先秦其他学派思想、讲求个体化的魏晋思想、晚明个性解放思潮、带有民主色彩的清初经世致用之学等等，则采取了或严格限制或严厉打击的政策。这造成了延至清末民初传统文化的萎靡状态，具有真价值的“仁学”被掏空了内容①，而徒具表面形式的“礼教”则大行其道。价值失落、道德伪善、尔虞我诈、兽性横行成为社会的常态。身临这一现状，新文化运动的倡导者们自然对传统文化失去了信心。而对于西方文化，他们虽然有所接触，其中有人还较为系统地接受过西方文化的教育，但大都缺乏深入的学理研究，文化变革的激进心态也阻碍了他们以一种客观冷静的理性态度对比和鉴别中西文化各自的内涵、特征及其优劣，得出科学的结论。

因此，在这样一种特殊的历史背景下，由这样一批激进的知识分子所发动的文化变革运动，无疑带有其先天的局限性。这种局限性既表现在他们对中国传统文化的认识上，也表现在他们对西方文化的认识上。对中国传统文化，他们主要表现为选择性的遗漏和未加甄别的全面否定；对西方文化则主要表现为缺乏科学精神的一味推崇与对中学西渐知识的缺失。这些局限性在一定程度上造成了这场新文化运动与中国本土文化土壤的脱节，使得运动倡导者们的启蒙意图没有能够真正落实到社会改革的层面，同时也对此后中国社会及文化的发展带来了某些消极的影响。当然，这样说并非抹杀“五四”新文化运动应有的历史功绩，也就是它对推动中国社会和文化走向现代文明的作用。然而，历史发展到今天，如果我们的思维只是停留在这些“五四”先贤的历史阶段，而不能够从以往的历史中吸取足够的教训，那么我们就很难真正从文化的意义上去推动中华民族的复兴。

二

检点“五四”新文化运动对中国传统文化的清算与批判，可以发现它的锋芒主要指向的是中国传统的儒家文化，对道家、墨家、佛教涉及较少，即便是对法家的批判，往往也将其纳入对儒家文化批判的范围内，将它们共同定性为“封建时代”之“瞽说”[8]、“专制主义”[9]之渊薮，如将韩非列在荀子之后纳入儒家的批判行列，而没有在学理上去辨析法家与儒家思想的巨大区别。新文化运动的倡导者们之所以将主要的批判矛头对准儒家学说，原因在于他们认定了儒家学说在汉代之后作为中国古代社会占有主导地位的意识形态，是在文化上与精神上造成中国社会落后的根本原因。易白沙在《孔子评议》中历数儒家学说从先秦的诸子百家发展到汉代的历史过程，认为在汉武帝之后儒家学说成为了社会的统治思想，因而造成了中国社会与文化的倒退与衰败：“汉武当国，扩充高祖之用心，改良始皇之法术，欲蔽塞天下之聪明才志，不如专崇一说，以灭他说。于是罢黜百家，独尊儒术，利用孔子为傀儡，垄断天下之思想，使失自由。……中国一切风俗、人心、学问、过去、未来之责任，堆积孔子之两肩。全国上下，方且日日败坏风俗，斫丧人心，腐朽学问。此三项退化，至两汉以后，当叹观止矣！……孔子尊君权，漫无限制，易演成独夫专制之弊。……孔子讲学不许问难，易演成思想专制之弊。”[8]“闭户时代之董仲舒，用强权手段，罢黜百家，独尊儒术；开关时代之董仲舒，用牢笼手

①晚晴谭嗣同曾有感于此，作《仁学》一书，企图用西学的思想和知识来重新阐释儒家的“仁爱”学说，赋予儒家学说以新的时代生命。

②在社会制度上，孔子主张恢复“周礼”赞成分封而反对君主绝对专制，他曾说：“郁郁乎文哉！吾从周。”见《论语•八佾》，《四书集注》，岳麓书社，1985年版，第89页。

段，附会百家，归宗孔氏。其悖于名实，摧沮学术之进化，则一而已矣。”[10]且不说易白沙在这里把皇权专制的帽子扣在孔子头上，而全然不顾秦始皇用法家思想建立的皇权专制制度是中国两千年专制主义肇始的事实②，单就其在学理上的谬误便有以下几点：第一，遍览中国史书都无法得出中国文化自汉代之后就走向腐败、堕落的结论，至少在明代中叶之前，中国文化还应该是世界领先的文化，包括李约瑟博士在其《中国科学技术史》中所提到的物质文明、科技文化；第二，中国学问、学术的发展在儒家文化成为主导性文化之后，并没有封闭固守、停滞不前，如东汉时期有佛学的传入，魏晋时期有道家思想的发展，唐代儒、佛并用共同繁荣，宋代的理学、明代的心学都是儒家学说的新发展，明末还出现了顾炎武、黄宗羲、王夫之等对君主专制主义反思与批判的思想；第三，无论是从《史记》还是《汉书》都没有董仲舒所谓“罢黜百家，独尊儒术”全面垄断文化的记载，只是记载了董仲舒建议在治国理政的指导思想上采取“抑黜百家，推明孔氏”[11]的主张，而且汉武帝对董仲舒的建议也只是部分地采纳，并没有全盘接受，名义上以儒学治国，其实际的施政方针更多还是延续了法家的政策，如重用法家后学桑弘羊和一批酷吏。这些事实在易白沙等人的文章中都没有涉及，这就明显可以看到他们对儒家学说的批判是采取了选择性遗漏或回避的策略，其目的就是要把儒家文化作为新旧文化斗争的头号敌人进行彻底的妖魔化，以便推行以西方文化为摹本的文化革新主张。

新文化运动倡导者们对中国传统文化的选择性遗漏和回避，更主要的是表现在对儒家文化的割裂与扭曲上。本来儒家文化作为一个思想体系，它有着自身的完整性与系统性，如果本着科学的态度加以批判的话，应该将其作为一个整体进行学理的解析、辨别与清理，但是从当时新文化运动倡导者们的文章来看，他们大多采取了断章取义、攻其一点不及其余的方式，把儒家文化放到了历史的祭坛上，以愤激而非理性的态度加以任意否定与诋毁。这种做法显然与其所倡导的科学（赛先生）精神是相违背的。

儒家学说在中国历史上存在两千多年，是中国传统文化的核心价值主体，至今仍然有着顽强的生命力。这一现象不是能够用一个“封建时代”[12]的专制主义文化就可以简单否定的。它同中国人的文明起源、生活方式、文化传承以及精神建构高度融合在一起，很难用“斗争”的方式，无论是政治斗争还是思想斗争，进行真正剥离。儒家学说之所以能够成为中国文化的主流，是因为中国人在几千年的生存与发展过程中自我选择的结果，这说明儒家学说必然包含着能够适应中国人生存与发展的合理内容。一个民族对文化的选择不是随意的、偶然的，这其中一定有着必然的历史原因及规律。儒家学说起源于中国的农耕文明与家族血缘制度，其思想的主要机构支撑于两个互为依存的核心理念，这就是“仁”与“礼”。所谓“仁”，就是“爱人”，即人与人之间的互相依存与关爱。孔子把它视为“德”的首要标志。在孔子看来，凡为有德之人，其内心一定是一个充满爱的世界，这种爱具有博爱的性质，既可以由己推人，又可以由人推物，从每个个体的人开始，形成一个同心圆，逐渐扩及到家庭、家族、乡里、社会、国家等群体，构成一个由“爱”的情感与理念为纽带而结合的人类共同体。孔子把这样一种精神构成称之为“仁”。“仁”的存在前提是“生”，即《易经》所言“天地之大德曰生”。孔子从“生”的基点上，把“仁”确立为人最根本的价值理念，这其中包含着非常浓厚的原始人道主义的内涵。在《论语》里，有很多有关“仁”的论述，其中最重要的一点是“爱人”。“樊迟问仁，子曰：‘爱人’”[13]。这句话后来被孟子概括为“仁者爱人”。虽然“仁者爱人”是孟子阐述孔子思想的话，但它确实很真切地体现了孔子的思想主旨。孔子还为一个人是否能达到“仁”的境界树立了一个标准，这就是“己所不欲，勿施于人”和“己欲立而立人，己欲达而达人”[14]。所谓“礼”，是从“仁”的道德观念出发而形成的伦理规范，主要反映了当时人们的血缘、等级关系以及所要遵守的礼节、仪式、制度等。孔子把人们的这种关系概括为“君君、臣臣、父父、子子”，后来又加入了“兄弟”、“夫妻”、“朋友”，传统上称之为“五伦”。这“五伦”分别对应着五种道德节操，即君仁臣忠、父慈子孝、兄友弟悌、夫敬妻恭、朋义友信。儒家文化中的“礼”后来经过董仲舒、班固、朱熹等人的梳理、整合，形成了所谓的“三纲五常”，也就是在中国古代社会广为人知的“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”和“仁、义、礼、智、信”。“三纲五常”经过宋代理学的特别强调与发挥，后来形成为儒家文化的“礼教”传统。

以上大致是儒家学说的基本思想框架。在这个框架中，“仁”的观念居于主导地位，而“礼”则是“仁”的体现形式。汉代董仲舒曾从阴阳学说的角度阐述过二者之间的关系。他认为在“仁”、“礼”二元结构的儒家思想中，“仁”为阳故为主，“礼”为阴故为辅。尽管孔子曾说过：“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉”的话，但从孔子、孟子、荀子、

董仲舒等一系列儒家重要代表人物的思想看，他们对“仁”的强调都超过了“礼”。在他们那里，“礼”如果失去了“仁”的核心价值，就只剩下了形式，不再具有价值意义。只是到了以朱熹为代表的宋代理学，因为提出了“天理”的概念，把人间的“礼”定义为上天的意志，“礼”才具有了超越“仁”的意义，成为了价值载体，于是有了“存天理，去人欲”的主张。对于宋代理学的这一思想，明清都有一些儒家学者持反对态度，如王阳明、戴震都从不同的角度对宋代理学提出严厉的质疑。以王阳明为代表的王派心学，用“心”来取代“理”，把人间道德的存在还原给了“人”本身。心学强调道德的本源不是“天理”，而是人内心本有的“善”或“良知”，人只要剔除社会所加以的各种对“善”的遮蔽，使“良知”显露出来，就能够成为有道德的人，这一过程被心学称为“致良知”。心学对理学的这一变革，有着巨大的思想解放作用。它把人心从超感性、超经验的“天理”中解放出来，重新确立了人在道德体系建构中的主体地位，从而为人性的进一步解放创造了条件。受王阳明启发，明代中叶曾兴起了以李贽、三袁为代表的文学革新运动。戴震则以深入的哲学思考为自然人性的合理存在提出了重要的理论依据，从而否定了宋代理学整个思想体系的哲学基础。戴震把物质的“气”作为世界的本原，认为“性”由“气”生，而不是得自于什么先天的“理”。他用这种“气”一元论的观点解释人性的存在，反对理学用先天的“理”规范人性。他认为，人性的内容包含三个方面，即欲、情、知。“人生而后有欲、有情、有知，三者血气心知之自然也。”[15]欲的要求是声色臭味，情的发泄是喜怒哀乐，知的辨别是美丑是非，这一切都是人性的自然存在，因而是合理的。这样就从根本上为自然人性奠定了哲学的依据。由此出发，戴震猛烈批判了宋代理学“理欲之辨”的观点和“存天理，灭人欲”的主张。他指出“理存于欲”，天理即人欲。所谓“理”（即道德准则）只是欲的合理体现而不是脱离感情欲望的先天规范。感情欲望的适当满足就是“理”，理即在欲中，不是与欲对立的。“天下之事，使欲之得遂，情之得达，斯已矣。”在“遂”自己之“欲”、“达”自己之情的同时，要能够使别人同样的“欲”与“情”都得到合理的实现。[15]他认为，这才是真正的道德，也是人生的理想境界。戴震的主张依据原始儒学“仁”的观念，从自然人性出发重新阐释了儒学对人性的认识，发扬光大了孔子、孟子等人的思想。

从现有文献来看，“五四”新文化运动对儒家文化的批判与否定主要集中在“礼教”主张上，而对儒家学说中“仁学”内容特别是“仁者爱人”的理念采取了舍弃不论的态度。新文化运动为什么要割裂儒家学说内“仁”外“礼”的完整思想体系，而把对旧文化、旧道德主攻的矛头集中在对“礼教”的批判上？对此，吴虞在《家族制度为专制主义之根据论》中说出了原因：“商君、李斯破坏封建之际，吾国本有由宗法社会转成军国社会之机。顾至于今日，欧洲脱离宗法社会已久，而吾国终颠顿于宗法社会之中而不能前进。推原其故，实家族制度为之梗也。”而家族制度之所以能够在中国根深蒂固，则是由于儒家“礼教”文化的存在。“儒家以孝悌二字为二千年专制制度、家族制度联结之根干，贯彻始终而不可动摇。使宗法社会牵制军国社会，不克完全发达，其流毒诚不减于洪水猛兽矣。”按照吴虞的说法，近世中国社会落后于西方的根源，主要在于社会不能由封建宗法制度转型为“军国社会”，而阻碍中国社会转型的原因是家族制度，最终原因是儒家的“礼教”文化。在吴虞这篇文章的语境里，“军国社会”相当于法治社会，包含着近代“宪政”的因素。宗法社会以“礼教”为社会治理的依据，而军国社会以法律为社会治理的依据。“此则立宪国文明法律与专制国野蛮法律绝异之点，亦即军国社会与宗法社会绝异之点，而又国家伦理重于家族伦理之异点也。”[9]新文化运动倡导者们对儒家文化的这一看法，同历史事实有着相当大的出入。把儒家文化作为中国社会不能向现代文明转型的根源，是一种典型的本末倒置的认识。儒家学说起源于农耕文明及其与之相关的宗法社会，虽然它有巩固农耕文明与宗法社会的作用，但真正决定社会转型的还是社会生产力的发展与经济、政治制度的变革。对今世中国社会来说，经济、政治制度的变革才是根本性的变革，文化的变革只能起到辅助性的作用。对于这一点，日本的“明治维新”是一个典型的例子。“明治维新”之后，日本在经济、政治制度方面进行了大幅度的改革，采用了西方的模式，而文化上仍然保留着自身的传统，直到今天这种传统还依稀可见。反观中国，即便从“五四”直到“文革”不余遗力地批判、否定儒家文化，两度提出“打倒孔家店”的口号，但并没有在文明之路上看到多少进步，如果不是20世纪70年代末的改革开放，中国何曾真正跨入了现代文明的门槛？

三

与对中国传统文化的态度相反，新文化运动倡导者们对西方文化则一味推崇，也没有采用科学的态度对其利弊优劣进行学理的研究与辨析。如果采取一种科学态度来认识西方文化，就会发现西方文化

也有着自己的发展历史、传统承续、阶段特征及其利弊优劣。新文化运动倡导者们在当时所说的“西方文化”，实际上是指西方自文艺复兴和工业革命之后兴起的以“科学”和“民主”为代表的新文化，而不是自古希腊、古罗马中经基督教文化直到近代的整个西方文化。如果说近代以“科学”和“民主”为主导的文化代表了现代文明，可以作为革新中国文化的借鉴的话，那么古希腊、古罗马和中世纪的基督教文化也同中国传统文化一样，是属于旧时代的文化，同时也有着与中国文化一样的弊端。古希腊、古罗马文化在维护奴隶社会、基督教文化在维护中世纪封建社会方面，同中国的传统文化一样发挥着它们的作用。而新文化运动倡导者们对于西方文化的这种差异，不加区别地一律看待，以致出现了陈独秀要用基督教文化取代儒家文化的奇谈怪论。被新文化运动倡导者们所推崇的古希腊先哲亚里士多德就曾经在其《政治学》一书中竭力赞美古希腊的奴隶制，把奴隶制的存在看作是人类社会天经地义的事情，他认为“奴隶制是有利的，是正当的，奴隶天然就应该低于主人。有些人生来就注定应该服从，另有些人生来就注定应该统治。一个天生就不属于自己而属于别人的人，生来就是一个奴隶；奴隶不应该是希腊人，而应该是其他精神低劣的下等民族。”[16]被陈独秀等人所称颂的基督教，其经典《圣经》中充满了排他性的内容。基督教以是否皈依其宗教教义为判断文明的主要标准。凡是皈依基督教而成为所谓“上帝选民”的即为进入文明之人，否则便是非文明之人即异教徒。《圣经•旧约》中记述摩西带领以色列人来到西奈半岛，生活在西奈半岛的亚玛力（西奈半岛一个部落）人来与以色列人争战，摩西遵照耶和华的训示：“我要将亚玛力的名号从天下全然涂抹了”，同时表示“耶和华已经起了誓，必世世代代和亚玛力人争战”[17]，于是发起了对亚玛力人的灭族之战。在耶和华给以色列人的训词中有这样明显的排他内容：“我的使者要在你前面行，领你到亚摩利人、赫人、比利洗人、迦南人、希未人、耶布斯人那里去，我必将他们剪除。你不可跪拜他们的神，不可侍奉他们，也不可效法他们的行为，却要把（他们的）神像尽行拆毁，打碎他们的柱像。你们要侍奉耶和华，你们的神。他必赐福与你们……凡你所到的地方，我要使那里的民众，在你面前惊骇、扰乱，又要使你一切仇敌转背逃跑。我要打发黄蜂飞在你前面，把希未人、迦南人、赫人撵出去，……。我要定你的境界，从红海直到非利士海，又从旷野直到大河。我要将那地的居民交到你手中，你要将他们从你面前撵出去。不可和他们并他们的神立约。他们不可住在你的地上，恐怕他们使你得罪我。你若侍奉他们的神，这必成为你的罗网。”[17]《旧约》中还记述，因为摩西率领的以色列人中有一部分没有遵照耶和华的指令行事，耶和华便命令摩西将他们除掉，“那一天，百姓中被杀的约有三千”[18]，最后只剩下了服从耶和华信仰的利未人。摩西在带领以色列人东归的过程中，途遇亚摩利人、亚扪人、巴珊人的领地，遇到了这几个部族的阻拦，摩西便遵从耶和华旨意将他们统统杀死，“他们杀了他（巴珊王）和他的众子，并他的众民，没有留下一个，就得了他的地。”[18]如果将儒家思想与亚里士多德、基督教思想相比较的话，我认为儒家思想更具有人类的进步意义。试想一下，在儒家先哲们的论述中，可曾有过像亚里士多德这样的阶级与种族歧视？可曾有过像《圣经》这样的充满了血腥气息的宗教神谕？

在新文化运动倡导者们眼里，西方文化曾经有过的血腥的奴隶制度、残酷的宗教战争、野蛮的殖民地扩张与贩卖黑奴，包括对东方的无耻奴役，统统不见了，只剩下了能够让中国人顶礼膜拜的“自由、平等、博爱”。其实，殊不知西方近代以来由启蒙思想家们所建构的以“自由、平等、博爱”为标志的新文化，正是建立在对西方过去的文化尤其是基督教文化批判、清算与自我否定的基础上。当年法国启蒙思想家霍尔巴赫对基督教的批判，仍然言犹在耳：“基督教向我们描述的那个从犹太人那里继承来的神的面貌就是这样。这个神是一个独夫，一个民贼，一个什么都能干得出来的暴君；然而人们却以这个神为完善的典范；人们在他的名义之下犯下各种大逆不道的罪行，人们所犯的那些最大不过的罪，只要是支持他的，或是对他有好处的，总是一律被认为正当。由此可见，基督教自诩为道德提供一个坚不可摧的支柱，为人民提供最为有力的动机，以促使他们行善。其实对于人们来说乃是一个分裂、狂暴、罪行的来源；它借口给人们带来和平，其实只是给他们带来狂暴、仇恨、不和与战争；它为人们提供出无数种巧妙的办法来自寻烦恼；它在人们身上散布下种种为他们的祖先所不知道的灾难；基督徒如果有理智的话，是会无限地惋惜他的崇拜偶像的祖先的那种平安的无知的。”[19]这难道不说明所谓的“西方文化”不也是经过了自我进化与更新才不断走进了现代文明的大门吗？如果说近代文明缘起于西方的工业经济及市民社会的话，那么中国的儒家文化只是在历史发展进程中还没有通过自身的改革走进近代文明的阶段。其实如果不怀偏见的话，在儒家思想中也具有向近代文明转换与发展

的元素，如“仁爱”思想本身就天然地具有人道主义的性质，“和而不同”思想中包含着平等观念，“民为重，社稷次之，君为轻”[20]思想中也潜含着向民主进化的因子，尤其是儒家后学王阳明、黄宗羲、王夫之、戴震等人的思想，更是具有向近代文明自我转换的巨大潜力。对这一切视而不见，只唯西方文化马首是瞻，不能不说是新文化运动文化革新思潮的一大局限。

对西方文化选择性的失明还表现在新文化运动倡导者们在中学西渐方面的知识缺陷，他们不了解或者是有意回避在近代西学东渐之前还有一个中学西渐的过程，中国文化尤其是儒学曾经在很大程度上影响了西方文化的近代化进程，尤其是对催生法国、德国的启蒙主义文化思潮给予了很大帮助。应该说，西方近代以来以民主为主导的新文明思潮的产生，在一定程度上还得力于儒家文化对西方的影响。“从16世纪中期起，尤其在17、18世纪，传统中国文化以较系统的方式被传入欧洲，从而在欧洲的上流社会和知识分子阶层中掀起了一场持久的中国文化热或‘中国热’（被称为‘Sinophilism’）。……更重要的是，中国的哲学思想、特别是儒家学说在一些重要的启蒙思想家们中间产生了巨大的反响。根据戴维斯的描述，在那个特殊历史时期，宋明理学、儒家学说的较复杂、较精致的理论形式，‘似乎是许多欧洲知识分子所倡导的自然神论的伦理体系之理想原型’。儒家学说对于启蒙运动思想的影响可见诸法国的百科全书哲学家们（尤其是伏尔泰和魁奈）、德国的莱布尼茨和沃尔夫以及英国的廷都尔等人的著述中。这些一度在启蒙运动中叱咤风云的人物都热情地‘赞美中国古代文化，颂扬孔子学说之讲求理性、排斥迷信，并羡慕中国社会之圣人治国、贤者当政。持不同看法的人有之，但毕竟为数不多’。在这些启蒙思想家看来，儒学‘是理性和常识的哲学，是宽容和德行的学问——它证明了道德从根本上说是独立于神学的’。”[21]英国当代著名学者孟席斯提出“中国点燃了意大利文艺复兴之火”的论点，他说：“从中国大量转移到欧洲的新知，短期内纷至沓来，导致了我们称之为文艺复兴的这个革命。……1434年知性知识的转移，发生于一个已创造了数千年文明的民族，以及正要从罗马帝国灭亡后的千年停滞中蜕变而出的欧洲之间。……中国知性知识的转移是点燃文艺复兴的火花。”[22]伏尔泰、狄德罗在他们主编的《百科全书字典》中曾这样介绍中国文化：“中国民族极能同心合力，他们历史的悠久，精神、艺术、学问、政治、哲学各方面，不仅压倒所有其他亚洲民族，据一部分学者的意见，他们所有的优点甚至可以和欧洲最开明的民族竞争。”①德国启蒙思想家莱布尼茨曾多次表示，他的哲学理论深受中国哲学的影响。莱布尼茨的弟子沃尔夫在就任哈勒大学校长的演讲中说：“中国人的智慧自古以来遐迩闻名，中国人治理国家的特殊才能也令人钦佩，但是长期以来，尽管人们对此始终深谈细究，也没有把它作为非凡的东西来把握。在我们的眼中，孔子常常被看作如此伟大的智慧的始祖。”②从这一中西文化传播的现象看，儒家文化还应该是助推西方文化走出基督教神学禁锢走向现代文明的思想资源之一。然而，对于这样一种中西之间的文化传播现象，“五四”新文化运动倡导者们几乎是集体出现了选择性失明，这也不能不说是一件非常遗憾的事情。

四

从以上论述可以看出，“五四”新文化运动的文化革新思潮无论是在对中国文化的认识上，还是在对西方文化的认识上，都具有无可回避的局限性。这种局限性也导致了这场轰轰烈烈的思想启蒙运动不得不以夭折的结果而出现。与这一局限性相联系，是新文化运动倡导者们对文化变革的愤激心态与激进态度，它们使得这些倡导者们在提出对中国文化进行改革方案时，虽然以“科学”（赛先生）与“民主”（德先生）的精神相标榜，但基本上却没有真正践行“科学”与“民主”的精神。“科学”与“民主”只不过是他们从西方移植过来的用以攻击旧文化的工具而非自己深入骨髓的信念。这些倡导者们大多是从旧文化营垒中冲杀出来的叛逆者，在他们心灵深处积累了大量中国传统文化的东西，包括他们自己所一再攻击和厌弃的专制主义。从他们的很多言论中可以看出，他们身上无不带有专制主义的“余毒”，如陈独秀所言“必以吾辈所主张者为绝对之是，而不容他人之匡正也”（《答胡适函》）。过去我们常把陈独秀的这一说法说成是他的“革命的彻底性”，其实这不过是专制主义在新旗帜下的又一种表现形式。联系到此后在左翼文艺运动尤其是“文革”中所出现的文化专断与专横现象，恐怕“五四”新文化运动的文化变革思潮难逃其始作俑者的责任。

从学理上而言，科学、民主精神应该是理性主义的，但在“五四”新文化运动中却奇妙地与激进主义、浪漫主义结合在一起，这应该说是一种思想的错位。激进主义、浪漫主义在“科学”“民主”的旗号下，催生出了一种以理想主义为主调的改革或革命

①转引自朱谦之著《中国哲学对欧洲的影响》，福建人民出版社，1985年版，第271页。

②演讲原文见夏瑞春（德）编、郜世红译《德国思想家论中国》，江苏人民出版社，1995年版。

思潮，它幻想着以一种“大跃进”的运动方式来对中国实行彻底的改造，期待一夜之间颠覆一个旧中国，再造一个新中国。这种乌托邦式的思路，使得它的倡导者们毫不顾忌自己已有的在长期历史演进中形成的文化土壤，一味对传统文化采取了全面否定的态度，把改造中国的希望完全寄托在外来文化资源上，几乎是走马灯似地不断用“拿来主义”引进西方思潮，在中国这片东方文明的土地上迫不及待地播下异化的种子，结出苦涩的杂交果实，造成了长达半个多世纪的文化迷失，直到今天余焰未尽，后果残续。这种现象是到了应该以真正的科学态度进行反思的时候了。可以说，以激进主义为主导的启蒙，只具有破坏性而很难具有建设性。“五四”新文化运动所提倡的伦理革命或道德革命，在倡导打倒旧伦理、旧道德的同时，只是以西方近代文化为参照系，提出新道德的个性主义与新伦理的平等观念，至于这种个性主义与平等观念怎样在已有的中国社会生活土壤中构建，怎样与中国已有的文化资源及环境相结合，尤其是怎样在广大的中国民众精神上产生作用，则是这些新文化运动倡导者们没有回答或回答不够明确或来不及回答的。

今天我们已经认识到，伦理革命或道德变革是一项长期而复杂的任务，它只能随着社会的变革一步步前行，不可以超越历史阶段。在社会的经济基础和政治变革的能量没有积累到一定程度的时候，伦理革命或道德变革不可能独自取得改变社会面貌的效果，更不可能是由几个启蒙思想家振臂一呼就会产生整个社会的响应而形成影响全体国民的变革运动。在正常的社会发展中，涉及到人们精神层面的变革只能是一个渐进的过程，而不能用激进主义的手段拔苗助长。激进主义所带来的结果，只能是造成一种虚假的文化变革现象而不能取得实质性的进步，因为对人的精神的改造是一个极为复杂的过程，需要在一个较长的历史区段内通过综合性的社会变革来达到。这应该是一条铁定不易的历史规律。同时，“五四”新文化运动的激进主义思潮也对后来中国社会的文化变革造成了一定的消极影响，对我们来说，最近的教训就是“文革”的所谓“破四旧，立四新”，以一种更加疯狂的激进主义来推动臆想中的“文化革命”，其后果是造成了文化的历史性断裂，旧道德被践踏而新道德也没有真正建立起来，于是失去了道德约束的人性之恶演绎出了一场空前的历史悲剧。这个教训是值得深刻吸取的。所以，在今天伴随中华民族伟大复兴的历史进程中，我们回望“五四”新文运动文化变革思潮的这些问题，重新审视与检点它的一些缺失，以便于中国文化在新的历史形势下的革新与再造，应该说是不无意义的吧？

参考文献：

[1]陈独秀.敬告青年[J].青年杂志，第1卷第1 号，1915年9月15日.
[2]陈独秀.吾人最后之觉悟[J].青年杂志，1卷第6号，1916年2月15日.
[3]陈独秀.基督教与中国人[J].新青年，第7卷第3号，1921年7月1日.
[4]鲁迅.文化偏至论[M]//坟.北京：人民文学出版社，1973：43.
[5]鲁迅.忽然想到（六）[M]//坟.北京：人民文学出版社，1973：35.
[6]张之洞.劝学篇•序[M]//劝学篇.郑州：中州古籍出版社，1998：41.
[7]钱玄同.中国今后之文字问题[J].新青年，第4卷第4号，1918年4月15日.
[8]易白沙.孔子评议（上）[J].新青年，第1卷第6号，1916年2月15日.
[9]吴虞.家族制度为专制主义之根据论[J].新青年，第2卷第6号，1917年2月1日.
[10]易白.孔子评议（下）[J].新青年，第2卷第1号，1916年9月1日.
[11]班固.董仲舒传[M]//汉书.北京：中华书局，1999：1919.
[12]陈独秀.孔子之道与现代生活[J].新青年，第2卷第4号，1916年12月1日.
[13]论语•颜渊[M]//四书集注.长沙：岳麓书社，1985：171.
[14]论语•雍也[M]//四书集注.长沙：岳麓书社，1985：118.
[15]戴震.孟子字义疏证（卷下）[M]//戴震哲学著作选注.北京：中华书局，1979：167.
[16]罗素.西方哲学史（上卷）（中译本）[M].北京：商务印书馆，1963：241.
[17]出埃及记[M]//圣经•旧约.北京：中国基督教协会印制，2009：75—76.
[18]利未记[M]//圣经•旧约.北京：中国基督教协会印制，2009：84—85.
[19]揭穿了的基督教[M]//十八世纪法国哲学.北京：商务印书馆，1963：556—557.
[20]孟子.尽心章句下•孟子[M]//四书集注.长沙：岳麓书社，1985：464.
[21]夏光.东亚现代性与西方现代性[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2005：41—42.
[22]孟席斯.中国点燃意大利文艺复兴之火（中译本）[M].台湾：远流出版事业股份有限公司，2011：402—405.

林纾、蔡元培公开信中的文化冲突及其历史逻辑

陈国恩

（武汉大学　文学院，　武汉　430072）

摘　要：五四新文化运动发轫期，林纾与蔡元培以公开信形式的隔空交锋，由偶然事件引起，但偶然中包含着必然性。新文化运动标志着中国人在处理新旧文化矛盾和中西文化冲突问题上，不再用调和主义维护传统文化的正统，而是突破固有文明的樊篱，超越“中体西用”的羁绊，从西方文明汲取解决中国现实问题的资源，从而开创了一个思想解放的时代。林、蔡的交锋也表明，在历史转折关头的新旧思想对垒很难发生真正的交集，争论的胜负是一种历史的选择。守旧派的落后于时代在于它唯理主义的循环论证，新文化派借用经验主义的方法轻松地用事实戳穿“三纲五常”的虚伪，确立了个人主义的人间本位主义的伦理体系。林纾弄巧成拙，新文化运动成燎原之势，其意义是从源头上规范了新文化的方向，宣示了现代大学理念，争论中的文化创新与守旧心态的辩证关系则为今天研究民族文化发展规律提供了精彩的范例。

关键词：林纾；蔡元培；新文化；文化冲突；历史逻辑

中图分类号：K261　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0010-06

鸦片战争以后，中国面临数千年未有之大变局，文化的新旧矛盾与中西冲突纠结在一起，到了五四新文化运动，发展到了一个新的阶段，其突出的标志就是 1919年3月18日林纾在《公言报》上发表公开信《致蔡鹤卿太史书》，蔡元培则于当月21日在《北京大学日刊》上发表《答林君琴南函》，就新旧文化各述己见。这一事件引起强烈的社会反响，推动了新文化运动的迅猛发展。

研究历史须有“了解之同情”。有点遗憾的是，对于这一中国现代文化史、教育史上十分重要的林、蔡公开交锋，一些研究成果从先验的判断出发，先给林纾贴上封建复古派的标签，然后截取他的言论归结到现成的结论上去，历史的丰富性和复杂性由此大打折扣。这对于认识新文化运动的伟大意义和深远影响，其实并无助益。

一、公开信的缘起

说起林纾反对新文化运动，我们印象中是他迫不及待地跳出来，竭力卫道，成为一个十分可笑的人物。林纾确实是卫道者，但他翻译过百余部西方名著，为中国文学的现代转型作出过非常重要的贡献。他的落伍，是一个时代的缩影，带有悲剧性。

林纾给蔡元培写公开信，事发偶然，但偶然中也有必然性。他在《公言报》上登出给蔡元培公开信前约一个月，已经发表了小说《荆生》。这篇短短的文言小说，描写皖人田其美、浙人金心异和刚从美洲回来的哲学家狄莫三人，他们游陶然亭，畅饮笑谈“去孔子”、“灭伦常”、“废文言”以行白话时，伟丈夫荆生破壁而入，痛打田其美、金心异、狄莫，三人抱头鼠窜。很明显，田其美是影射陈独秀，因为古代田、陈一家，美与独秀对举。金即钱，异对同，金心异就是钱玄同。狄莫影射胡适，狄与胡，都是古代中原汉人对周边族群的蔑称。林纾把他对新文化运动的强烈不满发泄到了三位新文化运动的倡导者身上。可是他给蔡元培写公开信，态度明显比较诚恳，即其公开信中所说的“名教之孤悬，不绝如缕，实望我公为之保全而护惜之”。这一方面因为蔡元培身份特殊，林纾对北大校长抱有某种幻想；另一方面，林纾对蔡元培还有一份歉意。这是因为此前不久，赵体孟要出版明末刘应秋的遗稿，曾请蔡元培介绍梁启超、章太炎、严复、林纾等名人写序和题辞，蔡元培分别给几位写了信。林纾刚发表了对蔡元培有所不敬的小说《荆生》，蔡校长不仅没怪罪，反而来信代邀其题辞，这让他有些感动，也不免忐忑。他立即让其早年的

收稿日期：2018-08-06

作者简介：陈国恩（1956-），男 浙江鄞县人，教授，博士，博士生导师，主要从事中国现代文学研究。

学生张厚载将刚寄出的第二篇小说、对蔡元培攻击更甚的《妖梦》追回不再发表，同时给蔡元培写信，想有所申述，并借机表达他对北大支持新文化一派人物的不满。林纾的不满主要有两点，一是新文化运动的“覆孔孟，铲伦常”，二是文学革命的“尽废古书，行用土语为文学”，这代表了当时的保守派对新文化运动和文学革命的基本态度。这封信涉及公共话题，林纾也有意向天下公布他对新文化运动的看法，所以直接送《公信报》发表了。蔡元培并非认为新文化运动没有缺点，所以有人提出批评，他并不以为恶意。真正让蔡元培愤怒的是那个张厚载。张厚载当时是北大在校学生，他给校长蔡元培写了一封信：“孑民校长先生大鉴：《新申报》所登林琴南先生小说稿悉由鄙转寄，近更有《妖梦》一篇攻击陈、胡两先生，并有牵涉先生之处。稿发后而林先生来函，谓先生已乞彼为刘应秋文集作序，《妖梦》当可勿登，但稿已寄至上海，殊难中止，不日即要登出。倘有渎犯先生之语，务乞归罪于生。先生大度包容，对于林先生之游戏笔墨当亦不甚介意也。又，林先生致先生一函，先生对之有若何感想会作复函否？生以为此实研究思潮变迁最有趣味之材料，务恳先生将对于此事之态度与意见赐示，不胜企敬颂。教祺，学生张厚载拜启。” 此信等于把林纾写小说攻击新文化运动的内情和盘托出。蔡元培对张厚载不爱护母校北京大学的名誉十分生气，当即写了回信：

> 子兄鉴：得书，知林琴南君攻击本校教员之小说，均由兄转寄《新申报》。在兄与林君有师生之宜，宜爱护林君。兄为本校学生，宜爱护母校。林君作此等小说，意在毁坏本校名誉，兄徇林君之意而发布之，于兄爱护母校之心安乎？否乎？仆生平不喜作谩骂语、轻薄语，以为受者无伤，而施者实为失德。林君詈仆，仆将哀矜之不暇，而又何憾焉？惟兄反诸爱护本师之心，安乎？否乎？往者不可追，望此后注意！此复并候学祺。
>
> 蔡元培白[①]

蔡元培可以不在意老朽人物林纾写小说影射北京大学的教员，但不能接受北大学生参与到对母校的影射活动中，在给张厚载的回信中责备很重。张厚载与林纾本有师生之谊，是林纾在五城中学堂时的学生，他与新文化运动关系比较复杂。作为北大的学生，他的文学观受到胡适、钱玄同等人的影响，就如他说的：“自读《新青年》后，思想上获益甚多。陈（独秀）、胡（适）、钱（玄同）、刘（半农）诸先生之文学改良说，翻陈出新，尤有研究之趣味。仆以为文学之有变迁，乃因人类社会而转移，决无社会生活变迁，而文学能墨守迹象，亘古不变者。故三代之文，变而为周秦两汉之文，再变而为六朝之文，乃至唐宋元明之文。虽古代文学家好模仿古文，不肯自辟蹊径，然一时代之文，与他一时代之文，其变迁之痕迹，究竟非常显著。故文学之变迁，乃自然的现象，即无文学家倡言改革，而文学之自身，终觉不能免多少之改革；但倡言改革乃应时代之要求，而益以促进其变化而已。”[3]这其实就是胡适的进化论的文学观。但张厚载与林纾的关系相当密切，他在白话文学的一些具体问题上与胡适、钱玄同、刘半农等存有分歧。或者可以反过来说，正因为与林纾的关系比较密切，张厚载才与新文化的主流有了矛盾，使他卷入林纾与蔡元培的交锋中，成了一个牺牲品[②]。林纾的《妖梦》1919 年3月18日至22日在上海的《新申报》刊出。张厚载在给蔡元培的信中提到《妖梦》稿子已经寄出，难以追回，说明他给蔡元培的信写于 3月18日前。这就不难想象，已从张厚载的信中得知林纾的影射内幕，蔡元培在读到林纾刊发于3月18日《公言报》的《致蔡鹤卿太史书》时是一种什么心情。当晚，蔡元培就写下洋洋五千言的《答林君琴南函》，就林纾对新文化运动和文学革命的责难公开表达自己严正的立场。3月21日，《北京大学日刊》全文转载林纾的《致蔡鹤卿太史书》，又一并刊出蔡元培的《答林君琴南函》和他致张厚载的信。3月31日，张厚载被退学。这从一个侧面反映出当年新旧文化斗争中个人私谊与文化观念上的冲突夹杂在一起，十分激烈；同时又说明，林纾致蔡元培的公开信和蔡元培的高调回复，绝非个人的间隙，而是新旧文化的代表性人物的一次公共言说，是一个具有重要历史意义的社会事件。它并非精心策划，却是迟早要来的一场冲突。

二、文化冲突的模式

新旧文化冲突，与历史相始终。而鸦片战争后的新旧文化冲突与此前有所不同，是因为它的背后是中西文化的碰撞。如果说鸦片战争前的新旧文化冲突主要是传统文化基于现实矛盾的自我改造，那

① 载《北京大学日刊》1919 年 3 月 21 日。

②张厚载是被北京大学“退学”的。《北京大学日刊》1919 年3月31日的《本校布告》：“学生张厚载屡次通信于京沪各报传播无根据之谣言，损坏本校名誉，依大学规程第六章第四十六条第一项，令其退学此布。”

么在鸦片战争后，传统文化遭遇的就不只是来自现实的挑战，更严峻的是出现了中西文化的比较和平衡问题。面对西方列强侵略和国内的重重矛盾，需要在文化上有所变通，既能维护封建王朝的统治，又能应对西方文明的挑战。为此，魏源率先提出了“以夷制夷”的文化策略，洋务派随后提出了“中体西用”，再后来是君主立宪派推行戊戌新政。“以夷制夷”，是学习西方先进的军事科技，把冷兵器换成热兵器，抵御外来侵略。洋务派的“中学为体，西学为用”，“中学”是指三纲八目，所谓明德、新民、止至善和格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，这些都是儒家思想的核心。西学，则是近代从西方传入的自然科学和商务、教育、外贸、法律等社会科学。“中学为体，西学为用”，就是要以中国伦常经史之学为本，以西方科技之术为应用，在维护纲常名教思想不动摇的前提下，引进西方的科技知识和社会学思想，发展实业，富国强兵。这实际上是把魏源“以夷制夷”的思想加以学理化，而它的致命缺点是没有意识到“体”和“用”难以分割。当西方的“用”催生了新思想、创造了代表新阶层的现实利益的时候，传统的制度和文化就一定难以容忍。甲午战争的失败，即宣告了“中体西用”思想的破产。当然，戊戌新政也没有成功，最后是辛亥革命彻底终结了两千余年的封建王朝。

五四新文化运动，是在此前这一系列探索和不断失败的基础上兴起的文化革新运动。它标志着中国人在处理中西文化冲突和新旧文化矛盾时的观念发生了根本性变化，不再是在维护传统文化正统地位的前提下，调和新旧文化的矛盾与中西文化的冲突，而是在中西文化的碰撞中超越传统文化的樊篱，超越“中体西用”的思想羁绊，大胆地向西方文明汲取解决中国现实问题的思想资源，从而开创了思想解放的伟大时代。

林纾与蔡元培的隔空交锋，是这一思想解放运动中发生的一个重要事件。在此之前，文化保守派没有理睬新文化运动，因为他们认为陈独秀之流不过是秋虫自鸣，成不了气候。《新青年》一派人因此还感到了寂寞，演出过一幕“双簧戏”，即由钱玄同化名“王敬轩”以封建文化卫道士的口吻，历数《新青年》和新文化运动的罪状，由刘半农以“本社记者半农”之名作文批驳，自导自演，来刷存在感，扩大新文化运动的影响。可是到1919年初，形势发生了变化，让林纾有点坐不住了，要借着给蔡元培写公开信的机会，系统地发表他对新文化运动的强烈不满。

在历史转折时期的新旧思想交锋有一个大致的模式，即双方的论述各有自己的理论依据，所以孤立地看，无论哪一方的逻辑都是自洽的，所谓言之成理、持之有故，因此论争中常常是谁也说服不了谁。然而细究，会发现双方谈的同一问题，实质上是各依自己的观念对事实进行解释，基本上是自说自话，很难发生思想上的交集。当然，真理会越辩越明，可是对真理的确认，或者哪一方胜出，这不是由争论的哪一方说了算的，而是要由社会实践来做出判断和裁决。

林纾认为中国的社会现实问题，要从社会现实中寻找解决问题的办法，如果怪罪中国固有的文明，就好比“童子之羸困，不求良医，乃追责其二亲之有隐瘵逐之，而童子可以日就肥泽，有是理耶？”这看起来有些道理，可是现实问题本身就关联着中国固有的文化，借口就事论事，却回避了现实问题中的文化根源，以此替固有的文明开脱，这实在是一种诡辩。

林纾在晚清翻译过百余部西方文学名著，对西方文化是有些了解的，然而他明显是从中国传统文化的视野来看待西方，用传统文化的概念把西方文明扭曲到中国文化中来，并没真正理解西方文明的实质，就像他说的：“外国不知孔孟，然崇仁，仗义，矢信，尚智，守礼，五常之道，未尝悖也，而又济之以勇。弟不解西文，积十九年之笔述，成译著一百三十三种，都一千二百万言，实未见中有违忤五常之语，何时贤乃有此叛亲蔑伦之论，此其得诸西人乎？抑别有所授耶？”这显然是认为崇仁、仗义、矢信、尚智、守礼等所谓“五常之道”，中西相同，他根本没弄清楚西方以个人权利为基础的道德与中国传统的家族伦理为基础的宗法制道德有着本质的差异。

林纾把中西道德的差异抹平，以中释西，因而可以随心所欲地从中国传统道德观出发，而又借着西方文明的名义，来痛斥从袁枚到五四新文化派的有悖人伦。他说：“所谓新道德者，斥父母为自感情欲，于己无恩。此语曾一见之随园文中，仆方以为拟于不伦，斥袁枚为狂谬，不图竟有用为讲学者。人头畜鸣，辩不屑辩，置之可也。彼又云：武嬖为圣王，卓文君为名媛，此亦拾李卓吾之余唾。卓吾有禽兽行，故发是言；李穆堂又拾其余唾，尊严嵩为忠臣。”人性有共同的基础，可是在不同的文化中对人性的阐释却有天壤之别。林纾把从袁枚到新文化派的根据自然人性观点强调父母没有把子女当作私产的权力和卓文君追求爱情的行为视为大逆不

道，捏造出“人头畜鸣”的罪名，明显是依据中国宗法思想的恶意夸张和诬陷，彰显的是他自己拘于陈规、外在于人类先进文明的重大思想局限。

林纾谴责文学革命“废古书，行用土语为文字”，理由更为可笑：“行用土语为文字，则都下引车卖浆之徒所操之语，按之皆有文法，不类闽、广人为无文法之啁啾，据此则凡京津之稗贩，均可用为教授矣。”

仔细考察，发现林纾的攻击套路是唯理主义的循环论证，这也往往是守旧派人物跟不上时代脚步时的无奈之举。唯理主义的循环论证之错误，是强调固有文明的先验正确，因而把本身需要证明的大前提作为论证的出发点，所以形式上它虽合乎逻辑，得出的结论却经不起事实的检验。蔡元培就林纾指责新文化派“覆孔孟，铲伦常”，直接发问：“若谓大学教员曾于学校以外发表其‘铲伦常’之主义乎？则试问有谁何教员，曾于何书、何杂志，为父子相夷、兄弟相阋、夫妇无别、朋友不信之主张者？曾于何书、何杂志，为不仁、不义、不智、不信及无礼之主张者？”针对林纾斥文学革命“尽废古书，行用土语为文学”，蔡元培列举了大量的事实，证明这些倡导新文化的教授都是道德、文章俱佳的学者：“北京大学教员中，善作白话文者，为胡适之、钱玄同、周启孟诸君。公何以证知为非博极群书，非能作古文，而仅以白话文藏拙者？胡君家世从学，其旧作古文，虽不多见，然即其所作《中国哲学史大纲》言之，其了解古书之眼光，不让于清代乾嘉学者。钱君所作之《文字学讲义》、《学术文通论》，皆古雅之古文。周君所译之《域外小说》，则文笔之古奥，非浅学者所能解。然则公何宽于《水浒》、《红楼》之作者，而苛于同时之胡钱周诸君耶？”[4]蔡元培显然是借用了经验主义的方法，轻而易举地用事实戳破了林纾的攻击。他们的高下之分，彰显了新文化派的与时代同行，与社会现实的紧密联系，与生活经验的鲜活交流，而顽固派的思想则是与现实严重脱节，远远地落在了时代的后面。林纾用他那套封建礼教来衡量新文化倡导者的言行，捏造出“覆孔孟，铲伦常”的罪名，自以为击中新文化派的要害，其实完全站不住脚。后者几乎等同于理直气壮地宣称：你那个“孔孟”我“覆”定了，你那个“伦常”我“铲”定了。颠覆了“孔孟”，铲除了“伦常”，然后回归到现代人的伦理观上。现代人的伦理观，就是从西方引进的基于自然人性的伦理思想，周作人对此有很简要准确的说明。

他说：我们所说的人，不是世间所谓“天地之性最贵”，或“圆颅方趾”的人。乃是说，“从动物进化的人类”。其中有两个要点，（一）“从动物”进化的，（二）从动物“进化”的。我们承认人是一种生物。他的生活现象，与别的动物并无不同，所以我们相信人的一切生活本能，都是美的善的，应得完全满足。凡有违反人性不自然的习惯制度，都应该排斥改正。但我们又承认人是一种从动物进化的生物。他的内面生活，比别的动物更为复杂高深，而且逐渐向上，有能够改造生活的力量。所以我们相信人类以动物的生活为生存的基础，而其内面生活，却渐与动物相远，终能达到高上和平的境地。凡兽性的余留，与古代礼法可以阻碍人性向上的发展者，也都应该排斥改正。

这两个要点，换一句话说，便是人的灵肉二重的生活。古人的思想，以为人性有灵肉二元，同时并存，永相冲突。肉的一面，是兽性的遗传；灵的一面，是神性的发端。人生的目的，便偏重在发展这神性；其手段，便在灭了体质以救灵魂。所以古来宗教，大都厉行禁欲主义，有种种苦行，抵制人类的本能。一方面却别有不顾灵魂的快乐派，只愿“死便埋我”。其实两者都是趋于极端，不能说是人的正当生活。到了近世，才有人看出这灵肉本是一物的两面，并非对抗的二元。兽性与神性，合起来便只是人性。[5]周作人强调人的本性是“神性”和“兽性”的结合，他要尊崇人本主义。他据此痛斥传统道德以礼教束缚人性、扼杀个性，窒息社会活力，严重阻碍了时代的进步。这就把林纾诡辩中的中国固有文明这个大前提直接废了，暴露出了守旧派在学理上的谬误。很显然，蔡元培与林纾的冲突是新文化派与文化守成派之间思想观念的冲突。他们彼此难以沟通，表明新旧阵营之间完全决裂，难以调和。这又表明，中国正处在一个由旧蜕新的重大历史转折时期。

三、意义与历史影响

林纾面对新文化运动，沉默了多年。他似乎知道，以70高龄与胡适、陈独秀、钱玄同、刘半农这班年轻人发生冲突，对自己没有多少好处，但因为事关重大，觉得责任在身，所以他要出来对垒，所谓“今笃老尚抱守残缺，致死不易其操”，很有点悲壮的情怀。可是天下大势浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡，他的决绝抵抗反而使自己洋相出尽。思想老旧、逻辑混乱，遭到了年轻人的无情嘲讽。李大钊发表《新旧思潮之激战》[6]，正告那些抱着腐败思想的人应该本着所信道理，光明磊落地出来同新

派思想家辩驳，不能鬼鬼祟祟，想用道理以外的势力来铲除这刚一萌动的新机。鲁迅抓住林纾自称“清室举人”却又来“中华民国”维护纲常名教的矛盾，嘲讽他既然不是中华民国的人，别来干涉敝国事情了罢[7]；又直指其要害：“做了人类想成仙；生在地上要上天；明明是现代人，吸着现在的空气，却偏要勒派朽腐的名教，僵死的语言，侮蔑尽现在，这都是‘现在的屠杀者’。杀了‘现在’，也便杀了‘将来’。——将来是子孙的时代。”[8]一位署名“只眼”的作者更尖锐地揭露：“林纾本来想藉重武力压倒新派的人，那晓得他的伟丈夫不替他做主，他老羞成怒。听说他又去运动他的同乡的国会议员，在国会里提出弹劾案，来弹劾教育总长和北京大学校长。无论那国的万能国会，也没有干涉国民信仰言论自由的道理罢。”[9]《每周评论》第12期则转载林纾的影射小说《荆生》，第13期组织文章对《荆生》逐段点评，并摘录北京、上海、四川等地数十家报章杂志谴责林纾这篇影射小说的文章，以《对于新旧思潮的舆论》为题，作为“特别附录”发表。这可谓一次声势浩大的媒体策划，给予守旧派一个沉重的打击。

林纾的卫道之举，本是希望蔡元培管束一下北大的新派教授，哪想到经蔡元培的据理驳斥，激发了新文化阵营的同仇敌忾，有力地扩大了新文化运动的影响，形成了新文化对旧文化的压倒一切的声势。

当然，这一场论辩的意义远不止此。在中国现代教育史上，它也留下了浓墨重彩的一笔——蔡元培借回答林纾书的机会，重申北京大学的办学宗旨：

（一）对于学说，仿世界各大学通例，循“思想自由”原则，取兼容并包主义，与公所提出之“圆通广大”四字，颇不相背也。无论为何种学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达自然淘汰之运命者、虽彼此相反，而悉听其自由发展。

（二）对于教员，以学诣为主。在校讲授，以无背于第一种之主张为界限。其在校外之言动，悉听自由，本校从不过问，亦不能代负责任。

在新旧对垒中，蔡元培关于现代大学精神的庄严宣告产生了重大而深远的影响，成为现代大学教育成熟的一个划时代的标志。

这场论辩更重要的意义，还在于通过两位足以代表当时新旧文化的权威人物从新文化的源头上呈现了新旧文化两种不同的思维方式和历史逻辑，让后来者得以透过它来思考历史发展和文化承传的规律，给研究提供了一个值得深入探讨的范例。

新、旧文化人物的思维模式，最根本的区别在于新文化阵营是放眼看世界，超越了中国传统文化的价值观和基本立场，从社会现实的发展中感受和发现问题，以实践的观点择取西方文明的思想资源，把它应用于实践中，再根据实践的效果来进行总结和提高，形成新的思想。这样的新思想，是中西文化交流的结晶，也是学习西方先进文明的结果，但同时又是继承和发扬中国的传统文化，使其固有的文明通过社会实践而在现实土壤中获得新生，从而与西方文明结合，延续了古老文明的生命力。反观陈独秀、胡适、鲁迅、周作人、钱玄同、刘半农这些新文化的先驱，正像蔡元培质问林纾说的，哪一位不是学贯中西，站在反封建的潮头，却对中国学术的新生和中国文学的转型作出了巨大的贡献，奠定了中国现代学术和现代文学的坚实基础？从这样的意义上说，称这些人是中国文艺复兴的巨人也不为过。他们之所以能取得杰出成就，一个根本原因就是不迷信、不盲从，面向未来，勇于实践，专注创造，而这恰恰使他们继承并发展了中国固有文明和悠久的文学传统。

旧派文人的思维逻辑则相反，他们是蜷缩在国门之内，把中西文明对立起来，拘泥于孔孟及其传人的某一语录、阐释的某一思想，视之为维系国本之稳固的金科玉律，不思改变，结果完全脱离现实的发展，其所信奉的“三纲五常”之类成为禁锢人性、扼杀生机，抵制现实发展、开历史倒车的陈词滥调，而他们自身也成为螳臂挡车的历史笑话。

把五四新文化运动发轫之初新旧两大阵营的思维模式对照起来，不难发现人类文明进步的内在规律，那就是事物在发生变化，社会在不断地进步，人的思想必须跟上时代的脚步，勇于探索和创新，发现新问题，提出新办法，而不能固守陈规，拘泥于传统，否则只会被时代所抛弃。而人类文明虽有地域和民族的特色，但是人们对于世界与人类自身的认识是有内在的一致性的。

这场论辩的再一个重大意义，就是昭示了一个真理，即新旧文化的消长，或者说新文化的胜利和旧文化的失败，归根到底是由社会实践作出的选择。历史选择了蔡元培们，抛弃了林纾们，但这并非说明蔡元培和林纾所代表的思维模式只具有单向度的意义。所谓历史的选择，它是与具体的条件联系在一起的。一旦双方的思想抽去了具体内容，留下一个抽象的思维逻辑时，两者的功能再与新的历史条件结合起来，其所起的作用则完全可能发生变化。

蔡元培们的思维逻辑，从《新青年》、《少年中国》这些风行一时的刊物的名称就宣示了新文化派的唯新是从和少年本位的价值观，与中国传统文化追

慕“三皇五帝”、崇尚先贤的“以古为本”、“以老为本”的观念迥异。唯新是从、少年本位的观念在五四新文化运动中深入人心，有力地推动了中国社会进入了张扬个性、尊崇人性的现代发展阶段。但是它们的深入人心，同样是历史选择的一个结果，即它们冲破旧的思想樊篱的功能恰好为时代的反封建文化斗争所需要。如果离开了具体的历史条件，以为新就是好、少年肯定强，那就有可能犯经验主义的错误——这样的错误，鲁迅在1927年的进化论思路轰毁过程中曾经铭心刻骨地经历过了。

一个民族的文化，正是通过这样的新旧对垒、并接受历史的选择而向前发展的。在这一过程中，新文化具备强大的创新动能，甚至会摧枯拉朽，一扫旧文化的残局，其创新的成果便沉淀在文化传统中，从而垫高了传统文化的基础，推动了民族文化的发展，但它自身也可能留下一些急功近利的粗疏与局限，正有待于更为稳健的文化力量在新的社会条件下对它加以辨析和校正。旧文化在这样的过程中遭受冲击，但冲击是洗礼，不是消灭，因为在新文化运动高潮过去以后，守旧派文人对于民族文化的持重态度会在已经发展了的民族文化基础上自我调整，并且对于纠正新文化的激进主义倾向发挥积极的作用，比如引导人们去关注在激进革命时代可能忽略了的传统文化的更为内在、更具有普遍意义的方面，从而发掘传统文化的内涵，使其展现出新的生命。

中国文化近百年的蜕变与发展，总是与中西文化的冲突纠缠在一起，成了一个实践性的巨大难题，迄今没有得到很好的解决。蔡元培和林纾在20 世纪初的那一次隔空交锋，似乎已经告诉人们，新旧文化的关系是一个历史课题，它永远是与现实的发展联系在一起的，不能指望它得到终极性的解决。它是一个历史过程，考验着我们民族的智慧和毅力，也昭示着人类共同的使命！

参考文献：

[1]林纾.荆生[N].1919 年 2 月 17-18 日连载于上海《新申报》.

[2]林纾.致蔡鹤卿太史书[N].公言报,1919 -0 3 - 18.

[3]张厚载.新文学及中国旧戏[J].新青年,第4卷第6号(1916年6 月15日）.

[4]蔡元培.答林君琴南函[J].北京大学日刊,1919-3-21.

[5]周作人.人的文学[J].新青年,第5卷第6号(1918年12月15日).

[6]李大钊.新旧思潮之激战[J].每周评论,第12期 (1919年3月9日）.

[7]鲁迅(署名“庚言”).敬告遗老[J].每周评论，1919 年3月30日.

[8]鲁迅(署名“庚言”).现在的屠杀者[J].新青年，第6卷第5号(1919年5月15 日）.

[9]只眼.林纾的留声机器[J].每周评论,1919 年3月30日.

The Cultural Conflict and Its Historical Logic in Lin Shu and Cai Yuanpei's 0pen Letter

CHEN Guo-en

(Arts School, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

Abstract: ln the new cultural movement of May 4th Movement, Lin Shu and Cai Yuanpei went head-to-head in open letter form, which was caused by accident, but there was inevitability in accident. Marks the Chinese new culture movement in the treatment of old and new cultural contradictions and conflicts between Chinese and western culture, instead of conciliationism maintain the orthodoxy of traditional culture, but to break through the inherent culture barriers, beyond the "Chinese-style westernization", learn from the western civilization resources to solve the problem of China's reality, so as to usher in the age of a thought liberation. The exchange between Lin and Cai also shows that it is difficult to have a real intersection between the old and new ideas at the turning point of history. The backwardness of the old school lies in its circle argumentation of rationalism. The new culture, with the help of empiricism, easily punctures the hypocrisy of "three principles and five principles" and establishes the ethical system of individualistic humanist. The significance of the new culture movement is to regulate the orientation of the new culture from the source and to declare the concept of modern universities. The dialectical relationship between cultural innovation and conservative mentality in the debate provides a wonderful example for today's research on the law of national culture development.

Key Words: Lin Shu; Cai Yuanpei; new cultural; cultural conflict; history logical

五四新文化运动百年祭

刘希云

（德州学院　文学与新闻传播学院，山东　德州　253023）

摘　要：五四新文化运动对中国进入现代社会具有举足轻重的价值。在五四新文化运动百年纪念之际，拂去历史尘埃，还原历史现场，重申五四精神：公民精神、健全的个人主义精神、理想主义精神仍是当下中国社会现代化的宝贵思想资源。

关键词：五四新文化运动；五四精神；健全的个人主义

中图分类号：K261　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444(2019)01-0016-05

时光荏苒，一代知识分子掀起的轰轰烈烈的五四新文化运动已是百年了，一代人的身影也早已远去，但是那代人的精神我们继承了多少，那代人焦唇敝舌疾呼的价值理念现在的青年又记住了多少？在这个文化保守主义思潮盛行的时代，我们有必要重申五四精神。五四新文化运动的精神是健全的个人主义，我们应珍视它的自由主义精神；五四新文化运动是人的运动，我们应珍视它的人道主义精神。美国学者舒衡哲在《中国启蒙运动》中指出五四运动的意义：只要专制、官僚和教条主义的思想仍然盘踞在民众的脑袋中，启蒙运动必将在中国继续下去，无论路途多么曲折，代价多么高昂。

一、回到五四运动现场

谈到五四新文化运动，我们有必要追问一下五四运动的来由。五四新文化运动和五四运动有很大关联。简单说五四运动指的是1919年5月4号，在北京爆发的大规模学生运动。民国初年开始大量传入中国的民主、科学、平等、人权等西方思想，以及1917年陈独秀、胡适以《新青年》为阵地发起的五四新文化运动，为1919年的五四运动奠定了思想基础。广义的五四新文化运动涵盖了1919年的五四运动，或者说1919年的五四运动是五四新文化运动的成果。虽然几乎每年都有五四纪念活动，但很多人仍不知道五四运动是怎么来的，为什么在1919年中国会爆发五四运动，所以有必要追溯历史，还原1919年的五四运动的历史场景。1914年7月，第一次世界大战爆发，1914年至1918年，中国的当政者是段祺瑞、冯国璋。在一战中，中国加入了协约国，支援了其他协约国大量粮食，并派出了17.5万劳工，其中两千多人牺牲。1918年11月11日，一战以协约国的胜利结束，中国是当然的胜利国。1919年1月到6月，协约国在巴黎就如何处置战败后的同盟国德国、奥匈帝国召开国际会议，此会就是巴黎和会。巴黎和会实际上成了四巨头会议，四巨头即美国总统威尔逊、英国首相劳合·乔治、法国总统克里蒙梭、意大利总统奥兰多。美国方面无论总统威尔逊还是代表团成员，都明确表示支持中国收回山东权益，但中国的要求在大会上被拒绝，英、法、意代表把德国侵占的胶州湾领土，以及那里的铁路、矿产、海底电缆，统统交给日本。当时中国代表团的成员是：外交总长陆征祥、驻美公使顾维钧、南方政府代表王正廷、驻英公使施肇基、驻比公使魏辰祖。巴黎和会实际上是四巨头的分赃会，第一等国家英法美意日每个国家五个席位，第二等国家三个席位，最末一等两个席位。中国派出了五个代表，到会后发现是最末等的两个席位。所以中国实际上以战胜国之名，承战败国之实。中国代表团向和会提出两项提案：取消帝国主义在中国的特权；取消日本强迫中国签订的《二十一条》，收回山东权益。但提案被否决，中国代表没有在凡尔赛合约上签字。

当时梁启超正在巴黎考察，他在4月30日给林长民发了封电报，通报了巴黎和会的情况。林长民是段政府总统府外交委员会事务长，他5月2日在《晨报》上发表了一篇文章《外交警报敬告国民》，全文如下：

胶州亡矣！山东亡矣！国不国矣！此噩耗前

收稿日期：2018-09-12

作者简介：刘希云（1971--），女，山东德州人，副教授，博士，主要从事中国现代文学研究。

两日仆即闻之，今得梁任公电乃证实矣！闻前次四国会议时，本已决定德人在远东所得权益，交由五国交还我国，不知如何形势巨变。更闻日本力争之理由无他，但执一九一五年之二十一条条约，及一九一八年之胶济换文，及诸铁路草约为口实。呜呼！二十一条条约，出于胁迫；胶济换文，以该约确定为前提，不得径为应属日本之据。济顺、高徐条约，仅属草约，正式合同，并为成立，此皆国民所不能承认者也。国亡无日，愿合四万万民众誓死图之！[1]

此文虽短，仅300余字，却像一枚重磅炸弹，使国人震动。从某种意义上说，点燃五四这把火的，首先是林长民的这篇文章。5月3日，外交委员长汪大燮找到蔡元培，让学生起来督责政府。于是蔡元培约见学生领袖段锡鹏、罗家伦、傅斯年、康白清。当晚北大学生和十几所学校学生在北大法科大礼堂召开会议，会上通过了四项决议：一、联合各界一致力争；二、通电巴黎专使，坚决不签字；三、通电各省，于五月七日国耻纪念举行游行示威运动；四、定于星期日（四日）齐集天安门，举行学界之大示威。

5月4日，北京爆发了大规模的学生运动，来自北京十几所高校的三千多名学生，汇集东交民巷与外国使馆交涉，要求美国主持公道，支持中国收回青岛主权。学生队伍走到日本使馆的时候，使馆区的巡捕封锁了东交民巷，禁止学生通过。学生们愤怒了："为什么我们自己的国土，不准我们的队伍通过？使馆界，什么是使馆界，是我们的耻辱！"傅斯年说："我们退出巷口，到其他大街游行一下，散发传单，各自回校。"不知谁喊了一句："到赵家楼找曹汝霖去。"曹汝霖是段祺瑞执政府的交通总长。1915年，受袁世凯之命，与日本公使谈判，签订了《二十一条》。1918年任财政总长，向日本借款，以山东铁路主权为抵押，是亲日派人物。学生队伍到了赵家楼，包围曹宅，烧毁其房屋，史称"赵家楼事件"。五四运动的领袖是北大外文系的罗家伦、段锡鹏、许德珩，傅斯年是总指挥，是有计划的抗议，胡适嘱咐他们"随机应变，适可而止"。北大和清华的学生上街演讲，号召市民抵制日货，购买国货。5月29日，广州有三万学生游行，声援北京的学生运动，被桂系军阀镇压。

五四运动，是一场在国际上声望很好的文明抗争。虽然排日，但学生有意识地避免使用暴力，跟义和团运动划清了界限。不仅不直接伤害日本人，对警察也不采取对抗手段。民国时期，凡是学生运动，军警的态度大多暧昧。学生火烧赵家楼的时候，几十上百的警察，大体上在旁观。北京的警察总监吴炳湘，对于镇压学生一向不积极，抓捕学生大体上属于不得已而为之。第一次抓的学生关在步兵统领衙门的监狱，条件不好，舆论一致声讨，后来再抓，就临时关在北大法科，其实根本没打算把学生怎么样。各地的军警就更加低姿态，万一伤了学生，全国声讨，国会议员不断在议会上提意见，就像惹下了塌天大祸。

五四运动不仅促进了民族的觉醒，北洋政府在学生、商人群众运动的压力下，拒绝在凡尔赛公约上签字，使得山东问题交由华盛顿会议处理，曹汝霖、章宗祥、陆宗舆被罢免。在这场政治抗议之前的新文化运动，不仅引入的学理和思想在发酵，而且西方的学制和学科体系也进一步完善，大学教育有了长足的发展。所以五四运动不仅是一场青年学生的爱国运动，也是一场深刻的文化革新运动。它是中华民族觉醒的标志，五四运动和五四新文化运动关联密切。从文化发展方面来看，作为一种文化革新运动，五四新文化运动不仅推动了中国文化表达形式的创新，更重要的是引发了对中国传统文化认识的改变，结束了儒学独尊的局面。五四新文化运动打开了中国文化开放的大门，为中国文化转型注入了新鲜的血液。

二、何谓五四精神

首先，五四新文化运动是一场伟大的思想启蒙运动，是中华民族面临内忧外患对传统文化进行的一次自我革新，自我矫正。胡适把它叫做中国的文艺复兴。启蒙运动本质上是人的理性的一次革命，人运用自己的理智从理性的意义上来认识世界、解释世界，也通过自己的理智从理性的意义上把握自身的历史或解释人与自然的存在价值。启蒙运动是建立在理性主义的基础之上的："欧洲思想传统的最普遍也最重要的一个特征就是乐观的理性主义，也就是相信外部世界有一种合乎逻辑的秩序。"[2]这种秩序不仅人类头脑是可以认识的，而且几乎可以用概念性语言准确地表达出来。柏拉图意识到大多数人生活在阴影中，确认存在着一种高于感觉的理性，认为聪明人可以通过理性确定真正的知识。理性主义的本质在于人相信通过人自身的智慧认识世界并按照人的意志合理地改造世界，但人的健全理性的获得需要排除或避免人性中固有的蒙昧的、不确定的成分，确立健全的理性需要一个启蒙的过程。意大利哲学家维科在《新科学》中把理性分为三种：第一种是神的理性。这种理性只有神懂得，

人要凭借神的启示才能懂得。第二种是国家政权的理性。这种理性是通过政府和参议院来体现的，并不是所有人都能理解。第三种是自然的理性，或平等的理性。这是人民大众所能懂得的唯一理性。作为人的理性的解放运动，启蒙运动的目标指向“第三种理性”，即自然的理性或平等的理性，亦即使人都能自由地、平等地运用自己的理性的理性。按照维科的理论，第三种理性就是回归人的本性：“第三种才是人的自然本性，它是理智的，因而是谦恭的，和善的，讲理的，把良心、理性、责任感看成法律。”[3]康德就什么是启蒙运动作了明确的回答：“启蒙运动就是人类脱离自己加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己加之于自己的了。要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。”[4]从整体上看，中国的启蒙运动是一个追求自由、平等，反对专制、奴役的思想运动和社会运动。它反对宗教的神性和专制的权威，使人回归到自由的、平等的智慧和理性的严肃。

其次，五四新文化运动是一场现代知识分子运动。这场知识分子运动是从讨论文字开始的，这是中国社会现代性的转折点。放眼全世界，几乎所有重要大国，从传统社会转到现代社会，都是几个大人物发挥了重要作用，比如英国有克伦威尔，法国有百科全书派，德国有俾斯麦、康德，美国有华盛顿、杰斐逊，日本有伊藤博文、福泽谕吉，都是政治家、哲学家，而中国是几个人文知识分子。借文字解决思想方面的问题，掀起五四新文化运动的几个人是陈独秀、胡适、鲁迅。陈独秀写了《文学革命论》，胡适写了《文学改良刍议》，倡导的是文字的改良，实际上五四新文化运动的中心问题是人的解放。何谓解放？陈独秀说：“解放云者，脱离夫奴隶之羁绊，以完成自由自主之人格之谓也。我有手足，自谋温饱；我有口舌，自陈好恶；我有心思，自崇所信；绝不容他人之越俎，亦不应主我而奴他人。”[5]中国的五四新文化运动首先着力抨击传统的伦理纲常，批三纲，而没有批五常。“打倒孔家店”，打倒的不是儒家思想，而是被统治者利用了的儒教。胡适的《易卜生主义》、《贞操问题》，鲁迅的《我之节烈观》、《我们怎样做父亲》等一系列文章论述的都是伦理问题。中国传统的伦理观念都是从群体出发的，而不考虑个体的生命价值。胡适、陈独秀、鲁迅等人的伦理学说是从个体出发的。他们揭示中国女人的不幸，指出节烈观的吃人本质，同情幼弱者的遭遇，批判长者本位的伦理文化，充分彰显了个体生命本位的道德论立场。鲁迅在《我之节烈观里》提出要为那些节烈的女子开一个追悼大会：“我们追悼了过去的人，还要发愿：要除去于人生毫无意义的苦痛。要除去制造并赏玩别人苦痛的昏迷和强暴。要人类都受正当的幸福。”[6]要人类都享受到正当的幸福，这是五四一代知识分子的呼声。无论政治制度、经济制度、伦理道德、文化传统，都以这一尺度确定取舍存废。用鲁迅的话说：“一要生存，二要温饱，三要发展。苟有阻碍这前途者，无论是古是今，是人是鬼，《三坟》《五典》，百宋千元，天球河图，金人玉佛，祖传丸散，秘制膏丹，全都踏倒在地。”[7]在鲁迅看来，传统文化的根本罪状只有一条：吃人。胡适认为，要看一个国家的文明怎么样，只消考察三件事：第一，看他们怎样对待小孩子；第二，看他们怎样对待女人；第三，看他们怎样利用闲暇时间。胡适说，我们不把小孩子当人，或者骄纵或者呵斥，或者插上草标卖掉；我们把女人当牛马，套上牛轭，上了鞍辔，还不放心，还要砍去一只牛蹄，剁去两只马脚，然后赶她们去做苦工！中国人闲暇时候，在烟榻上吞云吐雾，或者打麻将。这样来看我们的文明，还是一种野蛮的文明。

再次，五四新文化运动体现了青年学生对于国家事务的担当精神。罗家伦这样谈什么是五四运动的精神：“民国八年五月四日北京学生几千人因山东问题在政府高压的底下，居然列队示威，作正当民意的表示。这是中国学生的创举，也是中国国民的创举。”[8]这次运动里有三种真精神，关系中国民族的存亡。第一，这次运动是学生的牺牲精神。陈独秀说：“吾每见吾国受教育之青年，手无缚鸡之力，心无一夫之勇。白面纤腰，妩媚如处子，畏寒怯热，柔弱如病夫，如此身心薄弱之国民，将何以任重而致远乎？他日为政治家，焉能百折不回，冀其主张之贯彻也；他日为军人，焉能勠力疆场，百战不屈也；他日为实业家，焉能穷思百艺，排万难，冒万险，乘风破浪，制胜万里外也！”[9]而这一次一班青年学生，奋空拳，扬白手，和黑暗势力相斗，受伤的有，被捕的有，因卖国贼未除尽而急疯的也有。这样的牺牲精神不磨灭，真是再造中国的元素。1937年在长沙临时大学时，蒋梦麟、张伯苓、梅贻琦三位校长巡视学生宿舍，看见房屋破败，蒋校长认为不宜居住。张伯苓校长却认为学生应该接受锻炼，有这样的宿舍也该满意了，于是蒋梦麟说：“倘若是

我的孩子，我就不要他住在这宿舍里！”张却针锋相对地表示：“倘若是我的孩子，我一定要他住在这宿舍里！”梅校长没有表态。持张校长观点者，还有陈独秀。第二，这次运动是社会裁制的精神。“当这个乱昏昏的中国，法律既无效力，政治又复黑暗，一班卖国贼，宅门口站满了卫兵，出来坐着飞一般的汽车，车旁站着卫兵。市民见了敢怒不敢言，反觉他有神圣不可侵犯的样子，他们也未始不微微笑道：你们谁敢动我？哪知道被一帮手底无情的学生，逃跑的吓得如丧家之犬，被捉住的打得发昏数天。他们那时候才知道社会裁制的厉害。这次学生虽没有把他们一个个打死，但是他们在社会上的偶像被打破了。我正式告我国民：在无法律政治可言的时候，要想中国有转机，非实行社会裁制不可。”[8] 第三，这次运动是民族自决的精神。这次不能自决，还待何时？这次学生不问政府，直接向公使团请愿，是中国民族对外自决的第一声。不求政府直接惩办卖国贼，是对内自决的第一声。这是双重的民族自决运动。

三、当下青年应弘扬怎样的五四精神

首先，发扬青年人对国家事务的担当精神，做现代公民。当下的中国走出了20世纪前半叶不断革命的圈子，正稳步建设现代化。但是由于经济和物质的力量无处不在，青年人中很多沦为物质的奴隶，连爱情也用房子、车子明码标价。钱理群先生说：实用主义、实利主义的盛行，使当下的中国教育培养了一批精致的利己主义者，他们惊人地世故、老道，很懂得配合、表演，很懂得利用体制的力量来达成自己的目的。工作、房子、车子成了青年人所有的生活目标，个人自扫门前雪，莫管他人瓦上霜。老人倒地不敢扶，路有危难不伸手。这反映出缺乏公义，极度冷漠的社会风气，在个人和国家之间的公民社会凋敝萎缩。熊培云在《重新发现社会》的扉页上写着这么一段话：我希望人人自由而尽责，致力于建设一个人道的、人本的、宽容的社会，人心自由、明辨、慈悲、温暖。这样的社会不会自己来到，需要青年人满怀做人和做事的热情，建设这样一个美好的社会。一个国家的希望在青年，一个时代青年的思想就是时代的思想，现在的青年应该汲取五四青年的心系家国、勇担道义的精神，做朝气蓬勃的新青年、现代公民。要做现代公民，就要建设一个公共领域。哈贝马斯认为公共领域是介于私人领域和政治系统之间的一个领域，主要是独立自主的个体及由其所组成的社会团体进行自主交往和自由辩论的非官方的文化批判领域。公众通过这一领域的交往形成公共意志和公共舆论，对于社会生活进行理性的、自由的、批判性的讨论。公共空间的活跃是社会具有活力的重要表现，公民都对社会事务有评判的热情，表达的自由，民气通畅，才会有良好的政治生态，这样的社会才会越来越好。发表负责任的言论，关注公共性的事务，正是现在的青年人努力的方向。

其次，养成健全的个人主义。孙中山先生在五四运动几个月后曾这样评论：“自北京大学学生发生五四运动以来，一般爱国青年无不以新思想为将来革新事业之预备，于是蓬蓬勃勃，发抒言论，国内各界舆论一致同倡。各种新出版物为热心青年所举办者，纷纷应时而出，扬葩吐艳，各极其致。社会遂蒙绝大之影响。虽以顽劣之伪政府，犹且不敢撄其锋。此种新文化运动在我国今日诚思想界空前之大变动。……吾党欲收革命之成功，必有赖于思想之变化。兵法攻心，语曰革心，皆此之故。故此种新文化运动实为最有价值之事。”[10]作为革命家的孙中山首先看到五四运动给人们的思想带来的巨大变化。

胡适在20世纪30年代谈五四运动时说：“五四运动的意义是思想解放，思想解放使得个人解放，个人解放产出的政治哲学是所谓个人主义的政治哲学。”[11]他引用杜威先生的话，指出个人主义有两种：1. 假的个人主义就是为我主义（Egoism），它的性质是只顾自己的利益，不管群众的利益。2. 真的个人主义就是个性主义（Individuality），它的特性有两种：一是独立思想，不肯把别人的耳朵当耳朵，不肯把别人的眼睛当眼睛，不肯把别人的脑力当自己的脑力。二是个人对于自己思想信仰的结果要负完全责任，不怕权威，不怕监禁杀身，只认得真理，不认得个人的利害。这后一种就是我们提倡的健全的个人主义。这种思想有两个中心见解：第一是充分发展个人的才能，就是易卜生说的“你要想有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块材料铸造成器”。第二是要造成自由独立的人格，像易卜生的戏剧《国民公敌》里的斯铎曼医生那样“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”。这就是张熙若先生说的“养成忠诚勇敢的人格”。这种忠诚勇敢的人格在任何政治下都是有无上价值的，都是应该大量培养的，因为这种人格是社会进步的最大动力。

最后，珍视五四的理想主义精神。在近代中国，有几代青年是理想主义者，辛亥革命一代，五四一代，以及20世纪80年代的青年，他们都给中国这艘大船走向现代输送了重要的力量。什么

是理想主义，理想主义是基于信仰的一种追求，是高于现实并能调校现实的一种思想倾向。改造世界既是理想主义的目标，也是它的首要意义。理想主义者按照自己的想法去改造世界，即使做出的一切都看不到所谓的成效，因其信仰坚定也不会停止努力。五四一代当然是一批理想主义者，他们不做妥协者，不向世故妥协，不向庸俗妥协，不向限制他们自由的社会势力妥协。这种理想主义情怀何其珍贵，只有具有这种精神，才能发现蕴藏于日常生活中的意义，才能获得持续前行的动力。我们知道五四新文化运动反对折中调和，主张全盘西化，这也是五四后来受到诟病的一个重要原因。其实这也是一种理想主义的做法，胡适说："我是主张全盘西化的。古人说'取法乎上，仅得其中；取法乎中，风斯下矣。'这是最可玩味的真理。"[12]在现代化之前，自己先不打折扣。陈独秀有一个比喻："譬如货物买卖，讨价十元，还价三元，最后结果是五元。讨价若是五元，最后的结果，不过是二元五角。社会上的惰性作用也是如此。"[13]他们的策略是要充分现代化，既然发现了更优越的文明，就应该努力更多地接受，即使最终也不能全部实现，至少不应自己先打折扣。胡适说："为什么要反对调和呢？因为评判的态度只认得应该是与不是，一个好与不好，一个适与不适，不认得什么古今中外的调和。调和是社会的一种天然趋势。人类社会有一种守旧的惰性，少数人只管趋向极端的革新，大多数人至多只能跟你走半程路。这就是调和。调和是人类懒病天然的趋势，用不着我们来提倡。"[14]为了最大限度的现代化，五四一代知识分子以一种理想主义的精神推动了中国文化的现代化。

参考文献：

[1]林长民.外交警报敬告国民[N].晨报，1919-05-02.
[2][美]罗兰·斯特龙格伯.西方现代思想史[M].北京：金城出版社，2012:1.
[3][意大利]维柯.朱光潜，译.新科学[M].北京：人民文学出版社，1986:67.
[4][德]康德.何兆武，译.历史理性批判文集[M].北京：商务印书馆，1990：39.
[5]陈独秀.敬告青年[J].青年杂志，1915年第5卷6号.
[6]鲁迅.鲁迅全集（第1卷）[M].北京：中国致公出版社，2001：38.
[7]鲁迅.鲁迅全集（第3卷）[M].北京：中国致公出版社，2001：45.
[8]罗家伦.五四运动的精神[J].每周评论，1919-05-26.
[9]陈独秀.今日之教育方针[J].新青年，1915年第1卷2号.
[10]孙中山.孙中山全集（第2卷）[M].北京：中华书局，2011：90.
[11]胡适.个人自由与社会进步[J].独立评论，1935-05-06.
[12]胡适.编辑后记[J].独立评论，第142号.
[13]陈独秀.调和论与旧道德[J].新青年，1920年第7卷1号.
[14]胡适.新思潮的意义[J].新青年，1920年第7卷1号。

100th Anniversity Commemoration of the May Fourth New Culture Movement

LIU Xi-yun

(Literature and Journalism School Dezhou University , Dezhou Shandong 253023, China)

Abstrct: The May Fourth New Culture Movement is significance for Chinese society for entering the modern society. On the occasion of the 100th anniversary of the New Culture Movement, this article intends to remove historical dust, restore the historical scene, and reaffirm the spirit of the May Fourth Movement. Its civic spirit, sound individualism and idealistic spirit are still valuable resources for the modernization of Chinese society.

Keywords: New Culture Movement; May Fourth spirit; sound lndividualism

神话传说的现代演绎

——郭沫若《凤凰涅槃》的现代精神及其表达方式

邹建军

（华中师范大学　文学院，武汉　430079）

摘　要：郭沫若名诗《凤凰涅槃》是“五四”时代精神的集中反映，诗人借阿拉伯古代的神话与传说进行现代演绎，以剧诗的形式、民间的口语、民歌的形式、象征的意象、自由的对话等进行全方位的改造，为我们建构了一个神秘与丰富的美学空间，从而开创了中国新诗的新境界。由于时代的局限与诗人修为的缺失，此诗在语言、形式、技巧的情感表达等方面也存在一些问题，对于当代汉语诗歌创作提供了多种多样的启示。

关键词：神话传说；时代精神；现代演绎；艺术选择；语言力度

中图分类号：I206　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0021-05

“五四”时代虽然离开我们越来越远，然而“五四”的时代精神却从来没有离我们远去，只要我们阅读那个时代的作家所留下的文学作品，就可以深切地感受到“五四”精神的博大深厚与可贵可珍。郭沫若被称为“五四”时代最重要的诗人，其诗被闻一多先生认为体现了20世纪的“动”的与“反抗”的精神。一百年过去了，我们现在重读他的名诗《凤凰涅槃》，同样可以感受到20世纪初期特定的时代环境与文化语境，特别是诗人自我的热情、大胆的想象与时代的激情。就是在今天，当中国新诗在艺术上有了很大的进步之后，我们同样可以认为《凤凰涅槃》是一首了不起的杰作，是一首可以跨越时代与超越文化的大诗。之所以得出这样的结论，主要是根据它在以下几个方面所具有的高度创造性。学术研究可以探讨一堆死的材料，而文学研究恐怕还是首先要读作品，研究者要有一个审美过程与审美投入，在此基础上还要有一个完整的审美判断。本文所有的观点，首先是立足于作者个人对于作品的阅读和审美判断，而不是立足于外在的历史与社会材料，与前人的研究也没有必然的联系。

这首名诗的高度创造性，主要体现在以下七个方面：

一是诗人在将神话传说进行现代演绎方面所取得的成功。首先诗是表现自我的，然而诗人没有直接表现自我，而是借一个神话传说，借神话这个“他者”，进行了思想上、艺术上的独立表达。诗人在前面有一个简要的小序，说明这首诗是诗人在一则神话基础上，通过想象与重构的方式才完成的。“天方国古有神鸟名‘菲尼克司’（Phoenjx），满五百岁后，集香木自焚，复从死灰中更生，鲜美异常，不再死。”[1]22在阿拉伯半岛上流传着一个神话，在阿拉伯的古代有一种神鸟名叫菲尼克斯，这种神鸟也就是中国古代所说的凤凰，神鸟终其一生只能活到五百岁。当每一个五百年到了的时候，就要到处去采集香木，堆在一起然后点燃，当大火熊熊的时候，自己跳进去自焚，复从死灰中更生。就这样，一代复一代，一生又一生，实现了自己生命的生死轮回，以至于无穷。本来只是一个传说，其情节内容与生死方式都是不可实证的。在中国古代的南方传说中，凤凰喜欢火，然而我们也实在没有看见过，有哪一对凤凰进行了这样的自焚，他凭着自己的想象与创造，以自己卓越的才力，发展出了长诗里全部的情节与意象。并且从现在来看，这首长诗情节丰满、结构完整、语言华美、激情飞扬，成为了那个时代少有的抒情佳作。当代中国有如此多的诗人，恐怕也没有谁可以说，写凤凰的诗已经完全超越了郭沫若的《凤凰涅槃》。神话的内容虽

收稿日期：2018-07-14

作者简介：邹建军（1963—），男，四川威远人，教授，博士，博士生导师，主要从事中国现当代文学、比较文学与文学地理学研究。

然简短，也没有什么具体的故事，然而诗人从自我情感表达需要出发，通过自己的独立的艺术构思，让神话与传说成为了一首具有现代意义的长诗，成为了一种了不起的创造。原来的神话传说，也不过是说了神鸟的生死轮回，而诗人要借此表达自己对过往生活的失望，以及在此基础之上产生的再生与希望，同时更是表现自我所在的国家与民族的再生与希望。现代以来中国诗人根据神话与传说创作的作品也不少，然而达到了郭沫若这首诗水平的，却实在不多。一是他的思想高度，二是他的艺术创造力，三是他对于艺术形式的敏感。当然，这首诗也存在一些弱点，甚至致命的缺失也是存在的。诗人对神话演绎的成功，主要在于没有将故事复杂化，而是简化为在一个大平原临海的一座山上，一对凤凰飞来飞去地采集香木，它们孤独地自唱、神秘的对唱，前来观葬的群鸟们自唱，接着展示了他们在自焚之后出现的景象，以及它们的再一次地集体歌唱。没有多么复杂的故事与情节，所有的东西几乎都化为了一种情景的呈现，突出的是其象征性与传奇性，以此象征诗人的自我与自我所在国家与民族的处境。山也并不高，海也并不阔，原也并不广。凤凰长成什么样子，群鸟长成什么样子，诗中也没有具体的描写。诗人只是对山前、山后、山左、山右的景象，做了一些画龙点睛的写照而已。显然，凤凰的品格与群鸟的品格在这里形成了对照，凤凰眼中的过去与现在形成了鲜明的对照，凤凰的自我在火前与火后形成了鲜明的对照，黑暗的意象与光明的意象形成了鲜明的对照。所以，象征的纯粹性与整体性，在诗中得到了相当到位的表现，将神话与传说的演绎进行了全方位的改造。

二是诗人以一种全新的剧诗形式，完成了一种本质上的现代演绎。之所以说这首诗不是诗剧而是剧诗，是因为它不是剧而是诗，所以我们称其为剧诗。从表面上来看，它是一行一行的诗，而不是不分行的散文，然而每一行、每一节又是统一在某一种角色即以某一个人物为标题的形式之下的，不会给人一种散乱无章的印象。全诗里的所有诗行，都是以某一个角色来进行演唱的。长诗前面的小序，当然不是诗的形式，对题材与来源作了一个简要的说明。这样一种剧诗形式之优势，在于既保持了诗的本色，又形成了可以以角色进行演唱的剧的形式。全诗除了几个大的部分如《序曲》、《凤歌》、《凰歌》、《凤凰同歌》、《群鸟歌》、《凤凰更生歌》、《凤凰和鸣》之外，在《群鸟歌》之下，又分《岩鹰》、《孔雀》、《鸱枭》、《家鸽》、《鹦鹉》、《白鹤》等六个部分，分别由六种鸟儿进行鸣唱。因为自我利益的关系，它们基本上都是以一种幸灾乐祸的语气来进行演唱，这样的演唱在本质上是一种丑恶的表演，除此就没有例外于某一个角色之外的诗行。采取剧诗的形式与只是自我的抒情，当然其艺术效果就有了很大的不同：一个是自我的表达，一个是众人的合唱。诗人把本来是一个人的自我抒情，通过这种剧诗的形体结构，变成了一种多声部的大合唱，将自我的独白变成了种种他者的表演，并且是一种多种多样、丰富多彩的表演，其表现出来的强大力量，显然与只是自我抒情是完全不同的。因为诗的基本内容是来自于古代的一个神话与传说，如果只是诗人一个人在那里介绍，或者只是一种凤凰的自我表演，其思想与艺术感染力也许就是相当有限的。可见诗人清楚地认识到了这一点，所以此诗的立意要比一般诗人高远一些，把诗行变成诗剧，让诗里的所有角色可以展现自我的个性，呈现自我的风采。然而它不是诗剧，并不是真的可以搬上舞台进行演出，只是一种情景的构拟而已。诗人只是需要这样一种抒情的框架，并非是在写本质上的戏剧作品。从前的学者只是将此诗当成抒情长诗，而不会当成剧诗来看待；如果只是抒情长诗，那它在形式上就没有什么创造性，因为那个时代里这样的以对话形式为主体的诗，也实在是不少的。而如果当成剧诗，则是一种全新的形式，是一种以剧的形式来创作的新诗。诗人将剧的因素与诗的因素有机地统一起来。诗的优势就是歌唱，剧的优势就是表演。在这首诗中，每一个角色都在表演，并且是相当投入地表演。表演得最为成功的，就是“凤”与“凰”两个角色，成为了这部剧诗最重要的主角，正是它们代表着正义与希望，代表着反思与批判，代表着光明与未来。

三是对话体的采用与创造让全诗产生了一种全方位、多角度的对话性。《凤凰涅槃》这首剧诗，从结构上来说相当于一个组诗，因为它是由许多首小诗所组合起来的。每一首小诗都是某一个角色所唱的内容，每一个角色都站在自己的角度，来与他者进行对话，因此，相互之间的统一就形成了一种全方位的、立体性的对话。这首诗里所有的角色，由于自己各自不同的立场，而大致分成了两派，一个可以命名凤凰派，一个可以命名为群鸟派，然而，“凤”与“凰”的表演也是略有不同的，各种不同鸟儿的表演也各有不同。当然，在凤凰与群鸟之间还没有形成尖锐的冲突，这是作者在艺术构思上比较失败的地方。然而，总体而言，每一个角色

所发出的话语，同一个角色在不同时段所发表的言论，相互之间所形成的广泛的对话性，却让此诗形成自己鲜明的特色与少有的优势。“对话”是当代西方文艺理论中的一个重要术语，并不是说各个角色发了言就形成了对话，而是指因为各自不同的立场和各种不同的声音而发生的对话，这是一种结构性的安排，当然，也是一种诗性的安排。诗人只是让各个角色自我表演，不过这种表演不是太充分，特别是群鸟歌里的各种鸟儿，没有充分表现出自己的立场，所以对话也存在不充分、不复杂的毛病。对话性是存在的，这是角色的结构性安排而产生的，不是诗人故意重视而产生的。“凤”与“凰”之间的对话也是不充分的，因为在它们两者之间没有不同的观点，不存在矛盾与冲突，在它们之间几乎没有距离感与空间感的存在。

四是诗人采取了一种总体象征方式，给全诗带来了不少亮色。如果我们要定性的话，此诗在整体上就是一个象征，凤凰集香木自焚、复从死灰中更生的过程，成就了一种典型的象征。象征的是一种生命的过程，象征的是生与死之间的转化，象征的是对个人的人生与世界格局的一种认识。虽然只是第一层，却是一种总体上的安排。第二层是诗中的各个角色，都是一种象征，六种鸟儿先后在诗中出场，每一种鸟儿所讲表达的思想与立场都是不太一样的，在总体上是嘲笑凤凰集香木自焚之举动的，每一种鸟儿就是人间里一种人格与品质的象征。从每一种鸟儿的话语中，我们很容易感受到它们的态度，有的自以为是，有的自我膨胀，有的自以为是林中老大、空中霸王。某一些意象也具有一定的象征性，成为了此诗象征系统里的重要成员。丹穴山，是凤凰集香木自焚的地点，象征的就是当时的中国，或是我们古老的、缺少生机的民族。火焰，象征那一个时代少有的激情；重生的凤凰，象征的是自我生命的再生，也是那个时代的国家与民族的再生。由于作者没有让这些角色们完全独立，总体象征受到了一定程度的影响，象征的强度与力度是远远不够的。象征的要义在于本体之内涵，如果每一种意象本身并不独立，没有强大的表现力，总体象征也会受到影响。凤凰的意象是最为富足的，而几种鸟儿的象征则比较单调，其他的“火焰”、“丹穴山”等，具有一定的表现力，却不是那么丰实。

五是民歌形式与技巧的大量采用，它是一种现代诗的形式，然而有一些民歌因素的保存与延续。首先是词语与词语的反复，其次是句子与句子的反复，再次是节与节的反复，第四是节与节、句与句、词与词的间隔性重复，最后是许多句子的重叠，在重叠中又稍有一些变化。在有的节里，虽然只是一个词的变化，却连续出现六七次之多，产生了比较强烈的抒情效果，同时也形成单一化的格式。也不能说只要是重复的形式，就一定来自于民歌，但从古今中外文学史来看，重复与反复是民歌与民谣特别喜欢的，因为它们存在的基础与前提是要吟唱，而吟唱往往是反反复复的、重重叠叠的。郭沫若在创作这首诗的时候，也不一定要有意识地运用民间歌谣的形式，特别是词汇与句子，然而就现有的各种小标题可言，诗人是把此诗当成了一首歌来写的，如首节叫“序曲”，第一节叫“凤歌”，第二节叫“凰歌”，第三节叫“凤凰同歌”，第四节叫“群鸟歌”，第五节叫“凤凰更生歌”。为什么既叫“曲”，又叫“歌”呢？也许与诗人当时的想法存在密切的关系，那就是此诗要能够唱、可以唱，并且可以像民歌一样的唱。同时，从节奏和韵律而言，也与中国古代的民歌体式具有相当的同一性。句子不是很长，节奏也比较简短，诗句基本上是押韵的，虽然前后有一定的变化，特别是诗人根据情感的高低而选取了相应的韵脚，与中国古代民歌比较注重押韵与节律，也存在一定的联系。《诗经》是典型的民间歌谣，而《楚辞》主要是文人作品，因此，它们在语言的运用和押韵的讲究上，存在比较显著的差别。《凤凰涅槃》是文人作品，但诗人有意识地选取一些民歌因素融合其间，产生了一种意想不到的效果。

六是诗人对与神话相关的情景的呈现，以及在此基础上神秘而特殊的审美空间的建构，让全诗的抒情有了坚实的基础。从时间上来说，全诗的故事与情景是发生在“除夕将近的空中”，大年三十晚上天要亮的时候，是一年之中的最后一天。“凤凰”选择在这一年的最后一天自焚，诗人在后面的抒情虽然很长，然而这个时间一直是没有任何变化的。为什么要选择在新旧交替的时候集香木自焚呢？因为这个时间是生死轮回的最佳时候，诗人不是一种偶然的选取，而一个精心的选择。故事发生的地点是“丹穴山”，后面的长篇抒情开展充分，然而地点是没有改变的。这座神奇的山在哪里，诗中没有明确的标志，然而，我们知道它处于大海与平原之间。一开始就有所描述：“除夕将尽的空中，/飞来飞去的一对凤凰，/唱着哀哀的歌声飞去，/衔着枝枝的香木飞来，/飞来在丹穴山上。”[1]22这座山是在什么样的方位呢？“山右有枯槁了的梧桐，/山左有消歇了的醴泉，/山前有浩茫茫的大海，/山后有阴

莽莽的平原，/山上是寒风凛冽的冰天。”[1]22-23所有的情境都设定在这里。为什么要选在大海与平原交界地区的山上呢？当然不是一种偶然的选取，因为这里的山是没有阻挡的，东西南北都可以看到，那里的火光，它们的表演，呈现出来的是人类生死轮回的一幕大戏。这是一个立体的、阔大的空间，每一种动物包括凤凰本身，都成为了某一类人物的化身。不仅如此，诗人还通达这样的时间与空间，通过这个时间与空间里的凤凰与其他鸟儿形象，表达了对人生与世界的看法，同时也表现了对那个时代与中国社会的基本认识。比较典型的诗节是：“茫茫的宇宙，冷酷如铁！/茫茫的宇宙，黑暗如漆！/茫茫的宇宙，腥秽如血！”[1]24“凤歌”里的“凤”对于宇宙的认识，是对那个时代的一种诅咒。三个反复的词汇的出现，表现了“凤”对于那个时代的强烈诅咒，对于旧的时代与社会，可以说是恨之入骨。凤凰的这种态度，也是诗人郭沫若当时的人生态度。在“凤歌”中，诗人以同样的方式强化了对于以上空间的认识：“我们飞向西方，/西方同是一座屠场。/我们飞向东方，/东方同是一座囚牢。/我们飞向南方，/南方同是一座坟墓。/我们飞向北方，/北方同是一座地狱。/我们生在这样个世界当中，/只好学着海洋哀哭。”[1]26“凤”的处境是相当艰难的，因为她被东西南北的黑暗势力所包围，她已经没有自己的出路，所以只有学着眼前的海洋“哀哭”。如果说前面把整个世界都诅咒了，那么这里她所表达的是同样强烈的情感，所谓的“东西南北”，其实就是“世界”的同义语。而在“凰歌”里，“凰”的感觉还不如“凤”，他的生存处境更加艰难，他这样唱道：“我们这飘渺的浮生，/好像那大海的孤舟。/左也是漶漫，右也是漶漫，/前不见灯台，后不见海岸。”[1]27“凰”将自我看作是一种“飘渺的浮生”与“大海的孤舟”，如此空间意象是让人气妥的，读着这样的诗句，一种孤寂之情油然而生。阅读以上的诗行可以发现，诗人借凤凰为我们建构的时间与空间，显然是一个没有希望的时空，正由于如此，它们才要集香木自焚，而让自己在死灰中得到新生。这样的一种自焚，其实就是对黑暗与污秽的坚决反抗，同时也是对自我人生的一种美好追求。然而不可忽略的是，后半部分为我们呈现了一种光明与希望的审美空间，是通过凤凰的欢唱而加以呈现的，让我们感到欣喜，也受到鼓舞。所以，诗人所创建的审美空间是两个半圆的统一，一个是黑暗的空间，一个是光明的空间；一个是阴冷的空间，一个是火光的空间。相对而言，黑暗与阴冷的空间，具有更加强大的力量，而光明的空间则是比较无力的，因为抒情比较空泛，也没有具体的情节与情景。

七是诗人在现代精神的建构上是比较用心的，取得相当显著的效果。诗中不仅出现了“宇宙”这样的词，同时也出现了“世界”这样的词，体现的当然是一种现代观念，一种新的时代精神。正由于如此，我们才说《凤凰涅槃》是一首现代的诗、自由的诗，因为诗人所有的现代思想、现代意识与现代精神，都可以通过它的诗句体现出来。首先，反思与批判的精神，体现在“凤”与“凰”的身上，如果他们没有新生的要求，与他者一样的得过且过，就没有必要到处采集香木，也没有必要以火焰的方式烧死过去的自我，而在死灰中得到新生。这就是一种现代精神，虽然所讲的是一个发生在古代的故事。同时也表达了一种“动”的精神，一切都是变化的，一切都是富于生命活力的。凤凰没有停止他们的采集，鸟儿也没有停止他们的嘲笑，火焰没有停止它们的燃烧，大海也没有停止它们的涌动。与旧的时代相比，表现的也是一种现代的精神，自由的精神。全诗所采用的是现代口语，几乎没有什么文言词汇，也没有什么陈旧的句子。这首诗在现代意识与现代精神表现在许多方面，从内到外都是诗人现代情怀的体现，都是诗人现代意识的外显。

如果要说有什么不足的话，主要是一种时代性的毛病，有的部分比较空洞与苍白一些，最为重要的是诗的语言。这首诗的语言比较直白，基本上是现代日常生活口语，句子的凝聚度不够，概括性不强，表现力也有限。有的语言当然还是很有特色，如“火光熊熊了。/香气蓬蓬了。/时期已到了。/死期已到了。/身外的一切！/身内的一切！/一切的一切！/请了！请了！”[1]29这里的“请了”是四川方言，是当地的人在向主人告别时请他们珍重的意思，而如果不懂得四川方言，也许就无解它的真正内涵。其至包括“一切的一，一的一切”这种句子的反复，也是一种方言的运用，其意思是所有的东西。特别是“凤凰更生歌”里面的“凤凰和鸣”，抒情比较散漫，时间太长，诗行与诗句的力度不够，缺失内在的诗美。“群鸟歌”里的六种鸟儿所唱，基本上大同小异，也没有什么不同的意义。如果他们所唱的差别很大，说明他们各自的独立性，然而远远不是这样。这首诗写得最好的部分还是“序曲”、“凤歌”、“凰歌”、“凤凰同歌”，后面就越来越差，就像一个人唱歌，因为功力不够强大，唱到后来就唱不下去，只有重复同样的话，以等待最后

的结束。语言的直白与空洞是诗人在任何时候都要回避的，即使是民间诗歌也同样是如此。“五四”时代的诗歌处于初创期，在语言上几乎都是不太讲究的，只有到闻一多、徐志摩的时代，才有了比较大的改变。郭沫若此诗特别是后半部在语言上存在的浅白无力的问题，给我们留下了深刻的教训。

当然，全诗最重要的追求，在对于生命过往的认识之痛苦，以及对于生命之未来的追求之热烈。“五百年来的眼泪倾泻如瀑。/五百年来的眼泪淋漓如烛。”[1]27为什么是五百年而不是三百年？也许是诗人认为最近五个世纪以来，中国才真正地落后于西方。“我们年青时候的新鲜哪儿去了？/我们青年时候的甘美哪些儿去了？/我们青年时候的光华哪些儿去了？/我们年青时候的欢爱哪些儿去了？”[1]28-29诗人借凰之口发出这样的反问，表现出一种痛惜生命之失去的心情，同时也是追求未来发展的希望之体现。诗的主题当然是悲剧，而对于生命过往之痛苦则成为了全诗的基调，前半部基本上都是悲伤的、低沉的、阴暗的，体现了诗人对自我的基本认识，也体现了诗人对自己国家与民族所处时代的总体感受。

然而，“五四”也是一个改革的时代，甚至是一个革命时代，只是悲剧的演绎也是不够的。所以，诗人创造了长诗的后半部。在后半部里，复从死灰中更生的凤凰，实现了“芬芳”、“和谐”和“悠久”的境界，然而也让我们意识到这并非一种永恒的境界。凤凰如此唱道：“我们新鲜，我们净朗。/我们华美。我们芬芳。/一切的一，芬芳。/一的一切，芬芳。”[1]32“我们热诚，我们挚爱。/我们欢乐，我们和谐。/一切的一，和谐。/一的一切，和谐。”[1]33“我们生动，我们自由。/我们雄浑，我们悠久。/一切的一，悠久。/一的一切，悠久。”[1]33-34至此，全诗的抒情便达到了高潮。诗人最为核心的思想，诗歌最重要的主题，就是表现在这里。四个词语承载的是诗人郭沫若的初心，是那个时代一位伟大诗人的意志。

世界上有许多生动而神奇的神话与传说，如果能够为后世的作家所利用，进行合理的现代演绎，并创作出全新的文学作品，自然是当代文学创作的一条新路。郭沫若的现代演绎是有根据的，他在诗前小序中说：“按此鸟殆即中国所谓凤凰：雄为凤，雌为凰。《孔演图》云：‘凤凰火精，生丹穴’。《广雅》云：‘凤凰，雄鸣曰即即，雌鸣曰足足。’”[1]22可见郭沫若在创作此诗之前，是做了一番文献功夫的。然而，如何在历史文献与神话传说的基础上，通过诗人作家的艺术想象与艺术构思，同时把时代精神融铸其间，把自我气质融汇其里，把民族文化化为血肉，郭沫若的名诗《凤凰涅槃》为我们提供了许多重要的经验与教训。

参考文献：

[1]郭沫若选集（第二卷）[M].成都：四川人民出版社，1979.

The Contemporary Deduction of Myths and Legends

——Contemporary Spirits and Its Expression Patterns of Phoenix Nirvana Written by Guo Moruo

ZOU Jian-jun

（School of Chinese Language and Literature, Center China Normal University,Wuhan 430079,China）

Abstract: The famous poetry Phoenix Nirvana written by Guo Moruo is concentrated reflection of the times spirits of the May Fouth.By means of improvement of Arab ancient myths and legends,fully alterating the drama-poetry pattern,folk colloquialism,form of folk songs, imagery of symbol,free dialogue,the poet constructed a mysterious and abundant aesthetics space,in this way, he created a new realm of china new pottry.Due to the limitation of times,and the cultivation insufficiency of the poet,there are some problems of language,form, and emotional expression of skill in the poet,and these problems affords Chinese poetry creatsion various inspiration.

Key words: myths and legends; times spirits; contemporary deduction; art choice; Time intensity

“天人三策”：武帝对儒学的选择

陈寒鸣

（天津市工会管理干部学院　政教学院，天津　300380）

摘　要：秦汉“大一统”帝国中央集权政治体制的建立，必然要求树立与之相适应的“大一统”的思想权威。而要树立思想权威，就必须对已有的思想文化作出选择。“独尊儒术”，是汉代统治思想确立的根本标志，也是汉代统治阶级长期进行思想文化选择的结果。思想界自身的发展演变则为统治者的文化选择提供了前提条件。

关键词：天人三策；汉武帝；董仲舒

中图分类号：B234　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0026-12

一、汉初子学流变与儒、道互绌

秦朝严禁私学，诸子百家皆受摧残，几尽湮灭。汉兴以后，诸儒始得修其经艺，讲习大射乡饮之礼，儒学出现复兴之象。其实，不唯儒学，遭秦焚禁的百家之学也都逐渐地重新抬头，一度出现了诸子复兴的态势。当然，这种子学复兴，并非战国时期百家争鸣的翻版，由于社会政治环境的巨大变迁，汉初诸子同先秦诸子相比，无论思想观念、还是行为方式，都有明显差别：在新的社会条件下，一些学派获得更新，不断发展，而另一些学派则因与社会生活相脱节，不再适应现实社会生活的需要而走向衰亡；此外，还有一些学派沉潜到了民间，成为大众文化传统中的一部分。

具体而言，主要有这样几种情形：（一）曾是先秦显学的墨家一派，逐渐放弃了学术追求，尽失其思想锋芒，走入游侠一途。（二）法家学说由于其在秦代以喜剧开始而以悲剧告终的历史结局，受到汉初思想界的普遍否定。但是，法家理论或为黄老之学和儒学所吸收、消化，或逐渐演变为狭义的刑律令法和操作性的刑名督责之术，习治申、商、韩之学的士人学子变成了专事“刀笔筐箧”的律吏。（三）兴起于战国后期的阴阳家，秦汉之际走向了方士化，在当时改朝换代的历史氛围中，其“五德终始”的历史理论颇受人主青睐。汉初，阴阳家的代表人物主要有公孙臣、新垣平等。孝文帝十四年（公元前166年），鲁人公孙臣上书曰：“始秦得水德，及汉受之，推终始传，则汉当得土德。土德之应黄龙，宜改正朔，服色上黄。”[1]丞相张苍主张汉为水德，否定了这个建议。第二年，在天水成纪出现黄龙，文帝遂召回公孙臣，拜为博士，“与诸生申明土德，草改历服色事。”张苍由此自绌，“谢病称老”，丢了丞相的位子。[1]赵人新垣平以天瑞符应，建议文帝“立祠上帝”，于是建渭阳上帝庙，文帝亲行郊祀上帝之礼。新垣平贵至上大夫，累赐千金。由此可见，阴阳家在汉初有一定影响。但由于阴阳家没有一套自己的社会政治理论，其以之看家的“天人感应”和“五德终始”理论框架往往被其他学派利用和改造，因而阴阳家很快就丧失了独立地位。

在汉初思想界，真正具有广泛影响，能够与儒学相抗衡的是黄老之学。当时著名的黄老学者有盖公、黄子等。盖公师承乐臣公，乐臣公善修黄帝、老子之学，教授于齐高密、胶西。惠帝初年，曹参为齐相，采纳盖公黄老清静无为之术治齐，获得成功。后来，曹参代萧何为汉廷相国，仍守黄老之学的清静无为之术，颇有与民休息之效，亦获好评。景帝时，“窦太后好黄帝、老子言，帝及太子、诸窦不得不读《黄子》、《老子》，尊其术。”[2]司马谈亦曾“习道论于黄老”，邓章“以修黄老言，显于诸公间”，王生“善为黄老言”，如此等等。可见，从宫廷到民间、从官场到思想界，黄老之学都很有势力。

汉初思想发展的主要趋势是诸子百家的合流，这以当时的黄老之学和儒学最有代表性。司马谈称颂道家：“其为术也，因阴阳之大顺，採儒、墨之善，撮名、法之要。”[3]其所称道家实乃汉初黄老之学。长沙马王堆汉墓出土的四种古遗书，被学术界认定为黄老之学的代表著作。据之看其思想体系，主要是道家与法家

收稿日期：2018-06-28

作者简介：陈寒鸣（1960-），男，江苏镇江人，教授，主要从事中国思想史、儒学史研究。

思想的结合，但也吸纳了阴阳家主阳臣阴、阳贵阴贱的思想和儒家先德后刑的主张以及墨家的兼爱观念。

儒、法合流是汉初思想界的重要特征。实际上，当时已经没有纯粹的法家和纯粹的儒家，故一个儒者完全可以兼通其他学派的学问，如贾谊是汉初大儒，司马迁却称：“贾生、晁错明申、商”[4]，把他和晁错看作是精于法家学说的人物。此说并非毫无道理，因为在礼法关系上，贾谊认为，“夫礼者，禁于将然之前，而法者禁于已然之后。是故法之所用易见，而礼之所为难知也。若夫庆赏以劝善，刑罚以惩恶，先王执此之政，坚如金石；行此之令，信如四时；据此之公，无私如天地耳。岂顾不用哉？”[5]这样的思想主张显然吸纳了法家学说，而非纯正的儒学了。同贾谊相类而又有别，晁错本是汉初法家的主要代表人物，曾习申、韩刑名之术于张铁生所。然而，这位公认的法家在汉初儒学发展中也占有十分重要的地位。他曾受政府指派从故秦博士、齐人伏生学《尚书》，后“传于倪宽”[6]；据说何敞六世祖何干也曾“学《尚书》于朝（晁）错。”[7]晁错无疑是伏生《今文尚书》的传人。

汉初子学的分化合流，一方面是墨、法等学派被其他学派吸收同化而作为一个独立的学派日趋消亡，另一方面是儒家、道家学派丰富发展了原有的思想体系，从而能够适应社会现实和统治者的需要，为“大一统”的国家意识形态之形成做了学说思想上的准备。但诸子合流只是其时思想运动的一个方面，各学派之间还有相互冲突、相互排斥的另一方面。这尤以儒、道（黄老）之争最为典型。史称：“世之学老子者则绌儒学，学儒学者则绌老子。道不同，不相为谋，岂谓是邪？”[8]汉初的儒、道互绌因涉及到争夺意识形态主导权问题，且又与当时错综复杂的政冶斗争相牵连①，因而同先秦相比，更显激烈，更加残酷。

儒学与黄老之学的公开冲突爆发于景帝时期，据《汉书·儒林传》记载：

> （辕固）与黄生争论于上前，黄生曰：“汤、武非受命，乃弒也。”固曰：“不然。夫桀、纣荒乱，天下之心皆归汤、武，汤、武因天下之心而诛桀、纣，桀、纣之民弗为使而归汤、武，汤、武不得已而立，非受命（为）何？”黄生曰：“‘冠虽敝，必加于首；履虽新，必贯于足。’何者？上下之分也。今桀、纣虽失地，然君上也；汤、武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣不正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立南面，非弒而何？”固曰：“必若云，是高皇帝代秦即天子之位，非耶？”于是上曰：“食肉毋食马肝，未为不知味也。言学者毋言汤、武受命，不为愚。”遂罢。

窦太后好《老子》书，召入问固，固曰：“此家人言耳。”太后怒曰：“安得司空城旦书乎！”乃使固入圂击彘。上知太后怒，而固直言无罪，乃假固利兵。下，固刺彘正中其心，彘应手而倒，太后默然，亡以复罪。

从辕固与黄生的争论看，肯定“汤、武革命”的正义性是儒家的传统立场，而将君臣尊卑名份绝对化却正是道、法家的主张。但在汉初，儒家也开始强调等级名份，立场已有所变化，如贾谊即言：“履虽鲜弗以加枕，冠虽弊弗以直履。”[9]辕固廉直，固守传统，未必反映多数儒者的看法；景帝的态度也似乎并不主张直接、坦率地宣传“汤武革命”，而在根本性的政治思想立场上其实是倾向于黄老学者黄生的。②辕固与窦太后的这一次严重冲突，景帝主观上站在辕固一边，内在感情上似乎还多少有点欣赏他的刚直无忌。这种矛盾的心态，或许与当时权力斗争有一定关系。

上述情形表明，在汉初，还没有哪一家学派取得明显优势。换言之，汉初统治者对儒、道（黄老之学）两家学说尚未作出明确选择。这就使得直到景帝时期，儒、道两家在学说思想上争长论短，党同伐异，犹如辕固鄙薄《老子》，视之为“家人言”，黄老道家也极力贬抑儒者之言，曾“习道论于黄老”的司马谈在《论六家要旨》中竭力推崇道家，而把儒家与阴阳家、法家、墨家、名家归在一个档次，说儒家学说“博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从。”道家学说则不同，能“使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化。立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多。”在他看来，道家综合各家之长、又克服各家之短，其学乃“道术之全”、“大道之要”，显系最先进的思想文化。他特别强调儒家“博而寡要，劳而少功”与道家“指约而

①关于汉初儒、道互绌与朝政之争的复杂关系，请参朱维铮《儒术独尊的转折过程》（见朱氏《中国经学史十讲》，复旦大学出版社2002年版）。

②就景帝根本性的政治思想立场而言，面对着辕固与黄生有关“汤、武革命”的论争，他实际陷入了两难困境：不认同“汤、武革命”，会有否认高祖刘邦以布衣而代秦的正当性，汉家统治权威无疑会因之而受到挑战；认同“汤、武革命”，或许会给反叛既存统治秩序者留下空间，易造成汉廷统治的危机。因此，对于这样一个十分敏感的话题，他绝不可能从纯学术立场上来运思，而只可能从现实的自身政治统治利益上来考量，这决定了他必然会倾向于黄生。当然，他对于辕固是很同情的，这其实又与其同窦太后之间的矛盾有一定关系。

易操，事少而功多”的对立，表明其实际是在与儒家争夺意识形态和社会生活中的主导性话语权。班彪批评司马迁的《史记》“其论学术，则崇黄老而薄‘五经’”，其实是针对着司马谈《论六家要旨》的。

淮南王刘安主持编撰的《淮南子》，思想内容宠杂，其中对儒学的批评大体代表了汉初道家学者的共同立场：

> 周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼，于是博学以疑圣，华诬以助众，弦歌鼓舞，缘饰《诗》《书》，以买名誉于天下。繁登降之礼，饰绂冕之服，聚众不足以极其变，积财不足以赡其费，于是万民乃始惴觟离跂，各欲行其则为以求鑿柄于世，而错择名利。是故百姓曼衍淫荒之隙，而失其大宗矣。夫世之所以丧性命，有衰渐以然，所由来者久矣！[10]

《淮南子》承继先秦道家、法家的看法而对儒家展开批评，认为儒者以《诗》、《书》、礼、乐哗众取宠，惑乱人心，外倡先王之道、内怀贪利之心，不仅欺世，而且乱世，故其学于治道毫无意义：“今儒、墨者称三代、文、武而弗行，是言其所不行也。非今时之世而弗改，是行其所非也。称其所是而行其所非，是以尽乃极虑而无益于治。”[11]这些批评比司马谈走得更远，完全否定了儒家学说的价值。《淮南子》还把儒家《诗》、《春秋》等元典斥为“衰世”产物，讥儒学为“俗世之学”，与之形成对照的，则是颂称道家学说为“圣人之学”、“达人之学”，其尊道黜儒的立场非常鲜明。

汉初的儒、道（黄老）互绌持续到武帝朝，终于达到白热化的程度。武帝继位后，好儒术的丞相窦婴、太尉田蚡推举硕儒鲁申公的弟子赵绾为御史大夫、王臧为郎中令，“迎鲁申公，欲设明堂，令列侯就国，除关，以礼为服制，以兴太平。举谪诸窦宗室无行者，除其属籍。诸外家为列侯，列侯多尚公主，皆不欲就国，以故毁日至窦太后。太后好黄老言，而婴、蚡、赵绾等务信推隆儒术，贬道家言，是以窦太后滋不说。”[12]第二年，御史大夫赵绾又“请毋奏事太皇太后”，试图把这位“好黄老言”而权欲之心极重并代表着一个特权利益集团的老太太排除在政治生活之外，这自然要激起她的震怒，遂逼武帝罢免丞相窦婴、太尉田蚡，斥逐赵绾、王臧并下诏狱，更迫使赵、王二人自杀。这里，不同学派的思想斗争与宫廷内部的权力之争交织扭结在一起，“在这一互绌的意识形态背后，更有统治阶级的政权争夺。不少外戚、郡国王是以道绌儒，代表者为窦氏与淮南王，而皇室则是以儒绌道，集其成者为武帝。窦太后罢主儒术者，儒术之士又上绌黄老之议，其间政权的争夺显然是以儒道互绌出来标榜的。”[13]推隆儒学、摒斥黄老，实即打击外戚和诸侯王的势力，强化皇权。这场复杂而又激烈的斗争，直到建元六年（公元前135年）窦太后去世才见到一个结果：“武安君田蚡为丞相，黜黄老、刑名、百家之言，延文学儒者以百数。”[14]儒、道（黄老）互绌在形式上宣告结束。

检视汉初儒、道（黄老）互绌的有关材料，可以得出这样的结论：黄老之学并没有取得汉初思想界的支配地位，统治者也未曾明确将之确定为国家的最高统治思想。因此，武帝时期的“独尊儒术”，并非以儒学取代黄老之学的地位。黄老与刑名、百家之言一道被黜，表明其不是这场斗争的唯一失败者。这场思想斗争过程尽管与宫廷权力斗争相关联，但还不能就仅仅以权力之争来加以解释，因为它实际反映的是统治者对统治思想进行比较、选择的过程，而儒学的最终得势，除了儒学有着适应中国社会现实需要的价值外，乃是统治者选择的结果。当然，这里尚需指出的一点，就是儒学能够在儒、道（黄老）竞争中脱颖而出，与董仲舒对汉代儒学发展所做的贡献分不开。

二、董仲舒与汉代儒学体系的建立

董仲舒（约公元前179一前104年），广川（今河北景县）人。少治《春秋》，专心一志，号称“三年不窥园”。景帝时为博士，下帷讲诵《春秋》之学，“学士皆师傅之”。武帝对策，董仲舒以贤良对策三篇，史称“天人三策”。对策后，出任江都王相，不久被废为中大夫。公元前125年，复任胶西王相。数年后，以病辞官。董仲舒虽归居陋巷，却仍名重朝野，“朝廷如有大议，使使者及廷尉张汤就其家而问之”。[15]董仲舒死后，葬于长安胭脂坡，武帝过此曾下马以示尊敬，故仲舒墓又称“下马陵”。董仲舒一生修学不辍，著述颇丰，现有后人辑录的《春秋繁露》一书和《天人三策》等传世。

从中国思想发展的历史进程来看，战国末期即已开始出现诸子合流趋势，荀子始作此努力，而到董仲舒才真正完成了这种综合，此一趋势告一结束。故而董仲舒的思想，既是以孔子为本对孟、荀两派儒家的综合，又是以儒学为本对先秦以来诸子百家的综合。正是在这种综合的基础上，董仲舒建立起了庞大而系统的思想体系，奠定了汉代儒学的规模和走向。

（一）“天人合一”的哲学体系

在哲学理论上，董仲舒吸取了墨家的“天志”论和阴阳家的阴阳五行思想，建立了一个以“天人合一”论为核心、以“阴阳五行”为框架、以“三纲五常”为内容的宇宙模式。

“天”在墨子那里有两个基本含义：一是社会生活的根本法则，即“法仪”，人的言行必须顺从天意，以天为法，“动作有为，必顺于天，天之所欲则为之、天所不欲则止”[16]；二是能够赏善惩恶的最高主宰，它通过“正”天子而“正”天下，“天子有善，‘天’能赏之；天子有过，‘天’能罚之。”[17]这两点都被董仲舒所肯定和吸纳。

董仲舒肯定“天者，百神之君也，王者之所最尊也。”[18]在他看来，“天”有喜怒之气、哀乐之心，能够赏善惩恶。它既是统领百神的“大君”，又是支配人间的最高主宰。人间的帝王则是上天之子，其权力乃“天”所授，代表上天君临人间以统治人民，故“传曰：唯天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君。”[19]“受命之君，天意之所予也。”[20]不管是自觉、抑或无奈，“君权神授”是董仲舒为君主专制制度提供的最终辩护。此外，在董仲舒的思想中，“天”还是社会规范和伦理道德的根源。他说：“仁义制度之数，尽取于天。”[21]又说：“天地者，万物之本，先祖之所出也。广大无极，其德昭明，历年众多，永永无疆；天出至明，众知类也，其伏无不炤也。地出至晦，星日为明不敢晴，君臣父子夫妇之道取之，此大礼之终也。”[22]这样一来，董仲舒就在西周末世以来“天”的权威日益遭人摈弃的背景下，不仅重建了“天”的宗教性权威地位，而且更赋予“天”以伦理本体的属性。

当然，董仲舒的具有宗教神学色彩的“天”，并不是对殷周之世人格性上帝神的简单复活，而是综合了先秦子学思想，具有着符合新社会时代精神的理论内容。他吸收了阴阳家的天人观念，借用其有关天地阴阳、五行四时、日月寒暑等概念，通过对这些概念的重新排列组合、比附类推，将自然法则和人伦规范融为一体，建构起完整、系统的宇宙模式。这一体系严整的伦理化的宇宙模式以自然为载体：“天有十端，十端而止已。天为一端，地为一端；阴为一端，阳为一端；火为一端，金为一端；木为一端，水为一端；土为一端，人为一端。凡十端而毕，天之数也。”[23]天、地、阴、阳、火、金、木、水、土，都是经验性的客观存在物，十端之一的人也是如此。而由这十端构成的“天”就是呈现在人们面前的自然界。但是，董仲舒又认为，由十端构成的“天”并不是纯粹的自然存在，天地、阴阳、五行、四时之间的关系及其运行具有“内在目的”，它是“天命”、“天意”的体现。就是说，“天”是通过万物来表达其“命”和“意”的，人们应随时随地地以虔诚之心面对万物，体察“天命”、“天意”：“天无所言，而意以物。”“明阴阳入出实虚之处，所以观‘天志’；辨五行之本末顺逆小大广狭，所以观‘天道’也。”[24]董仲舒就这样把“祭”解说为“察”，说明人们“祭天”并非为了直接祷告冥冥之中的上帝，而是为了体察自然现象中蕴含着的“天命”、“天道”、“天志”和“天意”。

“天道”、“天志”或“天意”体现于人世间，其实质就是三纲五常之道。在董仲舒哲学中，天高地卑、阳盛阴衰，五行相生、四时相续，这些都被解释成现实社会生活中的宗法伦理秩序，它构成了人类社会纲常规范的根本：“君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。”“仁义制度立数，尽取于天。天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之；秋为死而植之，冬为痛而丧之。王道之三纲，可求于天。”[21]“仁之类者在于天。天，仁也。天覆有万物，既化而生之，又养而成之，事功无已，终而复始，凡举归之以奉人。察于天之意，无穷极之仁也。人之命本于天也，取仁于天而仁也。”[25]总之，“天道”是本原，是第一性的；而“人道”则是派生，是第二性的。但作为普适的宇宙法则之“天道”又为什么能够成为“人道”的本原和依据呢？董仲舒认为，人和天在本质上是同一类存在物，两者共同的基础是阴阳之气。人本身就是天的产物，天为万物之祖，也是人类之祖，如同子女从父母那里获得了遗传基因一样，人从天那里获得了形体、禀性乃至精神上的素质。他说：“为生不能为人，为人者天也。人之人本于天，天亦人之曾祖父也，此人之所以止类于天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之答，春秋冬夏之类也。”[19]人完全是天的副本和缩影，“以类合之，天人一也。”[26]“天人合一”论构成了董仲舒儒学思想体系的哲学理论基础。

（二）“德主刑辅”的政治思想

在政治思想方面，董仲舒批判地吸收了刑名法术之学，建立了以“德主刑罚”为主要内容的政治理论体系。这就与时俱进地丰富、发展了先秦儒家的政治理论，使儒学更加适应为政者治理“大一统”国家的现实政治统治需要。

“法”、“术”、“势”，是先秦法家的三大理论支柱。董仲舒对这三个方面都有所借鉴，而其重点则在于“法”。在法家那里，“法”指刑罚和庆赏两个方面。韩非指出：“法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。”[27]又称“刑

赏”、“庆赏”为治国的“二柄”：“杀戮之谓刑，庆赏之谓德。”[28]认为赏罚的基础是人性的好恶之心，“人情者有好恶，故赏罚可用，故禁令可立。”[29]董仲舒几乎完全接受了韩非的这些主张，他说：“庆赏以立其德，刑罚以立其威。”[30]而“庆赏”“刑罚”得以推行的基础是百姓的好恶之心：“民无所好，君无以劝也；民无所恶，君无以畏也。无以劝、无以畏，则君无以禁制也。”[31]圣人治国，务致民有所好、有所恶，然后得以设赏以劝之、设法以畏之。这种说法与韩非的主张并无二致。

当然，董仲舒不是简单照搬法家的理论，而是用儒家传统的“德治”思想改造法家学说，将其援引、吸纳、整合到儒学体系之中。他依循着孔子“为政以德”的思想精神，认为道德教化是治国理民的根本，而刑罚威势只能起一种辅助作用：“教，政之本也；狱，政之末也。”[32]“政有三端：父子不亲，则致其爱慈；大臣不和，则敬顺其礼；百姓不安，则力其孝弟。……圣人之道，不能独以威势成政，必有教化。故曰先之以博爱，教之以仁也。难得者，君子不贵，教之以义也。虽天子必有尊也，教之以孝也；必有先也，教之以弟也。此威势之不足独恃，而教化之功不大乎？”[21]庆赏刑罚的作用只是在于其帮助实现德教目标而已。此说颇近于汉初陆贾、贾谊，可见儒、法合流，其所来亦有自矣。

在董仲舒看来，政治生活中“教化”与“刑罚”的这种主辅关系，并不是人的主观安排，而是由“天道”、“天意”所决定的。换言之，“天道”、“天意”本就是如此。这并不奇怪。君主的权力既然受之于“天”，其职责是代“天”行事，那末，君主只能以“天意”为己意：“王者承天意以从事”，以“王道”配“天道”。“天”有春夏秋冬四时，王则有庆赏罚刑四政。阳为德、阴为刑，德主生而刑主杀；“天道”崇阳贱阴，“王道”则任德不任刑。故谓：“天道之大者在阴阳。阳为德、阴为刑，刑主杀而德主生。是故阳常居大夏，而以生育养长为事；阴常居大冬，而积于空虚不用之处。以此见天之任德不任刑也。……王者承天意以从事，故任德教而不用刑。刑者不可任以治世，犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑，不顺于天，故先王莫之肯为也。”[15]董仲舒从“天道”推出“王道”，将儒家的道德教化与神秘主义的阴阳五行说相结合，为在儒、法合流背景下形成起来的儒家新德治理论提供了形上学的证明。

先秦儒家将三代礼制道德化，董仲舒则将先秦儒家的道德理想礼制化。董氏并不空谈道德教化，而是主张将体现儒家“圣人之道”的道德原则与现行政治制度、法律制度、礼仪制度、选举制度、教育制度等相结合，使现行的各种制度都与儒家思想理论相统一。在他看来，治国的根本是建立一套明确、完整的规范体系，用以约束、制衡民众：“圣人之道，众临之类也，谓之度制、谓之礼节。故贵贱有等、衣服有别、朝廷有位、乡党有序，则民有所让而民不敢争，所以一之也。”[33]以“礼”为“防”，先秦思想家已有过这种说法（如《管子》），但将充满伦理精神的“礼”加以制度化，这确是董仲舒的一大发展。这一发展很有意义，表明尽管儒、法合流了，但儒家之学仍有其基本原则立场存在，儒、法之间自有其分疏。譬如，等级制度是现实社会制度的根本保证，无论儒家、还是法家都承认等级制度存在的合理性。但法家只着重于借助行政与法律的手段来维持这种秩序，而儒家则把属于道德规范的三纲五常转变为现实政治制度和法律制度的理论核心与基础，从根本上维护了现实社会的既定等级秩序。总之，董仲舒以充满伦理精神的新的等级制度取代了春秋以来已崩解了的古代宗法等级制度，不仅体现出其所处社会的时代精神，而且对尔后社会和思想文化的发展以及制度建设等均有重大影响。

（三）《公羊春秋》学

汉代尊崇“五经”，其实主要是尊《公羊春秋》。董仲舒少治《春秋》，为《公羊》学大师，史称“汉兴至于五世之间，惟董仲舒名为明于《春秋》，其传公羊氏也。”[34]董仲舒的《公羊春秋》学对两汉儒家经学产生了重要影响。

今文经学家相信《春秋》为孔子所作，它寄托着孔子的“微言大义”。其所谓“大义”主要指诛讨乱臣贼子，尊王绌霸；所谓“微言”主要指托古改制，与民更始。这些观点基本来源于董仲舒。董氏认为，孔子作《春秋》的目的是重建王道秩序。春秋之世，周道衰废，礼崩乐坏，“孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表：贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。”[3]孔子通过《春秋》，彰明三王之道，辨析人事之纲纪，区别嫌疑，明断是非，善善恶恶，贤贤残不肖，以此重建社会规范和价值准则，即重建以专制君主为核心的宗法（宗族）等级制度和以三纲五常为内容的伦理道德规范。董仲舒一再讲：

> 屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也。
> 《春秋》之法，以人随君，以君随天。[35]

这实质上是借“天”的名义以尊君权，讨伐乱臣贼子的犯上作乱。董氏这种“屈民而伸君”、要求“以人随君”的思想，显然背离了郭店儒简作者、孟

子等先秦儒家学者洋溢着古代朴素民主精神气息的民本思想传统。

在董仲舒看来，孔子所谓重建社会规范和价值标准，并不是要恢复“周道”，而是要立“新王之道”、作“新王之事”，这其实是董氏《春秋》学的“新王改制”之义。他认为，鲁哀公十四年，“西狩获麟”，是孔子“受命”的符瑞，但孔子有其德而无其位，只是一位“素王”，只能以《春秋》当新王，“是故孔子立新王之道。”[35]“《春秋》作新王之事，变国之制，当正黑统，而殷、周为王者之后，绌夏改号，禹谓之帝，禄其后以小国，故绌夏存周，以《春秋》当新王。”[20]同时，董仲舒又解释“新王改制”道：“今所谓新王必改制者，非改其道，非变其理。受命于天，易姓更王，非继前王而王也。……故必徒居处、更称号、改正朔、易服色者，无他焉，不敢不顺天意而明自显也。若其大纲，人伦道理、政治教化习俗之义，尽如故，亦何改哉？故王者有改制之名，无易道之实。”[36]新王朝建立以后，通过更改正朔、服色、徽号、器械，迁徒居处等，来表征自己“受命于天”，而非承袭前代王朝；至于以“三纲五常”为核心的伦理道德和上下尊卑亲疏有别的等级制度，后朝、前朝或“新王”、前王一脉相承，是绝对不能变更的。应当指出，董仲舒的“新王改制”并非徒有虚名，只要以不触动现实社会的根本制度（即其所谓体现着“天道”原则的“人伦道理、政治教化习俗之义”）为前提，他确是主张应适时调整统治政策和进行局部社会改良的。而“更化”就是他为汉武帝指明的一条解决当时社会矛盾、摆脱现实危机的重要出路。

董仲舒《公羊春秋》学的另一重要内容是所谓“灾异谴告”说。《春秋》经中记载了一些不常见的自然现象和自然灾害，《公羊传》和《左传》对这些灾异现象均未做出系统解释。董仲舒从其“天人感应”的神学目的论出发，认为自然灾异是上天对君主的警告或谴责，他说：“臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。”[15]灾异的出现，是由于国家政治上的失误和君主的过错，上天以灾害和灾异警告人君。如人君能够接受“天谴”，改过迁善，就可以消除灾异，获得“祥瑞”。对于阴阳灾异，董仲舒主张贵微重始，防患于前：“因恶夫推灾异之象于前，然后图安危祸乱于后者，非《春秋》之所甚贵也。然而《春秋》举之以为一端者，亦欲其省天谴而畏天威，内动于心志，外限于事情，修身审己，明善心以反道者也，岂非贵微重始、慎终推效者哉？”[37]他提出“天谴”、“天威”的说法，力图对专制君主的行为有所约束和规谏，这反映出君主专制制度下儒家知识分子的无奈和良苦用心。董仲舒倡导的“灾异谴告”说，在汉代及其后的社会政治生活中发挥了巨大作用：一方面，历朝历代都有一些耿直之士借此批逆鳞，与专横的君权相抗衡；另一方面，历朝历代又都会有君主遭遇到“天谴”后而下“罪己诏”，并对统治政策做出一定调整，从而多少解决了些社会生活中的现实矛盾，延续了社会危机的爆发。前者在一定程度上又反映出“道统”、“学统”和“政统”、“治统”的矛盾，而后者在历史上、尤其是王朝末期则每每演化成闹剧。这均是很值得注意和研究的历史现象。

（四）董仲舒在儒学史上的地位

在中国儒学发展史上，董仲舒是位里程碑式的人物，具有极其重要的地位。他是汉代公认的儒学领袖，被誉为汉代的孔子。刘歆称：“仲舒遭汉承秦灭学之后，‘六经’离析，下帷发愤，潜心大业，令后学者有所统一，为群儒首。”[15]王充说：“孔子终论，定于仲舒之言。”[38]“文王之文在孔子，孔子之文在仲舒。”[39]

概言之，董仲舒对儒学发展的作用主要有几点：第一，融援诸子百家，极大地丰富和发展了儒家学说。这方面最重要的是他借鉴道家、阴阳家的理论，将儒学哲理化，完成了儒家道德学说的宇宙论证明，在儒学史上首次建立了儒学形上学的基础。第二，根据现实需要改造儒学，推动了儒学的政治化和意识形态化，使儒学不仅由民间升入庙堂，而且更具有了“独尊”的地位。第三，促进了儒学向经学形态的转化。董仲舒是公羊学大师，他的经学思想、他关于“罢黜百家，独尊儒术”与“兴太学、置明师”的建议，对汉代经学的形成和发展均有直接作用。其“主张行而子学时代终”、其“学说立而经学时代始”[40]。第四，董仲舒的“天人感应”神学目的论开启了汉代儒学神学化的道路。他的“天人感应”论奠定了谶纬之学的理论基础；纬书中的一些内容直接抄自《春秋繁露》；其后学参与谶纬的炮制；如此等等。神学化对儒学的健康发展起了消极作用。

总之，经过董仲舒的发展和改造，儒学的内容更加丰富，体系更加完备，功能更加显著。这一新儒学吸纳百家融为一体，而又超乎百家，在适应汉代社会“大一统”统治的需要方面具有其他任何学派所没有的优势，它之被统治者选择为官方学说思想绝不是偶然的。

三、“天人三策”与“独尊儒术”

前已提及武帝甫即位（建元元年，公元前140年）即在田蚡、卫绾等的策划下诏举贤良，将著名的鲁《诗》学者申公弟子王臧、赵绾引入朝中，并试图设明堂、封禅、改正朔，但这场与权力斗争相纠缠着的意识形态领域里的儒、道（黄老）之争，不久就因了窦太后的强权干预而以儒者集团的失败宣告结束。不过，武帝及其儒臣并没有放弃“推尊儒术”的努力。建元五年（公元前136年）武帝在已有《诗》、《春秋》博士的基础上，诏令增设《书》、《礼》、《易》博士，合称“五经博士”，以此来表示其对窦太后所好黄老之言的憎嫌。

建元六年（公元前135年），窦太后在实际把持朝政二十二年后终于驾崩了。已经21岁并有了6年临朝经验的武帝立即独行君权，并对目无天子权威的太后实行报复：为窦太后信用的“丞相昌、御史大夫青翟，坐丧事不办，免。以武安侯田蚡为丞相，以大司农韩安国为御史大夫。”[41]再度登台执政的田蚡亦着手恢复昔日中断的事业：“及窦太后崩，武安侯田蚡为丞相，绌黄老刑名百家之言，延文学儒者数百人。”[34]不过，其时尚未能真正做到“罢黜百家，独尊儒术”，如充当田蚡副手的韩安国就兼学韩非和杂家说[42]，受武帝礼敬的汲黯更“学黄老之言”①，给武帝出主意打击诸侯王的主父偃则“学长短纵横之术，晚乃学《易》、《春秋》、百家言”[43]，至于张汤、赵禹、杜周之流，“以深刻列为九卿”②，即皆靠刑名术得到武帝重用。

真正具有历史性意义的事件，发生在元光元年（公元前134年）。是年，武帝策试贤良，诏曰：“贤良明于古今王事之体，受策察问，咸以书对，著之于篇，朕亲览焉。”[44]于是，董仲舒、公孙弘奉诏应策，并开始显赫于世。又据《汉书·董仲舒传》记载：“武帝即位，举贤良文学之士前后百数，而仲舒以贤良对策焉。”这次对策，就是历史上著名的“天人三策”。③

汉武帝与董仲舒的对策，是汉代以至整个儒学发展史上里程碑式的事件。这事件的发生绝不是偶然的，有着深刻的社会背景和思想文化背景。

首先，众所周知，汉初社会经济凋弊不堪，统治者不得不玄默无为，谨守成法，以期与民休养生息。六七十年过后，社会经济得到恢复和发展，史称：“都鄙廪庾尽满，而府库余财，京师之钱累百巨万，贯朽而不可校。太仓之粟，陈陈相因，充溢露积于外，腐败不可食。”[45]国力的增强，大大激发了年轻汉武帝的雄心大志，也为他一展宏图提供了物质基础。但另一方面，随着经济的恢复和发展，社会矛盾也日益突出，豪强地主与宗室贵族“役财骄溢，或至并兼”。他们武断乡曲，搞得民怨沸腾。同时，中央朝廷与地方王国的矛盾还没有彻底解决；北陲匈奴的不断侵扰也给统治者以巨大压力。在这种情况下，清静无为的黄老之学既不能适应现实社会的需要，也无法满足雄心勃勃的武帝的需求。武帝急于寻求一种能够解决现实矛盾、建立弘业休德的治国之策。

其次，汉朝立国以来，国家的宗教政策及相关的礼制一直没有得到妥善解决。按照当时流行的“五德终始”理论，王朝兴替都要受命改制。秦统一天下后，邹衍之徒曾据其“五德终始”说进言称“今秦变国，水德之时”，秦始皇接受了这说法而宣称自己为黑（水）帝，“更名河口德水”，色尚黑。汉高祖入关后，得知秦人祠白青黄水四帝，感到奇怪，并自以为是地说：“乃待我而五也。”遂立黑帝祠，命曰北畤，自以为获水德之瑞，“袭秦正朔服色”。精晓天历的张苍，推五德之运，也以为汉当水德，故尚黑。然秦代周为水德，若依五行相生相克理论，代秦而起的汉朝当为土德。刘邦无知，竟承袭秦人的上帝和正朔服色，殊为不类。所以，后来贾谊力主改正朔、易服色、色尚黄，尽皆变更秦之法。公孙臣更明确提出：“始秦得水德，今汉受之，推终始传，则汉当土德。”认为宜改正朔，易服色，色尚黄。当时的国家宗教信仰与政治密切相关，如秦朝的“事统上法”，刻削寡恩皆为合于“五德之数”。故汉朝改正朔、易服色的呼吁，不仅具有应天受命、象征汉王朝正统性的意义，而且也具有变更秦法、改弦易辙的意味。但因于种种原因，贾谊、公孙臣的建议都未能得以实行。因此，到武帝时，“改制更化”几乎成为一股遍及朝野的广泛的社会思潮。不过，对于变更祖宗成法，年轻的武帝虽有此愿，却无底数，十分想找到理论上的支持。

---

①（汲）黯学黄老之言，治官理民，好清静，择丞史而任之。……治务在无为而已，弘大体，不拘文法。”（《史记·汲郑列传》）

②上书《酷吏列传》。值得注意的是张汤所以会受武帝重用，乃是得到已复任丞相的田蚡的引荐，由此可知田氏所谓推尊儒术、绌黄老刑名百家之言，更主要是基于权力斗争的考虑，只要依附于己，无论何家何派皆可获得重用。田蚡实在无儒学信仰可言，故其所为对于汉代儒学的发展并没有多大意义。

③关于董仲舒对策的时间，历来存在不同意见，《汉书·武帝纪》载于元光元年（公元前134年）、司马光主编的《资治通鉴》系于建元元年（前140年），齐召南则以为在建元五年（前136年）；目前学术界也有多种说法，或主建元元年、或主元光元年、或主元朔五年等等。我们这里取元光元年说。

第三，前已述及，武帝继位后，儒、道（黄老）互绌更加激烈。这种与权力之争相关联的思想冲突，迫使武帝必须尽快作出明确抉择，而不能再像景帝那样采取骑墙的态度了。对儒学早就心仪，而对即位后一直把持权力、使自己难有作为的窦太后所好的黄老之学久存厌弃之念的武帝，在窦太后殁前一年即诏立“五经”博士，窦太后殁后不久又诏策贤良，这些都实在是很自然的事情。

汉武帝十分期望能从鸿儒硕学那里获得治世的大道至论。他曾对年高望重的鲁申公寄以厚望，特派专人非常隆重地将其迎至京师、接入宫中，亲自接见，询以“治乱之事”，但结果很令他失望：“至，见上，上问治乱之事，申公时已八十余，老，对曰：‘为治者不在多言，顾力行何如耳。’是时上方好文辞，见申公对，默然。”[14]一句“默然”，生动勾画出武帝大失所望的神情。这就难怪当听到董仲舒的宏论时，武帝怪异之余，要迫不及待地再三追问了。

问题在于：汉武帝迫不及待地要垂问董仲舒的究竟是什么呢？司马迁曾称他著述《史记》的动机是“欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言”；其实，这“究天人之际”、“通古今之变”、“成一家之言”，不仅仅是司马迁个人的志趣，也是踞于九五之尊的武帝时时面对并认真思考的问题。进而言之，这乃是一个时代性的课题。汉武帝策问董仲舒的中心思想，套用司马迁的话来说，就是明天人之应、通古今之道、成一世之论。兹围绕着这三方面对之进行简略分析①：

首先是古今之道。武帝对所谓古今之道提了三个问题：其一是治乱的根源问题，即五帝三王之道最后都走向循环，后世虽有守成之君励精图治，但终究无法改变覆没的命运，这是由于他们“所持操或悖缪而失统”呢？还是“天命”如此，不可更改呢？如果是“天命”如此，人的努力又还有什么作用呢？其二是“王道”的一致性问题，即历史上的帝王或垂拱无为、或废寝忘食，或崇尚俭朴、或极尽文饰，或繁刑重法、或刑措不用，这些现象说明“王道”是始终一贯、还是有不同呢？其三是“王道”的缺失变易问题，即“夫三王之教所祖不同，而皆有失，或谓久而不易者道也，意岂异哉？”

对于这些问题，董仲舒做了详尽回答：

关于治乱根源问题（此问题似乎亦可理解为能否跳出所谓治乱相替的“历史周期率”问题），他说：“道者，所由适于治之路也，仁义礼乐皆其具也。”世事盛衰，王道兴替，不是、或者说主要不是由天命所决定的，而是取决于人的努力。以往的政乱国危皆由于帝王“所任者非其人，而所由者非其道”，“故治乱废兴在于己，非天降命不可得反，其所操持悖谬失其统也”。

关于“王道”的一致性问题，他认为，帝王之道本质上是一致的、相同的，之所以会有所区别，是因为时代环境不同而有不同的表现。他赞成以文采玄黄之饰明尊卑、别贵贱，主张通过教化使民晓于礼义而耻于犯其上。

关于“道”的缺失变易问题，他认为，“道者万世亡弊，弊者道之失也。”“道”本是圆满无缺，亘古不变：“道之大源出于天，天不变，道亦不变。”但由于时代不同，对于具体体现“道”的物象则应有所损益变易，如改正朔、易服色等，以便顺应天命，“故王者有改制之名，亡变道之实。”

其次是天人之应。武帝的问题也有三个：一是符瑞灾异即“天人感应”问题，“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？”二为“天人之应”即“天人合一”问题：“盖闻‘善言天者必有征于人，善言古者必有弦于今。’故朕垂问乎天人之应。”三是“天命”与“人性”的关系问题，“性命之情，或夭或寿，或仁或鄙，习闻其号，未烛厥理。”董仲舒对这三个问题做了详尽回答。

关于符瑞灾异即“天人感应”问题，董仲舒认为，灾异是上天的谴告：“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以遣告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。”祥瑞则是受命之符，它是非人力所能致则自致者，但其出现又是有条件的：“天下之人同心归之，若归父母，故天瑞应承而至。”由此而言，祥瑞与其说是上天降命的标志，还不如说是众望所归、民心所向的象征。这在一定程度上接续了先秦儒家“天予之，而实民予之”的思想。

关于“天人之应”即“天人合一”问题，董仲舒提出“天”乃群物之祖，且为宇宙之纲纪，“故圣人法天而立道”，“春者天之所以生也，仁皆君之所以爱也；夏者天之所以长也，德者君之伯以养也；霜者天之所以杀也，刑者君之何以罚也。由此言之，天人之征，古今之道也。”他把“天”或“天道”作为“王道”的本源和依据，因而从“天道”主阳不主阴，得出了“王道”应任德不任刑的结论。

关于人性问题，董仲舒认为，人的性情寿命有其自然基础，但自然基础上的性、命，或夭或寿、或仁

①汉武帝的三道策问和董仲舒的三篇对策，思想主旨前后一贯，内在关联，故而我们这里进行分析时把三策作为一整体来看待，而不拘泥于三策中所讨论的问题的前后顺序，以避免支离之弊。

或鄙依赖于社会的教化或陶冶，行德则民仁寿，行暴则民鄙夭。

最后是“成一世之治”。这是武帝最关心的问题。他自称“夙寝晨兴”，“尽思极神”，却没有出现“风流而令行，刑轻而奸改，百姓和乐，政事宣诏”的局面，反而是“阴阳错谬，氛气充塞，群生寡遂，黎民未济，廉耻贸乱，贤不肖浑（淆），未得其真。”因此，武帝特地垂询究竟怎样做才能取得祥瑞符应，天佑神飨，德润四海，施于方外，延信群生？对这个现实性很强而又极其敏感的问题，董仲舒回答得很有意思。

他开始只是依据儒学传统基本原则讲了一番大道理，如说：“为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。”又要求武帝推行德教：“立太学以教于国，设痒序以化于邑，渐民于仁，摩民以谊（义），节民以礼。”武帝对这些虽有道理、却难见实效的空洞说教自然不满意，故而在武帝的一再追问和保证绝不以言加罪的情况下，董仲舒才道出了自己的真正思想主张：第一是“更化”。他认为汉得天下以来，常欲善治而不可善治者，在于当更化而未更化，“更化则可善治，善治则灾害日去、福禄日来”。第二是“养士”。他认为当时官吏的素质太低，不能承流宣化，反而暴虐百姓，故建议武帝“兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得矣。”还建议列侯、郡守等地方官“岁贡各二人以给宿卫”，以求天下贤者。第三是“调均”，反对豪强兼并土地和官吏贵族经营工商业，在一定程度上保护普通百姓的物质利益。

在对策的最后，董仲舒写道：

> 《春秋》大一统者，天地之常经，古今之道谊也。今师异道、人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所以矣。

奇怪的是，汉武帝的策问本未涉及到此一问题，因此，董仲舒的这段话就显得非常突兀。而且，从语气上说，与前边的话亦很不协调。但是，从思想上说，这里提出的主张乃是前边所论必然得出的结论，且此问题又是董仲舒长期思考并极为关注的重大问题，故其利用这次难得的对策机会终于干脆利落地提了出来。再从历史进程来说，表彰六艺、独尊儒术，是先秦以来百家争鸣，尤其是汉初以来儒、道互绌的终结。如果说决定实施“罢黜百家，独誉儒术”政策的汉武帝是这场纷争政治上的终结者的话，那末，提出“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”建议的董仲舒则是这场论争思想上的终结者。董仲舒堪称汉代“独尊儒术”运动的精神领袖，对于他在这方面所起的历史作用是毋庸置疑的。

三篇对策详尽地回答了汉武帝所关心的一系列问题。董仲舒以“敬天”为旗帜，以仁义礼乐为内容，以兴学取士为手段，以道德教化为原则，以独尊儒术为落脚点。这为一心想建立文治武功的汉武帝指明了努力方向。史称：“自武帝初立，魏其、武安侯为相而隆儒矣。及仲舒对策，推明孔氏，抑黜百家。立学校之官，州即举茂材孝廉，皆自仲舒发之。”[15]

从儒学思想发展史来看，“天人三策”是一个转折点。宋儒黄震《东发日钞》谓：“汉世之儒，惟仲舒仁义‘三策’炳炳万世。”但现在学者对这“天人三策”的认识存在很大意见分歧，有的认为董氏“天人三策”直接导致了汉武帝的“罢黜百家，独尊儒术”。为了证明这一点，持此说者把对策时间定在武帝继位的初年，即建元元年。另有反对者认为武帝“罢黜百家，独尊儒术”与董仲舒的对策无关，持此说者把对策时间定在元光元年即武帝已经实行“罢黜百家，独尊儒术”措施之后。如此一来，要比较准确地评估董仲舒“天人三策”所起的作用，对策时间似乎成了问题的关键，但这种观照实际是把复杂的历史问题简单化了。在我们看来，“罢黜百家，独尊儒术”并不是单纯推行的一套统治政策，而是一种广义的文化建设；这种建设不是通过实行一两项措施就能完成的，它要经历一个逐步推进、不断完善的历史进程。从此视角来看，我们可将武帝时有关思想文化方面的举措罗列如下：

> 建元元年（公元前140年），武帝诏令丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、诸侯相举贤良方正直言极谏之士。“丞相（赵）绾奏：‘所举贤良，或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。’奏可。”[44]
>
> 同年，赵绾、王臧请立明堂以朝诸侯，并迎鲁申公，因窦太后反对而作罢。
>
> 建元五年（公元前136年），“置《五经》博士”。[44]
>
> 建元六年（公元前135年），任“武安君田蚡

① 周予同先生指出：“董仲舒主张尊崇孔学，罢黜百家，还只是表面的文章；最有关于中国社会组织的，是他主张设学校，立博士弟子，变春秋、战国的‘私学’为‘官学’，使地主阶级的弟子套上‘太学生’的外衣，化身为官僚，由经齐权的获取进而谋教育权的建立与政治权的分润。董仲舒是官僚政治的定型者。”（《<春秋>与<春秋>学》，收入朱维铮编《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版。）

为丞相，黜黄老、刑名、百家之言，延文学儒者以百数。”[14]

元光元年（公元前134年），汉武帝策问贤良，董仲舒上“天人三策”。

同年，武帝“初令郡国举孝廉各一人”。[44]

元光二年（公元前133年），武帝临雍，郊祀五帝之畤。

元朔元年(公元前128年)，诏令中二千石、礼官、博士议二千石等地方官长不举孝廉贤士之罪。

元朔五年(公元前124年)，武帝下诏：“其令礼官劝学，讲义洽闻，举遗兴礼以为天下先。太常共议予博士弟子，崇乡党之化，以厉贤材焉。”[44]于是，丞相公孙弘奏请为博士置弟子员，从此学者益众。

元封元年（公元前110年），时“天下艾安，缙绅之属皆望天子封禅，改正朔也。”于是，武帝“登封泰山，降坐明堂”[1]。此后，武帝还曾四次修封泰山。

太初元年（公元前104年），改正朔、易服色，“夏五月，正历，以五月为岁首。色尚黄，数用五，定官名，协音律。”[44]

所谓“罢黜百家，独尊儒术”，其实是通过上述一系列思想、文化和政治举措来实现的，这正如班固所说：“孝武初立，卓然罢黜百家、表彰‘六经’，遂畴咨海内，举其俊茂，与之立功。兴太学，修郊祀，改正朔，定历数，协音律，作诗乐，建封禅，祀百神，绍周后。号令文章，焕焉可述，后嗣得遵洪业，而有三代之风。”[44]而当我们把“罢黜百家，独尊儒术”作为一个历史过程来看时，便不难发现：一方面，董仲舒为这场独尊儒术运动提出了一些具体方案，如改正朔、兴太学等等，从而成为汉代以儒学为指导思想的官僚政治体制的理论构划者①；另一方面，董仲舒更为这场运动提供了理论原则和精神方向，也就是系统阐析了武帝迫切想要知道的“大道之要，至论之极”。从这个意义上说，董仲舒对策究竟发生在建元元年、元光元年或其他时间，这对于判定“天人三策”作为“罢黜百家，独尊儒术”运动的思想纲领之性质，并无太大影响。

汉武帝与董仲舒君臣遇合，仲舒上“天人三策”，武帝采行其中“罢黜百家，独尊儒术”的建议而终未信用仲舒。这又是为什么呢？著名历史学家杨向奎先生曾对此作过探析。兹据2000年浙江人民出版社出版的《杨向奎学述》中所述相关观点绍介于下。

武帝实乃大有为之君，他欲必“大一统”的最高统治者君临天下，故其治理原则自然不同于其父、祖两代的无为而治。我们从上述“天人三策”可知其思想要旨。在第一策中，他主要就复兴三代的礼乐太平提出一些夸大而富于理想的策问，虽亦提到“改制”，但他并不知要改些什么制，且对“改制”的预期效果心中无数，故有为什么许多“守成之君”“欲则先王之法”而遭失败、凡所为效法上古者是否一定可获成功这样一些问题的策问。面对这样的问题，如果是法家，将会回答“五帝不相复，三王不相袭”，必须厉行变法；如果是黄老道家，将会回答“子所言者，其人与骨已朽矣，独其言在耳”；如果是拘守章句的儒家经师，则将回答“为政不在多言”。而儒家公羊派的董仲舒，所上对策，别开新面，这使武帝为之称奇的同时，产生出浓烈的进一步询问的兴趣。

于是便有了第二道策问：究竟应“良玉之不琢”，还是“非文无以辅德”？结合当世，文帝大体“垂拱而治”，景帝则任用晁错而又近于申、韩，至于富于理想而铺张扬厉的武帝本人显然景仰于成、康之刑措；是应守“虞舜之无为”，还是当效“文王之日昃不暇食”？何去何从？显然，武帝所问，表面上是历史问题，实质上是他切身的现实问题，而这问题的产生是当时社会所决定的。董仲舒对这些并不易解决的问题，绕开现实而发表了一通海阔天空的议论。这虽满足了武帝的心理需求，但他又觉得不过瘾，遂从人事的策问转跳到“天人之际”的问题上，这看似矛盾，但反映出这位出身于有着黄老申韩传统之家的最高统治者，在新的社会条件下开始醉心于儒家公羊学派的“大一统”理论和天人之学了。

面对今上环环相扣、步步深入的追问，董仲舒曾有过逐条答复，综合起来，主要内容是“更化”。他认为：“今汉继秦之后，如朽木粪墙矣。”这就既否定了秦制，又对文景的无为之治予以否定。他进而指出：“汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。……更化则可善治，善治则灾害日去，福禄日来。”这样的回答，武帝无疑是十分满意的。然而，董仲舒在第三策内又提出著名的“三统”说。“三统”说是公羊学派政治理论的核心内容，其理论根据是天道之自然循环，它基本上是从五行说蜕变而来的。按仲舒的理解，天命的意义同于天道，改正朔、易服色即所以顺天道，而顺天道应是政治措施中的最首要问题。但在武帝看来，这只是“大一统”天下的表现形式，不过是无任何实质内容的空头文章而已。所以，尽管董仲舒给武帝许多启发和影响，但犹如缘饰儒术的儒生、迂鲁无能的经师，仲舒的公羊学使武帝感到不能满足其完成“大一统”伟业的现实需要，不能解决他迫切需要解决的诸多实际问题，从而难以真正导致礼乐升平。

本来，公羊学是鼓吹“大一统”的，但这仅仅只是一种思想主张，或者是美妙动听、音调响亮的口号，而并不具备切实的实现“大一统”的具体行动方案；董仲舒依据公羊学提出了一些不着边际的礼乐制度构想，但并没有提出武帝最需要的有助于其伟业实现的行动举措。这样，武帝最终认识到董仲舒所讲的公羊学的陈词只能用以缘饰，“损文用忠”等建言亦只是礼义上“铿鏘炳辉”，置诸现实的社会实践便毫无用途。这与他期望的“务陈世务”显然相去甚远，因此，除了“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”的建议被接纳外，董仲舒本人则被武帝日渐疏远了。

四、汉代儒学的官学地位

“罢黜百家，独尊儒术”，标志着以儒学为主体的“大一统”的专制王朝意识形态的形成。它结束了春秋以来学术与政治的分离状态，使儒学由私学转化为官学，学术与政治融为一体。儒学的官学化主要表现在下列几方面：

第一，儒学与官办学校教育相结合，使儒学的传授官方化。儒家学派创立后，其传播、发展主要依靠儒学大师的聚徒讲学。这完全是民间的学术活动，其形式、地点、规模均无定制，政府对教授资格、学生来源、教学内容等也从不干涉。汉武帝独尊儒术以后，这种局面不复存在，而由政府出面，组织、建立了一套完整的儒学教育体系即国家教育体制。

汉廷中央设置太学。太学生的录取有两种方式：一是由太常选择年十八以上、仪态端正者，补博士弟子；二是由地方官经过考察，将“敬长上，肃政教，顺乡里，出入不悖”者推荐给太常，得受业如弟子。太学中讲授的内容有严格规定，在传授儒学经典的各个流派中，只有被立于学官博士的经说，才能作为太学的教材。此外，《孝经》、《论语》虽不立博士，却也规定为必读教材。由于太学在政治生活和文化生活中的重要地位，故对博士的要求很高，在道德操守、知识结构、儒学修养、教学经验、志趣爱好、身体状况等方面都做了明确规定①。从生源、教材和师资情况看，汉代太学与后世的正规学校已经很接近了。

武帝初立太学时，与博士官置弟子员共50人。随着社会的发展和统治政策的需要，太学规模不断扩大，太学生人数与日俱增。昭帝时博士弟子已增加到100人，宣帝末年又增至200人，元帝时增加到千人，成帝末达到3千人，到东汉质帝时竟猛增至3万人。又普遍设立地方官学。因文翁在四川办学很有成绩，受其启发，故元帝时乃令天下“邦国置《五经》百石卒史。”[14]平帝元始三年（公元3年），王莽奏请：“立官稷及学官。郡国曰学，县、道、邑、侯国曰校。校、学置经师一人。乡曰庠，聚曰序。序、庠置《孝经》师一人。”[46]在最高统治者的提倡下，一些地方积极办学，《汉书》和《后汉书》中记载的循吏及以博士、明经而迁任地方官者大多有办学的成绩。由于政府和全社会普遍重视儒学教育，遂出现了“四海之内，学校如林，庠序盈门”[47]的盛况。

第二，儒学与进士制度结合，使儒生成为官僚阶层的基本来源，导致官吏儒生化与文官制度的建立。

“罢黜百家，独尊儒术”这一文化政策，除了具有统一思想、学术的意义，还有一个很重要的目标，就是确定政府各级官员的选拔方式及其标准。这后一点，是统治者选择儒学作为官学的更为直接的动机，同时也是汉代社会发展的必然要求。刘邦本以“马上得天下”，汉初公卿大臣亦多六胥武夫，缺少文化。随着汉王朝的巩固和社会的发展，愈加显示出以“《诗》《书》治天下”的重要，这就迫切需要造就大批有文化的官吏，以确保社会的长治久安，故汉武帝令“礼官劝学，讲议洽闻，举遗兴礼”，渴望“天下方闻之士，咸登诸朝”[14]。当时的官僚队伍大多通过荫功、征辟所得人才构成，文化素质太低，难以发挥文教政治的功能，如公孙弘所指出：“诏书律令下者，明天人之际，通古今之道，文章尔雅，训辞深厚，恩施甚美。小吏浅闻，弗能究宣，亡以明布谕下。”[14]而董仲舒建议兴太学以养天下之士，就是针对这种情况而发的。元朔五年（公元前124年），武帝诏令公孙弘等议定博士弟子，目的也是为了“以厉贤材”。公孙弘建议，博士弟子“一岁皆辄课，能通一艺以上，补文学掌故缺，其高弟为郎中”，在职官员的升迁也要具备“通一艺以上”的条件。史称：“自此以来，公卿大夫彬彬皆文学之士矣。”[14]特别是宣帝以后，儒生完全垄断了仕途：“自孝武兴学，公孙弘以儒相，其后蔡义、韦贤、玄成、匡衡、张禹、翟方进、孔光、平当、马宫及当子宴咸以儒宗居宰相位。”[48]据统计，汉初历任丞相12人，其出身不是狱椽小吏，便是屠狗贩猪者流；武帝朝共有丞相12人，虽窦婴、田蚡俱好儒术，但以明经出身的仅有公孙弘一人；而从汉昭帝即位至汉哀帝元寿元年，计有19任丞相（其中，孔光两次出任丞相，故实为18人），以明经出身任相皆有10位，另有三位虽出身狱吏，少学律令而缺乏儒学修养，但他们仕途发达后皆从经师受儒学。总之，儒学与官吏的选拔、考察制度相结合，使吏和师走向二位一体，奠定了中国传统文官制度的基础。

①参阅杜佑《通典》卷二十七。

第三，儒学被确定为统一社会思想，指导国家社会政治生活的根本原则。董仲舒在“对策”中，一方面主张禁绝“异道”、“异论”，以儒学统一、教化人们的思想观念，同时又要求统治者统纲纪、明法度，使民知所以，即以儒学为指导建立社会的道德标准和法律规范，以约束人们的行为。汉武帝推隆儒术，使儒学的经典教义成为判断人们言行正确与否的最高标准。汉初，大臣奏对与皇帝诏令都很少征引儒家经典，而武帝后几乎所有的奏章、诏令皆征引儒经以为根据。武帝赐书严助，令其“具以《春秋》对，毋以苏秦纵横”[49]。其时大臣们举手投足都必须从儒家经典中找到合理性的依据，否则便会遭受人们的讥议。

在法律条文缺疏的情况下，经义还成为决疑断案，处理非常之事的准绳，如董仲舒弟子吕步舒治淮南时，以《春秋》专断于外，武帝皆以为是。昭帝始元元年（公元前82年），有人冒充卫太子，在京师引起轰动，吏民聚观者数万人。京兆尹雋不疑命吏拘捕此人，有人劝道：“是非未可知，且安之。”雋不疑答曰：“诸君何患于卫太子？昔者聩违命出奔，辄距而不纳，《春秋》是之。卫太子得罪先帝，亡不既死，今亲自诣，此罪人也！”后查出此人乃假冒。昭帝与大将军霍光对雋不疑的行为非常赞赏，称：“公卿大臣当用经术明于大道。”①诚如皮锡瑞《经学历史》所说：汉崇经术，实能见之施行。所谓以《春秋》折狱、以《禹贡》治河、以《洪范》察变、以《诗》三百篇当谏书。这说明武帝独尊儒术后，许多重大活动都必须在儒学的名义下才能合理合法地进行，才能为人们所接受。

当然，这也不是说汉代社会就都完全被儒化而致太平了。如宣帝初即位，路温舒上书揭示了当时典狱紊乱，太平未洽的情形，甚至引俗语说：“画地为狱，议不入；刻木为吏，期不对。”②足见狱吏之可畏，专政酷烈！

参考文献：

[1]汉书・郊祀志[M].
[2]汉书・外戚传[M].
[3]史记・太史公自序[M].
[4]史记・屈原贾生列传[M].
[5]汉书・贾谊传[M].
[6]王充.论衡・正说篇[M].
[7]后汉书・何敞列传[M].
[8]史记・老庄申韩列传[M].
[9]新书・阶级[M].
[10]淮南子・淑真录[M].
[11]淮南子・氾论训[M].
[12]汉书・窦田灌韩传[M].
[13]侯外庐,主编.中国思想通史(第二卷)[M].北京：人民出版社，1957：60.
[14]汉书・儒林传[M].
[15]汉书・董仲舒传[M].
[16].墨子・法仪[M].
[17].墨子・天志下[M].
[18]春秋繁露・郊义[M].
[19]春秋繁露・为人者天[M].
[20]春秋繁露・深察名号[M].
[21]春秋繁露・基义[M].
[22]春秋繁露・观德[M].
[23]春秋繁露・官制象天[M].
[24]春秋繁露・知天之为[M].
[25]春秋繁露・王道通三[M].
[26]春秋繁露・阴阳义[M].
[27]韩非子・定法[M].
[28]韩非子・二柄[M].
[29] 韩非子・八经[M].
[30]春秋繁露・威德所生[M].
[31]春秋繁露・保位权[M].
[32]春秋繁露・精华[M].
[15]汉书・董仲舒传[M].
[33]春秋繁露・度制[M].
[34]史记・儒林列传[M].
[35]春秋黎露・玉环[M].
[36]春秋繁露・楚庄王[M].
[37]春秋繁露・二端[M].
[38]论衡・案书篇[M].
[39]论衡・超奇篇[M].
[40]冯友兰.中国哲学史（两卷本）[M].北京:中华书局,1961:40.
[41]史记・魏其武安侯列传[M].
[42]史记・韩长孺列传[M].
[43]史记・平津侯主父列传[M].
[44]汉书・武帝纪[M].
[45]汉书・食货志[M].
[46]汉书・平帝纪[M].
[47]班固.两都赋[M].
[48]汉书・匡张孔马传[M].
[49]汉书・严助传[M].

①上引均见《汉书・雋不疑传》。

②参见《汉书・路温舒传》。

董仲舒与儒家“五常之说”的形成

王玲强

（中共烟台市委党校，山东　烟台　264003）

摘　要：提到儒家，人们就会想到“三纲五常”。董仲舒是“五常之说”形成过程中的关键人物，其“五常之说”前继孟子的“四端之说”，后启汉儒将五常与五行、五方、五脏、五经相配比的做法，构成了儒家思想中的核心观念。董子“五常”之说的关键处就在于在“仁义礼智”四德之上加上了一个“信”字。

关键词：五常；信；董仲舒

中图分类号：B234　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0038-04

儒家的“三纲五常”与董仲舒有很大关系。所谓“三纲”是指“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，近代以来逐渐被视为封建糟粕予以批判，“三纲”被视为下级对上级也就是臣对君、子对父、妻对夫的无条件的服从，是封建统治者奴化人民的工具。所谓“五常”，即“仁义礼智信”，由于“五常”经常与“三纲”并提，因此自新文化运动以来“五常”与“三纲”一道饱受批判，被视为封建统治者用于处理君臣、父子、夫妻等上下尊卑关系的基本法则。然而“五常”不过是五种优良的品质，这五种品质在我们今天仍然具有重要的价值。

一、五常说的孕育

与“仁”“孝”“忠信”等观念相比，“五常”观念的出现相对晚得多。“仁”“义”“礼”“智”“信”虽然在孔子那里便已经存在并受到了相当的重视，但是五者的连用不仅在孔子那里，就是在孟子、荀子那里也不存在。直到西汉时期，“五常”之说才正式出现并迅速为学者认同，俨然成为儒家思想中的核心观念。但是在“五常”观念形成之前也有着相当长时间的孕育期。

孔子首先对“仁”“义”“礼”“智”“信”五者进行的分别阐述构成了“五常”说的基础。特别的，孔子多次将“知”、“仁”二者并提：

> 子曰：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”（《论语•里仁》）
>
> 子曰：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”（《论语•雍也》）
>
> 仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。（《论语•子罕》）
>
> 子曰：“知及之，仁不能守之；虽得之，必失之。知及之，仁能守之。不庄以涖之，则民不敬。知及之，仁能守之，庄以涖之。动之不以礼，未善也。”（《论语•卫灵公》）

孔子将“知”“仁”二者并提一方面论述了“知”与“仁”的相互关系，更为重要的则是论述了“知”对“仁”的作用。孔子还提出过一个“六言六蔽”说，将“仁”、“知”、“信”三者并提：

> 子曰：“由也，女闻六言六蔽矣乎？”对曰：“未也。”“居！吾语女。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”（《论语•阳货》）

孔子在这里举出了六种德行，及相应的六种弊病。而“仁”“知”“信”在六种德行中居其三，虽然只是纯粹践行三者而不去学习会造成相应的弊病，但是这三种德行仍具有重要价值。《左传》中则有“夫乐以安德，义以处之，礼以行之，信以守之，仁以厉之，而后可以殿邦国、同福禄、来远人，所谓乐也”（《左传•襄公十一年》），这里已经将义、礼、信、仁四者并列。

《孟子》中的四端之说则影响更为深远，所谓四端，即恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。首先对于四端，孟子认为人人皆有，并将之视

收稿日期：2018-10-08

基金项目：山东省党校系统学习贯彻党的十九大精神专项研究课题“中华优秀传统文化蕴含的文化自信观念研究”的部分成果。

作者简介：王玲强（1992-），男，山东莱州人，助教，硕士，主要从事宋明理学、中国思想史研究。

为人区别于禽兽之所在：“由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也”（《孟子•公孙丑上》）。孟子认为每个人具有恻隐、羞恶、辞让、是非四端就像每个人都有四肢一样自然而然。其次，恻隐、羞恶、辞让、是非何以名为四端？孟子认为“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”（《孟子•公孙丑上》）。这就将恻隐、羞恶、辞让、是非视为仁义礼智四德的发端，既然人人都具有恻隐、羞恶、辞让、是非之心，那么仁义礼智自然人人具备。于是孟子就认为人人都具有不学而知、不虑而能的良知良能，人的性善便是自然而然的了。孟子在这里将仁义礼智四者并提，这就为五常说的出现提供了丰富的思想资源。孟子四端说影响也十分深远，成为宋明以来儒家学者讨论的重要资源。

《荀子·非十二子》以最多的文字批评了子思及孟子，认为他们“案往旧造说，谓之五行。甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”。对于何谓“五行”，以前人们皆不知晓，自1973年长沙马王堆帛书和1997年湖北郭店楚简都出土了《五行》篇以后，人们才得以了解。一般认为，《五行》篇属于思孟学派的代表作，“五行”是指仁、义、礼、智、圣五种德行。《五行》篇中同样将“五行”看作是内在于人的心性之中的，这与孟子对待仁义的态度完全一致。那么为什么后来“圣”字被从“五行”说中去掉？其实“圣”字要求非常之高，历史上只有孔子才会被称为圣人，而孟子只能屈尊亚圣，一般人显然难以企及。孟子显然也意识到了这一点，故而多谈仁义礼智四德，而少谈圣字。

二、五常说的形成

对于“五常说”何时形成，冯友兰先生指出“五常是儒家所讲的五种不变的德性：仁、义、礼、智、信”，“是所有的汉儒都共同主张”的，冯先生认为董仲舒虽提出了五常，但并未特别强调，而到了《白虎通义》中则将五常与五行相合。[1]208 从现在所能够见到的文献中，我们可以发现确实是董仲舒最早将仁义礼智信五者并列，并概括为五常。

在董仲舒著名的《举贤良对策》中，董仲舒是这样劝说汉武帝的，“夫仁、谊（义）、礼、知（智）、信五常之道，王者所当修饬也；五者修饬，故受天之晁，而享鬼神之灵，德施于方外，延及群生也”（《汉书•董仲舒传》）。董仲舒在这里将仁义礼智信五者视为汉武帝等王者应当修养的德行，只有他们修养好这五种不变的德性，才能够受天地鬼神的保佑，从而治理好国家。冯友兰先生认为董仲舒并未特别强调五常，到了《白虎通义》才将五常五行相合，这可能是不准确的。在《春秋繁露》中有这样一段话：

> 东方者木，农之本，司农尚仁……南方者火也，本朝，司马尚智……中央者土，君官也，司营尚信……西方者金，大理，司徒也，司徒尚义……北方者水，执法，司寇也，司寇尚礼。（《春秋繁露•五行相生》）

董仲舒在这里将五行与五常和东西南北中五个方位相配，整理如下表和下图所示：

表1：五行、五常与方位相配表

方位	东方	南方	中央	西方	北方
五行	木	火	土	金	水
五常	仁	智	信	义	礼

图1：五常与方位相配表

《白虎通义》被视为东汉白虎观经学会议的资料汇编，其对五常的详细论述正可以说明五常说在东汉已然被普遍接受。

> 五常者何？谓仁、义、礼、智、信也。仁者，不忍也，施生爱人也；义者，宜也，断决得中也；礼者，履也，履道成文也；智者，知也，独见前闻，不惑于事，见微者也；信者，诚也，专一不移也。故人生而应八卦之体，得五气以为常，仁、义、礼、智、信是也。（《白虎通义•情性》）

《白虎通义》有的版本中五常又作五性，其实在孟子那里仁义礼智便是人性的内容，孟子正是借人人皆有的四端之善来论证人之性善，故而五常又作五性可以说算是思孟学派思想的一种体现。《白虎通义》指出人禀受金木水火土五气而获得五常，这就将五行与五常的关系论述出来。也就是说金木水火土五行流行于天地之间，而五常则是人禀受五行之气的结果。在《白虎通义》中还将人之五藏与五常相配，所谓五藏，指的是“肝、心、肺、肾、脾”，《白虎通义》将肝与仁相配，肺与义相配，心与礼相配，肾与智相配，脾与信相配。脾能够与信

相配的原因是什么呢？《白虎通义》便指出：

> 脾所以信何？脾者，土之精也。土尚任养万物为之象，生物无所私，信之至也。故脾象土，色黄也。口为之候何？口能啖尝，舌能知味，亦能出音声，吐滋液。（《白虎通义•情性》）

这就又引入了五行之说，将五藏与五常联系起来，当然其相类比的原因看起来有些荒谬，仅仅因为脾脏颜色黄就认为其像土，可以说带有经验与神秘色彩。另外，《白虎通义》还将五常与五经相配：

> 经所以有五何？经，常也。有五常之道，故曰《五经》：《乐》仁、《书》义、《礼》礼、《易》智、《诗》信也。人情有五性，怀五常，不能自成，是以圣人像天五常之道而明之，以教人成其德也。（《白虎通义•五经》）

“经”与“权”常常相对，“经”代表的是不变，而“权”代表的是变通。儒家五经可以说是五种不变的经典，具有绝对的地位。《白虎通义》认为五经便是圣人效法天地五常之道而作，用以教人成德，故而五常便可以与五行相类比。可以说从董仲舒提出五常说，并将之视为王者所当修养的德行，到《白虎通义》中将五常视为每个人应当具备的品性，儒家五常之说发展成熟。

三、“信”何以能够成为五常之一

在孟子那里的“仁义礼智”四者并列与五常相比仅仅缺少“信”字，那么为什么孟子未将“信”与“仁义礼智”并列？有学者认为董仲舒将“信”列为“五常”之一，夸大了信的内涵[2]40。其实“信”能够与“仁义礼智”并提而为五常可能有以下两点原因：

第一，不安之情。孟子论述四端其着眼之处便在于四端所带来的不安之情，《孟子》中讲了一个孺子入井的故事，就是说当人看到小孩子将要掉入井中时，都会产生一种“怵惕恻隐之心”，之所以产生这种情感不是因为要交好这个小孩子的父母，也不是因为要在乡人之间沽名钓誉，更不是因为讨厌这个小孩子的哭声，仅仅是因为内心的本然情感便是如此。这种“怵惕恻隐之心”其实算是对孔子提到的不安之心的一种继承，宰我曾经向孔子质疑过这样一个问题：

> 宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”“女安则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”宰我出。子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也，有三年之爱于其父母乎？”（《论语•阳货》）

针对宰我所质疑的三年之丧期限太长的问题，孔子的解释包含着一种对等互报原则，小孩子要出生三年才能离开父母的怀抱，故而子女也应当守孝三年以报答父母养育之恩。故而如果守孝不够三年内心自然会产生一种不安之情，正是这种不安之情使得子女应当守孝三年。

孟子也正是同样着眼于内心的不安而提出“怵惕恻隐之心”，而“恻隐之心”是仁之端。当某个人做不到仁时，按照孟子的理论自然会有种不安之情萦绕于心间，正是这种情感诱使他向善。现在我们可以思考一下，“信”观念是否也有同样效果？当我们欺骗别人时，我们内心是否也同样存在一种不安之情呢，是否会对这种行为感到内疚呢？答案应该是肯定的。或许正是对“仁义礼智信”背离后产生的某种不安之心构成了四者能够并列的基础。

第二，思孟学派提出了“五行”，也即“仁义礼智圣”。如前所述，“圣”这一德行要求实在太高了，孟子就提到“圣人，人伦之至也”（《孟子•离娄上》）。一般人显然达不到圣的要求，而相应的“信”的要求简单明了，易于实现，故而“信”便填补了这一空白。而且战国时期，随着各种变法图强，诸侯国之间背信弃义成为常态，“信”的缺失已经成为一种亟待解决的问题。到了秦汉时期，天下一统，秦朝依靠法治二世而亡，到了汉代统治者就意识到仅仅依靠法治理天下是行不通的，故而有意识将儒家道德规范“礼”重拾起来与“法”并用。董仲舒这时就将“信”与“仁义礼智”并提，将之称为五种不变的准则提供给汉武帝。事实上，在这时“信”便成为儒家行为规范“礼”的重要组成部分。

应该反思的是，“信”与“仁义礼智”四者一道构成“五常”仍然存在一定的隐患。一方面存在仁内信外的问题。孟子讲究“仁义内在，非由外铄”，故而“反求诸己”的道德修养是可行的。正因为“仁义礼智”四者内在于人心，所以孟子能够将“仁义礼智”连用，他提出人人皆有“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”四端，进而指出这四者不过是“仁”、“义”、“礼”、“智”，因此“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”。然而“信”却有所不同，儒家传统上对“信”有两种理解，其一就是言而有信，这就涉及到人际交往

过程中对于承诺的重视，其二则是言行一致，这涉及到言语要能够与行为相符。其实儒家传统上对“信”的两种理解是一致的，“信”都表现为外在的真实性。故而如果接受孟子“仁义内在”的主张，那么“信”与“仁义礼智”四者并提便存在某种问题。董仲舒自然没有接受“仁义内在”的主张，故而他提出五常不存在什么问题。但是到了宋明理学，这个问题便凸显了出来。

另一方面的问题则更为严重了，这就涉及到五常观念内在范畴之间的矛盾与冲突，特别是“信”与“义”之间的冲突。“义”与“信”二者都是五常中的德目，在先秦儒学中对二者的关系有着较多的探讨。“信”的含义有二，一是言而有信，一是言行一致，也就说“信”是规范言语与行为关系的一个观念，表现在言行关系上，就意味着言语一定要得到践行。但是如果提到行为，儒家对此存在另外一种要求，这便是义，孔子便认为“君子喻于义，小人喻于利”，将“义”与“利”视为君子与小人之别。如果一味强调言行相顾，很有可能因为追求信而陷入不义的境地；如果一味追求义，则有可能言而无信。“信”与“义”这两种美德竟然有可能相互冲突，不得不说令人遗憾。孟子就做出了协调“义”与“信”范畴的努力，他有句名言，“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在”（《孟子•离娄下》）。孟子并不认为“信”与“义”是平行关系，而是认为应当用“义”来规范、约束“信”，这样“信”与“义”才不致冲突。孟子的做法其实把“义”置于“信”之上，在他这里“义”与“信”绝不能是平行关系，这就为我们提供了一个角度来理解为何孟子并没有将“仁义礼智信”五者并提。董仲舒将“仁义礼智信”五者并提可能就会造成一种错觉，这就是“仁义礼智信”五者是平行关系。但是在儒家思想中，义往往具有更为重要的价值。后世儒者特别是宋儒围绕董仲舒“五常之说”存在的这个难题提出了种种解决方案，可以说是对“五常”的继续发展。

四、结语

董仲舒在“五常之说”形成过程中发挥了极为重要的作用，概括来说就是承前启后。在董仲舒之前，“仁”“义”“礼”“智”“信”获得了分别的发展，特别是孟子将“仁”“义”“礼”“智”四德并称，构成了“五常之说”孕育的思想土壤。董子的贡献就在于在四德基础上添一“信”字，并将之与五方、五行相配比，这就构成了之后两千年儒学思想中的核心观念。值得注意的是，董仲舒更为强调五常乃是汉武帝等王者应当修养的德行，董仲舒之后的汉儒则将五常视为每个人应当具备的品性，儒家五常之说由此发展成熟。董仲舒可谓是“五常之说”形成过程中的关键人物。

参考文献：

[1] 冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社，2010.
[2] 张鲁君. 先秦儒家“信”观念研究[D].济南：山东大学历史文化学院，2006.

Dong Zhongshu and the Formation of the Five Constant Virtues in Confucianism

WANG Ling-qiang

(Party School of CCP Yantai Municipal Committee, Yantai Shandong 264000, China)

Abstract: When it comes to Confucianism, people will think of the three cardinal guides and the five constant virtues. Dong Zhongshu is a key figure in the formation of the five constant virtues. Dong Zi's theory of the five constant virtues precedes Mencius's "four-ends theory", and later Han confucians became his successors by matching the five constant virtues with five elements, five directions, five organs and five classics. Dong Zi's theory of the five constant virtues constitutes the core concept in Confucianism. The key point of Dong Zi’s theory of the five constant virtues is the addition of the category of Xin.

Key words: the five constant virtues ； Dong zhongshu； Xin

崔浩研究综述

赵义鑫

（陕西师范大学 历史文化学院，西安 710119）

摘 要：崔浩是北魏历史上的重臣，对整个北朝历史的发展做出过杰出贡献。20世纪以来，对于崔浩的研究多集中在“崔浩之死”，以及对这一事件原因和影响的探讨。而多数学者也都是从民族矛盾方面进行分析。近20年来，学界对于崔浩的关注又逐渐转移到了他的学术成就方面。但总体而言，这一研究热点已经处于了一个瓶颈期。

关键词：崔浩；民族矛盾；政治矛盾；学术

中图分类号：K239.21 **文献标识码：**A **文章编号：**1004-9444（2019）01-0042-04

崔浩是北魏历史上举足轻重的政治人物，他的政治举措和思想都对北魏历史的进程产生了重要影响。作为当时汉族世家大族在少数民族政权中的代表，崔浩身上一直集中着士庶、胡汉等多重政治矛盾。因此，对于崔浩的研究也一直是学术界的重要议题，尤其是对其被杀原因的探讨，已经逐步走向成熟。

一、对崔浩之死的研究

学界之所以对崔浩之死的原因如此关注，主要是因为崔浩本人有着颇为敏感的政治意义。在对于这个问题的探讨中，陈寅恪先生从胡汉之争的角度出发，首先指出，“杀浩者，必鲜卑部落酋长，无疑也。”[1]在万绳南先生整理的《北魏前期的汉化（崔浩问题）》一文中，将这一问题具体化，指出崔浩“整齐人伦”的等措施实际上是要用汉人世家大族的儒学标准作为选官的主要方式，而这一方针使得他与鲜卑武人的要求相去甚远，二者矛盾尖锐化。[2]逯耀东先生[3]和日本学者谷川道雄先生[4]也基本继承了这一观点，认为崔浩错误判断了形势，将汉族门阀大量引入北魏朝廷以图取代鲜卑贵族，从而招致了杀身之祸。

国内先辈学者，对于这一问题的讨论，也基本承袭了陈寅恪先生的看法，并在此基础上有所发挥。何兹全先生从当时北魏的政权结构和现实政治出发，对崔浩之死进行了分析。首先，何先生对崔浩在当时北魏政权当中的境况进行了定位，认为崔浩之所以能够登上高位，原因在于拓跋焘个人的喜爱和信任；其次，又指出了当时北魏正处于“父家长制氏族社会末期向国家、阶级社会过渡的时期。”因而皇权与鲜卑贵族之间存在着矛盾，鲜卑贵族也痛恨皇帝身边的人。从何先生的行文来看，他似乎认为，崔浩与鲜卑贵族之间的矛盾来源于皇权转型的需要，实际上反映的是皇帝与旧贵族之间的矛盾冲突，而崔浩在这一时期充当了皇权的“打手”。而崔浩之死也是拓跋焘一时冲动所致，并非崔浩犯有不可饶恕之罪。[5]逯耀东先生在《从平城到洛阳》一书中，对崔浩之死也表达了自己的意见。逯先生认为，崔浩被杀的原因在于他和太子拓跋晃之间存在深刻的矛盾；但逯先生并没有就此问题深入研究。

李凭先生在《崔浩的生平及为人》一文中，考察了崔浩主要的政治活动和推崇道教一事，指出崔浩在不同时期的地位和作用是不同的。在前期，很多政治、军事决策都是在其力排众议的情况下提出、实施的。但在北魏统一北方之后，由于对待南方汉族政权的不同态度，崔浩的地位和作用出现了下降的趋势，而另一位汉族地主李孝伯则有取代崔浩之势。在论及崔浩之死的原因时，李先生十分注重对于其汉族士族代表的身份，认为崔浩在政治活动中极力维护汉人士族的利益，因而胡汉的矛盾是其致死的原因；指出，崔浩之死是“北魏前期拓跋贵族与汉族士族之间矛盾的对立与统一关系的典型反映。”[6]

李春祥先生则认为崔浩的死是多种原因所致，包括崔浩的军事战略与拓跋焘相违背；崔浩与朝臣和鲜卑贵族的矛盾；以及与太子拓跋晃的矛盾。这些矛盾综合起来，成为崔浩之死的原因；而决定崔浩命运的拓跋焘，在看到崔浩不利于北魏发展之

收稿日期：2018-01-02

作者简介：赵义鑫（1993—），男，山东济南人，硕士研究生，主要从事魏晋南北朝史研究。

后，蓄意将其处死。但从作者的分析来看，文章仍有不尽之处。例如，在“崔浩的军事方针的单一性与拓跋焘相违背”一部分，作者开头认为，崔浩在统一北方的过程中，其战略思想并不能左右拓跋焘，其受到认同实际上是和皇帝的思想不谋而合的缘故，在这里李先生充分肯定了拓跋焘在军事上的自主性和决定性；但是在后文论述崔浩阻止南伐时，又指出崔浩是阻止南伐的不可逾越的障碍，这样就造成了在这一问题上的前后矛盾。而在论述刘洁与崔浩矛盾之时，也有推断过甚之嫌。[7]

以上诸位前辈学者基本都是从胡汉之争的角度来看待崔浩的国史之狱。似乎已经廓清了这一事件发展的脉络，并且最终归宿于当时北魏朝廷的两股对立势力——鲜卑旧贵族和汉人世家大族。但是陈汉平、陈汉玉两位先生在《崔浩之诛与民族矛盾何干》一文中，对崔浩之死提出了不同于前人的观点。他们没有从胡汉之争的角度来阐释这一问题，而是从简单的政治斗争的方面来进行理解。他们认为崔浩之死的原因在于其树敌太多，这些政敌既包括鲜卑元老，也包括汉人官僚，甚至还有后宫势力。[8]而崔浩提出的一些具体政策并不带有民族情怀。这一解释确有其独到之处，笔者认为其最大的贡献在于对崔浩治国措施的解读。在此之前，人们对于崔浩的治国举措往往也都是从限制鲜卑贵族的角度来解释，似乎掩盖了这些举措真正的意义。但是二陈的文章，其结论失之于简略，仍有问题有待解决。既然对于崔浩的打击仅仅是对其个人的行为，那么为何又有如此多的山东大族被牵连诛杀呢？他们虽是崔浩的姻亲，但并没有参与崔浩打击政敌的活动，如此大动干戈，其造成的负面影响可想而知；而且文中也提到拓跋焘所诛杀的人中可能包括有担任“秘书郎吏”的鲜卑人，这就更加说明崔浩的案件并非只是针对个人的一次打击。而莫久愚先生通过考证，也基本否定了二陈的观点；认为崔浩及其他士族的诛杀是民族矛盾的结果。另外，莫先生也关注到崔浩地位的变化和重用李孝伯的事实。[9]从这一变化中，我们可以看出，在太武帝平定北方后二人关系开始疏远，这一节点往往被史家所忽视。

由以上学者的研究看来，对于崔浩之死的探讨，我们还不能彻底抛弃民族矛盾在这其间所发挥的作用，仇鹿鸣先生认为“胡汉之间的矛盾冲突无疑是这一时期北魏政治风波中的基本底色，也是崔浩之死的主要原因。”但是在这一底色的基础上仍然可以深入研究其中内涵的其它因素，仇先生通过考察北魏前期崔氏家族与渤海高氏等士族的关系，认为崔浩在对待与自己没有亲属关系的士族上，态度明显疏远，甚至不惜打压。而高允等人则是崔浩这一措施的受害者。并且通过对二人宗教信仰的不同和史书笔法分析，认为崔浩之死与高允的活动有关。[10]

在对于崔浩之死的研究中，学者基本都将“国史案”当作一个莫须有的罪名一带而过，很少对这件事情本身的意义进行探究，曹小文先生的《“崔浩国史案”原因探析》一文则补充了这一空白。曹先生认为崔浩的撰修国史这一过程本身就是有政治意图的，是一种政治行为，国史案发生的“原因是崔浩利用撰修国史，调整汉族士族门阀在整个拓拔政权中的地位，受到拓拔最高统治层的打击而致。”[11]也就是说，撰修国史本身也是一种政治活动。虽然这篇文章在分析力度上有所欠缺，但也为这一问题的研究提供了一个新的突破点，即崔浩所修的“国史”，其本身意义代表着什么。

从史学史的方面看，崔浩所修的“国史”也有探讨的余地。田余庆先生认为，邓渊的《代记》是崔浩撰修国史的重要资料，而崔浩等人所修的部分为明元帝以后的历史。邓渊因《代记》被杀是崔浩国史案的滥觞。[12]胡宝国先生指出，在崔浩的“国史狱”之前，十六国时期因修国史而被杀的史官不在少数。[13]

通过以上诸位学者对于崔浩之死的研究，我们大体可以得出以下结论。第一，崔浩之死的导火索是“国史案”，其本身可能也是崔浩政治措施的一部分，但这并不是致崔浩及诸多世家大族被诛杀的根本原因。第二，在史籍中，明确记载与崔浩有矛盾的人很多，但是有能力引起太武帝重视的人不多，其中应该包括长孙嵩和拓跋晃。长孙嵩是当时鲜卑武人贵族的代表。虽然他死在崔浩之前，但是他与崔浩的矛盾以及由此所奠定下的政治基调是太武帝拓跋焘所必须面对的，长孙嵩对于朝廷中大事小情的态度也是皇帝不可能回避的。而拓跋晃作为太子，当时已经处于监国的地位，他与朝廷重臣之间关系是否融洽是影响国家未来的重大议题。除此之外，虽然其他人也与崔浩有些许矛盾，但他们是否有足够的政治力量影响太武帝的决策是值得怀疑的。因此，对于崔浩之死的研究还是应该以这些核心人物为切入点进行考察。第三，崔浩之死的时代是拓跋鲜卑初入中原，正处于政治和社会转型的时期，因此对于其时代背景的定位，不仅应该考虑胡汉之争这一因素，也应从社会转变这一角度进行思

考。第四，学界对于崔浩之死的研究，往往集中于对崔浩本人和各种政治势力之间的矛盾，从而忽略了同崔浩一起被杀的世家大族和秘书郎吏的研究。他们既然受到“国史案”的牵连，应该也在一同考虑的范围之内，学界对于他们与崔浩之间的联系往往一笔带过。

二、对于崔浩思想的研究

在对崔浩思想的研究方面，笔者认为最成功者当是逯耀东先生。逯先生通过对《崔氏食经》的研究，认为《食经》中所记录的食品制作方法实际上融合了当时中原地区的饮食习惯与边疆少数民族风气而成，推断崔浩撰写《食经》的目的在于维持世家大族的生活方式以及保存汉族的饮食习惯。而这些也都反映了崔浩内心以儒家思想为核心的观念。[3]

逯先生的研究思路仍然是以胡汉之分为起点，重点在于突出少数民族的汉化。而延续这一思路，王永平先生在《崔浩之南朝情结及其与南士之交往考析》一文中，将崔浩的“南朝情结”与十六国时期张宾、王猛的思想对比，认为中原士大夫尽管效力于少数民族政权，但内心深处都有对南朝汉文化的眷恋和认同。这种思想在政治决策时“不仅表现为具体军事问题上对南朝的偏袒与开脱，更主要的则出于对南朝文化正统地位的羡慕与认同。”[14]王先生的文章，将十六国北朝时期汉族士大夫的思想作了统一研究，以崔浩为切入点进行了总结。

柏俊才先生对崔浩的用人思想进行了较为系统的研究，通过对崔浩所任用的23人进行分析，指出“崔浩在人才的选用上既重儒学，亦重门第，然而并不是绝对的，他更重才干”；而这一人才战略思想极大地改变了北魏早期只重门第的人才观念，这也代表了五世纪北中国的人才战略。[15]柏先生的这一结论，实际上丰富了谷川道雄氏对于贤才主义的研究，并且将贤才主义的命题从孝文帝时代提前到了崔浩时期。

在对于崔浩思想的研究中，笔者认为王志刚先生的见解较为深刻。王先生的《北魏崔浩石经石史考》一文，从崔浩所主持注解的经史内容入手，指出崔浩所注的儒家经典是综合了东汉以来各家注疏而成，体现了对于汉魏经学的继承。其所修的国史也采用了大量注疏的形式进行编纂，并且指出“北魏统治者希望其英雄事业‘竹帛长存’的历史意识。”[16]王氏从历史传承的角度出发，探寻了崔浩与汉魏以来汉族世家大族思想的渊源，将对个人问题的研究演变成了对这一时代汉族经学思想的探讨。在这些方面，此文有很大价值。在此之后，姚立伟先生也探析了崔浩的经学思想。姚先生也认为，崔浩的经学是承继汉魏以降的传统经学而来，并且没有出现玄学化的迹象；他在经学发展中具有承前启后的作用。另外，由于崔浩的身份特殊，因此研究其经学思想还需和其政治思想相联系。[17]黄忠鑫先生在《简论崔浩的治国思想》一文中也指出，崔浩的治国思想实际上是以儒家为主，兼容道、法诸家而来。[18]黄先生的判断依据来自于崔浩对于寇谦之新道教的支持和“信奉”，以此来证明崔浩的治国思想中融合有道家的内容。但笔者认为这一判断依据并不明确，一个很重要的原因在于魏晋南北朝时期的道教与道家并不相同，二者在思想上并没有渊源。因此，这一结论似乎证据并不充足。

在文学方面，张翰[19]和宋冰[20]二位学者对此都作了简单的研究，其结论大体相同，认为崔浩的文学观核心是其经世致用的思想。当然，两篇文章还是有很大区别的，张氏的文章更多是从崔浩的文学作品出发来进行研究，而宋文则没有摆脱政治史的研究套路；其将崔浩定位为当时北朝文学的代表，似乎亦有不妥。相比较而言，在此问题的探讨上张文确实更胜一筹。

三、总结

从前人对于崔浩的研究来看，大多数学者都是从胡汉之争的角度出发，对崔浩的政治行为进行探讨。诚然，胡汉问题是十六国北朝时期的主流，但这并不意味着当时所有的问题都是由胡汉矛盾所引起的。以崔浩之死的研究为例，我们在分析这一问题时，往往通过惯性思维先为这一事件奠定基调，即崔浩是汉族的代表。其实，笔者认为这一定论似乎过于简单。首先，自十六国以降至崔浩之时，胡族统治中原已经达到百年之久。在这样一种环境下，即使汉族大族能够保持自己的民族纯正性，但是其政治信仰能倾向于汉族政权几何？而且，在十六国以降的历史中，汉族士庶出仕于少数民族政权的不在少数，可以说胡族政权在政治上基本是依靠汉人士大夫支撑起来的。范阳卢氏、河东柳氏等世家大族的成员很早就有入仕北方的经历。在这些政权中，无论少数民族领导者如何残暴，这些汉人士大夫似乎都没有想要“造反”的意图。除此之外，像张宾、王猛等人，更是被统治者视为左膀右臂，其实际地位也不在当权胡人之下。

所以，综合十六国时期汉人士大夫的总体处境和政治倾向来看，他们似乎在政治上更倾向于自己所出仕的政权。这种政治上的倾向和民族血统的纯正性显然是不能等而视之的。所以，在过于强调胡

汉之争的背景下，往往对很多问题进行简单处理。而这样作的结果却是将一个简单的政治事件复杂化。因此，从一定意义上来说，陈汉平、陈汉玉二位先生的《崔浩之诛与民族矛盾何干》以及仇鹿鸣先生的《高允与崔浩之死臆测——兼及对北魏前期政治史研究方法的一些反思》便具有了特殊的价值。两篇文章都极大地跳出了胡汉之争的樊笼，从单纯政治史的角度对这一事件进行考释。或许这也是今后继续研究崔浩之死的新方向。

在对崔浩思想进行研究的成果中，笔者认为价值最大的是逯耀东先生的《从平城到洛阳—拓跋魏文化转变的历程》以及王志刚先生的《北魏崔浩石经石史考》。逯先生从文献解读的角度入手，以小见大，反映出当时的时代问题；而王氏的文章则极大地跳出了政治史的研究范畴，从文化史的角度对崔浩的儒家思想进行研究。但可惜，后世学者在这方面的探讨略有不足，或者又重新回到了政治研究的道路上。

总之，笔者认为对于崔浩的研究可以说已经到了一个瓶颈期。在没有新材料发现的情况下，对这一问题，尤其是崔浩之死的问题，是否还有研究必要，是值得商榷的。而对其思想的研究，也由于史料的局限有很大难度。综合来看，或许通过对比崔浩与其它少数民族政权中的汉人士大夫的比较史学可能会是新的突破口。

参考文献：

[1]陈寅恪.金明馆丛稿初编[M].北京：生活•读书•新知三联书店，2001：120—158.

[2]万绳南.陈寅恪魏晋南北朝史讲演录[M].合肥：黄山书社，2000：240—253.

[3]逯耀东.从平城到洛阳——拓跋魏文化转变的历程[M].北京：中华书局，2006.

[4]谷川道雄著,李济沧译.隋唐帝国形成史论[M].上海：上海古籍出版社，2004：100—103.

[5]何兹全.崔浩之死[J].文史哲，1993(3):3—7.

[6]李凭.崔浩的生平及为人[J].国家图书馆学刊，1993(Z1)：61—66.

[7]李春祥.拓跋焘诛杀崔浩原因再探讨[J].通化师范学院学报，1999(6):27—31.

[8]陈汉平、陈汉玉.崔浩之诛与民族矛盾何干[J].民族研究，1982(5):37—40.

[9]莫久愚.北魏前期政治中的民族问题和崔浩之诛一与陈汉玉、陈汉平二同志商榷[C]//中国魏晋南北朝史学会会议论文集.1984：322—337.

[10]仇鹿鸣.高允与崔浩之死臆测——兼及对北魏前期政治史研究方法的一些反思[J].社会科学战线，2013(3)：103—110.

[11]曹小文.“崔浩国史案”原因探析[J].廊坊师范学院学报，2006(4)：37—39.

[12]田余庆.《代歌》、《代记》和北魏国史——国史之狱的史学史考察[J].历史研究，2001(1)：51—64.

[13]胡宝国.汉唐间史学的发展[M].北京：北京大学出版社，2014：185.

[14]王永平.崔浩之南朝情结及其与南士之交往考析[J].学术研究，2008(5)：105—111.

[15]柏俊才.崔浩与五世纪北中国的人才战略[J].哈尔滨工业大学学报（社会科学版），2009(6)：96—103.

[16]王志刚.北魏崔浩石经石史考[J].史学史研究，2010(3)：20—24.

[17]姚立伟.崔浩与北魏经学[J].唐山师范学院学报，2015(1)：77—80.

[18]黄忠鑫.简论崔浩的治国思想[J].十堰职业技术学院学报，2006(3)：62—65.

[19]张翰.崔浩文学及文化研究[J].艺术科技，2014(6)：172—173.

[20]宋冰.北魏文化发展史上的崔浩时代[J].贵州大学学报（社会科学版），2005(5)：94—108.

Introduction to the Study of Cui Hao

ZHAO Yi-xin

(College of History and Culture, Shaanxi Normal University, Xi'an 710019, China)

Abstract: Cui Hao is an important figure in the history of the Northern Wei Dynasty, and he made an excellent contribution to the development of history.Since twentieth century, the study of Cui Hao mainly focused on the death of Cui Hao,and the cause and influence of the event.In the past 20 years,the attention of the academic community to Cui Hao has gradually shifted to his academic achievements. However,in general, it has been in a bottleneck period.

Key words: Cui Hao; ethnic contradiction; political contradiction; learning

明代安德处士刘仲公墓志铭考释

刘耀辉

（德州学院　文学与新闻传播学院，山东　德州　253023）

摘　要：明代安德处士刘仲公墓志铭出土后，经研究考释，墓主人为明代弘治、万历年间安德（德州）一刘姓名显一方的富商刘相臣，墓碑为其子刘溯所立。该墓志铭出土对于墓主人家族、家谱、家风的研究，对于墓主人父子与当地士绅以及上层官宦的交游研究，对于德州地方志的旁证研究以及明代墓志铭文体的研究都具有很高的文物价值、文献价值和收藏价值。

关键词：明代；安德；墓志铭；家谱；家风；考释

中图分类号：K877.45　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0046-03

2014年8月，在德州运河经济开发区铁西南路的德州市第七中学校园内，一挖掘机司机师傅在施工校园餐厅、操场和1#教学楼三个扩建项目的底槽工程，意外发现有一块竟重达上百公斤重的石头裹挟在泥土方中。事后，经冲洗辨认是块墓葬石碑，人们因犯忌讳，无处存放又随机将之填埋。2016年10月份，德州市一名金石收藏爱好者到现场再次挖出，致使这块在地下尘封了400多年的墓志铭再次重见天日。笔者会同几位文史爱好者对这块墓志铭进行了反复辨认、考释。最终断定，该墓主人为明代弘治、万历年间安德（德州）一位名显乡里的富商刘相臣。该志石为其的儿子刘溯所立，距今已有四百多年历史。综观志石外形，除挖掘机作业时，有一两处轻微的划痕，整块墓志铭完整无损，字迹清晰，镌刻精美，字体清秀。从内容上看，该墓志铭较为详尽完地传述了墓主人的生平、风范。概而言之，该墓志铭对于墓主人家族、家谱、家风的研究，对于墓主人父子与当地士绅以及上层官宦的交游研究，对于德州地方志的旁证研究以及明代墓志铭文体的研究都具有很高的文物价值、文献价值和收藏价值。同时，该墓志铭对于丰富德州历史文化资源，深入开展地域历史文化研究具有十分重要的意义。笔者对该墓志铭的原图、原文作点校、翻译等整理工作，探究其研究的现实价值，以期就教于方家。

一、墓志铭原碑的图片、文字呈示

该墓志铭青石材质，正方形，边长75厘米，厚13厘米，字迹端庄隽秀。墓志铭详细记述了墓主刘相臣的生平、身世及家庭等情况。

图1 明代刘仲公墓志铭志石

二、墓志铭原文点校

明进士第中书科中书舍人浙江勾余韶水杨文焕[①]撰文，乡进士郡人王献可[②]书并篆。（如下图）

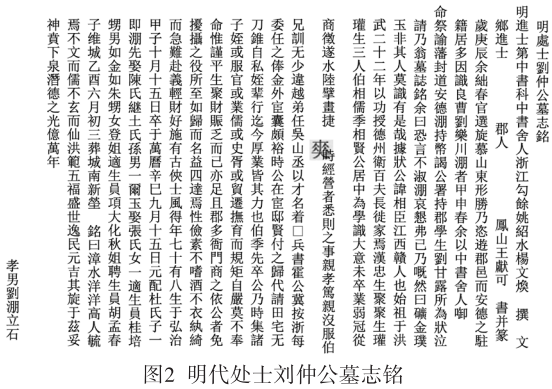

图2 明代处士刘仲公墓志铭

收稿日期：2018-03-16

作者简介：刘耀辉（1973—），男，山东德州人，副教授，主要从事民俗文化和中国现当代文学研究。

①杨文焕，明万历癸未年三甲进士，据《明清历科进士题名碑录》载，其为浙江绍兴府余姚县民籍。

②王献可。据光绪《丰润县志》载："王献可，山东武城县贡生，嘉靖二十五年任（知县）。清慎和平，与民相安。"乡进士即在乡试中举者，即举人。

岁庚[①]辰，余绌[②]春官[③]选，旋慕山东形胜，乃恣游郡邑，而安德之驻籍居多，因识良贾刘乐川溯者。

甲申[④]春，余以中书舍人衔命祭谕藩封，道安德，溯持币谒公署，持郡学生刘甘露所为状，泣请乃翁墓志铭。余曰："恐言不淑。"溯哀恳弗已。乃慨然曰："矿金璞玉，非其人莫识有是哉！"据状公讳相臣，江西赣人也。始祖于洪武二十二年以功授德州卫百夫长，徙家焉。汉忠生聚，聚生瓘，瓘生三人，伯相儒、季相贤，公居中。为学识大意，未卒业，弱冠从商，征遂水陆，擘画捷爽。时经营者悉则之。事亲孝笃。亲没，服伯兄训，无少违越。弟任吴山丞，以才名着，□兵书，霍公冀按浙每委任之。俸金外，宦囊颇裕，时公在宦邸，贤付之，归代请田宅，无刀锥自私。侄辈行迄今厚业，皆其力也。伯季先卒，公乃时集诸子侄，或服官，或业儒，或史胥，或贸迁，抚育而规矩自严，莫不奉命惟谨。平生聚财，赈乏而己亦足。且郡多衙门，商之依公者免扰摄之役，所至如归，而名益四达焉。性俭素，不嗜酒，不衣纨绮，而急难赴义，轻财好施，有古侠士风。得年七十有八，生于弘治甲子[⑤]十月十五日，卒于万历辛巳[⑥]九月十五日。元配杜氏；子一，即溯，先娶陈氏，继王氏；孙男一，尔玉，娶张氏；女一，适生员桂培，甥男如金、如朱，甥女登姐适生员项大化，秋姐聘生员胡孟春子维城。

乙酉六月初三葬城南新茔。

铭曰：漳水洋洋，高人毓焉。不文而儒，不玄而仙，《洪范》五福盛世，逸民元吉其旋。于兹妥神贲下泉，潜德之光亿万年。

孝男刘溯立石

三、该墓志铭研究的价值与意义

(一)对墓主人家族家谱研究具有直接的史料价值

通过墓志铭，我们认识到墓主人的始祖为江西赣州人，因兵功受德州百夫长，经过几代的繁衍生息，这支刘姓家族已衍化为安德人。并且这支刘姓家族家风纯正，兴旺兴盛，后世子孙或官或儒或商，形成一个声名显赫的家族。据实地考察，墓志铭出土地，在今德州市德城区新湖办事处与芦庄、南七里铺、大刘庄社区等社区都相距不远，这几个自然村落都有刘姓人家，并且人丁不少。据调查，因为年代久远，加上文革破四旧成风，这几个村庄的刘姓人家的家谱，文革期间全部焚烧殆尽，致使健在人只能至多说出上推五、六辈上先祖的姓名。这样以来，这几个村的到底刘姓来源于何地，成了一个迷。这几个村子的刘姓人家，经估断都有可能是墓主人的子孙后代，因为墓铭上清清楚楚记载着墓主人的家人、姻亲十多位，为墓志铭出土周边刘姓家族家谱的研究提供难得的第一手资料。当然，但因现存资料有限，也存在着很大不确定性，墓主人作为有身份的人，当时也可能是居住在州城之内，后来去世安葬在那里，与周边刘姓人家没有任何血缘关系也是一种可能。

（二）对家族家风研究有重要文献价值

家风是一个家族的精神传承，更具有历久弥新的文化价值。墓主人始祖从江西赣州迁来，受有武功，标明其先人血液中必然流淌着古人尚武之风，以及更为内敛的侠义之风。同时，经过几代人在德州繁衍生息，深受齐鲁儒家文化的影响，"忠孝节悌""温良恭俭让"等儒家伦理道德，在墓主人及相关亲属的身上体现得淋漓尽致。譬如"重孝道，友兄弟，尚节俭，乐施助"便为明证。墓主人虽然读书不多，但身上却始终洋溢着"不文而儒，不玄而仙"的风采神韵，很有古君子之风。正是有了这样的家风和精神，这个大家族才能"五世其昌，绵长悠久"，实现了封建社会理想的家族兴旺愿望。

（三）对地方方志的研究具有重要的旁证价值

进一步确证了明代德州地名的称谓问题。现德城区所辖大致区域在历史上曾称谓过陵州，而现在的陵城区也就是原陵县辖区域历史则称为安德，两地地名曾出现互易的情况。从这块墓志铭中可确证，至少在明代万历年间，现在的德州就称谓安德。除此之外，该墓志铭还可以逐步旁证当时名臣仕宦的交游情况。名人之间的交游在地方志也可能偶有提及，不够详实，无迹可寻，墓志铭与地方志可彼此起到参照互证的作用。譬如，墓志铭的撰文者进士杨廷焕，本来取道安德，奉命到藩封地主持祭谕活动。虽然，目前还没有确证资料证实藩封地到底是哪里、祭谕谁、但可以断定：被祭谕之人肯定具有相当级别和地位，否则皇帝不会专门派大臣前来祭谕。这些有待于新资料的发现，也会慢慢水落石出。

（四）对当时当地的民风民俗信仰也有所印证

民风民俗代表着当时一个地方相对稳定的生活方式和生活习惯。现以埋葬地"风水说"为例，

①庚辰年，即万历八年（1580）。　②绌，同黜。这里指礼部试落榜。
③春官，科举考试，会试由礼部组织进行，礼部，按《周礼》属于春官。　④甲申，即万历十二年（1584）。
⑤弘治甲子，即1504年。　⑥万历辛丑，即1581年。

据说：德州过去凡死去的名臣重宦或者达官贵人，一般要埋葬在城南附近，因为城南属龙脉之地，兴旺子孙。德州卢氏家族墓、谢氏家族墓、田氏家族墓实际都分布在城南或东南。就本墓志铭的出土地而言，就在德州新华办事处原芦庄村附近。而这个地方曾出土了卢见曾墓志铭，曾官至两淮盐运使的卢见曾热衷文化事业，曾开刻“雅雨堂丛书”，还撰有《周易说略》一书，精通术数之学，对祖茔选择自有道理。当然，还有其他民俗活动，不一一赘述。

参考文献：

[1][清]王德亨.张庆源.乾隆德州志[M].南京：凤凰出版社影印，2004.

[2]张明福.德州墓志铭集注[M].北京：线装书局，2015.

[3]王守栋.明清仕宦大族——德州卢氏考[J].东岳论丛，2004（5）.

[4]魏训田.明兵部左侍郎张海夫妇墓志考释[J].文献，2009（1）.

[5]吕宏伟.德州墓志研究[D].济南：山东大学硕士学位论文，2016.

The Interpretation of the Epitaph about a Gentleman Namde Liuzhong in the Ming Dynasty

LIU Yao-hui

(Literature and Journalism School, Dezhou University, Dezhou Shandong 253023, China)

Abstract: A gentleman namde Liuzhong, He comed fron Andeo of the Ming Dynasty ,The epitaph was unearthed lately . By the research, the owner of the tomb was born in Ande place belong to Hongzhi and Wanli years of the Ming Dynasty. He was a businessman Reputed party of earthquakes.His name was also called Liu Xiang-chen or Liu Zhong.The epitaph was set up by his sun named Liu Peng. The epitaph has be unearthed,which will be valuable and meaningful for the reaserch of the owner of the tomb and his family genealogy or family tradition etc.And It will be valuable for the owner of the tomb and his son and the local gentry and officials of the upper each other. Further more ,It will make sense for local historical and which has high value of cultural relics, literature value and collection value As well. It will be of great significance to enrich the historical and cultural resources of Dezhou and to carry out the study of regional history and culture.

Key words: the Ming Dynasty; a Ande place; the epitaph; the family tree; the family tradition; the interpretation

征稿启事

自2019年第1期起，本刊“地域文化研究”栏目将细化，推出苏禄王及中菲关系研究、董仲舒研究、德州世家研究、德州名人研究、德州风物（民俗）研究，运河文化研究等若干专题，以拓宽学术资源，对德州地域文化加以更具体、系统和完整的研究。欢迎新老作者惠赐稿件。

同时自2019年第1期起，本刊新开设“鲁北发展研究”栏目。主要导向对鲁北当下经济、社会发展的各领域、各行业现实问题的研究，以德州市为中心，兼具地域空间的扩展性。努力与社会对接，形成对当下现实问题的深度探讨。

恩斯特·布洛赫“尚未”存在论概述

李 博

（天津工业大学 马克思主义学院， 天津 300387）

摘 要：“尚未”是布洛赫哲学的核心范畴。借助这一范畴，布洛赫打破了传统哲学的僵化体系，强调要以开放动态的眼光审视外部世界及人类自身。进一步地，以指向未来的能动的“尚未意识”为基础，布洛赫提出了独特的“尚未”存在论。根据“尚未”存在论的观点，外部世界绝非一个封闭的已经完成的固化体系，人的本质也始终存在于尚未完成的过程之中，需要我们不断扬弃异化现实方能最终实现。

关键词：尚未；尚未意识；“尚未”存在论

中图分类号：B151 **文献标识码**：A **文章编号**：1004-9444（2019）01-0049-05

“尚未”（not yet）是布洛赫哲学所独有的范畴，同时也是其最为基本的范畴。就内涵而言，“尚未”可被解释为“还不是”、“还没有”等等。因此，布洛赫的哲学思想通常可以用一个最为简单的公式加以概括，即“S还不是P（S is not yet P）”。在布洛赫看来，“S是P（S is P）”的传统哲学公式太过封闭死板，难以正确解读外部世界的发展变化。尤为严重地是，它还会导致人们习惯于“以不变应万变”的思维模式，从而不合时宜地用静止的目光来分析事物的演变趋势；相比之下，“S还不是P”的公式则可以帮助人们获得开放动态的思维逻辑，专注于事物的实际发展过程及其广阔的未来可能性。以此为基础，布洛赫得以超越传统哲学僵化保守的思想框架，以开放能动的“尚未意识”为依托建立起了全新的“尚未”存在论体系。正是借助这一体系，布洛赫重新恢复了人的主体地位，指明了人本身所具有的巨大潜能，进而为其旨在追求人类解放的人本主义思想奠定了坚实的思想基础。

一、传统哲学静态思维的理论局限

众所周知，自从柏拉图将理性与现象世界相互区分开始，整个西方哲学世界就陷入了根深蒂固的二元对立之中，而这一基本的思维框架直至近代都没有发生过显著改变。但与此同时，几乎所有的西方哲学家又都认为这种二元对立根源于人类自身认知能力的有限性，其并不利于人们对世界本质的认知与理解，是必须加以消除的。因此，在二元论的大背景下，西方哲学又是以同一性为自身的根本追求目标，所谓思维与存在、意识与物质、主体与客体、理论与实践等等都应当超越对立、走向同一。

按照布洛赫的观点，传统哲学这种在二元对立基础上谋求同一的思维逻辑所追求的不过是一种虚假的统一，是无法对世界加以全面把握的。因为这种片面强调“S是P”的静态思维模式已经在二元结构中事先突出了某一种范畴的优先地位，并没有为事物的复杂多样和未来前景留下足够的发展空间。也就是说，传统哲学体系统摄下的所谓“同一”并不是在充分尊重差异的基础上所形成的二元范畴的和谐统一。就本质而言，这种“同一”代表的是一类范畴对另一类范畴的同化乃至消解，其目的则在于消除一切差异，超越所有矛盾。

布洛赫解释道，无论将世界的本原定义为“思想”、“精神”、“身体”还是“物质”，传统哲学其实都蕴含有一条先验假设，即预先认定世界的本体结构与发展内容都是客观存在的，它们决定着一切事物在当下的存在状态以及未来的前进方向。很显然，这会在事实上造成一种在思想领域内部的等级制度。其中，被预先设定为世界本源的范畴拥有至高无上的地位和不可动摇的优先性，其余任何范畴都无法对它构成挑战，相反地，还会沦落成为被其统摄乃至控制的对象。因此，在上述这种封闭死板的思维结构里，“变化”再也不会是事物原有单一性结构的彻底破坏和潜在丰富性的充分展开，而是蜕变成了较低等范畴向较高等范畴直至最高本原的无限靠拢和趋近，任何事物都只有

收稿日期：2018-07-08

基金项目：天津市教委科研计划项目：恩斯特•布洛赫社会主义人权理论研究（2017SK041）

作者简介：李博（1987—），男，河北海兴人，讲师，博士，主要从事当代马克思主义、社会政治哲学研究。

被设定为某种类别的附属物才有其存在意义。很明显，这种所谓的“变化”根本不会打破业已存在的现实界限，更不会推动世界获得真正的发展。[1]21它向世人展现出的不过是一种停留在精神层面的被动的观察形式，而这种形式“仅仅以某种完成的世界为切题，并且仅仅包含其中反映和投射既定东西的那个世界”[2]前言8。其结果，世界的可能性前景会被彻底遮蔽，从而使通达未来和发现新事物均再无任何可能。有感于此，布洛赫曾经不无失望地感慨道：“在哲学领域里，‘未来’并未得到十分恰当的注意。这导致了一种可称之为占主导地位的静态思维方式，这种思维方式并不理解未来特性，而且在业已形成的东西中一再结束未来。”[2]5-6换句话说，在布洛赫看来，“迄今为止的哲学家们始终生活在柏拉图的‘回忆说’的天花板之下，进言之，包括黑格尔在内的迄今为止的哲学都妨碍了前线、新东西的严肃性，遮盖了辩证的和开放的厄洛斯（早期希腊神话中参与世界创造的原始神祇——作者注），使之变成了一种思辨的和好古的东西。这样，哲学中断了展望性，回忆则放松了希望的缰绳。”[2]前言20

布洛赫进一步指出，传统哲学的僵化逻辑不仅令世界丧失了自身发展的未来向度，更为严重的是，它消解了人的主体地位，片面地终止了人类冲破外在界限的尝试，从而断送了后者发展的诸多可能。正如前文所述，经过传统哲学的同一性“构建”，世界被固化成了一个由现实存在的低级样态向着最高本原不断趋近与转变的过程，其最终目标与演进路径早已经被设定完毕。如此一来，人也就随之变成了一种无足轻重的附庸，他们的任务不过是将上述被掩藏的事实挖掘出来，并跟在后面亦步亦趋地加以模仿和重现而已。在这种思维模式之中，外在世界完成了对于人本身的全面超越，后者的作用由此被彻底抹杀。人再也不是拥有独立意识的活动主体，而是蜕化成了客观规律的被动接受者，其存在只有在符合现实逻辑的前提下才具有合理意义。换句话说，人在精神层面已经被矮化成了动物。因为动物只会对外部世界做出被动的应激反应，即将所有的欲望都指向当下，所以当它吃饱喝足后，外在的一切对它来说就变得无足轻重。相比之下，真正的“人”则是一种充满主观意识的冲动存在，他绝不可能被生存本能控制而变得容易满足，恰恰相反，他会对外部世界预先做出自己的判断，以便将自身的愿望主动融入未来世界的发展过程之中，从而在不断的变化中发现与实现自我。

很显然，在上述条件下，人类只能小心翼翼地躲在客体的阴影之中用过去存在的视角以及纯客观主义的视角来观察外部世界，而当真实的世界出现问题，需要某种程度的纠正、改进，甚至需要加以大规模的破坏和重建之时，他们却早已无能为力，只能听任它继续沿着一条没有希望的道路浑噩前行并最终和其一起坠入深渊。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中曾明确指出：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”[3]136从这个意义上讲，传统哲学追求现存统一性的静态思维逻辑不但没有帮助人们消除对于外部世界的恐惧、实现自我存在，反而使其囿于被动观察的意识陷阱中无法自拔，彻底丧失了面向未来的具有超越意义的乌托邦精神。

二、从“不再意识”到“尚未意识”

布洛赫认为，从根本上讲，传统意义上的形而上学均属于“不再意识”。这种意识只是不断地对过去加以模仿和复制，而没有意识到潜藏于事物之中的生成性和可能性。因此，面对这种能够导致人们丧失前进动力和奋斗目标的颓废思想，布洛赫指出，若要实现对外在世界的全面认知，恢复人在生存和发展层面的昂扬向上的精神力量，就必须跳出沉溺于过去的“不再意识”的思维陷阱，树立起面向未来的、蕴含着积极期盼的“尚未意识”。

在《希望的原理》一书中，布洛赫通过“夜梦”（即“沉睡之梦”）与“白日梦”（即“清醒之梦”）之间的对比，详细地说明了“不再意识”和“尚未意识”的基本特点以及二者的相互关系。根据他的分析，“夜梦”属于“不再意识”的典型表现，其主要特征在于：第一、“当我们入睡时，苏醒的自我会变得十分脆弱，当我们苏醒时，自我不再审查我们之中不适当地显现的愿望想象。”[2]72可以看出，在夜梦之中，起主导作用的意识不是对未来前景的展望，而是对发展目标的遗忘，故而白天（即过去）形成的大量荒唐可笑的思维想象在未经有效检验的条件下便可以随意进入人们的精神世界；第二、“当我们入睡时，从苏醒状态浮现出来的诸多内容还仅仅剩下所谓‘白天的残余’……而这些陈旧的想象以联想的方式强烈地诱惑我们，从而适应梦中的幻想。”[2]72也就是说，沉睡的夜梦根本无力阻挡由过去形成的幻象在人们的精神世界中发生作用，从而导致人们往往被各种类型的虚假表象所迷惑。换句话说，人们已经无法有效地审核与控制自身意识，从而使各种虚假的愿望想象获得了充分发展壮大的心理能量与心理空间；第三、“与业已减弱的自我的功能有关，外部世界及其现实乃至实际生活的目标内容受到严重阻塞……这样，夜梦中首先出现来自幼年期的，说得更确切些，来自幼年期内在的、全然未曾受到审查的冲动世界。”[2]72很

显然，这一点是夜梦最为根本的特征所在，它充分说明，夜梦与人们的现实生活严重脱节，并不具备指引外部世界向未来发展的能力，只能沉溺于过去形成的固有想象中不能自拔。进一步来讲，在夜梦的统摄之下，人们无法主动实现对于自身的真正超越，最多只能在无意识状态下达成某种虚妄的自我满足。总而言之，在沉睡的夜梦之中，任何新的东西都不会产生，相反地，来自过去的经验、渴望、想象、冲动等等一刻都没有停止过对人本身施加影响。由此可见，夜梦归根结底不过是记忆的简单粗糙的初始产物，起着把人类的存在以及发展限制在一个封闭的狭小范围之内的消极作用。[1]22因此，布洛赫甚至将夜梦比喻为“睡梦之神摩耳甫斯掌管的鸦片”，指出人们一旦沉迷其中，必然导致自我意识的持续衰退与消沉低落，直至最终完全“沉睡不醒”。

相比之下，以“尚未意识”为核心的白日梦则体现出了明显的革命性与开放性特征。用布洛赫的话来说，这种梦或许也会狂热和虚假，但与昏沉沉的夜梦不同，它始终在思考并规划着某物。首先，作为在人类清醒条件下形成的一系列主观想象，白日梦始终渴望着自由自在，它不希望被各种外在的力量所逼迫，不想被各种虚妄的幻想压迫的没有活动空间。所以，在白日梦之中，想象的内容并非信马由缰、漫无目的，相反地，它们是可以被做梦之人加以精心挑选乃至从容驾驭的。对此，布洛赫明确指出，“在通常情况下，各种白日梦的形象并不会幻想化，因此，这些形象无论多么不着边际，也凭借某种暗号重新返回。在这种状态中，白日梦不具有特殊轨道，至少白日梦不具有非自愿设定的、可以随意废除的轨道。”[2]84由此可见，尽管做梦者的主观意识得以充分发散，但他却可以始终保持精神层面的独立性，并不会被各种梦中的图像所统驭。相反地，这些图像本身并不具备自主运行能力，它们必须根据做梦者的纯粹的自我选择加以统筹安排。

其次，与夜梦之中那种“像稀粥一样，极易分崩离析、四分五裂”的自我不同，白日梦之中的自我并没有遭到长时期的严重削弱。布洛赫认为，虽然做梦者在白日梦中同样能够得到相当程度的休息，但他们的自我意识却始终保持着应有的警惕和蓬勃的生机，其想象力水平非但没有因为适度放松而有所降低，反而会伴随着心中上升的激情一起不断提高。换言之，白日梦是有意识的，更是自由奔放、浮想联翩的，它的载体“不是在夜梦中陶醉的兴奋的自我，而是具有紧张的肌肉和具体的头脑的自我”[2]88。在这种情况下，人类的自我意识与其清醒梦想的联系将会变得十分密切，并最终停留在自身生命与外部世界的实际交往之中。由此出发，白日梦中的自我得以摒弃对虚假幻象的执着，开始认真思考自身的发展目标。正是从这个意义上讲，白日梦超越了不切实际的妄想，也超越了过分膨胀的私人欲望，并最终指向了“人的心灵中有约束力的、与日俱增的共同愿望：即描绘一个更美好的世界”[2]88。

再次，不同于夜梦根深蒂固的自私自利的本性，白日梦则拥有着公共性的观察角度，即“人类的广度”。在这一前提下，白日梦中的自我不再倾向于孤独的夜梦环境下离群索居的内向性格，也不再只是与自身最为接近的那部分环境发生直接联系，而是公开宣称要把某物改造得更好并主动要求和其他自我一起共同对它加以改造。所以，从本质上讲，白日梦中到处都充满着世界扩张的意志，是一种关于完满性的切实可行的、精确的想象力试验，其目的在于将外部世界改造成为一个极其健康的、诚实可靠的世界。[2]93根据布洛赫的分析，正是白日梦显现出的向外部世界持续开放的公共性特征使其预先获得了与人类普遍相关的思维意识，并因此和消沉低落、机能衰退的夜梦彻底地区分开来，形成了旨在扭转乾坤的革命意志。进言之，白日梦可以预先确立起一种关于外部世界的完满形态，从而使人们将自身目光越过历史的地平线，向充满希望的远方加以眺望。以此为基础，社会乌托邦等一系列被美化甚至被神化的良好愿望开始在人类的意识层面生根发芽，并逐步发展成为现实革命运动的精神引领。

最后，也是最为重要的一点，清醒的白日之梦永远向着未来开放，从来不会放弃自身的追求。布洛赫强调，“白日梦拒绝自欺欺人的、虚假的饱和状态，或者仅仅从精神角度去解决愿望。”[2]94尽管同夜梦类似，白日梦最初也起源于某些特定的发展目标（其中甚至不排除一些狂热的想象），但与夜梦不同的是，它从来不满足于将目标虚构化，而是矢志于在未来到达实现这些目标的终点。换言之，在任何情况下，白日梦都在争取将自身所承载的美好价值追求投射到现实世界之中，从而为人类的未来发展指出方向。由此可见，“夜梦的内容是隐匿的、曲解的，白日梦的内容（则）是敞开的、构思的、预先推定的，而且自身的潜势位于前面。”[2]99后者不仅是承载现实目标的客体，同时也是推动世界发展的主体。它并不需要任何形式的被动发掘或主动阐释，相反地，只要有能力，它就会提出针对外部世界的改造目标，并将其在最大程度上加以具象化。也就是说，白日梦所涵盖的既包括做梦者的自我持续发展，更包括对做梦者外在环境

的不断校正与完善，并为此始终激进地向前运动着。

综上所述，借助于布洛赫对“夜梦”与“白日梦”展开的对比分析，我们可以看出，“不再意识”和“尚未意识”的区别乃是重复性和创造性的区别，更是失望与希望的区别。在“不再意识”的统摄下，我们只会为早已经发生的毫无意义的事情欣喜若狂，却忘记了更加完善的自我与更加美好的生活永远只会存在于现实的彼岸。相反地，立足于“尚未意识”，我们则可以获得否定故有存在的批判性力量，完成对传统哲学那种以回忆过去为核心目标的思维方式的反思，从而建立起关于外在世界以及人本身的未完成性的意识自觉。

三、“尚未”存在论

正如上文所提及的，通过对“不再意识”和“尚未意识”的对比，布洛赫摒弃了传统哲学的思维模式，树立起了超越外在世界以及人本身的现存状态的未来意识。不过，归根结底，“尚未意识”只是一种单纯精神层面的东西，它并不能充分说明世间万物从“实然”到“应然”的巨大飞跃。因此，为了在现实领域给人以希望，鼓舞他们努力实现趋向未来的白日之梦，布洛赫进一步转向了对尚未存在论的分析。

布洛赫认为，“尚未意识”代表的是“尚未”范畴的主观层面，它所指向的乃是人的内心憧憬、美好期待或关于未来的梦的解释学。[2]序言18与之相对应，“尚未存在”则代表了“尚未”范畴的客观层面。从内涵上讲，它既可以指某些现在不存在而将来有可能会存在的东西，也可以指某些现在部分存在而将来有可能会完整地存在的东西。[4]513由此可见，利用以“尚未”范畴为核心的“S还不是P”的动态逻辑，人们可以从有关事物现存状态的被动性研究中解放出来，不再纠结于一些具体的认知方法与手段，转而将注意力集中于事物的宏观发展过程以及潜在的未来可能性。用这种观念来认识世界，世界就不再是一个事先已经给定的现实存在的集合，而是一个尚未彻底定型、正在生成之中的存在，我们决不能运用某种现成的观念来理解和把握世界的本质。换言之，根据“尚未”存在论，世界并非某种预先完成的、彻底封闭的，或者在某些神秘莫测的超自然力量的作用下一次性形成的客观实在，而是一个永远都会向各种可能性开放，向未来开放的持续性过程。借用布洛赫自己的话来讲，“世界本身尚处于酝酿之中，过程之中；作为过程现实，世界还处于通往自身真正规定的半路上。”[5]92这也就是说，世界的真正本质并非已经存在过的能够被具体描述的某种固定不变的东西，相反地，这种本质始终位于世界发展的最前沿，并一直处于形成的过程之中。

推而广之，根据“尚未”存在论的观点来看待人，人同样不是一种被预先设定好的存在物，我们不能也无法用某种特定范畴或者特殊规范来对其加以定义或描述。就本质而言，人本身是“一个尚未完成的过程，一个不断凭借着对象化活动创造世界也自我创造的过程，一个不断向未来可能性开放的不断生成、不断超越的过程。”[6]154对此，在《乌托邦精神》中，布洛赫曾独出心裁地以动物的“趋光性”为切入点论述了人的本质的尚未完成性。他如是写道：“任何一种动物都具有奔向光明的冲动，但囿于其自身物种的限制，这种美好的冲动只能永远地被掩盖于它们的生存本能之中。相比之下，人类则是唯一能够自觉地意识到这种‘趋光性’并将其落实于具体行动层面的物种。此外，动物的生活境遇总是落后于我们（人类），其身体和头脑不过是些（毫无意义的）面具。而且，它们的进化速度极其缓慢，其命运事实上早已注定，所谓‘历史’更是与它们毫无关联。与之相比，人则是一种以尚未完成为基本特征的最为晚近的新生存在物，通过它，原有的所有动物的固定属性被打破，纯粹自然的秩序由此被彻底超越。”[7]234由此可见，每个人生存的最终目的就在于追求光明，追求未来。进一步来讲，在布洛赫的视域中，整个世界事实上被分成了相互对立的两部分：其一，是人类目前栖身的“黑暗世界”。在这里，人类的真实本质被无情放逐，而外在的客观现实则将人类的灵魂紧紧包裹了起来，不留下一丝缝隙。如此一来，“（本应作为世界主体的）我根本没办法体验我自己，占据我自己。甚至于‘我在吸烟、书写’以及‘我恰巧不愿意做某件事’这些最基本的活动，都显得那么切近，以至于不能感受，不能拥有”[7]187。也就是说，人们虽然活着，却根本体会不到自己生活的意义究竟是什么，他们的一切意识都已经被无边无际的黑暗现实吞没了，他们的所有活动都是在外在世界的压迫下被动地展开的。其二，则是尚未到来的光明的“乌托邦”。在布洛赫看来，人虽然暂时生活在现实世界的黑暗阴影之中，但这绝不意味着人已经丧失了突破黑暗的勇气与能力。相反地，人的内部核心始终充满着各种各样的激情和各类型的“发酵素”，“周围的每一个人，每一样事物和每一件工作都仍然是处于建设过程之中的”[7]173，而这种建设的终点或目标正是令人心驰神往的乌托邦。

在这里，我们有必要对布洛赫哲学视阈下的“乌托邦”概念加以简要阐释。通常情况下，“乌托邦”一词总是和某种具体的社会改革方案或社会理想联系

在一起。因此，谈及“乌托邦”，人们脑海中浮现出的往往是一些完美但又虚幻的“乌有之乡”，譬如“太阳城”、“大西洲”等等。但在布洛赫看来，这种将乌托邦和特定的“国家小说”相联系的做法看似为其提供了发挥想象的舞台，实际上却抑制了它的理论活力。事实上，相对于虚无缥缈的乌托邦事物，乌托邦概念本身的功能才是最为重要的。所谓“乌托邦功能”，主要是指人类精神层面所蕴藏的向前的期盼意识和对于美好生活的渴求，它可以在最大程度上体现出理想与现实的张力所在。从这个意义上讲，乌托邦功能就是一种“向着未来和光明不断前进”的恢弘梦想，其本身就蕴含某种可被人们期待的“尚未存在”的东西。也就是说，“乌托邦功能的想象不是在空洞的可能性中徘徊、迷路，而是在心理上预先获取某种现实可能性，与此同时，正如经常强调过的一样，在白日梦中，乌托邦的特定想象因其真是的可能渔区而获得明细性，但在单纯的如意算盘中，乌托邦的功能根本不在场，或者仅仅是一闪而过”[2]160。

在此基础上，布洛赫强调指出，从本质上讲，乌托邦所承载的其实就是人的内在本性，它代表了一种目前在现实世界中并不存在、但人们期望在未来某地能够得以实现的关于美好生活的理想世界。在那里，人类会建立起一个真正的没有贫穷、剥削和压迫的社会制度，以确保每一个人都能够挣脱外在异化目的的束缚，自由地去追寻自我的真实本质。总之，对布洛赫而言，人的本质并不存在于已经成为“过去”的既定现实，而是实现于通向未来的过程之中，每个人都是不断地沿着自己发展的地平线向前移动的、趋向将来的东西。在这样的过程中，人们既不应当执着过去、沉迷于一些已经彻底定型的事物，也不应当满停留于当下、满足于业已取得的些许成绩，而是需要放眼未来，不断寻找自我发展的崭新方向。惟其如此，方能切实走近充满希望的乌托邦，牢牢把握自身命运。

综上所述，以“尚未”存在论为基础，从外部世界的尚未存在延伸，布洛赫明确了关于人的本质的基本观念。在他看来，“人”从来都不是某种既定的存在或某些既定属性的总和，其本质的实现始终处于一个从现实“尚未”完满的状态逐步走向未来完满状态的发展过程之中。进一步来讲，布洛赫认为人类发展的根本任务就是要不断地“扬弃”现实的异化因素，打破外在世界对人的束缚，最终实现人类解放，而这也正是布洛赫哲学思想一以贯之的人本主义价值追求。

参考文献：

[1]周惠杰.尚未存在本体论：乌托邦哲学的逻辑内核[J].学习与探索，2009（4）：21-23.

[2][德]恩斯特·布洛赫.希望的原理（第一卷）[M].梦海，译.上海：上海译文出版社，2012.

[3]马克思恩格斯选集(第一卷)[M].北京:人民出版社，2012.

[4]俞吾金，陈学明.国外马克思主义哲学流派[M].上海：复旦大学出版社，1990.

[5]金寿铁.真理与现实——恩斯特·布洛赫哲学研究[M].上海：同济大学出版社，2007.

[6]衣俊卿，等.20世纪新马克思主义[M].北京：中央编译出版社，2012.

[7]Ernst Bloch. The Spirit of Utopia [M].trans. Anthony A. Nassar, Stanford California: Stanford University Press, Meridian,2000.

On Ernst Bloch's “Not Yet” Ontology

LI Bo

（School of Marxism, Tianjin Polytechnic University, Tianjin 300387, China）

Abstract: “Not yet” is the core category of Bloch's philosophy. With this category, Bloch broke the rigid system of traditional philosophy and stressed that we need to examine the external world and human beings in an open and dynamic way. Furthermore, based on the active “not-yet-consciousness” that points to the future, Bloch put forward the unique "not yet" ontology. According to the theory of “not yet” ontology, the external world is not a closed system of curing. And the essence of human beings is always in the process of unfinished, so we need to discard the reality of alienation to achieve it.

Keys: not yet; not-yet-consciousness; “not yet” ontology

在实践中成为文化研究者

——读霍尔的《两种范式》与《理论遗产》

高 明

（上海大学　文学院　文化研究系，上海　200444）

摘　要：以霍尔为首的伯明翰文化研究学派随着时间的推移和情势的变化，其知识生产与实践相结合的特点日渐衰微，更囿于对文本的符号分析。霍尔虽然看到了文本分析本身并不能完成文化研究的世俗使命这一问题，但未能突破文本分析的局限。文化研究在中国化的过程中应有意识地梳理历史，以实践的方法投入并回应现实问题，生产新的知识。

关键词：结构主义；文化主义；文本；实践

中图分类号：I0-03　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0054-05

文化研究英国伯明翰学派的前辈，牙买加裔的斯图亚特·霍尔在他著名的《文化研究及其理论遗产》演讲稿中说道："文化研究是一种福柯意义上的话语型构……它始终是一套不稳定的构型。"[1]49-50在随后的论述中，霍尔秉持着万分的诚恳遵循了这一界定。他在讲话中不断自我解构，避免从本质主义的立场上确立一个僵化的文化研究理论体系。然而，他又明确地表示，这次他要采取与"宏大叙事"相似的方式，对文化研究进行反思。[1]49于是，他回顾了与马克思、葛兰西以及女性主义理论等"天使"较量的环节（moment），将它们绘制成一幅文化研究的理论地图。地图成形的一刻，也正是霍尔阐明立场，确立他所认同的文化研究的政治性的时刻。

当今天在中国从事文化研究的我们，试图建构起中国的文化研究时，重新返回到霍尔的讲稿，重新返回到伯明翰学派的理论资源，也正是与"天使们"再一次进行较量，确认文化研究的知识图谱，确立中国文化研究自身的政治性与问题域的过程。

霍尔于1992年写下《文化研究及其理论遗产》这篇讲稿（下文简称为《理论遗产》），向前回顾，他在1980年曾写过《文化研究：两种范式》一文（下文简称为《两种范式》）。这两篇文章相隔12年，这12年间正是英国伯明翰文化研究遭遇新自由主义时期，其学术内涵日益"去政治化"的阶段。[2]两篇文章的内容在"经验"与"结构"以及"实践"与"理论"这两组相互关联的问题上有着承接、呼应的关系。

伯明翰文化研究在20世纪六十和七十年代之所以产生了独特的学术与政治活力，是因为其逐渐成形的过程内在于时代命题与社会运动之中，而非诞生于任何一个孤立的学术研究机构。这也就提醒我们反问自身，如何梳理中国历史发展的命脉，如何在历史与现实的情境中提出中国文化研究的路径与使命。在实践中成为文化研究者是不容易的。对于从事文化研究的我们来说，在确立中国文化研究的使命与路径的过程中也必然会遇到类似于霍尔后来所面临的困境。

一、从历史中来，到现实中去

英国伯明翰文化研究集体的诞生内在于二战之后英国新左派在"华盛顿"与"莫斯科"之间上下求索，面对新的历史情势，寻找实现社会主义理想之途径的过程中。[3]正如霍尔所说："运动引发了理论的契机。历史事态督促了各种理论：它们是理论演变中真正的转折点。"[1]55苏联布尔什维克的胜利并没有将工人阶级革命的火种烧向西欧及全世界，西欧发达的资本主义生产力也未能和苏联优越的工人阶级政权结合在一起。德国和意大利"消极革命"的僵持状态没能让资产阶级、无产阶级中的任何一方胜出，反而滋生了反动的纳粹政府。二战之后，整个世界粗略地分化为两大阵营，以美国为首的资产阶级集团自不会是英国左派人士认同的政治力量，而1956年苏共全面否定斯大林的举动，以及苏联入侵匈牙利的行为让英国共产党、工党内外的左翼人士不得不反思苏联斯大林模式和工党右倾的问题。摆在他们眼前的是两个相互交织的历史命题：无产阶级革命没能席卷世界，如何反思马克思主义的经典理论，细察英国工人阶级的特

收稿日期：2018-05-09

作者简介：高明（1981-），女，上海人，讲师，博士，主要从事新工农文化研究。

质，在战后的社会条件里继续推进左翼的政治方案？当“莫斯科”的左翼政治方案失去人心之后，英国左翼是否能走出 “第三条道路”来？

正是在这样的历史情境中，探索“第三条道路”的英国知识分子从老左翼中分化出来，组成了新左翼的力量，文化研究的几位创始人也是他们中的成员。他们当时所处的历史现实推动他们结合彼时的现实问题，来推进自己的思考。从现实问题出发这一伯明翰文化研究学派留给我们的方法并不仅仅意味着让我们在寻找“理论遗产”的时候留意当时的历史背景。如果只是将现实或历史做“背景化”的处理，那么充其量其实只是一种变相的逃遁术——用对象化的处理方式，方便自己从历史和现实的情境中脱身，便于从外部品头论足。

如果我们放慢速度体察历史，就会发现当时几位文化研究扛鼎人物不仅从历史问题出发构建新的左翼问题域，更作为参与历史的能动主体，承担起践行的责任。他们的实践与他们思想的形成有机地联系在一起。理查德·霍加特、雷蒙·威廉斯和E.P.汤普森都曾任教于校外教育机构和工人教育机构。他们的后继者霍尔也在70年代末辞去伯明翰当代文化研究中心主任之后去开放大学做了老师。[4]211他们不约而同地投身到了工人的成人教育实践之中，这和他们中的一些人本来的阶级出身有关，比如霍加特和威廉斯就出身工人阶级，也和二战之后大众教育在英国得到普及这样一个社会政策环境密不可分，他们也经由教育实践，进入到了英国工人阶级的历史状况，进入到了英国工人阶级文化的变化和意义等问题中去了。

由此可见，在伯明翰文化研究发轫伊始，文化研究者自身的立场界定和主体锻造就与他们的实践和知识生产血肉相连，这才形成了他们的“有机性”。当他们的方法与立场集合为一体的时候，便形成了“作为政治的学术实践”。[1]57也正是这样一种为人、为学的路径使伯明翰学派从被指认为一个学派之前，就不受学科界限的束缚。

然而，进入二十世纪八十年代之后，伯明翰学派在学术政治方面的激进取向逐渐减弱，这一方面与里根、撒切尔主导的新自由主义的全面渗透有关，也同霍尔等人对当时的社会坏境所做的理解和判断相关，更潜藏于文化研究的范式之争中。成也萧何败也萧何，文化主义范式和结构主义范式之间的争论既开启了霍尔领导下的伯明翰文化研究团队的创造力，也埋下了这一学派在新的历史时期来临之际趋于无力的伏笔。相比之下，伯明翰学派在这一历史转折时期的取向对于中国文化研究而言更需反思性的继承。

二、结构主义对文化主义的胜利

霍尔在《两种范式》中详细地区分了文化研究的文化主义范式与结构主义范式，并剖析了这两种范式之间的对话与联系。这两种范式都致力于反思经典的马克思主义政治经济学理论，从马克思尚未来得及讨论的政治和文化问题入手，探讨英国工人阶级文化，英国社会主义的未来等。

对于文化的界定，威廉斯和汤普森之间存在一些分歧，但他们一致反对简化主义的经济决定论，认为应该通过细察人们相互交织的社会实践，从总体上把握文化。这里的文化整体着重强调的是经由“亲历”和“体验”的复杂整体，而非结构主义意义上的总体。然而，在结构主义的范式中，文化不是经验后的结果，其性质被政治经济结构所规定，在日常生活中，经验的产生并非是毫无章法地随机而生，而必然会被概念和框架所形塑。

霍尔用源自阿尔都塞的“过度决定论”以及发展自葛兰西的文化霸权理论和索绪尔语言学的“接合主义”松动了马克思政治经济学式的结构主义框框，使结构主义往符号学的后结构主义迈进了一步。于是，在结构主义的范畴之内似乎也能很好地处理文化经验的问题了。

> 因此，结构主义的范式如果能得到适当的发展，就能帮助我们真正开始对各种不同实践的独特性进行理论概括（进行分析性区别和提炼），而且不会失去它对于不同实践构成的总体的认识优势。文化主义通常承认各种不同实践……但它缺乏确立这种独特性的充分的理论方法。[5]320–321

霍尔认为，结构主义的范式具有更大的活力，而文化主义则缺乏提炼和概括经验的理论武器。在这样的比照中，结构主义范式被赋予了明显的优越性。但是，这样的结构主义不仅不再是简单的经济决定论，甚至其“结构”都模糊不清了，意义在符号体系中更为自由地滑动。由此，试图消弭并超越两种范式之间矛盾的霍尔，似乎更多地偏向了符号的结构主义范式。在这一范式之下，文化不再被视为政治、经济、社会等方方面面日常活动的经验性整体，而成为一整套“表意实践”。[6]130–137于是，作为符号体系的文本性取代了汤普森和威廉斯所关注的历史与经验，成为文化研究新的焦点。

三、文本的局限与文化研究的“世俗”使命

那么，文化实践的经验性还具有什么样的意义呢？霍尔在二十世纪八十年代接受劳伦斯·格劳斯伯格的访谈时说，他的表征理论与接合理论并不完全接受后马克思主义式的、完全脱离语境的意识形态元素的自由组合，他认为，表征与接合不能脱离具体的历史环境与社会实践。[7]45–60在这个意义上，文本符号系统的意义并不是自足的，需要进入到历史或现实的语境中去完成意义阐释的关键步骤。在霍尔带领下的伯

明翰文化研究中心的集体研究中，《表征》中的“编码/解码”理论就是一种敞开性的文本阐释，充分关注到在社会实践中的群体的能动性，他们对于符号体系有着自己的解读和重新编码。[8]在青年亚文化的研究中霍尔团队还强调了“民族志”的重要性，更是将文化文本的分析置于英国工人阶级后代日常生活的语境之中。[9]

如果进一步追问霍尔团队所采取的符号分析加上语境分析这一路径就会发现，历史语境和社会实践的经验性只是被吸纳进了文本分析的框架里，被限定在了一个补足符号结构意义的角色上。当然，伯明翰团队的成员们都积极努力地试图打通“结构主义”和“文化主义”之间的藩篱，比如，保罗·威利斯就在他的《民族志宣言》中倡导一种“理论启发下的民族志方法论”（theoretically informed methodology for ethnography）。[10]然而，经验性的行动、感知、结果等等如果不能在理论框架中找到自己合适的位置和“能指”的话，就好像无法展现其内涵。换句话说，不能在结构主义的符号分析中获取意义的经验，就是无效的经验。

但是，1992年霍尔又在《理论遗产》中说道：

> 文化终将会克服（work through）自己的文本性问题——与此同时文本性又始终是不充分的。但哪些方面始终是不充分的？对于哪些事情来说始终是不充分的？这也是一个非常难以回答的问题，因为从哲学上讲，在文化研究的理论领域——无论它是被设想成与文本间性、语境相关的领域，还是被设想成与文化实践（culturalpractices）得以开展的历史结构（historical formation）相关的领域——始终无法获得关于文化关系及其影响的充分的理论阐释。[1]56

在这段话里，霍尔承认了文本的不充分性，并假定“文化”终将克服文本的这一不充分。在此处，文化研究的理论领域虽被区分为文本间性（texts，contexts，inter-textuality）和文化实践实际开展的历史结构，但以批判性文本分析实践（textual practices）为内核的文化研究理论领域总是无法对在历史和现实中发生的文化关系及其影响做出充分的把握和阐释。而“文化”则不再只是作为补足文本的符号意义的那个部分，而跃升为克服文本不足，超越文本自身局限的那个部分。在这里，“文化”被放置在了以文本实践为主要内容的文化研究理论领域相对立的位置上，而和在历史与现实中发生的“文化关系及其影响”相呼应。

围绕“文本”与“文化”之间的张力问题，霍尔紧接着在下文中提出，在从事文化研究的过程中如果不考察现实运行着的诸如办事处、团体、种族、办事处等因素，不考察“批判的文本性所不能或根本不能包括的其他问题”及这些文本以外的问题所带来的困惑，那么，文化研究“作为一项规划和一种干预就依然是不彻底的”，甚至不得不放弃自身的“世俗”使命。文化研究的世俗使命正是批判任何形式的压迫机制，正是上文所述结合英国的历史和现实，探寻“第三条”解放之路。在这个意义上，霍尔其实已经指出，作为政治规划的文化研究是应超越只在文本层面做探讨这一局限的。

霍尔以艾滋病问题为例，做了进一步的推进。当我们面对艾滋病带来的生与死时，“那么有关再现（表征）的研究到底有什么意义？”但是当这一实在的提问已经明确指出了文化研究理应走向现实的经验与实践之后，霍尔又继续说道：

> 任何一位把文化研究严肃地当作一项知识实践（intellectual practice）的人，都应当从他们的心事中感到文化研究的短暂性、脆弱性，它标示的东西是那么的少，我们能改变的事情或者让人所做的事情是多么的少。[1]57

在文化研究的分析工作和现实斗争之间的张力中，我们必须追问，文化研究能做什么和不能做什么，有什么优势去做什么：

> 我们必须分析某些与表征本身的构成性和政治性，与语言的效果，与作为生死之所的文本性等方面有关的事情。这些事情是文化研究可以处理的问题。[1]57

文化研究可以处理的问题，又退入到文本的范畴里去了。即便要探讨“表征本身的构成性和政治性”，又将只是援引历史与现实语境来为文本批判做意义支撑。

霍尔应该不会认为文本分析本身就可以完成文化研究学术政治的世俗使命了。那么，文化研究到底应该停留在对文本的符号分析上，还是要真正地超越文本，以投入到具体的文化实践的方式落实文化研究的世俗性，肩负起文化研究的学术政治使命？还是说，区分文化研究能处理的和不能处理的，能处理的则拉入文化研究进行讨论，不能处理的则复还给社会现实？那么我们又以怎样的标准来界定文化研究能处理的和不能处理的？霍尔犹豫、徘徊于这些问题之间。在下面这段话里，他的矛盾情绪尤为浓郁：

> 有机知识分子这一概念所引起的问题，就在于它看起来把知识分子与一个正在兴起的历史运动联系到了一起，而我们无论当时还是现在都不知道去哪里找到这个历史运动。我们充其量是一些没有任何有机参照点的有机知识分子；是一些有怀旧之情、意愿或者期待的知识分子……希望在某些时刻当这样一种形势出现时，我们在学术工作方面能对

> 这种关联做好充分准备。更确切地说，在这种关联尚未出现的时候，我们准备好去想象、塑造或模拟它……[1]53

在这段广为引用的话里，霍尔讨论了有机知识分子当时的状态以及这个状态和历史运动之间的关系，显示了他矛盾、后撤的态度。他认为英国的社会情境并不存在历史运动的情势，所以有机知识分子只能是静候形势的召唤，在学术和知识上做好迎接的准备。等候并准备多久呢？按照新自由主义如今的发展，或许并没有期限。于是，对于文本局限性的反思只能止步于在语境中对符号体系做出意义阐释和批判，而无法再向前迈进了。

这位英国文化研究的集大成者和转折者的苦恼既有自身的特点，也有时代的烙印。事实上，伴随着里根–撒切尔新自由主义的全面推行，虽然霍尔一直对这一历史情势保持批判的态度，但是自上世纪八十年代中、后期开始，霍尔逐渐从批评“后”学的分析路径走上了接受、吸收后马克思主义、后结构主义、后殖民主义等学说的道路。[11]他在对新自由主义的批判中掺杂了对于实现社会主义的悲观情绪，于是，他论述的主体大多为身份政治或差异政治层面上的文化主体，脱离了生产关系这一决定性的根基，走向反本质主义的立场。[4]237–238

另一方面霍尔于七十年代末离开伯明翰大学文化研究中心之后，中心的工作越来越被纳入到体制之中，其学术政治的取向也越来越衰弱。当中心的领导任务交接到理查德·约翰逊的手中之后，中心关注的焦点由传媒、意识形态分析以及民族志的方法转移到了历史分析上。八十年代末伯明翰文化研究中心进一步进入到了大学体制之中。新世纪伊始，中心就因无法回应越来越市场化的学术评估要求，学生人数太少，毕业生无法满足劳动力市场的要求而最终宣布关闭。[2]

如果说在20世纪五十和六十年代的时候，文化研究的诞生切中了时代的要害，对二战后的国际、国内局势做出了清晰的分析、有力的批判乃至采取了积极的行动介入的话，那么，文化研究对于兴起于八十年代的新自由主义历史时期的分析、批判和介入则远远不够。这里面既有外部环境越来越糟糕，压力和限制越来越大，甚至文化研究播散到世界各地，被各地不同的学术脉络和问题意识所形塑的原因，也有其自身的坚定性不够，没能在新的历史情势下找到或开拓出批判与介入现实的新方法、新途径的原因。[2]

中国的文化研究学者也留意到了文本与现实之间的张力。黄卓越曾指出，文化的符号学定义虽然有很多缺陷，但尚没有其他新的定义可以取代它这一定义的位置。不过，如果“将威廉斯的定义中所示明的许多社会生活的实践内容排除在此定义之外时，也就有可能陷入一种‘符号中心主义’的迷圈。”[6]137在2016年秋天由中国艺术研究院马克思主义文艺理论研究所举办的“马克思主义文艺理论论坛”上，与会的学者们讨论了文化研究的政治理念与中国实践。在讨论中他们也着重突出了文化研究通过对“作为一种符号呈现形态的文化的内在矛盾性”进行分析，揭示被遮蔽群体的文化意义的学术任务。在这个过程中，文化研究应致力于寻找、发现边缘化的社会群体中的文化能动主体，承认他们对于文化符号的创造能力。[12]

在这一点上，十几年前戴锦华在刚成立的上海大学中国当代文化研究中心做的演讲依然具有参照和借鉴的意义。她也提出了文本的局限性：

> 那么对我来说，非常具体的是我后来建立的那样一种文本分析的、结构主义的、后结构主义的、社会批判的、电影分析的方法和研究方法已不足以解释中国电影的现实。[13]

她捕捉到，各种文化的生产机制在电影文本的背后起着千丝万缕的生成作用。她将目光投向社会现实的政治逻辑，进一步反思学术性的文化批判在多大程度上能影响社会。她认为，寻找并开拓一种不同的思想资源和对于世界的构想空间才是文化研究更为深刻的任务，虽然探寻“另一种世界的可能”其本身也面临着被新自由主义利用、收编的危险，但是戴锦华毫不含糊地说：

> 作为文化研究的文本是永远不封闭的，那个文本永远开敞向更大的文本，而最后我是试图到达的是一个社会的视野，一个社会的领域，我至少想到达那个地方……我想参加到那些寻找另一个世界的人们当中，我最后要寻到一份安心，我说我试过了，当我意识到有这样的问题的时候，我做了一点什么我力所能及的东西。[13]

虽然戴锦华并非毫无顾虑，更非盲目乐观，但她明确、清晰地表达了她要投身社会现实领域也即文化实践所展开的领域的决定。文化研究的重心由“文本分析”转向“文化实践”，以此来更深地介入现实，也应是其他中国文化研究学者所认真考虑的问题。

四、结语

本文通过与霍尔的两篇文章进行角力，发现了文化研究的一个重要的变化轨迹：在符号学意义上的文本分析成为了主导文化研究的理论领域的同时，文化研究的经验主义分析和介入现实的实践活动则日趋衰微。这一变化过程的背后是新自由主义全面接手、替代二战后的新左翼文化政治。然而，如果要重新点燃文化研究的学术活力，继续担负文化研究的“世俗使命”，就必须结合历史形势，重新介入现实，在实践中激发出鲜活的、亲历的、整全的文化经验和问题意

识。这些文化经验、文化关系和问题意识或许并不能直接与文本分析的理论相结合，但是，那些溢出理论的部分恐怕恰好就是值得开拓的新领域。

符合理想的左翼范式的文化实践不是静候准备出来的，而是做出来的，知识分子身上的缺陷也不是仅靠“理论的谦逊”就可以规避掉的，而是在与人民群众一起劳作、交流、学习、生活的过程中完成改造的。真正突破文本性进入到实践中来，理论的谦逊还须和实践的担当结合在一起。在实践中成为文化研究者是不容易的，当我们真正投入到知识实践、文化实践与主体塑造的过程中后就会发现，这一过程一直与张力共存，它不再退回到文本批判的舒适位置，因为它首先指向的是直面现实、自我改造。

参考文献：

[1]斯图亚特·霍尔，孟登迎.文化研究及其理论遗产[J].上海文化，2015(2).

[2]徐德林.余论：文化研究的播散[M]//重返伯明翰：英国文化研究的系谱学考察. 北京：北京大学出版社，2014. 张亮.英国新左派思想家[C].南京：凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社，2010.

[3]迈克尔·肯尼，李永新，陈剑.第一代英国新左派[M].南京：凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社，2010.

[4]詹姆斯·普罗科特. 斯图亚特·霍尔的学术之路[M]//张亮，主编.英国新左派思想家.江苏：凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社，2010.

[5]斯图亚特·霍尔，孟登迎.文化研究：两种范式[J].文化研究，2013(14).

[6]黄卓越.“文化”的第三种定义[J].中国政法大学学报，2012(1).

[7]Grossberg, Lawrence. On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall [J]. Journal of Communication Inquiry. 1986 (10:2).

[8]斯图亚特·霍尔，徐亮，陆兴华.表征——文化表象与意指实践[M].北京：商务印书馆，2003.

[9]斯图亚特·霍尔，托尼·杰斐逊，编.孟登迎，胡疆锋，王蕙，译. 通过仪式抵抗：战后英国的青年亚文化[M].北京：中国青年出版社，2015.

[10] Willis, Paul,and Trondman, Mats. Manifesto for Ethnography[J]. Cultural Studies-Critical Methodologies. 2002(2:3).

[11]崔柯.文化研究的政治理念与中国实践——马克思主义与文艺理论学科建设之三[J].文艺理论与批评，2016(1).

[12]戴锦华.文化研究的困惑与可[EB/OL].2003.https://www.douban.com/note/147510733/

[13]章戈浩. 分析当下：霍尔与情势的相遇[J].热风学术，2015(9).

[14]孟登迎. 文化研究的政治自觉和身份反省——兼谈如何看待我国“文化研究”的困境[J].马克思主义与现实，2012(11).

[15]Reason, Peter and Bradbury, Hilary. Introduction: Inquiry and Participation in Search of a World Worlthy of Human Aspiration[C]. Handbook of Action Research—Participative Inquiry and Practice. London: Sage Publications. 2001.

[16]贺照田.当社会主义遭遇危机[M].台湾：人间出版社，2016.

To Become a True Member of Cultural Studies

--Reading Hall's “Two Paradigms” and “Theoretical Legacies”

GAO Ming

(Cultural Studies Department, Liberal Arts School, Shanghai University, Shanghai 200444, China)

Abstract: Participating in the parctices of solving social problems is the right way to become a true member of Cultural Studies. This is also the way to help cultural studies take root in China's social context. The paper reviews the history of how Birmingham Cultural Studies came into being. The birth of Birmingham Cultural Studies is a response to the social-political problems of that time. As the social-political situation developed and changed, the way of combining knowledge production with social practices of Birmingham Cultural Studies gradually withered away. Cultural Studies now depend more on semiotic analysis of texts. Although Stuart Hall has noticed that it is impossible for Cultural Studies to accomplish its political responsiblity only through semiotic analysis, he and his followers did not endeavor to overcome this problem. As Cultural Studies are now carried out in China, Chinese intellectuals are responsible to participate in the social practices to construct knowledge.

Key words: structuralism; culturalism; text; practice

“句吴”之“句”意义追原

张德苏

（山东大学（威海） 文化传播学院， 山东 威海 264209）

摘 要：“句吴”之“句”，这个“夷语发声”其本质是一个喉牙辅音，从这个认识上，我们可以看到，在东夷地区的族名、地名中，这一“夷语发声”有大量的存在与多种汉字写法。上古华夏语中的“有”字实与“夷语发声”有相同的功用，并且共同根源于更加古远的“原始汉藏语”。借助于“有”字在上古汉语中的丰富用法，我们可以判定，“句吴”之“句”及其同类的发声词蕴含着“敬畏、崇拜、珍爱”等意味。

关键词：句吴；东夷；夷语发声；汉藏语

中图分类号：H021 **文献标识码**：A **文章编号**：1004-9444（2019）-0059-05

“句吴”的“句”字一直吸引着各代学人的关注，其意义、用法得到了持续的探讨研究。但是古代学者由于方法的有限，一直没有获得太大的进展，近代现学者运用比较语言学的方法获得了很大的突破，提出了不少非常具有启发性的观点，然而在研究中多注重与现代壮、侗、苗、瑶等语言的比较，唯独缺乏与上古中原华夏语言的比较，而这是一个非常重要、不可或缺的视角。故本文踵武前贤，再辟新径，试尽微能，以启后来。

一、“句吴”之“句”本质为一喉牙辅音

最早记载“句吴”之名的文献是《史记·吴太伯世家》：“太伯之犇荆蛮，自号句吴。”最早分析此名构成的是唐人颜师古，《汉书·地理志》师古注云：“句音钩，夷俗语之发声也，亦犹‘越’为‘於越’也。”[1]1667。最早为颜师古这个解释提供了语言学旁证的是孔颖达，孔疏《左传·宣公八年》“及滑汭，盟吴越而还”云：“太伯、仲雍让其弟季历，而去之荆蛮，自号句吴，‘句’或为‘工’，夷言发声也。”[2]619孔颖达说“句”或写作“工”，不仅有力地证明了“句”字乃表音而非表义的“夷语发声”，而且为我们寻求“句”字之源提供了入门的启钥。

“句吴”可作“工吴”，虽然古文献上的实例极少，但在出土的吴国器铭上，“工吴”的写法则相当普遍：

吴王戈（1995年在安徽六安市九里沟春秋墓中出土）铭文：“工吴王姑发者坂自作元用。”（《新收》1312）[3]907

姑发鬥反剑（1959年12月安徽淮南市蔡家岗赵家孤堆战国墓出土）铭文：“工敔大子姑发鬥反自作元用……。”（《集成》11718）[4]

不止于此，由吴国器铭，我们进一步发现，这个“夷语之发声”还可以写作“攻”：

吴王夫差剑（1991年山东邹县城关镇朱山庄村出土）铭文：“攻敔王夫差自作其元用。”（《近出》1226）[5]260

吴王光剑（1974年出土于庐江县汤池）铭文：“攻敔王光自乍用剑，……。”[6]

而且，“句”又可以写作“姑”，“句吴”也可以称作“姑苏”。《世本·居篇》：“吴孰姑徙句吴。”张澍注云：“今蘇州也。”后世之“蘇州”即上古之“姑蕪”，可见“句吴”即“姑蕪”也是一音之转。卫聚贤认为，“吴”字即“蕪”字，“姑”即“句”字，“句吴”可以写成“姑蕪”[7]。谭其骧分析“姑苏”之名时也说：“姑即句，乃古吴越人发语词。”[8]

后世文献中“句”又可作“勾”，如“句吴”、“句践”皆可写作“勾吴”、“勾践”。《说文》无“勾”字，乃后世俗字。

考“句”、“工”、“攻”、“姑”、“勾”诸字，其韵部颇有差异，而声纽却没有变化，皆为“见母”。故此，我们可以初步做出这样一个判断：颜师古所说的“句”这个“夷语发声”，其本质不是“句”这个字，也不是“句”字的完整字音*kou，而是它的声纽——见母K。或者说，这个“夷语发声”由于写定环境的不同，在文字上有“句”、“工”、“攻”、“姑”、“勾”等多种写法，但万变不离其宗，它一定是个见母字。

收稿日期：2018-07-09

作者简介：张德苏（1965-），男，山东德州人，副教授，博士，主要从事先秦两汉文化及文学研究。

既然颜师古、孔颖达都说它是“夷语发声”，“夷语”乃东夷之语，不限于“吴”，那么我们就应该跳出吴国这个小圈子，从整个“夷”地来验证我们的判断。我们发现，上古东夷地区的族名与地名，有相当多是以“句”、“姑”开头的：

句容、句绎、句町、句章、句无、句飂、句阳、句渎、句注、句骊

姑蘇、姑蔑、姑幕、姑昧、姑棼、姑射、姑熟、姑余、姑胥、姑逢

此外，我们还可以看到许多以“高”、“根”、“昆”、“介”这些见母字开头的族地名号，这些都应该是与“句”字同类，都是见母字，表夷语发声。如：

根牟、根艾、高密、高阳、昆嵛、昆吾、季禺、介根

更进一步，东夷地区的族名、地名中还有如下一些例子：

巨洋水、巨青山、岠嵎山、拒柳河、柜艾水、渠丘、于越、於越、於陵

这些字虽非典型的见母字，但它们都与见母有着语音上的密切关系，如“巨、柜、拒、渠”皆从“巨”得声，属群母，与“句”同属牙音系列，为旁纽关系；而“於”属影母，“于”属匣母，皆为喉音，而上古“喉牙同音”“喉牙不分”[9]592，皆可与见母通转。所以应该判定为与“句”同类的“夷语发声”字。我认为，这种语音偏离不是夷语的变化，而是汉字写定的时间的不同。因为夷人没有文字，在用汉字书写的时候，由于时地的不同，授受者的不同，在记录时出现语音的变异是难以避免的。

增加以下两条实证资料，可以完全打消我们对“巨”与“根”、“姑”、“句”之间是否可以通转的疑虑：

《大清一统志》云：“柜艾水，在胶州南，亦名洋河。”[10]而《汉书·地理志》“琅邪郡”“柜县”下则说：“根艾水东入海。”钱大昕《廿二史考异》云：“以《水经注》考之，即拒艾水也，‘根’乃‘拒’之讹。”又说：“‘柜’字《水经注》俱从手旁。”[11]135他的意思是，这个“根艾水”原本作“柜艾水”，《水经注》把“柜”写成了“拒”，后人又因《水经注》而讹作“拒艾水”，再后来又因字形相像而讹为“根艾水”。实际上没有这么复杂，“柜”、“根”、“拒”为一声之转，口耳授受有异，所用之字遂别，要皆见母发声字头的记音而已，并无所谓讹误。

《水经注》云：“巨洋水，即《国语》所谓具水矣。袁宏谓之巨昧，王韶之以为巨蔑，亦或曰朐瀰，皆一水也，而广其目焉。”[12]414—415由此条材料中“巨”与“朐”之间的同位关系，可以知道，“巨”、“句”的作用是一致的。且“巨蔑”即《左传》所谓“姑蔑”，“巨”与“姑”间的关系也可以得到证明。

至此我们可以看到，“句吴”之“句”这类“夷语发声”在东夷地区的族名、地名中是普遍存在的，虽然其写法多样，但其本质是一个以见母为主的喉牙辅音。在东夷语言早已消失的今天，我们还能否搜奇探幽，一窥其用义用法呢？

二、“有夏”之“有”与“句吴”之“句”类同

对句类字意义的探讨，古代学者一直没有取得很大的进展，这大概是因为“句类字”已经成为僵死的语言“化石”，而且用法单一，用例不丰，线索有限，故难有突破。而现代学者运用比较语言学的新方法，开辟了新视野，取得了可喜的成绩。

郑张尚芳《古越语地名人名解义》[13]、李锦芳《百越地名及其文化蕴意》[14]等文章运用新思路提出了新见解。他们利用亲属语言进行比较的方法，将古夷语中的“句类字”与侗台语族中泰语、壮语、的比较，去探求“句类字”的意义，这是一个很有意义的方向，语言比较也是一个非常重要的方法。但是，本文想要指出的是，在这个问题上，上古汉语或者说“华夏语”，作为与上古东夷语言有密切亲缘关系的语言，却一直没有被学者们用作以资比较的语言资料，找到“句类字”的对应词，这不能说不是一种缺憾。

远古时期夷语与汉语同源，都是原始汉藏语的分支，这两种语言可谓是兄弟关系。从孙语言中获得祖语言的信息固然是方便之门，但常识告诉我们，裔孙与远祖的相似度，远不如兄弟。兄弟语言之间的互证或许能够获得更多、更准确的信息，因为它们的“血缘”更近，而且具有近似的历史背景与文化背景。所以从上古汉语中找出“夷语发声”的对应词，更有可能让我们找到探索“句”类字的新突破点。

本文认为，上古汉语中的“有”字词头正是句类字夷语发声的对应词，它们具有相同的功能。请证之如下：

首先，“有”字也经常用在族群、古国的名称前边。如：有虞、有夏、有殷、有扈氏、有鬲氏。与“句吴”、“姑幕”的结构、用法是一致的。

其次，它也是虚词，没有实义，可以略去。《诗·大雅·文王》：“有周不显，帝命不时。”毛《传》：“有周，周也。”[15]它应该是一种“汉语发声”。

更为重要的是，“有”也是喉牙音字。高本汉的拟音为*kiug[16]，李方桂拟作*gwjəgx[17]，郑张尚芳《上古音系》拟作*ɢʷɯʔ[18]535，皆属牙音。唐作藩《上古音手册》[19]、王力《上古韵部及常用字归部表》[20]则将“有”字的上古音归为匣母、之部，属喉音。这与

我们前面所揭示的“句”字的本质——喉牙音，是相一致的。

再进一步，通过“区”字做媒介，我们能够非常清晰地看到，“有”与“句”是可以相通的。上古文献中，“有夏”也可以称“区夏”，《尚书·康诰》：“用肇造我区夏。”区，《说文》：岂俱切。唐作藩《上古音手册》、王力《上古归类表》，在溪纽侯部。郑张尚芳拟音为*kho[18]447。与“有”声为旁纽，皆属牙音。又《说文》段注认为“《乐记》‘区萌达’，即《月令》之‘句者毕出、萌者尽达’也。”[21]《管子·五行》亦云：“然则冰解而冻释，草木区萌。”[22]可见与“区”又与“句”互通，二者同部旁纽，亦皆为牙音。由“区”这个桥梁，我们说，“有”与“句”也具有相通的可能。未来的考古发现中，如果出现了“句夏”这样的文字资料，也是不足为奇的。故此，我们可以说：“句吴”之“句”与“有夏”之“有”二者有着同样的语源，是同一个语言成分在不同人笔下的异写。

甚至，“句吴”或即“有虞”之变音，近年来，越来越多的文献资料及考古资料不断证明 “句吴”与“有虞氏”在文化上存在着承继关系，从龙山文化王油房类型到南荡遗址再到宁镇地区点将台文化之间存在着清晰的文化关连，显示出句吴实乃有虞氏南迁发展而来[23]。从音韵学的角度讲，“虞”、“吴”二字皆为疑母鱼部，声韵全同，郑张尚芳拟音为ŋʷa。从文字学角度上讲，二者义同通用。商承祚云：“古文从虍之字，为省声如處之作处其例也。今卜辞有作吴，疑即虞字。《吴方尊盖》虞作吴，亦省虍与此同。”[24]这说明“句吴”不仅是“有虞”的音转，甚至从本质上属于同一族系。那么“句”与“有”有着同样的意义、用法便无可置疑了。

不像现有资料中“句”类字词头只限于族、地名称，“有”字词头的用例是非常丰富的，这正是我们系连“句”、“有”的意义所在。这让我们能够在更宽广的视野中，更大可能地看到“句”、“有”类词头的准确用义。略去“有夏”、“有周”等族名用例，列“有”字词头主要用例如下：

《左传·襄十八年》：“晋侯伐齐，将济河，献子……祷曰：……唯尔有神裁之！”

《左传·昭二十九年》：“及有夏孔甲，扰于有帝。”

《尚书·盘庚》：“盘庚既迁，奠厥攸居，乃正厥位，绥爰有众。”

《尚书·益稷》：“予欲左右有民，汝翼。”

《尚书·召诰》：“有王虽小，元子哉！”

《易·萃》卦辞云：“亨，王假有庙，利见大人。”

“有”字的这类用例渊源很深，甲骨卜辞中已经出现：

“争贞，呼甫秜于自，受有年？……弗其受有年。”[25](第13505片，第1898页

“乎子渔侑于有祖。”[25]第2973片，第533页

“伐儿方，受有祐。”[26]第1230片，第660页

“示受余有祐？”[25]第36482片，第4541页

尤其是“有祐”一词，卜辞中非常多见。郭沫若云：“‘受有祐’或‘弗受有祐’乃卜辞恒语。”[27]

观以上诸例，“神”、“帝”、“庙”、“民”、“众”、“事”、“功”、“年”、“祖”、“祐”以及族、地之称，或是神圣的，为人崇拜；或是重要的，不可或缺；或是有益的，应该推崇；或是感情所系，值得珍爱。“有”字词头应该是表示崇敬珍爱之义的一种“发声”，原始先民所在之族，所居之地，也具有这些方面的特征，所以远古时期，人们在族、地名称之前也常常加上“有”字。

“有”字既如此，那么与之同类的“夷语发声”的句类字也应该做如是观。虽然由于资料的限制，我们尚未发现“姑”、“句”等字用在“天”、“神”、“王”、“祐”一类字前面的用例，但在吴越的铜器铭文中却有将“姑”字用为贵族人物名字首字的现象。郭沫若《跋江陵与寿县出土铜器群》指出：“吴越远离中原，人名称谓保留原始习俗，而在史书中则颇被简化……‘姑发□反’四字合为诸樊，犹姑冯句鑃之‘姑冯[氏口]同’为冯同（越王句践之大夫）……”[28]1997年，在绍兴市出土的“吴王寿梦之子剑”，铭文吴王寿梦为“姑發难寿梦”[3]第1407号器，第972页。被确定为吴王诸樊之器的几种剑、戈上的铭文称诸樊为“姑发者反”[3]第1111号器，第791页、“姑发反𠂤”[5]263另如越王“勾践”、吴公子“姑曹”。还有改从“夷俗”的杞国国君桓公称“姑容”。这些存在于东夷地区人的名字中的见母字头，其用法应当与“有”字的尊崇之义相当。

值得注意的是，汉语中表示谨重、尊崇、敬爱的词，多为见母字或其喉牙旁纽字，如：敬、谨、恪、贵、高、恭、惠、佳、嘉、贤、雅、玉等。与生存密切相关的组织如：或、国、家、乡、巷也是如此。有地位的人如皇、王、公、侯、翁、媪、兄。而与之相对的低地位的臣、子、弟、孙皆非喉牙音。又，上古时期，中国自称“华夏”，二字皆为喉音匣母字；而称四方为戎、狄、貉、夷、蛮、苗、闽，则非喉牙音；“胡”、“匈奴”、“高丽”乃其人自称，故仍为喉牙音。这些现象未必是偶然的巧合，应该是上古汉语中喉牙音词头的遗存痕迹。

扩展到东亚其他语言中，我们也能看到类似于喉牙音词头的现象。日语中有一个专门的助词“ご”，

用在汉字书写的名词前，表示对对方物品的尊敬，发音为go或ngo，相当于见母或疑母，属牙音。又，上古扶余、句丽皆以“加”作为官号。又草原民族常以“可汗”来称呼其最高尊长。皆为见母音。而且“可汗”一词之“可”可以略去，其与“句”、“有”类同，显然可见。

诸多语言中的“喉牙音”似乎都具有表达崇拜、敬爱的功能与意义，这一现象不是偶然的巧合，它具有语音学上的深刻原因。章太炎《小学十篇·古双声说》云：“喉牙者，生人之元音”“百音之极，必返喉、牙。”[29]朱声琦先生论之云：“喉牙音是人类最原始、最基本的声音。喉牙音尤其是喉音最好发。口一张、声带一震就是喉音。”[30]他认为远古先人最初只会发喉牙音。故原初时期的族名、地名及一些值得敬畏、关系密切之物应该都是喉牙音的。这些物名代代相传，稳定性极强，于是这些发音给初民以特殊的感情体验，反过来，特殊的感情体验又使初民重视这种发音形式，进而运用于新的值得崇拜、敬畏之物的命名与指称上。即使常语中的发音方法已经发生了改变，这些神圣词人们依然倾向于按照古法去发音。这应该是直到商周，族名、地名仍有喉牙音发声词头的一个重要原因。

三、“句”、“有”皆根源于原始汉藏语

以“句”、“有”为代表的喉牙音发声词头，既然同时存在于夷、夏两种语言中，说明它有更为古老的来源，那就是夷、夏两族共同的祖语言——原始汉藏语。原始汉藏语的存在已经是语言学界的共识，近年来多位语言学家从不同的角度上描绘了远古汉藏语的语音特征，我比较赞成由高本汉、李方桂、郑张尚芳一系对上古音系的构拟，那应该是对远古汉藏语最为切近的探索。他们认为那个时代的语言有多种复辅音或者说复声母，复声母一般是由基本声母后加垫音或前加冠音形成[18]75。这正与我们前面的推论相合。“句”“有”等所谓“发声”词头正是这种构成复声母的前冠音k-（见母头）；G-（匣母头）；g-（群母头），它不是一个独立音节，最多也只能是一个半音节。这从它有如此众多的汉字写法上就能推断出来，它没有自己确定的元音，所以人们在用汉字写定它的时候，就会由于写定者的不同而赋予它不同的元音，从而写成不同的汉字。笔者选取几个词例，据郑张尚芳先生的《上古音系》的拟音系统将其读音构拟如下：

句吴*kŋʷa: 姑苏*ksŋa: 昆崙*kyo 巨瀰*gmnel

有虞*Gŋʷa 有周*Gtjɯw 有神*Ghlin 有帝*Gte:gs

汉语、东夷语及其他一些语种从原始汉藏语中分化出来后，那些具有历史传统的表达崇拜敬爱情感的喉牙音发声，在东夷语中一直保持着，而在上古汉语中，则因其单声母化的走向而逐渐消失掉了。上古汉语单音化的方式有两种，一是喉牙音发声取代主辅音与韵母拼合在一起；二是喉牙音发声直接脱落掉，只剩下主辅音与韵母拼合。

第一种单音化方式是语言层次上的变化，在尚未出现文字的时代就已经开始了，故留下的线索极少。因为新名出现，旧名就会消失难觅；即使是新旧名并存，并被记录到文字中，由于这种单音化方式下，语音前后变化较大，表现在文字上的差异往往很大，后人多以为是两个不相关的词语。但是细心爬梳，我们还是可以寻到一些蛛丝蚂迹的。如：

商汤首征之国，《孟子》、《史记·殷本纪》皆称其为“葛”，而《逸周书·史记解》则称之为“有洛氏”[31]，今本《竹书纪年》又省“氏”字而称“有洛”[32]。其情况应当是，原始汉藏语时期及早期汉语时期称此国为*Grɑ:g。较早的文献用“有”记“g”音，用“洛”记“ra:g”音，写作“有洛”。后来随着汉语的单声母化而变为*ga:g，文献记载为与之音近的“葛”字。此即喉牙音发声的第一种消失方式。另外的例子如：“訾”可能是“有虞”之拼合，认识到这一点可以为訾、舜关系的论证添一证据与工具。而“羌”、“姜”可能是“有羊”或“句羊”、“姑羊”之拼合，新名出而旧名没，已经难觅踪迹了。

第二种脱落方式发生在文字既有之后，文字的出现对这一进程有着不可或缺的促进作用。汉字一字一音的特点，首先迫使人们把喉牙音发声词头写成一个单字：“有”或者“句”、“姑”、“昆”、“巨”等形式。而后，“有”字头在华夏语言文化的发展过程中，逐渐被削除掉。上举所有“有～”式词，春秋战国之后，“有”字头都消失掉了。即其例。

但“夷语发声”在汉字文献中的消失则是另外一个原因：“《春秋》笔法”及文化上的“用夏变夷”。由于华夏文化的发达，影响所及，华夏史臣试图以“夷语发声”的去与留来行褒贬，以严“夷夏之辨”。《春秋》定公五年：“於越入吴。”《公羊传》云：“於越者，未能以其名通也；越者，能以其名通也。”何注：“越人自名於越，君子名之曰越。治国有状，能与中国通者，以中国之辞言之曰越；治国无状，不能与中国通者，以其俗辞言之，……谓之於越。”[33]这个时期，“句吴”早已与中国相通，故去“句”字而单称为“吴”。《史记·吴太伯世家》集解引韦昭曰：“后武王追封为吴伯，故曰吴太伯。”[34]虽自号“句吴”，且直到夫差时代，其铜器铭文仍然自称“攻敔”、“工吴”，而华夏文献称其为“吴”，这是对“吴”通于中国的褒奖。这类变化在

《春秋》、《左传》中还有“根牟”与“牟”、“姑蔑”与“蔑”等。后世延续了这一做法，如山东省潍坊地区的“弥河”，古称“朐瀰河”；辽宁省的“辽河”，是由古称“巨流河”变化而来。

当然直到今天，还有一部分东夷族、地名称将其“夷语发声”保留下来了，如“昆嵛”、“岠嵎”、“皋虞”、“赣榆”、“句容”等。这是沉积在历史岩层中的、远古时代的语言“化石”，它们饱含着远古历史的密码与信息，引领我们去探测历史的玄机。

参考文献：

[1]班固.汉书[M].北京：中华书局，1962：1667.

[2]孔颖达.春秋左传正义[M].北京：北京大学出版社，1999：619.

[3]钟柏生,等.新收殷周青铜器铭文暨器影汇编[M].台北：艺文印书馆，2006.

[4]中国社科院考古所.殷周金文集成释文（第六卷）[M].香港：中文大学出版社，2001：670.

[5]刘雨,卢岩.近出殷周金文集录（第四册）[M].北京：中华书局，2002.

[6]马道阔.安徽庐江发现吴王光剑[J].文物，1986（3）.

[7]卫聚贤.姑苏台[J].江苏研究，1936，2（7-8）.

[8]史为乐.谈谈我国县名的命名[J].中国方域，1993（2）.

[9]王国维.观堂集林[M].北京：中华书局，1959:592.

[10]穆彰阿，潘锡恩，等.嘉庆重修一统志（第十一册，莱州府）[M].上海：上海古籍出版社，2008.

[11]钱大昕.廿二史考异[M].上海：上海古籍出版社，2004:135.

[12]郦道元.水经注[M].杭州：浙江古籍出版社，2001：414—415.

[13]郑张尚芳.古越语地名人名解义[J].温州师范学院学报，1996（4）.

[14]李锦芳.百越地名及其文化蕴意[J].中央民族大学学报，1995（1）.

[15]毛诗正义[M].北京：北京大学出版社，1999：957.

[16]高本汉.中上古汉语音韵纲要[M].济南：齐鲁书社，1987：179.

[17]李方桂.上古音研究[M].北京：商务印书馆，2001：38.

[18]郑张尚芳.上古音系[M].上海：上海教育出版社，2003.

[19]唐作藩.上古音手册[M].南京：江苏人民出版社，1982：158.

[20]王力.古代汉语[M].北京：中华书局，1999：677.

[21]段玉裁.说文解字注[M].上海：上海古籍出版社，1981：635.

[22]黎翔凤.管子校注[M].北京：中华书局，2004：869.

[23]张敏，韩明芳.虞舜南巡狩与勾吴的发端[J].南京大学学报，1999（3）.

[24]商承祚.殷虚文字类编（第5卷）[M].决定不移轩刊本，1913：8.

[25]郭沫若. 甲骨文合集[M].北京：中华书局，1982.

[26]郭沫若.殷契粹编[M].北京：科学出版社，1965.

[27]郭沫若.卜辞通纂考释[M]//郭沫若全集考古编（第二卷）.北京：科学出版社，1982：242.

[28]郭沫若.跋江陵与寿县出土铜器群[J].考古，1963(4).

[29]章太炎.国故论衡[M].上海：上海古籍出版社，2003：29.

[30]朱声琦.百音之极，必归喉牙[J].江苏教育学院学报，2000（10）.

[31]黄怀信.逸周书汇校集注[M].上海：上海古籍出版社，1995：1036.

[32]王国维.今本竹书纪年疏证[M]//方诗铭，王修龄.古本竹书纪年.上海：上海古籍出版社，1981:213.

[33]徐彦.春秋公羊传疏[M].北京：北京大学出版社，1999：564.

[34]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1963：1445.

The Original Meanings of "Gou" in "Gouwu"

ZHANG De-su

(School of Culture Communication, Shandong University(Weihai), Weihai Shandong 264209, China)

Abstract: “Gou” of “Gouwu”, as a “Yi language sound production”, its nature is a consonant of larynx teeth. Based on this, we can find that this “Yi language sound production” has much existing evidence and writing styles of Chinese characters in nomens and toponymies of Dong Yi. “You” in Cathay language in ancient times has the same function with “Yi language sound production” and both originates from the more remote “Original Sino-Tibetan”. With the aid of the rich usages of “You”, we can predicate that “Gou” of “Gouwu” and other similar sound productions imply fear, worship, and treasure.

Key words: Gouwu; Dongyi; Sound production; Sino-Tibetan language

孝道的层次性、超越性与体系性特征及其现代重构

崔锁江

（衡水学院　马克思主义学院，河北　衡水　053000）

摘　要：儒家孝道可分为家庭层次、社会层次、精神层次。这分别代表着孝道的现实性、社会性与精神性。子女在家庭生活之中践行孝顺、服劳、孝养、丧祭礼、孝敬、安慰等满足父母最基本的生活需要与心理需要是孝道的家庭层次。子女在社会生活中通过事功、忠君、生育、敬祖、自爱等方式实现社会价值，满足父母的诉求，这是孝道的社会层次。子女在精神生活之中通过道义、继志、孝心、谏诤、亲亲相隐等方式达到孝道本体，实现“德性圆满”，这是孝道的精神层次。孝道依次完成了从家庭层次到社会层次，再到精神层次的超越，这是孝道的超越性维度。只有全面理解孝道的现实性、社会性、精神性等层次性特征，才能达到孝道的超越性、全面性、体系性，最终实现孝道思想体系的建构。

关键词：孝道；层次性；全面性；

中图分类号：B234　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0064-07

一、儒家经典对孝道层次性、超越性与体系性的论述

儒家孝道有着非常广泛的内容。如何有重点地行孝道，始终是一个现实问题。《论语》记载，孔子针对孟懿子、孟武伯、子游、子夏四个人问孝给予了不同的回答，并发出“曾是以为孝乎”的感慨。《论语》提到了“父在观其志，三年无改于父之道”、“无违”、“事之以礼”、“孝养”、“孝敬”、“服劳”、“事父母几谏”、“不远游，游必有方”、“老者安之”、“三年之丧”等丰富的孝道内容。

孟子主要从“不孝有三”、“五不孝”等反面角度说明孝道层次性。他提出：“不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也。君子以为犹告也。”孟子认为舜不是“愚孝”而以智为孝，提出：“天下大悦而将归己，视天下悦而归己，犹草芥也，惟舜为然。不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，不可以为子。舜尽事亲之道，而瞽瞍底豫；瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之为父子者定：此之谓大孝”。接着公都子与孟子讨论“匡章”的孝道。孟子提出：“世俗所谓不孝者五：惰其四支，不顾父母之养，一不孝也；博弈好饮酒，不顾父母之养，二不孝也；好货财，私妻子，不顾父母之养，三不孝也。从耳目之欲，以为父母戮，四不孝也；好勇斗狠，以危父母，五不孝也。章子有一于是乎？夫章子，子父责善而不相遇也。责善，朋友之道也；父子责善，贼恩之大者。夫章子，岂不欲有夫妻子母之属哉！为得罪于父，不得近；出妻屏子，终身不养焉。其设心，以为不若是，是则罪之大者。是则章子已矣！”可见，起码从孟子开始，针对舜、匡章等具体个体行孝道的具体做法开始成为一个争议性话题。面对“父母不慈”与“父子不责善”的道德困境，孟子通过划分孝道的层次，认定舜实现了更大意义的孝道。而匡章面对“不得近”的父亲，无法行一般意义的孝道，只能是“以心行孝”。

《中庸》提到了孔子对舜的判断——“舜其大孝也与！德为圣人，尊为天子，富有四海之内；宗庙飨之，子孙保之。”舜正是以自己的功业，实现了孝道。这是舜的“大孝”。《中庸》又提到了孔子对文王、武王的判断——“无忧者，其惟文王乎！以王季为父，以武王为子；父作之，子述之。武王缵大王、王季、文王之绪，壹戎衣而有天下，身不失天下之显名；尊为天子，富有四海之内；宗庙飨之，子孙保之。”周文王有“武王”作为儿子，传承了“王季”的事业。周武王、周公则以“尊为天子”而显扬其父、其祖，而被孔子认为是“达孝”。舜、周文王、周武王、周公都是在社会事业当中实现了各自的孝道。

《大学》提到了“为人子，止于孝”以及“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者无之。故君子不出家而成教于国：孝者，所以事君也；悌者，

收稿日期：2018-05-12

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地“价值与文化研究中心”2016年度重大项目“社会主义核心价值观建设与中国传统价值观的转化创新研究”（16JJD720004）。

作者简介：崔锁江（1977—），男，河北无极人，讲师，博士，主要从事马克思主义中国化研究。

所以事长也；慈者，所以使众也”。该段文字发挥了“孝道”的道德教化含义。迨及《孝经》则把这种孝道教化与传承的责任放在了天子的身上。

《孝经》正面论述孝道的层次性与体系性特征。其开宗明义章借用孔子之口提出：“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”笔者认为“事亲”属于孝道的家庭层次，体现了孝道的现实性；“事君”是孝道的社会层次之一，而且是最有突出代表性的一个内容，体现了孝道的社会性；“立身”属于孝道的精神层次，体现了孝道的精神性。笔者认为《孝经》的这段话是对孝道层次性最好的概括，经过创造性转化之后，分别代表了孝道的家庭层次、社会层次、精神层次。

《孝经》所提出的“孝”的“始”、“中”、“终”的三个阶段体现了孝道发生飞跃与升华的过程，是孝道超越性的体现。甚至可以说，孝道的层次性就意味着孝道的超越性。孝道会从一个较低的层次飞跃到一个更高的层次。“终于立身”是以自我实现的方式实现超越性的孝道。一个人具有独立的人格，进而成为“大丈夫”，从而化解了孝道对独立人格的压抑，使得人格独立成为孝道的应有之义。孔子提出：“父母在，不远游，游必有方。”不远游固然是孝道体现。但同时的“游必有方”则说明安排好父母的养老之后，一个人可以纵横天下，远游四方。这就平衡了孝道与其他社会事业的关系，给人以极大的自由。孔子提出“三十而立”的思想，就是要求一个人成为一个自立自为的君子，避免一味行孝，最终丧失独立性。由此而言，君子本身是孝子，但是又不仅仅是孝子。“终于立身”意味着君子之道也就远远大于高于孝道，构成了对孝道现实性的超越。

《礼记》记载了大量的“孝养”、“以敬爱事亲”、“以礼事亲”等内容。但其中的《祭义》一篇则记载了曾子的孝道层次性思想。

> 曾子曰：“孝有三：大孝尊亲，其次弗辱，其下能养。”公明仪问于曾子曰：“夫子可以为孝乎？”曾子曰：“是何言与！是何言与！君子之所谓孝者：先意承志，谕父母于道。参，直养者也，安能为孝乎？”

这与《孝经》里孔子的话语具有一定的相似性。曾子从“尊亲”、“弗辱”、“能养”三个层次说明孝道。笔者认为“能养”接近于家庭层次中的孝养与事亲；“弗辱”接近于社会层次里的荣亲，“尊亲”则是精神层次上的孝道。更为重要的是曾子提到了“先意承志”的思想。以继承父母之志为孝的意义要远远大于“孝养”。冯友兰同样注意到了这个层次划分，而没有使用《孝经》。这可能是因为现代学者对于《孝经》里的“中于事君”颇为忌讳，认为应当把孝道与忠君之道分开。但是，《大学》同样提到了“孝者，所以事君也”。笔者认为只有正确理解“忠道”才能更好地理解孝道，二者不可割裂。

《祭义》中的曾子提出：“居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；战陈无勇，非孝也；五者不遂，灾及于亲，敢不敬乎？”这就把孝道的社会层次发挥得淋漓尽致。他还提到：“众之本教曰孝，其行曰养。养，可能也，敬为难；敬，可能也，安为难；安，可能也，卒为难。父母既没，慎行其身，不遗父母恶名，可谓能终矣。”这就使得孝道从孝养、孝敬、使父母安心等现实层次一步步地提升到“慎行其身，不遗父母恶名”的精神层次。《祭义》最后提出“孝子之志”的命题。“孝子之志”构成了对具体孝行的超越。这就意味着孝道具有了超越性。

《祭统》提出：“孝子以事其亲，其本一也。上则顺于鬼神，外则顺于君长，内则以孝于亲。”这里的“上”、“内”、“外”也构成了三个层次。其中的“上则顺于鬼神”偏重于亲人的祭祀，具有先秦时期的特点。在无神论盛行的当代而言，精神层次则可以把这种“葬之以礼、祭之以礼”笼统地加以概括。所以，《祭统》提到的“上则顺于鬼神，外则顺于君长，内则以孝于亲”依然符合于《孝经》所确立的三个层次。

二、近现代学者对孝道层次性、超越性与体系性的讨论

冯友兰在1930年完成的第一部《中国哲学史》，其中有一节“关于孝之理论”，对儒家孝道的全面性与层次性有十分细致的分析。他写道：“孝子‘嗣亲’之道，可分为两方面：一为肉体方面，一为精神方面。其肉体方面，又可以分为三方面：一方面为养父母之身体；一方面须念此身为父母所遗留而慎重保护之；一方面须另造新吾以续传父母之生命。”[1] 他进一步提出：“孝子在精神方面者，在吾人之亲存时，须顺其意，不独养其口体，且养其志，有过并规劝之，使归于正。在吾人之亲殁后，一方面为致祭祀而思慕之。另一方面为继吾人之亲之事业，使其未竟之志得申。”他又分别引用《礼记·祭义》、《论语》、《孟子》与《中庸》分别对上述观点进行佐证。笔者认为冯友兰所谓的“肉体方面”接近于“事亲”的家庭层次，而“精神方面”则是接近于孝道精神层次。冯友兰也论述了有关孝道教化的内容，相当于孝道的社会层次。

有的学者将孝道内容概括为：敬爱双亲、顺从双亲(无违)、谏亲以理(勿陷不义)、事亲以礼、继承志业、显扬亲名、思慕亲情、娱亲以道、使亲无忧、随侍在侧、奉养双亲、爱护自己、为亲留后、葬之以

礼、祀之以礼[2]。有的学者则概括为“养亲、尊亲、遵亲、礼亲和光亲”[3]。但是，对孝道内容的枚举必须加以层次性划分，才能真正把握孝道的全面性与体系性。

有的学者就把孔子的“孝道”划分为家庭孝道、国家孝道、社会孝道三个层次，认为：“（孔子）将西周时期专属于贵族阶层‘尊祖敬宗’的宗教等级孝道观转变为春秋末期平民阶层‘奉养爱亲’、‘孝慈则忠’、‘泛爱众’的社会伦理孝道观。”[4]笔者认为“家庭孝道”是孝道的家庭层次，而国家孝道、社会孝道则超越了具体的孝行，提升了孝道的层次。因此，笔者把“孝道的超越性”定位在超越了亲子关系之中的具体行为与心理，实现了父母对子女的更高的期望与诉求，最终达到了孝道本体。

有的学者认为：“《诗经》所反映的孝道思想，表现在家庭情感、社会宗教以及道德教化的三重层次。家庭层次中，父母子女之间的情感，是孝道观念产生的基础。社会层次上对孝道的重视以及祖先崇拜的出现，表明孝道观念已经超越家庭层次，具有普遍的社会意义。孝道思想发展出的后人对祖先之德的自觉承继，具有道德教化的社会意义，这是《诗经》所反映的孝道思想的最高层次。”[5]该文把家庭层次作为“孝道基础”，又提出“社会层次”、“最高层次”等说法。这与笔者对孝道的层次性划分基本相同。但笔者认为“最高层次”意味着孝道的超越性，应当归结为精神层次上的“德性圆满”。

也有的学者从“孝与爱敬，孝与忠，孝与礼”等三重维度入手分析“孝道思想体系”[6]。笔者认为“爱敬”是孝道的情感基础。“孝与忠”超越了具体的孝行，在社会政治领域实现了更高的孝道。但是，“以礼事亲”属于孝道的一个基本要求，虽然包含了精神性，但并不能囊括整个的精神层次。

也有的学者认为：“孔子继往开来，给予孝道新的诠释，从物质层面、观念层面、情感层面、社会层面四个层次上，对‘孝’进行了详细地阐发，形成了比较完整的思想体系。”[7]认为“奉养父母，祭祀祖先”是孝道的物质层面；“关心他们的精神需求，努力使父母保持精神愉悦”是孝道的观念层面；“敬心”、“不违”都源自子女对父母的真挚的自然情感，是孝道的情感层面；“孝道的普遍社会意义和政治意义”是孝道的社会层面。笔者认为，孝道的物质层面、情感层面应当归为孝道的家庭层次，而孝道的社会层面则属于孝道的社会层次。而孝道观念层面则相当于精神层次。

也有的学者关注到传统孝道具有物质与精神的二重性，提出：“从我国传统道德价值层面上来讲，就是说‘事孝父母’不单单是指满足父母的吃住，而且包括满足父母的精神需求，给父母以精神慰藉。这就要求我们将‘孝心’和‘孝法’紧密的联系起来。”[8]进而以“物质需求”、“精神慰藉”、“社会风气”三个方面来实现传统孝道的现代转化。笔者认为相对于“社会风气”，与义理、天道的合一是孝道的精神层次。

综上所述，学者们都有一个从具体到超越的孝道层次划分，都关注到高级的精神满足，而不仅仅把孝道停留在物质满足的家庭层次。

三、孝道的家庭层次

《孝经》提出：“孝子之事亲也，居则致其敬，养则致其乐，病则致其忧，丧则致其哀，祭则致其严。五者备矣，然后能事亲。”这里的“居敬”、“养乐”、“忧病”、“丧哀”、“祭严”充分阐释了孝道的现实内容。在现实生活中，子女在处理“与父母关系”过程中所发生的具体行为与心理，构成了孝道的家庭层次。孝道的家庭层次包含着丰富的内容。笔者认为孝顺、服劳、孝养、礼亲、孝敬、安慰是家庭层次中更为重要的现实内容。

第一，以孝顺为孝。子女终身都要以顺为孝，在未成年阶段尤其如此。孝顺是孝道的第一义。听从父母的教诲就是孝顺。孝顺出自于孝的心理，也包含着行为上的遵从。《礼记·曲礼上》提到：“见父之执，不谓之进不敢进，不谓之退不敢退，不问不敢对。此孝子之行也。”儿子的一举一动都要听从父母的旨意。《中庸》提到“父母其顺矣乎”、“不顺乎亲，不信乎朋友矣；顺乎亲有道，反诸身不诚，不顺乎亲矣”。顺从父母的教训，是子女的首要品德，是家庭和谐的首要因素。人们往往把“不孝”称之为“逆子”。而以顺为孝的根源是“诚”。《礼记·祭义》提到孔子的话：“孝以事亲，顺以听命，错诸天下，无所不行。”该篇又提到“乐极和，礼极顺”，可见儒家特别强调孝道的“下顺上”之义。在该篇之中，曾子提到：“孝有三：大孝尊亲，其次弗辱，其下能养。”所谓“尊亲”就要顺承父母之意。《礼记·礼运》提到的“十义”当中提到了“幼顺”。未成年子女需要从父母那里学到做人做事的道理。家教构成了最重要的教育内容。而其前提就是“顺从父母的旨意”。《礼记·王制》提到：“宗庙，有不顺者为不孝。”可见，在古代的以顺为孝甚至要延伸到子女成年阶段。“忤逆父母”是最大的不孝。就此而言，“孝”之本义就是“效法父母”，而“善事父母”则是第二义。现代社会特别突出了公民之间的“自由、平等”，进而也渗透到家庭伦理之中。“孝顺”不被人们所提起。但是，子女只有充分学习父母的经验传授才能更好更快地成长起来，实现社会化。所以，早期的孝顺与成年之后的“自由、独立”并不矛盾，而具有相辅相成的性质。

第二，以服劳为孝。子女在成年早期阶段，要以孝劳为主。孝劳使得孝道具有经济伦理属性。为父

母服务、替父母劳动，可以被称之为“孝劳”。“孝顺”主要针对未成年子女。这时候的子女不具有行孝道的能力。子女在成年之后，就要对父母真正地“行孝道”。《论语》里子夏提到“事父母，能竭其力”的话语。“竭力事父母”可以算做是子女的义务。子女摆脱了监护，具有了独立的民事能力与责任，能够为父母做事、服劳。《论语》里孔子提出：“色难。有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？”虽然这里表现了孔子反思“孝养”、注重孝敬的思想，但其中的“服其劳”是子女成年之后为父母做事的孝道。这在家产制为主的古代，显得尤为重要。先秦诸子很多时候是把子女作为劳动力看待。家产制一方面是家庭成员名义上拥有家庭财产的使用权，但另一方面意味着子女有在父母指导下进行劳动的义务。中国古代提倡孝道的重点也是子女服务于以家庭为单位的小农经济，到了现代社会才转移到成年子女照顾老年父母的养老问题。就此而言，孝道本身具有十分丰富的经济伦理的旨趣。有的学者就认为：“古代中国的统治者推行以孝道为核心内容的意识形态有经济上的意义”，“在东方，从汉代到宋明时期，家长权被逐渐推到极致,乃至形成了所谓的‘愚孝’，例如‘父母在、别异财’。”[9]由此可见，孝道是一个独特的“产权”保护机制，存在着子女以孝顺进而获得产权的代际传承与交换的现象，是古代以家庭生产为主体的小农经济必然要求的意识形态。

第三，以孝养为孝。子女要在父母老年阶段以孝养为主。孝养执行了一定的社会职能，有助于儒学成为主流意识形态。赡养父母就物质意义而言是最重要的孝行。孝养父母与父母养育子女之间存在着一个代际交换的公平正义性。孝劳、孝养分别从劳动与物质两个角度对父母早年养育之恩与今后家业传承进行了一定意义的补偿。父母具有获得赡养的权利。现代社会依然通过立法保护了这种权利，但在实践上对子女孝养父母的道德义务缺乏明确的规定。《孝经》提出：“日用三牲之养，犹为不孝。”这就超越了简单的孝养，而必然要求孝道在社会层次与精神层次上展开其超越性维度。

第四，以尽礼为孝。子女以礼事亲贯穿一生，在父母过世时及其后要举办丧礼、祭礼。《论语》中有“孟懿子问孝”一章。孔子提出了“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”的思想。而其中的“无违”是不要违背礼制，而不是完全听命于父母。这就是以礼事父，相当于以道事君。“以礼事亲”是以礼为孝，可以被称之为“礼亲”、“孝礼”。子女对待父母相应的行为、态度、言语，都要符合礼教礼制。礼制既是对人服从孝道义务的要求，同时又限定人尽孝道的责任，避免过度尽孝而破坏了礼制。与“孝道”有关的礼十分丰富。《孝经·丧亲章第十八》提到：“生事爱敬，死事哀戚，生民之本尽矣，死生之义备矣，孝子之事亲终矣。”子女对父母的丧葬祭祀，都是孝礼的完成。古人特别把“养老送终”看作是子女对父母的重要义务。在孝礼之中，还有一个“居丧三年”的过程。《论语》的阳货篇记载了宰我与孔子讨论“居丧三年”的问题。孔子是在代际公平这一点上阐述“居丧三年”的合理性。《礼记·祭义》则大量记载了有关“祭祀”已故亲人的礼制内容。《中庸》甚至提出：“践其位，行其礼，奏其乐，敬其所尊，爱其所亲，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。”这就把祭祀之礼看作了孝道的极致。

第五，以爱敬为孝。孝敬具有现实性，主要发生在言语、态度等交往领域。尊重父母，并与父母保持良好的情感沟通就是孝敬。孝敬相对于孝养、孝行而言已经构成了精神慰藉，是内在孝心的体现，但又没有孝行那样具体。《论语》上有“子游问孝”。孔子提出：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”这里就是孝养与孝敬的区别。孝养不能脱离孝敬孝心。同样孝敬孝心也需要孝养孝行。总之，“心”与“行”在家庭层次与精神层次上都要有所体现。《礼记·内则》以“孝敬”作为女教的重要目标，提到：“子妇未孝未敬，勿庸疾怨，姑教之。”礼主敬，孝敬是孝心的外显，是评价一个人“孝与不孝”的重要观测点。因此，就孝道的现实性而言，孝敬是非常重要的情绪表现。《礼记·内则》还提出：“父母有过，下气怡色，柔声以谏。谏若不入，起敬起孝，说则复谏；不说，与其得罪于乡党州闾，宁孰谏。父母怒、不说，而挞之流血，不敢疾怨，起敬起孝。”可见，《礼记》的作者认为孝敬远高于以谏诤为孝的层次。《礼记·祭义》提出：“孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。”情感也构成了孝道非常重要的现实性维度。《礼记·坊记》提到“小人皆能养其亲，君子不敬，何以辨”，“父子不同位，以厚敬也”等话语，充分说明了孝敬的重要性。《孝经》提到：“爱亲者，不敢恶于人；敬亲者，不敢慢于人。”这里的天子之孝就是要把爱敬之孝扩充到仁者爱人的社会层次。由此而言，孝道在某个层次上的具体内容都能够实现超越性，而进入到更高的孝道层次之中。

第六，以安慰为孝。孔子曾提出“老者安之”的志向。这里虽然是在普遍意义上让老年人安心、安享晚年，但也包含了“以安慰为孝”的理念。所谓安慰就是让父母的情绪稳定，从而不受到过大的精神刺激。这是一种非常贴心的孝道。《礼记》里的曾子提出：“孝子之养老也，乐其心不违其志，乐其耳目，安其寝处，以其饮食忠养之孝子之身终，终身也者，

非终父母之身，终其身也；是故父母之所爱亦爱之，父母之所敬亦敬之，至于犬马尽然，而况于人乎！”这里的“乐其心”、“安其寝处”就是让父母感到“安乐”、“安慰”，而不仅仅是自己做到孝敬而已。安慰与孝敬也往往结合在一起，对父母的一切爱敬之物都加以观照，从而让父母感到一种精神上的放松与愉悦。安慰的一个重要前提就是子女能够自立自爱，从而不让父母忧虑。《论语》中孔子提出：“父母唯其疾之忧。”这里的“忧”是父母担忧子女的疾患。所以，一个孝子安慰父母的精神，必须让父母安度晚年。安慰也有利于父母保持长寿，从而更有助于实现孝道。

四、孝道的社会层次

《礼记·乡饮酒义》提到：“君子之所谓孝者，非家至而日见之也；合诸乡射，教之乡饮酒之礼，而孝弟之行立矣。”这里明显是要超越“家庭层次”，而是要把孝道放到社会层次上实现，是孝道超越性的一个最佳注脚。《孝经》同样有这句话，并且要求“教以孝，所以敬天下之为人父者也。教以悌，所以敬天下之为人兄者也。教以臣，所以敬天下之为人君者也”。这就要求孝道在社会层次上展开。《论语》中有一章与此相关，提到：

> 或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：‘孝乎！惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”

孔子把行孝道看作是社会事业的一部分。总体而言，社会层次是孝道的一个重要维度，而孝道本身也在执行一定意义的社会职能。孝道与社会存在之间不可分割。进而，孝道从家庭层次向社会层次的超越显得非常必要。

在家庭生活中“事亲”仅仅是孝道最基础、最现实的层次。每个家庭都处于社会关系之中。所以，子女必然要在社会层次上实现更高级的孝道。这些善行与成功尽管已经脱离了与父母的直接关联，但以曲折的逻辑推理实现了父母的期待并为孝道的家庭层次创造必要条件，因此同样是孝道的展开。孝道的社会层次包含丰富的内容，而事功、忠君、生育、敬祖、自爱是其中较为重要的内容。

第一，以事功为孝。一个人能够作一番轰轰烈烈的社会事业，进而光耀门楣。社会事业虽然不是具体孝行，但是却给父母带来荣耀，甚至对整个家族有极大价值。《孝经》提到：“立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。”可见这种孝志对孝道具有极大的意义。《孝经》之中，“德教加于百姓，刑于四海”是天子的事功，“保其社稷、和其民人”是诸侯的事功，“守其宗庙”是卿大夫的事功，“忠顺不失，以事其上，保其禄位，守其祭祀”是士子的事功，“谨身节用，以养父母”是庶人的事功。这些事功是天子、诸侯、卿大夫、士、庶人在社会层次上完成孝道的重要标志。《孝经·孝治章》则提出了“明王以孝治天下”的理念。后世帝王就以孝道作为教化内容与治理手段。这就把孝道的政治功能发挥出来。而治理功业也被赋予了孝道色彩。

第二，以忠君为孝。《孝经》提出：“君子之事亲孝，故忠可移于君”，“君子之事上也，进思尽忠，退思补过，将顺其美，匡救其恶，故上下能相亲也。”这被称作“移孝作忠”或“以忠为孝”。事君、立身并不是具体的孝行，然而却在社会领域实现了“忠道”与“品德”，最终有助于把对父母要行的孝道，推到一个“先王至德要道”的高度。一个人通过忠道实现了孝道。岳飞的“精忠报国”就是把孝道寄托在“忠道”上，通过“报国”实现超越性的孝道。这就把孝道从宗族扩展到了国家、社会层次。

第三，以生育为孝。孝道必然要求男女结合，生儿育女，进而延续祖宗的血脉。人口再生产对农业文明有着重要意义。在井田制情况下，一个家庭的生育能力强，进而就有了充足的劳动力，就能够增加物质财富。春秋战国时，中国各个地方都有奖励人口生产的政策。而儒家孝道提倡生育。孟子说：“不孝有三，无后为大。”这是儒家文化在中国农业文明时代占据主流意识形态的一个很重要原因。而如果成年子女“不结婚”、“不生育”将会造成家族的衰落。这是中国古人很大的精神恐慌。

第四，以敬祖为孝。一个人的孝道并不能仅仅局限于子女与父母的关系，不能仅仅满足于孝顺、孝敬、孝养、服侍自己的父母，而是要拓展为一个人与祖先的关系、与家族的关系。古人：“善事父母为孝。”这句话实际上是不完全的，因为父母之上还有祖宗需要尊敬，还有宗族需要维护。进而，一个人要“尊祖敬宗”，对父母的亲属都要有道德义务，对祖先要怀有敬意，对宗亲要怀有爱心。这就把孝道从事父母扩展到了宗族范围内。

第五，以自爱为孝。古人提出：“孝子不立于危墙之下。”一个人爱护自己的生命都是尽孝道的一种重要方式。《孝经》的《开宗明义章第一》提到：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。”一个人爱惜自己的身体，是在将来行孝的前提。《子女能够爱自身，要珍爱自己的生命。这也是成全孝道的表现。子女在成人后就要理性思考问题，要有独立判断与思想，而不是一味地孝顺。这样才能超越一般意义的孝道。谏亲思想就是思想独立的一种反映。

五、孝道的精神层次

《孝经》里提出：“宗庙致敬，不忘亲也；修身慎行，恐辱先也。宗庙致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通。”这实际上把孝道与

德性修养联系起来。一个人可以通过孝道实现精神境界的提升。这种精神境界的提升也把孝道带入精神层次。

尽管人们在社会生活领域里实现了更高层次的孝道，但是人们在行孝道过程中依然有很多的缺憾，比如出现了孝道与“道义”的冲突，就不能简单的以顺为孝，既要以亲亲相隐为孝，又要以谏诤为孝，最终化解孝道与道义的冲突。一个人面对孝道的缺憾，只能通过“道义”“继志”、“孝心”、“谏诤”、“亲亲相隐”等方式尽孝，实现孝行与道义的合一，成全自己的孝道。

第一，以道义为孝。《孝经》提出：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民是则之。则天之明，因地之利，以顺天下。”这里把孝道看作是天经地义，进而为孝道提供终极性的天道根据，不容争辩。孝子的行为只有符合了“道义”，才能被称之为“行孝道”。孝道是一个规范，而不是任意而行的一串行为而已。因此，行孝道依然要以道义为根据，而不是违背根据。孝道与“天经地义”就存在着人为法与自然法的区别。中国古代的孝道走向僵化，很大程度上就是因为直接把孝道与道义等同起来，使得孝道绝对化、极端化，丧失了“与时偕行”的生机与活力。孝道必须符合并来源于儒家义理。儒家道德向来有“仁义”之说。仁是道德的形上根据与普遍原则。“义”则落实在具体的人与他者的关系当中，实现“正当性”。而孝道则把这种道德落实在更为具体的人与父母的关系当中，实现作为子女的“应该”与“正当”。因此，孝道是子女报恩的“义务”，孝道的精神层次就是超越于具体的孝行、孝心，更好地实现这种道德义务。仅仅是具体的孝行、孝心并不足以圆满地实现孝道。比如，一个儿子既孝顺，又孝养、孝劳、孝礼、孝敬，同时也有孝心，行完一切孝行，让父母吃喝好，然而却没有实现传宗接代、光耀门楣、显扬父母、忠君爱国、舍生取义、自立自强、威武不屈，那么这个人并不能被称之为“孝子”。周桂钿引用《荀子·子道》的“从道不从君、从义不从父，人之大行也”，通过“大义高于孝、小义则隐、中义则几谏、大义则灭亲”探索了“孝”与“义”的辩证关系[10]。

第二，以继志为孝。《中庸》上提到：“武王、周公其达孝矣乎！夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。春秋，修其祖庙，陈其宗器，设其裳衣，荐其时食。”一个人在精神上继承父之志是最具有超越性的孝道。孝道从最初的听从父母之命，学习父母的生活经验，到最后继承并完成“父之道”，是一个从感性到理性，再从理性到信仰的复杂过程。孔子提出：“父在，观其志；父没，观其行；三年无改于父之道，可谓孝矣。”一个人在父亲过世之后，还能够坚持“父之道”，从而实现了孝道。这是对父母的社会关系进行继承。孔子三岁丧父，没有机会行事亲之孝，但孔子成为至圣先师，则在精神层次实现了孝道。

第三，以孝心为孝。不仅都是现实的，而且也是彼此相互交叉、相互借助的。尽管“孝子”在很大程度上建立在以行为与物质为主的孝行基础上，而不是空有一颗孝心，但是，孝心却构成了“孝心”的现实本体，孝行、孝礼则是孝心的现实发用。孝心与孝行、孝礼具有一种本体与运用的对应关系。孝心在孝道扮演着发用孝行的本体角色。不同于孝行的阶段性与侧重点，子女终生都要“以礼事亲”、敬亲，这一切都需要具备孝心。孝心是一切现实孝心的内在本体。子女终生都要孝敬父母。孝敬与孝行一样，都是孝心的外在表现。《论语》记载孔子的话：“父母之年，不可不知也。一则以喜，一则以惧。”这里体现的就是“孝心”，对父母的高寿感到欣喜，同时又对最终失去父母而感到恐惧。而《礼记·问丧》提出：“故哭泣无时，服勤三年，思慕之心，孝子之志也，人情之实也。”孝心不仅要在父母生前尽到，在死后也要以心行祭祀之礼。儒家丧礼就是要求孝子把孝心情绪充分发挥出来，才能算是尽孝，否则就是“临丧不哀，吾何以观之哉”。一个人有了“孝心”，就自然而然发展为各种孝行。这也是让父母知道子女的心不离开父母，与父母的精神世界相贯通，从而让父母在精神上感到充实，以克服孤独感与恐惧感。

第四，以谏诤为孝。《孝经·谏诤章》则反对愚孝，而强调了以谏诤为孝的说法。其中提到：“父有争子，则身不陷于不义。故当不义，则子不可以不争于父。从父之令，又焉得为孝乎！”这就把辩证思维与孝道结合起来，反对单纯的愚孝，而强调可以有所变通的“智孝”。这里提到了“孝道”与“道义”的冲突困境，并且要求人们不能使父母“陷于不义”。从一个侧面而言，以谏诤为孝符合“以道义为孝”的基本要求。人在成年之后对父母之言要有一个自我判断，而不是盲从，需要对父母提出谏议，进而参与家庭事务。一个人尽孝道并不能违背真理性，而是要坚持真理。儒家虽然提倡亲亲相隐，但是亲亲相隐之外，人并不能因为孝道而违背更高的道义。比如，一个人不能因为要尽孝道而做出违法乱纪、伤害他人的事情。在必要的时候，儒家甚至提倡“以谏诤为孝”，而不是任由事情恶化，乃至于陷入巨大的危机之中。《论语》中孔子提到：“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。”一个人能够把“理性”与“孝道”结合起来，就会出现“谏亲”的现象，同时也会“敬不违”、“劳不怨”。《礼记·坊记》列举了“君子弛其亲之过，而敬其美”，“三年无改于父之道，可谓孝矣”，“三

年其惟不言，言乃讙”，“从命不忿，微谏不倦，劳而不怨，可谓孝矣”等话语。这深刻说明违心听从父母都是一种孝道美德。子女对“谏亲”依然需要很大程度上的克制。

第五，以亲亲相隐为孝。《论语》里提到了“父为子隐，子为父隐，直在其中矣”的话题。这里就突出了“父子相隐”的责任义务。这是孝道社会层次的必然反映。古代法律禁止父子之间的相互检举与揭发，实行回避制度，保护父子关系。古代人认为这个相互保护是实现孝养的重要前提。《礼记·坊记》甚至提出：“善则称亲，过则称己，则民作孝。”要以掩盖父母的过失作为孝道的重要内容。这种亲亲相隐也构成了一种精神层次的孝道，超越了一般认知意义上的真理。

结语：孝道层次性、超越性、体系性的研究意义

孝道具有现实性、社会性、精神性、层次性、超越性、全面性、体系性等综合特征。孝道本属于家庭伦理，是家庭伦理最核心的要求，相当于三纲之中的“父为子纲”。但是，人们对于“孝道”的理解比较笼统，过于关注实际的孝顺、孝养、孝行等现实层次，而忽略了孝心、孝志等精神层此。人们对孝道的不同阶段也缺乏认识，往往过度关注未成年人的“孝顺”，而忽视成年子女的理性之孝与精神之孝。因此，只有系统分析孝道的层次性，才能达到孝道的全面性、体系性、超越性。孝道超越性维度与精神层次不能脱离孝敬、孝行、孝养等现实性内容与现实性维度，要避免走向否定孝道的极端化方向，而是要在现实性维度上有所升华。《孝经》提出：“生事爱敬，死事哀戚，生民之本尽矣，死生之义备矣，孝子之事亲终矣。”这说明无论对孝道的层次性与超越性做多么丰富发散与展开，孝道最重要落实在“生事爱敬，死事哀戚”的真情、天性基础上，进而回到其现实生活当中完成每一个孝行。

参考文献：

[1]冯友兰.三松堂全集(第二卷)[M].郑州：河南人民出版社，2011:568.
[2]杨国枢.中国人的孝道：心理学的分析[M].重庆：重庆大学出版社,2009:30.
[3]骆承烈.孝道新解[J].齐鲁学刊，1993(1).
[4]黄琦.孔子“三重孝道”思想探析[D].吉首：吉首大学2014年硕士学位论文。
[5]申绪璐.《诗经》孝道思想的三重层次[J].管子学刊，2013（4）.
[6]闵军.早期儒家孝道思想体系建构初探[J].兰州学刊，2015（1）.
[7]刘文瑞.浅析孔子的孝道思想[J].广西民族学院学报(哲学社会科学版)，2001（12）.
[8]张欣入,牛文静.浅析“事孝父母”传统孝道及现代转化——马斯洛需求层次理论的视角[J].法制与社会，2016(5).
[9]李金波,聂辉华.儒家孝道、经济增长与文明分岔[J].中国社会科学，2011(6).
[10]周桂钿.孝道：中国优于西方之道[N].人民日报，2015-02-03(七).

An Analysis of the Hierarchical, Transcendental and Systematic Characteristics of Filial Piety

CUI Suo-jiang

(Marxism School of Hengshui College, Hengshui Hebei 053000, China)

Abstract: Confucian filial piety can be divided into family level, social level and spiritual level.These represent the reality, social and spirituality of filial piety. People obey their parents,service their parents,support their parents,worship their parents,respect their parents ,comfort their parents and so on.People fulfil their basic spiritual and material needs.It is the family level of filial piety. People realize their social value then satisfy their parents' demands in social life by means of achievement, loyalty to the monarch, childbearing, respect for their ancestors and self-love. It is the social level of filial piety. People fulfil filial piety through morality, stepwise aspiration, love and devotion, admonition, and concealment of their relatives, so as to achieve "virtue perfection". This is the spiritual level of filial piety.Filial piety successively completes the transcendence from family level to social level and then to spiritual level.This is the transcendental dimension of filial piety.Only by comprehensively understanding the realistic, social and spiritual characteristics of filial piety, can we achieve the hierarchical, comprehensive and Systematic characteristics of filial piety, and ultimately realize the construction of filial piety ideological system.

Key words: filial piety; hierarchical; comprehensive; reality; society; spirit; transcendental

“北方海上丝路”形成与历史发展

张晨钟

（山东外贸职业学院　国际运输与物流系，青岛　266100）

摘　要：中国古代海上丝路有三条：北方海上丝路、东方海上丝路和南方海上丝路。北方海上丝路以其相对封闭的地理环境、形成时间早、航线目的地基本不变和突出的“贡道”文化色彩，明显区别于其他两条海上丝路。北方海上丝路自其开启至今，以其中心地在南北航道的交替转变而基本保持了发展与繁荣。北方海上丝路的千年发展，深刻影响了近代以来山东区域经济中心的转移和半岛都市群的崛起。

关键词：北方海上丝路；青岛；登州；南航道；贡道

中图分类号：K2　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0071-10

就目前资料来看，学界关于“海上丝绸之路”的研究重心基本集中于南方港口城市，北方海上丝路的相关研究不仅少，而且没有得到应有的重视。这种研究局限首先表现在对我国古代“海上丝路”航线的笼统化与混淆，其次表现在对“北方海上丝路”缺乏“千年持续发展与繁荣”的历史观。这不仅与事实不符，而且导致研究视域狭窄、学术观点片面化。

就现有资料来看，中国古代海上丝路有三条。其中，山东半岛的登州、莱州、琅琊和板桥等港口名称在史料出现的频率很高。山东半岛的先民很早就认识、开发、利用了海洋资源，“北方海上丝路”的形成时间当不晚于春秋时期，到秦代基本成熟。其航线目的地基本固定，航线发展繁荣至今以及贡道、文化色彩突出等特点，明显有别于其他两条海上丝路。“北方海上丝路”有南、北航道之别，今青岛、烟台地区分别是该丝路南北航道的中心地。两千多年来，南北航道的几度兴衰更替，不仅保持了“北方海上丝路”的千年发展与繁荣的延续，而且直接导致了近现代以来半岛城市群的崛起和山东区域经济重心由西向东的改变。本文拟在学界先贤研究的基础上，对这一论题做进一步的探讨。

一、中国古代海上丝路的三大航线

关于古代海上丝路的航向，有人认为只有一条，即“南方海上丝路”。如《辞海》中对海上丝绸之路的解释是:“亦有取道海上者，或自中国南部直接西航，或经由滇、缅通道再自今缅甸南部利用海道西运，或经由中亚转达印度半岛各岛再由海道西运。”[1]有人将中国古代海上丝路分为东海(含黄海、渤海)和南海两条航线，即“东方海上丝路”和“南方海上丝路”。[2]还有人将始发于山东半岛、横跨黄渤海的航线称之为“东方海上丝路”，[3]将跨越东海、南海的航线称之为“南方海上丝路”。总之，要么将“东方海上丝路”与“北方海上丝路”并称为“东方海上丝路”；要么将“东方海上丝路”合并至“南方海上丝路”而统称为“南方海上丝路”；要么直接忽视“北方海上丝路”的存在。

相关资料显示，中国古代海上丝绸之路有较明确的三大航向：“南方海上丝路”、“东方海上丝路”和“北方海上丝路”①之前有学者提出“华北的海上丝路起源最早,华东也比华南早些”之说，[4]这实际上已隐约意识到了古代海上丝路有三大航线，但较为笼统。本文认为，中国古代海上丝路三大航线中的“南方海上丝路”指的是以徐闻、合浦和番禺为始发港的航线，“东方海上丝路”指的是以明州、泉州为始发港的航线，“北方海上丝路”则指的是以山东半岛登州、板桥镇为始发港的航线。唐朝贞元年间宰相贾耽曾记载过七条“从边州入四夷”之道，其中之一即为“登州海行入高丽渤海道”②指的就是此航线的北航道，此航线还存在与之对应的南航道。

收稿日期：2018-07-04

作者简介：张晨钟（1976—），男，山东青岛人，讲师，硕士，主要从事中国古代文学研究。

① 按“海上丝路”即“海上丝绸之路”。“北方海上丝路”提法还可参见史景峰.《秦汉航海史研究》.广西师范大学硕士学位论文，2012年5月；朱亚非.《山东早期的纺织业与北方海上丝绸之路》[J].《管子学刊》，1993年，第1期；朱亚非.《论早期北方海上丝绸之路.载三条丝绸之路比较研究学术讨论会论文集》.2001年10月。其路线亦可参见山东徐福研究会、龙口市徐福研究会.徐福研究[M].青岛：海洋大学出版社，1993年，第260页。但基本将其与“南方海上丝路”相对应。

②《新唐书·地理志》（卷43）载：“登州海行入高丽渤海道”线路为：“登州东北海行，经大谢岛、龟歆岛、末岛、乌湖岛三百里。北渡乌湖海，至马石山东之都里镇二百里。东傍海壖,过青泥浦、桃花浦、杏花浦、石人汪、橐驼湾、乌骨江八百里。乃南傍海壖,过乌牧岛、贝江口、椒岛,得新罗西北之长口镇。又过秦王石桥、麻田岛、古寺岛、得物岛,千里至鸭绿江唐恩浦口”。北京：中华书局，1975年，第752页。

二、“北方海上丝路”的提出与确立

古代尤其是唐以前，受地理位置与山东半岛距离短、航海技术不发达以及政治经济文化中心在中原等因素影响，我国与东北亚各国（地区）的海上往来，有计划利用的几乎都是北方山东半岛港口。同期南方港口的出航和登陆行为，大多是受自然界风（洋）流影响，或者是由如南北朝和五代时期中原政治动荡、战争等非计划的偶然事件导致。相较于南方和东方海上丝路，“北方海上丝路”有开辟形成历史早、航线目的地较为固定、航线的贡道性质和文化特色鲜明、航线基本保持了持续繁荣等特点。

1.从航线的自然地理界定来看，“北方海上丝路”具有区域的相对独立性。古代交通区域尤其是航线区域的划分，地理是其中最重要的因素。虽然有学者已经意识到地理环境对丝绸之路的影响，但却着眼于陆上和海上丝路的区别。[5]从地理位置上看，秦岭—淮河线域是我国东部南方和北方的地理分界线，也是亚热带与暖温带气候分界线、黄河流域和长江流域的分水岭。南岭，指的是中国越城岭、都庞岭（一说揭阳岭）、萌渚岭、骑田岭、大庾岭等五岭区域，于此以南区域因唐代行政区岭南道得名“岭南”。五岭地区是中国江南最大的横向构造带山脉，北回归线横穿岭南中部，具有热带、亚热带季风海洋性气候特点，是长江和珠江二大流域的分水岭。中国古代尤其是唐之前，秦岭—淮河线域和南岭线域是天然屏障，阻碍了我国东部各区域之间的的交通、经济与文化联系。如齐鲁地区，由于地处海、岱（泰山）、河（黄河）之间，地理区域因此相对独立封闭，进而形成特色鲜明的齐鲁文化。因此，在中华文明区内，就有各个区域因地理自然环境因素而自成文化系统的现象，在中国东部地区，就有齐鲁、吴越和岭南文化等中华文明次文化区之分。所以，分别以秦岭—淮河、南岭为界，“北方海上丝路”始发港集中在秦岭—淮河线域以北的山东半岛地区，以登州（今烟台蓬莱）、板桥镇港（今青岛胶州）为中心地。“东方海上丝路”始发港则集中在秦岭—淮河线域和南岭线域之间的江浙闽沿海，以泉州、明州（今宁波）为代表。“南方海上丝路”始发港集中于南岭线域以南的两广和海南地区，以徐闻、合浦为代表。《汉书》明确记载：“自日南障塞、徐闻、合浦船行可五月，有都元国……到日南、象林界云。黄支之南，有已程不国，汉之译使自此还矣。”[6]1671从这段记载可推断，“南方海上丝路”的始发地为徐闻、合浦，可能还不包括番禺（今广州）。虽然有番禺“处近海，多犀、象、毒冒、珠玑、银、铜、果、布之凑，中国往商贾者多取富焉。番禺，其一都会也”[7]3269的记载，但并不能说明此时的番禺就是始发港，亦有可能是转口港。明确记载番禺成为南方海上丝路始发港的时间是西晋康泰二年(281年)：“大秦国奉献琛，来经于州，众宝既丽，火布尤奇。”[8]

“北方海上丝路”的区域相对独立性也体现在中国大陆与朝鲜半岛、日本列岛一衣带水的半封闭型地理特点。中国大陆与朝鲜半岛在陆地上连在一起，山东半岛与朝鲜半岛海上最近距离为105海里，其间还有庙岛群岛连接山东半岛和辽东半岛，朝鲜半岛南端与日本列岛隔海仅为25～35海里，近在咫尺。另外，从朝鲜半岛东南沿岸渡海至日本列岛，还存在日本海左旋单向海流。这些地理、海洋环境特点，成为“北方海上丝路”可取道朝鲜、南下日本的便利条件。

“北方海上丝路”的区域相对独立性还体现在黄、渤海域洋流、气象规律有别于东海、南海和印度洋等海域。中国古代远航主要依赖季风和洋流，“大抵蕃舶风便而行，一日千里；一遇朔风，为祸不测。”[9]冬季我国黄、渤海多西北风和北风，东海多偏北风和东北风，南海则多东北风；夏季，黄海渤海、东海北部盛行东南季风，东海南部盛行西南季风。而印度洋每年12月至次年2月盛行东北风，3月至9月盛行西南风。渤海、黄海、东海主要由气旋式海流控制，而南海主要由季风漂流控制。风向和洋流的改变使三大海上丝路的出海航行具有较为鲜明的月份特点。

2.从航线的开发历史来看，“北方海上丝路”的开辟不仅早于其他海上丝路，而且也远早于西汉张骞开辟的陆上丝路。有学者认为，海上丝路的开发是从南往北依次开发的，认为古代海上丝路：“……虽（较陆上丝路）稍晚兴起，却越来越具有重要作用：先是东西方开辟了通向印度的航路，不久出现了从中国广州通向阿拉伯帝国的巴格达航线，后来泉州港兴起，又开辟了通向亚历山大港的直航线路，最后是长江下游的宁波、上海等港口兴起，从而与地中海边的威尼斯、热那亚等诸港口城市并列，交相辉映，无比繁荣，从此，海上丝路已成为东西方交往的重要途径。”[10]此类论断与事实不符，已有学者对此做出过一定的纠正。①

在朝鲜半岛和日本列岛发现的史前陶器、石器等等，显示了朝鲜半岛、日本列岛早期文化与山东大汶口文化和龙山文化的一致性，这显示了“北方海上丝路”的史前萌芽雏形状态。当然，这种现象也很可能是不自觉地的因海上偶遇风浪而飘泊到异国或因生活困难而被迫漂洋过海寻找栖身之地的偶然行为，并非一种有意识的航海行为。商周之际，箕子率数千商遗

①参看陈炎.《海上丝绸之路与中外文化交流》. 北京：北京大学出版社，1996年；刘凤鸣《山东半岛与东方海上丝绸之路》. 北京：人民出版社，2007年；朱亚非.《山东早期的纺织业与北方海上丝绸之路》载《管子学刊》，1993年，第1期等文著。

民东渡至朝鲜半岛，则可视之为一种有目的地通过该丝路出走海外的行为。①《诗经•商颂•长发》：“相上烈烈，海外有截”，亦可能是此类有目的行为的真实记录。而至迟在春秋时期，山东半岛与朝鲜半岛的通商已经上升至国家行为。齐桓公曾问：“吾闻海内玉币有七荚,可得而闻乎？”管子答“朝鲜之文皮,一荚也”。[11]近代在日本山阴、北陆地区出土的350多件铜铎，经考证是春秋时山东己侯国所铸。在朝鲜庆尚南道沿海一带，这种铜铎也多有发现。在日本的北九州沿海地区还发现了中国战国时期的青铜剑、铜铎以及燕国、齐国的明刀币等，而这些东西在朝鲜的庆尚南、北道和对马岛等地亦皆有发现。秦代徐福东渡日本虽然尚待进一步考证，但自琅琊港始发却是事实。[7]263综合语言学、民族学的相关资料，几可推断：最晚到春秋时期，从山东半岛通过海路到达朝鲜半岛的航线已经成熟，并可从朝鲜庆尚南道沿海过对马海峡直航日本北九州，或者利用日本海左旋环流，到达日本本州的山阴、北陆等地。所以，有学者认为，“至迟2700年前中国航海先驱者已经开辟了从山东半岛东渡朝鲜半岛与日本的航路。”[12]

另外，必须提及的两点是：其一，齐人甘德《天文星占》和记述齐国手工业设计规范和制造工艺的《考工记》的出现，以及公元前486年齐国击败了吴国的水军，都可证明“北方海上丝路”业已具备了其成熟所需要的天文、航海知识和船舶技术工艺。其二，成书于春秋战国时期的《尚书》、《山海经》、《吕氏春秋》等书出现的“扶木”、“扶桑”、“黑齿”等名称，受老庄道家思想及巫觋传统综合影响形成的神仙方士之学，以及诸如燕齐诸王使人入海求仙求药等行为,也并非凭空想象，极有可能是“北方海上丝路”行为的成熟所带来的结果。“北方海上丝路”上的这些活动,无疑促进了中国东北部沿海地区同辽东半岛、朝鲜半岛以及日本列岛的经贸、文化联系。虽然不能断定朝鲜半岛和日本列岛的文明“始于此”，但说两地的文明“发展于此”，“北方海上丝路”的开辟，有力地促进了朝鲜半岛和日本列岛文明的发展，当为不争事实。

关于“东方海上丝路”的开辟时间，中日两国史籍直到唐代以前都没有中国或日本人直接渡过东海互相往来的记载。这可从在日考古发掘出约公元前1000年水稻遗迹做一简单推断。绝大多数中日研究者认为，这些水稻是从中国传过去的，其传播路线是经长江下游、山东半岛、辽东半岛、朝鲜半岛，最后到日本九州。[13]因为无论是在冲绳还是在华北、东北及朝鲜北部，考古发掘中至今仍未找到公元前2000年至公元前1000年的稻作物遗迹。从《三国志》载“倭人在带方东南大海中，依山岛为国邑，旧百余国，汉时有朝见者，今使译所通三十国”来看，[14]854这时的中日往来应是通过“北方海上丝路”的登州、琅琊等地。大业三年（607），推古天皇遣使朝贡，这是史载第一次遣华使。大业四年（608），隋使裴世清出访日本是从东莱郡出发的，“渡百济，行至竹岛……自竹斯国以东，皆附庸于倭”。[15]可见，中日海上航线最早正式开辟于隋朝，其路线为“登州—高丽—日本”，即“北方海上丝路”。所以，“东方海上丝路”的开辟要远远晚于“北方海上丝路”。关于“南方海上丝路”的形成时间，《汉书·地理志》（卷28）明确记载:“自夫甘都卢国船行可二月余，有黄支国，民俗略与珠崖相类，其州广大，户口多，多异物，自武帝以来皆献见。[6]1671可见，该航线至迟于汉武帝时已正式形成。

3. 从航线目的地来看，由于地理位置原因，“北方海上丝路”在宋之前基本以朝鲜半岛和日本列岛为主，这与其他两条海上航线形成了明显区别。无论是从朝鲜平安北道、日本长野和新潟县考古发掘出的火焰型、卧鹰状和怪鸟状陶器及其纹饰都与大汶口文化出土的陶器极为相似看，[16]还是从中国古代《管子》、《山海经》等典籍的相关记载看，以及后来的徐福东渡至日本等航海行为看，朝鲜半岛和日本列岛在航线开辟之初就是目的地，应无异议。其后至封建社会末期，该航线的目的地也没有发生根本变化。在两宋之际，对朝鲜半岛、日本列岛的往来达到了一个新高峰。很多学者对此做过相关研究。②不再赘述。

“东方海上丝路”与朝鲜半岛、日本列岛的往来至迟在东汉初年。如“会稽海外有东鲯人，分为二十余国。又有夷洲及澶洲。……人民时至会稽市。”[17]其时，多转港“北方海上丝路”。大规模明确记载“东方海上丝路”与朝鲜半岛、日本列岛的往来则始自唐。日本学者木宫泰彦在《中日文化交流史》中

①如《史记·宋微子世家》：“武王既克殷，访问箕子。……于是武王乃封箕子于朝鲜而不臣也。封箕子于朝鲜。”（北京：中华书局1959年，第1611–1620页）《汉书·地理志》：“殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义，田蚕织作。……可贵哉,仁贤之化也！”北京：中华书局，1962年，第1658页；朝鲜史书中亦有相似记载，如释一然《三国遗事·纪异》卷一：“周虎王即位己卯，封箕子于朝鲜”，汉城：瑞文文化社，1996年，第34页；金富轼《三国史记·年表上》（卷29）：“箕子受封于周室。”汉城：保景文化社，1991年，第281页。

②参见魏志江.《论宋丽海上丝绸之路与海洋文化交流》.《东疆学刊》,2017年，第1期；张士尊.《清代东北移民与社会变迁：1644–1911》.东北师范大学博士学位论文，2003年4月；陈少丰.《宋代海外诸国朝贡使团入华之研究》.福建师范大学博士学位论文，2013年5月。

统计了公元782年～1191年间由明州启程的中日民间海外贸易达一百多次，基本三年往返一次。在泉州，唐代鉴真于此前后六次东渡日本弘法，此时泉州中日民间航海贸易的繁荣可见一斑。但往来于“东方海上丝路”上的绝不仅仅是日朝等人。泉州至今还大量保存着自唐代以来的历代阿拉伯人墓。不仅在日本，在东南亚的印尼、巴基斯坦的卡拉奇、印度河上的布拉明纳巴德，以及波斯湾的席拉夫、伊拉克的萨麻拉，乃至埃及开罗的古福斯塔城等遗址，都发现了唐代的越窑青瓷碎片。关于“南方海上丝路”航运目的地，在其开辟初期，没有较多资料显示其与朝日之间的往来，更多的是与东南亚、波斯湾各国（地区）。如《汉书·地理志》里记载的“已程不国”，[6]1671因其古音为“Sihadipa”，故疑即今斯里兰卡国。另外，东晋法显从耶婆提国搭乘商船归国途中听“商人议言‘常行时，正可五十日便到广州’”的记载，[18]则显示了南北朝时期，东南亚、南亚等外国商使在“南方海上丝路”上的商贸活动。到初唐，该丝路目的地则开辟至了西亚地区。天宝九年(750年),鉴真在广州附近曾见到“珠江中有婆罗门、波斯、昆仑等舶,不知其数,并载香药、珍宝,积载如山。其舶深六七丈。”[19]中唐宰相贾耽记录的“南方海上丝路”：广州—越南(军突弄山)—中国南海—苏门答腊室利佛逝(佛逝国)；室利佛逝—达爪哇(诃陵国)；室利佛逝—马六甲海峡—孟加拉湾—斯里兰卡(师子国)—波斯湾头、阿拉伯河河口乌巴剌(乌剌国，Oballa)—巴士拉(末罗国)；乌巴剌—阿拉伯半岛海岸—东非索马里(三兰国)，显示了唐代海上丝绸之路所联系地区空前扩大，东非地区开始被纳入东西方海上商业贸易网络之中。[20]1153-1154

可见，“东方海上丝路”目的地既有日本、朝鲜半岛又有东南亚，而且呈港口越往北，目的地越朝向日朝，港口越往南，目的地越朝向东南亚、南亚诸国的特征。“南方海上丝路”目的地基本集中于东南亚和南亚，在明代，由于世界贸易体系的初步形成，郑和甚至远航至东非。

4.从航道的性质来看，该航线是中国古代朝贡体系的重要承载体，“贡道”①和文化色彩鲜明。北方海上丝路“贡道”特色的表现之一是：该航线是华夏文明的对外传播重要承载体，是一条“海上文化线路”。[21]从朝鲜和日本出土的许多与山东大汶口文化、龙山文化形制相似的陶器或石器看，这可能是“北方海上丝路”对儒家文化圈形成的早期贡献之一。如果说，这是一种不自觉的偶然行为的话，那么，至晚到南北朝时期，该丝路逐渐出现了有意识的文化功能。如朝鲜半岛的百济，于南朝宋“(元嘉)二十七年，(百济国王余）毗上书献方物，私假台使冯野夫西河太守，表求《易林》、《式占》、腰弩，太祖并与之。”[22]“中大通六年、大同七年，(百济）累遣使献方物；并请涅盘等经义、毛诗博士，并工匠、画师等，敕并给之。”[23]越来越多的出土实物如武宁王墓发掘的文物，也证实了南朝与百济在文化尤其是物质技术上交流的密切。[24]可见，“百济与东晋南朝之间，应该已经超越单纯政治、经济利益的交往层面，而深入到文化共同体，乃至情感共同体之上。”[25]

北方海上丝路“贡道”特色的表现之二是：“东来求法使”。除了古代中原原生文化、技术外，关于古代中西文化交流史，有一种说法是“东来求法使，西去学法僧”，指的就是第一次西学东渐：佛教的东传。而佛教东传就是由新罗、日本的一批佛教弟子主要通过“北方海上丝路”东渐日本与朝鲜半岛的。自东晋义熙八年(412年)，释法显经西域往印度取经回国途中，遇飓风在青岛崂山附近登陆，不自觉地完成了陆上丝路和海上丝路的对接后，佛教思想开始经由此航线东传。“贞观八年(634年)，莱州奏：高丽三国僧愿入中国学佛法，欲觇虚实耳。魏征曰：陛下所为善，足为夷法；所为不善，虽拒夷狄，何益于国！诏：许之。”[26]所以，才有新罗僧人义湘“以总章二年附商船达登州岸”，几年后从文登县又乘船渡海东归的记载。[27]75高丽僧人、文宗第四子义天在宋元丰八年(1085年)四月（高丽宣宗二年）私自随宋商林宁商船在板桥镇登陆。在华期间，他以密州澄流为其师友，游学吴中诸刹，苏轼“三韩王子西求法，凿齿弥天两救敌”一诗即指此。据统计，590—907年的300余年间，入华的新罗僧侣多达185人。[28]同期，日本学问僧、请益僧来华求法巡礼之风亦极盛。释圆仁曾四次通过海路从古代青岛上岸来中国取经，在唐朝游历九年。847年，常在山东半岛活动的圆仁从“北方海上丝路”南航道的琅琊台绕过山东半岛，经朝鲜回到日本，成为日本一代宗教大师。当然，其他航线上的佛教交流也很早很多，但更多的是西学东渐性质的“西去学法僧”。尤其是唐代安史之乱后，欧亚陆路交通受阻，中外交通重心转移到了东南海路，古代南亚高僧大多经南方和东方海上丝路到中国内地弘法，如南印度人金刚智、北天竺释般剌若等。[27]4、23

北方海上丝路“贡道”特色的表现之三是：“北方海上丝路”上的军事行为、经贸往来和遣华使活动。军事上，汉唐以来历次对朝军事行动都经由此航线。如公元前108年，汉武帝遣军由此航线灭卫满朝鲜，在朝鲜半岛设乐浪等四郡。其后，“司马宣王伐辽东，造此城（指今蓬莱大人古城），运粮船从此入，

① “贡道”之称可参看朱龙等.《登州港与东方海上丝绸之路》.《中国海洋大学学报（社会科学版）》，2004年，第4期；金光明.《试论新罗遣唐使朝贡道的几个问题》.延边大学硕士学位论文，2010年5月等文。

今新罗、百济往还，常由于此”。[29]公元623年，唐高宗从板桥镇发兵助高丽王平叛。此类情形一直延续至封建社会末期，如明清朝廷作为宗主国对朝鲜半岛王国的藩属保护行为，如明万历朝的援朝战争等。政治经济上，远在春秋时期，齐桓公出于称霸目的而致力于发展经济，也导致“北方海上丝路”上的经贸来往非常密切。齐桓公曾问管子：“四夷不服，恐其逆政，游于天下，而伤寡人，寡人之行为此有道乎？”管仲认为：“……发、朝鲜不朝，请文皮毡服而以为币乎？……一豹之皮容金而金也，然后八千里之发、朝鲜可得而朝也……”。[30]由此，开创了在国家层面倡导组织对外贸易的先河，形成了以贸易臣服海外的和平战略思想。“北方海上丝路”更是东亚朝日遣唐遣宋使的主航道。“新罗、高丽诸国，往年入贡，其舟船皆由登州海岸往还。”[31]3829为接待这些遣华使，宋廷大中祥符八年（1015年）“诏登州置馆于海次，以待使者”。[32]14043①不仅在登州，在板桥镇亦有“壮丽”的高丽亭馆。“元丰七年(1084年)有诏京东淮南筑高丽亭馆，密(州)、海州(今连云港)骚然有逃亡者。明年(苏)轼过之，叹其壮丽，留一绝：‘檐楹飞舞垣墙外，桑拓萧条斤斧余。尽赐昆邪作奴婢，不知偿得此人无。’”[33]这些朝贡行为还为北方海上丝路的“贡道”特色增添了别样的成果，这就是后来明清时，古代朝鲜使臣将出使过程中的所见所闻多形诸于文字记载，谓之《朝天录》、《燕行录》。其中，数以千计的汉诗尤为引人注目。

需要指出的是，虽然也有如唐高僧鉴真六次从“东方海上丝路”东渡日本弘法等活动，但“北方海上丝路”上演绎的更多的是“东来求法使”和中华文化宗教思想的输出，而东方和南方海上丝路演绎的更多的是“西去学佛僧”和佛教思想的输入，古登州港、琅琊港和板桥镇港则是联系这种东西方交流的核心节点城市。由此，“中国的文化也由这些航路传到了日本。”[34]1“发达的中国中原文化由此便传播到远东，对朝鲜半岛乃至日本列岛的文化发展，产生了划时代的影响。”[35]从中华文明对东亚文明的辐射意义讲，这条航线是其他两大航线所不主要具备或者较少涉及的。

当然，这并不是说“北方海上丝路”没有或者很少商业贸易。实际上，诸如丝绸之类的物品都曾是航线上的大宗贸易物品。根据《汉书》对当时全国各地物产的记载，或可推断：山东地区应该是先秦和汉代的丝织中心。表现之一就是山东桑蚕业发达，史称“海岱贡筐衣履天下”。[36]根据青州商墓、济阳西周墓中出土的数量不等的玉蚕或可推断：商、西周时，蚕桑业已推广到山东多地。其次，汉代山东的官、民营丝织业都极为发达。汉代“在齐地（即临淄）”设“三服官”，[6]3071除做天子之服外，还为皇室或政府生产其它大批高档丝织品。从生产规模来看，西汉武帝通西域以前，三服官“输物不过十筒”。通西域之后，齐三服官规模迅速扩大：“作工各数千人，一岁费数巨万”。[37]而且，丝织业已普及到了家家户户。[38]其中，东阿生产的丝绸是汉代丝织品中的上乘。张衡在《七辩》中评价道“京城阿缟,譬之蝉羽,制为时服,以适寒暑,……此舆服之丽也”。[14]854其时，山东生产的相当一部分产品被用于对外贸易，如在陆上丝路曾发现过大量山东产丝织品。②海上丝路距离生产地更近，当然无理由不成为海上丝路的贸易商品。另外还有马，如后唐明宗长兴二年(931)，“青州奏，黑水瓦儿部至登州卖马”。[39]北宋“雍熙、端拱间，沿边收市(按:指马市)……京东则登州”。[31]2421

可见，往来于“北方海上丝路”上的，不仅有丝绸、陶瓷等古代中国的特色产品，更重要的还有上古时期的政治军事和文化交流传播行为，后者是该丝路有别于其他两条航线的重要特征。

三、“北方海上丝路”南北航道及其转换

“北方海上丝路”的辟通在山东半岛形成了一批港口，著名的有琅琊、板桥和登州等港口。这些港口分布于半岛南北，形成“北方海上丝路”的南北航道，今青岛地区是南航道的中心地。部分学者注意到了“北方海上丝路”的“北部港口”和“南部港口”，也涉及了“山东半岛的经济重心由北部的登州转移到了密州板桥镇”，[40]但惜之未能进一步将航线上的南北港口群作统一论述，形成南北航道这一概念。这将极大削弱两千多年来，“北方海上丝路”中心地在南北航道的数次更替对该丝路保持千年发展与繁荣的意义，和这种更替对近代以来半岛城市群的崛起和地区经济中心由西向东转移的贡献度。

（一）“北方海上丝路”的南、北航道

“北航道”指的是唐宰相贾耽所记载的“登州海行入高丽渤海道”，[20]752即从登州一带出海北行，经长岛群岛至辽东旅顺，过鸭绿江口至朝鲜半岛，沿其西海岸南行过对马海峡、冲之岛、大岛到日本列岛

①[宋]李焘.续资治通鉴长编（卷814）亦有类似记载：“大中祥符八年(1015) 二月甲戌令登州于八角镇海口治官署，以待高丽、女真使者。”北京：中华书局，2004年，第1918页。

②如《流沙坠简》载：敦煌发现了“任城亢父缣一匹，幅广二尺二寸，长四丈，重二十五两，直钱六百一十八”。任城，今山东济宁（罗振玉、王国维.流沙坠简[M].北京：中华书局，1993年，第186页。）；《新疆考古三十年》载：在高昌出土了山东丝织特产平纹赤绨。（新疆社会科学院考古研究所编.新疆考古三十年[M].乌鲁木齐：新疆人民出版社，1983年，第123页。）

的九州等地。该航道在《宋史》中亦有明确的类似记载。①也有横渡黄海的路线。[41]但因为需要经过涡流凶险的“黄水洋”，一般不常航行。“南航道”指的是由琅琊、板桥镇、金口镇等港口或直达朝鲜半岛、日本列岛，或绕经威海成山头转至“北航道”的航线。公元前485年（鲁哀公十年），为了实现霸业，吴国将领“徐承帅舟师，将自海入齐，齐人败之，吴师乃还。”[42]吴国的“入齐”地就在琅琊台附近。始皇帝东巡中多次留经此港，如“方士徐市等入海求神药，……始皇梦与海神战，如人状。……乃令入海者赍捕巨鱼具，而自以连弩候大鱼出射之。自琅邪北至荣成山，弗见。至之罘，见巨鱼，射杀一鱼。”[7]263由此，不仅可知琅琊其时为始发港，从琅琊台至荣成、芝罘的近海航线，也是“北方海上丝路”南航道的一部分，南航道至芝罘（即登州）航段的形成基本与北航道同步。

（二）南北航道的功能区别

如前所述，“北方海上丝路”以其承担的政治、文化、军事等“贡道”功能而区别于其他海上丝路，这在南北航道上均有不同程度的体现。朝鲜半岛和日本的遣华使，都曾将古登州和板桥镇作为重要的登陆和始发港。日本遣唐使多在登州登陆转往内地洛阳、长安等地：“高丽自国初皆由登州来朝”。[31]6029宋辽对峙期，“北方海上丝路”北航道港口曾因“……高丽取登、莱、沂、密诸州”而被宋廷关闭，[43]南航道诸港因此受益而繁荣一时，成为贡道的主要登陆地：“或乘船自海道入界河，及往新罗、登、莱州界者，徙二年。”[44]苏轼曾提及：“顷年(即元丰六年，1083年)，杨康功使高丽还，奏乞立海神庙于板桥。”[45]并于此间建筑豪华的“高丽亭馆”。乾隆《诸城县志》记载：“盖县增海口，在宋时为高丽往来要地，故曾筑高丽馆于城外”。高丽释义天于元丰八年（1068年）与弟子在板桥镇登陆。[46]所以后人才有“板桥久为海舶孔道，朝臣与高丽往来由此”之说。[47]另外，南航线的诸港和北航线一样亦有军港之功能。“密州，汉防御州，周降为军事。北宋建隆元年复为防御。”[48]7371原因在于：“高密古村，诸城剧郡，擅耕桑之美利，居海岳之上游，宜升节制之权，用壮藩维之寄，其密州宜升为节镇，以安化军为名。”[49]密州地区的自然地理环境是其升为节镇真正的原因。

与南航道相比，北航道更富于政治和军事色彩。这里是对朝用兵的主要始发港。据《新唐书》、《资治通鉴》载，隋唐十多次进攻朝鲜半岛均从此港出发，不仅人数众多，而且战舰林立。在此之前，更发生过汉武帝征朝鲜置乐浪四郡的史实。值得注意的是，中华文明在大部分的历史时期都走在世界前列，是北航道诸港的地理优势，为海外东北亚诸国来华学习、效仿提供了便利条件。“在隋朝，日本使者已屡来长安，隋使裴清一度东去，所乘的是日本船，唐代日本所派的‘遣唐使’，有19次之多，每次均有学生僧侣同来，目的在于学习研究中国的学术制度、典章人物。”[50]朝鲜半岛三国的遣唐使节以及学生、僧侣皆由登州港转至洛阳朝贡，达30多次。[51]88-96日本遣唐使先后19次往来中国，其中近半数在登州港登陆。日本学者也认为，“北路(新罗道)，这是遣隋使和初期的遣唐使经由的路线。……从这儿走陆路，经青州–充州–曹州–汴州(今开封)–洛阳，最后到达长安，回国时仍按原路返回”。[52]后期的遣唐使虽多走“东方海上丝路”登陆明州、扬州，但有时也过北航道。关于遣隋（唐）使“多循北路”（即本文所谓“北航道”）的原因，日本学者藤家礼之助认为，除了当时日本和新罗的紧张政治关系原因外，“去路和归路原则上都是走历来走熟了的北路，这条航路虽然费一些时日，但是最安全。”走南路（即本文所谓的“东方海上丝路”）虽然“可以缩短时日和距离”，但却“是一条最危险，遇难率极高的航路”。因为当时日本“造船技术如此拙劣,无疑是遇难频繁的一个原因，而更深刻的原因还是航海技术的幼稚”。[53]唐之后，这种军事色彩依然不减。如宋庆历二年（1042年），“置刀鱼寨巡检，水兵三百，戍沙门岛，备御契丹。”[54]这也成为后来明朝戚继光为备战倭寇而建水城的基础。北航道虽然至今没有出水过可以确定的商船，基本都是战船，但绝不能否定北航道上的经贸往来。

与北航道相比，南航道更富于商业贸易色彩。从《入唐求法巡礼行记》的部分记载来看，唐代，在南航道等地从事海上贸易的新罗商人很多。圆仁曾在密州遇到两只船，其中一只船上的人自称“吾等从密州来，船里载炭，向楚州去，本是新罗人，人数十有余”。后来，圆仁在登州又遇到“新罗人郑客东，载衣物，傍海往密州界去”。[55]北宋板桥市舶司的设立是这种更富于商贸色彩的重要标志。在其诗“顷年三韩使，几为鲛鳄吞，归来筑祠宇，要使百贾奔”[56]中，苏轼表达了在密州板桥镇进一步开拓特别是发展北宋与高丽海外贸易的希望。北宋时，除了全国各地和海外的商人云集山东半岛的密州外，密州本地人更

①关于该航道的记载亦可参见《宋史·高丽传》载：淳化四年（993年）“正月，治遣使白思柔贡方物，并谢赐经及御制。二月，遣秘书丞、直史馆陈靖、秘书丞刘式为使，加治检校太师，仍降诏存问军吏耆老。靖等自东牟趣八角海口，得思柔所乘海船及高丽水工，即登舟，自芝冈岛顺风泛大海，再宿，抵翁津口登陆。行百六十里，抵高丽之境，曰海州，又百里，至阎州，又四十里，至白州，又四十里，至其国。治迎使于郊，尽藩臣礼。延留靖等七十余日而还。遗以袭衣、金带、金银器数百两、布三万余端，附表称谢。”（《宋史》[M].北京：中华书局，1977年，第14040页。）

是借地利之便积极从事海外贸易，“密州商人简平为三班差使以三往高丽通国信。”[31]8406说的就是一位普通的商人因为频繁往来于密州与高丽之间经商而得到统治者的奖励。统治阶层更有体会：“市舶之利最厚，若措置合宜，所得动以万计。”[57]正是因为统治阶层和普通百姓都看到和体会到了海外贸易的巨大利润，所以出现了这样一些禁令：“山东沿海一带登、莱、沂、密、潍、滨、沧、霸等州，多有东南沿海，兴贩铜钱，水牛皮、鳔胶等物，虏人所造海船器甲仰给于此，及唐邓州收买水牛皮、竹箭、新漆货条、荆叶，客人贩入北界，缘北方少水牛皮原可以造甲。至如竹箭、梓漆货皆北所无，伏望数奏于沿海沿淮军戾行禁榷，如捕获客人有兴贩上项等事与重审典宪，从之。”[48]6574刑罚的加重也侧面说明当时南航道海上贸易的繁荣。即使在宋金对峙时期，板桥镇的贸易活动也没有因此而如北航道港口一样被关闭中断，依然维持着北方大港的风范。完颜金廷于1142年在板桥镇设置了榷场，即“胶西榷场”，进行海上贸易；赵宋朝廷将领李宝因“胶西当登、宁海之冲，百货辐凑……北人尤重南货，价增十倍。（李）全诱商人至山阳，以舟浮其货而中分之，自淮转海，达于胶西。”[32]11234除与高丽以及近海港口的海上贸易往来，经由密州板桥镇港与宋朝进行贸易往来的还有南洋诸国及阿拉伯国家等，《宋史》载：“大食诸国商亦丐通入。”[32]4564

另外，往来于南航道的货物除了见于上引物品之外，必须提及瓷器。近几年，相较于北航道港口极少甚至没有海瓷的出水，南航道的青岛及威海乳山海阳地出水过大量海瓷，其窑口唐宋元明清时期的都有，其中，唐瓷有长沙窑瓷，宋元瓷有南方的越窑青瓷、龙泉窑青瓷、景德镇窑青白瓷和北方的河北定窑白瓷、泰安磁州窑瓷，明清瓷以青花居多，器型多为碗、盘、罐等。其出水瓷品种之多、跨度之长，却并不多见于北航道的烟台及其周边地区。这也表明了南航道相较于北航道的贸易繁荣特色。另外，如前所述，纺织品和粮食也理应是南航道的重要贸易物资。

南航道的宗教、文学特色比较突出。东晋义熙八年(412)，高僧法显经西域往印度取经回国途中，遇飓风在青岛崂山附近登陆，被长广郡太守李嶷接至不其县城。他无意间成为将陆、海“丝绸之路”连接起来的第一人。此后，佛教思想由新罗国释圆测、日本释圆仁等一批佛教弟子通过“东北海上丝路”东渐朝鲜半岛、日本列岛。日释圆仁曾四次通过海路从板桥镇港上岸来中国取经，在唐朝游历9年。文化方面，在古代朝鲜半岛文学中还留下了古代青岛的曼妙身影。朝鲜文学开山鼻祖崔致远曾入唐求学、为官16年，公元884年农历十月，他以唐使新罗国使节身份，从扬州沿运河北上，十一月经停琅琊港，来年春季经即墨、乳山东渡黄海回国。在琅琊停留期间，他写了《石峰》、《海边春望》、《海边闲步》、《红叶树》、《海鸥》等许多描写大珠山周边山海美景的诗作，其诗自注云：“中和甲辰年冬十月，奉使东泛。泊舟于大珠山下，凡所入目，命为篇名……”其中《杜鹃》一诗：“……已饶野菊夸秋艳，应羡岩松保岁寒。可惜含芳临碧海，谁能移植到朱栏。……”刻画了大珠山中杜鹃花盛开的美景，不仅流露出渴望在大唐盛世实现人生价值的感慨，也沾染了晚唐诗风的颓废之意。此诗也证明，今天大珠山漫山遍野的野杜鹃花在唐代就已经出现了。在经停即墨田横巉山口岸时，又写下了著名诗作《将归海东巉山春望》。唐代诗人苏颋诗《晓济胶川南入密界》：“饮马胶川上，傍胶南趣密。林遥飞鸟迟，云去晴山出。落晖隐桑柘，秋原被花实。”则描绘了唐代南航道密州地区桑柘种植的兴旺景象。板桥镇的海滨特色也逐渐受到诗人、学者的热烈追捧，北宋诗人孔平仲就是其中一位，他用“风掀驼岛波声壮，云倚蓬山雪意新”（《寄板桥卞进之主簿》）；“商人自东南，驾海连天筏”（《梦锡遗蔗》）来赞美板桥镇。明永乐七年(1407)，胶州学正王振宗作胶州八景诗，其中有“落日海门潮正长，潮声怒挟春雷响”（《唐港秋潮》）的诗句，说明当时板桥镇依然海水较深，还能泊大船，且可循云溪河直到胶州城。

（三）“北方海上丝路”中心地的南北更替

从相关记载来看，“北方海上丝路”的中心地在南北航道间数次更替，正是这些更替，才没有导致“北方海上丝路”的中断和没落、衰败，而是保持了持续的发展和繁荣。相较于北航道，南航道后来居上，其间的重要港口有琅琊台港、板桥镇港等。

从先秦之都到秦汉之郡国，古琅琊港见证了南航道的第一次繁荣。见于史料的南航道港口，琅琊台港或是最早的。“昔者齐景公问于晏子曰：‘吾欲观于转附、朝儛，遵海而南，放于琅邪。吾何修而可以比于先王观也？’”[58]反推之，若琅琊不是什么可观之大港，怎会引起齐景公的注意呢？顾颉刚先生业已作出类似推断。①可见，此时的琅琊台地区已经是齐国

①顾颉刚认为：“琅邪发展为齐之商业都市，奠基于勾践迁都时”，“《孟子·梁惠王下》：‘昔者齐景公问于孟子曰：吾欲观于转附、朝儛，遵海而南，放于琅邪。吾何修而可以比于先王观也？’以齐手工业之盛，‘冠带衣履天下’，又加以海道之通（《左传·哀公十年》：‘徐承帅舟师，将自海入齐’，吴既能自海入齐，齐亦必能自海入吴），故滨海之转附（之罘之转音）、朝儛、琅邪均为其商业都会，而为齐君所愿游观。《史记·始皇二十六年》‘南登琅邪，大乐之，留三月，乃徙黟（今按：应为黔）首三万户琅邪台下’，正以有此大都市之基础，故乐于发展也。司马迁作《越世家》乃不言勾践迁都于此，太疏矣！”（顾颉刚.《读书笔记·林下清言》（卷10）.台北：联经出版事业公司，1990年，第8045–8046页。）

一个较大的城市。公元前468年，越王勾践出于争霸中原的需要，“徙都琅邪”，①甚至将琅琊作为越国首都，将其势力扩展到山东半岛。“此后越国以琅邪为都二百余年，”[59]直到公元前379年，因齐国再次势强，越王璐浮海南下，迁都于吴。“可见当时的琅邪一直位居北方港口之首。”[60]秦统一后，琅琊港地区进一步繁盛，这里成为秦皇、汉武“示强威，服海内”的必到之地。秦始皇将“琅邪”列为“三十六郡”之一，[61]东巡中多次留经琅邪。如“南登琅邪，大乐之，留三月。乃徙黔首三万户琅邪台下，复十二岁。作琅邪台，立石刻，颂秦德，明得意”。[7]如果琅琊地区物质经济不发达，是不会承受得住始皇帝一行停留此处长达三个月之久的。此后，秦始皇和汉武帝又多次巡幸至此。②顾实先生在论证“上古东西亚欧大陆交通之孔道”时，提到：“犹忆先总理孙公告余曰：‘中国山东滨海之名胜，有曰琅邪者，而南洋群岛有地曰琅琊（Langa），波斯湾有地亦曰琅琊（Linga），此即东西海道交通之残迹，故三地同名也。”他回忆说，孙中山当时“并手一册英文地图，一一指示余”。[62]由此可见，琅琊文化的影响力，而这种影响力显然来自于古琅琊台曾经的辉煌。由此推之：古琅琊台在春秋时期即为一较大都市，到秦更具规模；它首先或是作为近海航线的重要港口出现在历史中的，至少到汉武帝，这里仍是自会稽—琅琊—荣成—芝罘（今蓬莱）近海航线的北方核心港口之一。

魏晋南北朝到宋代初期，因为政局动荡，国家南北分裂，南航道周边地区是南北对峙区，所以，北航道尤其是古登州成为“北方海上丝路”的中心地，“……登州港一跃而为我国北方第一大港。”[63]如渤海国“历唐、梁、后唐朝贡不绝”，[32]14130都是从登州港登陆再前往京都。日本“遣隋使”、“遣唐使”在唐代中叶以前都是沿北路行驰,在登州登陆。[34]56杜甫在《昔游》诗中也提及北航道说：“吴门转粟布,泛海陵蓬莱。”五代时，闽“王审知岁自海道登、莱入贡，没溺者什四五”。[64]虽然自“天宝，上元之后新罗梗海道，（日本）更繇明，越州朝贡”。[7]3066但登州在唐末至宋初依然是北方的重要港口：“高丽人往反皆自登州。（熙宁）七年（1069），遣其臣金良鉴来言，欲远契丹，乞改途由明州诣阙”。[32]14046

南航道的第二次繁荣，是在长江以北唯一的市舶司—板桥镇实现的。“两宋时期山东半岛的海上交通终究是南岸取代了北岸而兴起。”[65]这些兴起表现于航道港口的商贸、政治、宗教、文化和建筑等方面，特别是当时北方港口中唯一设市舶司的政策体现。如从北宋初的商税额来看：“密州岁纳商税额约29196贯，熙宁十年增加到87133贯。…莱州岁纳商税原额16450贯，熙宁十年增至为44314贯。……登州岁纳商税原额10223贯，熙宁十年增至16195贯”，[48]5063相较于北航道的登莱，密州商税额不仅增长额最高，而且其绝对额也最高。此时的板桥镇也有很多西亚商人的身影：“广南舶司言，海外蕃商至广州贸易，听其往还居此。而大食诸国商亦丐通入他州及京东贸易。”[31]4561关于板桥镇港的相关研究较多，“北方最大港”、“北方唯一大港”是基本的共识，不再赘述。③这个时期如果从北宋元祐三年(1088)设立市舶司算起，到金承安三年(1198)“胶西榷场”被撤消，南航道的这

①关于“徙都琅邪”，《吴越春秋》、《越绝书》、《汉书》、《水经注》等却均有述及。如《吴越春秋》云：“自句践至于亲，共历八主，皆称霸，积年二百二十四年。”（周春生.吴越春秋辑校汇考[M].上海：上海古籍出版社，1997年，第178页。）；《越绝书》云：“亲以上至句践，凡八君，都琅邪二百二十四岁。”（乐祖谋点校.越绝书[M].上海：上海古籍出版社1992年，第58页。）；《汉书·地理志》载琅邪郡属县琅邪县，颜师古注云：“越王勾践尝治此，起馆台。”（北京：中华书局，1962年，第1586页。）；《水经注·潍水》云：“琅邪，山名也。越王句践之故国也。句践并吴，欲霸中国，徙都琅邪。秦始皇二十六年灭齐，以为郡。城即秦皇之所筑也。”（成都：巴蜀书社，1985年，第445页。）有人认为“越都琅琊应是以今山东省胶南市南之琅琊为确。”（任会斌.越迁都琅琊时间初考[J].南方文物，2014年，第4期。）但今人有异议，如认为“关于句践迁都山东琅邪是一个误传。”（刘金荣.越都琅邪辨[J].绍兴文理学院学报，2006年，第5期。）亦言之成理。

②如：始皇帝二十八年(前219)在琅邪刻石：“皇帝之土，……南尽北户”。（史记.中华书局，1959年版，第245页）“（三十七年）十月，帝之会稽、琅邪，还至沙丘崩。”（史记.中华书局，1959年版，第758页）至汉武帝时，又“祠四时于琅邪。”（汉书.中华书局，1962年版，第1250页。）元封五年（前106），“北至琅邪，并海上”。（汉书.中华书局，1962年版，第1400页）太始三年（前94），“行幸东海，获赤雁，作《朱雁之歌》。幸琅邪，礼日成山。登之罘，浮大海”。（汉书.中华书局，1962年版，第206–207页）

③如认为：“北方的登州港在北宋前期是与高丽交往的重要贸易港。后由于南北局势的影响衰落。密州板桥镇代之而起，成为高丽、日本及南海诸国商舶交易港。”（廖伊婕.《宋代近海市场研究》. 云南大学博士学位论文，2015年9月。）“以密州板桥镇港为代表的山东半岛的南岸海港在北宋一朝繁荣至顶峰，完全取代了登州港在北方港口的龙头地位，……俨然成为北方最大的港口。”（徐好艳《唐宋时期山东海港转型研究》.中国海洋大学硕士学位论文，2013年5月）“密州板桥镇港口崛起于北宋时期，是当时北方的唯一大港，是通连南北、东西、海内外的重要港口。”（张蕾蕾.《密州板桥镇港口研究》. 中国海洋大学硕士学位论文，2009年6月。）“密州港……是北方对外贸易唯一合法港口。”（贾茜.《北宋密州区域经济研究》. 辽宁大学硕士学位论文，2011年5月）“板桥镇可提供国际航线，发展成对外港口，是对高丽、新罗的通关口，拥有北方海外贸易中心的地位。”（北宋时期密州板桥镇的兴起[J].荆楚学刊，2016年，第3期。）

次繁荣持续了一个世纪之久。

元明清时期，北航道又逐渐成为“北方海上丝路”中心地。这主要由于宋廷偏安东南一隅，加之当时经济中心已然转移至南方，故对北方海禁很严：“贾人……擅乘船由海入界河及往高丽、新罗、登、莱州境者罪以徒，往北界者加等。”[32]4561这样，北方海上丝路的商贸从此又沉寂了下去。但这并不代表北航道的废弃。可能出于政治考量，为解决南粮北上必须绕经威海成山头的经济、安全和时间问题，元廷在南北航道的胶州湾与莱州湾间开凿胶莱运河，并于“(至元)十九年(1282)筑胶莱诸闸成”[66]，至元二十年(1283)“阿八赤新河运粮两万余石”。[67]但由于受制于技术、水量受季节影响很大、河道易于淤积，以及后来元政府又疏浚了济州河，漕船可以直接经大运河北上，循大清河入海，取道直沽抵大都等原因。胶莱河失去了其潜运价值。其漕运史若从至元十七年算起,到至元三十一年，不足十五年。故存在时间极短，且没有发挥多大作用，逐渐废弃。有明一代，沟通南北航道的胶莱运河多次被提及重新开通，甚至还曾一度实施过，但终究因各种因素被搁置。另外更为重要的是，在此期，北航道的军事价值又重新得到了重视并加强。如明洪武九年(1370)，戚继光等人在宋“刀鱼寨”基础上，营建了“备倭城”，即蓬莱水城，北航道成为古代北方军事要寨、水师训练基地。清廷在此设水师营，1858年第二次鸦片战争失败，被迫签订《中英天津条约》，北航道的港口被辟为通商口岸，后因港湾淤浅，于是在其东新辟烟台港通商。

南航道的第三次繁荣则始于近代西方殖民者尤其是德帝国主义殖民者对青岛港的营建，至今不衰。1908年，青岛港贸易额开始超过烟台港，[68]1934–1937年间，青岛港外贸额已占全国主要港口贸易额的6%，成为仅次于上海、天津的全国第三大港口。[69]因超出古代史范围，兹不赘述。

总之，深入探讨、思考“北方海上丝路”千年发展历程及其在我国古代三大海上丝路中的独特地位，有助于我们重新认识山东半岛对外交流的历史。如果能进一步将其与当前的“一带一路”战略实施及东北亚（中日朝韩）自贸区建设相结合，使之焕发生机，无疑是值得我们给予高度重视的重大课题。本文只是抛砖引玉，不足之处，还请学界同行批评指正。

参考文献：

[1] 辞海[M].上海：上海辞书出版社，1980:53.

[2] 陈炎.海上丝绸之路与中外文化交流[M].北京：北京大学出版社，1996:28–30.

[3] 刘凤鸣.山东半岛与东方海上丝绸之路[M].北京：人民出版社，2007年；傅梦孜.对古代丝绸之路源起、演变的再考察[J].太平洋学报，2017(1).

[4] 赵焕庭.番禺是华南海上丝路最早的始发港——对《关于中国古代“海上丝绸之路”最早始发港研究述评》的意见[J].地理科学，2006(1).

[5] 王元林.浅议地理环境对北方、南方陆上丝路及海上丝路的影响[J].新疆大学学报（哲学·人文社会科学版），2006(6).

[6] 汉书[M].北京：中华书局，1962.

[7] 史记[M].北京：中华书局，1959.

[8] [晋]殷巨.奇布赋及序[M]//[唐]欧阳询.艺文类聚（卷85）.上海：上海古籍出版社，1999：1643.

[9] 周去非.岭外代答·外国门·航海外夷（卷3）[M].北京：中华书局，2000：127.

[10]卢苇.中外关系史[M].兰州：兰州大学出版社，1996：2–3.

[11]黎翔凤.管子校注·揆度[M].北京：中华书局，2004：1382.

[12]陈炎.海上丝绸之路与中外文化交流[M].北京：北京大学出版社，1996：227.

[13]严文明.略论中国栽培稻的起源和传播[J].北京大学学报（哲学社会科学版），1989(2).

[14]三国志[M].北京：中华书局，1982.

[15][唐]李延寿.北史·倭国传[M].北京：中华书局，1974：3137.

[16]朝鲜科学院历史所，编.朝鲜通史[M].贺剑城，译.北京：三联书店，1962：2–3.

[17][南朝宋]范晔.后汉书·东夷列传[M].北京：中华书局，1965：2822.

[18][东晋]释法显.佛国记·耶婆提国[M].北京：中华书局，1985：21.

[19][日]真人元开.大唐和上东征传[M].北京：中华书局，1979：74.

[20]新唐书[M].北京：中华书局，1975.

[21]崔梦梦.海上文化线路“登州海道”研究[D].青岛：中国海洋大学硕士学位论文，2015.

[22][南朝梁]沈约.宋书·百济国传（卷97）[M].北京：中华书局，1974:2394.

[23][唐]姚思廉.梁书·东夷百济传（卷54）[M].北京：中华书局，1973:805.

[24]赵胤宰.略论韩国百济故地出土的中国陶瓷[J].故宫博物院院刊.2006（2）；王志高,贾维勇.六朝瓦当的发现及其初步研究[J].东南文化.2004（4）.

[25]李磊.百济的天下意识与东晋南朝的天下秩序[J].华东师范大学学报（哲学社会科学版），2014（2）.

[26][南宋]释志磐.佛祖统纪·法运通塞志（卷39），《大藏经在线阅读网》：http：//buddha. goodweb. cn/sutra/lon/

other49/2035/2035_40. htm.
[27][北宋]释赞宁.宋高僧传[M].北京：中华书局，1987.
[28]陈景富.中韩佛教关系一千年[M].北京：宗教文化出版社，1999:22.
[29][唐]李吉甫.元和郡县图志·河南道七（卷11）[M].贺次君,点校.北京：中华书局，1983:313.
[30]诸子集成·管子·轻重甲（第5册）[M].长春：吉林人民出版社，1991:221.
[31][南宋]李焘.续资治通鉴长编 [M].北京：中华书局，2004.
[32]宋史 [M].北京：中华书局，1977.
[33][清]王文诰,辑.苏轼诗集（卷36）[M].北京：中华书局，1982:1938.
[34][日]木宫泰彦.日中文化交流史[M].北京：商务印书馆，1980.
[35][日]坂本太郎.日本史概说[M].北京：商务印书馆，1992:28.
[36][清]董浩，等.全唐文·李公神道碑铭（卷390）[M].北京：中华书局，1990:3969.
[37][明]杨士奇，编.历代名臣奏议（卷191）[M].文渊阁四库全书[M].上海：上海古籍出版社，2007：453.
[38][东汉]王充.论衡·程材篇（卷12）[M].上海：上海人民出版社，1974：189.
[39][北宋]王钦若,等.册府元龟·互市（卷999）[M].北京：中华书局，1982:11728.
[40]徐好艳.唐宋时期山东海港转型研究[D].青岛：中国海洋大学硕士学位论文，2013.
[41]金光明.试论新罗遣唐使朝贡道的几个问题[D].延边：延边大学硕士学位论文，2010.
[42]左传[M].上海：上海古籍出版社，1997:1766.
[43][南宋]赵汝愚.宋朝诸臣奏议[M].上海：上海古籍出版社，1999:1502.
[44]苏东坡全集[M].北京：中国书店，1986:495.
[45]苏东坡全集[M].北京：北京燕山出版社，2009:373.
[46]鲍志成.高丽寺与高丽王子[M].杭州：杭州大学出版社，1998:92-93.
[47][清]张同声.胶州志（卷34）[M].道光25年刻本.
[48][清]徐松.宋会要辑稿·方域五（卷2065）[M].北京：中华书局，1957.
[49]宋大诏令集·升密州为节镇诏（卷159）[M].北京：中华书局，2009:598.
[50]王洸.中华水运史[M].台北：台湾商务印书馆，1982:9.
[51]单兆英,寿杨宾.登州古港史[M].北京：人民交通出版社，1994:88-96.
[52][日]中村新太郎. 日中两千年[M].长春：吉林人民出版社，1980:58.
[53][日]藤家礼之助.日中交流二千年[M].北京：北京大学出版社，1982:99-103.
[54]辛元欧.蓬莱古船与登州古港[M].大连：大连海运学院出版社，1989:69.
[55][日]释圆仁.入唐求法巡礼行记[M].上海：上海古籍出版社，1986:36-40.
[56]苏轼诗集（卷36）[M].王文诰辑注.北京：中华书局，1982:1947.
[57][南宋]李心传.建炎以来系年要录·绍兴七年（卷116）[M].北京：中华书局，1956:1868.
[58]四书章句集注·孟子·梁惠王下[M].北京：中华书局，1983:216.
[59]赵静.魏晋南北朝琅邪王氏家族文化与文学研究[D].济南：山东师范大学博士学位论文，2011.
[60]杜瑜.北方港发展缓慢的历史地理因素[J].海交史研究，1994（2）.
[61]辛德勇.秦汉政区与边界地理研究[M].北京：中华书局，2009:5,59.
[62]顾实.穆天子传西行讲疏[M].北京：中国书店，1990：24.
[63]杜瑜.北方港发展缓慢的历史地理因素[J].海交史研究，1994（2）.
[64]资治通鉴（卷267）[M].北京：中华书局，1956：8723.
[65]项国茂.隋唐两宋时期山东半岛的海上交通与港口[J].福建师大福清分校学报，1998（2）.
[66]中国地方志集成·山东府县志辑（卷43）[M].南京：江苏古籍出版社，1992：366.
[67]柯劭忞.新元史·食货志 [M].北京：中国书店，1988年影印本：356.
[68]江沛，徐倩倩.港口、铁路与近代青岛城市变动：1898-1937[J].安徽史学，2010（1）；任银睦.近代青岛城市发展与腹地农村社会经济[J].扬州大学学报（人文社会科学版），2004（4）.
[69]寿杨宾，编著.青岛海港史（近代部分）[M].北京：人民交通出版社，1986：173.

（下转第84页）

索隐发覆　知人论世

——读王爱卫著《朱希祖史学研究》

卢俊丞

（南开大学　历史学院，　天津　300071）

朱希祖（1879–1944）是民国时期一位重要的历史学家，他一生著述丰富，在史学史、历史文献、方志学和边疆史地研究等领域建树卓著。作为史学界的重要人物，他的学术活动亦推动了民国时期史学的发展进步。然而，由于朱希祖的史学著述大多发表于民国时期，新中国成立后，大陆少有刊行，致使学界对他的研究一度相当薄弱，这与其史学大家的身份是不相称的。改革开放以来，关于朱希祖的研究逐渐丰富起来，然失之零散，且不够深入。王爱卫的《朱希祖史学研究》（中华书局，2018年9月版）首次系统深入地研究了朱希祖及其史学，取得了不凡的学术成果。

一、全面考察朱希祖的学术活动与学术贡献

朱希祖在民国史学界活跃了近三十年，担任过北京大学史学系主任、中国史学会主席、国史馆筹备委员会总干事等要职，具有相当程度的影响。作者对朱希祖参与的学术活动做了全面的考察，探究其来龙去脉，评价了朱氏在其中发挥的作用。

第三章《史馆修史》陈述了朱希祖先后参与编修《清史稿》、主持审查《清史稿》、负责筹备国史馆的经历。其中尤以《负责筹备国史馆》一节最详，阐述了朱希祖担任总干事的始末及辞职原因，并将其所做工作总结为规划史馆制度、举荐人才、议定国史体例三个方面。作者介绍了朱希祖在史馆修史方面的诸多建树，比如撰写了不少探讨古代史馆的文章，对史馆制度、史馆名称及史书体例等理论问题进行了深入的研究，认为他的一些修史建议至今仍有借鉴意义。对于朱希祖筹备国史馆一事，作者尤为称赞道：“无论是在理论上还是在组织管理的实际工作中，朱希祖都出色地履行了总干事的职责，为后人筹备史馆工作和研究史馆修史留下了宝贵的思想。”（第131页）

第四章第二节《发掘和整理档案史料》梳理了朱希祖抢救保护并指导整理明清档案的种种活动，其中多有前人未曾充分注意者。1921年，教育部和历史博物馆因财政困难，将8000麻袋的大内档案卖给北京的同懋增纸店，罗振玉以三倍价格赎回，这一事件在社会上引起了震动。朱希祖等学者在得知历史博物馆尚有残留档案后，通过蔡元培请求教育部将这批档案拨给北大整理研究。经作者考证，蔡元培向教育部提交的《请将清内阁档案拨为北大史学材料呈》很可能由朱希祖起草，后来负责接收档案的也是朱希祖等人，可见朱希祖在这一事件中花费了不少心血。1924年，朱希祖发现并买下了升平署档案，后将其转让于北平图书馆，体现了朱氏恢弘的学术雅量。此外，朱希祖还参加了北大研究所国学门、故宫博物院文献馆和中央研究院历史语言研究所三个机构的明清档案整理工作。在这几次整理工作中，朱希祖与陈垣等学者共同拟定并完善整理办法，积累了不少经验，促进了中国档案整理事业的发展。

朱希祖的研究领域十分宽广，研究对象颇为庞杂，全面考察他的学术贡献殊为不易。他的长子朱偰把他的史学著述分为十二类（第4—5页），他的女婿罗香林则将其全部著述分为十六类（第346页），这两种分类方式都失之琐碎。作者则撮其大要，创造性地把朱氏的史学研究成就分为四大类：中国史学史、史馆修史、历史文献、方志与边疆史地。这种分类方式虽不能涵盖朱希祖诸多零散的考证性研究，却从大处把握了朱氏治学最有成就、最具特色的几个方面。

在中国史学史方面，朱希祖的《中国史学通论》一书，实是最早的中国史学史讲义，朱氏是最早提出“史学史”这一概念的史家。作者探究了

收稿日期：2018–11–28

作者简介：卢俊丞（1995–），男，江苏南通人，硕士研究生，主要从事中国史学史研究。

《中国史学通论》编写出版的过程，论述了其中五点影响较大的创见，阐明了该书对于中国史学史学科建立的重大意义，进而提出重要论断："中国近代之有史学史，实在是从朱希祖开始的。"（第104页）同时也指出："但他却没有像梁启超那样，将史学史的研究上升到理论的层面……在某种程度上反映出朱希祖对中国史学史的理论认识还不够深入。"（第104页）

朱希祖曾亲自参与《广东通志》的编修工作，提出了一系列改造旧方志、编写新方志的理论方法，对于方志学本身，朱氏也有深刻的认识，形成了比较完整的理论体系。在方志学刚刚起步的民国时期，朱希祖的方志研究导夫先路、启发后学，具有重要的学术意义，但朱氏在这一方面的成就未能得到学界的充分关注。作者钩稽史料，索隐发覆，系统地再现了朱希祖的修志实践及理论研究，使之彰显于世，可以说是本书的一大亮点。在为《广东通志》拟定义例时，朱希祖强调，修志必须反映时代变化，"王言建典，官司列禄，尊王之义，今所不需。姓氏方言，侨民客籍，前贤所忽，今所必增"（第218页），可谓卓然有识。按照这一思路，朱希祖对旧方志的体例进行了大胆的革新，他废弃阮元《广东通志》中的"典"和"录"，又把阮志的"前事略"改为更加合理灵活的"大事记"。朱希祖主张灵活处理方志中的人物传记："前代官师，大抵皆为外省人，民国改建，则官师多为本省人，此其界域将何区别乎？曰外省人之为官师者入名宦传，本省人之为官师者，入先达传，官人之法，既可改革，作传之法，独不可变通乎？"（第222页）体现了他在修志具体环节上的创新精神。对于方志的起源、性质、义例、功用，朱希祖皆有独到的见解，还创造性地提出以公私结合的方式编纂方志，可见朱希祖"对方志编纂理论既有宏观的论述，又有对各个环节的具体阐发，所论已趋向系统化"（第229页）。相信通过本书的钩沉与表彰，更多的学者会认识到朱希祖在方志学领域的贡献，从而展开进一步的探讨。

二、系统总结朱希祖的治学特点与史学思想

本书对朱希祖史学的研究可以说是以他的著述为中心的。朱希祖一生著述丰富，研究内容涵盖甚广，且多细碎考订之作。作者不辞劳苦，对这些著述做了细致的研究，总结了朱氏的治学特点。

朱希祖长期从事南明史研究，多方搜求南明史籍，加以校勘和考订，撰写了大量的序跋。作者对此做了深入的研读，按照主题将朱氏搜集的史籍分为关于党社纷争的、关于农民起义的、涉及经济史的、介绍特定史实的等大类；根据题跋内容总结了朱氏的考证成果，如隆武年号的含义、《劫灰录》与《见闻随笔》的关系、多部史籍的作者等；此外还探讨了朱氏撰写题跋的思路。通过上述研究，作者将朱希祖考订史籍的特点归结为涉及内容广泛、论述条理系统、考证成果颇丰，认为"这些序跋是朱希祖南明史研究的拓荒之作，奠定了他在南明史研究领域的权威地位"（第145页）。

《伪齐录校补》和《伪楚录辑补》是朱希祖在史籍辑佚、校勘方面的代表性作品，但前人对这两部书的关注并不多。作者介绍了二书的内容和结构，指出了它们的共同特点："首篇为纲，其余各篇为目，纲举目张"。（第196页）《伪齐录校补》的内容更丰富，作者对它的研究也更深入，认为全书三部分的内容"密切相关，层层递进，由发现问题、到考证史实，再到研究史实，得出认识"（第192页），并将该书的编纂特点概括为运用"春秋笔法"、校勘补正内容繁多、密切关注社会现实。通过对二书内容的详尽介绍，朱希祖为此做的大量工作如钩稽史料、辑佚、辨伪、校勘等等，也自然地呈现出来。

在边疆史地研究方面，朱希祖也取得了丰硕的成果。他的边疆史地研究范围很广，"既有陆疆又有海疆，涉及到东北、西北、东南、西南等各个方位，既考证姓氏源流、舆地沿革；又考察民族、风俗、中外关系，内容非常丰富"（第230页）。按照地理方位和具体内容，作者将其研究成果分为东南海疆的边防、满族崛起和东北地理考、西北的文化遗存、西南少数民族四大方面，分别予以详细介绍。最后将朱希祖边疆史地研究的特点总结为视野广阔、广征博引、时代性强。同时亦能指出其失：一是主要依靠文献记载，实地考察不多；二是微观考证、铺叙史实较多，而综合概括、阐发理论较少。

通过对朱希祖的著述做深入的考察，作者还系统地提炼了朱氏的史学思想，认为他既要求建立"科学的史学"，又重视史学的社会价值，力图实现"求真与经世的统一"（第318页）。

结合朱希祖具体的史学研究，作者分析了朱氏所谓"科学的史学"的三个内涵，即客观的治史态度，严格的治史规范，求真的治史宗旨。在梳理朱希祖考订南明史籍的成就时，作者发现，朱氏对这些史籍的作者也多有评价，而治史态度是否公允是他做出评价的重要标准。朱希祖称赞《幸存录》的作者夏允彝、《南渡录》的作者李清持论公允，对著名学者黄宗羲、王夫之在部分著作中党同伐异的做法则颇有微词，他曾说："读史者当以至大至公之

见，衡其得失，勿徒震于鸿儒硕学，而有所蔽焉”。（第290页）朱氏不迷信于“权威”的见解，可以说具有客观的治史态度。在为《晚明史籍考》所作的序言中，朱希祖总结了“治史三期说”，第一，“搜罗务期广博”，第二，“考订务期精审”，第三，“去取务权轻重”。作者认为，朱希祖提出的“三期”均属于严格的治史规范，他的南明史研究正是对“治史三期说”的实践。朱希祖曾将自己撰写《伪齐录校补》的原则概括为“校补存其是以便读，校勘著其非以求真”（第296页）。他的《伪楚录辑补》在罗列资料时，“各文书题目名称，皆本原引之书，以存当时真相”（第297页）。从朱希祖的考证、校勘、辑补等工作中，作者提炼了朱氏求真的治史宗旨。

朱希祖的史学思想亦有强烈的“经世”色彩，他认为“历史研究不仅仅在于追求历史事实的真实，更应当面向现实、关注现实，满足社会的需要”（第299页）。作者以数例阐明了朱希祖的史学研究与社会现实的密切关系。在日本留学期间，由于受到孙中山、章太炎民族主义思想的影响，朱希祖选择了南明史作为自己研究的方向。“九一八”事变之后，朱希祖深感国难严重，“欲将南明史研究作为鼓舞士气、救亡图存的舆论工具，从而加紧搜集资料，加大研究力度，发表了大量文章”（第159页）。针对日寇扶持“伪满”“伪汪”政权的侵略行径，朱希祖选择了对伪齐、伪楚的历史进行研究，“冀以发日寇之奸心，昭二伪之逆迹”（第200页）。朱希祖对边疆史地的研究也是有感于近代中国的边疆危机，他对东南海疆的研究，特别是澳门和台湾问题的论证，对20年代的收回澳门运动和40年代中国收回台湾，都起到了推动作用。由此作者指出，在朱希祖的史学思想中，还“贯注了强烈的鉴古知今、经世致用的精神”（第299页），朱氏的史学思想实际上是“求真与经世的统一”。

总的来说，作者对朱希祖治学特点的总结，多是深入到朱氏史学研究的不同领域，做出具体而精当的概括。而对朱希祖史学思想的提炼，一方面也是从著作出发，梳理出朱氏所追求的“科学”的内涵，另一方面则从朱氏治学兴趣之变迁着眼，指出其“经世”的色彩，可以说兼具微观与宏观的视角，做出了深入而透彻的分析。

三、倾力挖掘第一手资料，悉心考订重要史实

本书的一大创新之处在于搜集并利用了大量第一手资料，考证出一些与朱希祖相关的重要史实，深化了对其人其学的认识。由于朱希祖的著述大多发表于民国时期，且散见于各报刊，部分未刊手稿存于国家图书馆、南京图书馆，搜集这些零散的资料颇有难度。作者走遍南北，为收集资料做了最大的努力。她借阅了《北京大学日刊》《北京大学月刊》《国学季刊》等多种报刊，在国家图书馆和南京图书馆抄录了《逿先笔记》《随笔》等大量未刊手稿，且联系到朱希祖的后人，获得了《留学日记》《重庆日记》和部分朱希祖的书信手稿。这些都是珍贵的第一手资料，为其系统深入的研究工作打下了坚实的基础。

关于“史学史”由谁首创的问题，学界有胡适、梁启超、朱希祖等多种说法。杨翼骧先生曾说：“首先在大学课堂上讲授中国史学史的，应推北京大学史学系主任朱希祖先生。他于1919至1920年间开了《中国史学概论》一课，并编写了约有三万四千字的讲稿……”（第91页）作者在查阅《北京大学日刊》时，发现了《文本科史学系三二一学年课程时间表》这一新资料，上面赫然印有“史学史 朱；哲学史大纲 胡；本国通史 陈”等字样，可知朱希祖早在1919年就提出“史学史”概念、开设史学史课程了，这为杨先生的说法提供了史实依据。

由于学界对朱希祖生平一些重大事件的时间尚未形成统一认识，容易造成分歧与舛误，作者特意加以考辨，为进一步开展朱希祖研究提供了参考。在第一章第二节《朱希祖生平事略考》中，作者利用朱希祖的年谱、日记及《北京大学日刊》等史料，就其生年与留学时间、任职北大的时间、两次离开北大的时间一一做了考订。在考察朱希祖留学时间的过程中，作者发现朱希祖本人在1936年的回忆不准确，应以他在1905年的日记为准，这也是学界对此产生两种说法的原因。总的来说，作者的考订工作严密精审，基本一言定案，可谓功在学林。正如姜胜利先生在序言中所说：“在微观问题的辨析上，本书创获尤多。……这也成为本书的一个特色，即一般研究史学家的论文，第一章多是状写生平，为后面研究学术成就展示背景，而本书开篇就直接进入了研究状态。”（《序》第3页）

利用朱希祖的日记史料，作者还探索了朱氏思想的复杂面相。抗战爆发后，朱希祖的思想受到了“战国策”派的影响。“战国策”派认为世界处于“角于力”的时代，要想立足于强国之列，就要吸取尼采哲学，锻造新的民族性格。朱希祖在日记中也像“战国策”派那样，将战国七雄与当时世界列强相比附，并认为世界统一才能避免战争，表达了对尼采“超人”哲学的认同。朱希祖在日记中记载了他与朱谦之的学术交往，以及阅读李石岑《超人哲学

浅说》等著作的体会，作者推断朱希祖的这种思想可能来源于他们。朱希祖既重视学术合作，积极发起成立学会，又强调学术独立，不愿受到政府的干预。1943年，教育部推动成立中国史学会，朱希祖看出官方控制学术界的企图，在得知自己被评选为史学会理事时，他在日记中写道："政客藉以招权，不过拉老夫为其张旗伞、装门面而已。"（第316页）通过这些日记史料，作者不仅深化了对朱希祖学术与思想的认识，同时也勾勒出朱氏更为完整生动的个人形象。

四、几点想法

本书系统深入地研究了朱希祖及其史学，是一项开拓性的尝试，经过作者的不懈努力，考订了不少与朱氏有关的史实，发掘了许多朱氏不为人知的贡献，可以说将朱希祖及其史学的研究推进了一大步。然而书中仍有值得进一步考虑、斟酌之处。

一是对朱希祖生平的介绍尚有所阙。朱希祖第二次离开北大应是其生平中的一件大事，但作者对其始末与原因没有充分论述。朱希祖辞职应是受到《北京大学史学系全体学生驱逐主任朱希祖宣言》的影响，该文出现之后，朱氏一方面向代理校长陈大齐提出辞职，一方面在《北京大学日刊》上发表了《辩驳〈北京大学史学系全体学生驱逐主任朱希祖宣言〉》。这一辩驳文章内容丰富，有理有据，应是探讨朱希祖辞职原因的重要史料，但未能引起作者足够的重视，是一个遗憾。

二是对朱希祖的学术传承未能前后贯通加以呈现。在第一章第三节《朱希祖与章太炎》中，作者已充分论述了朱希祖对章门学术的继承与发扬。但从学术发展史的角度来说，若能进一步探讨后学对朱希祖的学术传承，本书对朱希祖历史地位和学术影响的呈现将更为清晰而完整。朱希祖在开创中国史学史学科方面居功至伟，他的弟子傅振伦、金毓黻、姚从吾、朱杰勤在史学史领域都有重要成就。金毓黻曾致信朱希祖说："近撰史学史，引用师说甚多。"（第104页）探究朱希祖对后学的影响，应该具有重要的意义。

三是对朱希祖具体活动的评价有不当之处。作者习惯在介绍完朱氏的著述或活动之后，对其予以总结和评价，持论大多公允恰当，但也有值得商榷之处。在第三章第一节《参与编修〈清史稿〉》中，作者将朱希祖、梁启超为《清史稿》拟定的志目和《清史稿》最终的志目列表加以对照，认为："朱希祖拟定的体例和志、表诸目也与《清史稿》大同小异，可见，他在一定程度上起到了发凡起例的作用。那些最终未被采纳的条目，又往往与梁启超相同或类似，明显反映出他新颖而进步的观点。"（第109页）实则朱希祖作为清史馆协修，并无发凡起例的决定权。他拟定的志目大多沿袭旧史，总体倾向保守，因而与《清史稿》最终志目大致相同。虽有创新之处与梁氏志目相合，但梁氏志目的许多新处朱氏志目却没有。在本节的末尾，作者评价道："对朱希祖'先修志表后修纪传'的建议，清史馆没有予以足够的重视，致使《清史稿》的许多内容详略失当，出现不少疏漏。"（第115页）其实，组织修史原本不易，成书难以尽善尽美，《清史稿》存在不足应有复杂的原因，而非没能采纳朱氏的建议。

（上接第80页）

The Formation and Historical Development of the "Northern Maritime Silk Road"

ZHANG Chen-zhong

（Shandong Foreign Trade Vocational College，Qingdao 266100, China）

Abstract: There are three Maritime Silk Roads in ancient China: the Northern Sea Silk Road, the East Sea Silk Road and the southern Maritime Silk Road. With its relatively closed geographical environment, early formation time, the basic course destination and the outstanding cultural color of "Gong Dao", the northern Maritime Silk Road is distinctly different from the other two maritime silk roads. Since its opening, the northern Maritime Silk Road has basically maintained its development and prosperity with the alternation of its central and southern routes. The Millennium Development of the northern Maritime Silk Road has profoundly affected the transfer of Shandong's regional economic center since modern times and the rise of peninsula metropolis.

Key words: Northern Maritime Silk Road; Qingdao; Dengzhou; south channel; Gong Dao

编者按：自2019年，本刊推出“高校教学研究”专栏，对高校教育实践和教学改革进行总结研究。德州学院文学与新闻传播学院在应用型转型过程中，从课程教学改革层面进行了系列探索，本期刊出的四篇论文均为教学改革课题的阶段性成果。

从象牙之塔中走出

——试论田野调查在汉语言文学专业课程体系中的应用

黄传波

（德州学院　文学与新闻传播学院，山东　德州　253023）

摘　要：新形势下，汉语言文学专业实践能力的培养成为专业课程体系建设的重点。在“应用性”认识上，汉语言文学专业因其人才培养中人文性追求的特殊性不能盲目采用技术性标准，而应该从强化学生的实践能力入手。田野调查是一项传统而有效的学生社会实践活动方式，有利于将汉语言文学专业基础理论知识与学生实践活动充分融合，是汉语言文学专业师生走出象牙塔的重要途径。

关键词：田野调查；汉语言文学专业；课程建设

中图分类号：G64　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0085-04

一、汉语言文学专业的专业定位与应用性转型

汉语言文学专业在中国高等教育中属传统学科，它的专业定位为“根植于中华优秀的传统文化，是以中华母语及母语文学为基本内涵、具有深厚人文底蕴的基础学科，与历史、哲学、艺术等人文学科关系密切。”[1]85强烈的人文性追求是这个专业的特点所在，因此从专业教学内容来讲，“该专业的主干内容是中外的优秀文学文化遗产，它是一个知识系统，更是一种价值谱系，其核心内容是对人类生存意义和价值的关怀，是对自身、他人、集体、民族、国家，乃至对人类的一种认识与社会责任感。”[2]专业主干内容的这种定位使许多汉语言文学专业教师在教学之中的定位更多与象牙之塔联系，但在当下的中国高等教育大众化发展格局之下，学生就业是一个最为现实性的问题，因此作为普通本科院校尤其是新建本科院校的汉语言文学专业来讲，人才培养向应用性转型成为迫在眉睫的问题。但实际上，许多学校汉语言文学的应用性转型是被动地挟裹在高等教育改革的历史车轮中，如在专业课程设置上大量压缩传统的课程而简单加入职业模块，这是一种与机械化理解的“应用性”相妥协的专业建设饮鸩之举。作为汉语言文学专业来讲，根深才能叶茂，我们在任何时候不能忽视学生专业基础知识的传授与训练。

有学者将应用型人才定位为“受过专门而系统的职业训练，具有在生产、建设、技术、管理、服务等一线某职业或岗位群工作的技术或技能人才。”[3]如果对照这种观念，汉语言文学专业的人才培养培养理念包括课程体系建设等是需要进行伤筋动骨的改革的，我国部分高校汉语言文学专业发展呈萎缩趋势或被并入其他院系即为明证。习近平指出：“一个抛弃了或者背叛了自己历史文化的民族，不仅不可能发展起来，而且很可能上演一幕幕历史悲剧。文化自信，是更基础、更广泛、更深厚的自信，是更基本、更深沉、更持久的力量。”[4]349而汉语言文学专业的人才培养内容正在于此，人文素质是个人全面发展的根基所在，更是我们民族文化自信的基础，这个专业的特殊性使它的应用性定位不应该以机械化的职业或技术作为人才培养的衡量标准，而且汉语言专业的发展是

收稿日期：2018-11-02

基金项目：山东省教育科学“十二五”规划2015年度一般课题“基于社会实践活动的汉语言文学专业实践教学体系研究”（YB15085）。

作者简介：黄传波（1976- ），男，山东临邑人，副教授，硕士，主要从事中国现当代文学与教学研究。

经过了近百年高等教育实践的，因此基于专业自信的内涵发展才是根本。

而从专业内涵建设的角度讲，经过百年的发展，汉语言文学专业的基础理论知识体系是较为完备的，而且课程体系建设是越来越完备。但由于内容、课时的问题，在这种理论体系的完备背后我们却在一定程度上忽略了学生的实践动手能力，学生的培养偏离地气。2004年，中共中央国务院发布16号文件《中共中央、国务院关于进一步加强和改进大学生思想政治教育的意见》，文件指出：“社会实践是大学生思想政治教育的重要环节，对于促进大学生了解社会、了解国情，增长才干、奉献社会，锻炼毅力、培养品格，增强社会责任感具有不可替代的作用。”在这一理念指导下，要求高校“要建立大学生社会实践保障体系，探索实践育人的长效机制，引导大学生走出校门，到基层去，到工农群众中去。”近些年来，大学生的社会实践活动形式探索取得了一定的成绩，这主要呈现两种方式，其一是教学计划内的社会实践活动，如专业见习、专业实习和毕业论文等，其二是教学计划外的大学生科技文化竞赛、假期社会调查等。但这种可通用的学生社会实践活动并没有充分发挥出汉语言文学专业学生的专业特点，而且与汉语言文学专业课程体系建设的结合也不够紧密。因此，作为普通本科院校来讲，当“应用型人才”已经确立为学校的培养目标时，如何利用专业特点强化学生实践能力是当下汉语言文学专业必须解决的问题。

近年来，德州学院汉语言文学专业针对应用型、复合性人才的培养进行了广泛而深入的社会调研。我们的专业建设以“实基础、宽口径、重能力”为基本定位，秉持“基础为先，实践成人”的专业教育理念，学思结合、知行合一、因材施教，培养社会需要的具有良好语言文学修养、一专多能、基础知识扎实、专业面向宽厚、具有创新精神的应用型、复合型人才，以师范教育为中心，兼顾非师范教育。我们认识到，对大学生社会活动实践的重视符合国家创新实践育人的教育方针，同时也有利于汉语言文学专业学生专业知识的深化，形成实践育人的合力，进而构建专业和学生发展的长效机制。基于大学生社会活动实践，我们提出了课内外紧联系，校内外相结合，打通学生“理论基础—能力培养—综合运用”的学习脉络，建立起了“基础实践—专业实践—社团活动实践—综合实践”的四元结构实践教学体系。而在四元结构实践教学体系建设中，田野调查不仅有效地串联了各种实践形式，而且将专业基础理论知识与学生实践活动充分融合在一起。

二、田野调查之于汉语言文学专业课程建设的意义

田野调查是指“经过专门训练的人类学者亲自进入某一社区，通过参与观察、深度访谈、住居体验等方式与被研究者经过一段时间的了解，获取第一手资料的过程。”[5]田野调查最初作为一种科研方法被人类学研究者提出，其具体形式是研究者进入现场，与被研究者直接接触，甚至共同生活，通过直接参与其活动或深度访谈获取第一手研究资料，这样做的好处是可以在不同视角中切实了解探求对象。作为一种方法，田野调查在人类学、民俗学、考古学等领域取得了丰硕的成果。近年来，世界高等教育教学研究中这一方法也受到重视，如德国柏林洪堡大学的科教合一模式、美国农工立校的赠地大学模式中均基于实地的田野调查。而在我国的现代大学教育中，北京大学的“平民教育”演讲团、西南联大的学生社团都极为重视学生的田野调查，尤其是共和国成立后，理论与生产相结合的教学方式作为一种大学教育的模式特色明显。只是近几十年来，大学教育的学院派风气越来越重，理论化越来越强，田野调查这种方法的运用在大学教学中呈萎缩状态。当下汉语言文学专业课程体系分类越来越明晰，课程体系中包蕴了通识教育和专业教育的各类课程，如大学英语、大学体育、中国现代革命史等公共基础课，古代汉语、现代汉语、古代文学、现代文学、外国文学、写作学、语言学等专业核心课程，方言学、民俗学及各类专题研究的选修课程，此外还有为适应学生就业需求而开设的新闻评论与写作、企业文化等职业类课程，专业理论知识容量越来越大，而相应学生的实践技能性知识和能力被忽视。在这种教育形势下，重新认识与发掘田野调查对汉语言文学专业课程建设的价值就体现的极为重要。

作为记录与保存语言的重要方法，田野调查在语言类课程中的作用是不言自明的，现代语言学派的繁荣是其重要体现，而“濒危语言”这一说法更彰显出现代学者对田野调查这一方法的重视。汉语言文学专业中语言类课程的知识体系虽已较为完备，但语言不是死的，是随着时代发展与人际交往关系的推进而不断变化的，很多语言现象都是在接触中产生的，正如有学者指出的，“语言记录和保护常常被看作是客观的记录和保护，仿佛语言是一个客观存在，记录者用客观的手段，比如录音或者录像，就可以把语言记录下来。事实上，没有‘一个’语言摆在田野等着我们去记录，语言呈现在言语社团成员的言语中，而这些言语是有序异质的……”[6]不同区域、不同文化领域的人间的接触会造成语言的变异，而这种现象在课堂上是体会不到的，而语言学意义上的田野调查让学习

者直面自然语言，这让他们“能获得大量的语言社会功能方面的资料”[7]。

在文学与写作类课程中，田野调查的方式更是经过了时代的检验。作为一个带有意识形态特色的词语，“深入生活”曾影响了百年来几代人的写作理念，毛泽东的《湖南农民运动考察报告》和费孝通的《江村经济》影响深远，柳青的“皇甫十四年”更是作为一种文学创作典范备受推崇，“不管我们是否同意‘题材决定论’，不管意在表现底层的‘深入生活’口号在20世纪的文学实践中有多少令人不快的记忆，它的存在仍然有其合理性，因为它是基于中国现代思潮演变和中国革命的特点提出的要求。”[8]作为田野调查的一种特殊方式，“深入生活”意在解决创作的素材问题。当下的大学生的长成环境一是校园，二是网络。校园的空间相对单纯，作为学生心灵成长的净土与喧嚣的物质社会间有较大的冲突，这在某种程度上会影响到学生的想象力。网络空间虽在一定程度丰富了他们的想象世界，但网络世界的暴力化特征亦容易导致学生与现实间的疏离。这种现状导致当下大学生现实的生活空间相对封闭，社会阅历不够，各种类型的文学作品虽拓展了他们的视野，写作学也提供了一定的理论支撑，但纯理论知识的生命力是有限的，这种知识与理论对他们而言远不是体验过的，很难转化为真正的“文学资本”进而深刻影响到其文学观与人生观。而田野调查的亲历性让学生直接进入现场，在行动中观察、倾听、思考，以“局中人”的身份去面对问题，可以有效地解决务虚的文学与现实间的契合问题，使学生写作有现场感和深度。

近年来，基于应用性追求，多数学校的汉语言文学专业多设置有职业类课程模块，如企业文化、人际关系学、演讲与口才、新闻写作等。以企业文化课程设置为例，教材上的案例多是成熟企业的总结梳理，其文化呈体系性，而现实的企业文化多呈碎片化、零散化特征，是需要我们进行细致梳理提炼的，这就更需要学生能进入基层，深入企业，在琐碎无序的生产、工作中提炼企业文化，把握企业发展的精神内核。同时，也只有在田野调查中，学生也才能学会与人交际，尤其是田野调查所需要的深度访谈中，主题的设立、问题的设置、意外的处理等更能锻炼学生的思维能力和灵活应变能力。

以上仅是针对汉语言文学专业课程体系建设而言的田野调查的积极性作用。而在实际的田野调查中，调查者要经历“在这里”、“到那里”、“回到这里”[9]15-22等几个阶段，进而达到调查目的的有效性。而在这一过程中，前期理论与资料的准备、调查过程中的问题处理、资料的整理和讨论及最后的理论提升等是一个系统性的工作，包含有多种研究方法的综合运用，多种知识的提炼，无疑对提升学生综合素质是有着积极意义的。

三、德州学院汉语言文学专业学生田野调查举隅

近年来，德州学院汉语言文学专业积极适应高等教育发展形势，积极探求多种举措实现应用型转变，在“厚基础”的原则之下强化学生实践能力，在四元结构实践教学体系建设中尤为重视田野调查这一方法，学生培养取得了一定的成效。

其一，学生参与德州方言民俗数据库建设与研究

2015年12月，德州学院汉语言文学专业承接了山东省语委大型地方文化调研项目“德州方言民俗文化数据库建设”。这一项目对德州地区的方言民俗进行全面深入的调查，将与方言相关的特色民俗文化资料利用先进数字技术加以记录与保存，使其从单纯的文本或民间状态转向方言与民俗资源的原生态、立体化记录，以从一个重要侧面真实展现德州语言和民俗文化的地域特色，并补充单纯采集方言所导致的语境不足的缺憾，丰富方言数据库的内容。该项目具体调研内容涉及德州市13个县市区的方言民俗文化，包括与方言直接相关的语言类民俗文化，如民间故事传说、民间歌谣、传统戏剧、曲艺、民间语言等，以及作为方言产生和生存的重要背景与环境的生活类民俗文化，如农工商业、服饰、饮食、居住及建筑、交通、传统技艺、民间乐舞、民间游艺与杂技、岁时节日、人生礼俗、民俗信仰等。在项目具体实施过程中，大量汉语言文学专业学生参与其中。

方言民俗文化数据库的建设是一项内容驳杂、工程浩大的课题，汉语言文学专业的学生参与其中，从诸多方面丰富了其专业课程知识的应用。如在调研过程中，学生与民间讲述人的接触过程中的交流与记写行为，包含了现代汉语的声母、韵母及声调的辨正问题，变调、轻声、儿化等音变知识，还有文白异音、方音影响、讹读影响等异读现象；包含了采访与写作学中资料的前期准备、采访过程中敏锐的发现力、与人沟通的能力和写作中驾驭语言的能力等。在调研的过程中，学生们充分体会到了中国民间文化、传统文化的博大精深，这是他们在课堂上仅仅通过教师的讲解无法深入体会的。

其二，学生参与企业文化调研与建设

2018年10月份，在德州市作协的组织与安排下，德州学院汉语言文学专业12名同学参与了德州旭日公司“旭日酒香飘万家”系列采风活动。德州市旭日副食品有限公司有着20多年的发展历史，是市属重点商贸流通股份制企业，公司的发展虽几经风雨，但“旭日”人不忘初心，砥砺前行，近年来成绩斐然，在德

州市享誉较高，目前其业务开始迈向全国。这次企业采风活动对于汉语言文学专业的学生来讲是一个全新的课题，更是一次挑战和机遇。此次活动中学生们共完成了10篇报告文学，各选角度介绍了旭日公司在各县的发展情况。

在各文体的写作中，报告文学难度是较大的，有诗性文笔飞扬的一面，也有纪实性严肃质朴的一面。采访的过程是一个深度访谈的过程，而深度访谈作为一种社会科学性质的研究方法主要通过调查者与被调查者的深入的交谈来了解某一事件或社会现象，是我们认识被访者主观世界和事件真相的重要途径，有论者将其定位为“一场智力的角逐， 也是一场语言的激烈交锋，是借助于被采访者、采访者之间的话题转换来实现的。”[10]在这次活动中，学生都是经过多次采访才完成了写作任务。在此过程中，学生们面对陌生的领域、陌生的对象，充分体会到了资料（采写内容、被访者信息）前期准备的重要性，好的问题是在资料占有量的基础上设计出来的，同时为使选题明确、问题有针对性，海量资料的处理、提炼也是需要下大功夫的。而在访问的现场，意外的处理、话题的深度开掘更需访问者具备察觉异常的能力、话题设置的引导能力等。而采访完的后期写作更是一个直面现实和升华的问题。报告文学不同于纯文学，不允许有悖事实，因此在细节上尤其注意，如一个学生在写作中误将被访者的人际关系弄错，将兄妹写成了夫妻，初稿审核时对方极为不满，以至质疑到学生的写作能力。真实是报告文学的生命力所在，在此次活动中，学生们充分体会到了这一点。

以上仅是德州学院汉语言文学专业学生近年来通过田野调查对接专业理论知识、强化学生实践动手能力的两个典型案例。实际上，田野调查作为教育教学的实践活动方式有着悠久的历史，春秋时期孔子带弟子周游列国，欧洲中世纪大学师生的游学都具备田野调查的特点，而在当下，面对知识经济和全球化的挑战，作为典型人文学科的汉语言文学专业在人才培养上更应该充分利用田野调查这一方式，使学生在直观感受、深度访谈、追问真相、深刻反思中形成创新意识、团队意识，从而实现理论与实践的有机结合，成为真正的复合型人才。

参考文献：

[1]教育部高等学校教学指导委员会.普通高等学校本科专业类教学质量国家标准[M]. 北京：高等教育出版社，2018.

[2]周兴华.汉语言文学专业“应用性”的当下之思[J].黑龙江高教研究，2008（01）.

[3]张芸，陈浩.培养应用型人才，呼唤教学管理创新[J].中国科技信息，2006（06）.

[4]习近平.要有高度的文化自信，习近平谈治国理政(第二卷)[M].北京：外文出版社，2017.

[5]范正勇.对人类学研究方法——田野调查的几点思考[J].青海民族研究，2007（03）.

[6]汪锋.从田野调查看语言的记录与保护[J].北京大学学报（哲学社会科学版），2013（05）.

[7]戴庆厦. 田野调查在语言研究中的重要地位[J].广西民族学院学报，2006（02）.

[8]吴进.“柳青现象”与“深入生活”[J].中国文学批评,2016（03）.

[9]王鉴.课堂研究概论[M]. 北京：人民教育出版社，2008.

[10]王琪雯.深度访谈类节目的采访技巧分析[J].传播力研究，2018（15）.

Running away from the Ivory Tower

—On the Application of Field Investigation in the Course System of Chinese Language and Literature

HUANG Chuan-bo

(School of literature and Journalism, Dezhou University, Dezhou Shandong 253023, China)

Abstract: Under the new situation, the training of Chinese language and literature major's practical ability has become the focus of the professional curriculum system construction. In the understanding of "application", the Chinese language and literature major can’t blindly adopt technical standards because of the particularity of the pursuit of humanism in its personnel training, but should start with strengthening students 'practical ability. This paper points out the effectiveness of field investigation on the course system construction of Chinese language and literature major, and analyzes the training cases of Chinese language and literature major of Dezhou University. Field investigation is a traditional and effective way of students' social practice, which is beneficial to fully integrate the basic theory knowledge of Chinese language and literature majors with students' practical activities. It is an important way for teachers and students of Chinese language and literature majors to walk out of the ivory tower.

Key words: Field investigation; Chinese language and literature major; Curriculum development

教育公平视野下地方普通本科高校的转型发展

张永峰

（德州学院　文学与新闻传播学院，山东　德州　253023）

摘　要：高校及其人才培养的等级结构内在于社会分层结构，地方普通本科高校应用型转型发展不能效力于固化社会分层结构，而要致力于改变这种结构。“应用型”不能只是培养学生的实用技能，只是“讲求实用”，还应有“经世致用”的内涵。应用型转型发展要兼容并蓄，要做加法而不是减法。

关键词：教育公平；地方普通本科高校；应用型

中图分类号：G64　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0089-03

2017年9月末，教育部公布了首批世界一流大学和一流学科（简称“双一流”）建设高校及建设学科名单。其中包括一流大学建设高校42所，一流学科建设高校95所。综合来看，原“985”“211”高校全部进入“双一流”建设高校，此外还有25所非“985”、非“211”高校入选。这一定程度上打破了高校身份终身制。其中，一流大学建设高校包括A类36所，B类6所，有3所“985”高校落入B类，又有3所非“985”高校进入B类。这意在加强“双一流”建设高校内部的竞争。有论者认为，“双一流”建设高校体现了“以财政资金撬动不同类型的高水平大学和学科差别化发展”的理念和规划。[1]

对于这种促进我国高等教育发展的重大举措，很多望尘莫及的地方普通本科高校是什么态度呢？往往是一种与己无关的旁观者态度。但是，这里还是有一个老问题需要追问：哪些高校才能代表中国普通高校本科教育的普遍水平？答案正是遍布各省的地方普通本科高校。道理很简单，这样的高校全国共有1000余所，他们是中国普通高校中的大多数，而“双一流”建设高校只是少数。“双一流”建设高校作为中国高等教育优先发展的典型，并不能代表整体。中国的大学生大多数就读于地方普通本科院校，因此，只有这样的高校办得好，才证明中国普通高等教育总体上的成功。就譬如，只有最广大的人民群众生活富裕，才能证明中国社会普遍富裕。如果说地方普通本科高校具有普遍的代表性并非耸人听闻，那么就要特别关注这类高校的现实处境。

一、地方普通本科高校的处境与转型发展的不同思路

这类高校最直观的处境就是在高等教育“中心/边缘”结构中处于边缘位置，其在高校品牌化、名牌高校的符号价值备受关注的形势下处于被轻视的地位，在教育资源分配不均衡的情况下所得份额相对或绝对不足。作为这种现实处境的逻辑结果，这类高校的毕业生在人才市场上缺乏竞争力，就业形势不容乐观。在这种形势下，教育部号召大批地方普通本科高校向应用型转变。根据论者的研究，这种应用型转变是为了应对和解决“中国人才市场的供应悖论”：即“一方面相当数量的大学毕业生求职困难；另一方面很多急需人才的区域和岗位找不到合适的人才，造成了人才市场‘有效供给不足’和‘无效供给过剩’之间的结构性矛盾”。[2]更具体地，随着中国成为“高收入的发展中国家”以及随之而来的产业结构调整，“社会急需的是具有一定的基础理论知识、懂专业技术、动手能力强的高技能人才”，也即一般所谓的“应用型人才”。而对于这种社会急需的人才，我国高等教育并没有实现有效供给。因为在地方高校大众化的过程中“仍然沿袭了精英教育的模式”，“没有实现向应用型人才培养模式的转变”，这些院校学科、专业设置与职业需求脱节，“培养目标定位模糊而且培养模式严重滞后”。[2]

但是这里存在一个问题：为什么高校人才培养与市场需求之间未形成有效衔接的责任只在地方本科院校？论者的答案是，中国高等教育对于人才培养要有明确的分工，不同类别的高校培养不同类型的人才：

收稿日期：2017-10-22

基金项目：山东省教育科学“十二五”规划2015年度一般课题“基于社会实践活动的汉语言文学专业实践教学体系研究”（YB15085）。

作者简介：张永峰（1974—），男，河北安新人，副教授，博士后，主要从事中国现当代文学研究。

部属或省属研究型大学负责培养一大批拔尖创新人才或称“学术型人才”，也“即研究客观规律发现科学原理的人才”，这是中国高校和人才培养的塔尖部分；地方本科院校负责培养数以千万计的专门人才也即应用型人才，这是塔中部分；高职和中职院校培养数以亿计的高素质劳动者，这是塔底部分。正是基于这种对中国高校及人才培养等级结构的构想，论者认为我国“经济社会发展中的绝大多数应用型人才的培养任务主要由地方院校来承担”。[2]

上述论者给出了地方院校应用型转变的现实理由，从务实的角度看似乎是无可厚非的。但是，这里忽视了一些重要问题，即高校及其人才培养的等级结构是否内在于社会分层结构？地方普通本科院校的应用型转变是固化既定的社会分层结构，还是要致力于改变这种结构？在这样的问题意识之下，这类院校究竟该如何向应用型转变发展？

关于高校及其人才培养的等级结构与社会分层结构之间的关系，美国可以作为一个警醒和参照。简单地说，美国高等教育结构大致是这样：少数名牌大学或一流大学（如包括哈佛、耶鲁、普林斯顿以及常春藤联盟在内的约30所顶尖级大学）实行精英教育，用来培养政治、经济、文化领域的精英，培养社会未来的领导者；而众多边缘的、底层的高校（如为数众多的地区性学院和社区学院）实行应用型教育，主要是为资本主义企业生产合格的劳动力。与此同时，精英教育的生源主要来自社会精英家庭，而应用型教育的生源则主要来自广大社会底层家庭。关于此，有论者撰文指出：“早在1977年卡拉贝尔（J.Karabel）分析了20世纪中期以来美国社区学院迅猛发展的状况后指出，整个美国的高等教育系统呈现出表面上以成绩高低分类为主，但实质上仍然与学生所处社会阶层相关的分层趋势：中低阶层的学生大多去了社区学院，而中上阶层的学生则多去了四年制名牌大学。这俨然是近代社会双轨学制的再现，这种制度事实上在再生产业已存在的社会阶层间的不平等。”而时隔30年后美国的高等教育状况依然如此。据此，论者认为，“在获得优质高等教育机会上存在着差别，是美国高等教育中存在的最不公平的现象之一”。[3]

美国高等教育的等级结构内在于社会分层结构，前者实际上是服务于社会等级秩序再生产，是巩固资产阶级统治的工具。因此，对我国高等教育来说，一定要避免复制美国这种高等教育的等级结构。如果不加反思地盲目效仿美国，我国的高等教育就很可能变为加速阶层固化的工具。由此可见，上述论者对中国高校及人才培养等级结构的构想虽然是出于一种务实的考虑，代表很多人的想法，但明显存在着对美国高等教育的迷信和对教育公平和社会平等之内在联系的忽视。

实际上，随着1990年代以来我国社会阶层分化，高校层级结构与在读学生阶层出身之间的关系早就引起人们的关注。有课题组对1990年代到新世纪初我国高校学生阶层背景进行调查研究。研究显示：“90年代以来，高校学生的阶层背景发生了新的变化”，“农村学生的比例是社会阶层分布最外显的一个指标”，其“基本特征是90年代以来重点大学招收的新生中,农村学生的比例呈下降趋势”。例如，北京大学“1985年新生中农民学生的比例为27.3%，1992年为22.3%，1996年为19.6%，1999年为16.3%”，15年间下降了11个百分点；清华大学从1998年到2000年3年间新生中农村学生的比例下降了3个百分点；从1998年到2002年，同一指标在“北京师范大学则下降了8个百分点”。[4]而且，该课题组在2004年对北京理工大学部分学院、北京建工学院、北京理工大学房山分校等3所不同类型高校进行抽样调查。调查结果显示：“中高级管理和技术人员的子女所占比重为41.6%，工人、农民、下岗失业人员等弱势家庭的子女占34.3%。且中高级管理技术人员（子女）更多集中在优势高校，而农民、工人和下岗失业人员阶层子女更多集中在普通院校和大专院校。”[4]该课题组还对河北省几所地方普通院校进行相关调查，调查结果显示，“1999年高校扩招以来，新增的农村学生主要分布在非重点的地方普通院校”。[4]

关于形成以上结果的前因，该课题组从2003年到2004年“对北京、苏州、宁波、重庆、衡阳、安阳、赤峰、兰州、湛江、荷泽等10地的普通高中进行调查，每地调查城市重点、非重点、农村重点、非重点各一所，每所学校调查高二学生100人，共回收有效问卷3931个”。[4]调查结果显示，“重点学校制度的分层作用十分明显，高阶层家庭的孩子约62%进入重点中学，而低阶层家庭的相反，约60%在非重点学校”。“不论在城市还是农村，高中教育的阶层分化都十分明显，中上阶层的子女更容易进入重点中学，而中下阶层的子女则更多分布于普通中学。这种阶层分化直接延续到高等教育机会的获得中”。[4]

以上课题组的调查结果说明，从1990年代到新世纪初，学生的社会阶层背景深刻制约着学生就读高校的层级，而这种制约性从中学阶段就已经开始。如果说这只是以往的情况，那么近年来这样的趋势不但并未改变，而且愈演愈烈。近年来重点大学中“寒门学子比例越来越少”的报道时常见诸媒体。[5]

综上所述，高校及其人才培养的等级结构内在于社会分层结构，因此，地方普通本科高校的应用型转变不能效力于固化既定的社会分层结构，而是要致力

于改变这种结构。这是探索地方普通本科高校应该如何向应用型转变发展的重要依据和目标。党的“十九大”报告中指出，“我国社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾”。而所谓“不平衡不充分的发展”自然包含着地域和阶层发展的不平衡不充分，也就是说，存在着地域的、阶层的发展差距。因此，地方普通本科高校应用型转型发展应该有利于解决地域和阶层发展不平衡不充分的问题，而不是巩固这种不平衡不充分。

二、地方普通本科高校的转型实践

地方普通本科高校向应用型转变发展要首先处理好一时的现实考虑与社会主义长远未来之间的关系。也就是说，对应用型的理解不能只有工具理性，没有价值理性，不能只是让学生具备一时适用的专业知识和实用技能，只是“讲求实用”，而是还应有“经世致用”的内涵。“经世致用”的内涵也即以社会主义长远发展目标和人的全面发展为旨归，心系国计民生和民族复兴，关注社会现实，思想和学识的养成有助于发现和解决科学文化难题和社会问题，有利于探求治国安邦之道。也就是说，在人才培养目标上要做加法，而不是做减法。

这样看来，地方普通本科高校这种既有普遍代表性又处在边缘地位的学校，实际上面临着两种转型发展的选择：第一种是甘愿认领被给定的边缘位置，并以此作为人才培养、科学研究和服务社会的前提；第二种是脚踏实地，奋起直追，谋求超越既定位置、打破既定格局的未来出路。就第一种选择来说，往往会以从实际出发的名义降格以求，仅以学习实用知识和培养实用技能为旨归，这实际上会有意无意地降低教学目标和课程水平，降低学校各方面工作的自我要求。这种应用型人才培养实际上隔断了自身与一流大学的通道，很可能会成为学生到一流大学攻读研究生、继续深造的阻碍。就第二种选择来说，几乎相反，是低起点、高要求，奋起直追。在学校教学科研和管理服务等方面不甘落后，在脚踏实地的同时奋发有为，不但要具备向一流大学学习和借鉴的自觉意识，而且还要反思一流大学存在的问题（比如崇洋高蹈、不接地气），树立在某些方面实现超越的雄心。古人云，“取法于上，仅得为中，取法于中，故为其下”。要想实现第二种选择，没有这样的雄心是不行的。实现第二种选择当然是非常困难的，既需要积极争取教育资源的支持和办学条件的改善，更需要学校内部整体反思、整体联动，创造性地开展工作。

具体地说，这种选择首先对教师的教学和科研工作提出了更高的要求。一般来说，高校教师教学大致有三个层次：第一个层次是“照本宣科”，第二个层次是做“学术桥梁”；第三个层次是讲自己的学说。第一个层次即准确地传达教材范围之内的教学内容，让学生掌握所学课程的基础性知识和技能。第二个层次要求教师充当通向学术研究的桥梁和中介，也就是说，教师既要广泛涉猎课程所及的学界已有研究成果又要追踪学术研究前沿，经过自己的梳理和研究，择取最有价值的部分，以深入浅出的方式教授给学生。第三个层次意味着教师本人就是该研究领域的大家，因此主要讲授自己自成系统、自成一家的学问。就地方普通本科高校的教学实际来看，大多数教师停留在或满足于第一个层次，少数教师居于第二个层次，居于第三个层次的教师是极少的。因此，这种应用型转型发展要特别重视并努力倡导学术研究，在兼顾第一个层次的同时，想方设法推动大多数教师向第二个层次跃进，在此基础上，使得特别优秀者跃升到第三个层次。

其次，这种选择要求学校不断改进和完善管理服务工作。要树立学校管理的本质是为师生服务的理念，而不能把师生仅仅当作被管理对象。要走群众路线，充分信任一线教师，要明确全体教师的主人翁精神是最大的生产力。在此前提下，打破习惯势力对于学校转型发展的阻碍，设法调整既定的利益格局，拓展和开创新生力量的发展空间。

再者，须特别强调的是，这种选择在人才培养模式方面要求务本求实与志存高远并举，“讲求实用”和“经世致用”合一。基于地方本科高校的现实处境和社会人才需求状况，应用型人才培养须充分利用并不断改善既有教育资源，找准主攻方向，通过教学互动，让学生获得适用的专业知识和专业技能，掌握自主学习和研究的方法，与此同时，使学生具有家国天下的理想情怀。实际上学术就是“练脑筋”。“练脑筋”既包括知识和技能的获得、思维的训练和研究方法的掌握，又包括对社会正义的追问，对社会理想的追求。以上正体现了“讲求实用”和“经世致用”两个方面。而在人才培养实践中将两个方面连接起来的铰链是劳动价值论和劳动光荣的理念，也就是说，要让学生深刻理解技术劳动的价值，劳动不仅创造了财富，还创造了人本身。

或许有人会说上述第二种选择脱离实际，无视不同层级高校之间差距的悬殊。但是必须清楚，“双一流”建设高校的重大举措本来就是要发挥一流大学的引领示范作用，实行能上能下的原则，打破高校身份终身制，以此来带动中国高等教育整体水平的提升，而不是把不同层级的高校隔离开来。因此，要深刻反思国内外将不同层级高校隔离开来的思路和做法，在此基础上，地方普通本科院校应用型转型发展要兼容并蓄（做加法而不是减法），通过创造性实践走出一条既能解决人才市场“结构性矛盾”又能打破阶层固化藩篱的新路。

（下转第102页）

课题教学法在文学理论课程教学中的应用及反思

刘淑青

（德州学院　文学与新闻传播学院，　山东　德州　253023）

摘　要：文学理论课是汉语言文学专业的一门专业基础课，对学生专业知识的建构、专业能力的形成的有着极其重要的作用。文学理论课又是一门有相当教学难度的课程，沿用传统的教学方式，教学效果不尽如人意。在教学过程中引入课题教学法，在开发学生潜力、激发学生的学习主动性等方面成效显著。

关键词：课题教学；文学理论课程；自主学习；

中图分类号：G64　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0092-04

文学理论是汉语言文学专业的专业核心课程，它从理论的高度和宏观视野上阐明文学的性质、特点和规律，帮助学生建立起文学的基本原理、概念范畴有及相关的研究方法。可以说，文学理论是学生专业知识建构、专业能力形成的基石，其重要性不言而喻。笔者在近二十年的文论教过程中，前期一直沿用传统的教学方式，虽然在课堂教学上花费了大量气力，但总是感觉老师的教与学生的学之间很难形成合力，教学效果也不尽如人意，也越来越意识到教学方法改革势在必行。所以，近几年笔者加大了教学改革的力度力，将课题教学法引入文学理论课的教学中。

任何教学改革必须以实现一定的教学目标为归依，文学理论教学领域最有影响的文论课程教学目标说法是江西师范大学赖大仁教授的观点，“一是帮助学生掌握一定的文学理论基础知识，建立起应有的文学观，为他们正确认识判断和分析文学现象奠定基础；二是努力培养学生的理论思维分析能力；三是要着力培养学生的人文精神。”[1]本项教改围绕这一目标，在教学过程中引入课题教学法，着力于开发学生潜力、激发学生的专业兴趣和主动性，成效显著。

一、教师与学生主体能力的双激活

教学不是单边的教师的传授或是学生的学习活动，而是教师与学生、教与学双方双向协同共进的活动。教师和学生是教学活动的两大主体，教师是教学活动的主导者、教学目标的实施者，学生是教学活动接受者、教学目标的最终实现者，双方主体能动性是否充分发挥出来，可以说是教学过程成功与否的关键。

文学理论在汉语言文学专业课程群中是公认的具有相当教学难度的一门课，其内容是在马克思主义哲学、文艺学基本理论的指导下，在批判继承中国古代文论、西方文论的基础上，来系统阐明文学的基本原理、概念范畴。不仅知识内容涉及古今中外的大量的文学理论的精华，而且知识体系具有很强的综合性，涉及文学以外的哲学、美学、心理学、社会学、艺术学等众多学科，学科交叉特征明显。而本课程开设在一年级下学期和二年级上学期，学生刚刚开始专业学习不久，面对如此有深度的课程，他们普遍感觉难学难懂，畏难情绪严重，学习的主动性自然不足。

归纳起来，学生的困难主要集中在两个方面：一是专业积累的贫乏。理论来源于实践，文学理论来源于文学实践，包括各种文学阅读、文学现实、文学创作实践等等，理论也需要在一定文学实践经验基础上才能切实理解、掌握，所以在文论学习中，抽象的概念、理论如果不能够与学生既有的实践经验相结合，就很难化解得开。最直接的，文学作品阅读量的大小，对作品把握程度如何，是文学理论学习的重要前提，而很多学生文学阅读储备很是贫乏，有的甚至仅限于中学语文课本中的内容。进入大学后，他们也步入了人生中的重要转型期，有诸多的迷茫与困惑，需要做各种调整与适应，心态比较浮躁，再加上又面临着种种的等级考试、资格证书以及其他各种各样的诱

收稿日期：2017-10-22

基金项目：德州学院教改课题“基于文科大学生自主学习能力培养的课题教学模式研究——以文学理论课为例”（2016019）。

作者简介：刘淑青（1974—），女，山东平原人，副教授，硕士，主要从事文学理论、文学批评方面研究。

惑与分心，很难有从容的心态去阅读文学文本。包括文学阅读经验在内的专业积累的匮乏，使得学生短时期内很难建立起作为文学理论学习必需的多学科的背景知识结构，即便加上教师的课堂讲解，学生仍然觉得文学理论空泛、抽象、不知所云，甚至一无是处、一无用处，以致于厌学，丧失学习兴趣。二是学生理论思维能力的匮乏。学生中学阶段进行文学方面的学习积累与训练主要来源于语文课，接受的是一篇篇独立的文学文本，形成了具象式个案接受思维方式。而文论的学习，重理性，重共性，重规律，需要接受的是一环扣一环又逐层上升的文学系列概念、原理和研究方法，需要抽象的理论思维方式。这两种思维方式的转变，于学生而言很是艰难。理论思维的能力的匮乏，直接导致学生对文论知识体系的掌握是支离破碎的，甚至只求考试过关，学习也只能是生吞活剥，囫囵吞枣，敷衍了事。

教学是教师的教与学生的学的互动过程，教与学良性互动则相辅相成，互动不畅则可能两相受挫。学生学的主动性不足、厌学反过来也很容易挫伤教师主动性、积极性。传统文论课堂上，教师一直采用的是我教你学、我说你记、我问你答、我点你通这样单向的灌输的教学方式，它很大程度上压制了人与生俱来的学习能力和积极性，形成了学生学习中的依赖性和惰性。教师面对满眼迷茫、启而不发、互动乏力的学生，教学主动性和积极性自然也很受打击。

文学理论课堂单纯沿用传统的教学模式，压抑了教师和学生这两大主体的能动性而课题教学模式正可以弥补其缺陷与不足。课题教学是指在开展研究性教学的过程中围绕问题形成课题开展教学和研究的教学模式，是将教学与科研相结合注重大学生自主学习能力培养的一种教育模式。与传统教学方法相比，课题教学法的着力点就是要有效地激活学生的学习主动性和积极性。我国《面向21世纪教育振兴行动计划》强调“高等学校要跟踪国际学术发展前沿，成为知识创新和高层次创造性人才培养的基地。”[2]要成为创造性人才，大学阶段的专业知识储备是必需，对于汉语言文学专业的学生而言，潜心阅读文学经典、涉猎人文学科的各种书籍是专业成长的必经之路，然而由于整个社会大环境的急功近利，很多学生忙于考证甚至忙于各种社交活动，只有少部分学生孜孜不倦地以平常心态进行文学的阅读与思考。而没有大量文学作品审美欣赏作根底，文学理论的学习兴趣至多也只是从理论到理论，纸上谈兵而已，并不能真正从深层领会课程的精髓，专业能力很难提高。多年的应用实践表明，课题教学法可以有效地纠偏去弊，大大提高学生的兴趣和创造性。

首先课题展开的方式很灵活，可以大大提高学生的参与兴趣。学生参与课题展开主要有以下几种方式：围绕课题内容，进行文学文本搜集与解读；围绕某论题，进行经典理论论著、论文搜集与解读；论文写作训练，在借助资料搜集、梳理的基础上，进行综述性或阐释性小论文写作；就某种文学、文化现象展开问卷调查等形式的调研，并写出调查报告；将研究性课题设定为讨论的题目，在广泛搜集相关资料的基础上，组织讨论交流，进行多种不同观点或论点间相互讨论、辩论，等等。具体操作层面上，教师讲授问题之前或讲授过程中，提出课题题目，每一个课题交由专门成立的不同小组来完成，组员之间可以独立完成，也可以合作完成（鼓励学生自由组合成课题小组，合作完成），课题小组成员保持线上线下多方式的联系，进行有针对性的交流、讨论以及论文撰写方面的切磋、研讨，将最终成果以用论文、辩论、PPT课堂讲解等方式呈现出来。这样，学生人人参与团队，人人有任务，人人可以展示自我，极大地满足了学生的求知欲和表现欲，并形成了一定的团队协作意识。在做课题的过程中，很多学生逐步树立了专业意识和读书意识，学会了怎样读专业书，怎样查阅资料，怎样进行资料的收集、梳理和提炼，怎样去发现问题，怎样去表达自己等等，用一句话来概括，课题教学激活了学生的学习兴趣，锻炼了学生的自主学习、探究学习、团队合作等能力。尊重学生，彰显其的主体地位，是实施课题教学法的一条重要原则。笔者文学理论课课堂长期开设“开讲了”活动，每周一次，上课后的5—10分钟给学生，让他就自己感兴趣的某个文学方面、文化方面的问题阐释自己的看法，口号是“向这个世界展示一个有思想的、优质的自己”。开讲者提前一周定好人选，期间自由选定课题内容，教师进行内容审核、指导。学生讲完，老师进行评点，有针对性地给出意见和建议。到目前为止，学生的选题涉及作家创作研究、作品评论、流行文化研究、学生文学创作展示、地域文化研究（家乡的民风民俗）等方方面面，开展得很顺利。这一活动成功的主要原因是学生能够自由选题，能够就自己感兴趣的话题、问题进行研究、阐释，并且无论是材料的准备、讲稿的书写还是展示的形式，都能够充分发挥其主观能动性和创造性，使之获得相应的收获和成就感。

开展课题教学，大大提高了学生在教学中的主体地位，但教师角色的主体地位非但没有弱化，反而更为重要、更加突出了。传统大学课程教学中，课堂

是教师的主阵地，知识讲授是主业，而在课题教学中，教学很自然地延伸到课下，课外时间进行师生交流甚至成了课题完成的重要方式。并且，这种交流是多方位的，从课题内容到展开方式，从专业意识到学习态度，甚至是个人遇到的生活困惑等等，教师必须切实地承担起了“传道，授业，解惑”的重任。要通过平等讨论实现沟通认同，要通过点拨扶助实现改变提升，要鼓励学生学习为先、独自思考、合作探究等等，这样，教师角色由较单一的知识传授者自然地转化为引导者、策划者、合作者、服务者等多元化的角色。不仅如此，研究性课题的展开要更多地依赖课本外的教学资源，教学的封闭状态被打破，学生研究的途径方法不一，内容方式各异，教师也被置于一种动态、开放、多元的教学环境中，再加上课题展开中观点的交锋碰撞，这对教师的专业素养、学术素养、思想境界都提出了极大的挑战。这就要求教师必须要静下心来多读书、广泛涉猎，来丰厚自己各方面知识的储备，尤其是要切实提高自己的专业素养、思维水平，不断提升理论视野，这样才能有效应对课题教学中层出不穷的新情况、新问题，同时也为学生树立一种读书、做学问的典范。

二、基础知识与实践能力的双提升

无论何种形式的教改，课堂都应该始终是教学活动的主阵地。课堂上教师对基础知识、基本理论的讲解、阐释是教学活动中的重中之重。所以，开展课题教学，教材内容即基础知识的学习绝对不能被冲淡。教材是教与学的重要依凭。刚刚进入专业学习阶段的学生，初步接触系统专业理论学习，头脑中尚未形成较系统的、完善的理论知识体系，而教材中成熟、完备、严谨的理论、概念是学生必须要掌握的，是需要充足教学时间来加以保障的。然而，课题教学必然会挤压到并不宽裕的课堂教学时间，所以怎样顺利开展课题教学改革又能保障课堂教学质量就成了摆在教师面前的必须解决的问题。笔者所做的，一方面是吃透教材，提高课堂效率，另一方面是寻找课题内容与教材重点内容的契合点，努力使两者相得益彰。

文论教材主体分为文学本质论、文学创作论、文学作品论、文学接受论四大板块，理论构架十分清晰，各章节内容又从不同的层面与侧面对各大板块内容进行阐释。各章可以看作是各编的分课题，各节可以看作是各章的分课题。这种教材体系建制为课题教学的展开提供了强有力的凭依，课题的选题很容易就可以跟课堂教学内容关联起来。笔者的课题选题以文学理论课程的一些重要内容为对象，也就是说课题是对课程某些重点的知识、理论进行加宽、加深的扩展性学习与研究。笔者根据教学进度将课程内容分解为若干课题，比如文学的发生发展、文学审美意识形态论、文学语言、文学形象、文学的体裁、作家的素质、灵感与文学、情感与文学、理性与文学、文学思维、文学的价值追求、文学的价值、文学的功用、文学的接受等等。当然，这些课题很多可以分解开来做，比如“文学的发生”可分解为巫术发生说、游戏发生说、宗教发生说、劳动发生说，“文学的体裁”可以分解为何谓小说、何谓散文、何谓诗歌，等等。这样，课题的选题范围是教材中的一些重要理论、概念范畴，课题的展开与课堂讲授内容的推进保持同步，学生在展开课题的过程中，教材知识得以印证和有效拓展，教师的讲授与学生的课题展开就会如同鸟之双翼，相互借力，相辅相成。

在课堂教学中，笔者努力除将教学重点、难点解析透彻之外，特别重视课程内容各编、各章、各节之间逻辑关系的解释以及各节具体知识点逻辑关系的解释，力求给学生提供一个个明晰的、条理清晰的专业知识框架。这种授课过程中对纲、目关系的梳理，有两大优点：一是讲授内容纲目清晰，便于学生较全面、高效地掌握课程内容，力避其陷入一叶障目不见森林式的学习弊端，让他们知其然又知其所以然；二是在讲授逻辑构架、逻辑关系的过程中，教材严密的理论阐释为学生进行课题研究及论文撰写提供了很好地范式和模板。这样，在日常教学中就潜移默化地训练、培养了学生的逻辑思维能力和论文建构能力。

另外，笔者对于教材中的一般性、常识性的内容，作两种处理：一是在自学基础上将教材内容提炼出一个论题即小课题，要求学生围绕这一课题内容，在教材内容基础上加以深入阐释，形成小论文；二是让学生自己查阅资料，单独或集体备课，然后进行课堂讲授，教师做相应指导、补充、评价。学生的这种对基础知识的学习、展示形式与课题做法一致，所以实施起来很是自然顺畅。

三、课堂学习与课外学习的双活跃

教学活动是教师进行有目的、有计划、有组织地培养学生实现教学目标的过程。传统教学活动培养学生的场所主要是课堂，实现教学目标的主要方式是教师讲台上的讲授。实施课题教学后，讲台上除了教师还经常活跃着学生的身影，对话、辩论成为一种的新常态，学生在联系中学、在质疑中学成为一种习惯，教与学的互动真正地走向了纵深，课堂气氛十分活跃，教学效果也有了明显改善。

正如“台上十分钟，台下数年功”一样，展开课题教学仅靠有限的课堂时间是远远不够的，学生必须

利用大量的课外时间来阅读、梳理和制作，教师也在资料的选择、资源的利用等方面给予的切实的帮助和指导。笔者在这方面主要做了以下几方面的工作：首先教会学生利用学校图书馆的资源，尤其是馆内的电子资源。学生学会使用知网、读秀、超星电子资源，等于拥有了海量的学术研究信息资源源，可以任意从中获取自己所需的资料，便捷而高效。其次，为了实现更好的资料的利用与交流，笔者建立了专门的课程公共邮箱，将授课过程中涉及的参考资料、拓展阅读所需要的著作、文章的电子版放置其中，供同学自由下载阅读。这些电子书籍、资料是笔者多年积累，具有较高的学术水准和实用性、针对性。每个课题提出的同时，把相关的资料也推荐给学生，当然，更鼓励学生自己进行相关资料的搜集、整理。另外，笔者还向学生推荐优秀的文学理论学习网站如北京师范大学文艺学中心（http://wenyixue.bnu.edu.cn）、中国社会科学网（http://www.cssn.cn），精品开放课程比如爱课程（http://www.icourses.cn），免费获取文献的网站如“国家哲学社会科学文献中心”（http://www.ncpssd.org）、“全国图书馆参考咨询联盟”（http://www.ucdrs.net/），等等。这些资源，切实有助于学生材料的获取和视野的拓展，为课题教学的顺利展开提供了极大的便利。

师生之间关系融洽与否、交流、配合顺畅与否对课题的完成度至关重要。如果在教学实践中，教师对学生缺乏关怀，师生关系会处于生疏、情感冷落状态，教师的教育和授课效果将大打折扣。反之，双方情感融洽，教和学才能走向更好。课题教学法实施需要师生之间密切的配合和频繁交往，在这个过程中，师生们收获的不仅有课程层面的知识，还有人际交往层面的情感。众所周知，好的师生情感会影响师生对课程的态度及精力投入等方面，有利于师生形成积极的情感反应，尤其是可以帮助学生减轻或者消除厌学情绪。不仅如此，在师生频繁交往的中，教师很容易发现学生思想上、情感上存在的问题，给予学生以关爱，帮助他们消除各种心理障碍、困惑以及消极情绪，并通过有意识地创造宽松、愉悦的氛围让学生感受到学习的快乐。教师的这种关爱与付出自然可以赢得学生的感激与尊重。所以，教师课内外与学生心与心的交流以及对学生无私的帮助与奉献，也激发出了学生的学习兴趣和动力，使学生课堂学习、课下学习都兴趣盎然，表现十分活跃。

在课题展开的过程中，笔者越来越强烈地意识到，这批信息化时代成长起来的现代青年学子，尽管有些浮躁，但精力旺盛，思维活跃，视野开阔，有极强的求知欲，表现欲，教师运用多种教学方法因势利导，充分挖掘其潜力，将为其学业发展乃至人生幸福奠定坚实的基础，教书与育人兼得，善莫大焉。

当然，课题教学法实施过程中也遇到了不少问题，比如学生方面问题意识薄弱、学习态度的懈怠敷衍的问题，教师方面时间精力的投入不足的问题等等。但是，笔者相信，办法总比困难多，用心用力克服困难的过程也是收获的过程，坚持不懈，迎难而上，将会收获多多。

参考文献：

[1]赖大仁.从文学理论教学看当代文论建设与创新[J].江西师范大学学报(哲学社会科学版)，2003(5).

[2]教育部.面向21世纪教育振兴行动计划[BD－OL].http://old.moe.gov.cn//publicfiles/business/htmlfiles/moe/moe_177/200407/2487.html.

Aplication and Aplication of Project Teaching Literature in Theory Course Teaching

LIU Shu-qing

(Shool of Literature and Journalism，Dezhou University，Dezhou Shandong 253023，China)

Abstract: The literature theory course is the specialized basic courses in the Chinese Majors. It is very important for the students to form their professional knowledge structure and professional ability. But it also very difficult in teaching. So taking traditional teaching methods, the teaching effect is not satisfactory. I have introduced the project teaching method in the course teaching. It has achieved remarkable results in developing students' potential and stimulating students' learning initiative.

Key words: project teaching ; literature theory course teaching; self-regulated learning; teaching reform

融媒体背景下新闻学实践类课程教学方法研究

张 驰

（德州学院 文学与新闻传播学院，山东 德州 253023）

摘 要：在融媒体背景下，新闻实践类课程体系中开始出现融媒体类实践课程，并呈现出多样化发展趋势，而实践类课程也必然需要更新理论系统，开拓作品传播渠道。针对这样的现状，学校应当提高重视程度，优化教学环境，相关教学部门也应强化实践课参与意识，增加融媒体课程数量，而作为高校教师，更应当提升自身教学创新能力，提高课程质量。

关键词：融媒体；新闻学；实践类课程；课堂管理；教学方法

中图分类号：G64 **文献标识码：**A **文章编号：**1004-9444（2019）01-0096-04

各高校对新闻学人才培养基本都规定了三个层面的目标：第一是掌握新闻学基本理论与基本知识，第二是掌握新闻学相关的实践技能，例如采访与写作技能、编辑与评论技能、摄影与摄像技能、策划与制作等，第三是具备在新闻、出版、广播、电视、及各企事业单位从事新闻相关工作的素质。从后两个层面来看，新闻实践能力是新闻学人才所必不可少的一种能力。因此，开设新闻学专业的各大高校也相应配置了相当比例的实践类课程。融媒体时代传统媒体如广播、电视等媒介与新媒体全面整合，内容互通，利益共惠。在这样的背景下，实践类新闻课程比理论类课程受到更大影响，呈现出更多新的特点，针对这种新情况，新闻实践类课程不仅要在课程内容上融入融媒体方面的新知识，其课堂管理以及教学方法也必须及时作出调整，顺应融媒体时代的新要求。

一、融媒体时代新闻学实践类课程特点分析

根据目前国内各高校新闻学课程来看，新闻学的课程类型可分为新闻理论、新闻史和新闻业务三类。新闻实践类课程在内容性质属于新闻业务。综合国内新闻学课程，我国新闻学实践类课程呈现出如下几个特点：

（一）融媒体实践类课程初显特色，传统实践类课程教学模式实现更新

新闻实践类课程包括“新闻摄影”、“新闻报道”、“新闻采访学”、“新闻写作”、“新闻编辑学”等，各高校根据人才培养目标的不同及课程内容的差异，课程名称略有差异。融媒体的到来，使国内各大高校纷纷对各自的课程体系进行了调整。主要表现在开设融媒体实践类课程和调整传统实践类课程两个方面。

我国新闻学排名靠前的几所高校近年来对新闻学课程设置做出适时调整，比如中国人民大学开设了“融媒体报道出镜主持”、武汉大学开设了“多媒体新闻报道”、南京大学开设了“融合媒体报道”等课程，这些课程迎合了融媒体时代对新闻学专业人才的新要求，对培养适应融媒体发展现状的新闻学复合人才起到了重要作用。

而对于一些传统的新闻实践类课程，在融媒体时代依然具有存在的价值，但传统的教学模式无法适应融媒体对新闻实践类课程提出的新要求，因此，国内各大高校也根据时代的发展要求，对传统的新闻实践类课程教学模式进行了更新。以中国人民大学2017年人才培养方案为例，该校学科基础课、新闻学课程包两部分的课程设置中有7门课程带有实验课及星号标志，表明这些课程带有课外实践环节，而且根据中国人民大学新闻学院2017级专业培养方案可以得知，该校“跨媒介传播实验”、“数据新闻可视化”以及“融媒报道出镜主持”三门融媒体类专业课程除了开设了课外实验外，还开设了不同课时的课内实验，这使得这几门课程的实验课课时增加，在每门课程中的课时占比也有所提高。这也体现出该校在融媒体时代顺应时代发展要求，重视学生的实践能力，适时对新闻学专业的人才培养计划做出了调整。

收稿日期：2018-10-12

基金项目：2018年度山东省艺术教育专项课题“山东青年微电影大赛的山东高校影视教育改革”（YJ201811107）。

作者简介：张驰（1988—），女，山东德州人，讲师，硕士，主要从事广播电视艺术研究。

（二）新闻实践类课程中的理论知识具体化、常新化

理论与实践相结合是新闻实践类课程的一个显著特点。融媒体时代的到来，要求新闻实践类课程中的理论教学要具有独特性，要同一般的理论性质的课程有所区别，这就要求新闻实践类课程的理论教学要简要具体，能够更好的指导实践，同时还要保证课程理论体系的时代性，随时更新课程内容。新闻实践类课程内容的常新化、时代化主要表现在三个方面，第一方面，融媒体的到来带来了新的传播媒介，体现在教学上，就是教师需要综合运用新媒体技术，提高课程的效率；第二方面是融媒体之于新闻实践类课程本身就是重要的教学内容，教师应在理论教学过程中将融媒体作为重点内容进行讲述。第三点体现在教学观念上，必须打破传统的理论教学观念，更新教学思路，更新理论系统及教学方法，保证新闻实践类课程理论知识的独特性与吸引力。

（三）对学生技艺创新能力提出更高要求

技术是基础，艺术是技术的升华。新闻实践类课程要求学生能够熟练掌握新闻采编技巧，从事新闻相关业务，因此要求学生必须具备从事新闻行业工作的基本技术操作，比如掌握采访流程，能够熟练撰稿，会使用相机、摄像机、相关非线性编辑软件及排版软件等，而这些基本的知识及能力属于技术层面的内容。但新闻实践类课程除了要培养学生从事新闻业务的基本能力之外，还要求学生具有创新与创造能力。比如在新闻采访过程中的采访艺术，提问问题的逻辑性及巧妙性；在新闻摄影与摄像过程中，画面造型的艺术性；在新闻编辑过程中运用蒙太奇技巧保证镜头的连贯性与独特性；在新闻排版过程中版面的美观性等。

而在媒介融合的时代，传统媒体与新媒体融合发展，这对新闻学专业人才的技术与艺术两方面都提出了更高的要求。这要求新闻专业的学生除了掌握传统媒体的创作规律外，还要熟练掌握新媒体的操作技巧，并且要敏锐把握融媒体时代大众的审美新特点，充分发挥自身主观能动性，创作出符合现阶段大众审美的作品。这就要求高校根据时代的需求调整新闻学专业的课程设置，加大新媒体实践类课程的比重，并适时增添相关课程中关于新媒体应用的内容。在这方面，中国人民大学率先进行了调整，开设了“数字传播技术应用”、“跨媒体传播实验”和“融媒报道出境主持”等课程专门进行新媒体操作技巧及创作艺术的教学，这也使得学生在掌握传统媒体创作技巧的同时，及时学习新媒体及融媒体状态下新闻信息的创作技巧。而在课程内容方面，很多地方高校也相应作出了调整，比如德州学院文学与新闻传播学院开设的“新闻摄影”课程，该课程设计中不仅包含相机的操作技巧及构图艺术知识外，还增添了相同主题的手机摄影技巧及构图艺术知识，对学生在融媒体时代的摄影技艺水平提出了更高的要求。

（四）教学资源的融媒体化与学生作品的多元化传播

新闻学课程的教学案例不拘泥于教材，教师需要通过更多的渠道获得教学案例。以“新闻摄影”课程为例，课程中所用案例包括三类，一类为经典新闻作品，曾在当时社会引起一定轰动，获得过相关新闻奖项的作品，这些案例往往来自于传统媒体，特别是报纸这类传统媒体；第二类是教师为了展示摄影原理，由教师和学生有针对性的拍摄的照片；第三类为在课程前几天甚至当天报道的图片新闻，这类新闻图片往往来自网络及手机媒体的新闻网站及APP新闻软件推送，这类新闻时效性强，最能体现融媒体背景下新闻摄影作品的新特点，因而也最能引起学生关心，因此这类案例在教学过程中也呈现出良好的教学效果。通过上述案例可以看得出，新闻实践类课程教师不仅仅通过书籍、报纸等传统媒体获得资源，更需要从新媒体平台获取最新最具吸引力的案例，即在融媒体时代教师获得教学资源的渠道已呈现出融媒体化的特点。

新闻实践类课程往往需要学生创作相应的作品，以报道类课程为例，这类课程需要学生将自己实际可接触到的信息范围内新近发生的引起一定社会影响力的事件作为选题，这在一定程度上体现出学生作品的地方性，但作品的制作完成并不是报道的终点，学生需要在作品创作完成后选择恰当的媒介进行报道，在传统媒体时代，报纸、广播及校园电台是学生最经常选择的媒体，而在融媒体时代，除了这些传统媒体外，学生可以选择互联网、移动社交软件等新媒体平台实现更远范围及更高校的传播，这便体现出学生地方题材作品的多元化传播特点。

二、融媒体背景下新闻实践类课程教学方法创新

（一）宏观层面：相关部门提高重视程度，优化教学环境

融媒体时代，新闻实践类课程在整个新闻学课程体系中的地位逐步提高，这要求从学校到相关学院再到具体学科相关工作人员人员及教师在观念意识上提高对新闻实践类课程的重视，并在课程硬件上及时更新，满足新闻实践类课程教学的需要。具体而言，可采用以下措施：

1.强化实践课参与意识，增加融媒体课程数量。

就性质而言，新闻实践类课程属于活动课的范畴，此类课程的上课形式往往较为自由，没有固定的标准，这也加大了教师对此类课程进行管理的难度。因此，只有强化教师和学生对此类课程的重视程度，强化学生的参与意识，才能从根本上保证这类课程的顺利进行。

落实到具体行动上，表现在宏观和微观两个层面上，宏观层面上，需要保证实践类课程在整个课程体系中的课程设置地位、数量比例及学分比重，使其同相关理论课程及新闻史学课程占有相当的比重，就目前全国开设新闻学专业的高校课程设置来看，各大高校基本可以保证三类课程地位及数量占比的均衡，但不同层次高校开设融媒体类实践课程的情况不同，各大高校普遍存在融媒体类课程占比低，课程内容单薄等问题，需要进一步增加融媒体实验类课程比重并提高此类课程质量；对于学分比重，很多高校还需要进一步调整实践类课程的学分比重，从源头保证对实践类课程的重视。从微观来看，主要表现在该课程的评价方式上，由于实践类课程同理论类课程性质不同，其评价方式也应当有独特之处，教师在设计评价方式时，应加大实践类成果（作业、作品）及学生在实践过程中的表现成绩的比重，特别是新媒体类作品的比重，并充分利用新媒体实现作品的传递与接收过程，提高学生对实践环节的重视程度。

2.打造融媒体交互平台分发实验任务并实现远程互动与作业提交。新闻实践类课程的性质决定了其评价方式也要同理论课程有所不同，新闻实践类课程的评价往往采用考察的形式进行，学生的作品及在实验课过程中的表现是评定最终成绩的依据。而在传统课堂中，实验课任务的布置往往是通过教师口头表述，或是板书及PPT形式给出，学生获取及保存实验任务不够便捷，而在融媒体时代，学校可以开发实践类课程交互平台，或联合微信实现实验任务的课前分发，让学生们提前熟知本节课实验的具体内容，做到心中有数，在实验课中较快进入状态；而在实验过程中，针对学生遇到的问题，可通过视频通话的形式，远程指导，节省学生往复时间，并提高问题解决的时效性。

关于作业的提交，传统媒体时代只能是通过学生刻录光盘或提交优盘，由教师拷贝后进行评阅，在此过程中，因光盘刻录及优盘识别等造成的作品损害问题时常发生，而且光盘不易长期保存，教师拷贝后的历届作品及作业也不便于系统管理及查阅。而在融媒体时代，通过建立融媒体交互平台，学生可将制作完成的最终作品通过融媒体交互平台进行提交，教师通过平台进行观看并实现成绩评定，减少不必要的劳动，并实现历届学生作品的系统归类存储。

（二）微观层面：教师提升自身教学创新能力，提高课程质量

1.发挥融媒体优势，丰富课程内容，细化实验任务。对于实验课的管理，可采用移动定位点名、细化实验任务、提高实验难度与课后实验报告附图分析的方式来保证同学们的出勤及实验课质量，教师在完成一个主题的2课时理论教学后，在本周内紧接着安排2个课时的实践练习，安排纪律性及拍摄水平较好的学生做小组长，加强实验课监管，在课外实验课进行中，教师可通过小组长获取同学们实验进程小视频及实验位置定位信息了解同学们在课外进行实验的情况。

2.利用融媒体手段创新情境教学方法，拉近师生距离。在传统媒体时代，该教学方法便已提出，而在融媒体时代，此教学方法的运用更为便利，对于课堂内教学，教师可通过提前让同学们通过互联网或手机媒体观看相关视频以及收集相关资料的方法对知识进行预习，课堂中教师通过声情并茂地讲解唤起学生课前所看资料的记忆，使得学生更易进入相应情境，获得更好地教学效果。而对于室外实验课，教师在相应的环境中示范新媒体的使用方法并描述实验任务的要求更易引导学生进入相应的创作情境，迸发创作灵感，同时也有利于实现师生情感共鸣，拉近师生距离。

当然，每一级新闻学实践类课程的学生都有其独特的学习特点，每一名学生也有其独特的学习习惯。因此，在教学中还应根据不同年级以及不同学生的不同特点适时调整教学计划及方法，争取真正做到因材施教。在融媒体时代，多种社交软件使得师生之间的交流更加便捷，教师也可以通过各类社交软件多方面了解学生，把握学生的心理状态及学习情况，从而更有针对性的上好实践课，更好的完成新闻学人才培养目标。

3.适当运用翻转课堂，提高学生自主学习能力。新闻实践类课程以提高学生的审美素养和创作能力为最终目标，并将此理念贯穿到了教学的整个过程中。然而学生创造能力的提高仅靠教师的努力是不够的，只有调动学生自主钻研学习的意识，提高学生自主学习能力，才能最终提高学生的创作能力。因此，对于新闻学实践类课程，教师可以采用翻转课堂教学方法，特别是在课外实验开始之前，教师将理论课堂的教学要点及实验任务的拍摄要点制作成相关学习材料通过新媒体交互平台分发给即将要进行实验课的学生，学生通过新媒体学习完毕后将问题在线反馈给教

师，在实验课开始时，教师结合现场教学的方法解决学生心中疑问，使学生更有针对性的去进行实验。而翻转课堂的运用，使得学生将教师提供的新媒体课程资源作为完成实验课任务的通过宝典进行学习，更有利于提高学生的自主学习能力。

4.通过融媒体丰富课程内容，提高学生团队合作能力。新闻实践类课程教学最为常用的教学方法是案例分析法和直观演示法，比如“新闻摄影”课程，其每个知识点都配有新近报道的新闻摄影作品，这需要教师在各大新闻网站、新闻手机APP等新媒体，以及报纸、杂志等传统媒体众多的新闻摄影作品中挑选最有代表性的案例丰富课程内容。

实践教学环节中，实践任务的设计要保证每个同学都有团队位置，安排的每一个实践任务不仅能让学生发挥其理论联系实际的能力和创造性，还要充分发挥团队合作能力，最终保证任务以小组的形式完成并提交。

新闻实践类课程教学质量的提高还需要学生端正态度，顺应时代要求，更新学习理念及方法，强化实践课程参与意识，充分发挥自身主观能动性及创造能力，配合教师的教学创新及学校的课程体系调整。

参考文献：

[1]殷富佳.新媒体环境下中国高校新闻课程改革研究[D].辽宁大学，2016.

[2]孙慧洁.陈广超.新闻学教学与现代信息技术整合的途径分析[J].西部素质教育，2018，4(17):116-117.

[3]李佳.论媒介融合时代下的新闻学教学改革的必要性和策略[J].课程教育研究，2018(32):31.

[4]张晓静.媒介融合趋势下的新闻传播教育[J].新闻爱好者，2010(20).

[5]杨槟.应用型转型发展中地方高校新闻学教育模式研究[J].文化创新比较研究，2018，2(22):118-119.

[6]赵亿.媒介融合背景下对高校新闻实践教学评价模式构建的研究[J].新闻传播,2015(19):43-44.

[7]米俊魁.情境教学法理论探讨[J].教育研究与实验，1990(03):24-28.

A Study on Classroom Management and Teaching Methods of Practical Course of Journalism in the Context of Media Integration

ZHANG Chi

(Shool of Literature and Journalism, Dezhou University, Dezhou Shandong 253023, China)

Abstract: The practical course of journalism is relative to the course of news theory. It refers to the activity course that requires students using certain tools or techniques to complete specific practical tasks outside the classroom. In the context of media integration, the integration of old and new media and the development of news practice courses present unique features,such as the combination of theoretical and practical courses, the coexistence of technical and artistic skills, and the prominence of the times and regions. In actual teaching, it is necessary to adopt targeted measures in both the curriculum design and the teaching process to ensure the smooth and efficient implementation of journalism practice courses, and to enable students to truly learn knowledge and further mobilize students 'subjective initiative. To improve students 'ability of innovation, to form the quality of news professionals, and finally to achieve the goal of talent training. However, in the process of teaching, new media can also be used by teachers and become a weapon to achieve curriculum management and teaching assistance.

Key words: Media Integration; journalism; Practical courses; Classroom management; teaching method

创新创业目标下中关村模式对山东省开发区建设的启示

陈晓强

（民进德州市委，山东　德州　253023）

摘　要：中关村是我国改革开放40周年的一个缩影，一个成功的范例。中关村成功的关键在于：把创新创业摆在重要位置，构建良好的创新创业生态系统，管理机构注重体制机制的创新。与中关村相比，山东省各类开发区的内生动力不足、科技创新能力不强、体制机制不活，没有在新旧动能转换中发挥出应有的作用。对山东省开发区而言，中关村的发展历程，既是一本很好的教科书，又是一块难得的“他山之石”，具有重要的启示意义。

关键字：中关村；开发区；创新创业

中图分类号：C916　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0100-03

我国改革开放的40年，也是中关村创新发展的40年。经过筚路蓝缕的40年，中关村由默默无闻的荒凉小村发展成为国际闻名的中国“硅谷”。现在的中关村是我国科技的制高点和创新发展的策源地，也是我国参与全球科技和产业竞争的前沿阵地。2017年，中关村企业总收入达到5.3万亿，占我国国家级高新技术开发区企业总收入的1/7；境内上市企业219家，占全国的6.3%；独角兽企业70家，占全国的45%、全球的近1/4。

中关村的发展史，不仅是一部波澜壮阔的创新创业史，更是一部勇于突破、敢为天下先的奋斗史。对我省开发区而言，中关村的发展历程，既是一本很好的教科书，又是一块难得的“他山之石”，具有重要的启示意义。

启示一：开发区建设需要把创新创业摆在重要位置

创新创业是中关村崛起的关键。中关村“从无到有”靠的主要是科技人员的创业。陈春先、王洪德、柳传志等一批“敢于吃螃蟹的人”，率先打破体制机制束缚，开启了中关村科技创业的先河。40年来，这种创业精神一直感染着、塑造着中关村人，也吸引着、激励着来自世界各地的创业者。联想、方正、用友等一批蜚声中外的企业就是科技人员自主创业结下的硕果。中关村“从小到大”靠的主要是自主创新。中关村把自主创新作为立身之本，凭借着深厚的科技积淀，先后攻克了汉字激光照排系统、曙光超级计算机、5G移动通信、石墨烯等一批重大关键技术，并形成了科技成果的产业化。目前中关村已经形成创新驱动发展格局，企业有效发明专利拥有量突破8万余件，近三成企业研发投入达到国际领先水平。

相比之下，山东省科技人员缺少中关村人那种敢冒风险、敢闯敢试的创业情怀，科技人员创业的比例远低于苏浙粤三省，重要科技成果实现产业化的比例仅为20%左右，这其中既有传统文化的不利影响，又有体制机制的束缚。正是由于缺少高校和科研院所的强力支持，我省大多数开发区发展的内生动力不足、科技创新能力不强，发展主要靠招商引资和企业外延式扩张，企业自主创新的动力不足。据统计，大部分开发区传统产业比重超过60%，近1/5的开发区省级以上高新技术企业总数不足10家。可以说，山东省开发区没有利用好“大众创业、万众创新”这一强力引擎。

在新旧动能转换的大背景下，山东省开发区建设必须摆脱原有的“路径依赖”，把创新创业摆在重要位置，利用创新创业激发出开发区建设的新动能。一是发挥好科技人员在开发区建设中的生力军作用。落实好支持和鼓励科技人员创新创业的具体办法，破除一切束缚创新创业的思想观念桎梏和体制机制障碍，最大限度解放和发展科技第一生产力，使开发区成为科技人员大有作为的广阔天地。鼓励高校形成创业生态和创业文化，让更多有志创业的师生走出象牙塔。改革现行的高校科研体制，保护好科技人员在创业中的权益，避免“褚健式悲剧”的发生。二是发挥好企业在科技创新中的主体作用。建立促进科技创新要素向企业集聚的体制机制和政策，使企业能够获得更多科技创新要素。探索以企业技术需求为导向的科技创

收稿日期：2018-09-26

作者简介：陈晓强（1968—），男，河北吴桥人，民进山东省委常委，民进德州市委主委，主要从事宏观经济研究。

新项目立项和研发经费资助方式，即由企业根据自身技术需求提出招标项目，由政府对项目给予一定比例研发经费资助。加大知识产权保护力度，更好发挥知识产权对科技创新的保驾护航作用。三是搞好与中关村的协同创新。统计数据显示，中关村科技成果约有四成落地北京，五成多落地长三角、珠三角地区，仅有不足一成落地邻近的省市。京津冀协同发展战略实施以来，津冀两地着力加强与中关村的合作，积极打造高水平创新创业载体和协同创新的重要平台，初步形成了以天津滨海—中关村科技园为代表的两地共建共管园区、以保定·中关村创新中心为代表的技术品牌服务输出、以曹妃甸为代表的科技成果转化服务等园区合作建设模式，中关村企业在津冀两地设立分支机构6100余家，有力地促进了科技成果的落地转化。山东省开发区应学习借鉴两地的成功做法，积极对接中关村，深入探索互利共赢的区域协同创新模式，力争在推动科技资源开放共享、构建跨区域科技创新园区链、促进科技成果转移转化等方面实现突破。

启示二：开发区建设需要构建创新创业生态系统

创新创业生态系统是中关村不断成长壮大的条件。中关村服务创新创业，靠的不是简单地集聚创新创业要素和主体，更不是简单地提供政策优惠，而是打造有利于“要素聚合、主体协同、文化融合、环境友好”的创新创业生态系统。中关村创新创业生态系统，包括高校院所、科技企业、优秀人才、创业投资、孵化服务、创新政策等六大要素，形成了由众创空间、创新型孵化器、大学科技园、知识产权、律师、会计等专业机构构成的创新创业服务体系。中关村把构建创新创业生态系统的重点放在融资和孵化服务上，从而打通了创新创业的“任督二脉”。率先在全国设立了天使投资引导基金，目前汇聚了1万天使投资人、670余家知名创业投资机构，发生在当地的创业投资案例和金额均占全国1/3以上；率先在北京市建立了第一家科技企业孵化器，目前已经拥有97家创新型孵化器、29家大学科技园、26家特色产业孵化平台。正是在这种生态系统里，一些优质项目成长之路一帆风顺，从未遇到过缺钱、缺人、缺动力的“成长烦恼”。

山东也有数量众多的高校，也有一大批优秀的科学家和技术人员，为什么山东省的开发区与中关村相差甚远？除了科研水平不够高、创业动力不够强等因素之外，一个很重要的原因就是缺少健全的创新创业生态系统。山东省很多开发区打造创新创业生态系统的重点还停留在传统的硬环境上，在满足创新创业需求上存在明显不足。首先是融资服务不给力。山东金融体系中商业银行占据主体地位，各类创业投资非常稀缺，私募基金规模仅占全国的1.4%，相当于浙江的1/5、江苏的1/3，这使得许多创新创业项目在起步阶段和成长阶段得不到资金的有力支持，一些好的创新创业项目因此而胎死腹中或中途夭折。其次是孵化服务水平不高。虽然山东省开发区也有为数不少的众创空间和孵化器，但具有专业服务能力的优质孵化器相对较少，大部分孵化器相当于“二房东”，仅能为创业者提供基本的生产生活服务，这导致一些孵化平台项目产出很少，没有发挥出应有的孵化作用。

创新创业生态系统对开发区建设具有决定性作用，构建“类中关村”创新创业生态系统是山东省开发区建设的必然选择。一是打造完善的金融服务体系。加大金融创新力度，积极引进和培育各类创业投资基金，并与中关村建立股权交易市场合作机制，构建高效协同的“天使投资—风险投资—私募股权投资”股权投资链，解决好企业在“种子期—初创期—成长期”等不同阶段面临的资金难题。探索以政府股权投资、科技创新基金投资等多种金融手段，为高校院所的科研成果转化提供天使投资。二是搭建各类服务平台。发挥行业领军企业、创业投资机构的主力军作用，加大对国内外知名众创空间和创新型孵化器的招引力度，建设一批能够为创新创业提供全链条式服务的孵化平台，打通由创业者到企业家的成长之路。促进众创空间与传统孵化器之间的交流与合作，实现众创空间在专业服务方面和传统孵化器在基础设施方面的优势互补。构建公共技术服务平台,降低创新创业成本。三是营造稳定、透明、可预期的创业环境。成熟的创业者看重的，不是某项优惠政策和“特事特办、一事一议”的个性化服务，而是公开透明的市场规则、公平公正的法治环境、完整配套的政策体系。这就需要开发区从营造依法保护企业家合法权益的法治环境、营造促进企业家公平竞争诚信经营的市场环境、营造尊重和激励企业家干事创业的社会氛围入手，打造一流创新创业高地。

启示三：开发区建设需要政府进行体制机制的创新

园区管理机构是中关村顺利前行的铺路人。作为全国首个“有限、服务型”政府机构，中关村管委会在管理上是“最小的政府”，没有行政审批权，也没有其他条条框框；在服务上又是“最大的政府”，它主动贴近企业、服务企业，实现了服务方式的创新。权力的“减法”，服务的“加法”，激发了创新创业的“乘法”。同时，中关村管委会又是一个创新型政府。中关村很好地发挥了先行先试“试验田”的作

用，从探索企业制度破冰、呵护科技人员下海创业，到构建适于创新创业、与国际接轨的整体性制度设计，中关村在管理体制改革、科技体制改革、企业服务创新等方方面面实现了首创性突破，向全国推广了科技成果三权改革、股权激励、区域股权转让代办、出入境便利化等一批“中关村经验”。

与此相反，近年来山东省部分开发区已经背离了“小政府、大社会”的制度设计初衷，管理体制逐步向一般行政区体制回归，机构、职能、人员日益臃肿，社会管理任务繁重，难以专注于区内开发和经济发展，体制机制原有的活力不断衰减。同时，一些开发区过于依赖优惠政策，有效制度供给严重不足，体制机制创新也乏善可陈，不但没能为其它地方的发展提供可推广可复制的成功经验，而且自身也未能实现创新发展。

体制机制的落后是最根本的落后，体制机制的创新是最基础的创新。实现开发区的健康发展，必须大刀阔斧地进行体制机制的创新。首先，明确管理机构的角色定位。开发区管委会作为政府的派出机构，在功能上应该始终定位于做好产业服务和企业服务，重点应履行好政策供给、资源集成、创新引导等方面的职能。为此，应加强对开发区与行政区的统筹协调，逐步理顺开发区与代管乡镇、街道的关系，依据行政区划管理有关规定确定开发区管理机构管辖范围；强化开发区精简高效的管理特色，减少向开发区派驻的部门，使开发区充分依托所在地政府开展社会管理、公共服务和市场监管，集中精力抓好 “双招双引”和创新创业服务，真正焕发出体制机制活力。其次，提高开发区管理服务效能。加大简政放权力度，按照“能放皆放、权力责任一致、职责能力匹配”的原则，将能够下放的经济管理权限，依照法定程序下放给开发区。建立以信用为核心的市场监管机制，积极运用大数据、云计算等技术手段提升政府监管能力，建立完善符合数字经济发展特点的监管政策。把“互联网+政务服务”真正落到实处，以信息化建设打造服务高地。最后，强化开发区改革创新责任。赋予各类开发区更大的改革创新自主权，鼓励和支持开发区在经济发展、城市治理、公共服务等方面率先探索、先行先试，构建符合新旧动能转换要求和未来发展方向的制度体系，使开发区切实肩负起走在改革创新最前列的重任，更好发挥其在全省经济社会发展中的示范带动作用。

参考文献：

[1]宁肯. 中关村笔记[M]. 北京：北京十月文艺出版社，2017.
[2]尹卫东，等. 中关村模式[M]. 北京大学出版社，2018.

（上接第91页）

参考文献：

[1]高峁，相惠莲.“双一流”时代，高校发展何处去[OE/CD]. http://news.163.com/17/1125/22/D44CF08Q00018AOR.html.
[2]徐同文，房保俊. 应用型：地方高校人才培养的必然选择[J].高等教育研究，2012(6).
[3]钟景迅. 院校分层与学生隔离：美国高等教育不公平现象剖析[J]. 高等教育研究，2012(3).
[4]杨东平. 高等教育入学机会:扩大之中的阶层差距[J]. 清华大学教育研究，2006(1).
[5]刘惠生. 重点大学生源调查：寒门学子比例越来越少[N]. 法制周末，2013-06-05.

Transformation and Development of Local Undergraduate Universities from the Perspective of Educational Equity

ZHANG Yong-feng

(School of Literature and Journalism, Dezhou University, Dezhou Shandong 253023, China)

Abstract: The hierarchical structure of universities and their talents training lies in the social stratification structure. The applied transformation development of local ordinary universities can not be effective in solidifying the social stratification structure, but must devote itself to change this structure. "Applied" can not only cultivate students practical skills, but also have the connotation of "applying to the world". Applied transformation development should be compatibility, adding rather than subtracting.

Keywords: educational equity; local undergraduate universities; applied type

武城县乡村生产桥梁管护工作调查与思考

吴广峰[1]，钟 玲[2]

（1.山东省武城县政协　文史资料文员会，山东　武城　253000；2.德州学院，山东　德州　253023）

摘 要：当前乡村生产桥梁管理养护重视不够、资金不足、任务繁重等问题突出，下大力气、用真功夫解决农村生产桥梁养护管理存在的“不平衡、不充分”问题。鼓励企业和个人捐款、出让桥梁冠名权等方式筹集社会资金，缓解生产桥梁改造资金短缺问题；按桥梁技术状况等级分类建立桥梁明细数据库，动态反映桥梁状况，及时对桥梁进行建设养护与管理，为制定相应的管护维修措施奠定科学依据。探索实行“桥长制”管护制度，建立县、乡、村三级桥长体系，健全责任明确、协调有序、管理严格、养护有力的桥梁管理养护体制和良性运行机制。

关键词：生产桥梁; 管护; 属性；桥长制

中图分类号：C913　　**文献标识码：**A　　**文章编号：**1004-9444（2019）01-0103-03

公路生产桥梁①管理养护是当前乡村公路养护管理的一个薄弱环节，加强对生产用桥梁的管理养护，及时对桥梁进行有效的养护、维修，对延长其使用寿命、保证桥梁承载及通行能力，方便人民群众生产生活，具有十分重要的意义。

2017年12月，习近平总书记对“四好农村路”建设作出重要指示，指出“交通运输部等有关部门和各地区要认真贯彻落实党的十九大精神，从实施乡村振兴战略、打赢脱贫攻坚战的高度，进一步深化对建设农村公路重要意义的认识，聚焦突出问题，完善政策机制，既要把农村公路建好，更要管好、护好、运营好，为广大农民致富奔小康、为加快推进农业农村现代化提供更好保障”。面对农村生产桥梁“重建轻养，养路不养桥”现象，如何把农村生产桥梁管好、护好、运营好尤为重要。

以德州市武城县县域内骨干河道上生产桥梁管护为例，进行深入专题调研，运用“解剖麻雀、以点带面”的方法，剖析研究当前农村生产桥梁养护管理工作存在的“不平衡、不充分”问题。目前，武城县共有县级管理骨干河道16条，即：六五河、利民河、利民河西支、利民河东支、利民河北支、青龙河、赵庄沟、姜庄沟、利城河、六六河、堤下旧城河、堤上旧城河、沙河沟、小董王庄沟、头屯东干沟。

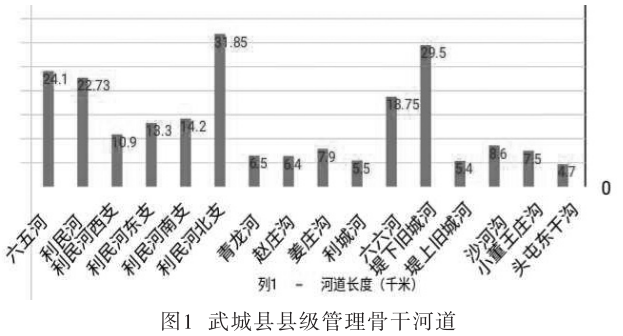

图1 武城县县级管理骨干河道

据初步统计，县域内骨干河道上生产用桥90座，其中评定为四类、五类桥梁的危桥37座。按管理性质分：县道桥梁16座，乡道桥梁12座，村道桥梁62座；按跨径类型分：特大桥梁1座，大桥梁4座，中桥梁45座，小桥梁39座。

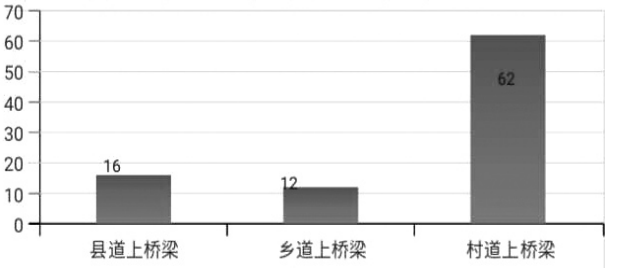

图2 武城县县域内骨干河道生产用桥

一、存在问题

1.桥梁损坏严重。多数生产桥梁建于20世纪七八十年代，加上超载超限使用，存在很大安全隐患。这些桥梁中有的大梁钢筋锈蚀刮落，有的桥墩开裂、护栏损坏，有的桥面塌陷、坑坑洼洼等等，既影响人民群众正常出行，又影响农产品销售。

2.重视程度不够。生产桥梁普遍存在着“重建不重管”、“养路不养桥”的现象，“失养失管”问题严重。尤其是基层生产桥管护责任单位对桥梁后期的养

收稿日期：2018-10-30

作者简介：吴广峰（1978—），男，山东武城人，主要从事地域文史资料的搜集整理与研究。

①是满足工农业生产运输的方便而建造的桥梁，一般都比较小或者是特定区域内建造。

护管理重要性认识不足，抱着不出现大问题就安全无事的侥幸心理，任其自然发展。

3.养护资金不足。由于当前生产桥梁养护资金没有来源，再加上各镇人民政府、街道办事处、县经济开发区特别是基层村委会财力有限，造成责任管护单位难以及时对乡道、村道上的生产用桥进行养护维修。

4.管护任务繁重。根据《公路桥涵养护规范》，对一类桥梁应进行正常保养；二类桥梁需进行小修；三类桥梁需进行中修，酌情进行交通管制；四类桥梁需进行大修或改造，及时进行交通管制，如限载、限速通过，当缺损较严重时应关闭交通；五类桥梁需要进行改建或重建，及时关闭交通。武城县骨干河道上生产用桥管理工作量大、养护成本高，管护任务比较繁重。

表1：武城县县域内桥梁技术状况等级分类表

桥梁技术状况等级分类	
1类	全新状态，功能完好
2类	轻微缺损，对使用功能无影响
3类	中等缺损，尚能维持正常使用功能
4类	主要构件有大的缺损，不能保证正常使用
5类	严重缺损，危及桥梁安全，桥梁处于危险状态

二、生产桥梁属性及管护责任划分

（一）桥梁属性

1998年，水利部以水政发〔1998〕549号文件作出了明确解释：为利于群众生产、生活而修建的交通设施，不属于水利工程。其管理维护应由该设施的管护责任人承担。

1999年，山东省水利厅鲁水政字〔1999〕1号文件明确提出：在治理河道等水利工程时，为便于群众生产生活而修建的交通桥等交通设施，其性质不属于水利工程，其管理维护应由该设施的管护责任人承担，并要求对今后新建的水利工程，其附属的交通等设施在其完工验收后，交付当地有关单位，办理移交手续，其管护责任由接管该设施的单位承担。

2010年，国务院部署开展第一次全国水利普查时，因桥梁不属于水利工程，也未将桥梁列入普查的范围。综上所述，桥梁在性质上应该属交通设施，不属于水利工程。

（二）生产桥管护责任

2002年，德州市人民政府办公室下发了《关于明确徒骇河马颊河德惠新河和潘庄李家岸总干渠上生产桥管护责任的通知》（德政办发明电〔2002〕48号），旨在进一步加强桥梁安全管理，明确管护责任。

2005年，德州市人民政府又以德政字〔2005〕19号文下发了《关于明确全市辖区内河流干渠水域及其桥梁涵闸安全管护责任的通知》，对各种桥梁的安全管护责任，按照“谁受益，谁负责”的原则作出了明确规定：我市境内高速公路上的桥梁涵洞安全管护由高速公路部门负责；我市境内国道、省道上的桥梁安全管护由市公路部门负责；我市境内县道上的桥梁安全管护由所在地的县（市、区）政府负责；我市境内乡道上的桥梁安全管护由所在地乡（镇）政府负责；我市境内村道上的桥梁安全管护由所在地村委会负责。

三、上级财政专项资金安排

（一）省级财政专项资金

2018年3月，山东省财政厅发布了《2018年省级财政专项资金目录》。《目录》中涉及“桥梁建设、维护”项目的财政专项资金有：交通发展资金1305347万元，业务主管部门—省交通运输厅；农业综合开发资金76208万元，业务主管部门—省农业综合开发办；国土综合整治101122万元，业务主管部门—省国土资源厅，三项财政专项资金终止年限均为2018年。

（二）市级财政专项资金

2018年1月，《德州市2018年预算草案》对年度市级重点民生支出预算进行了编报说明，其中与涉及“桥梁建设、维护”的市本级财政投入项目：农业综合开发市级配套资金800万元，落实部门—市农业综合开发办；市级投资基本农田整理项目资金1500万元，落实部门—市国土局；村级公益事业建设“一事一议”财政奖补资金1000万元，落实部门—市财政局；美丽乡村示范建设奖补资金1000万元，落实部门—市农工办。

（三）涉农资金整合使用政策

2017年10月，山东省人民政府印发《关于进一步推进涉农资金统筹整合的意见》（鲁政发〔2017〕30号），旨在深入贯彻党中央、国务院关于探索建立涉农资金统筹整合长效机制的决策部署，着力解决涉农资金多头管理、交叉重复、使用分散等问题。《意见》提出：“省、市下放管理权限，建立目标到县、任务到县、资金到县、权责到县‘四到县’涉农资金管理体制，省级主要负责政策指导，市级主要负责管理监督，县级是统筹整合的责任主体，主要负责组织实施。”

《意见》要求：“任何部门、单位不得干预县级开展统筹整合工作，除约束性任务[①]外，一律不得指定具体项目，对以各种理由限制、阻碍涉农资金统筹整

①《山东省人民政府关于进一步推进涉农资金统筹整合的意见》指出：约束性任务主要限定在中央和省委省政府确定的重大试点、重点工程等有特定政策要求的项目资金、按政策规定直接兑付到人到户的补贴资金、省对下据实结算资金以及农业生产救灾、特大防汛抗旱等定向使用的资金。这部分资金定向使用，不能统筹。

合的要坚决予以查处。”

四、生产桥梁管护制度构建

《涉农资金统筹整合省级专项目录》中与“桥梁建设、维护”有关的省级专项资金包括：交通发展资金（用于村道建设与养护部分）、农业综合开发省级配套资金、土地综合整治资金、美丽乡村建设奖补资金、村级公益事业建设“一事一议”财政奖补资金、省级预算内投资用于农业农村发展方面的资金等6项，且均为非约束性任务。

基于此，针对当前农村生产桥梁养护管理重视程度不够、养护资金不足、管护任务繁重等突出问题，当务之急是下大力气、用真功夫解决农村生产桥梁养护管理存在的“不平衡、不充分”问题，为实施乡村振兴战略和加快推进农业农村现代化提供坚实保障。

1.成立组织，加强领导。积极抢抓省市农村公路“三年集中攻坚”专项行动[①]工作机遇，成立县级农村公路建设“三年集中攻坚”行动领导小组，负责全县农村公路建设“三年集中攻坚”行动的指挥、调度、协调，组织开展危桥整治聚力攻坚行动，消除县域内骨干河道上生产用危桥，为打赢脱贫攻坚战、实施乡村振兴战略提供坚实的交通保障和基础支撑。

2.统筹整合，多方筹资。严格落实《关于进一步推进涉农资金统筹整合的意见》（鲁政发〔2017〕30号）和《关于统筹整合使用财政涉农资金支持脱贫攻坚的意见》（鲁政办发〔2016〕29号）文件精神，按照“渠道不乱、用途不变，统筹规划、分工负责，各司其职、各记其功”整合模式，统筹中央、省市涉农专项资金用于农村生产危桥改造。尽快出台《关于加快全县农村公路危桥改造实施意见》，明确农村生产危桥改造工程建设各级补助资金标准。拓宽生产桥梁建设、养护资金筹集渠道，鼓励企业和个人捐款、出让桥梁冠名权等方式筹集社会资金，缓解生产桥梁改造资金短缺问题。

3.精准普查，稳步整治。公开招标选定具有专项检测资质的公司，对县域内干支河道（渠道）所涉及的各类桥梁进行一次拉网式技术状况评定普查，逐一对桥梁配图、定位、备案，并按桥梁技术状况等级分类建立桥梁明细数据库，动态反映桥梁状况，及时对桥梁进行建设养护与管理，为制定相应的管护维修措施奠定科学依据。对检测发现的四、五类危桥，应及时采取措施。按照“局部病险、局部排除，整体病险、拆除重建，先急后缓、先急后进”的原则，结合省农村公路“三年集中攻坚”专项行动，科学编制我县危桥三年改造计划和实施方案，稳步推进生产用危桥整治，彻底消除安全隐患。

4.创新机制，明晰职责。借鉴当前正在全面推行的河长制、湖长制，探索实行桥梁“桥长制”管护制度，建立县、乡、村三级桥长体系，各级桥长应牵头制定相应桥梁“一桥一策”安全管护方案，健全责任明确、协调有序、管理严格、养护有力的桥梁管理养护体制和良性运行机制。乡道、村道上的桥梁所涉及镇街（开发区）政府、村委员会应分级分段设立桥长。建立桥长综合管理信息平台（手机巡查APP），真实记录桥长巡查的时间、轨迹，巡查频次以巡查APP打卡数据为准；将县、乡、村三级桥长纳入平台管理和考核，实行倒逼机制，解决生产桥梁管护“最后一公里”。

版权声明

本刊已许可中国学术期刊（光盘版）电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。相关稿酬不再另行支付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意我刊上述声明。

德州学院学报编辑部

①省农村公路“三年集中攻坚”专项行动。2018年4月3日，山东省人民政府办公厅发布了《全省农村公路“三年集中攻坚”专项行动方案》。方案提出，至2020年年底，利用三年时间集中组织开展农村公路“三年集中攻坚”专项行动，实施路网提档升级、自然村庄通达、路面状况改善、运输服务提升“四大工程”，对危桥开展集中整治，其中德州市重点处治大、中型危桥248座，占全省危桥处治总数的12.57%。

德州市“放管服”改革的实践与思考

臧 姗

（中共德州市委党校， 山东 德州 253000）

摘 要：深化“放管服”改革，是优化营商环境、助力新旧动能转换的内在要求。德州市“放管服”改革取得了明显成效，但在简政放权、事中事后监管、政务服务三个方面还存在一些问题，还需要继续深化简政放权、强化事中事后监管、优化政务服务、凝聚改革共识，以进一步优化营商环境，加快实施新旧动能转换重大工程。

关键词：简政放权；事中事后监管；优化服务；营商环境

中图分类号：C931 **文献标识码：**A **文章编号：**1004-9444（2019）01-0106-05

党的十九大报告将“放管服”改革作为深化机构和行政体制改革的重要内容，明确提出：“转变政府职能，深化简政放权，创新监管方式，增强政府公信力和执行力，建设人民满意的服务型政府。”李克强总理也多次强调，“放管服”改革是激发市场活力、增强内生动力、释放内需潜力的战略举措。在新时代，持续深化“放管服”改革，对于改善营商环境、培育壮大新动能、促进经济社会持续健康发展具有重要意义。

一、德州市“放管服”改革的主要实践

近年来，德州市委、市政府认真贯彻落实党中央、国务院和省委、省政府有关新旧动能转换重大工程的决策部署，把深化“放管服”改革作为培育新动能、提升旧动能的重要举措，创新思路，积极探索，全力打造审批事项少、办事效率高、服务质量优的营商环境，取得了明显成效。

（一）注重顶层设计，持续推进政府职能转变

自2014年以来，德州市委、市政府按照国家、省“放管服”改革的部署，将“放管服”作为全面深化改革的“先手棋”和政府职能转变的“牛鼻子”，不断优化顶层设计，加快改革进程。为更好地推进“放管服”改革，德州市成立推进政府职能转变领导小组，作为市政府的议事协调机构，由常务副市长任组长，各职能部门主要负责人为成员，通过高层推动解决改革中遇到的困难和重点难点问题，确保各项改革举措落地生效。市委、市政府先后出台了12项“放管服”政策文件，累计推出改革措施230余项，对改革推进路径、权责清单建立、事中事后监管、优化政务服务做出了全面的制度安排。通过高层的推动和制度化的安排，增强了改革的整体性和系统性，促进了政府职能转变，提升了政府治理水平。

（二）狠抓“简”、“放”环节，降低企业制度性交易成本

1.精简行政审批事项。自2014年“放管服”改革开始以来，德州市对上级取消下放的行政权力事项及时组织承接落实，分10次共取消行政审批和行政权力事项181项、调整整合47项，下放县级实施25项，国务院、省政府取消下放的行政审批事项和行政权力事项全部落实到位。推行审批事项、要素、前置、费用、证明“五压减”，先后取消下放权力事项212项，压减申请材料1000多项，取消暂停降低涉企收费46项，清理无谓证明234项。通过这些改革，极大地激发了市场活力和社会创造力，新增市场主体快速增长。截止2018年3月底，德州市共有市场主体37.1万户，同比增长11.7%；其中企业主体7.7万户，同比增长24.2%，增速居山东省第4位。

2.全面向基层放权让利。2016年，德州市印发了《关于扩大部分县市区行政审批和行政权力事项办理权限的通知》，对11项市级能够自行确定权限划分的事项实行“市县同权”，对31项事项，通过审查权和批准权相分离的方式，交由禹城市和齐河县试点办理。经过两年多的运行，县市区和企业普遍反映良好，以“特种设备登记注册（除压力管道、气瓶外的所有特种设备）”为例，在禹城、齐河试点以来，年均为企业办理特种设备登记655台/件，节省企业时间2100余个工作日，节省企业成本70余万元。

（三）创新监管方式，规范市场竞争秩序

1.规范“双随机、一公开”监管机制。从2016年9月开始，德州市全面推行“双随机、一公开”监管机制。截止目前，市县两级都公开了随机抽查事项清

收稿日期：2018-08-09

作者简介：臧姗（1987—），女，山东齐河人，讲师，硕士，主要从事政府管理研究。

单，各监管部门都公开了自己的“一单两库一细则”（即随机抽查事项清单、检查对象名录库、执法检查人员名录库、随机抽查工作细则），并在部门网站上进行了公示。通过这些规范化的制度约束，确保了市场主体和执法人员的“双随机”，营造了公平竞争、规范有序的市场环境。

2.探索实施信用监管机制。加快构建以信用为核心的新型市场监管机制。从2018年3月份开始，德州市环保局将企业信息录入山东省企业环境信用评价信息管理系统，分别根据情况实行环境信用绿标、黄标、红标管理：对环境信用绿标企业，适当减少现场检查频次，支持参加环保评先评优活动。对环境信用黄标企业，适当增加现场检查频次，限制参加环保评先评优活动。对环境信用红标企业，将其列入重点监管对象，对适用于限制生产、停产整治的，依法责令其限制生产、停产整治；对适用于停业、关闭的，依法报经有批准权的人民政府批准，责令其停业、关闭。这样，企业的生产运行情况与环境信用直接相关，失信企业一次违法，将处处受限。

（四）优化政务服务，全面提升政府服务效能

1.完善清单体系。按照“最多跑一次为原则、跑多次是例外”和“全覆盖、无死角”的要求，进一步梳理行政许可、行政权力、公共服务事项目录，在全省率先编制形成依申请政务服务事项清单，共953项。并在此基础上，逐项提出“零跑腿”、“只跑一次”和“跑多次”的意见，最终在全省率先编制形成了“零跑腿”和“只跑一次”事项清单，其中，“零跑腿”事项273项，“只跑一次”事项640项，还需“多跑次腿”事项43项。“零跑腿”事项和“只跑一次”事项占依申请办理政务服务事项比例达95.5%，提前超额完成了省政府提出的不低于90%的改革目标。目前，清单已在市政府网站面向社会公布，主动接受群众的监督和评议。

2.优化办事流程。从企业和群众需求入手，有针对性优化办事流程。比如，针对企业普遍反映的棚改项目审批难、落实慢的问题，提出“三线并行、全程容缺、评审前置、整合优化、规费减缓”的一揽子解决方案，将棚改项目从决策到开工全部时间由480天压缩到170天，并显著降低了企业财务成本；针对群众反映的户籍业务办事慢问题，市公安局将户籍办理权限全部下放到派出所，并将149个派出所的印章全部电子化，全市居民可自由选择任意一个派出所，一站式、一次性办理户籍业务，在全省率先做到了户籍业务全市通、就近办。

3.创新政务服务模式。发挥政务服务中心聚集优势，建立全事项、全流程的一体化运作机制。设立企业设立、项目审批2个综合受理窗口，实行“中心一窗受理，部门内部接件”模式，全面推行“一窗式”无缝服务。围绕“企业设立、建设项目、便民服务”三大主题，再造了15个跨部门流程图，实行“全流程一网式”办理，减少群众跑腿次数。优化建设项目审批流程，将建设项目审批全流程划分为立项、规划、施工、验收四个阶段，为每个阶段的项目建了审批的“集装箱”，对四个审批集装箱建设项目实行审批全过程段段并联、步步提速，大大提高了建设项目落地速度。

（五）尊重基层首创，提高改革举措的可行性

发挥基层的首创精神，并及时将基层的成功经验进行总结，在全市加以推广。比如，为解决企业审批部门多、环节多、费时费力的问题，在庆云县试点成立了政府代办帮办办公室，为企业提供“店小二”式服务：项目一敲定，就成立“一位县级领导+一个协作单位+一名联络员”的服务团队，拿着加盖审批专用章的项目办理清单，靠上服务，上门对接。这项改革在庆云取得成功后，就在全市进行推广，全面推进涉企审批事项政府“帮办代办”，为全市所有重点的大项目提供保姆式的服务团队。在相对集中行政许可权改革方面，德州市先后在禹城市、乐陵市、庆云县和德州经济技术开发区建立行政审批局，划转相关审批职能，试点改革成功后，才逐步扩大到其他县市区和市属省级以上开发区。通过将基层成功经验加以总结推广的模式，能更好地处理改革中的各种矛盾，提高了改革举措的针对性，更优化了营商环境。2018年1月，零点有数城市大数据研究院发布“2018年中国营商环境升维百强榜”，这是运用大数据信息采集与分析技术对全国城市进行的首次多维度营商环境排名，在参评的全国279个城市中，德州位列总榜单第81名，在地级市百强榜中名列第48名。

二、德州市“放管服”改革中存在的困难和问题

（一）简政放权存在执行障碍

1.对改革的认识不到位。与南方发达地区相比，一些领导和部门在推进改革的过程中顾虑较多，不敢放手让基层政府和社会组织参与。尤其面对新情况新问题时，采取直接否定的多、采取变通方式的少；学先进经验的地方较多、自己独创的特色做法较少。改革的力度不够强、步子迈得不够大，造成市场活力和社会创造力得不到有效释放，培育壮大新动能的环境有待进一步优化。

2.审批权限的下放不同步。简政放权、取消下放行政审批事项是经济社会发展的需要，这是一个趋势。[1]但在实际执行中，有关部门的管理事项或者审批权限的设置和下放并不同步，使得企业群众办事的效率并没有得到明显的提高。比如核准事项，有的部门已经取消，交给企业进行自主决策，有的部门已经下放给地方政府，但与核准行为相关的用地、环保、城乡规划等管理权限并没有做到同步下放，使得企业办事需要两头跑，所需的时间并没有减少。

3.权力下放后监管责任不明确。一是权力下放部门

存在“重下放轻监管”倾向。一些地方和部门按照中央、省级文件要求，将部分权力直接下放到县、乡两级政府部门，缺乏对下级工作的监督指导，造成权力下放的质量并不高；二是权力承接部门存在“重审批轻监管”的倾向，由于权力下放后的权责不明确，一些地方和部门忽视对承接权力的后续监管责任落实问题，出现了批后无人监管、事中事后监管不到位的情况，使得简政放权的效果打了折扣。

4.权力下放后承接能力不足。一是基层政府的承接能力不足。一些下放事项，对人员的专业性要求较高，但很多地方和部门既没有专业的审批能力又没有人员编制，无力承接权力下放事项，降低了权力下放、服务市场的效果。[2]比如，德州市现有的投资项目审批工作，已经有70%的工作集中在县级，但县级从事相关审批的工作人员仅有1—2人，从事事中事后监管的人员至多1人，有的甚至没有，审批和监管的能力薄弱，导致县级政府对于下放的权力接不稳、做不好。

二是中介组织承接能力不足。由于中介服务市场发展不成熟，造成转移给中介机构的部分权力得不到有效承接，影响了权力下放的效果。比如，在德州行政审批的中介服务中，部分中介项目（如规划、气象等）可选择的中介服务机构数量较少，尤其是在县级，可供企业选择的机构较少，无法形成充分竞争，造成部分中介机构提高服务效率的压力和动力不足，影响了企业和群众得到的服务质量。

（二）市场监管存在薄弱环节

1.监管法规缺位。于法有据，才能更好地实施改革，才能更好地推动改革。[3]而在“放管服”改革过程中，一些监管领域的法规滞后，抑制了放管结合改革向纵深推进。尤其是对于一些新经济新业态的包容审慎的监管，缺乏相应的监管法规，极易出现无序监管、过度监管的问题。比如，对于电子商务监管，省级层面一直没有出台相关的监管规定，直到去年，省工商局才出台了《关于加强网络市场监管的意见》，市局只是按照《意见》的规定做好落实工作，并没有出台适合德州市情的具体规定，造成市场监管无法及时跟随新经济发展的步伐，给经济社会的发展造成了一定的隐患。

2.监管体制不顺。主要是部门协调问题，往往是牵头部门“一头热”，配合部门不积极，影响了改革实施的效果。比如，由市工商局牵头的“多证合一”改革，大大减少了企业办证的数量，减低了企业设立的时间成本。但在具体执行的过程中，由于与这项改革相关的部门业务协调力度不够，企业在这项改革中的获得感并不强。

3.执法水平有待提高。简政放权之后，大量的审批权力被取消，市场竞争越来越多元化。[4]如何避免市场调节的缺陷，创造公平的市场环境，这就需要综合性的执法队伍提高监管的质量和效率。但现有的执法队伍无论是年龄结构、知识结构还是思想观念、专业能力，都与综合性监管的要求存在一定差距。

（三）政务服务水平有待提高

1.“一次办好”改革举措落实不到位。“一次办好”改革，是省委、省政府有关“放管服”改革的部署要求，市委、市政府也做了多次部署。但从具体实施来看，还缺乏更加具体的改革举措和更加细化的考核指标。在市级层面，政务服务事项要素梳理不完整，办事指南不够细化，有的事项未提供样表下载或示范文本，部分事项存在“其他材料”等兜底性条款，企业和群众“多次跑腿”的事项仍然比较多；在县级层面，一些审批部门许可事项未向一个科室集中，科室未整建制进驻政务大厅，企业和群众仍然需要“进多家门、办一件事”。

2.政务服务平台利用率不高。加强政务服务平台建设，让群众少跑腿，网络多跑路，是提高服务效率的关键举措之一。但在具体改革中，政务服务平台的利用率并不高，主要有以下三个方面的原因：

一是平台关键技术缺乏支撑。由省政府办公厅统一部署的身份认证系统尚未实现认证功能，平台审批存在技术漏洞（如身份证号码和姓名不一致还能通过认证），居民身份信息的真实性无法得到保障，造成审批工作人员不敢使用平台审批。而与这项关键技术相关的电子证照、电子印章、数据交换、统一支付等领域还存在一些安全问题，无法满足当前网上政务服务“一次办好”的需要。

二是信息共享问题突出。一方面，信息孤岛问题依然存在:市级行政许可事项使用省级审批专网依然较多，这些系统大多数尚未实现系统对接和迁移，造成市县两级政务服务平台使用难。另一方面，重复建设问题突出:主要是网上申报端口的重复建设问题，比如，政务服务平台已建设工商业务申报端口，但在2017年9月份，红盾信息网又新建了一个申报端口，造成一定资源的浪费。

三是群众对平台的接受度并不高。一些群众对网上办事这一新鲜事物持观望态度，思想意识上尚未完全接受，加之有的系统操作较为复杂，没有一定计算机网络知识基础的人，尤其是一些老年人，难以顺利自主完成网上办事，使得工作的推进遇到一些困难。

三、德州市深化“放管服”改革的建议

“放管服”改革越是深入，越会触及更多利益和矛盾，遇到更多难啃的“硬骨头”。这就要求各地区各部门以对党和人民高度负责的精神，认真贯彻国家、省的统一部署，坚定不移将这项改革向更高水平推进，以进一步优化营商环境，加快实施新旧动能转换重大工程。

（一）深入推进简政放权，激发市场活力和社会

创造力

1.明确权力下放的标准。明确权力下放的范围，增强权力下放的合理性和科学性，是提高权力下放质量，保证简政放权效果的前提。一是统一权力下放的标准，那些事项该放、什么时候放，怎么放、放给谁，都要制定具体明确的标准，以减少部门的自由裁量权，避免“选择性放权”的发生。二是完善权力下放的流程，引入公众参与和第三方评估机制，首先利用大数据等现代信息技术，广泛征求公众对于权力下放的意见，确定权力下放的基本范围，然后由专业化的第三方机构对这些事项进行科学的评估，最后由政府部门根据第三方机构提的意见，对涉及的权力事项进行深入的论证，并将论证结果与第三方机构进行沟通，共同决定权力下放的范围、种类以及相应的承接部门，以提高群众对于改革的满意度，最大限度释放简政放权的红利。

2.做好权力下放承接工作。提高基层承接能力，是保证权力运行效果，提高政府服务效率的基础。一是提高基层政府的承接能力，统筹做好人力资源配置，强化业务指导，推进人才、经费、技术、装备等资源向县乡两级政府倾斜，使基层有人有权有物，保证权力下放后有人办事、有钱办事、有条件办好事。二是提高中介组织的承接能力，加大中介市场培育力度，全面清理各种不规范中介服务，积极引进本地经济发展所急需的中介机构，促进中介服务良性竞争，加快线上线下“中介超市”服务功能扩容，使企业能够“货比三家”选择中介服务，降低创业成本，提高办事效率。

（二）强化事中事后监管，进一步优化市场环境

1. 创新监管理念和方式。如果说放权是割肉，检验的是政府自我革命的勇气，那么监管要创新，考验的是各级政府的智慧和能力。[5]创新监管理念和方式，一是要以“双随机、一公开”为基本手段，把这一监管方式作为市场监管的基本工作机制，进一步健全随机抽查系统，完善相关的工作细则，及时公开执法结果，全面落实“双随机、一公开”监管全覆盖。二是要以重点监管为补充，规范重点检查的程序，对有投诉举报等情况的要进行重点或专项检查，对发生重大突发事件并在面上存在严重风险隐患的要进行过筛式排查，同时，推进跨部门联合监管和“互联网+监管”，对同时涉及多层级、多部门的检查事项，做到“一次检查、全面体检”，减轻企业的检查负担。三是要以信用监管为基础，借助国家信用信息共享平台向各级政府监管部门开放数据，并与审批服务、监管处罚等工作有效衔接。同时，制定各领域失信守信黑红名单认定标准和管理办法，完善守信联合激励和失信联合惩戒机制，让市场主体“一处违法、处处受限”，实现“事前管标准、事中管检查、事后管处罚、信用管终生”。

2.坚持对新兴产业实行包容审慎监管。新兴产业是经济转型升级的希望所在。要使之持续健康发展，不能不进行监管，为此，一是坚持包容审慎的态度，本着鼓励创新原则，从本地经济发展情况和群众的具体需求出发，根据新经济新业态的发展特点，制定具体的监管标准和规范，使政策既能保持市场的灵活性，又能保证竞争的有序性。二是坚守安全质量底线。严格执行国家、省级制定的有关产业的安全标准和质量标准，对符合发展方向，但出现一些问题的，要及时予以引导或加以纠正，使之有合理发展空间；对潜在风险很大，特别是涉及安全和有可能造成严重不良社会后果的，要及早发现问题、果断采取措施。

3.提高行政执法水平。加强执法队伍建设，提高执法人员的能力和水平，是实现严格公正执法、提升监管效能的关键。为此，一是要做好资源整合工作。按照十九届三中全会的要求，推动原有工商、质检、食药监等部门人财物资源的整合，充分发挥新成立的市场监管部门综合监管的优势，使其达到“1+1>2”效果。二是要做好队伍磨合工作。根据监管业务所需，通过公务员招考、遴选以及干部交流制度，及时招录相关的业务人员，对其实行“带教”制度，加快新进人员的适应速度，提高队伍整体的执法水平。三是要做好技能提升工作。结合本地实际，开展内容丰富、形式多样、针对性强的业务培训，提高执法人员的调查取证、分析研究、说理论辩、沟通协调等方面的能力。同时，加强现代信息技术、多媒体技术和网络方面的专业培训，注重培养“一专多能”的监管人员，以适应新时代跨部门监管和“互联网+监管”的要求。

（三）提高政务服务水平，切实增强群众和企业的获得感

1.完善“一次办好”服务标准。一是要完善相关管理制度，从办理量大面广、企业和群众关注的重点领域、重点事项入手，进一步规范工作规程和办事指南，取消无法定依据和不必要的预审环节，细化量化服务标准，切实解决群众和企业“跑多次”“往返跑”的问题。二是要创新服务模式，在衔接落实省“一次办好”地方标准的基础上，积极推行免费复印、免费刻章、错时延时服务、节假日受理、办理通道等服务模式，切实解决企业和群众反映突出的排号等号、重复排队、排队耗时长等问题。

2.提高政务平台利用率。一是要加强关键技术支撑，加大平台技术研发力度，建立网上统一身份认证体系，明确电子证照、电子公文、电子印章法律效力，提高系统运行的稳定性与可靠性，以保证政务服务平台高效运转。[6]二是要加快政务信息资源整合，按照“整合是原则、孤网是例外”的要求，清理整合分散、独立的机房、网络等基础设施和政务信息系统，[7]加强与中央、省级垂直部门政务信息资源共

享，取消市级部门自建信息归集渠道，推动各窗口单位应用系统上云，建好用好跨网数据交换平台，打破信息孤岛。三是加大平台宣传力度，通过报纸、电视、广播、微信、微博等媒体进行广泛宣传，提高群众对于政务服务平台的知晓度，积极鼓励群众尝试新的办理方式，引导群众体验平台办事的便利，以逐步提高网上办事效率，减轻窗口人员的工作压力。

3.打通政务服务最后“一公里”。推动治理重心下移，尽可能把资源、服务、管理放到基层，对量大面广的个人事项可利用银行、邮政等网点实现服务端口前移。完善基层综合便民服务平台功能，加强市县政务大厅、乡镇便民服务中心规范化建设，以管区（片区）为单位，加快推进村级便民服务点和网上服务站点建设，充分发挥村级服务代办员作用，开展代缴代办代理等便民服务，打通服务群众“最后一公里”。[8]

（四）凝聚共识形成合力，确保“放管服”改革落地生根

1.强化改革的组织领导。南方发达地区“放管服”改革成功的最大特点，就是党政一把手推进改革的决心很大、态度坚决。在市级层面普遍都建立了主要领导任组长，常务副职牵头负责的领导体制，并实行例会制度，对“放管服”改革的堵点、痛点、和难点精准发力，攻坚推进。当前，德州市正处在新旧动能转换的关键阶段和深化“一次办好”改革的实施阶段，建议对改革领导体制进行适当调整，由市政府主要领导担任改革协调小组组长，分管领导任副组长兼办公室主任，市政府常务会议定期研究解决改革中的部门协同问题，以强有力的组织领导推动改革的落地生根。

2.进一步解放思想。与南方发达地区相比，德州市在制度创新、政策创新、机制创新上胆子小、办法少、顾虑多，导致很多工作只能“跟随”，无法“领先”。面向新时代，想要在新旧动能转换上尽快有所突破，必须进一步解放思想，破除路径依赖和惯性思维。当前，德州市正在开展“大学习、大调研、大改进”活动，下一步，中央还将专门部署“不忘初心、牢记使命”教育实践活动，建议把深化“放管服”改革作为学习实践活动的一项重要内容，力争把开展活动的过程变为提高党员干部思想认识水平的过程、变为各级查找改革推进中存在问题的过程、变为解决影响发展环境突出问题的过程，鼓励领导干部在发展思路、政策措施上进一步创新思维，勇于打破条条框框的限制，切实增强干部的机遇意识、创新意识和开放意识。

3.完善改革的配套机制。“放管服”改革越深入，越需要加大相关配套机制的支持。为此，一是健全正向激励机制。提高“放管服”改革在政府部门绩效考核中的比例，并将其作为部门主要负责人考核、晋升的重要依据，以激励干部干事创业，支持基层政府大胆改革。二是要完善免责容错机制。进一步完善《德州市干部干事创业容错免责办法（试行）》，根据改革的需要明确免责界限，细化容错免责的具体情形，切实将改革创新导致的失误与盲目决策、以权谋私区分开来，防止政策缺失或滞后导致的各种问题，使各方面工作有据可依，让全市领导干部放心地向前冲、勇敢闯、大胆干。[9]

4.注意改革的策略和方法。一是要坚持开门搞改革：以企业、社会和群众需求为导向，引导干部职工深入基层、深入企业广泛调研，征求意见，找出改革的切入点和攻关点，实施精准定向突破。积极消化吸收政策执行者、利益相关者、专家学者的建议，提高政策的科学性、可操作性和实效性，提高企业和群众对改革的满意度。二是要加强改革的监督：一方面要强化上级对下级的监督，创新督查方式，发现问题要抓紧解决，对执行已有明确规定不力的、对落实改革举措“推拖绕”的、对该废除的门槛不废除的，要坚决严肃问责，确保各项改革举措落到实处。[10]另一方面要强化社会监督，广泛运用官网、微信、微博等方式，发动群众、企业及第三方机构积极参与到“放管服”改革的监督中，严格查处新闻媒体曝光、群众反映强烈的突出问题，提高监督的有效性。

参考文献：

[1]张萃萍.对新时代服务型政府建设的几点认识[J]. 中国机构改革与管理，2018（08）.

[2]毕瑞峰，段龙飞.放管服”改革背景下的地方政府事权承接研究——基于广东省中山市镇区的调查分析[J].中国行政管理，2018（08）.

[3]王腊生.习近平新时代中国特色社会主义思想指导下的立法工作思考[J].法治现代化研究，2018（01）.

[4]刘兴国.深化商事制度改革突破口在哪里？[N].上海证券报，2017-06-08.

[5]李克强.在全国深化“放管服”改革 转变政府职能电视电话会议上的讲话[EB/OL].新华网，2018-06-28.

[6]甄丛丹.大数据环境下行政审批制度改革问题研究[D].郑州：郑州大学，2017.

[7]山东省委办公厅、山东省政府办公厅.关于深化“一次办好”改革 深入推进审批服务便民化实施方案[EB/OL].山东机构编制网，2018-06-20.

[8]德州市委办公室，德州市政府办公室.关于深化“一次办好”改革 深入推进审批服务便民化 优化营商环境实施方案[EB/OL].德州日报网，2018-06-28.

[9]德州市委办公室.德州市干部干事创业容错免责办法（试行）[EB/OL].大众网，2016-03-23.

[10]王荣婷.地方政府政务督查存在问题与对策分析—以菏泽市为例[D].济南：山东师范大学，2017.