



中华学人

李锦全,1926年生,广东省东莞市人。现任中山大学哲学系教授,中国哲学专业博士生导师,兼任国际儒学联合会理事、广东无神论研究会会长、岭南理学研究会会长、广东朱熹学术思想研究会会长等职。多年来从事中国哲学思想史教学和研究工作。出版的个人专著有《人文精神的承传与重建》、《海瑞评传》、《陶潜评传》、《思空斋诗草》、《〈华严原人论〉释译》、《李锦全自选集》、《李锦全自选二集》、《李锦全自选三集》、《李锦全自选四集》。合著有《简明中国思想史》、《简明中国哲学史》、《岭南思想史》、《岭南历代思想家评传》、《岭南文化志》、《春秋战国时期的儒法斗争》、《庄子与中国文化》。参加主编《中国哲学史》、《中国哲学史纲要》、《中国哲学初步》、《现代新儒家学案》、《现代新儒学研究论集》、《现代新儒学丛书》。发表学术论文200多篇,从先秦孔、孟、老、庄,汉、唐时期儒家董仲舒、张九龄、柳宗元,道教葛洪、佛教惠能,宋、明、清时期朱理学、苏轼、蜀学、陈白沙心学,带有早期启蒙思想的李贽、黄宗羲、王夫之、李二曲、戴震,以至近代林则徐、龚自珍、洪秀全、严复、康有为、梁启超、孙中山、丘逢甲等人的思想均有所论述。

•哲 学•

“三纲”与孔孟之道无关吗

——兼论“三纲”如何定位及产生的社会根源

李锦全

[摘要] 本文认为“三纲”并非由谁发明创造，出现这种人际关系的社会现象，是从父系氏族公社到宗族奴隶制国家这一社会进化过程中形成的，但当时未有文字记载成为思想意识。孔孟之道不是与“三纲”无关，是从“诸侯异政，百家异说”的时代特点，以正己正人为纲，并提出伦理政治的对等要求，与西汉及以后的专制王朝，所强调的以上统下，以尊压卑的“三纲”有别。只讲差别不讲联系是割断历史，容易产生割裂传统文化的后果。

[关键词] “三纲” 儒家文化 孔孟之道 汉宋儒学 社会存在 社会意识

[作者简介] 李锦全，中山大学哲学系教授，广东 广州，510275。

—

今年《学术研究》第3期发表刘明武先生《“三纲”是孔孟之道吗》一文。文中开头就说：“三纲”者，“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”也。从西汉至今，“三纲”一直被历代皇帝推崇为孔孟之道的精髓。从新文化运动至今，文化批判者一直视“三纲”为儒家文化的最高准则。如果把自然科学研究中所必须的标准化、定量化引入文化研究中来，那么就会有这样的发现：“三纲”不是孔孟之道，“三纲”不是儒家文化的最高准则！“三纲”在真正的儒家文化中既没有理论依据也没有实际依据。

那么“三纲”不是儒家文化又是什么呢？该文认为“三纲”是董仲舒的创造，“三纲”发明权属于董仲舒，“三纲”的所有权也应该属于董仲舒。

为要证明这个论点，该文引用《不列颠百科全书》对董仲舒的介绍：董仲舒（公元前179—前104）中国西汉哲学家，今文经学家。……提出“三纲五常”以维持封建统治秩序。“三纲”即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。”……著有《春秋繁露》和《举贤良对策》。

这里值得注意的是：“三纲”虽是董仲舒提出的，但内容定位为“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，董仲舒著作中并没有明确这样说。如果把发明权和所有权都归属于董仲舒，那是不符合标准化和定量化的原则的。

那么怎样才算对“三纲”完整的表述，又出处何在呢？请看下面列举的资料。

《白虎通·三纲六纪》：“三纲者，何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。六纪者，谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。故《含文嘉》曰：‘君为臣纲，父为子纲、夫为妻纲’。又曰：‘敬诸父兄，六纪道行，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧。’何谓纲纪？纲者，张也。纪者，理也。大者为纲，小者为纪。所以张理上下，整齐人道也。人皆怀五常之性，有亲爱之心，是以纲纪为化，若罗网而有纪纲而万目张也。《诗》云：‘亹亹文王，纲纪四方’。”

《礼记·乐记》：“然后圣人作为父子君臣以为纪纲。”孔颖达疏引《礼纬·含文嘉》：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”。

皮锡瑞《经学历史·经学极盛时代》：“三纲大义，名教所尊，而经无明文，出《礼纬·含文嘉》，马融注《论语》引之。”

何启、胡礼垣《劝学篇书后》：“三纲之说，出于《礼纬》，而《白虎通》引之，董子释之，马融集之，朱子述之，皆非也。”

从以上各家的记述，都说三纲之说，出于《礼纬》，因为“三纲”即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，原典出处是在《礼纬·含文嘉》，那么发明权和所有权为什么属于董仲舒呢？纬书是对经书的解释，汉代有“七纬”：即《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》、《孝经》七种纬书。《四库全书总目提要》说：“纬者，经之支流，衍及旁义”。纬对经而言，取经与纬一纵一横之意，故纬书又称经纬。纬书托名为孔子所作，虽不可信，但与经学有一定渊源关系。

礼纬是纬书的一种，是以五德终始说和天人感应等思想，演绎儒学经典三《礼》的一组著作，著录有《含文嘉》、《稽命征》、《斗威仪》三篇。礼纬认为礼经历了三个时期，《含文嘉》说：“礼理起于太一，礼事起于遂皇，礼名起于皇帝。”“礼之动摇也，与天地同气，四时合信，阴阳为符，日月为名，上下和洽，则物兽如其性命。”这是认为礼与天地阴阳相合，万物才和洽；礼与政治相符，国家才政通人和。还有在伦常关系上，则倡导三纲六纪，按尊卑有别的原则规定整个社会秩序。

上面我所以对礼纬的内容稍作解释，就是想说明皮锡瑞、何启、胡礼垣等人，为什么说三纲大义，出于礼纬，而不提董仲舒。其实更全面确切的说法：“三纲”一词是首见于董仲舒的《春秋繁露·基义》：“王道之三纲可求于天。”但正式确定三纲的内容，却出自《白虎通义》引《礼纬·含文嘉》，即：“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”。如果现在要审定发明权和所有权归谁，这宗官司似乎还有待审理。

不过我这里要多说几句，要论确定发明权、著作权、所有权，在中国古代有的是可以弄清楚的，有的是有争议甚至无法判定的。该文举出刘徽和祖冲之在数学上的不同发现，当然非常准确，不能张冠李戴。但是中国古代有名的四大发明，有谁能说清楚发明权和所有权是属于哪个人呢？有的虽然有了指名，如说蒙恬造笔，蔡伦造纸，但考古发现笔和纸在此之前已在使用了。至于伦理道德、思想观点，一定要落实由谁发明就更难说了。如忠、孝、仁、礼……等能说由谁发明而享有所有权呢？如“礼”，繁体字作“禮”。《说文解字》：“禮，所以事神致福也，从示从豐”。“豐，行礼之器也。从豆，象形。”甲骨文写作豐或作鬯，是殷人祭上帝、祖先时，用两块玉放在一个器皿里作供奉的意思。周初以周公制礼作乐为标志，礼制显示其“经国家，定社稷，序民人，利后嗣”的作用。春秋时“礼崩乐坏”，孔子提出“克己复礼”，而礼治也就成为儒家的治国之道，而封建伦理纲常也被称为礼教，五四运动时就成为批判的对象。由于礼是一种道德伦理观念，是随着时代发展起到不同作用，不能说是由谁发明或是由谁负责的。

同样“三纲”思想也是有它的发展过程，虽然没有说“三纲”这个词，但内容却与此相近，我们可以“师其意不师其词”，下面试举两例。

“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也。”（《韩非子·忠孝》）

“父虽无道，子敢不事父乎？君虽不惠，臣敢不事君乎？”（《吕氏春秋·恃君览》）

从这两段话看来，无论从正面叙述或是反面发问，都强调以下事上，以卑事尊，臣、子、妻居于下位，不敢不尊奉上位，也就是要奉事君、父、夫，对此虽无“三纲”之名，已隐含这种关系。韩非、吕不韦是战国末年人，韩非是法家，吕不韦被称为杂家，两人的生活年代都早于董仲舒，可见三纲思想，不是董仲舒独尊儒术或是打儒家的旗号得来的，这是从列国纷争到统一集权时代的产物，是社会存在决定社会意识，并不在于谁是儒家还是法家。至于孔孟之道和“三纲”思想有没有关系，下面再作分析。

二

刘明武先生的文章第四、五部分，论述了董仲舒和孔子之间的差别，并断言“三纲”在儒家典籍里没有实际依据和理论依据。他批评一些学者认为“‘三纲’在儒家文化的理论体系里”的说法，没有实际的证据，则以“理论体系”的假设来推定。这种回答代表了当代的一种普遍的思维方式，而这种思维方式往往会把非常明白的是非问题推导出“莫须有”的结果。

上面的争论我认为是由于不同的研究方法而起。刘先生是用自然科学研究中的标准化、定量化来判断是非，不承认儒家文化有什么“理论体系”。他只承认以孔子名义留下的三部典籍——《礼记》、《论语》、《孝经》，孟子留下一部《孟子》，这四部才算是儒家的典籍。他说把孔孟论君臣、父子、夫妻关系的所有论断做一个统计，得出一个这样的结论：“三纲”在儒家典籍里没有理论根据。

刘先生为申明自己的论点，他说很多人把“君君，臣臣，父父，子子”作为“三纲”的理论依据，这是主观臆断的。他引用经书中对“君君、臣臣、父父、子子”两种注释：一为“君要有君的样子，臣要有臣的样子，父亲要有父亲的样子，儿子要有儿子的样子。”二为“君要有君的责任，臣要有臣的责任，父亲要有父亲的责任，儿子要有儿子的责任。”君、臣、父、子各自都应该有自己的样子与责任，孔子的主张与“君为臣纲，父为子纲”相比，在理论上毫无相似相通之处。

我认为这是表面的比较，并未作深入内涵的分析。如说君、臣、父、子都要有自己的样子和责任，是什么样子和责任呢？其实孔子是有回答的：“天下有道，则礼乐征伐自天子出，天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”“天下有道，则政不在大夫，天下有道，则庶人不议。”（《论语·季氏》）

孔子认为：在升平有道的社会里，制礼作乐、出兵征伐，都由天子来决定，即是由君主掌握军国大权，这就是为君的样子和责任。而臣、民只有按礼制等级服从君主，才是符合为臣的样子和责任。这虽没有明言，不是蕴含有“君为臣纲”的意思吗？符合这样子的君臣关系，就叫“君君、臣臣”。如果颠倒过来，由诸侯大夫参政掌权，或违反等级礼制，如季氏祭祀泰山，“八佾舞于庭”，以及“三家者以《雍》彻”（《论语·八佾》）等行为，这是无道的乱世，君臣关系就变成“君不君，臣不臣”的样子了。

由上可见，孔子讲“君君、臣臣”，并非没有“君为臣纲”的思想，“礼乐征伐自天子出”，对臣民行事难道不是为“纲”吗？不过当时由于礼崩乐坏，实际上很难做到罢了！不过有一点要指出：孔孟所要求的最好像尧舜那样的仁德之君，而像桀纣那样的暴君是不予承认的，是可以诛杀的独夫、民贼。但在一般情况下，君臣上下的等级关系，与“君为臣纲”的思想原则，孔孟还是认可的。

这里有个问题，如果说孔孟已有“君为臣纲”思想，何以对君臣关系又有强烈的对等观念。如孔子要“君使臣以礼”，才“臣事君以忠。”（《论语·八佾》）孟子说“君之视臣如手足，则臣视君如腹

心。”如“君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄下》）这样说来，与“君为臣纲”思想不是矛盾吗？

我上面说过，孔子理想的“君为臣纲”，是“天下有道，礼乐征伐自天子出”。但事实上当时已经王纲失坠，周天子无权，各诸侯国君以及大夫执政。在不得已而求其次的情况下，孔孟都曾周游列国，意在寻求各诸侯国的明君，但结果却失望了。孔子沿途受到冷遇，使他感到只有仁德之君，待臣以礼，臣才事君以忠，这就是对等的思想。孔子无法走忠君的仕途，只好奉行“天下有道则现，无道则隐”（《论语·泰伯》）的箴言，做个民间办学的祖师爷了。孟子的际遇虽比孔子好些，曾面见梁惠王、齐宣王进行对话，但这些国君好利而不行仁义，与孟子政见不同，所谓道不同不相为谋，孟子只好作一个“独行其道”的大丈夫了。（《滕文公下》）

孔孟有君臣关系的对等思想和不合作态度，何以又说对“君为臣纲”的认可呢？由于后世专制帝王所讲“君为臣纲”，是要臣下绝对服从；而孔孟所理想的“君为臣纲”，则是要求国君做出好的榜样。如孔子说：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何！”（《论语·子路》）这是说国君先要正己才能正人。因为国君的一言一行都为臣下所遵循，即是以之为“纲”。所以孔子和鲁定公对话时，就说“如知为君之难也，不几乎一言而兴邦乎？……如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？”（《论语·子路》）国君决策正确，一言可以兴邦；如决策错误，臣下无人反对，也跟着去做，那就一言可以丧邦了。由此可见，国君决策性的一句话，就可以为臣“纲”，国君一句话可以关系到邦国的兴亡，可见为君之难了。

孔孟理解的“君为臣纲”，也就是君行臣随，国君作出榜样，臣下跟着行事，即所谓上行下效。孟子就说过：“上有好者，下必有甚焉者矣。”（《滕文公上》）因此他强调要正君心，“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣。”（《离娄上》）

其实孔孟所理解“君为臣纲”的思想，是为先秦时人所共识，并不属于那一家。如说“上之所为，民之所归也。”（《左传·襄公二十年》）“上离其道，下失其事。”（《管子·心术上》）“道（导）民之门，在上之所先；君（治）民之路，在上之好恶。”（《管子·牧民》）“上无骄行，下无谄德。”（《晏子春秋·问上》）“君好之，则臣为之；士行之，则民从之。”（《礼记·乐记》）“上之所好恶，不可不慎也。”（《礼记·缁衣》）“君者民之源也，源清则流清，源浊则流浊。”（韩婴《韩诗外传》卷五）“有民有纪有纲，引其纪，万目皆起，引其纲，万目皆张。”（《吕氏春秋·杂俗览·用民》）以上所引述，表明国君以至居上位者的一言一行，一举一动，都会成为表率对臣下起导向作用。《孔子家语》中说：“上者，民之表也。表正，则何物不正？”与此相反则如民间的批评：“上梁不正下梁歪。”我们不能把“君为臣纲”的涵义，只理解为“君要臣死，臣不敢不死”，这只是暴君所为；而仁德之君就要为臣下作出好的表率，让臣下遵从，这才是“君为臣纲”的正面效应。其实在整个封建时代，对为君都是这样要求。我记忆在故宫大殿中有副对联：“表正万邦，慎厥身修思永；宏敷五典，无轻民事为艰。”这也是对“君为臣纲”的要求。虽然为君能否做到另当别议，但要做到“君为臣纲”，为君者要作出表率为臣下所遵循，这种思想世代相传，到明清时仍为人们的共识。

刘明武先生在文中说“君为臣纲”：一国之中以皇帝的意志言行为判断是非的标准，人民失去了应有的权利。只要坐在了“君、父、夫”的位置上，傻瓜、笨蛋、流氓、恶棍都可以为所欲为，再恶劣、再糊涂、再愚蠢的言行都可以成为是非判断的标准。试想一下，这类“纲”会是一个什么样的“纲”？

从这段话看来，似乎不大了解历史。因为一国之中以皇帝的意志言行为判断是非的标准，这是封建专制政治体制所决定的，是历史上存在的事实，“君为臣纲”不过是一种反映现实的表述，是社会

存在决定社会意识。孔孟没有用这个词，孔子主张“其身正”，“孰敢不正。”孟子也说“君正莫不正”。这都要为君的作出表率，臣下自会遵行，这不是否定“君为臣纲”或与之无关，而是从积极方面为之导向。

这里还要指出，即使主张“君为臣纲”的董仲舒等人，也不是认可皇帝的胡作非为的。董仲舒虽然尊君，但也认为要“上下相制使，则百官各得其所，然后国可得而守也。”（《春秋繁露·通国身》）历史上胡作非为的皇帝不是没有，但大多弄得身死国亡。只有上下互相制约，百官尽其职守，才能保国运长久。怎样才做到正确的“君为臣纲”，连做了皇帝的唐太宗李世民也懂得要正己正人的为君之道。“君不约己而禁人为非，是犹恶火之燃，添薪望止其焰。”（《帝苑·务农》）这是从反面说明君不正则不能禁人为非，只有作好表率才能为臣“纲”，在封建专制政治体制的历史条件下，在实行“人治”的社会里，这样的“纲”应该还是可取的。

到宋代朱熹也说：“人主之心正，则天下之事无不一出于正；人主之心不正，则天下之事无一得由于正。”（《朱文公文集》卷十一）这也是在“君为臣纲”的问题上承传孔子的观点，我们不能说孔、孟的思想是及身而绝，后世儒者与之虽有区别，但亦有联系，不能完全用自然科学的标准化和定量化来界定。

对“父为子纲”与“夫为妻纲”，我认为也不能说与孔孟之道无关，也不能说在儒家典籍里没有依据。

《白虎通义》在《三纲六纪》篇中对父为子纲的解释：“父者矩也，以法度教子也。子者，孳也，孳孳无已也。”依此说来，儿子就要遵从父亲的教导，并且世代相传下去。下面我们可以对照孔孟这方面的言论。孔子说：“父在，观其志；父没，观其行，三年无改于父之道，可谓孝矣。”（《论语·学而》）还有曾子听孔子说过：“孟庄子之孝也，其他可能也，其不改父之臣与父之政，是难能也。”（《论语·子张》）孔子这两段话，都认为孝顺的儿子，无论在父亲生前和死后，都不能违背其教导和行事，这就是贯彻“父为子纲”的精神。

刘明武先生在文中引《礼记·大学》一段话：“为人子，止于孝；为人父，止于慈。”认为子孝与父慈，两者之间是相互负责的关系。这里既然是对等，是否父不慈子就可以不孝呢？孔孟对此没有明说，事实上父不慈还是主张儿子应该行孝。如孟子称赞舜为大孝，说“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。”（《离娄上》）如众所周知，瞽瞍并非“慈父”，他几次想把舜害死，而舜却竭尽心力来侍奉使父亲高兴。孟子认为这是为天下人树立“孝”的榜样，而天下父子之间应有的关系也就确定了。试问这是相互负责的对等关系吗？孟子还说：“不顺乎亲，不可以为子”，这是要儿子单方面的顺从，和汉人说的“父为子纲”有多大区别呢？

为刘先生认可作为儒家典籍的《礼记》，其中有不少谈到“孝”的地方，虽有说到“父慈，子孝”，但更多的是要求单方面“大孝尊亲”。如引曾子曰：“孝子之养老也，乐其心不违其志”，“是故父母之所爱亦爱之，父母之所敬亦敬之”。（《礼记·内则》）“孝子不服暗，不登危，惧辱亲也。父母存，不许友以死，不有私财。”“夫为人子者，出必告，反必面，所游必有常，所习必有业。”“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”。（《礼记·曲礼上》）像这样的父子关系，能说“父为子纲”精神，在儒家典籍中没有依据吗？

对“夫为妻纲”的解说，《白虎通义·三纲六纪》中说：“夫者，扶也，以道扶接也。妇者，服也，以礼屈服也。”《嫁娶》篇说：“阳倡阴和，男行女随。”这是说，丈夫要扶助妻子，妻子就跟从丈夫。这是既体现夫妻主从的不平等关系，又蕴含阴阳和合的涵义。

但这种“夫为妻纲”的关系，我认为不能说由董仲舒等人所创造，而在儒家典籍里没有依据。如孟子说到当时“女子之嫁也，母命之，往送之门，戒之曰：‘往之女（汝）家，必敬必戒，无违夫子！’以顺为正者，妾妇之道也。”（《滕文公下》）这段记述，就可以说是当时“夫为妻纲”这一社会现实的反映。

还有荀子在回答“请问为人妻？曰：夫有礼则亲从听侍，夫无礼则恐惧而自竦也。”（《君道》）这是说在丈夫有礼待人时，做妻子的要柔顺服从地侍奉他；当他不高兴表现出无礼时，妻子也要作出惶恐而恭敬的态度，这完全是夫主妻从的形象写照，也是体现出“夫为妻纲”的精神。

总之，孔孟及一些儒家典籍虽然没有用上“三纲”这个词，但都承认存在这种现象而加以表述，虽然使用词语的标准化和定量化不够明确和不够完善，但精神实质是一致的。

三

什么是“真正的中华文化？”怎样评估各个时期中华文化的价值？这是刘明武先生文中最后部分“打扫孔家殿”所提出的问题。

文中认为孔子之前中华文化已经光辉灿烂，伏羲氏、神农氏、黄帝、尧、舜时代，早期的中华大地上的发明创造至今还让世界所惊叹，早期的中华大地上领先于世界的、日新月异的盛世曾长期存在。问题的严重性在于优秀的中华文化没有得到正常的延续。中华文化在孔子之前已经开始失传，在孔子之后已经发生了根本性的变质。正是文化的失传与变质，才有中华民族的一步步落后，直至沦落到谁都敢来欺侮的地步。

这里对中华文化价值的评估，可以说是一代不如一代。但把原始社会的伏羲氏、神农氏、黄帝、尧、舜，讲成是中华文化最为光辉灿烂的时代，是领先于世界的盛世。可惜在孔子之前已经开始失传，在孔子后发生根本性的质变，这样论断有什么根据呢？

在原始社会是没有文字的，中国最早出现的文字是商朝的甲骨文，内容多是卜辞。在此之前的夏朝还未发现有文字，更不用说伏羲、神农、黄帝的时代了。所以这些古圣先王的发明创造以至生产生活的文字记载，都是根据传说由后人追述的。如说作“构木为巢，以避群害”的圣人，“号曰有巢氏”。“钻燧取火，以化腥臊”的圣人，就“号之曰燧人氏”。（《韩非子·五蠹》）包犧氏之王天下，“始作八卦”，“作结绳而为罔罟，以佃以渔”。（《易·系辞》）至于神农，“制耒耜，教民农耕”，“故谓之神农氏。”（《白虎通义》卷一）“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”。“刳木为舟，剡木为楫；舟楫之利，以济不通”。“服牛乘马，引重致远，以利天下”。“断木为杵，掘地为臼；臼杵之利，万民以济”。“弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下”。（《易·系辞》）

上面这些文献记述，大都出于孔子之后，不过从社会发展的情况看，传说中这些发盟创造程序也是可以理解的。如人们最初是穴居野处，“构木为巢”，使住有居室；“钻燧取火”，开始教民熟食；结罔罟，可以捕渔；制耒耜，发展农业生产；作舟车，服牛马，以利交通；作杵臼、弓矢，利民自卫。所有这些传说的创造发明，大体上是符合社会进化的轨迹。在原始社会有这样多的成果，说明中国有悠久的早期文明，但亦不能过于夸大，如说这些发明创造至今还让世界所惊叹，是领先于世界的盛世而长期存在。当时世界有四大文明古国，是否当时中国长期领先于埃及、巴比伦等地方，又有什么根据呢？

我们也应看到，这些发明创造在原始社会当然十分重要，但从现在看来，那不过是解决群众生产和生活的基本需要。而当时的生产力水平还很低，生活非常艰苦，如说“尧之王天下也，茅茨不翦，采椽不斫，粝粢之食，藜藿之羹，冬日麤裘，夏日葛衣，虽监门之服、养，不亏于此矣。”（《韩非子

·五蠹》)这是说，尧王住的是不加修饰的茅草屋，吃的是粗劣的饭菜，冬天披鹿皮，夏天穿麻布，还比不上战国时守门人的衣食。这不是说尧王的特别节俭，而是反映当时生活资料的贫乏。在物质条件极端艰苦的时代，不会有丰富的精神生活和光辉灿烂的文化，这是不言自明的。难道要我们找回这样真正的中华元文化吗？

原始社会并非人间的天堂，古往今来，为什么有人对此向往？我认为是受到先秦各家思想的影响。春秋时期，孔子不满意“礼崩乐坏”的局面。他是个“信而好古”的人，提出“克己复礼”，也就是“复周礼”，恢复文王、周公的一套典章制度。到孟子更是“言必称尧舜”，作为仁德之君的典型。后来《礼运·大同》篇，更是将原始社会美化成为“天下为公”的“大同”世界。连康有为、孙中山也受到这方面的思想影响。

除儒家孔孟外，各家不满现状的也多是向后看。如墨子称赞大禹，道家更远追黄帝，还有追慕神农的许行，复古越来越远。发思古之幽情，在文明古国大概也是人之所好吧！

从考古学与古史研究表明，中华民族的发展，和世界上许多别的民族一样，早期的社会形态是经历过氏族公社制度，其间又分为母系和父系两个相互衔接的阶段。

母系氏族公社，凡在一个氏族名下的全体成员，都出自一个母系祖先。氏族首领由民主选举产生，没有特权和私有财富。氏族的民主精神反映在氏族的民主集会方面，如氏族首领的选择和更换，都在会上解决。在氏族内没有压迫和剥削，没有刑罚和军队，也没有凌驾于群众之上的暴力统治者。传说“神农无制令而民从”，“形政不用而治，甲兵不起而王。”(《商君书·画策》)由于全体成员和睦平等地集体劳动和生活，所以又传说“神农之世，卧则居居，起则于于，无有相害之心。”(《庄子·盜跖》)反映了这样的社会情况。

这种原始共产主义社会，是否符合人们的理想呢？可惜社会的发展并不以我们的爱好为转移的，大约从五千多年前起，我国黄河和长江流域的一些氏族部落，由于农业、畜牧业和手工业的发展，男子在这些生产部门中逐渐居于主导地位，母系氏族社会逐步转变为父系氏族社会。恩格斯在《家庭·私有制和国家的起源》中说：“母权制被推翻，乃是女性的具有世界历史意义的失败。”“在历史上出现的最初的阶级对立，是同个体婚制下的夫妻间的对抗的发展同时发生的，而最初的阶级压迫是同男性对女性的奴役同时发生的。”这可以说是世界性的普遍问题。

在父系氏族公社中，父系大家族的家长拥有支配全体家族成员的权力，家族内部日益失去民主平等的生活。家长和丈夫对妇女握有生杀予夺之权，有的死后还要妻子为其殉葬。例如，甘肃武威皇娘娘台属于齐家文化的一座一男二女合葬墓，三人都是一次埋入的。男子正中仰卧，二女在左右侧身面向男子，下身屈肢，两手屈于胸前，现出侍奉、屈辱的状况，这是妻妾为丈夫殉葬的显例。其他一些男女合葬墓，大都是一次埋入的，不可能都是夫妻同时死去的，也可能有以妻子殉葬。(《中国史稿》第一册，第88页)这种情况，比后来所说的“夫为妻纲”，丈夫的权利不是更大吗？同样在父权制下，子女是归父亲所有的，而子女将来要以直接继承者的资格承继父亲的财产，所以父亲对子女也拥有极大的权威，“父为子纲”当然不在话下。

对君臣关系的建立也有一个发展过程。在父系大家族的基础上，先是那些最富有、最有势力的大家族的族长被推举为氏族部落首领，并逐步扩大其政治权力。由于氏族部落的不断迁移和互相交往的扩大，从而引起各个部落的分化和组合，有时因为某种需要结为联盟，这就打破了原来氏族部落的界限，跨出了形成民族的第一步。这个时期可以溯源到传说中的黄帝，经尧、舜、禹，直到夏王朝的建立。

相传黄帝能“明民共财”，基本上还属于原始共产制。但又说他内有“刀锯”，外用“甲兵”，即

已经有了刑罚和军队。黄帝战蚩龙的传说表明他已掌握有军事领导权。不过部落联盟的首领，到传说中的尧、舜、禹，还是通过部落联盟议事会推举产生，其间可能也有争夺，这是尧、舜禅让故事有不同说法的原因。这些联盟的首领也逐渐增强权力，如鲧治水失败，舜就将他放逐而死。到禹当上联盟首领时，朝会“诸侯之君会稽之上，防风之君后至，而禹斩之。”（《国语·鲁语下》）当时还是个部落联盟的会议，而一个部落首领迟到却被杀，可见禹的权力已接近国王了。后来禹年老时在议事会上虽也提出过继位人选问题，最后还是由他儿子启继承。启建立了夏朝，中国历史上开始了“家天下”的局面，原始社会转变为阶级社会。“君为臣纲”，君主支配臣子的权力，这种局面得以形成了。

如上所述，“三纲”问题，当母权制被推翻后，在父系大家族中，丈夫支配妻子的“夫为妻纲”事实上已经出现。父亲支配儿子所谓“父为子纲”，也就同步形成。由于要有国家才有君主，中国古代社会虽是家国同构，但由家族、氏族、部落到部落联盟发展到夏、商宗族奴隶制国家，君主才有支配全国臣民的权力，“君为臣纲”才事实形成。总之“三纲”不是由谁创造的，而是由社会发展现实所决定的。社会存在决定社会意识。在孔孟生活的年代，“三纲”的事实已经存在，孔孟之道也自当有所反映。由于在“诸侯异政，百家异说”的春秋战国时期，各家各派对此也会有不同反应。如道家老庄向往的是洪荒之世，无君无臣，可能无视“三纲”的存在而不加理睬。而主张“序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别”的儒家孔孟，哪能与“三纲”思想毫不沾边呢？至于君仁臣忠、父慈子孝的对等提法，这是儒家对人们道德上的平等要求，但不排除君臣上下、老幼尊卑这一社会等级的维护。比如程朱理学倡导封建纲常，比董仲舒恐怕是有过之而无不及，但朱熹在《家训》中还是说：“君之所贵者，仁也；臣之所贵者，忠也。父之所贵者，慈也；子之所贵者，孝也。兄之所贵者，友也；弟之所贵者，恭也。夫之所贵者，和也；妇之所贵者，柔也。”基本上沿袭孔孟对等的提法。朱熹以及宋儒讲君仁臣忠、父慈子孝相对举的人，同时都承认“三纲”，如朱熹就说：“三纲五常，终变不得。”可见两者不是对立而可以相容，何以孔子与董仲舒的思想只能攻其一点而不能两存呢？

最后回归本题，刘先生说把自然科学研究中的所必须的标准化、定量化引入文化研究中来。他研究的例子是把“三纲”的发明权、所有权都属于董仲舒，根据是“三纲”源于《基义》一文。但“三纲”的内涵“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，却是出自《礼纬》，故历来学者多认为“三纲”之说，出于《礼纬》。两者所讲出处不同，那么这个发明权以什么“标准化”作根据呢？“定量化”又用什么方法计算出来呢？文中并未有这方面的论证。由于刘先生不承认“三纲”在儒家文化的理论体系里，所以不承认董仲舒以至程颐、朱熹是真正的儒家，要在“孔家殿”里将他们打扫出去，而那么多的儒——汉儒、宋儒，都是儒家文化的冒牌货，真正的儒家文化只好说到孔孟就及身而绝了。

用这种方法研究的结果，对一个学术流派，不承认有它的发展和承传关系，对文本只看表面词句，而不分析其思想实质。以儒家学派来说，孔子以后就儒分为八，孟、荀只是对后世有影响的两家。汉儒研究经学有今、古文之分，董仲舒只是今文学派的大师。宋明儒则有程朱、陆王两大派，清儒治经学亦有汉学和宋学之分。这些分派由于时代的需要和各人的学术素养不同是有所区别，但思想倾向和理论体系，应该承认对儒家孔孟有一定或某种的承传关系。但用标准化、定量化来衡量，凡是不在《礼记》、《论语》、《孝经》、《孟子》文本记述过的话语，都认为不属于儒家文化，这些阿猫阿狗的创造，都是冒充“同仁堂”造假药。那么现在在国内外那些研究儒学的论著，也就成为假冒伪劣商品，一部中国儒学史如何定性和定位，就要重新学习自然科学的标准化、定量化的研究方法，或是请自然科学家、数学家来重写了。

责任编辑：罗 萍 叶金宝

古典世界观的终结 与现代性意识的孕育

——王船山与中国现代性意识的开端

陈 赘

[摘要] 通行观点认为，中国现代性开端于1840年鸦片战争，但是笔者则认为，中国原发的现代性意识在明清之际已经孕育，在王船山哲学中就有突出的体现。王船山哲学可以视为古典世界观向现代性意识转型的典范，这种现代转型集中展现在以下三个方面：以现在或当下为中心的时间—历史意识的突出、后形而上学视域的开启以及从形而上学普遍性到存在的个体性的转换。

[关键词] 古典世界观 现代性意识 王船山

[作者简介] 陈赘，哲学博士，华东师范大学中国现代思想文化研究所（教育部重点文科基地）专职研究人员、华东师范大学哲学系讲师，上海，200062。

考察中国现代性意识的当代叙述，就会发现，人们往往强调，中国现代性的背景就是中西文化的相遇，因此，不能够离开西方现代性话语来叙述中国的现代性。这一信念无疑具有它的合理之处。的确，整个中国现代化运动、现代性意识的萌生及发展过程就是与西方文化交融一步步深入的过程。不能正视这一点，就很难贴近中国的现代性。但是，对此的过度强调也蕴含着一种危险，它没有意识到中国现代性的复杂性，一方面，中国现代性意识的历程不能脱离西方现代性的背景；另一方面，也必须看到，在西方文化大规模传入之前的明清之际，中国古典世界观在那个时代的思想家那里就已经终结，现时代、新时代的意识已经自觉地孕育着。如果说在更为广泛的意义上来理解现代性，那就可以说，它意味着一种与古典时代的生活方式具有本质性区别的诉求，这种诉求在明清之际的人文学者那里其实已经出现，在某种意义上，它构成了中国现代性意识的开端。但是，有关中国现代性的讨论，却从根本上忽视了这一点。王船山及其同时代人的思想，恰恰为上述理解提供了一个出发点。

一、以当下/现在为中心的时间—历史意识的出现

现代性首先意味着一种把现在作为中心而又指向未来的时间意识，它意味着一种历史哲学的视角，也即从历史视界出发审视人自身的位置。在这种历史视界中，人们把自己的时代作为新时代与已成为历史的古典时代区分开来。明清之际的思想地图上，最为突出的现象就是时间、历史意识的兴起。

在宋明理学的体系中，时间并没有成为一个重要的观念。理学把精神生活寄托在终极的体验上，它发展了一套精致的形而上学。朱熹的老师李侗把静中体认未发的本体视为最高层级的实践，所谓“静中”包含着两个相互关联的含义：一是最大限度地排除欲求、情感、兴趣等等主观因素的干扰，

获得心灵的宁静与平息；其次是最限度地摆脱事物的干扰，脱离人类的事务而进入一种纯粹沉思的状态，通过沉思而获得的是一种“主一”之“敬”。这种静中存养的功夫虽然在某些儒者那里常常被视为动时省察实践的补充，但是，正是前者而不是后者，才构成了宋明时代主导的精神追求。一旦它占据了上风，生存就被引导向一种超越了时间—空间的形上本体的体验，同时，生存也就成为从现在/当下的日常生活中的出离。这样一种主导的意识形态不但曾经造成只在本体上求究竟“而终于百事不理”（陈亮语）的结果，而且，它还敌视当下、现在以及与之相联系的日常生活。这种哲学意识接受了佛教的那种以消解时间为目的的时间观念的影响，时间的各个维度被视为现在的已经逝去（过去）和尚未到来的（未来）的形式；而现在的本质则是经由“前后际断”而导致的存在的完全呈现，作为一种“刹那”，它意味着跃入永恒、获得解脱的支点，从这个意义上来说，它恰恰是从当下状态中的出离，因此，这种时间观念在本质上是敌视当下、敌视时间的。正是由于佛教的影响，“现在”、“过去”与“未来”成为中国思想的词汇，甚至取代了原有的“古/今”、“往/来”等时间表达形式。^①换言之，宋明时代的哲学意识设置了高高在上的精神本体，生活世界被视为这个本体的产物与结果，而不是相反，形上本体起源于日常生活。然而，在明代中晚期，随着时间意识的兴起，这样一种能够生产生活世界、生产天地万物的形而上学本体的正当性受到了质疑。

从王守仁开始，无极—太极的宇宙图式就被放置在时间过程中来理解了。^②时间的三个维度过去、现在与未来处在一种怎样的关联方式中呢？王船山的回答是“往来古今，则今日也”。^③这并不是以现在来消解过去与未来，而是说过去、未来都不能离开现在来理解：“有已往者焉，流之源也，而谓之曰过去，不知其未尝去也。有将来者焉，流之归也，而谓之曰未来，不知其必来也。其当前而谓之现在者，为之名曰刹那（谓如断序一丝之顷），不知通已往将来之在念中者，皆其现在，而非仅刹那也”。^④过去并非滞留于已往，未来也并非不能到来，它们并非与现在、当前彼此隔绝，而总是在主体的时间意识（“念”）中根据现在而重新打开，也即重新当前化。主体的时间意识在这里起到了关键的作用。“过去，吾识也。未来，吾虑也。现在，吾思也。天地古今以此而成，天下之叠叠以此而生”。^⑤时间不再如古典时代那样仅仅被视为客观性的“天时”——人类行为由以出发的场景与必须遵循的外在条件，而是发源于人的内在的念念相续的时间意识。

“过去、未来皆其现在”的表达意味着现在、当前已经被视为时间的中心，同时，现在又是指向未来的，在过去、现在与未来构成的时间之流中，未来永远是时间之流的归宿。这样一种时间意识不仅在王船山那里获得了明确的表达，即使是在晚明哲学家那里，也是可以屡屡看到的。例如顾宪成的《当下绎》，就是一篇重要的文字。在此文中，顾宪成写道：“当下者，即当时也。此是各人日用间，现现成成一条大道，但要知有个源头在。何也？吾性合下具足，所以当下即是合下。以本体言，道摄见在（现在）过去未来，最为圆满；当下以对境言，论见在（现在）不论过去未来，最为的切。究而言之，所谓本体，原非于对境之外，另有一物，而所谓过去未来，要在不离于见在（现在）也。……是故认得合下明白，乃能识得当下；认得当下明白，乃能完得合下。”^⑥从本然的意义上来说，流行不息的存在不可能撇开过去、未来，但就存在的呈现而言，它不在过去，也不在未来，就在此时此地此一个这里，也即现在（见在）。显然，在顾宪成的术语使用中，可以清楚地看到“当时”、“见在”、“当下”、“合下”都具有共同的意义，都与过去、未来相对，都是“现在”的另一种表达式。而且，在这里，“现在”被解释为“对境”，也即面对面的情景。鹿善继则把它表述得更为具体：“只就此日此时此事，求一个此心过得去，便是理也。”^⑦由此，现在的意义在于，它不仅仅是时间系列的一个时刻点，而关联着存在的显现，它本身不是某种事物，但却是存在“对境”（顾宪成语），“见在”或“现前”（王船山语）的方式，也即使事物面对面显现的一种时间性境域（temporal horizon）。这样，一

种“当下的存在论”在晚明清初就诞生了，它意味着一种时间的视角。

这种时间视角的发现，正是历史意识的发现。王守仁与晚明的思想家提出了“六经皆史”的命题，章学诚把这个命题的意义推进到一个新的高度。从思想史的角度看，这样一个命题至少可以包含着以下几重含义：1. 经典既然是历史，那么，经典所记载的东西就是既往生活世界的实际，由此而導致了把现在作为一个时代独立开来、从而区别于古代的现时代的意识。换言之，“六经皆史”的意识表明，新的时代已经开启，它通及于未来，而不同于古典时代。未来不是从古代开始，而是从现代开始的。正是在这个视野内，我们才能更为深刻地理解王船山所谓的“天地之始今日是，天地之终今日是”的意义，这是一种只有在“现代意识”中才能出现的命题。2. 一切以经典为最高判准的经典独断论传统也就不再具有正当性，作为意识形态的经典，其权威性也应该遭到质疑。经典的诠释必须在历史的视域中展开，否则就很难摆脱其独断性。从时间意识的层面加以理解，这就是，起源于过去历史生活的经典不应该成为现在的压迫者，真正的判准应该着眼于未来。由此，王船山哲学中出现了那种面向未来的意识。3. “经”的深层意义并不仅仅是经典，而是天经地义的“常道”，也即形上性（本体）。“六经皆史”意味着形上性展开为历史的过程，那么，在历史过程之外的形而上学本体就不再具有合法性。黄宗羲所谓“心无本体，功夫所至，即是本体”、浙东学派所谓“言性命者必究于史”的观念都可以从这个层面加以理解。这意味着，脱离了时间—历史的形上性就得到了否定，对于古典思想具有中心意义的形而上学绝对本源在这里失去了它的意义。

既然经典与形上性都必须通过历史的视域才能理解，“言性命者必究于史”，那么，历史之为历史的规定究竟是什么呢？无疑，在最通常的意义上，历史是既往生活世界的实际，但是，明清之际的学者们从来就没有把历史仅仅理解为与现在毫不相关的过去。相反，历史的意义是当前性的，它是现在时代的人们社会—生活实践的借鉴、参照，而且，通过历史，现在时代的人们被导引向他们的未来。司马迁在《报任安书》中把历史的功能描述为“述往事，思来者”，王船山更为明确地指出：“所贵乎史者，述往以为来者师也。”^⑧这就是说，正是在历史中，过去、现在与未来获得了连续性的意义。而这种试图在过去、未来与现在之间保持连续性的意识正是历史意识的根本特征。

由此，以现在为中心的时间意识构成了一种历史视角，从而为时代作为朝向未来的新时代——现代而被理解提供了可能。一旦这种面向未来的现时代意识成了价值的中心，未决性与不测性、流动性与非确定性，就变成了思想与文化的关键词，如此一来，试图凝固世界、寻求稳固确定基础的形而上学图式，就必将愈来愈失去其往昔的荣耀。

二、后形而上学视域的开启

马克斯·韦伯把现代性的产生概括为古典的宗教—形而上学世界观的解体。在明清之际的思想家那里，哲学的核心目标就是对于形而上学世界观的解构。陈确、李二曲批判宋明时代形而上学思维赖以建立的前提——体用与本体的概念，认为本体就是佛教所谓的本来面目，而不是中国文化的真正精神，中国文化的原初智慧形态及其新的展开都不是或不能建立在这种形而上学的本体意识上。而戴震、傅山则对于宋明时代形而上学化了的天理展开了批判，并自觉开始了古典时代的天理世界观向具有现代意义的公理世界观的转换。此后的中国思想史，公理的概念便取代了天理的观念。

与此相应，王船山从各个层面对形而上学思维框架作了彻底的颠覆。

首先，王船山以隐显（幽明）的哲学视域取代了有无范式。他深刻地意识到，有无的范式总是内蕴着一套形而上学的逻辑：“言幽明而不言有无，至矣。谓有生于无，无生于有，（皆戏论。）不得谓幽生于明，明生于幽也（论至则戏论绝）”。^⑨有无的探讨总是蕴含着有生于无或无生于有的生产、构

造性的逻辑，总是导向一个形而上学的造物主，因此它总是与贵上贱下、崇无贱有的形而上学意识联系在一起。而幽明（隐显）作为一种哲学视野，它意味着对于这种形而上学思维框架的突破。如果说在有无的范式中思考，我们总是被导向寻求世界的最终根据、最后本源的态度，那么，在隐显的范式中，我们则被引向世界本身。因为，隐显意味着当前之可见与不可见，我们的世界正是由可见与不可见构成的整体，我们的当下的行动总是指涉着这个世界视域总体，总是一种把当前的可见者与不可见者会通的方式。^⑩

其次，王船山否定了宋明以来被万法归一的形而上学逻辑渗透了的理一分殊的观念。这种逻辑曾经被朱熹借用禅宗的语言形象地比喻为“一切水月一月摄”。按照这种逻辑，水里的无数月亮仅仅是水里的一个月亮的投影，只有从作为形而上学造物主的天上的月亮那里它们才能获得自身的存在。就此而言，水里的月亮是同质的，它们的差异不是本质上的，而仅仅是对于天上月亮的分有的程度不同。王船山指出，在朱熹的这种以物为中心的比喻中，包含着正是万法归一的形而上学本体论的妄念。月落万川的比喻，恰恰把分殊的万物视为存在的幻影，因此，它承诺的是万法的非真实性，因此，它仍然是以形而上学消解个体的一种形式。

所有水里的月亮都是天上的一个月亮的体现或蕴涵，因此，在这里成为关注的，不是水里的所有月亮之间的不同与相通或者它们相互之间关系，而是它们都是天上的一个月亮的体现。它们的存在不是建立在它们自身的差异性、自有性、自主性以及它们之间的相关性之上，而是建立在对于天上的月亮的绝对依赖的基础之上。天上的月亮就是“一”，水里的月亮就是“一切”、就是“万法”，后者只是把我们引向前者的中介或工具。而水里的月亮都是天上那个真实的月亮的不真实的“迹”，是前者的幻影或投射，作为由本所派生的“迹”，它们的意义就在于“显体”或者“显本”。现象就是不真实的“迹”，而真实的只是不可见的绝对本体。现象的意义仅仅在于它对于某个绝对不可见者的体验提供了通道或承载。伴随着这种意识的是这样一种要求：在当下的瞬间领悟与体现绝对本源或者世界整体。这种要求反映了一种妄图在一旦彻底澄清存在、寻求最终的精神避难所的愿望，因此，这种无法兑现的要求其实包含着一种深刻的心理主义的迷误，它不是导向进一步向经验和实践的开放，而是企求在将来的某一个时刻成佛入道，从而可以终结所有经验和实践，只要一朝成佛，就可万事大吉，所有的一切都可以获得一个绝对的基础，所有的问题都可以随之迎刃而解。可见，在月印万川（“一即一切、一切即一”）之中蕴涵着的乃是那种“毕其功于一役”的心理主义的幻象。

换言之，这种形而上学智慧所支持的，不是对于现实生活世界的责任关怀与伦理承付，而是在某个未来的时刻从这个世界（一切）中解脱出来、直接面对某个形而上学绝对（一）的要求。正是按照这种形而上学的逻辑，宋明思想培育了一种只亲本体，而不亲父母；崇尚本源的证悟，而贱视日常生活的实践取向。王船山认为，这种理一分殊的观念在本质上是佛教禅宗“万法归一”的形而上学思维的另一种表达形式。只要承诺了万法归一，那么，必然是一而不是万法，成为思想与行为关注的中心。对于万法归一与理一分殊的区分，在船山哲学中成了拒绝形而上学、回归生活世界的必由途径。^⑪

再次，在形上与形下问题上，宋明哲学传统形成了一股强大的潮流，贱下贵上是其根本特征。王船山则把形上与形下从传统的那种理解中解放出来，在他看来，形上与形下不是世界固有的客观区域分化，而是主体的两种不同的存在方式：从显入隐的思这样一种精神活动就是形上的内涵，而形下则意味着从隐入显的感性实践，也就是把主体的精神本性表达在外部世界中的活动——从主体自身而言，形下是“践形”的活动，而从对象角度来说，形下是“尽器”的实践。^⑫

而在体用问题上，王船山对于宋明传统的贵体贱用的形而上学体用论展开了不遗余力的批判，开辟了一条“相与为体”的后形而上学的交互体用论模式。^⑬

总之，在王船山那里，可以发现一种新动向，这就是拒绝寻求世界之外的绝对本源、最后根据的态度，而把世界的承付作为哲学本身的追求。王船山坚定地抛弃了一切超验的幻象或者能够成为幻象的立场，力图防止将思想建立在一切虚假的前提之上，而从世界本身展开思想。

三、从形而上学普遍性到存在的个体性

在《法哲学原理》中，黑格尔明确断言：“主体特殊性的权利，他得到满足的权利，换言之，主体自由的权利，是古代和现代之间差别的要点和中心。”^⑭主体的特殊性的要求亦即个体性的意识被视为现代性意识的要点和中心，这种特殊性要求作为一种权利而获得足够的尊重。“现代国家的原则具有这样一种惊人的力量和深度，即它使主体性的原则完美起来，成为独立的个人特殊性的极端，而同时又使它回复到实体性的统一，于是在主体性的原则本身中保存着这个统一。”^⑮现代性的意识就起源于对存在的特殊性（个体性）的尊重。黑格尔述对于现代性的论说虽然是以西方为背景的，但是他的上述结论却又似乎具有一般性的意义。^⑯从这个视角来理解宋明传统向明清之际的新思想的过渡，似乎可以发掘出一些对于思想史而言极为重要的东西。

在宋明传统中，其主导作用的主要是一种形而上学的普遍性模式，个体性、特殊性并没有成为哲学关注的中心，也不具有优先性。普遍性的视角与形而上学意识具有难以分割的亲缘关系。在宋明传统理一分殊的哲学意识中，可以看到这一点。

宋明思想从禅宗中获得灵感，把理一分殊的真理表述为“一切水月一月摄”，这就把特殊的存在者界定为形而上学的普遍实在的不同显现形式。根据这种意识，所有的存在者都是某种典范或样板的分有者，这样，特殊性仅仅是现象层面的真理，一旦从更高的层次或境界观察，就会发现，其实它们在本质上又都是同一个形而上学绝对的载体，从这个意义上，所有的存在者都是同质的，从它们自身显现存在本身，构成了形形色色的事物的相同的功能。从这个形而上学意识出发，才能达到“青青翠竹，无非佛性；郁郁黄花，尽是法身”的观念，在这种观念中，翠竹、黄花、狗子与大黄，在其本性上，并不承载真正的特殊性，相反，它们都是同质的，都是同一个普遍实体（佛性或法身）的显现形式。在宋明思想对于理一分殊的理解中，特殊性与个体性被视为衍生的、后得性的东西，普遍性则具有逻辑上的优先性。

与形而上学的普遍性相对应的是抽象的类性，人的完善被视为普遍性的实现，也即人与动物相区分的类本质被视为了人性的本质特征。只要我的存在能够与动物的存在区分开来，那么，自我也就得到了实现。因此，在宋明思想中，类性的实现成为自我实现的主要内涵。人是在与动物（也就是与不同类的存在者——非人）的区分中来确证自身的。在此，人这个概念是由人与动物的区分而获得规定的，成为一个人仅仅被理解为成为一种不同于动物的存在。对于宋明传统来说，“我的存在”在其理想性上并不意味着我与他人的不同，而是意味着一种本真的存在。由此，我的存在与你的存在、与他的存在并没有真正的区别，真正有意义的区分是我的存在与它（动物）的存在。所以，自我实现在宋明人那里，不是“我”本己的、不同于他者的东西的发展，而是“我们”共同分享的同然性的实现。换言之，我与我们的区分并不具有道德的涵义。因此，我们看到，在宋明人那里，成为关键的不是我你之分，而是人禽之辨（我它之辨）。所以，宋明人有“莫勘三教异同，先辨人禽两路”的说法。在我它之辨（人禽之辨）中，“我”并不是作为个体而存在的，而是作为人的类本质、类存在的形象而出现的。可见，人禽之辨（我它之辨）构成了一种存在论—伦理学的视角，它作为一种强大背景对宋明思想发挥着重要的构成作用。在这种视角中，理想人格往往被具体化为一些具体的榜样或典型，它们是作为充分展现了人的类性的代表者而进入宋明思想的论说中。“人皆可以为尧舜”、“人皆可以为

“圣贤”的意识，都与这种人禽之辨的视角具有不可分割的关联，在其深处弥漫着的依然是一种对形而上学普遍性的留恋。

而从认识论的层面看，人禽之辨（我它之辨）总是把认识放置在主体与客体的思想范式中，总是从事物的角度来理解人性与存在。例如，宋明传统中常常出现的水月之喻、冰水之喻、大海与众沤之喻、瓶水之喻，等等，都体现了从物也即现成存在者的视角领悟存在的思想范式。从人禽之辨的问题性来思考人的问题，也是这种范式的一种表现形式。其次，还必须注意到，人禽之辨的视角由于脱离了主体社会化与社会个体化的语境而常常倾向于把人理解为孤零的单子式主体，从而不去鼓励人性探索中的政治历史文化的主题。

然而，在王船山哲学中，却出现了一种后宋明传统的取向，这就是对于存在个体性的自觉关注。一旦消解了理一分殊观念中的万法归一神话，它就成为“人之自至”的哲学动力。既然人必自至，那么，那种把不同的主体视为没有差异的同一、齐一的构想就不再合理。“人我同理，然理有等杀，均而同一，而尚非理也”。^⑪不同的人们，由于其所处的时间、位置或者情境不同，其所拥有的信息不同，其所采取的智力途径不同，而拥有不同的出发点，并因此而拥有不同的存在方式。“道广而同，非其道也”。^⑫因此，“自至”包含着个体发展独特性的考虑。一个人作为个体，他的发展必须变得与众不同，有自己的个性，所以，他不仅没有必要强与天合同，也没有必要去与他人等同。“非求合于大舜……非有求合于周公；求合者终不得合，用力易而尽心难也”。^⑬人的发展，不是归于一律的类性与普遍性的呈现，而是个性与自性的拥有。由此，具有个体性自觉的人没有必要成为尧舜、合于周公、同于孔子。个体的每一种自致方式之间都具有不可比拟性，它们仅仅是通向这个世界也是通向自身存在的不同门径。

在王船山那里，我们发现了一种与人禽之辨不同的理论视野，这就是我你之辨。在这种视角中，我是不能通过与动物或人以外的其他存在者的区分而得以界定的，相反，我是通过与我的同类中的另一个不同主体的差异而得到定义的，我是在与我们的相互承认中成为自身的。在此，一方面，一种来自我本己性的生存要求我的存在不是对于他者的重复，而是独特的自性的拥有，这种独特性是不可替代的；另一方面，我只有在作为共同体成员的同时才能成为我自身。道德生活在“我它之辨”（人禽之辨）的视野中，被视为我的类性本质的实现，一个人的完善程度完全取决于他摆脱动物性、从而区别于动物的程度，而他的个体性的因素则没有参与其中，相反，彰显特殊性的那些感性因素，被视为有待克服的动物性的特征。但是在我你之辨的视角中，原来被视为动物性的那些因素，现在被理解为自我完善的成就。因此，在王船山看来，不仅仅是人的理性，即使是人的形色感性也无一不异于禽兽。真正的自我既不是在它的眼睛、它的耳朵，也不是你的眼睛、你的耳朵，而是在我的眼睛、我的耳朵之中，来确证自身的。这一点是王船山对于古典世界观的根本性突破，它只有在我你之辨的视角中才得以可能。

可见，王船山告别了那种形而上学的普遍性、个体性的意识，成为一种更新了的思想传统与新的时代意识的中心。当然，个体性的价值并不等同于自足的封闭主体自我决定、自我主宰、自己定义自己的个人主义价值，对于船山而言，后者正是应拒绝的东西。那种个人主义价值，由于忽略了个体社会化与社会个体化的语境，而把个体归结为原子式的孤零主体，从而具有了出离世界、脱离公共生活的特征。与之相反，船山认为，真正意义上的个体只有在公共生活中才能确立，否则，有关个体的叙述就很难摆脱形而上学主体性意识的支配。由此，在后形而上学视域中，个体的生成伴随着世界性意识的觉醒，世界性作为生存维度而被接纳进来，从而具有了“在世界中存在”（在世）的本己特征。所以，个体性意识把船山引向的是公共的政治—历史过程。^⑭在此，主体走向自身的（下转第29页）

复原老子之“道”

李景强

[摘要] 近代以来，学术界一直有一种主流倾向，把老子的“道”看作是形而上学的本体论，这种判断明显与老子的“道”论存在着矛盾。为了消解这个矛盾，本文依据先秦时期的文化语境，参照《老子》的不同传本和历代老子研究者的解释，力求为老子的“道”论作出一个合乎历史逻辑的系统性的解释，复原老子之“道”。本文给老子“道”的定义是：“道”是一个真实存在的不主宰世界的创造者，是人类的信仰对象。

[关键词] 老子 道

[作者简介] 李景强，首都经贸大学基础部副教授，北京，100026。

一、研究老子“道”论的迷失

从上个世纪初到现在，论“道”的文章和专著足以车载，但“道”是什么仍然没有说清楚。也即是说研究者解说的“道”与老子说的“道”有明显的差异和矛盾。原因在哪里呢？是不是老子之“道”根本就无法说清楚？还是现在的研究者在概念和认识方式上与老子有不可连通的鸿沟？

对于第一个问题，答案是否定的。说清楚老子的“道”论，确实存在着很大的困难。首先是传本问题。河上公本、王弼本、傅奕本及其他本《老子》，在文句和个别术语上有很大的出入；近年来发现的帛书本和郭店楚简本与河上公本、王弼本、傅奕本不仅在结构上不同，而且在很多重要概念上也有很大的差别。这些出入和差别，确实给研究者带来很多选择上的困境和判断标准上的迷惑。但《老子》一书的思想体系仍然是鲜明的，这就给我们说清楚什么是“道”提供了最根本的前提。其次是解读问题。解读首先遇到的是一个断句问题。不同的《老子》解读有不同的断句形式，比如朱谦之的《老子校释》和陈鼓应的《老子注译及评价》在断句上就有很大差异，近年来，关于《一章》如何断句就有很多专门文章。断句问题影响到如何理解一个概念的内涵和判断的指向问题，不同的断句可能会有完全不同的结论，确实给研究老子思想带来很大的麻烦。但如果我们将老子的思想整体作为解读的基础，而不是以某一章节的具体文句为中心，那么断句问题就不会从根本上影响对老子思想体系的解读。我在本文中所说的“复原”，不可能以历史上真实存在的老子为标准，是否真有一个叫老子的人，还是一个有疑问的问题；也不可能以某一单个的传本为标准，至今还没有找到最原始的《老子》原本。所谓“复原”，就是以几个不同传本中的统一性为前提，以上古时代的思想观念为背景，根据老子的思想概念体系，作出无逻辑矛盾的阐释。

对于第二个问题，答案是肯定的。近现代以来的大多数学者，受西方思想观念的影响很深，他们在研究老子的思想时，总是习惯于以柏拉图、黑格尔、马克思、海德格尔、萨特、叔本华甚至牛顿、爱因斯坦作参照，习惯于先提出老子思想中的一个概念或观点，作为正命题，然后以西方哲学家的概

念或观点以“类似于……”或“不是……”作为肯定和否定的参照。这就造成了研究者的“道”论与老子的“道”论有很大的差异和矛盾，导致老子的“道”论至今仍然是一个“恍惚”、“窈冥”的状态。要分析就要有比较，但比较是一个由近及远的过程。阐释老子的思想首先要参照的是商周以降的中国古人的思想观念，尤其是古人的宗教意识和春秋战国时期先秦诸子的“道”论，这才是真正可以弄清是非的参照。在弄清“道”到底是什么的基础上，再去研究老子的“道”与西方形而上学、神学的同与异，才会有深化认识的价值。

二、老子“道”论的语境

老子说：“道可道，非常道。”（《一章》）老子这句话蕴含着一个关于“道”的巨大的语境，那就是人们一直在谈论“道”。老子要反驳，说人们通常所说的道，不是那个永恒的道。那么人们通常所说的“道”是什么呢？

在老子之前，“道”已经是一个被广泛使用的概念或者说经常提及的一个对象。如“恭默思道”，（《尚书·商书·说命》）“天有显道，厥类惟彰”，（《尚书·周书·泰誓》）“惟有道曾孙周王发，将有大正于商。今商王受无道，暴殄天物”，（《尚书·周书·武成》）等等。^①从这些话语中可以很明显地看出，“道”总是与“天”的概念联系在一起的，因此要弄清楚什么是“道”，首先要说清楚什么是“天”。

据考证，“天”字的本义指人的头顶，因为头顶在上，又引申为自然意义上的“天”，即天空，天体之天。到了周代，“天”与“上帝”联系在一起，形成了作为主宰者的神性意义的“天”的观念。^②当强调它的神圣性时就称为“天”，与人间神圣的统治者“天子”相对；当强调它的主宰性时就称为“上帝”，与人间的主宰者“帝”相对。对于周代人来说，“天”与“上帝”是对同一对象的两个不同的称谓，天即上帝，上帝即天，可以互换。周初的《天亡簋》铭文说：“天亡佑王，衣祀于王，丕显考文王，事喜上帝，文王德在上。”《尚书·周书·诏诰》：“皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命。”

天对人世间的规定就是“天道”，省称为“道”，遵守天的规定为有道，背离天的规定为无道。“商王受无道”是说商纣（名受）王违背了天道，所以“天命罚之”，（《尚书·周书·泰誓》）结果是以周代商。天道是否在人间得以实行又是以人的“德”来判断的，“道”是“德”的依据，“德”是“道”的具体体现，合乎天道为善，背离天道为恶。这样道与德就紧密地联系在一起，《尚书·商书·仲虺之诰》在讲述了人应有的德性之后说：“钦崇天道，永保天命。”《尚书·周书·毕命》说：“世禄之家，鲜克有礼，以荡陵德，实悖天道。”有德即合乎天道，合乎天道即符合天的规定，符合天的规定，天即福佑，反之，天即罚之。所谓“皇天无亲，惟德是辅。”（《尚书·周书·蔡仲之命》）

天是神圣的主宰者，是神；“道”是主宰者对人世间种种神圣的规定。遵守“道”就是服从“天”，服从神，承认“道”，就是接受“天”对人间的主宰。“天”是神圣的，“道”也是神圣的。至此，我们可以给老子之前的“道”下一个定义：道是天道的省称，是天对人间的神圣规定。它带有强烈的神性色彩，意味着人对神的归依和服从。一些学者把老子之前的“天道”，解释为“日月星辰所遵循的轨道”，^③或“自然的法则”，^④或“事物发展变化的规律”，^⑤显然是不妥当的。

在老子之前或同时，天道的神圣性已经被动摇。《左传·昭公十八年》中子产说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？”就是子产对天道的怀疑。晏子嘴上说：“天道不谄，不贰其命”，却不让齐侯祭祷又是一例。（《左传·昭公二十六年》）但动摇不等于推翻了“天道”的神圣性，只是一种悬置，一种敬而远之的疏离，就像子贡说的：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）悬置与疏离的结果，是“道”被赋予了一种世俗性，代表性的人物就是孔子。孔子在《论语》中经常讲“道”，但孔子所谓“道”不是神圣的天道，而是世俗世界的人道，即仁、礼、忠、孝的人伦之道。^⑥

“道”被悬置与疏离，意味着“道”不再具有神圣性，也意味着人的信仰对象“天”的彻底动摇；“道”的世俗性，意味着“道”变成了人们可以“随其成心”（《庄子·齐物论》）任意加以规定的“德”，不再具有可以使归依的信仰的价值。老子说“道可道，非常道”就是对“道”的世俗化批判。他要重建“道”的神圣性，重建人们的信仰。老子选择了对“天”的放弃，对“道”的提升，把“道”置于“天”之上，变成了一个神圣的信仰对象。所以他说：道是“天地之始”、“万物之母”，（《第一章》）创造了一个既创造天地万物，又不主宰天地万物的新的信仰，并据此建立了道家思想体系。

三、“道”是天地万物的创造者

无论是基督教的“上帝”，还是中国商代的“帝”或周代的“天”，都是天地万物的创造者，它们都有一个共同点：即它们创造了天地万物，又主宰着天地万物。神作为创造者是纯粹的善，是完全的给予，人类可以高高兴兴地去崇拜它，祭祀它。但神作为主宰者就不是纯粹的善，而是在善的同时经常有恶，就是惩罚。周代人就经常为“天罚、天讨”而恐惧。惩罚是对已经给予的再收回，对人而言就是被剥夺。面对这样的创造者，人的崇拜与惶恐同在，因为惶恐而崇拜，而崇拜又是为了消除惶恐，人的自主性，人的自由在这种崇拜与惶恐的循环中丧失了。老子不能接受这样的创造者。他要人有信仰，有一个至高无上的创造者，但也要人有自由（顺应自然的自由），于是他设定了一个新的创造者——道。

“道”既然是创造者，就必然是一个与人类可以观察，可以认识的天地万物不一样的存在，换句话说，可见可识的任何一种存在都不可能是创造者，这是人类的心理逻辑决定的。超越性是创造者必须具有的特征。正是基于这一点，老子在具体描述“道”的时候，总是强调“道”作为一种存在的超越性。《第一章》用了一个“玄”字，把“道”的超越性昭告天下，然后又多次用反复吟诵的语言揭示“玄”的意义。《十四章》说：“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名。复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓恍惚。迎之不见其首，随之不见其后。”“夷”是无色，“希”是无声，“微”是无形，^⑦所以下文说“道”“不可名”，“无物之象”。“致诘”就是深究，如果深究的话，连无色、无声、无形都无法分辨出来了，因为它们“混而为一”。视觉、听觉、触觉是人类探知或证明一种存在之所以存在的最基本的感知方式，“混而为一”就使人的感知能力失效了。所以，对于人的认识能力而言，“道”作为一种存在的认识对象，只能是“恍惚”和“窈冥”状态。老子说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”（《二十一章》）“道”是真实的无形无名的存在，但无名就无法言说，要言说只能勉强命名。《二十五章》说：“吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。”勉强命名是一种无奈，而这种无奈正是“道”作为创造者的超越性之所在。

但仅仅如此还不够。天地万物的创造者，除了作为一种存在的超越性之外，还必须具有遍在性和永恒性。遍在性是没有空间的限制，永恒性是没有时间的限制。具体而言，遍在性就是无处不在，永恒性就无生无死。上帝如此，“道”也如此。《二十五章》说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。”天地万物都是在特定空间中的特定的存在，都有自己相对确定的位置，这是物的空间性；天地万物都有自己的生命周期，都有生死，这是物的时间性。但老子说“道”作为物，却没有这些局限。“周行”是没有特定空间的限制，也就是无处不在；“不殆”是没有特定时间的限制，也就是无生无死。这就是作为造物者的“道”的遍在性与永恒性。

至此，我们说：老子说的“道”是天地万物的创造者，应当是确定的没有疑问的。确定了“道”是天地万物的创造者，就意味着“道”不可能是胡适先生说的“自然法”。^⑧因为“自然法”只是在人

类理性基础上建立起来的一种普遍的行为法则，没有任何创生的意义；也不可能如冯友兰先生说的“总原理”。^⑨“原理”就是原则（Principle）是人类认识世界的前提，不同的认识领域有不同的原理。冯友兰先生虽然在前面加上了一个“总”字，也不过是把原理普遍化了，但原理终究是原理，它决不会有创造万物的功能。由此，也可以知道，“道”也不是张岱年先生说的“普遍规律”。^⑩“普遍的规律”或“根本的规律”是辩证唯物主义者喜欢使用的一个概念，指的是事物与事物之间所具有的一种本质关系。这种本质关系无论如何也无法与创造者联系起来。总之，无论“法则”、“原理”还是“规律”都不可能创造万物，都不具备创造者的价值和功能。这样来表述或许更加明确：创造者可以蕴含着一种法则、原理或规律，但任何法则、原理、规律都不能蕴含着创造者。用形而上学的本体论来界定“道”，显然与老子的思想相背离。

四、“道”不是天地万物的主宰者

就宗教观念而言，创造者必定是主宰者，二者为一。创造者是主宰者的前提，主宰者是创造者的必然结论，西方的上帝是如此，中国的帝和天也是如此。但老子却坚决地把二者分开，准确地说是去除了后者，只赋予“道”创造者的地位和功能，而不让“道”作为主宰者，这正是老子思想的独特之处，也正是老子思想的精华之所在。老子的天之道、物之性，圣人之道，也就是有些学者说的存在规律和社会、人生思想也正是由此而推演出来。

《一章》说：“故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微。”^⑪“常无欲，以观其妙。”与“无名，天地之始”句相对，说“道”作为最初始的存在，是无欲的存在，人可以通过这一点来观察“道”的奥妙。^⑫“常有欲，以观其微。”与“有名，万物之母”句相对，说“道”作为天地万物的创造者是有欲的存在，人可以通过这一点来观察“道”的具体显现。^⑬“道”作为创造者可以从天地万物的存在本身观察到，但“道”作为一个无欲的存在正显示出“道”的奥妙。这个奥妙是什么呢？老子在《三十四章》和《五十一章》中揭开了谜底。《三十四章》说：“大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”“万物恃之以生而不辞”、“衣养万物”说“道”是创造者，但“道”“功成而不有”、“不为主”则是说“道”不做天地万物的主宰者。《五十一章》说的更加明确：“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”这是老子对“道”不是天地万物的主宰者的最全面、最核心的阐释。“不有”是不因“生”而占有；“不恃”是不因“为”而居功；“不宰”是不因“长”而支配。一句话，“道”不做天地万物的主宰者。

创造者必定是主宰者，这是人类的思维定式，也可以说是人类文化早期的基本逻辑。如果说一个创造者不是主宰者，就是对人的思维定式的挑战，就是对人类基本逻辑的反叛。这就要求挑战者、反叛者必须给出充分的理由，否则就无法被人理解和接受。老子正是注意到了这一点，提出“道”是创造者但不是主宰者的根据。《二十五章》说：“人法地，地法天，天法道。道法自然。”这句话显然是对一种追问的回答。“人法地，地法天，天法道”在老子的思想系统中是一个已经解决的问题：“道”是创造者，人、地、天自然法“道”。^⑭

但“道”不是主宰者的根据是什么呢？老子回答说：“道法自然。”什么是自然，《十七章》说：“猷呵，其贵言，成功遂事，百姓皆谓我自然。”^⑮这是老子给“自然”下的定义。“猷”是根本之法，^⑯老子说自然就是最大的法则。这个法则的内涵有二：其一，自然“贵言”，《二十三章》又称“希言”，说：“希言自然。”这是“道”与“帝”和“天”相对的说法。一切神的主宰性都通过它的言说来体现。基督教的上帝通过言说创造了世界，也通过言说实现对人的主宰；中国商、周时代的“帝”和“天”也是通过言说，即所谓“天启”来显现它的主宰性。而“自然”贵言、希言，所以“法自然”

的“道”也就不会用种种规定来干涉天地万物和人世社会，正如《五十一章》所说：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”其二，自然“成功遂事”，这是与人为相对的说法。“自然”成其功，遂其事，没有任何故意的作为，即《三十七章》说的“自化”、“自正”。自然之“成功”是无为，而人为则有成有败，而且成败相随，终究只是败而无成，如《二十九章》所言：“为者败之，执者失之。”自然之“遂事”是顺随事的有无和发展，不以人为论是非，论得失之后而加以干预。所以“成功遂事”就必然引出无为，无欲的结论。《六十四章》说：“是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。”“道法自然”，所以“道”虽然创造了天地万物，但不会像“帝”和“天”那样主宰万物和人类，这就是“道”不做主宰者的原因。

“道”是创造者，意味着“道”与神同类，“道”不是主宰者，“道”又与神相别。没有前者无法解释天地万物的来源，没有后者无法把“道”与神区别开来。前者决定了老子“道”论的宗教色彩，后者决定了老子“道”论的哲学意味，这正是老子“道”论的特殊之处。

最后，我们可以给老子之“道”下一个定义：“道”是一个真实存在的不主宰世界的创造者，是可以取代“帝”和“天”的新的信仰对象。它既不是形而上学的本体论，更不是抽象的原理、规律或法则，也不是上帝之类的神，它是属于老子的独特创造。

①本文所引《尚书》中《泰誓》、《毕命》、《武成》、《仲虺之诰》、《蔡仲之命》诸篇，多被认为是伪古文尚书，但也有学者持不同的看法。

②参见刘翔《中国传统价值观诠释学》，上海三联书店，1996年，第18—20页。

③张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社，1987年，第23页。

④崔大华：《庄学研究》，人民出版社，1992年，第131页。

⑤杨宽：《西周史》，上海人民出版社，1999年，第688页。

⑥孔子说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）“君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本矣。”（《论语·学而》）“天下有道则见（现），无道则隐”。（《论语·泰伯》）“隐居以求其志，行义以达其道。”（《论语·季氏》）

⑦据《老子道德经河上公章句》注，但后世有学者主张不确解为是，因河上公注与老子思想相合，故用其解。

⑧胡适说：“老子的天道，就是西洋哲学的自然法（Law of Nature）”。见《中国哲学史大纲》卷上，商务印书馆，1987年，第64页。

⑨冯友兰说：“老子乃予道以形而上学的意义。以为天地万物之生，必有其所以生之总原理，此总原理名之曰道。”见《中国哲学史》上册，中华书局，1961年，第218页。

⑩张岱年说：“凡物有所动，皆系遵循一规律而不得不动；凡物之生，亦系遵循一规律而不得不生。然各物的规律并不是相离立而不相干的。此等规律实有其统一，为更根本的规律所统一。或者说，一切规律都根据于一个大规律。此大规律是究竟的，总一的规律；乃万物所共，一而不二，常而不易，可以说是普遍的规律。此普遍的规律即所谓道。”见《中国哲学大纲》。中国社会科学出版社，1982年，第20页。

⑪《一章》第三句说：“故常无欲以观其妙常有欲以观其微。”朱谦之先生断句为：“（故）常无，欲（以）观其妙；常有，欲（以）观其微。”（《老子校释》）陈鼓应先生与朱谦之先生的断句相同。许抗生先生则断句为：“故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微。”（《再解『老子』第一章》，见《道家文化研究》第15集）帛书甲本为：“恒无欲也，以观其眇；恒有欲也，以观其所噭。”许抗生先生的断句与帛书相同，且与老子的思想契合紧密，所以采用许抗生先生的断句。

⑫“妙”有两种解释，一种依从王弼注解为：“幽微”或“精微”；一种依从河上公注解为“要”即根本。陈鼓应把“妙”译为“奥妙”，与河上公相近，笔者从后者。但学术界多据河上公注，认为“常无欲”的主语是人，而不是“道”，这是笔者所不能赞同的。

⑬“微”帛书作“噭”，通“微”，意为日光，引申为显明。王弼和河上公皆解为“归终”，全句不通。朱谦之解为：“现”。笔者以为是。

⑭通行本在“天法道”之后都是逗号，应为句号。老子在这里说的是两个层次的问题。

⑮这一句各版本出入较大。河上公本为：“犹兮其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然”。王弼本为“悠兮其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然”。朱谦之据其他古本作“由其贵言。成功事遂，百姓谓我自然”。帛书甲乙本为：“猷呵其贵言也，成功遂事而百姓胃（谓）我自然。”犹、悠、由，古通假，皆可解为“悠闲”，文意不畅。“功成事遂”与“成功遂事”亦有别。笔者以帛书为据。

⑯《尚书·周书·周官》：“王曰：‘若昔大猷，制治于未乱，保邦于未危。’

责任编辑：罗 萍 何蔚荣

•哲学观问题系列谈•

哲学问题与问题哲学 ——论一种可能的哲学观

晏 辉

[摘要] 哲学观是对人们用以进行哲学致思方式和方法的看法，是对哲学的反思或后思。反思与后思的意图既在于考察哲学对象或哲学问题的合理性和合法性，更在于省察哲人进行哲思时提问题的方式、致思的层面和价值立场。反思人类哲学走过的心路历程旨在发现哲学问题与问题哲学之主题转换的内在逻辑，自明现代哲学的社会历史使命。哲学的定义随时代的发展又因哲思者的理论旨趣而不同，但从哲学的使命说，它总是或应该是关注人类生活和人类命运的。在现代语境下，我们主张一种问题式的哲学致思路径。

[关键词] 问题 哲学问题 问题哲学 当代语境 哲学观

[作者简介] 晏辉，北京师范大学哲学与社会学学院副教授、哲学博士，北京，100875。

哲学问题 哲学基本问题

恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中就哲学的基本问题说道，“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题”。^①“思维对存在、精神对自然界的关 系问题”是“全部哲学的最高问题”。^②至于这里的“全部”究竟何指何谓、是否包括恩格斯在内、为何仅把思维与存在的关系视为哲学的基本问题等等这样一些前提性的问题暂时“悬置”起来，直击哲学的“灵魂深处”，我们发现，哲学不过是人们用以追问属人世界何以可能、如何可能和怎样可能的方式，它不同于宗教的、文学艺术的、实践——精神的方式即在于它的追问“本体”的顽强意志和反思与批判的优良品质。其实，追问“本体”的偏好并非哲学所独有，文学、历史学、宗教学等也在苦苦地追寻着，但它们似乎从没有像哲学那样，沉思包括人在内的整个世界的可能性问题，而是考察与人相关的“本体”问题。因其是在自身规定的边界内讨论，主题显得更加集中，更富人性化，它们更具生活性，与人们的日常意识和日常生活水乳交融，因而更容易被理解和接受。哲学追问本体的方式与文学、历史学的不同，文学是以感性的方式、历史学以叙事的方式、宗教学以想象的方式、伦理学以教化的方式，而哲学是以理性的方式，借助理性，理论思维去掉了各种繁茂芜杂的假象，而直握抽象的具体，惟其哲学是“直观事物自身”的，更显简约和彻底。哲学在把握世界之方式上的优势应由确定适合于自身的主题来保证。一如公正是指做适合于自己的天性的事情、得与自己的付出相对等的

东西那样，哲学也应该做适合于自己的天性的事情，这集中体现在哲学的主题上。

由哲学的使命与品格说，哲学的主题由三部分组成：存在论、认识论和价值论。其中存在论与价值论具有典型的哲学性质，而认识论从其发轫的时候起，就与脑科学、神经生理学、心理学有不解之缘，它是一系列可以通过实验、通过物化的形式再现的过程，它往往是可以还原的，是可以通过相关数据加以证明的，原则上不是纯粹的逻辑推论的过程。而存在论和价值论是不能通过实验证明的，在理论上表现为纯粹的逻辑分析，它不是基于相关的实验过程和数据，而是基于哲思者对存在的想象和对生活之意义的感悟，它追求个性化，无论提问题的方式还是解决问题的路径都是个性化的，而实验是可以重复可以模仿的，哲学把握世界的方式只有与自己对生活的内在的感受性、与自己的理智的德性和道德的德性相结合才能得来，与悟性密切相连。由此观之，仅把思维与存在的关系问题作为哲学的全部主题，这种舍弃存在和价值的哲学观看来是值得讨论的，因为认识问题只是哲学主题中的一部分。

追问存在和价值是哲学的根本主旨。存在与价值原本就是“一物两体”，价值附着在存在之上，存在显现着价值，至于存在，不一定仅限于物质性的可识见的存在物，精神性的、不可能还原为物质性的存在，只要它是某种意义的承担者即可能成为哲学的对象。存在与价值原本是不能分离的，但从逻辑上存在更具有优先性。哲学尽可以观察表象、个别，但哲学的主旨在于发现、澄明和解释终极性的存在。这种看法与人类哲学发展的心路历程相一致。古希腊哲学作为人类哲学发展的原生形态，首先表现为对存在的追问：泰勒斯的“水”、阿那克西曼德的“无限”、阿那克西美尼的“气”、毕达格拉斯的“数”、赫拉克利特的“逻格斯”、德谟克利特的“原子”、苏格拉底和柏拉图的“善”的理念，等等。从苏格拉底以降至伊壁鸠鲁，作为本体的存在发生了由自然哲学向人的哲学的转向，它意味着哲思者开始把价值作为一个思考问题的维度加诸到哲学的主题之中。其实，即便在古希腊的自然哲学家那里，价值问题也一直存在，并渗透到他们的理念里。至于亚里士多德更是把“善”作为哲学研究的主题：“每种技艺，每种学科，以及每种经过考虑的行为或志趣，都是以某种善为目的的。”^③

可以断定，无论从哲学的本意还是从哲学的原生形态看，哲学都是一种追问本体何以可能、如何可能和怎样可能的方式，且所追问的本体大都与人的存在与社会的存在密切相关。本体论作为追问形上本质的理论与方法乃是哲学理论的“始基”，它构成这个哲学体系的理论前提。本体是诸多存在中的本原性存在，是众多殊相背后的统一，它不是指具体的存在物而是逻辑上在先的一种潜能和力量。本体的设定是一种承诺，它假设着，在属人的世界中存在着这样的东西，这种东西是人们在不断地重复着的生活中体悟得到的，这就是作为意义总体的“一”。人是追求“一”并不断变换“一”的存在状态的存在物。作为宗教形态的“一”给信众供给一种用以降低风险与不安的信仰承诺，通过统一的宗教仪式和祈祷活动获得一种终极性的关怀；作为哲学形态的“一”是哲学家用以解读世界的本体论承诺，是哲学家将其思想贯彻到底的本体；作为制度形态的“一”是社会用以规约人的思想和行为继而达到社会整合之目的的符号承诺，通过公共理性使思想和行为能够相互认同，使信用成为可能、活动可以预期；作为伦理形态的“一”为人们的信、知、情、意能够通约和过渡从而使生活获得说明和意义支持奠定基础；作为生活形态的“一”是人与人之间、人与自身之间的相互认同、相互信赖、相互关怀，是使生活变得有意义的感性基础。人类创设出诸多形态的“一”，其共同目的在于把无限的意义注入到有限的世界中去，以解决人的未完成性和超越性。人的生活世界不能没有“一”，就像一个人不能没有理想一样。哲学不过是以其特有的方式和语言把各种形态的“一”显现出来的理论而已。

本体论承诺还有另外一个用途，这就是哲学把握世界的方式：从众多殊相中抽象出包含着众多殊相的本体，继而用极具浓缩性能的范畴表达这一本体，这个范畴包含事物的各个环节于自身，当这一

范畴展开其自身的时候，诸种要素与环节便运动起来、跳跃起来，恢复了往日的生机，获得了第二次生命，它原本就是有生命的，只是现在是以理论生命的形式表现出来的。

可以肯定地说，哲学就是围绕着人而展开的理论形式，人的存在与意义问题始终是哲学的主题，但到了近代，这种密切关注人的问题的哲学主张发生了转向：人的理性、人的认识何以可能？基于人的理性与认识之上的真理如何可能？这些认识论问题一时间成了哲学的主题。

问题、问题哲学

马克思在哲学上的贡献首先在于他把“生活世界”（Lebenswelt）作为了哲学的主题，“哲学是时代精神的精华”。马克思哲学的不可替代性是公认的，在马克思逝世 120 周年之后的今天，马克思哲学仍然是不可替代的，那是因为，社会实践、革命性和批判性构成了它的理论基石和内在品格。人们感到，马克思与马克思哲学依然在场，不但马克思当时曾用辩护与批判的眼光所对待的现代性及其社会后果逐渐地暴露出来，^④而且马克思用以分析人类本质与资本主义那种极具穿透力的哲学方法、话语系统依然有它的效用。这说明什么？

它说明，哲学是植根于生活深处的理论自觉，只有当它提供了属于他那个时代的与人类命运休戚相关的基本问题的哲学解说时，只有当它解说的问题依然在场，也只有它用以解说问题的理论、范畴依然有效的时候，他的哲学才会以新时代的形式存在着。

谁也不会否认，哲学是研究问题的，而就问题的性质说，有真问题和假问题；真问题中有根本问题、核心问题；有些问题为特定时代所独有，有些问题为几个时代甚至整个人类社会所共有。哲学作为一种理论自觉，由其使命和品格决定，它理应关注人类生活中的真问题、核心问题或根本问题。于是问题哲学就成了哲学发展的主流形态，大凡在历史上有所作为并且今天人们依然在研究他们的哲学家，无不是研究了属于他那个时代的或关于人的生存状态或关于人的精神世界的根本问题而有名的。遗忘了人类生活中的根本问题、不再关注人类命运的哲学一定是缺乏生命力的“贫困哲学”而被人们遗忘，或者它就从未被人们所过问过、重视过。

考察问题本身是确证问题哲学的理论前提。宽泛地说，问题有认识论的和存在论的两种。认识论的问题表现为疑惑、疑问，是对某一领域的事情不知或知之甚少，其旨趣在于明白某事或某物是什么和怎么样，实质是某些知识的缺乏。存在论的问题则同人的感觉和体悟能力有关，是人对某些矛盾、冲突、境域的困惑，在此意义上，问题就不再是疑惑、疑问，因为他对事物、事情是什么、怎么样是清楚明了的，而是因其价值理念和生活旨趣无法实现甚至严重缺失所得到的苦恼，是痛苦的体验，问题不再是问题而是难题，难题是与人的情感、意志和意义直接相关的，因此难题是生活形态的，是人的生活的丰富性的对象化。一当人的生活丰富性的对象化的通道被堵塞或失去对象，难题和苦恼就在所难免。问题表现为疑问，难题呈现为追问，但难题常常又以知识的形态出现。“一个问题的产生是由于我们知道得太少而极欲知道得太多；一个难题的产生是由于我们知道得太多，而各种知识却相互矛盾冲突。问题是好奇心的产物，难题则反映了知识的困境。”^⑤关于问题与难题的关系，美籍犹太哲学家赫舍尔进一步精辟地指出：“提出一个问题（question）是一种理智的活动；而面对一个难题（problem）涉及整个人身的一种处境。一个问题是渴求知识的产物，而一个难题则反映了困惑甚至苦恼的状态。一个问题寻求的是答案，一个难题寻求的是解决方案。”“没有哪一个真正的难题是从纯粹的寻根究底中产生的。难题是处境的产物。它是在处境艰难、理智困窘的时刻产生的，是在经历到不安、矛盾、冲突时产生的。”^⑥

也许焦虑和痛苦是人经常的存在状态，而快乐和幸福则是瞬间的体验。难题是人所唯一具有的，

人不但生成着难题、遇到难题，而且感悟着难题，并把这种感悟以语言的形式呈现出来。自苏格拉底提出“认识你自己”、“自知其无知”、“美德即知识”三个命题，并以特有的方式表达其生活和终结其生命时起，哲学家、神学家和文学家就以语言为中介表达他们对各种难题的看法。马克思、费尔巴哈、尼采、叔本华、柏格森、海德格尔、利奥塔、福柯等似乎都在陈述对他们所遇到的生活难题的看法。这说明什么呢？

这说明人是一个创造意义、体悟意义和追问意义的存在物，一切难题都与这种意义相关。任何一种难题无不标示着无法实现某种意义，或缺失某种意义，这又与人对人的理解相关。“成人”并不仅仅是一个标示人的年龄和成熟的概念，而是一个人完成人、成为人、兑现承诺、实现人的尊严的过程。一切关于意义、价值的追问必然升华为对人是什么、能够成为什么即对人性和人的本质的理解。他本来就是并且总是一个难题。成为人就是成为一个难题，这个难题表现在苦恼，表现在人的精神的痛苦中。“人性应当是什么样子，人的本性应该怎样发挥作用，对此，每个人至少都有一个模糊的观念、形象或梦想。人的难题产生于我们意识到了存在与期望之间的冲突或矛盾，即人是什么样与应当是什么样之间的冲突或矛盾”。^⑦

人依靠自己的想象构筑出一个包括人的完整形象在内的可能性空间即可能世界来，然后又以这个柏拉图式的“善的理念”为摹本去衡量当下世界即事实世界的意义，结果发现，这个当下世界是一个有限的、非完满的世界，要么仅分有了“善的理念”的一部分，要么阻止了某些“善的理念”的实现，这就是难题得以产生并能够存在的人性基础。每一个时代的人们都在探讨人是什么，每一时代的一些思想家都以为给人们提供了一个一劳永逸的关于人的概念，但却没有一个人能够完成此任。事实证明，每一时代的人们只提供他那个时代的人的概念，而这种概念至多也只是多种理解中的一种，他没有也不可能终结一切理解。

哲学是研究问题的，但它并不是研究所有的问题。存在论与价值论是哲学研究的根本问题，基于根本问题之上的认识问题、语言问题、心灵问题、逻辑问题乃是由根本问题决定并用来指称和解释存在与价值的具体问题；一些表面看来与哲学无直接关联的社会历史现象如科学技术，在其应用方式和应用范围上因直接关涉到人类的命运，成了典型的价值问题；还有经济行为、经济现象，并不是典型的哲学问题，但经济行为如经济决策、经济制度却直涉到公平、正义问题，涉及到动机、外部性问题，现代新制度经济学中的人性假设，等等。以上种种可以称之为科学技术中的哲学问题和经济学中的哲学问题。研究具体的具有哲学性质之问题的哲学，可以称为部门哲学，经济哲学、政治哲学、社会哲学、历史哲学、语言哲学、价值哲学等等，均是这样的称谓。但关注人类的存在方式以及由此决定的关系类型以及对待关系始终是哲学的主旨，这也是近一两年来本体论重又成为学界热门话题的主要原因。不过，我以为，当前的本体论讨论不应该还在基本理念、基本概念和理论的层面上徘徊，也不该带着近乎崇拜的怀旧情怀沉浸在回到马克思哲学思绪之中。当着本体论何指何谓的问题基本清楚以后，当着整理马克思哲学遗产的工作完成以后，应尽快转到全球化背景下人的存在方式及其问题的研究上来。只有这样，哲学才能担当起充任“时代精神的精华”的重任。

当代语境下的问题与问题哲学

在研究经济全球化背景下的问题的时候，马克思的实践范畴依然有它的效用。实践不只是一个概念问题，更是一种明确的哲学理念，它决定着，哲学应该用一种何种形态的理论基石去统摄它作为理论把握世界的方式所形成的概念、话语和理论系统。实践既是人类创设存在并追问存在的基本方式，又是哲学用以把握这种方式的理论抽象。

在当代语境之下，实践主要分成生产实践、交往实践和生活实践三种类型。生产实践主要处理人与自然（主客体间）的关系，交往实践主要处理人与人（主体间）关系，生活实践主要处理人与消费对象的关系，生活实践不是独立的，大多与生产实践和交往实践相关。从终极目的看，生产实践和交往实践都是为着人的生活服务的，均构成了生活的前提与条件。在生产实践与交往实践的具体关系中，从现实的运作看，主客体间关系中介于、决定于主体间关系，无论是主客体间的自然生态还是主体间的人文生态均决定于主体间性之上的人的做人方式，生态危机的本质乃是做人的方式成了问题，由此所造成的诸多问题在经济全球化背景下似已昭然若揭。

经济全球化原本是由市场经济这种经济组织方式被普遍采用的直接结果，它是劳动力、资本、技术在全球范围内的配置。但经济全球化的结果却远远超出了经济的范畴而具有了政治的和文化的涵义。市场经济这种经济组织方式的代价方式与全球化的后果交织在一起，构成了现代化支撑下的整个生活世界图景。这是一个怎样的生活世界呢？

事实上，经济全球化正在或已经引发了经济矛盾和文化冲突。从根本上说，这是一种人性与文化冲突的集中表现。每个民族的人们都在其预先给定的自然条件下形成了适合于其民族本身的生产方式、交往方式和生活方式，以及用以统摄这些方式的精神符号系统。如果为着追求经济的利益而以牺牲本民族的精神特质为代价，其成本—收益之间的比例关系是值得考虑的。其更为深层的问题则在于，基于经济全球化基础上的游戏规则的普遍化是否一定需要文化一体化作支持？市场经济被认为是迄今为止人们所能够找到的提高活动效率的最有效的经济组织方式。市场经济的人文价值在于，把各种经济主体置于一个平等交易的语境，至少在形式上为每个经济主体提供了一个平等竞争的机会和平等交易的游戏规则。借助于国内国际市场，把本来没有血缘和地缘关系的人们联系在一起，极大地扩展了个人的活动领域，为每个人的自由而全面发展提供了可能性空间。信息化和网络化为知识、技术的传播和交流提供了平台。基于经济联系之上的广泛的社会联系把整个地球上的人们联为一体，极大地缩短了人们的交往空间，空间距离似乎已不再成为密切交往的障碍。但市场经济似有一种挥之不去的代价方式，这种代价方式具有负面的人文效应。例如，基于奢侈和虚荣之上的需求体系超出了必要需要所设定的边界。人始终是一个有限的存在物，由此决定人的需要也必定是有限的。但作为需要之主观表达形式的需求意识却是无限的，它超越了时空的限制，生发出许多或许实际上根本不需要的需要来。人的生存、享受与发展必须合乎自然的限度，一是自身的自然，即自身需要的量与质；自身能力的量与质，这是人能够发展、如何发展、发展到何种程度的内在尺度。二是自然的自然，它限定了人的活动范围、方式和程度。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”自然是人能够生存、享受和发展的最为原初的同时也是最后的尺度与界限。超出了自然规定给人的限度，必然受到惩罚。

全球化在给人们创造日益广阔的活动空间的同时，也把人们带进一个风险社会。如何看待风险社会的来临？德国社会学家乌尔里希·贝克把风险社会的来临视为“自反性现代化”的结果：“工业社会被淘汰的另一方面是风险社会的出现。这个概念指现代社会中的一个发展阶段，在这一阶段里，社会、政治、经济和个人的风险往往越来越多地避开工业社会中的监督制度和保护制度。”^⑧“制度毁于其自身的成功”（孟德斯鸠）。现代化在其自身的发展中抽掉了它赖以存在和发展的前提，可怕的是推行现代化的人们对此却浑然不觉，“风险社会不是政治争论中的可以选择或拒斥的选项。它出现在对其自身的影响和威胁视而不见、充耳不闻的自主性现代化过程的延续性中。后者暗中累积并产生成威胁，对现代社会的根基产生异议并最终破坏现代社会的根基。”^⑨风险社会中的风险已渗透到生活的各个角落：科学技术技术（如转基因技术的滥用）可能使人类走上一条不归之路；全球化使信息极不对称，风险成本成倍增加；在全球范围内，现代性使人们的生活卷进一个不知后果的实验场，“现代性

的全球性实验与现代制度在日常生活中的渗透相互交叉、相互影响。与不确定的时空扩展交织在一起的不仅有地方社区而且有私人生活中的细节和自我。我们都困在各种实验之中；笼统地说，这些实验的结果与影响人类整体的因素一样不确定。”^⑩

在经济全球化背景下，生产方式、交往方式和生活方式无论在广度和速度都与前现代社会以及现代社会的早期阶段不同，其问题一如知识的爆炸那样，以几何级数的形式生成着、影响着，研究与人的生存与发展相关的问题，已成了哲学无法逃避的事情。确立问题意识、开展问题哲学研究，除了前提的考察之外，更为迫切的事情则在于做一些卓有成效的专题研究，这是哲学回归生活世界的根本出路。问题意识与问题哲学将成为现代哲学的主流形态。

①②《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，1972年，第219、220页。

③周辅成编：《西方伦理学名著选辑》（上），商务印书馆，1987年，第281页。

④马克思从未使用过“市场经济”这一概念，但这决非意味着，马克思对市场经济没有研究，相反，马克思使用了内容更丰富、更富社会意义的“资本主义”概念，它意味着市场经济决不是一种简单的经济组织方式，更是一种社会历史现象。同样，马克思也没有使用过“现代性”这样极具后现代色彩的范畴，但马克思却提供了似乎超越时空的关于现代性之根源、性征以及解决路径的真知灼见。

⑤⑥⑦[美]赫舍尔：《人是谁》，隗仁莲译，贵州人民出版社，1995年，第1、2-3页。

⑧⑨乌尔里希·贝克：《再造政治：自反性现代化理论初探》，《自反性现代化》，商务印书馆，2002年，第8-9、10页。

⑩安东尼·吉登斯：《生活在后现代社会中》，《自反性现代化》，商务印书馆，2002年，第76页。

责任编辑：何蔚荣 罗 萍

（上接第18页）活动，不再被构想为主体从自身返回自身的纯粹内在的过程，而是被理解为，在与世界、与他者的交互作用中确立起来的、从外而内与由里而外等多种模式交织在一起而形成的复杂过程。正是在这个过程中，人成为个体，同时也成为“在世者”，成为敞开自身之人性的存在者。

综上所述，船山哲学在一定意义上可以视为一个从事着思想转型的典范，通过它，宋明思想传统所代表的古典形而上学世界观衰落了，而与此同时，新时代的意识开启着自身。

①陈赟：《中国哲学中的时间问题》，《南通师范学院学报》2002年第4期，人大复印资料《中国哲学》2003年第2期。

②陈赟：《作为一种思问方式的心学》，台湾《孔孟月刊》2001年2月号。

③《船山全书》第一册，岳麓书社，1996年，第1005页。

④《船山全书》第二册，岳麓书社，1996年，第389-390页。

⑤⑨⑩⑪《船山全书》第十二册，岳麓书社，1996年，第404、410、428、182页。

⑥⑦黄宗羲：《明儒学案》，中华书局，1985年，第1397-1398、1305页。

⑧《船山全书》第十册，岳麓书社，1996年，第225页。

⑩⑬⑭陈赟：《回归真实的存在——王船山哲学的阐释》，复旦大学出版社，2002年，第268-276、136-157、433-489页。

⑪陈赟：《宋明儒学中理一分殊的观念——以王船山为中心》，台湾《孔孟学报》第79期。

⑫陈赟：《形而上与形而下：以隐显为中心的理解》，台湾《清华学报》新三十一卷第1-2期，陈赟《形而上与形而下：后形而上学的解读》，《复旦学报》2002年第4期。

⑯转引自克尔凯郭尔《或此或彼》，阎嘉等译，四川人民出版社，1998年，第143页。又见黑格尔《法哲学原理》，范扬和张企泰译，商务印书馆，1996年，第126-127页。

⑮黑格尔：《法哲学原理》，第260页。

⑯陈赟：《我你之辨与现代性意识的起源》，《天津社会科学》2002年第4期。

⑰《船山全书》第六册，岳麓书社，1996年，第714页。

责任编辑：何蔚荣 罗 萍

•先进生产力与价值转化工程•

先进生产力发展的多层级联系特征 及其价值转化理论问题

韦 前

[摘要] 先进生产力是一个以人们不断增长的物质精神需求为原动力，适应社会发展要求，代表社会生产发展方向的动态的过程；也是一个由多要素多层次组成的系统。先进生产力这一内在的基本规定性决定它的发展既是一项重大的系统工程，又必然是以价值为中介，通过价值形式实现各要素各层级之间的联系、合作、交换、功能实现、作用发挥的价值运动过程。完成这一过程，实施生产力的跨越式发展，需要具备生产力要素及其组合的价值思维，需要建设价值转化工程。

[关键词] 先进生产力 系统发展过程论 生产力要素 价值转化观

[作者简介] 韦前，广东省社会科学界联合会研究员，广东 广州，510050。

发展中国的先进生产力是一项巨大的系统工程，需要有构成要件，需要有关联路线，需要有为实现既定目标的价值转化思维与思想体系。基于此，本文主要讨论生产力发展系统中的价值转化问题。

1. 先进生产力是一个系统的发展过程。在社会生产力发展体系中，先进生产力代表一定时期新的生产力的发展方向，反映了社会生产力不断由低级到高级的发展规律和积极向上的发展要求。它具有在既有生产力水平基础上追求积极变革求新的发展性质，是主动进取思想的现实体现，同时是以往历史经验的思想积淀与创新行动结合的结果。先进生产力是一个系统的发展过程，其要点包括：(1)一定时代的生产力水平总以代表其发展方向的或占主导地位的生产力发展方面为标志和作为判断依据。(2)生产力发展的起点源自社会生活需求，社会生活需求也是生产力发展归宿，同时是生产力水平不断提高，先进生产力逐步实现的最基本动力。(3)从动态的系统发展的角度看，生产力发展水平主要由一定时期一定地域范围内的生产要素基础和生产力要素组合水平共同决定的。需强调指出的是生产要素基础与生产力要素组合的交互作用。一定时代的生产力要素组合水平是与一定时代的生产要素基础相适应的，它们的对立存在，它们之间的交互作用推动了先进生产力的发展。另一方面，社会生产力水平的上升运动又必然促进生产要素存量、质量水平和生产力要素组合水平提高。生产要素优化组合在创造有效的产品和服务供给，满足一定的社会需求的同时，促使生产要素“固本强基”，以更高一级的生产要素基础促进生产力要素的优化组合，推动生产力水平提高，形成比先进赶先进的生产力运动。人类文明演进史是一部人类需求不断增长、变化与生产供给不断扩大，通过需求与供给交流互动的历史，同时是生产要素基础与生产力要素组合不断交替运动，使环境对生产的规律性认识不断提高，规律不断融入生产实践，从而社会生产力不断提高的历史。

2. 价值转化在社会生产力发展中的意义和作用，既由价值反映的生产关系属性所决定，又由生

产力发展系统的内在转化要求所规定。

先看生产力发展框架内的联系性，先进生产力发展具有多层级联系特征，这种特征使得其中的价值转化不仅仅是个发展要求的问题，而且是个系统的结构层次转换问题。系统是一个相互联系的元素的集合，当元素间相互联系的数量和多样性达到一定程度，以致于很多时候不能直接达到所有的元素而必须有所选择时，这样的联系属复杂性联系。从系统论的联系观点看，生产力系统至少应包括几个层级的系统的结合。一是三大生产要素的联系与结合。为满足人们不断增长的需求，人们必须生产，必须有生产要素。如前所述，生产要素是生产力形成的基础，但又不完全构成生产力。生产力产生于生产这一人们争取生存与发展资料的活动过程中，它以生产要素的存在为前提，是生产活动过程中各生产要素协同作用的结果；是生产活动过程中各生产要素在相互作用过程中产生出来的“能”与所做的“功”；是各生产要素的有机结合而达成的合力。在理论意义上，它主要通过“生产率”，通过计量生产要素的投入产出率比照出来。一是产品（服务）与消费需求的结合。产品作为上一阶段的生产的结果，通过市场交换与流通，进入生产性消费和生活性消费，以满足人们日益增长的物质精神生活要求，对从动态的、反馈的角度促进生产力的提升是大有裨益的。以往，产品范畴一直被排除在生产力体系外，今天，从现代科学的观点看，就是如何使产品范畴加入到生产力系统中，因为生产系统中如果仅有劳动者、劳动对象和劳动资料而没有劳动产品，就意味着只有控制主体和中介环节，而没有被控客体，无法实现生产力系统的反馈。这一结合就是劳动产品或服务借助于交换、流通途径，进入生产性消费，或生活性消费；同时将人们的需求进一步基于机制的作用反馈到生产力主体中。一是生产力要素的统一与结合。一定时期的生产力水平高低，主要由生产要素的素质、生产要素结合度（包括构成比例、关联系数、协同系数等）、生产要素的结合方向（如社会需求方向等）与结合部、生产要素的结合速度等决定。决定生产力大小高低的内部因素，包括生产要素的投入量（实物量、价值量）；生产要素的组合模式（劳动密集型、资金密集型、技术密集型、资金-技术密集型等）；生产要素组合的质量等。现代生产力的多要素多层次构成系统观要求我们在现实的生产力发展场中要兼顾各种“利益相关者”，需要以价值思维工具把握好价值理性目标与价值现实的区别与联系。

再看生产力发展体系外的联系性，先进生产力发展的外部联系特征，使得生产要素的外部价值表达与外部价值实现不仅是个理论问题，而且是个现实问题。而生产力发展中的价值表达要求首先存在于生产力与生产关系的矛盾运动中。如上，生产力是一个以人们不断增长的物质精神需求为原动力，适应社会发展要求，代表社会生产发展方向，由多要素构成的系统。多要素结合的生产力系统构成特征，主要基于生产力范畴本身的质的规定性和运行过程中的复杂性。按现代系统论观点，目的性是复杂系统的一个主要特征，没有目的性，复杂系统的元素（行动者）就没有行动的主动性，而复杂系统就不能适应环境，更不用说对环境作多级的适应。从价值转化工程思维的角度考察，人类有目的地从事改造自然与社会的一切实践活动离不开两个根本原则，即价值原则与真理原则。价值原则表明人们所有的有目的的实践活动，必须符合人的主体需要，或者说按照主体的内在需要和尺度去从事认识与改造世界的活动，使客体主体化。真理原则就是人们在按照价值原则从事实践活动的同时，必须真正服从于客观世界的本质联系、特点与规律。价值转化工程必须服从这两个根本原则，生产力发展也不例外。

3. 先进生产力的发展过程与价值增值过程在本质上是一致的。如果说，在人类文明演进历程中，组织对社会生产的发展，对生产力的提高起着一种不可或缺的黏合剂作用，那么社会生产发展水平，生产力提高的程度又在一定程度上标志组织存在的价值，反映出组织内含价值的大小。如图1所示，一个组织的价值存在回放到社会就是组织存在的依据，一个组织的价值增值回放到社会就是组织发展的依据；组织的价值存在是一个价值从无到有的过程，组织的价值增值也就是价值量由小到大的价值

转化过程。换句话说，社会地存在着的组织，它们中各种各样的目的归结到一个集合点，就是追求组织价值的最大化或次优化。这是一个价值从小价值到大价值的过程，价值质（相对于价值量）由低到高的过程。对这一过程的进一步细分可有如下几个阶段：包含劳动者、劳动工具、劳动对象等生产要素的价值经过加工组合从小价值到大价值的量的转化过程，这一过程实现了以价值量为主的价值转化；生产过程中通过不断的技术创新，引进新生产要素来源，做出新组合，开拓出新的流通渠道等，使价值从低值向高值的质的转化过程，这一过程实现了以价值质为主，在价值内容上发生根本性变化的价值转化；在组织内或组织之间形成的从一种价值形态到另一种价值形态的转化。

4. 中国先进生产力发展过程中的价值转化链问题。社会只要有劳动分工，就会有产品（服务）的社会交换，就有交换的主体与客体，就有不同主体的价值的易位，也就必然有价值转化。价值转化工程的基本精神是通过物质要素的价值形态的不断转换，不断易位，使价值从无到有，从小到大，从低附加值到高附加值的过程。生产要素的系统内组合成果向系统外的产品价值实现的转化。

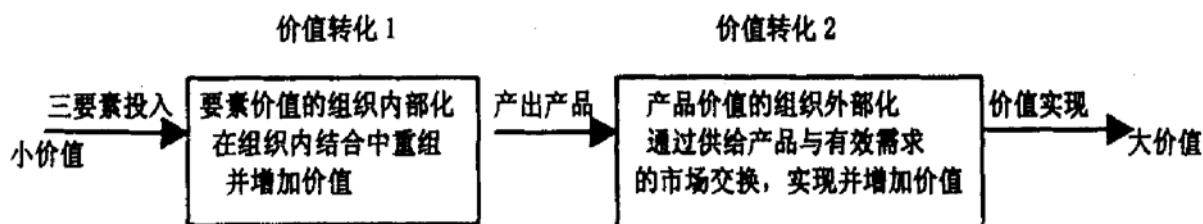


图 1：生产力发展过程中价值增值过程与价值转化链的统一

由上图，在现代市场经济条件下，工商组织或产品的提供者不论在生产要素的采购，还是产品形成过程或产品形成后的市场营销过程都少不了价值转化过程。在现代市场经济体系中，生产力的发展在价值运动形态上就是生产的价值创造和价值增值运动过程。以制造业企业为例，这个转化过程大致可分为如下几种形式。一是发生在以货币资本购买生产资料、招聘员工的阶段，这个阶段也就是货币价值形态转化为生产资料的物的价值形态的过程；一是生产要素进入产品生产过程的阶段，这个阶段也就是一种物质价值形态转化为另一种物质价值形态的过程；一是产品进入市场流通，实现从商品价值形态到货币价值形态“这一惊险的跳跃”的转变。在中国加入 WTO 后的全球市场经济一体化框架下，参与生产力的国际价值运动过程，一方面要求我国产品（服务）生产过程中各要素要借助人民币这一货币媒介，尤其是世界货币来表现其价值；另一方面意味着，中国的生产要素组合只有在“有组织地”进入国际价值形成、国际价值创造、国际价值增值过程才能形成有国际效率的整体竞争合力。为此，构建生产关系对生产力变化的应变机制，必须联系世界生产价值关系或交换关系变化的新情况与新特点。

先进生产力发展过程与价值增值过程的本质性要求我们在现实的发展先进生产力过程中要有强烈的生产力价值思维意识，包括生产要素价值观、生产过程的价值思维意识、产品价值实现的思维意识；要有系统的多样性的价值思维体系；要有价值转化理论和价值转化工程等。

参考文献：

1. 江泽民：《论“三个代表”》，中央文献出版社，2001 年。
2. 熊映梧主编《当代中国社会生产力考察》，人民出版社，1991 年。
3. 郑英隆：《生产力经济理论新探》，《经济论坛》1992 年第 10 期。
4. 王孔雀：《关于生产力结构要素研究近况》，《新华文摘》1994 年第 5 期。
5. 黄锦奎：《现代点石成金术——价值转化工程》，湖南出版社，1993 年。
6. 黄锦奎：《知识经济与价值转化工程》，广东经济出版社，1999 年。

责任编辑：叶金宝

价值转化模型与隐性知识的开发利用

洪名勇

[摘要] 潜价值与显价值的转化是价值转化工程的重要内容，文章在确立价值转化模型的基础上，从隐性知识与显性知识的转化视角，分析了知识创建的动态模型，并就如何开发隐性知识进行了讨论。

[关键词] 价值转化模型 知识创建 知识转化 隐性知识开发

[作者简介] 洪名勇，贵州大学区域经济研究中心主任、教授，550025。

价值转化理论不仅被人们称为点石成金术而在国内产生了较大影响，而且在知识经济兴起的今天，对于如何开发利用好知识资源、促进生产力水平的发展具有重要意义。

一、价值转化工程中的价值转化模型

从广义上讲，人类有目的地从事改造客观世界以适应人类主体需要的一切实践活动，就是价值转化工程，价值转化工程是人类智力大开发工程，是通过开发人的思想与智力，为人类创造更多的社会财富的现代智力工具。在我国价值转化工程的提出者黄锦奎看来，价值转化包括微观价值与宏观价值之间的转化、物质价值与精神价值的转化、显价值与潜价值的转化三个方面的内容，这里我们就显价值潜价值的转化进行讨论。显价值是指已经显示出来的并为众人认识的物质价值与精神价值，潜价值是指还没有显示出来的或仍不为人们认识或认识不全面的价值。在价值转化工程的视野里，潜价值具有以下特征：一是待定性，因为潜价值未被人们认识或全面认识，既可能被肯定也可能被否定。二是隐变性，即潜价值忽“隐”忽“现”，若“明”若“暗”。三是趋显性，潜价值具有向显价值转化的趋势，趋显性是潜价值的根本特征。

价值转化工程强调，潜价值与显价值是可以相互转化的，而不是固定不变、静止的，在一定条件下，潜价值与显价值是可以相互转化，潜价值与显价值的转化模型如图1所示，图1以人们对煤的价值认识为例描述了价值转化的基本原理。

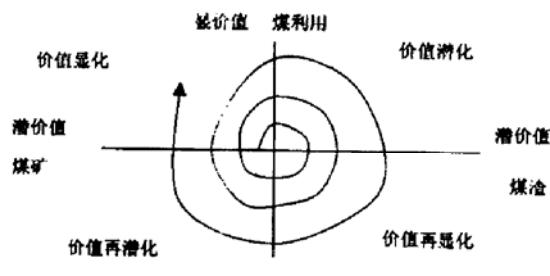


图1：潜价值与显价值的转化模型

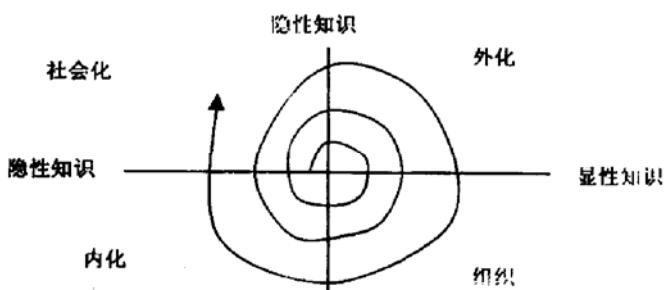


图2：知识创建的动态模型

第一，价值显化。这是价值转化的第一阶段，在这一阶段，某种物品的潜价值逐渐被人们所认识，或者过去没有价值的东西，随着我们需求的变化而成为有价值的东西，如梵高的画具有巨大的潜价值，但在他死后才为人们逐步认识，成为价值连城的艺术品，人们对梵高的画的认识过程就是一个由潜价值向显价值转化的过程。

第二，价值潜化。这是价值转化的第二阶段，某种物品的价值逐渐消失，其显价值转化为潜价值。如某种物品具有显价值，显示出一定的社会经济效益，由于产品的更新换代而被其他物品所取代，其显价值就会降低或消失，显价值就转化为潜价值。又如在技术水平一定的条件下，煤矿的价值，在人们对煤矿进行一般的利用后的煤渣的价值，由于我们没有认识其相应的价值，此时煤渣的价值就成为潜价值。正是在对煤的利用过程中实现了价值潜化，使其价值由显价值转化为潜价值。

第三，价值再显化。随着科学技术的发展，人们认识水平和对资源利用能力的提高，一些我们过去认为只是具有潜价值的东西的价值就会得到再次的显化，从而实现价值由潜价值再向显价值的转化。例如，在过去相当长的一段时期内，经过了人们的反复研究和探索，认识到煤渣不再是人类的包袱，而且煤渣具有重要的利用价值，这样煤渣的价值就由潜价值转化为显价值。

第四，价值再潜化。这是价值经过再显化之后的又一次潜化过程，使物品价值由显价值再次转化为潜价值，就某种物品来讲，主要是受科学技术和人类认识能力的限制，使人们在一定时期对物品的价值认识不足，例如，经过人们提炼各种化学用品之后的废弃物。

总之，潜价值与显价值的转化模型向我们展示价值转化的基本规律，从图中我们还可以看出，价值转化的每一次循环，都是向更高层次的演进，而不仅仅是前一次价值转化的重复。在价值的每一次转化和价值转化循环模型中，价值转化的每一次演进，既是科学技术的进步过程，同时也是生产力从低水平到高水平的发展过程。

二、知识经济中知识创建的动态模型

从知识经济的视角来看，价值的转化过程实质上就是人类知识的积累过程和知识的利用过程，因为只有当人类的知识积累到一定程度，并具备利用某物品的知识时，才会实现价值由潜价值向显价值的转化，当人们的知识积累不足时，要么是物品只有潜价值，要么是显价值向潜价值的转化。因此，价值转化模型为我们更好地认识知识、发挥知识的生产力提供了有益的启示。为了深入探索知识生产的作用，我们有必要先对知识经济中知识创建的动态模型进行分析。

在知识经济学或知识管理学中，知识常常被分成两大类，明确的知识和不言而喻的知识，前者又称为显性知识，后者又被人们称为隐性知识。显性知识是拥有者能够清楚表述或写在书本上、手册中的知识，是可以符号化的知识。隐性知识是其拥有者不能清晰描述的，常常是不易解释并无法正式表达在书中或者手册中的，是一种“背景”能力，是无意识的并起源于用于解决问题和完成其他人类任务所获得的经验。这是从知识客体的角度进行分类的，如果从主体的角度来看，隐性知识又可进一步分为个人的隐性知识和组织的隐性知识，与此相对应显性知识也可以分为个人的显性知识和组织的显性知识。显性知识是以书面陈述、数字表达、列举、手册、报告、计算机数据库、图档、多媒体等形式保存下来的显性知识。而隐性知识则是存储于人们头脑之中却没有被自身明确的意识到，依赖于个人的不同体验、直觉和洞察力，是高度个体化的、难以沟通、难以与他人共享的知识，如烹饪的技巧、骑自行车的技能。组织的隐性知识，如摆脱危机、了解一个特殊市场的能力。在这里，需要说明的是，显性知识和隐性知识不是完全分开的，在一定条件下是可以相互转化的。Nomaka 和 Takenuchi 提出建立了显性知识与隐性知识相互转化模型，这一模型又被知识管理专家称为知识创建的动态模型

(Guus Schreiber, 2003), 如图 2 所示。第一, 知识社会化。从隐性知识到隐性知识, 即通过社会化过程实现隐性知识到隐性知识的转化。这一过程主要是通过相互展示来实现隐性知识到隐性知识的转化, 但不是通过对话、相互教会、传授等方式来实现隐性知识由一个人到另一个人的转化。第二, 知识外化。通过知识外化过程实现隐性知识到显性知识的转化, 通过这一过程将知识写在纸上、书上或报刊上, 并将有关原理阐明, 从而形成正式的产品等。第三, 知识组合(集成)。通过组合实现显性知识到显性知识的转化, 这一阶段主要是通过集成不同的显性知识片断而产生新的显性知识。集成强调人的主体行为性和集成体形成的整体功能倍增性, 这既是进行集成的一种理念, 又是处理复杂系统问题的一种方法。第四, 知识内化。通过知识内化过程, 实现显性知识到隐性知识的转化, 例如某个人在掌握了某种知识后, 通过频繁地完成与这一知识有关的任务, 最终达到不进行思索就能够成功地完成任务的个人状态。

三、隐性知识的开发利用

随着知识经济的兴起, 知识不仅在经济生活中的作用越来越重要, 而且作为先进生产力的代表, 越来越成为现代生产力的核心内容。不管是国家、地区, 还是企业等, 都非常重视对知识的开发和利用, 以充分发挥知识生产力的作用, 在知识管理与开发中, 人们比较注重对显性知识的开发、利用和管理, 容易忽视隐性知识的开发利用。但在我看来, 不注重对隐性知识的开发利用, 不注重对隐性知识生产力的发挥, 就不可能真正理解知识经济, 也不可能有效地发挥知识生产力的作用。基于这样的认识, 我们将分析的重点放在隐性知识的开发和管理上。

在市场经济条件下, 隐性知识开发的第一步是根据知识用户的需要进行的, 隐性知识的开发首先要了解知识用户对相关知识的需求情况。根据知识用户的知识需求去寻找具有相应知识的专家, 再从知识专家那里获取相应的知识。在隐性知识开发管理中, 要把握好以下几个关键环节: 第一, 接收用户的参与。在隐性知识的开发中, 一开始就接收知识用户参与是至关重要的, 因为知识用户更清楚自己所需要的知识结构和知识内容。第二, 激励知识专家尽量将隐性知识显性化。第三, 注重隐性知识的交流。第四, 注重隐性知识的融合与创新。隐性知识作用的发挥, 必须以隐性知识的融合为前提。每个人都具有自己的隐性知识, 当其从外部接收隐性知识时, 两者有一致的地方, 也有不一致的地方, 有时甚至是矛盾的, 因此, 需要我们进行隐性知识的融合。从而纳入自己的知识体系, 然后再加以利用。在融合和利用的过程中, 还要根据不同的环境、不同的条件对隐性知识加以创新, 推进知识的演进。

参考文献:

- 黄锦奎:《现代点石成金术——价值转化工程》,《特区理论与实践》1994年第3期。
黄锦奎:《知识经济与价值转化工程》,广东经济出版社,1999年。
郭雯、郭洪强:《知识开发与创新的战略杠杆》,《科学学与科学技术管理》2002年第6期。
洪名勇:《知识经济挑战传统经济理论》,《学术研究》1998年第11期。
Guus Schreiber:《知识工程和知识管理》,机械工业出版社,2003年。

责任编辑:叶金宝

自觉运用价值转化工程 是发展生产力的智能方式

李欣广

[摘要] 生产力的发展是历史的总趋势，一切顺应历史发展趋势的社会力量，都会对生产力的发展起到正面的推动作用。自觉运用价值转化工程是发展先进生产力的智能方式。要从理论上和行动上充分重视价值转化工程在发展先进生产力中的积极作用。

[关键词] 先进生产力 发展 价值转化工程

[作者简介] 李欣广，广西大学商学院，广西 南宁，530004。

价值转化工程应用于经济领域，在发展生产力的大目标下，所涉及的对象物基本包括几类：1. 生产要素，大体上有：土地及其他单项的自然资源、劳动力、资金、技术、生产信息、经营管理人才。2. 生产要素在不同层次的集合体，如企业、企业集团、经济部门，即产业、产业群、经济区域、经济地带等。3. 整个国家的经济资源量及其结构，如固定资产总量、技术总量、劳动力与人才总量、可用于生产资金的总财力、矿产资源总量、土地资源总量，以及各类经济资源组合的结构。

中国是一个发展中的大国，总体上看，经济资源总量大，但某些高位资源人均量很低，质量不高，资源组合不理想，结构低级。在这样的国情基础上，将上述对象物尽量转化为积极的、有利的因素，克服消极的、不利的因素，确实为发展生产力所必须，这就离不开自觉地运用价值转化工程的基本原理：1. 根据“有限无限原理”，我国发展生产力要正视各种有限的、短缺的价值资源的制约，但不能消极地受其束缚。力争高效、节约使用价值资源，使价值资源由有限向无限转化，做好各类价值资源的整合。为此，在我国发展生产力当中，将可持续发展道路、粗放式增长转变为集约型增长、发展开放型经济以利用国内国际两种资源两个市场、注重就业导向的经济发展、用信息化带动工业化实现跨越式发展等等有机结合起来，都可归结为“有限无限原理”的运用。2. 根据“点石成金原理”，我国在实施与上述专门工程有关的战略时，要讲究各自的“度”与相互关系，无论保护生态环境、技术改造、对外开放、拓宽就业门路、发展高科技，都有一个适度、适时的问题，即掌握价值转化的“临界点”。要实现价值资源由有限向无限转化，转化成本、期限、可行性，都要充分考虑。3. 根据“物元变换原理”，我国在发展生产力当中的资源转换，就要尽量创造条件，变换条件，解决价值资源转换中的“不相容”向“相容”的转化问题。诸如：低位经济资源如何转化为高位经济资源、本国富余经济资源如何转化为本国稀缺经济资源、无竞争力的生产经营组织如何转化为有竞争力的生产经营组织、低水平的产业如何转化为高水平的产业等等。

在我国的经济生活中，遵循“物元变换原理”就要将“变换”与“重起炉灶”进行收益/成本的

对比，只有“变换”的这一系数小于“重起炉灶”的这一系数才选择“重起炉灶”。可以断定世界上大多数情况下都是“变换”比“重起炉灶”更划算。忽视“变换”，只想“重起炉灶”，是一种违背“物元变换原理”的社会行为，不懂得“不相容”向“相容”的转化，结果只能是事倍功半。具体表现就是：让国家把大量失业劳动者养起来，同时又去大量采用节约劳动力的低效益技术；强迫年富力强的专业工作者提前退休，腾出位置来安置年轻的毕业生；抑制本国民间资本发展壮大，宁肯让出市场来吸引外商投资经营；放弃正在“干中学”的有发展前景的生产项目，转为移植国外先进的产品生产；将大量罚没、关闭的物资、工厂、矿山等或长期搁置、或粗暴销毁，以破坏经济财富的方式来规范经营秩序，……而这类经济行为不知造成了多少“废弃”的价值资源得不到转化。可见，“物元变换原理”的思想应当贯彻到社会经济各种场合。

国民经济当中发展生产力的一个重要方面是产业发展。当今国际经济形势下，我国产业发展战略的确立有两难之处。一方面，我国劳动力资源正处在“无限供给”的丰裕状态，且农业剩余劳动力转移的趋势有增无减。另一方面，从国际局势来看，我国必须在高新技术上赶超发达国家，以便保持缩小或不扩大差距的势头，否则就抓不住知识经济降临的机遇，将来更加被动。面对这种情况，我国出现有单一思维的倾向。有的不顾劳动密集型产业在当今发展生产力方面的局限，主张将我国的产业发展战略建立在发挥劳动密集型产业比较优势的基础上，忽视当前发展高新技术产业的紧迫性，等待劳动密集型产业来积累资金，将来再发展资金或技术密集型产业。有的看不到我国财力薄弱的制约，一味主张国家拿出更多的资金来推进高新技术产业，忽视劳动密集型产业发展对我国的意义。不管哪方面的单一思维战略建议，都不适合我国产业发展的真正需要。按照价值转化工程的原理，我国的产业发展战略应当注意如下原则：

1. 在国民经济中采取整体协调的多重发展取向。从总体上来说，越是发展前景好、带动效应强的产业，越要通过减少代价的原则来推动发展；越是当前有比较优势，在市场竞争上有成功把握的产业，越是要为生产力发展的财力积累作出更大贡献。减少代价——更多赚钱，这两极要求形成一个阶梯，分别作为由低到高的产业发展标准。也就是将静态比较利益与动态比较利益两者作出分工协作的安排。

2. 顺应产业发展动态，增强劳动密集型产业与技术密集型产业的相近程度。在现有技术条件下要尽量提高劳动密集型生产的科技含量和知识含量，劳动者本身要力争由体力型向技能型转变。劳动力资源要与技术资源尽可能“叠加”。这是适应中国迈向“制造业大国”的需要。

3. 发展高新技术产业必须致力于传统产业的改造，从传统产业的改造、升档方面来拓展高新技术产业的市场，增大高新技术产业发展中资金的良性循环。运用高新技术将为传统产业注入更多的科技含量，垫高传统产业的发展起点。这对于需要在量上大力发展传统产业的中国经济，可奠定不落后于时代的现代化基础。

贯彻上述原则，不完全是一个国民经济宏观管理问题，因为许多措施是要靠“恰到好处”来实现的，这很需要价值工程转化思想作为先导、作为智慧之源。这样，我国产业发展战略方能在克服两难之中得到很好的实施，从而达到我们以智能方式来发展生产力的目的。

参考文献：

黄锦奎编著《知识经济与价值转化工程》，广东经济出版社，1999年。

责任编辑：叶金宝

•经济学 管理学•

论管理学中心理契约的界定与形成过程

杨 杰 凌文辁 方俐洛

[摘要] 当前国内外管理学界研究中的一个热点论题是心理契约研究。本文在回顾既有相关文献的基础上，对心理契约的界定与形成过程两个本源问题进行了深入分析，提出：(1) 心理契约是个体或组织持有的关于关系双方对等权利义务关系的一整套动态、模糊的主观假设或约定；(2) 心理契约具有多变性和模糊性；(3) 根据出发点的不同，可以将心理契约区分为本我立场型和组织立场型两种；(4) 心理契约的形成不是一蹴而就的，可以分成雇用前、雇用时、早期社会化和晚期经验四个阶段。

[关键词] 心理契约 权利义务 界定 形成过程

[作者简介] 杨杰，暨南大学管理学院博士后流动站研究人员，广东 广州，510632；

凌文辁，广州大学社会心理学研究所教授、博士生导师，广东 广州，510405；

方俐洛，中国科学院心理研究所教授、博士生导师，北京，100101。

随着经济的全球一体化，重组、购并及裁员的频繁发生，组织人力资源的物理状态和心理状态也都处于一个不断的流变过程中。正如美国一位管理学家所言“没有凝滞的 organization（组织），它永远处在 organizing（形成组织）之中”。

在这一过程里，组织过去所采取的一些凝聚人心、维系生存与发展的手段，如通过采取终身雇佣制或提供长期工作的安全感来换取员工努力工作及对组织的忠诚，正日渐失效（Sims, 1994）。面对迅速变革、不断变革和人员流动加剧的新形势、新要求，组织人力资源管理与开发的目标就是要切实保证组织的人力资源长期、有效地为组织的存续服务，而不至于随着组织的变动成长而人心涣散。而要达此目标，一方面需要依据市场法则确定员工与组织双方的权力、义务关系以及利益关系，另一方面则需要组织与员工达成并维持一份动态平衡的“心理契约”。

心理契约的研究是当前国内外管理学界研究中的热门话题之一。本文着重分析讨论心理契约概念本身的内涵、心理契约的形成过程这两个本源问题。

一、心理契约的界定

关于“心理契约”这一概念的具体内涵，目前尚无一个统一的界定。分歧的焦点主要集中在两个方面：一是组织是否拥有心理契约？二是心理契约的构成基础是什么？

1. 心理契约：独有论与共享论的分野

要理清这项纷争，首先有必要简略回顾一下心理契约的概念发展历程。

心理契约一词的源起和早期发展可以追溯到 Argylis (1960), Levinson 等人 (1962) 以及 Schein (1965) 的工作。Argylis (1960) 用“心理性的工作契约 (psychological work contract)”来描述“一组员工与其工头 (监工) 之间的关系及对这种关系含而未宣的理解”。Levinson 等人 (1962) 则将此概念做了进一步的发展，他们把它定义为“关系双方可能并未清楚意识到的，但却是统摄双方关系的一系列相互期望”。在 Argylis 与 Levinson 等人工作的基础上，Schein (1965) 提出：“心理契约是指个体所拥有的关于组织的多种期望以及组织所拥有的关于员工的多种期望。”这些早期的定义强调的都是交换关系双方期望的共同性，即心理契约是交换关系双方的共识。这是心理契约定义的共享论。

Rousseau (1989) 的工作代表了新旧观点的一个分水岭。她认为“心理契约是个体所持有的其与交易另一方关于互惠性交换协议的具体条款和条件的信念”。由于心理契约在本质上是意识到的 (perceived)，因此，一方对契约条款和条件的理解并不一定、也不必须为对方所知悉。在雇用关系中，作为交换关系的另一方，组织提供的是形成心理契约的背景和环境，但并不是反过来他们也拥有一份关于其成员的心理契约。组织不可能知觉或意识，尽管组织的个别代理人 (agent, 如管理人员) 能够察觉到员工的心理契约并因此做出反应。换言之，在雇用关系中，心理契约是员工独自拥有的。目前，这种观点获得了越来越多研究者的认同。

由是观之，组织的代理人，特别是中层管理者，并不是契约关系中 (组织—员工) 的实际一方。因此，在实践中，那些采取“以中层管理者对雇用关系中组织与员工相互权利义务关系的理解来代表组织的心理契约”的做法是值得商榷的。退一步说，即便人们将组织视为是一个有生命力的有机体，那么，真正能够代表组织形象与声音的也应是那些高层管理者，而不是那些主要担负上情下达和下情上达任务的中层管理人员。

2. 心理契约的构成基础：权利义务 (obligation) 与诺言 (promise) 的分庭

关于心理契约的构成基础，目前学界主要存在两种代表性观点，即“权利义务说”与“诺言说”。持“权利义务”观的研究者通常认为，心理契约的构成基础是一连串单个的权利义务。例如，Morrison & Robinson (1997) 在分析组织持有的心理契约内容时，通过聚类分析手段将在访谈基础上概括出的 25 条“组织的责任”简化为 7 个类别：(1) 丰富化的工作；(2) 公平的工资；(3) 成长机会；(4) 晋升；(5) 充分的工具和资源；(6) 支持性的工作环境；(7) 有吸引力的福利。类似地，他们将员工对自己的责任意识简化为 8 个类别：(1) 忠诚；(2) 加班工作；(3) 自愿去做那些非要求的任务；(4) 接受工作调动的要求；(5) 拒绝为竞争对手提供支持；(6) 保护组织的私有信息；(7) 离职前前提前通报；(8) 在组织中至少工作两年时间。

而持“诺言说”的研究者则认为与一项意识到的权利义务相伴的应当是某种被传达的诺言的信念，否则，它就不在心理契约的范畴之内仔细研究有关诺言的文献，可以发现存在两种显而易见的诺言：一种是源于口语或书面文字的诺言，如书面文件、口头讨论或公诸于众的规章制度；另一种则是源于对行动解释的诺言，这里的行动既包括断续的行动，也包括重复的行为实践。值得指出的是，单纯文字本身或行动本身并不能传达诺言的含义，它们必须与特定情境联合在一起才有意义。由此可见，心理契约是一个十分宽泛的概念，所包含的内容绝不仅是通过正式的或隐含的契约所确定的权利义务，而且还包括那些源自于含蓄的方式所产生的权利义务。

事实上，造成上述两种观点分庭的原因在于对契约关系本质的理解歧义。我们认为，契约关系 (无论是成文的，还是不成文的) 具有两项本质特征：一是“契约中既不存在无权利之义务，也不存在无义务之权利”。换言之，权利与义务是彼此对等的，而不是一个个单独存在的“孤岛”。因此，那

种采取简单地询问“你认为自己（或组织）应对组织（或员工）做出什么样的贡献”和“你认为组织（或员工）应该给予自己（或组织）何种回报”，并据此认为二者的总和就代表了心理契约的全部内容的做法，其实质上是对权利义务关系对等性的粗暴割裂。尽管在随后的研究中，可以采用诸如典型相关、典型因素分析等多元统计分析手段来进行弥补，但重要的是此时所发现的心理契约已经丧失了本来的面目。心理契约的第二个特征是契约关系是诺成性的，即许诺既有可能是真实发生的，也有可能是主观假想达成的。就心理契约而言，后者所占的比重也许更大。这也是导致心理契约频繁出现裂痕，甚至被违背的一个重要原因。

综上所述，我们认为，心理契约实际上是由一整套关于关系双方对等权利义务的主观假设或约定构成。因此，心理契约的正确表述形式应是“如果……，那么……”的集合体，详见图1和图2。

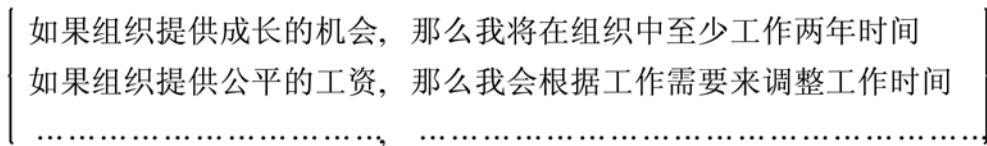


图1 “本我立场”的心理契约集合体表述

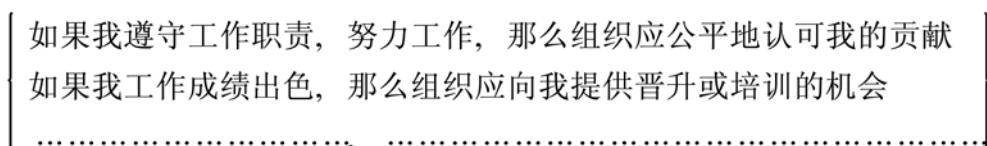


图2 “组织立场”的心理契约集合体表述

从图1和图2的示例内容来看，持“本我立场”的人，其心理契约的特点是强调组织先做出贡献或先履行义务；而持“组织立场”的人，其心理契约的特点则是强调自己先做好份内的事。二者的差别实际上折射出的是个体人生观、世界观的差异。

另外，值得强调指出的是，关于关系双方对等权利义务的主观假设或约定并不是一成不变的。恰恰相反，它们具有多变性和模糊性。

所谓多变性，是指心理契约的内容可以随形势的发展变化而不断变更。不少研究者探讨了近年来在全球竞争和组织变革的大背景下，心理契约在内容上发生的巨大变化。结果显示：过去在心理契约中非常重要的内容，如工作安全性、连续性和对组织的忠诚等，正逐渐消失或退居次要地位。在新型心理契约中，对灵活性、公平性、变革创新以及不断尝试的要求，所占的比重却越来越大 (Herriot & Pemberton, 1996; Anderson, 1998)。

所谓模糊性，是指心理契约的内容往往处于“知觉阈限”之下，当且仅当契约中主观假设或约定的对等权利义务关系出现不匹配或不一致时，才会为个体所意识到。正因为存在这种模糊性，因此对心理契约的管理与定向引导就变得十分的复杂和微妙。

二、心理契约的形成过程

纵览文献，可以发现：在过去的一二十年里，学者们把大量的注意力都锁定在心理契约形成的后果及与此相关的反应上，如员工满意度降低、对雇主的信任减少、认同感和主人翁精神减弱、离职率增加等。值得指出的是，学者们对于影响心理契约形成的前置要件 (antecedents) 和存在障碍 (blocks) 这两个问题的探讨是相对不足的。

Rousseau (2001) 提出了一个比较完整的心 理契约形成阶段模型，她认为心理契约的形成并不是一蹴而就的，而是可以区隔为四个明显的阶段或时期：

1. 雇用前

员工在加入组织之前，并不是一张“白纸”，他们往往有着自己的一套关于工作、职业和应聘组织的信念 (Goodrick & Meindl, 1995)。这就是被学者们称为“图式”的东西。

从心理学的角度而言，“图式”代表的是复杂概念的抽象原型，它是基于过去的经验而发展起来的，并且会对随后新信息的组织方式产生影响。图式越复杂，其所包含的元素及元素间的连结关系就越复杂。举个简单的例子，普通人关于“教授”的图式可能就是简单的“大学里的教书匠”，而对教授本人而言，其相关图式就会变得更加丰富些，诸如“教书”、“科研”、“写作”等元素就会进入到图式当中去，并且对不同的教授而言，上述元素的组合方式也是不尽相同的。需要说明的一点是：图式中的某些元素可能是被在同样的情境或职业中工作的个体共享的，也可能被隶属于某特定社会文化的成员所共享；而有的元素却是非常个人化的东西，它可能只与当前雇主的特定个人经验有关，也有可能贯穿整个职业生涯。

从心理契约的形成角度而言，个体在雇用前所持有的图式，通常是不完整的，这就会激励个体去寻求和整合新的信息以便更好地理解新雇用关系。因此，了解人们在什么样的条件下会受到激励去寻求这些信息，对于确定他们随后是如何被整合进行心理契约中是十分重要的。站在组织管理的角度，组织要想与员工保持一份相对持久的、稳固的心理契约，此一阶段就必须做到以下两点：(1) 提供可信赖的、清楚的和明确的信息发布渠道；(2) 确保不同信息发布渠道发布的信息具有一致性。

2. 雇用时

这是心理契约形成的第二个关键时期。此一阶段雇用双方就相互的权利义务及利益关系进行深入的沟通，从而使雇用双方对各自的承诺有了进一步的相互了解。

从组织的招聘实践来看，过去，组织往往依靠强调工作的积极方面来“出售”组织，担当招聘任务的经理们往往会刻意隐瞒关于工作所面临的问题和困难的信息，其意图在于用美好的愿景来吸引更多的求职者。然而，实践证明，这种做法并不利于员工形成正确的、稳定的心理契约或心理预期。正因如此，现在人们倾向于采用一种称为“真实工作预演 (Realistic Job Preview)” 的技术——以不带任何偏见的方式将所要完成的任务、所期待的适应组织的行为、组织的各种方针以及工作过程等信息传递给求职者，这其中既包括积极因素，也包括消极因素，从而帮助求职者形成对组织、对所任工作更恰如其分的评价。

3. 早期的社会化

这是心理契约形成的第三个敏感期，其重要性同样是不言而喻的。因为个体一方面会继续收集新的信息，另一方面还会将已收集到的信息进行相互比较、验证。由于与组织的心理契约此时正处于一种正式完善阶段，因此，矛盾的信息极易侵蚀员工对组织的信任。

此一阶段，新员工一旦发现工作性质或工作量超出他或她的能力，或是与上司不和，就会立即萌发去意。对于刚进入的新人，如果没有任用部门指定的资深员工协助新人在试用期间适应工作环境，新员工发现有不如意的地方就会选择离职，此时的离职比例有时甚至可高达 80%。研究也证实，员工离职的第一个高峰是其工作开始的 3 个月到半年。因此，站在组织管理的角度而言，员工受聘后的早期社会化经验是绝对不可轻视的，必须有意识地定向引导。

4. 晚期经验

从实践来看，员工在该组织工作一段年限后的晚期经验对于心理契约能否保持动态平衡的影响也是非常关键的。通过对员工心理契约波动规律的分析，可以发现在晚期经验阶段，存在两个敏感期：一是员工在职两三年面临升迁取舍时，二是工作五六年后对前途产生厌倦时。

从个体心理规律分析，每个人都有成长和自我实现的需要，他们渴望自己的价值得到组织的认

同，因此，经过一段时间后（两年或者五年），员工们就会致力于寻求承担更大的责任。如果此时组织没有注意这种情况的发生，未及时对心理契约中彼此对等权利义务条款的具体内容、数量和质量、履行的方式等进行更新，那么，既有的心理契约就会出现裂痕、被违背的可能性也会逐渐升高。

另外，必须加以指出的是：个体形成的心理契约稳定程度是与个体在对雇用关系的理解上是行家里手还是新人相关的。知识经验会影响到旧知识结构对新信息的容纳。那些对雇用关系有着丰富知识经验的行家里手所持的心理契约可能更完备，因而能够包容更多的新情况、新问题；另一方面，行家里手对于矛盾的信息往往反应比较迟钝。对于组织管理而言，这既有积极的一面，也有消极的一面。从消极的一面而言，这意味着改变对于组织的老员工而言将是极其困难的；而从积极的一面来看，矛盾的信息对老员工关于组织信任的侵蚀程度要较那些心理契约尚未充分发展起来的新员工要少。

综上所述，Rousseau 所提出的心 理契约形成阶段模型对于帮助人们理解心理契约的与时俱进特征是具有一定的参考意义与价值的，但是我们也必须清醒地认识到这种区分是相对的，而不是绝对的。从研究和实践的角度看，在分析探讨心理契约的发生发展机制时应对 Rousseau 模型中所提及的四个关键时间点予以高度重视。另外，我们还应看到，心理契约实际上是处于不断形成、不断修正之中的，亦即它始终处于“要约→还盘→议价→再要约”的循环中，并且这种形成过程可以是公开的，也可以在心里完成的。这也是心理契约与物理契约（合同）的差别所在。

三、结束语

总之，尽管目前国内外都对心理契约问题开展了一定的研究，但是客观地讲，这类研究还处在起步的阶段，因为源概念的认知分歧使得不同学者的研究丧失了一个可以比较的平台，而且目前所提出的种种理论模型往往都只是一个概念框架，其科学性尚有待进一步的检验。在中国，传统文化的一个突出特点是重视人、重视人际关系和强调人际关系的和谐，而入世和全面建设小康社会又是摆在中国人面前的两大首要任务，因此，特殊的国情、民情会赋予心理契约许多特殊的内涵。故而，深入探究心理契约的形成与发展机制及相应的管理策略对于组织管理与人力资源开发都将具有重要意义。

参考文献

- Sims, R. R. . Human resource management's role in clarifying the new psychological contract. *Human Resource Management*, 1994, 33(3) : 373-382.
- Argyris, C. *Understanding Organizational Behavior*. Homewood, IL Dorsey Press, Inc. , 1960.
- Levinson, H. Price, C. R. , Munden, K. J. and Sollody, C. M. *Men, Management and Mental Health*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
- Schein, E. *Organizational Psychology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1965.
- Rousseau, D. U. *Psychological and implied contracts in organizations*. *Employee Responsibilities and Rights Journal*, 1989, (2) : 121- 139.
- McLean Parks, J. , & Kidder, D. L. Till death us do part*Changing work relationships in the 1990s*. In C. L. Cooper & D. M. Rousseau(Eds.) , *Trends in organizational behavior*. New York: Wiley, 1994.
- Robinson, S. L. , Kraatz, M. S. , and R, D. M. *Changing obligations and the psychological contract: a longitudinal study*; *Academy of Management Journal*, 1994, 37: 137- 152.
- Shore, L. M. and Tetrick, L. E. *The psychological contract as an explanatory framework in the employment relationship*.
- Herriot, P. , & Pemberton, C. *Contracting Careers*. *Human Relations*, 1996, 49: 757- 790.
- Anderson, N. and Schalk, R. *The psychological contract in retrospect and prospect*. *Journal of Organizational Behavior*. 1998, 19: 637- 649.
- Coyle- Shapiro, J. and Kessler, I. *Mutuality, Stability and Psychological Contract breach: a longitudinal study*. Paper presented at Academy of Management. Toronto. August, 2000.
- Herriot, P. Manning, W. E. G. , & Kidd, J. M. *The content of the psychological contract*. *British Journal of Management*, 1997, (8) : 151- 162.
- Turnley, W. H. and Feldman P. C. *Re- examining the effects of psychological contract violations: unmet expectations and job classification as mediators*. *Journal of Organizational Behavior*, 2000, 21: 25- 42.
- Goodrick F. & Meindl, J. R. *Evolutionary building: the ideological transformation of the nursing profession*. Paper presented at Academy of Management meetings, Vancouver, August, 1995.

责任编辑：黄振荣

组织人力资源的“文化范成”初探

王文奎

[摘要] 文化管理是当代管理的新阶段。组织文化的人力资源开发管理功能问题是当前文化管理研究的热点与焦点之一。本文在这个问题的研究中提出了“文化范成”概念，并就概念的内涵、外延、特性和意义等作了进一步的解释和说明。

[关键词] 文化范成 组织文化 人力资源 开发管理

[作者简介] 王文奎，西安理工大学公共管理系副教授，陕西 西安，710048。

一、文化范成概念的内涵

“文化范成”是本人在《组织文化的人力资源开发管理功能》(《软科学》2003年第4期)和《论人力资源品质的有效提升》(《企业活力》2003年第6期)等文章中提出并加以使用的一个概念。它的基本含义是：特定的组织文化是组织人力资源的成长母体，组织成员只有经由这种母体对其价值观、精神追求以及行为风格和创造能力等的陶铸、培育和规范，才能够真正成为满足组织要求的现实的人力资源。否则，那些没有或不能够认同组织文化理念，不受组织文化的规范，从而不具有组织文化特质的游离于组织文化之外的“文化异质者”，即使其已经是组织的法律上的成员，不论其个人的潜质与能力有多大，也非但不能够成为适合组织需求的人力资源，还可能对组织的人力资源造成多方面的危害。换句话说，人、人的智力与体力、人才等并非一般地、直接地就是特定社会组织的现实的人力资源。只有通过组织文化母体规范性地培育养成的人、人的智力与体力、人才等，才是真正富于组织所需要的具体生产能力和创造力的，忠诚于组织精神理念和价值追求、忠实地为组织服务的现实资源。组织成员之间、组织成员与组织之间的文化冲突，无论对组织成员的积极性与潜能的发挥，还是对组织人力资源整体功能的优化与团队创造力的实现，都是最内在的极其严重的障碍。而这种障碍的克服，除了消极地解雇或拒绝文化异质者之外，更积极更有效的方法就是文化范成。通过文化范成，一方面使组织的人力资源在精神理念和价值观上得到组织文化的规范与整合，从而避免和消除组织文化冲突，增强组织整体创造力和团队战斗力；另一方面也使组织成员的心智模式由此而得到培育和陶铸，从而使其融入组织文化之中，逐步成长为组织的合目的的有用之材。

总而言之，文化范成之文化，主要是指组织文化。如果推广一点说，亦即人力资源成长的特定环境文化；范成之范，即规范、模式以及育化、养成等。其中规范、模式由组织提供，育化、养成表现为组织与其成员之间的文化整合与融通过程。这里既有组织的积极作为与要求，更重要地又是组织成员主动认同、接纳并融入组织文化，使自己快速成长的过程；而范成之成，则一方面是指组织人才培

养目标的实现或组织成员达到了组织的特定文化要求，另一方面是指组织成员经由规范养成过程，实现了自我成长，融入了组织之中，成为组织发展的有用之材。至于判断成与不成的具体标准，则是符合组织要求的所谓共同的心智模式的养成。

二、文化范成概念的外延

“文化范成”首先属于人力资源开发管理的范畴。它是社会组织人力资源开发管理方法体系的一个重要环节。社会组织人力资源开发管理的方法体系，一般地说来主要由培训、激励、结构优化和文化范成几个基本环节所组成。其中培训是这个体系的基础，它要解决的是人力资源的基本素质、工作能力和创造技能的生长根源问题；激励是关键，它是人力资源潜能的最佳释放器，是人力资源潜质转化为现实创造力的内在动力机制；结构优化是核心，它非但能够克服资源浪费和形成更强大的结构性功能，而且能够确保经由激励释放出来的人力资源潜能不至于发生结构性的损耗与降减，从而进一步保护和激发人们的创造能力与积极性，使组织的人力资源整体功能达到最大化；文化范成是保障，它关注的是人力资源内在的精神信念、价值追求与创造动机等，它着重要解决的是组织成员对组织精神理念的认同与忠诚问题。换句话说，文化范成是贯穿于社会组织人力资源开发管理全过程的一种内在的规范养成功力，它确保组织法律上的成员真正成为和是这个组织文化上的“组织人”，例如我们说“海尔人”、“北大人”、“深圳人”等等便是这个意思。由此，文化范成也就应该和能够保障组织人力资源成为忠诚地服务于组织目标的创造力量。其次，文化范成也属于文化动力学的范畴。文化范成是我们经常所说的“文化的功能与作用”的一种具体表现或自觉实现形式，它指的是组织文化作为一种培育、激励与规范力量作用于组织人力资源开发与管理的能量释放过程及其结果。这个过程与结果，既可能自发地发生与实现，也能够和应该是一种自觉的作为和追求。

三、文化范成的特性

文化范成如果在一个社会组织中自发地发生与实现，那它就是一种客观文化现象，即具有客观性。当文化范成是一个社会组织自觉的作为与追求，把它作为一种人力资源开发管理的战略和策略与方法的时候，那它就是一种主观活动和努力，即具有主观性。作为一种客观文化现象，无论人们自觉与否，文化范成现象在任何一个社会组织中都是普遍存在的和经常持续地发生着的。只不过这样自发的过程其运行发展方向和所发生的效应与结果，由于不受组织控制，可能并且往往会对组织不利，甚至会造成深重的、长期的、不易消除的负面影响和破坏作用。现代管理思想已经由过去的经验管理、科学管理发展到新的文化管理阶段，现代人力资源开发与管理，也已经是广受重视的各社会组织的战略核心问题。从文化深层次将组织文化的人力资源开发管理功能具体化落到实处，对人力资源进行自觉的文化范成，不仅可以消除组织文化冲突，避免上述自发性所产生的不利的负面影响，而且能够形成长久的、深刻的或内在的持续生产能力和创造源泉。

此外，文化范成，或者说社会组织人力资源的文化范成，无疑还具有内在性与过程性等特性。作为一种客观的文化现象和主观自觉的文化追求与努力，文化范成针对的是人的内心世界和精神领域，尽管它在管理上也会表现为一系列外在的形式与方法，例如制度、措施、仪式以及用来营造一定氛围的情景和“文物”（即含蕴文化意义之物）等等。但人们绝不能够企求仅仅通过这样的外在的形式就能够实现文化范成的目标。因为，文化范成不仅是内在的，甚至是隐性的，而且是一个人的心智模式的逐渐地长期地育化养成过程。这个过程由于其本身的性质和组织发展对其提出的变化性要求而变得极其复杂。这个过程与其目标的实现，需要人们用极富艺术创造性的和恒久的战略意志去精心地哺

育、呵护与构筑。这正是摆在我们面前的一个需要进一步深入研究的课题。

四、提出“文化范成”概念的意义

文化范成概念的提出，目的是为了解释和针对这样一些现象：如有些社会组织人力资源的构成是很不错的，甚至其成员年龄、知识、能力与专长等结构也是较为合适的，但就是无法形成一个真正的有生产能力或创造力的团结协作的整体或团队。当人们采用诸如激励等多种措施加以应对的时候，非但不能够解决问题，反而会带来更多的麻烦，甚至出现麻烦和问题随激励强度的提高而增强和增多的恶性现象；又如，有些人员素质平平，但一旦进入适合于自己成长的某些社会组织，便如鱼得水，不仅其潜能得到完全释放，超水平发挥着自己的作用，而且能够得到迅速地适意地成长，很快便成为对组织有着重要贡献的举足轻重的人物。相反，有些无论从什么角度来看都应该说是绝对的人才者，但自从他进入一个不适合的组织环境之后，就犹如石沉大海，其能力与素质也随时间的流逝而逐渐退化与降减；再比如，有些人在不同的组织环境中会判若两人，有着完全不同的表现。又如那些不忠诚于组织的组织内的所谓“能人”，不仅不会对组织有所贡献，反而会给组织带来诸多的问题与损害，等等。诸如此类的现象不胜枚举。

这些现象产生的原因和解决的途径无疑都是多方面的和多样的，但组织文化在其中所具有的和能够发挥的深刻的、重要的甚至是决定性的作用却是不言而喻的。然而，当我们用惯常所说的组织文化的功能和作用等概念来解释这些现象和处理这些问题时，却显得过于抽象与笼统。而用文化的规范作用等概念对此加以说明，又显得不够全面。因为规范作用侧重于对人的行为的规制和约束等表面的和被动的方面，无法含及和阐明其中更为深刻的人力资源经由组织文化的教育养成而发生的主动成长的方面。为此，本人提出能够兼顾规范与成长、包容主动与被动的、解释能力与实际操作性更强的文化范成概念，以期一方面在理论上解释这些现象，另一方面在实践上力求为社会组织的人力资源开发与管理提供一种重要的认识与方法。

当然，这样的任务仅只靠文化范成一个概念是无法胜任的。但这个概念的提出却给我们向这个目标迈进探索确定了方向、奠定了基础。以此为基点，我们就能够进一步探索文化范成的方式方法与模式等更为具体的和可操作性更强的问题，以改变当前组织文化研究与建设上的抽象化、神秘化或者简单化、时髦化，和人力资源开发与管理中无法实现甚或忽视文化功能与作用等现象，将我们的管理水平逐步提升到当代文化管理的高度上来。

参考文献：

- 王文奎：《组织文化的人力资源开发管理功能》，《软科学》2003年第4期。
王文奎、许春玲：《论人力资源品质的有效提升》，《企业活力》2003年第6期。
[美]德博拉夫·安克拉等著，孙非译：《组织行为与过程》，东北财经大学出版社，2000年。
刘宏、孙德宝：《制度与文化结合的人本管理原则》，《经济经纬》2001年第4期。
唐云川：《从海尔看企业文化建设》，《云南电业》2001年第12期。

责任编辑：黄振荣

组织文化如何成为竞争性工具

[美] 麦克·安德鲁·米歇尔 唐纳得·耶特 著 卢淳杰 译

[关键词] 组织文化 竞争性 价值观

[译者简介] 卢淳杰，广东省高层管理人员出国进修班第四期学员。

组织文化是最有力的竞争工具之一，组织文化主要指组织成员间认同的价值观、信念和理解。但这种能为组织行动带来活力的价值观和信念，如果与组织的需求不相一致时，则有可能会成为组织发展的一个不利的因素。

下面这些建议可以确保组织文化能促进组织目标的实现：

1. 检查组织文化的强弱。一个组织的员工，无论是目前在职的还是未来的，也无论是有薪雇员还是志愿者，常常通过对组织以往的庆典、礼仪活动和工作环境布置的观察，还有对组织曾有过的传闻、事迹、标志以及内部的摆设物品的诠释来推断其组织文化。如果员工认同这些内在的可以反映价值观的表现，那么其组织文化是强势的；如果员工不能认同这些内在的价值观的话，则说明其组织文化是弱势的。

组织文化越强，团队的凝聚力和战斗力就越强。一种强的组织文化可以作为强化组织战略的工具；相反，弱的组织文化只能起负作用。可以做一个简单的调查来检验你的组织文化的强弱。如果你的组织文化是强的，就用这种强的文化来激发及招聘你的组织雇员；如果是弱的，你就必须在雇员的思想观念统一上下工夫。

2. 评估组织文化和组织目标一致性的程度。可以再做一个简单的调查来比较有薪雇员和志愿者之间价值观和信念的差异，把他们潜在的表现与组织文化中的价值观和信念做比较并列出不同之处。

3. 吸收价值观念与组织文化相一致的志愿者和有偿雇员。因为非赢利组织无法与那些用金钱作为奖励的赢利性公司相比，绝大部分加入非赢利组织的人是为了进一步实践他们个人的价值，而且常常可能是有多家机构同时为他们提供志愿工作的机会；组织文化是吸引这些人的最好工具。无论是有薪雇员还是志愿者，如果觉得加入某个组织能进一步加强和实现他们的价值观，则会义无返顾地投入到该组织中来。在招募新雇员时，要分析组织提供的职位能带来的（内部的和外部的）价值利益，然后抓住对这些职位感兴趣的群体，并吸引他们。

4. 提供一种有利于个人成长的文化。大部分到非赢利组织来的志愿者是想得到这样的位置：（1）允许自我表现；（2）能提供发挥个人潜能的机会；（3）能够提出挑战；（4）能够预见成功。如果某个组织文化能激励自我表现、提供个人发展的机遇和对成功有所预见，那么，该组织招募工作大多可以

成功。

5. 强化组织的使命意识。强化组织文化最好的方法就是确保成员了解组织使命，并为之而努力。如果组织中的每位成员——包括有薪雇员和志愿者——都有这种使命感，那么，成员间就能相互理解并达成一种实现唯一目标的共识。

6. 使组织文化成为凝聚员工的力量。平等地对待有薪雇员和志愿者是至关重要的，核心是信任。组织文化应该能够折射出对每一个成员的信任及对权利公平合理的分配，这种文化的感染力是稳定组织、凝聚员工的关键。

7. 在效率文化和效益文化间找到平衡点。强调组织效率的文化并不一定能带来组织的效益。富有成效地使用各种资源（效率高的）不一定能成功地满足服务对象的要求（效益佳的）。因此，必须协调好增进效率和效益与维护价值观和信念间的关系。组织依赖外部的资源越多，与目标存在潜在冲突的东西就越多。组织自立的能力越强，组织文化就越强。

8. 经营好组织文化。一个组织应有一个好的定义清晰的组织观念的表述，并且组织文化可以支撑这一观念。如果你不精心经营你的组织文化，任其无计划自行发展，那么你将会失去一个驾驭组织发展的有力工具。

9. 组织好新的志愿者和雇员的培训工作并以此进一步强化组织文化。

10. 在强化所期望的组织文化的同时，要策划各种活动使公众认可雇员所取得的成就。这种仪式对于在非赢利组织中的低薪雇员和志愿者来说，比那些在赢利组织中的雇员来讲更为重要。因此，对于非赢利组织而言，应该多举办一些这样的活动。

11. 应有一些有效的反馈手段来检验志愿者和雇员是否保持一贯的积极性。

12. 在与其他非赢利组织合作前先分析其组织文化。与具有不同组织文化的组织一起合作开展工作不可避免会产生冲突。如果有可能，尽量避免与那些文化差距巨大的组织合作开展项目。

责任编辑：叶金宝

论市场有限理性确立的制度基础

陈孝兵

[摘要] 有关市场有限理性(非理性)的考察,旨在澄清市场制度的特征及其弱点,而不是为“市场神话”的完美性辩护。市场有限理性的确立,要以“经济人”的道德理性为出发点,以理性制约非理性,强化政府对市场秩序的规制。

[关键词] 市场 有限理性 制度基础

[作者简介] 陈孝兵,湖北省社会科学院研究员,湖北 武汉,430077。

一、市场理性的缺陷及其社会性影响的结果

市场经济的活动,同人类其他活动一样,以人的非理性的需求为始点,以人的理性思索为导向。总的来看,市场制度创新的“有限理性”,使这个制度成为从未有过的改造世界的一个强大力量。

为了澄清市场的有限理性,经济学家们曾假想过理想的市场,虽然这个理想的市场事实上并不存在。何况在市场缺陷的传统清单里,既包括了非现实的内容,还有困难的成分。我们知道,既然所有的社会组织都是不完善的,市场也不例外,所以,市场的有限理性(有时也表现为非理性)必须按照社会组织的可供选择的形态的类似的不完美性来加以理解。借助于完美的帕累托最优化概念的帮助,经济学家提出了“市场失败”的一张清单。他们的做法是,假设一个由自由人组成的私有财产的社会,在这个社会中,由于任何个人总是能够通过交换增加满足自己的需求,所以看上去这是在适合的环境中能够取得最佳状态即实现一切可能的无损害的互有优势的交换。缺陷的清单如下:(1)个人的无能为力。如果人们的偏好或他们购买的产品和劳务的质量遭到忽视,一个最佳状态是不可能的。事实上,没有一个消费者有能力掌握他的购买物的全部情况,这些购买物从保险、医疗保健,到各种机械电子设备和各种有添加剂的食品。(2)无法统计的成本。当一个工厂污染大气时,它使用了其生产成本中未加计算的资源。因此,工厂生产的某些产品之所以与其成本不等,之所以能够盈利,仅仅是由于没有计入全部成本。未计入的成本不仅由交易的当事人——企业的顾客承受,也由清白无辜的旁人承受。市场制度和其他制度在无法统计的成本上的差别在于,除非得到政府权威的补充,市场制度不能统计某些成本,而其他制度却能够如此。尽管它们都没这样做。在市场导向的制度中,依靠政府权威,可以统计未计入的成本;例如,通过征税(像有些政府现在的做法),使企业承担污染空气或河流的价值。(3)无法统计的好处。无法统计的好处似乎是保证了一个红利——市场制度中一个额外的效率。其实不然,它们代表着市场制度中不可避免的另一种系统的误算和对有效价格的另一个偏离。如果一家公司的培训计划对所有其他雇员都是一种好处(受训者为它需要很长时间),那么显见

的好处下隐藏着实现最佳状态的一个失败。交换的参与者——公司和受训者——达成的交易内含着生产的供不应求。由于未能统计出对其他公司的好处，培训计划只有在有利于最初提出它的公司的条件下才能贯彻。正是在这一点上，市场制度是有特色的，即决策者懂得自己无法抓住所有的好处。(4) 垄断。在任何市场上，当只存在少数买者或卖者时，一个人或一个合伙集团可以限制生产的购买，或者以一种垄断的方式销售。同样，他们可以在所有可供选择的组织形式中以这种方式限制生产。对市场理性的异议，还有一点不能忽视，即市场本身使人们缺少保障。由于交换过程常常突然中止，人们在交换中赢得的一切都在风险之中。我们知道，当生计艰难时，交换过程的突然中止尤其是一个问题。在没有终止的时候，交换的每个参与者都知道，他卖的何种东西的价格相对其他价格将会下降，或者他付出的价格也许会上升——一旦付给他的价格下降。一个人遭受职业或收入上的损失可以有多种原因（它们可归结为一个简单的现象，即：其他人不再能够或愿意对他能够提供的东西继续付出报酬。工艺的变化，消费者偏好的转移，或经济领域某个产业或者部门的衰退，都会消除对他能提供的东西的需求。第二次世界大战以前，市场取向的制度通过来自于开支过分庞大的无约束的通货膨胀，和来自于过少开支的大面积的失业，常常把灾难带给大多数人。过去，在跑步进入共产主义的荒唐年代，我们曾经颇为自豪的一点是不存在失业现象。事实上，失业是有的，只是我们不愿意承认罢了。值得注意的是，社会主义制度提供了一定程度的就业保障，它是现有的市场取向的其他制度没有做到的，尽管失业救济是迈向就业保障的巨大一步，而且市场制度能够提供甚至更大的就业保障。

人在总体上是避免风险的一个动物，而体现理性的制度是减低风险的制度。这个制度就是市场制度，市场制度的精髓便是谁投入，谁收益；反过来说，是谁收益，谁付出。但是，人类在实践中也发现了“公共利益”存在的意义，发现了个人利益对公共利益的依赖，懂得了弱者的生存对于公共利益的重要性，并学会了帮助弱者。这也体现人类理性，并使真正的人类理性具有除暴安良、平等共处的人文主义内涵。在信息大爆炸的年代，任何信息的获取和分析都要受个人能力与市场有限理性的制约，何况，个人的理智要打折扣，一个政府的理性行动能力同样要打折扣。我们承认人与人是有差异的，多数人符合经济学中所假设的“经济人”，也不排除一些人有巨大的同情心和牺牲精神。但是，在制度设计中强调从“性恶论”出发要比从“性善论”出发有效得多。谁也不会否认思想教育的积极意义，但制度设计不能寄希望于思想教育。欧洲有句谚语说得好：“通向地狱的道路是由善良的愿望铺成的”。对普通老百姓，对政府官员，都应本着这样一个认识来建立约束制度。市场制度的设计要尽可能地使一切人的社会经济活动所产生的个人成本与社会成本相一致，减少人们实施机会主义的可能性，不要指望完美的市场理性会降低这种机会主义的可能性，因为，我们知道市场的“帕累托境界”事实上并不存在。在理想的私人选择（市场）场合，一个人为他自己或她自己的利益而行动时，在其极端时，是不会对利益集团中的其他人产生直接的影响的。

二、市场有限理性确立的制度基础

人类经济行为中自治因素的存在，使我们不必以牺牲经济自由为代价求助于无所不在的国家形式，但其自利行为的损人利己倾向却需要制度形式的控制。健全的市场经济体制要求法律制度发挥双重的作用：既能激发出个人追求自身利益的热情，又要能扼制住个人的这类行为转化为对他人和社会利益的侵害。在这里法律制度是道德理性的底线保障。然而，问题还在于仅有相应的法律制度作底线保障还不足以使市场经济高效率地运转起来，正如道格拉斯·诺思一再强调的那样，在复杂的市场交换过程中，存在着潜在的大量机会主义行为的余地，这是即便非常完善的法律制度也无法行使的死角。由于对这类行为进行约束的考核费用是如此高昂，以致在缺乏约束个人利益最大化的道德理性

基础时，市场的生成能力就会受到严重的威胁。因此在市场经济秩序建立过程中，培养和铸就经济行为主体的道德理性基础，即经济人对经济活动中的道德品质的信仰和自觉自律是至关重要的。^①

经济学家们在努力确定市场理性缺陷的清单时，并没有考虑市场制度对政府和政治的反作用。这是他们分析上的一个盲点。经济学家们相信从某些方面看，市场制度的使用将精简政府和政治，它通过私人交易者之间的交换，完成了在其他情况下会成为政府负担的社会组织的任务。由于主要的决策是在市场而非在政府中作出，政府的任务变得复杂起来，政府的权力受到削弱。西蒙教授的管理理论否定了古典管理理论的基本假定，带来了管理哲学上的革命，这种革命性有两点很有启发意义：（1）理性概念上的革命。人是不存在全知全能的理性的，或者说，人的理性是有限的。我们只能在一定条件下谈论人的理性，亦即谈论理性时必须对理性加以限制。实质性的理性只是人类理性长河中的极点，人类只能通过合理的过程一步一步丰富和拓展人类理性，这是一个不断追求和探索的过程。正是这种积极的理性态度或概念使西蒙对程序合理性的描述论（有限理性和满意决策模式）和规范论（追求满意的搜索方法）作出了重要的贡献，开辟了企业行为理论和决策理论研究的新思路，也为我们探讨市场的有限理性奠定了方法论基础。（2）理论和方法上的革命。完全理性论由于其基本假定不合实际，其理性概念的偏颇，引致其对决策过程的描述失实，只能解释少数几种特定环境条件下的事实，从而只能作为几种特定情境下的规范理论，限制了其应用的广度和人们的思维。相反，西蒙的有限理性论则能够解释更多的选择实例，符合更多的实际情况，能较好地描述人们现实的选择过程，因此可作为一种较为符合实际一些的描述理论。与此同时，这种描述论还昭示，合理的方案搜索过程和方法，有益于高效高质地达成满意的选择结果，从而引导人们注重对环境结构和搜索方法的研究，开拓了市场制度研究的独特思维方法，为人类问题的实际解决积累了更多的理性。

在最简单和原始的形态上，市场能够做什么和不能够做什么的区别在于：对于有组织的社会生活，人们需要他人的帮助。在一种环境中，他们通过提供好处诱导出他们所需的他人的帮助。在另一种环境中，他们需要的东西不会被人心甘情愿地提供出来，而必须依靠强制。一个市场制度可以在第一种环境中运作，但不能存在于第二种环境中。它的局限性在同一个权威制度比较时尤其明显，尽管在第一种环境中不要求存在权威，它却可以同时在两种环境下使用。市场理性按照经济的成本——收益核算向人们展现了一条收益较高的改革进程的轨迹，但市场理性本身是无所谓渐进不渐进的，它只追求市场效率，而不是在各种可能性中做出选择。在各种可能性中间做出选择的是政府理性，但政府理性也不是信息绝对完备又能够神机妙算的“电脑”，政府理性也是有限的，甚至可能会有失误，特别是不可能考虑到所有的“社会成本”。“我们一直知道，自由和竞争性的市场加上最少的政府干预将比计划和中央集权的经济做得更好。”^②但市场不是万能的，存在着“市场失败”。“市场失败”表现为外部性、公共物品的供给、自然垄断以及分配不均等的两极分化等现象。所以现实发展的真正轨迹在大多数情况下是处于市场选择和政府选择之间，是一种接近社会利益相对协调、利益的磨擦和冲突成本较小而收益较高的曲线。在计划经济的“再分配”体制下，政府理性曾期望通过社会利益的“均质化”降低社会磨擦成本，刺激发展的积极性，但结果是付出了牺牲效率和福利增长的沉重代价；在市场规则的支配下，市场理性要求通过社会利益的“异质化”（非理性）促进效率，但因社会冲突的爆发而适得其反的可能性也始终是存在的。所以，实际的发展进程往往是遵循着群体生活的“社会理性”，在社会各阶层利益的较量、磨合和妥协中选择保持相对的效率和相对的利益协调的路线前进。中国的改革在体制过渡的过程中保证了政策的连续性和社会的基本稳定，这种稳定的获得来源于结构转型带来的福利增量，即福利总量的增加相对于人口的增长来说得到了数量上较大的增加。由于整个社会的福利保持着持续稳定的增量，这就大大地增加了分配和转移支付的余地，从而使国家掌握了维

护社会稳定所必须的利益补偿能力。福利增量之所以能够持续获得，体制转轨带来的“劳动效率”提高固然是重要因素，但不是唯一的甚至不是主要的因素，改革时期福利增量的重要促进因素是结构转变带来的“资源配置效率”的提高。

在理想化的市场结构中，个人本身的生存是不会被别人的可认识的行为直接影响到的。他或她也没有可利用的理由对自发产生的“资源配置”感兴趣，那只是他或她发现自己是置身于其中的环境的一个侧面。“个人只能在他或她所面临的约束条件下通过合乎理性的行为，使效用或剩余极大化。在集体决策环境下情况就明显相反了，个人知道他或她的自身生存是直接取决于或主要取决于别人作为一个总量如何在投票站中行动的，即使个人认识到，在他或她能对总的结果发生效应的条件下，没有单个人会行动，上述特点仍是存在的。”^③众所周知，市场经济是有效率的，而计划经济则缺乏效率。建设有中国特色社会主义，就是把社会主义基本制度同市场经济结合在一起，把建立社会主义市场经济体制作为我国经济体制改革的目标模式，把运用市场机制优化资源配置、提高经济效率的功能同社会主义保证社会公平、促进共同富裕的目标有机地结合在一起。社会主义市场经济主要是从保证经济效率的角度立论的，但是，人类所追求的目标并不仅仅是经济效率。我们说市场机制能带来效率的提高和物质财富的丰裕，可以为社会公平的实现提高物质基础，同时，它能在相当程度上消除垄断，保证社会成员的机会平等，但是，市场经济并不能自动解决全部社会公正问题。“福利经济学第二定理”告诉我们，资源配置效率的取得与收入分配状况无关。因此市场也能产生不平等、不公平和不公正，片面强调效率，固然会因为加大收入分配的差距而招致群众的不满和社会的不稳定；片面追求平等，也会导致效率的降低和经济不振的现象。如何处理公平与效率的关系？对于处在市场转轨时期的中国来说，提高效率和发展生产力显然是第一位的任务。只有效率提高了，才能不断创造出更多的物质财富。因此在生产过程、初次分配领域必须坚持效率优先的原则。然而，即使处在社会主义初级阶段，也必须防止贫富两极分化的加剧。我们不能否定市场经济的功利性，但也要看到同情心、伦理考虑在人类行为中的作用。人们的行为，包括经济行为，不能摆脱伦理道德的约束，纯粹的、孤立的经济行为是不存在的。诺思教授曾说过，一个有效率的市场制度，除了需要一个有效的产权和法律制度相配合之外，还需要在诚实、公平、正直等方面有良好道德的人去操作这个市场。而就市场法律制度而言，它的实施与发展，是以当事人的共同行为准则（即道德规范）为基础的。伦理道德是支持经济发展的重要人文力量，任何一个民族的经济发展，都离不开一定的伦理道德基础和主体道德精神的支撑。离开一定的道德基础和道德精神，社会繁荣的创造和经济的可持续发展都是难以想象的。^④要解决好市场制度中的效率与公平这个两难问题，还需要我们从市场的有限理性出发，夯实市场主体的伦理道德基础，克服市场本身的自发性和盲目性。保罗·克鲁格曼曾告诫我们应该重新认识自由市场主义，特别是全球化的兴起对人类的作用，以及对市场理性的有限改造。“在这种情况下，我们还能在多大程度上保留和扩大自由市场的好处。像上世纪 30 年代一样，在一个接一个的经济体崩溃后，只是通过不停地重复坚持自由市场政策，是无法捍卫经济全球化的。”^⑤如果我们希望看到更多的市场经济奇迹，看到更多的国家摆脱贫困，别忘了时刻追问市场的理性究竟在哪里？

^①黄卫东：《论市场经济良性运行的道德理性基础》，《湘潭工学院学报》（社科版）2002年第3期。

^②道汉科·瓦尔斯特：《发展经济学的革命》，上海三联书店，2000年，第175页。

^③[美]詹姆斯·M·布坎南：《自由、市场与国家——80年代的政治经济学》，上海三联书店，1989年，第343—344页。

^④刘小燕：《市场经济与伦理道德之互动》，《湖北民族学院学报》2002年第4期。

^⑤[美]保罗·克鲁格曼：《萧条经济学的回归》，中国人民大学出版社，1999年8月，第217—218页。

责任编辑：黄振荣

论 WTO 基本原则的内部化

乐 策

[摘要] 本文认为，应将 WTO 的非歧视贸易原则、自由贸易原则、透明度可预见性原则、公平竞争原则、激励发展与改革等基本原则，在中国内部加以融会贯通，既对外开放市场，也对内开放市场，以促进改革的深化和市场经济体制的健全，使中国经济持续稳定地增长，并更好地与世界经济接轨。

[关键词] WTO 基本原则 内部化

[作者简介] 乐策，广东经济管理学院国经系副主任、副教授，广东 广州，510262。

据统计，在 WTO 的 23 个协议里，只有两项涉及企业，其余的均和政府的行为有关，所以，政府如何贯彻落实 WTO 的基本原则，将 WTO 原则进行内部化的实施，对于该国政府能否真正履行 WTO 应承担的权利和义务，关系重大。同时，对于使中国的市场经济与国际社会的市场经济运作方式真正接轨，使中国从自主政策导向为主的改革开放走向以世贸组织规则为基础的改革开放来说，也是意义重大而深远。在 WTO 法律体系框架中，规范各成员方政府行政职能的主要原则包括：非歧视贸易原则、自由贸易原则、透明度可预见性原则、公平竞争原则、激励发展与改革原则等。本文对如何将 WTO 基本原则内部化做一探讨。

1. 非歧视贸易原则内部化。非歧视贸易原则是 WTO 基本原则中最重要的一个原则。它的精髓就在于，无论国家大小、强弱、贫富、无论种族、文化、制度有何区别，在贸易中都应一视同仁，享受同等的权利，承担相应的义务。这种非歧视贸易原则是通过最惠国待遇条款和国民待遇条款体现、落实的。最惠国待遇条款要求每一个缔约方应该在进出口方面以相等的方式对待所有其他缔约方，而不应采取歧视待遇。国民待遇条款要求每一缔约方对任何缔约方的产品进入某国国内市场时，在国内税或其他国内商业规章等方面应享有与本国产品同等待遇，不应受到歧视。而目前，我国各级各地政府制定的法规中，有些法规就带有明显的地方保护主义和部门保护主义色彩，诸如出口限制，强制性国产化要求，外销比例要求，外汇平衡要求，以及政府补贴、优惠、超国民待遇等。这种排他性的带有保护主义色彩的法规，与 WTO 的法律框架相悖，就是一种歧视性的做法。对于这些法律法规，有的正在清理，有的正在修订，但做得还不够。要将 WTO 的非歧视贸易原则内部化，就应对地方性法规进行彻底的、不留死角的清理和大扫除。在国民待遇方面，政府为外资、外企、外商提供了大量的“超国民待遇”和局部的“次国民待遇”。而对国内企业也把它分为三、六、九等；这是国有的，那是集体的；这是民营的，那是外资的，加以区别，给予不同的待遇。甚至在国有企业内部还要分，这个是有外贸经营权的，那个是没有外贸经营权的，加以限制。按照市场经济的原理，在市场上无论何种

性质的企业，都应该是一视同仁的。可以说，没有社会平等就没有真正意义上的市场经济！如果在国家内部都不能做到内部国民待遇的平等和非歧视，那么你如何让外企、外商享受到心理平衡的国民待遇呢？进一步说，你是让外企外商享受你国家国企的国民待遇、集体企业的国民待遇，还是享受民营企业的国民待遇呢？因为，在政府的管制下，它们之间本身就不一样，有不同的身份，不同的地位，不同的定位，不同的政策，不同的待遇，不同的经营许可和经营范围。就拿民营企业来说吧，随着改革的深入，民营企业的重要地位和作用，越来越受到社会的包容、肯定和支持。但是还远远不够，还远远未享受到非歧视的国民待遇。政府对企业，特别是对民营企业，还存在着相当严重的“乱检查、乱收费、乱罚款、乱摊派、乱限制”的五乱现象。对民营企业的监管限制仍多于保护扶持。如，缺乏有力的金融支持，“难以融资”，“行政审批手续繁琐”，行业准入限制，在税收、土地使用、企业开办等方面都有限制性和歧视性的规定。很多国企和外企能做的事，民企反而不能做，这就在很大程度上限制了民企的发展。另则，按现有的外贸政策，要求民营企业连续收入、出口供货额分别在 5000 万人民币和 100 万美元才能获得自营进出口权。而大多数民营企业还是中小企业，能达到这一要求的民营企业占民营企业总数的比重很小，这些人为的规定，限制了民营企业去开拓占领海外市场。使他们不能在平等的环境和条件下，与外国民企一争高低，大多数只能留在国内市场，进行“窝里斗”。因此，按照 WTO 非歧视性贸易原则，政府要把握一个方向，就是要使适用于国内企业的法律和适用于外资企业的法律走向一致。因为，作为市场经济中同等地位的经济主体，国内企业（包括民企）和外资企业应该享受有相同的权利、承担相应的义务，这是市场经济的基本游戏规则。在中国国内，各种企业，国有的，民营的，集体的，个体的，合资的，合作的，外商独资的，更应该首先享受同样的政策待遇。

2. 自由贸易原则内部化。自由贸易原则也叫市场开放原则。WTO 的所有基本原则及协定、协议都是建立在市场经济、市场导向的基础之上的，其目标是通过贸易自由化促进全球经济贸易增长。这就要求成员国家和地区的政府按市场经济规律管理经济，分阶段逐步实行贸易自由化，以此扩大市场准入水平。WTO 的自由贸易原则主要表现在：约束关税，一般地取消数量限制，开放服务市场等。我国政府已承诺，要进一步对外开放市场准入度。市场既对外开放，对内也应开放。目前，在我国要使 WTO 的自由贸易原则在内部实施，最大的症结莫过于政府干预得过多。我国的市场经济体制，仍带有浓厚的计划经济时期残留的烙印，那就是凡事都需政府层层审批。“审批”成为各级政府管理经济的主要职能之一，很多经济活动都要经过各级政府部门审批盖章，如土地审批、价格审批、物质审批、投资审批、上市审批、出口审批等等。本来可以通过市场来解决的问题，却要通过政府有关部门点头同意，甚至要盖十几个或几十个章才能办成。市场配置资源的作用被人为弱化，政府行政干预配置资源的作用被人为强化。结果市场经济变成了“审批经济”。WTO 作为一种特殊的法律机制，它的直接目的在于排除政府行为对自由贸易的干扰，是对各成员方政府经济权力的一种限制，而事事都需政府审批、盖章的作法，却是政府对权力的过度需索和扩张，与 WTO 自由贸易原则相去甚远，而且在国际上普遍采用直接注册、登记制的情况下，也无法与国际惯例接轨。特别是当这种审批制缺乏透明度，对不同企业有不同标准时，它的负面作用就更加明显。从当今世界成熟的市场经济国家来看，调节经济的手段主要是财政和金融手段。财政和金融的调控手段避免了政府对企业的直接干预，遵循了市场的规律。当然，尽管有些审批对政府来说总是难免的，WTO 规则也并不过分地排斥政府的作用，而是要求政府将干预的重点转到营造公平、公正、自由宽松的市场贸易环境上来，而不是通过审批来直接干预企业的经济活动。总之，清理并大幅度减少带有浓厚计划经济色彩的审批，是政府落实 WTO 的基本原则，深化行政体制改革、转变政府职能的一个重要标致。今后，除了为数不多的关系

国家安全和有特定要求的行业需要有严格的准入限制外，对其它行业，特别是竞争性行业，原则上都应放开，取消种种基于所有制、地区和部门的或明或暗的限制。

3. 透明度可预见性原则内部化。透明度原则是WTO的重要原则之一。根据该原则，WTO成员方有义务将有效实施的现行贸易政策、法规公布于世，保持透明度，以使各成员方更好地维护各自的正当权益，保证各方能在开放、公平、公正、无扭曲竞争的基础上健康发展，也可使各方的贸易政策、法规是否符合WTO的规则而受到监督、检查和纠正。我国对外要履行透明度原则，对内也要这样，使其内部化。市场经济是法制经济，政府要在建立透明度原则上多做工作，进一步健全法制，修改或废除与WTO原则相冲突的法规。政务公开、层级监督、政务监督、行政监督、行政处罚听证、行政复议等方面建立和完善相应的法律制度，确保依法操作，政令清明，信息公开，这是市场经济的基本要求，也是WTO对各成员方政府行政管理制度的基本要求之一，同时也是对我国行政管理制度的重大挑战。近年来，我国的电信、运输、邮政等的价格政策在全国范围引起许多公民的质疑和不满，无不与这些政策出台的不透明有关。按照透明度原则，一部新的法律、法规、行政程序出台生效前，必须通过官方渠道公布其内容，以使其他成员方政府、公司及个人了解其内容，对本国企业、公司、个人也应如此，并且在一定期限之后才正式实施，过去那种“自公布之日起生效”的做法就不符合WTO的规则要求。根据发达国家的经验总结，一般来说以下行政管理项目是政务公开的主要内容：地方性法规，地方政府规章事项，行政审批，行政收费事项，行政处罚，强制性措施事项，所有涉及企业、个体工商户的收费项目和依据，经费主要用途，工程招标事项，政府采购事项，涉外服务事项等等。目前，国内应以落实WTO的透明度原则为契机，加快行政程序制度建设，统一行政程序，规范行政权力，落实依法行政。

4. 公平竞争原则内部化。WTO的公平竞争原则的基本含义是各成员方和出口经营者都不应采取不公正的贸易手段进行国际贸易竞争或扭曲国际贸易竞争，在市场经济条件下，生产者和消费者按市场供求而形成的价格进行贸易行为。改革开放以来，有些地区为了吸引外资，除了中央统一规定外资企业享受的所得税等优惠外，各级政府自行另设的优惠政策更是名目繁多。加入WTO以后，这些特殊优惠政策愈加显露出它对公平竞争原则的背离。市场经济是法制经济，在法制面前人人平等，法制经济要求为各个市场主体提供机会均等、公平竞争的舞台。要在贸易中做到公平竞争，那就要讲信用，信用是一切公平竞争的基石，没有信用，谈不上公平。特别是政府要讲信用、守规矩，注意打造树立信用政府的形象。要做到这一点，就要求政府减少大包大揽的人治色彩，让市场发挥资源配置的基础性作用，而不是事事都由政府说了算。如果政府既是游戏资源的所有者，又是游戏规则的制定者，同时又是裁判者和游戏者，那就很难让人信服这样做可以打造好一个既公平又讲信用的政府形象，也难以树立我国政府的国际信誉和尊严。要做到公平竞争原则内部化，在国家内部应打破各种形式的垄断和壁垒，如省市之间和部门之间，以及行业之间必须取消各种保护主义政策。取消行业垄断、地区壁垒。各地区、各部门在市场原则基础上进行公平竞争，形成全国统一的大市场。只有消除地区、行业垄断，才能统一对外履行我们承诺的逐步开放市场，实施公平竞争的义务。政府要通过加强市场的建设和制度管理，把对外开放和对内开放结合起来，使市场主体获得法律上和经济负担上的平等地位，使它们都能机会均等地在市场上取得生产要素。

要落实公平竞争的贸易原则，要在国家内部坚决反对垄断。从实际情况来看，凡是发达的市场经济国家，没有一个不重视反垄断的，垄断不利于公平竞争，不利于市场的健康发展，不利于经济效益的提高。发达市场经济国家一般不存在国家行政垄断的问题，所以他们的反垄断主要是针对企业的。而在我国，由于历史形成的原因，还没有形成大的企业垄断，但却存在着自计划经济以来就存在，目

前仍然存在的政府垄断，它是以部门垄断、行业垄断的形式体现出来的。这些政府所属的部门、行业具有其它经济实体根本无法拥有的资源优势和政府特别的关爱所滋养的财大气粗，他人想涉足其间都难，更谈不上与其平等竞争了。这种垄断抑制了正常的供给和需求。更为严重的是，长期的行政性垄断所形成特殊既得利益和行为惯性，将妨碍国民经济的这一重要部门对技术和市场需求的变化，作出灵敏和有效的反应。为此，政府应从自身改变职能做起，主动充当开放市场的第一推动力，真正实现政企分开，切除痼疾，坚决而稳妥地完成从行政控制价格转向市场竞争定价的体制，依靠市场价格机制来配置资源，引导企业行为。政府应率先从一些竞争性行业退出，一些长期由政府以国有经济形式垄断的产业部门和市场，对国内非国有经济成分开放，扩大国内非国有经济成分进入各大产业市场的范围，以昭示天下，做到真正意义上的公平贸易、公平竞争。

5. 激励发展与改革原则内部化。在关贸总协定最后一轮谈判“乌拉圭回合”中达成的各个协议里，大多对发展中国家和经济转型国家规定了一些特别的、优惠的待遇和例外，以鼓励经济发展和改革。中国加入了WTO，要抓住这个大好时机，一方面坚决履行我们应尽的义务，一方面充分享受我们应享有的权益，乘势加大深化改革力度，尽快融入世界经济体系。既逐步开放我们自己的市场，也创造更好的内部条件，让各类企业走出去开拓世界市场，促进我国经济持续、稳定、健康、有效地发展。在国际经济生活过程中，发达国家和一些发展中国家都积累了大量的经验与教训，从而形成了大量的属于人类社会共有的文明成果，它们都凝结在WTO基本原则之中。这些对于后发达国家和地区的现代化建设来说无疑具有重大的启发意义。后发达国家和地区可以以此为参照和借鉴，从先进国家在工业化和市场化进程和整个经济发展模式中，以及世界经济贸易的游戏规则中吸取经验、智慧和教训，避免走更多的弯路，以增强自己的经济发展在世界经济发展中的适应能力、竞争能力、选择能力、判断能力和创造能力。中国加入WTO以后，政府面临的首要问题是WTO的基本准则和现行各种经济体制的冲突，因此，必须加快经济体制改革的步伐。政府应把主要精力放在将WTO的基本原则在中国内部的消化掌握方面。在内部化中，以WTO的基本原则来指导经济活动，这样，一个国家的市场经济框架就容易搭建并发展起来、成熟起来。我们应按照WTO所倡导的各项原则，深化行政管理体制、法律体制、金融体制、外贸体制、投资融资体制、社会保障体制等一系列的深化改革，消除国内体制与国际规则之间的碰撞与摩擦。这是我国经济同世界经济真正接轨的前提，也是中华民族自强于世界民族之林的必由之路。

责任编辑：黄振荣

中国企业家群体成长的制度环境分析

田 宇

[摘要]中国传统的企业家成长与发展环境存在着文化环境、选拔机制、激励约束机制的不完善等一系列制度性障碍，严重阻碍了中国企业家群体的成长与发展。本文提出了中国企业家成长的制度环境创新观点，并从文化制度重构、企业家职业化和市场化、完善激励约束机制三方面提出了自己的建议和策略。

[关键词]企业家 竞争力 制度缺陷 制度创新 文化 激励

[作者简介]田 宇，财政部驻广东专员助理、博士，广东 广州，510075。

一、中国企业家群体成长的制度性缺陷

尽管国家多年来不断出台推动各类企业改革与发展政策措施，但是国有企业的低效率、低效益和民营企业的可持续发展问题一直难如人意。归结起来，其中一个重要的原因是企业的改革与发展尽管进行了多年，但是仍然缺乏大批高素质的企业家，缺乏一个优秀、成熟的企业家群体。诚然中国不缺少优秀的企业经理人才，也涌现出了诸如张瑞敏、柳传志、倪润峰、鲁冠球等这些耳熟能详的杰出企业家，但是却难以形成一批高素质的企业家队伍，这中间一个重要原因是中国企业家群体的成长长期存在一系列的制度障碍，主要有文化制度障碍、选拔制度障碍、激励约束制度障碍等。

1. 中国企业家成长的文化制度缺陷。首先是传统的儒家思想文化对企业家成长的影响。在中华民族漫长的历史文化长河中，儒家思想体系长期占据着主导地位，它对中国现代文化发展的影响是相当深远的。总的看来，儒家思想在许多方面影响着企业家的精神特质，有许多方面都不利于企业家的成长。它在某种程度上严重抑制了人的个性发展尤其是以创新、冒险为主导的个性发展。这种环境严重缺乏企业家成长的文化土壤。在现代社会，企业家要成长、要发展，必须得突破这种文化框框的束缚，创造出有利于企业家成长的崇尚个性发展、锐意进取、敢闯敢干的崭新的文化氛围。其次是传统的“官本位”思想文化对企业家成长的影响。在2000余年的封建社会发展过程中，中国的“官本位”思想一直很盛行，尽管中国的市场经济已经初步确立，但是传统的“官本位”文化思想还具有一定的市场，这对于中国企业家的成长不利。

2. 政府主导下的企业家选拔机制。近些年来，中国的国有企业正在加快干部人事制度改革，已经为建立一种公开平等、竞争择优、能上能下的选人用人机制做出了许多积极的探索。但就目前整个国有企业状况看，由于受到传统的“官本位”思想的影响，以及改革进程的影响，对经营管理人员的选拔任用从根本上仍未摆脱党政干部的管理模式，众多的企业无权在市场上自主地选择自己所需要的的企业家，只能被动地接受上级组织部门选派给它的厂长和经理。在现行的企业家选拔机制中，企业家的

选拔还主要是政府部门的行政任命制，企业家的选拔主体被易位给了上级行政部门，这在很大程度上影响甚至抑制了企业家的成长。

3. 缺乏有效的企业家激励约束机制。企业家的激励约束问题产生于现代企业的所有权和经营权分离，在这种情况下，导致激励的主体（所有者）和激励的客体（企业家）相分离。企业所有权和经营权的分离，意味着所有者和经营者委托代理关系的形成，即所有者根据契约把企业委托给经营者经营以实现所有者的效用目标最大化，相应地，所有者（委托人）给予经营者（代理人）一定的报酬激励用以回报，并监督约束经营者的行为以防止其机会主义行为。

中国的国有企业同样存在着两权分离，企业家激励约束问题的产生在所难免。并且由于国有企业存在的各种复杂的委托代理关系链，使得建立健全激励约束机制问题就更显得迫切。在现行的国有企业委托代理关系体制之下，虽然委托代理层次很多，却无人既有能力又有动力为最终代理人（企业家）设计有效的激励约束机制，国有企业处于一种企业家激励约束主体缺位的窘境一直存在着。尽管多年来，各方面一直在为完善企业家的激励约束机制而努力，但是由于产权和法律制度等方面没有实质性的突破，激励机制的激励对象不明确，对企业家的激励偏重非经济激励，激励的内容不明晰，非货币化倾向较为严重，因此导致激励机制一直难如人意，对企业家缺乏有效的激励。与此相反的是，也没有形成有效的约束机制作为配套，导致了企业家权力高度集中，监督制约机制弱化，企业家的财产控制权与经营责任存在严重的不对称性，对企业家的法律约束不完善性，同时缺乏有效的市场约束。有效的激励约束机制的缺乏是影响中国市场化的企业家群体成长与发展的一个严重的制度障碍。

二、促进中国企业家群体成长的制度环境创新

要推动中国企业家的成长与发展，就应大力革除不利于企业家成长的各种制度障碍，创新和重构中国企业家成长的各种高效的制度环境。

1. 文化制度环境的创新——重塑中国企业家成长的文化制度环境

企业家成长的文化制度再造是推动中国企业家群体成长和成熟的一个历史性重任。此项工作需要我们从以下几方面着手：(1) 彻底破除“官本位”文化，确立“企业家本位”文化。第一，破除“唯官为尊”、“唯权为重”、“重官轻商”的陈旧意识，树立企业家是经济发展的“发动机”、市场经济的舵手的思想，通过各种文化、舆论手段使人们明白，国家要强盛，经济要先行；经济要发达，经济的细胞——企业要健壮；企业要发展壮大，一时一刻也离不开企业家，全社会要形成尊重、爱护、支持企业家的新风尚，使得企业家成为社会上最受人尊重、最令人羡慕和向往的职业之一。第二，破除只有官员才是人才的观念，树立“三百六十行，行行出状元”，企业家是杰出人才的新观念。中国的社会主义市场经济建设需要大批各式各样的人才，更需要一大批领导中国企业起飞的企业家人才群体。(2) 大力弘扬企业家精神。企业家精神就是企业家在长期生产经营活动中形成的经营信念、价值取向、事业追求和文化定势的总和，它是企业家个人素质的结晶。企业家精神包括了创新精神、冒险精神、求实精神、追求卓越的精神等各种因素，它是一种永不满足的追求出类拔萃的进取精神。

2. 市场制度环境的创新——积极推进企业家职业化与市场化的进程

当前中国企业改革已经进入攻坚阶段，企业家严重短缺已成为突出的问题，只有通过企业家职业化与市场化造就一大批优秀的企业家，中国企业才会出现整体上蓬勃发展的局面。(1) 营造企业家职业化体制，建立企业家职业化管理体系。首先，彻底取消企业的行政级别，取消厂长经理的行政级别，切断企业家的“升官之路”，割裂企业家与官员之间的通道，并实行优胜劣汰能上能下的聘任制，选拔有真正才能的企业家经营企业；其次，国家要制定经营者的行为规范，为企业经营者提供最基本

的职业行为准则；再次，国家对企业家进行资格的考核认证，建立严格的企业经营者资格认定机构、认定标准和认定程序。(2) 营造企业家市场化机制，建立和完善企业家市场。企业家是职业企业家，他应该区别于党政官员，应该让他们走向市场，即建立企业家人才市场。企业家市场建立和完善之后，通过市场竞争，一方面让企业在市场中聘任到最佳的企业家，让企业家各得其所，从而实现企业家资源的最佳配置，这正是市场经济的基本要求之一；另一方面，让企业家在市场竞争中经受锻炼和考验，通过竞争实现企业家队伍的自我更新和整体素质的提高。(3) 构建企业家队伍成长的内在运行机制。要通过建立和完善企业家的培养机制、选拔机制、激励和约束机制，使企业家成长有一个良好的制度环境，并使其成长有一个良性循环的内在运行机制，促使企业家职业化步伐不断加快，最终实现中国企业家职业化。

3. 激励约束机制的创新——尽快完善企业家成长的有效激励约束机制

近几年来，伴随着中国国有企业改革的不断深入和改革步伐的不断加快，先后涌现除了诸如年薪制、股权激励、股票期权、影子股权和分红权等多种多样的激励形式和众多的企业案例。总体上说，还需要政府部门、企业自身和理论界等共同努力，尽快探索出一条有效的激励企业家成长的道路。(1) 以物质激励为主，重构企业家的报酬制度。企业家的劳动具有创新性、复杂性和风险性的特点，这决定了他必须获得与此劳动特点相适应的经济收入，传统的计划经济条件下以精神和荣誉激励为主的激励机制和市场经济要求严重不协调，使企业家获取的经济收入和他付出的劳动价值以及对企业做出的重大贡献严重失衡，企业家往往采取不合法手段来增加自己的收入，导致很多企业家的腐败和违法犯罪。因此，中国必须坚持以物质激励为主，改革企业家的报酬制度。(2) 建立有效的企业家精神激励机制。确立适应市场经济条件下经营者阶层自身特点的激励新观念。第一，要正确引导企业家的行为动机，培养其高尚的情操和良好的职业道德，增强其事业心和责任感。第二，要采取行之有效的激励法。除了给予企业家应有的声望、社会地位、舆论支持激励，还要给企业家以充分的信任及给予他们一些挑战性的工作。对经营业绩突出的，政府还应给予他们相当的荣誉激励。第三，解除经营者的后顾之忧。应该根据条件适当延长企业家的经营生命，以消除经营者的后顾之忧，并激励企业家把聪明才智终身奉献给国有企业。(3) 建立有效的企业家监督、约束机制。包括：第一，尽快构建完善的企业家内部约束机制。通过构建科学的法人治理结构，合理地设置分权决策管理体系和内部监督制衡机制，在企业内部形成严格的权力制衡与监督体系。只有这样，才有可能对企业家形成真正的制度约束，防止“内部人控制”甚至“59岁现象”。第二，积极推行企业家风险责任制度。在改革国有企业经营者的人事管理制度、建立企业家市场严格考核机制的过程中，强化企业家职业风险机制，把企业家的职业命运、经济利益与其经营业绩直接挂钩；实行企业家风险抵押的损失赔偿制度；完善配套体制建设，包括完善独立的社会审计、评价与仲裁体系，培育和发展多种形式的经营责任违约赔偿的社会保险体系等。第三，构建企业家的外部约束机制，包括有效的市场约束和完善的法律约束体系。

参考文献：

- 安蓉泉：《国企经营者激励约束机制研究》，经济科学出版社，1999年。
- 丁栋虹：《制度变迁中企业家成长模式研究》，南京大学出版社，1999年。
- 高峰：《现代企业家》，广东经济出版社，1999年。
- 顾国祥等《浅谈西方经济学家关于企业家作用的论述》，《外国经济与管理》1996年第7期。
- 胡湘建等《淡化官性，造就职业企业家》，武汉大学出版社，1999年。
- 王泽彩：《企业家职业化》，经济科学出版社，1999年。
- 徐传湛：《论企业家行为激励与约束机制》，经济科学出版社，1997年。
- 张完定等《企业家职能、角色及条件的探讨》，《经济研究》1998年第8期。

责任编辑：黄振荣

顾客资产与投诉管理的关系研究

舒兆平 刘静艳

[摘要] 本文以顾客资产理论为基础，分析了影响顾客资产的主要驱动因素：价值资产、品牌资产和关系资产与顾客投诉的关系。提出了任一驱动因素都可能引发投诉，但并非都以投诉的形式表现，分析了投诉在一定程度上的稀缺性。如何有效管理投诉，提高顾客满意度和忠诚度，是管理顾客资产并增加顾客资产的重要因素。

[关键词] 顾客资产 投诉管理 顾客忠诚度

[作者简介] 舒兆平，中国联通有限公司广东分公司行政总监，广东 广州，510620；

刘静艳，中山大学管理学院副教授，广东 广州，510275。

2000年，美国著名营销学者勒斯特（Roland T. Rust）、隋塞莫尔（Valarie A. Zeithaml）和兰蒙（Katherine N. Lemon）提出了顾客资产管理理论。他们认为，顾客资产是顾客终身使用或消费企业的产品和服务而为企业所带来经济收益的净现值之和。企业的顾客资产是由价值资产、品牌资产、关系资产等三类主要驱动因素决定的，企业可以通过增加这三类资产来增加顾客资产。

一、投诉与顾客资产驱动因素的关系

(一) 任一驱动因素都可能引发投诉

1. 价值资产。价值资产指顾客根据自己的得失，对企业产品和服务的理性、客观的评价，是影响顾客资产的最重要的一个驱动因素。质量、价格和方便是影响价值资产的三个主要因素。质量包括产品和服务整体组合的客观质量和主观质量，与此相关的可能影响顾客消费心理的因素既包括产品本身的质量，还包括改善与产品相关的售后服务、运送服务、服务环境等。价格指顾客付出的货币代价，这不仅包括顾客支付的货币代价，还包括顾客同时花费的时间、耗费的精力等其他非货币代价。方便指企业尽力减少顾客花费的时间和精力，涉及到营业网点设置是否足够、分布是否合理、服务时间是否足够长、产品是否比较简便易用等。

2. 品牌资产。品牌资产主要是由品牌知名度、顾客对品牌的程度、顾客是否认同品牌所代表企业的商业伦理等三个关键性驱动因素决定的，是顾客对品牌的主观评价，是由顾客感觉中的品牌形象和品牌意义决定的。而顾客对品牌的追求，不仅代表他们追求的消费价值，而且代表他们追求的一种生活方式、一种大家认可的社会伦理。顾客主要是根据服务技能、服务态度、服务气氛、市场形象等无形因素形成自己对服务的主观期望。根据汪纯孝关于“有形证据在服务营销活动中的作用”的论

述，品牌也是一种重要的有形证据。具有以下作用：(1) 品牌可使消费者形成先入为主的感觉，特别是使缺乏经验的消费者对本企业产生初步印象。(2) 品牌可使消费者产生信任感。(3) 品牌可提高消费者感觉中的服务质量。顾客不仅会根据客户服务人员的行为，而且会根据有形证据来评估服务质量。(4) 企业的品牌可以塑造本企业的市场形象。显然，品牌作为生动、形象、明显的有形证据，可增强企业优质服务的市场形象，但也可能引发顾客消费错觉，使顾客的期望值受损，从而引发投诉。

3. 关系资产。关系资产是指顾客继续支持品牌的倾向。虽然企业可用强大的品牌吸引新顾客，可用优质的产品和服务，满足顾客的期望，留住老顾客，但在竞争越来越激烈、顾客越来越精明的新经济时代，企业只依靠品牌资产和价值资产，可能仍然无法“拴住”顾客。顾客经过一段时间的消费后，会根据自己的消费经历，决定自己是否应继续“忠诚”于本企业。这种“忠诚”行为可以表现为顾客继续使用本企业的服务，而不会“移情别恋”，进而向他人推荐，并在长期使用过程中，增加使用更多新业务的机会。因此，企业须利用关系资产，尽力与重要的顾客建立、保持并发展长期关系，增强顾客的信任感，提高满意度，以提高常客率。

客户在保持竞争优势所提供的根基中扮演着一个至关重要的角色。鉴于优势在于差别，优势的持续性也许能够借助法律对产品加以保护来实现，但更有可能通过一些复杂而微妙的市场因素来实现，如表现为客户的易变性和复杂性等，这使得客户关系成为最难管理也最难拷贝的领域之一。

(二) 投诉的易得性较差

尽管上述诸多因素都可能引发投诉，但并非都以投诉的形式表现。由 Technical Assistance Research Program 所做的一项研究发现，在一家企业的客户中，高达 96% 的人遇到问题时都不投诉。但是他们至少会告诉其他 10 人。这就是说，这家企业平均每接待一个投诉者，就存在着 24 个不满意但却不投诉的顾客。如此看来，寻找 96% 的不投诉者同处理 4% 的投诉者同等重要。那么顾客选择不投诉的原因是什么呢？根据 Yankelovich Monitor 1993 年所作的一项研究，有 54% 的成人赞同这样的话：“当你对一种产品或服务不满意时，向一家大公司投诉通常是在浪费时间。”有关调查结果也表明了不投诉者的普遍心态，即投诉是徒劳的，企业不会理睬，更不会公正处理；投诉可能遭到回报；客户对其权利和企业责任不了解；投诉是要浪费时间、精力和金钱的，为此而保持沉默，并以从此不再购买该公司的产品来处理自己的情绪。此外，还有企业自身和社会方面的原因。

二、有效管理投诉是增加顾客资产的重要因素

要提高顾客资产，企业必须重视有效的管理顾客投诉。据研究，如果投诉最终得到了解决，70% 的顾客会继续光顾企业；如果投诉得到了妥善、及时的解决，继续光顾的顾客会上升到 95%，而且他们每人都可能把处理的情况告诉 5 个人。显然，及时有效地处理投诉是保持并不断提高顾客忠诚度的一个重要战略手段。而客户的忠诚度不仅仅表现为重复购买的行为，而且还包含了对一个企业所持有的积极的态度，以及这种态度可能为企业带来的优势：1. 降低营销成本。对忠诚顾客来说，不存在吸引新顾客时所需的那部分费用，或成本很少。2. 持续的利润。顾客保持忠诚的时间越长，对企业的利润贡献越大。3. 提高单位顾客的收入贡献。顾客的花费随时间的延长有增加的趋势。4. 接受溢价。忠诚的客户更加关注品牌，由于认识到某一品牌能给他提供一些独特的价值而愿意支付更高的价格，很少被其它企业的折价吸引。5. 降低经营成本。忠诚顾客对于企业产品和服务的熟悉使之更少地依赖企业员工提供的服务和信息，从而降低了服务成本。6. 增加推荐。忠诚的顾客通常会通过口碑推荐，为企业带来新的客源并树立企业品牌形象。

然而同样的研究成果表明：如果投诉没有得到企业的重视，2/3 的顾客会转向其他企业；当然，

如果处理不好顾客关系，不去捕捉顾客新的需求点，不能迅速有效地解决顾客的问题，不仅意味着企业失去了创新的催化剂，而且顾客完全可能扮演着一个反面角色，即创造竞争优势，这意味着顾客资产的流失。那么如何有效地管理投诉呢？

三、重视并有效管理投诉的策略

(一) 重视客户。1.“亲情营销”。“亲情营销”是营销哲学领域顾客满意的的具体体现，它并不在意效益是否降低，而在于消除企业与消费者之间的时空距离。企业通过建立、拓展、保持、强化对客户服务，实现有关各方的利益最大化。2. 感知服务质量。感知质量与顾客忠诚（表现为重复购买、推荐意愿、支付溢价的意愿等方面）之间存在着正相关关系。

(二) 引导投诉。1. 量化服务标准。通过制定服务质量标准，可以消除消费者的“模糊预期”，使服务具有可衡量性。2. 告诉顾客如何投诉。3. 建立便捷渠道，为顾客投诉提供技术支持。

(三) 有效地处理投诉。1. 培训高素质员工。2. 进行良好的授权。良好的授权能够改善雇员的工作态度，并且若雇员不须向上级请示或向其它部门求助，不仅可大大增快反应速度，还可根据顾客的不同情况和要求灵活处理，从而增加顾客满意度。3. 坚持“首问责任制”。“首问责任制”指的是：客户投诉的问题，只需陈述一次，一经受理，不再找其他部门，就能得到解决的处理原则。

综上所述，企业在与顾客的相互关系中，投诉是不可避免的，关键是企业如何有效地管理顾客投诉，维持较高的客户满意度和忠诚度，从而提升顾客对于企业的终身价值，增加顾客资产，进而从根本上提高企业业绩。

参考文献：

- [美] 琼·库勃·坎尼等著《永远留住顾客》，上海人民出版社。
Stephen S. Tax & Stephen W. Brown, Recovering and learning from Service Failure, Sloan Management Review, Fall 1998.
袁文龙等《面向顾客投诉：服务补救和组织学习》，《南开管理评论》2002年第3期。
田剑：《顾客投诉，是福是祸？》，《企业经济》2001年第12期。
汪纯孝：《有形证据在服务营销中的作用》，《商业经济文荟》1994年第2期。

责任编辑：黄振荣

•岭南法学论坛•

英、美、法违宪审查制度的 宪政理念比较研究

李雪峰 李 勇

[摘要] 英国议会至上和美国三权分立构成了当今世界两个制度设计的基础模型。这两种模型存在着一定的张力，许多现代民主国家的制度设计就是这两种基础模型张力之间的“兼容体”。违宪审查制度取决于宪政体制之内的“宪政基因”——宪政理念及制度模式的选择。从西方国家的宪政经验中探索违宪审查制度对宪政体制、宪政理念的依附性，可以为我国违宪审查制度的设计提供借鉴。

[关键词] 违宪审查 议会至上 宪法至上

[作者简介] 李雪峰，黑龙江大学法学院副教授，研究方向为宪法、行政法；

李 勇，黑龙江大学法学院硕士研究生，黑龙江 哈尔滨，150080。

国家的宪政理念及其制度架构对违宪审查机制的确立起着至关重要的作用。无论是英国的立法机关审查模式、美国的普通法院审查模式，还是欧洲的专门机构审查模式，都与它们国家的宪政有着必然的联系。我国违宪审查机制的设置也必须与我国业已生成的宪政理念及体制相适应，脱离其宪政理念及机制去谈违宪审查制度是不可想象的。

一、议会至上：英国违宪审查制度的宪政理念

英国的违宪审查制度突出体现了“议会至上”的宪政理念。议会至上又称议会主权，正如英国宪法学权威戴雪指出的：“没有任何人和任何机构有权撤销或废除议会的立法，这是议会至上原理的真谛。”^①其核心思想是：宪法与其它普通法律皆出自议会之手，内阁由议会产生，对议会负责，受议会监督。“在英吉利宪法之下，无一力量能与议会的立法主权相抗争。”^②布莱克斯通也认为，“整个王国的法律结构体系完全控制在议会手中。”^③议会具有至高无上的权威，“英格兰领域内的最高并且绝对的权力存在于议会。”^④当然英国的议会主权也并不是超然的、绝对的。它仅仅是法律上和制度层面上的主权，而非逻辑上和政治层面上的主权。“议会是法律的主权者，而选民则是政治主权者。”^⑤议会还受内部和外部的限制，^⑥决非可以任意滋为。但是无论如何也不能否认，在英国，议会享有更高的地位，这是任何真正意义上的宪法至上的国家所“望尘莫及”的。

在英国，“议会至上”的理念及其制度架构，结合不成文宪法的传统及该宪法与普通法有同等法律效力等因素，导致“议会可以重塑英国宪法，可以延长自己的任期，可以颁布溯及既往的立法，可以确认非法行为为合法，可以决定个别人的案件，可以干涉契约并授权强征财产，可以授予政府独裁

的权力，可以解散联合王国或英联邦，可以引进共产主义、社会主义、个人主义或法西斯主义，而完全不受法律限制。”⁷

“英国可以说从来没有严格实行过三权分立制度。”⁸所以在英国，能够监督议会的，除了理论上的人民以外只有议会自己了。这种宪政理念决定了在司法体制上，“法院的权力并不是来自一部宪法”，“法院要受议会立法的制约”，⁹司法机关不但不能与议会分开（在英国，上议院行使最高司法权），更不能在权力位阶上与议会并驾齐驱，导致“议会主权对法院地位一直是个威胁。”¹⁰法院要服从议会制定的法律，当然就无法监督议会的制定法，更无法审查其所通过的制定法是否合宪了。由此也塑造了其二元违宪审查模式，即对立法的议会监督和对行政权违宪的法院监督双向互动模式。对议会立法，“议会至上原则决定了只能由议会自己来行使立法监督权。”¹¹“立法机关在制定法律的时候得仔细检查该法是否与宪法一致，能否解决那方面的问题，这意味着宪法解释由议会执行，这属于主权行使问题，故议会才是审查法律合宪与否的法官。”¹²这样，在对议会立法的违宪审查问题上，英国议会就“自己做了自己的法官”。此外，对议会立法还存在另一种监督，如英国大法官柯克所言：“普通法要监督议会法，有时候要裁定其完全无效，当议会立法违反通常的权利和理性，或者是荒谬的，令人不能容忍，或者不可能实施的时候，普通法就要对立法加以监督，裁定这样的议会法无效。”当然，这样的监督不是由法院进行，而是“通过两党制和多党制参与议会选举，通过舆论和选举来影响和更换议会，以达到监督议会的目的。”¹³这是被戴雪称之为“政治主权”的监督。对行政立法（委任立法），由于行政机关是基于议会的授权而进行的立法，虽然“法院无权非议议会立法，但是，委任立法却丝毫不具有这种特权。”¹⁴根据自然公正原则，“法院当然有权审查该项命令是不是根据授权适当地制定的。”¹⁵对委任立法的监督英国采取了司法审查与议会监督并行的制度，这既体现了英国议会至上宪政理念的彻底遵循，也是同分权思想相融合所进行的制度设计。

二、宪法至上——美国违宪审查制度的立论基础

美国是典型的三权分立国家，它把“宪法至上”视为其宪政理念的核心。应当说，美国“宪法至上”体制是对英国“议会至上”体制的进化，其形成也是人类宪政制度史上的一次“分离”与“进化”。它是在英国的思想以及在英国和殖民地政府的经验中发现材料，并结合了人类的理性思考而完成的。哈耶克曾说过：“在英国，当议会赢得彻底的胜利以后，人们却似乎忘记了下述观念：即任何权利都不应当是专断的，以及一切权力都应当为更高级地法律（higher law）所限制。”¹⁶英国人遗忘的却被美国人拾起。在“一切有权力的人们都容易滥用权力”，“要防止滥用权力，就必须以权力来约束权力”的警示之下，美国的宪政之父们认识到“人民绝不可能有意背离其自身利益，然其代表有可能背叛之；如果全部立法权力皆委托给单一的代表机构，此之要求一切公众立法均需分别由不同之机构所认可，其危险显然是更大的。”由此形成了美国宪法“伴之以复杂的制衡制度，以防止其中任何一部分明显地高于其他部分”¹⁷的“宪法至上”理念和权力制衡体制。可以说“美国人的努力是真正富有创造性的”，¹⁸也实现了“人类社会是能够通过深思熟虑和自由选择来建立一个良好的政府”¹⁹的理想。

美国“宪法至上”的理念，为其违宪审查制度的建立奠定了深厚的思想基础。因为“仅凭一纸空文来反对权力的侵犯是不够的”，²⁰建立并完善违宪审查制度来保障宪法的权威必不可少。那么，由谁来执行违宪审查的任务呢？在美国人看来，不能由立法机关“自己做自己的法官”，如霍布斯所言，“没有人能受他自己的限制，‘因为约束者能解除约束，所以只受自己约束的人就没有约束’。”²¹美国人认为应该由“危险最小的一支”即司法机关来完成。汉密尔顿在这一点上认识得最早，他说：“司法机关为分立的三权中最弱的一个……因而法院必须有宣布违反宪法明文规定的立法为无效之权。”²²

“司法救济从一开始就坚持美国宪法高于立法机关”，^③任何机关即使是立法机关也要在宪法之下。正如爱德华·S·考文教授所言：“一方面，在美国的成文宪法中，高级法最终获得这样一种形式，这种形式可以给它提供一种全新的有效性，即源于主权人民的制定法规的有效性。一旦高级法的约束力转移到这种全新的基础上，那么普通立法机关至上的观念就会消失了，因为一个服从于另一个立法机关的机构不可能是主权的立法机构。但是，另一方面，如果没有司法审查制度作后盾，即使制定法的形式也无法保证高级法作为个人求助的源泉。”^④当然，在1803年，马歇尔大法官审理“马伯里诉麦迪逊”一案时才最终把违宪审查制度变为了现实，开创了由法院行使违宪审查权的宪法监督模式。“最高法院可以审查和否决国会的以及总统和其他行政官员的行为。”^⑤1810年，联邦最高法院对州也享有了违宪审查权。最终完成了其三权分立体制的制度架构。

三、折衷与兼容：法国违宪审查制度的理论逻辑

关于违宪审查，欧洲模式“与美国模式的根本区别在于组织违宪审查的方式不同。在美国，整个法院系统都实施宪法审查；在欧洲，只有独特的、专门的法院才进行之。”^⑥法国是欧洲模式的主要代表国家。导致法国在内的欧洲国家没有移植美国违宪审查制度的原因是多方面的，其中宪政理念及其制度的差异是最重要原因。法国的宪政理念受卢梭人民主权和孟德斯鸠三权分立的影响，可界定为：议会主权下的三权分立——“法国意义上的三权分立”。^⑦“在欧洲国家，政治权力是可以分立的，但分立了的政治权力不能是平等的，一般而言，必须有一个立法权来控制和监督其它权力。”^⑧“‘法律’即立法是神圣不可侵犯的。”“议会才是审查自己法律合宪与否的法官，法院不能解释宪法，至少他们不拥有事关立法机关的权力”。^⑨“司法独立首先是指它不能干预行政和立法事物”。^⑩“议会本身被认为是宪法的守护者，它被预期去行使自我约束，并至少在理论上受制于人民的最终控制。结果，法院无权对立法施加外在的约束去审查或推翻代表国家意志的结果”。^⑪“直到第五共和国以后，改变了立法至上的传统，司法权才有限加强。”^⑫这种宪政理念上的折衷性决定了法国违宪审查制度的移植既不能照搬美国由司法机关来完成；部分的权力分立也决定了不能仿效英国由立法机关来完成。具体说来，议会主权理论决定了不能由普通法院承担违宪审查职能，三权分立理论加之美国违宪审查制度的影响又决定了对议会立法监督的必要性和对议会监督模式的排除，因此生成了专门机构的违宪审查模式——设立宪法委员会承担违宪审查职责。

四、英、美、法宪政理念的冲突及违宪审查制度的选择

英国的议会至上和美国的宪法至上是现代国家两种典型的体制模式，法国是介于这两种模式张力之间的兼容体。议会至上与宪法至上的宪政理念在任何自然发展而非强制扭合在一起的国家都是矛盾的，这两种宪政理念的冲突决定了英、法、美体制的诸多变数：

首先，三国立法机关之权力呈现降序排列。英国议会具有至高无上的法律地位，“在英国的政治制度中，主权权威是明确的：那就是议会，它具有立法的唯一权威，无论是立法行为的主体还是内容，议会都是不受任何外在于法律范围的任何因素的影响的。”^⑬法国在传统上也是一个经典的议会主权国家。其议会主权历史的悠久和保守个性的残留，使法国至今仍然把议会权力放在一个很重要的地位。议会至上一直是法国的政治传统，虽然在二战后，法国实行半总统半议会制，但并没有彻底改变议会有史以来形成的至上地位。而在美国人看来，国家权力不能过分集中，一旦一个机关独揽大权，就不能实现权力分立。宪法至上要求对国家权力包括立法权予以限制，而分立权力是限制权力的有效措施。因此，美国的立法机关是国家三大机关之一，并不享有绝对的权威。这也就为对立法机关的违

宪审查扫清了障碍。

其次，三国行政机关权力极大，但受监督程度呈现降序排列。实际上，在现代“福利国家”中，行政机关的权力都很大，而且受监督的程度都较小，无论是欧洲的英、法，还是美国都是如此。但是在现代政党制与议会制的共同作用下，欧洲的英、法行政机关受到的制约与监督较美国要小。议会至上极易在现代政党制下使立法权和行政权混合，致使行政权最终大权独揽。议会通常由组阁的多数党控制，很容易倒向政府。詹宁斯就曾警告说：“如果立法机构的地位最高，而代议政府在议会两院中拥有多数，那就尤其危险。”^⑭而事实上，在英国，“立法控制权有效地授予了行政，政党制度不断削弱了议会的独立控制权。”^⑮由于政党制度，政府实际控制了议会，并具有了独断专行的能力，这是该制度设计的一个必然结果。虽然立法权与行政权的行使在多党制的国家还受其他政党的监督，不致偏离太远，但实际上立法权与行政权已集于多数党之手。表面上看，英国议会是最高国家机关，实际上内阁才具有真正的最高权力。因此王名扬先生说：“英国的行政机关具有行政、立法和司法三种权力，而由于议会实际在内阁控制之下，所以英国行政机关无论在法律上或事实上都具有非常大的权力。”^⑯于是，当遇到意见分歧时，英国内阁就可以通过议会立法绕过司法审查。法国也在不同程度上存在这个问题。而在美国，由于其成文宪法已将各个机关的权利予以明确规定下来，彼此监督，并通过违宪审查等机制予以保障，在这一问题上就要好得多。

第三，三国司法机关之权力及违宪审查强度呈现升序排列。在英国，由于没有成文宪法，国家机关的分立就不十分明显。如前所述，法院要受议会立法的制约，要服从议会制定的法律。因此，“英国不像其他国家一样，议会所制定的法律会因违宪而无效，英国法院对议会所制定的法律无权审查。”^⑰但是，英国在授权立法上，法院是有权审查的，法院可以对授权立法是否合宪，是否符合授权的目的、范围以及授权立法是否越权等做出判决。不过这一司法审查权是受到限制的。“原因之一是，法院没有对行政机关在战争期间行使紧急权力进行控制。当时人们强调由议会来控制这种权力。另一个更为重要的原因是，政府本身可通过议会多数来决定司法审查的范围。因此，政府可以间接地使自己的立法行为合法化。”^⑱于是，在英国，议会的监督就变得尤为重要了。由于议会不可能有精力将越来越多的授权立法予以充分监督，为了加强对授权立法的控制，就在议会设立了专门的委员会（包括联合委员会和常设委员会），由他们来审查提交议会的所有法定文件和没有被要求提交的一般性法律文件。但由于体制自身存在的问题，“议会对委任立法的监督虽然有上述各种方式，实际上效果并不大。”^⑲因此，英国的法院对议会立法无权审查，对授权立法的审查权也很有限。法国的司法权受到法国“严格分权”思想的影响，不能有效的干预立法、行政权力。所以对立法的审查由宪法委员会来完成，对行政权力的审查由理论上属于行政机关的行政法院来完成。在美国，司法机关是三权中的重要机关之一，特别是在拥有了违宪审查权之后，其地位日益重要。司法机关可以解释宪法，监督立法和行政行为是否违宪。

五、结语

各国的经验告诉我们，在任何现代国家中，“宪法保障和议会主权无限都是互相矛盾的。”^⑳而在现代法治国家中，确立宪法至上的法律地位，充分保障公民权益，以及为保障这一地位和权益而建立的违宪审查制度都是必不可少的。当代中国正处于一个充满机遇和挑战的转型时期，也是完善民主和法治建设的大好时期。对我国违宪审查制度的设计，要避免过于理想化的型构，直接把西方的东西拿来，将一种法律制度从一个国家原封不动的转移到另一个国家的做法是不可取的。而需要在借鉴国外一切优秀思想成果的基础上结合我国国情，设计出较为合理的制度。（下转第79页）

论民事证据制度中的事实推定

张芳芳

[摘要] 事实推定作为一种颇具特色的司法证明方法，有其存在的理论基础，它在民事诉讼中所起的作用是一般证据证明所不能代替的。为了更好地利用事实推定为审判实践服务，必须认清这种证明方法的特点及其缺陷，找到相应的规制办法，同时还应正确理解和把握它对举证责任的影响。

[关键词] 事实推定 证据 间接证明 举证责任

[作者简介] 张芳芳，华南师范大学政法学院讲师，广东 广州，510631。

推定是指借助某一确定的事实A，而合理地推断出另一相关事实B存在（或不存在）的假定，它在诉讼活动中是一种重要的证明方法。依照我国大多数学者认可的大陆法系观点，推定按是否由法律明确规定，划分为法律推定和事实推定。法律推定是以实体法或程序法的明确规定为表现形式，要求法官在遇到法律规定的基础事实已被查明时，必须得出另一推定事实存在（或不存在）的结论。法律推定主要体现立法者对审判活动的限制要求，即法官在对案件中必须知道却无必然性证据的事实进行认定时，必须按照立法者的逻辑规则进行。事实推定是由法官根据经验法则和逻辑推理原则，基于自由心证作出。从两者的联系来看，立法者常把行之有效的、能够体现立法者意图的事实推定上升为法律推定。目前我国法律推定的数量较少，大部分推定属于由法官自行掌握的事实推定，可是在民事审判实践中，许多法官对事实推定认识模糊。当缺乏必然性证据，而法律没有规定相应的法律推定条款时，法官要么基于自由裁量权任意进行事实推定，作出裁判；要么迟延办案，即使适用事实推定的条件已完全具备，法官也不敢适用事实推定，只责令当事人补充证据或法官自己主动依职权调查取证，临近审限时，如果必然性证据尚未具备，就判决负有证明责任的一方当事人承担不利的诉讼后果。上述情况的原因在于我国法学理论界对事实推定的研究比较薄弱，现行的《民事诉讼法》没有关于事实推定的规定，尽管《最高人民法院关于民事诉讼证据的若干规定》第75条对事实推定有所规定，但内容单薄，可以说，事实推定在司法实践中缺乏可操作性规则指导。

一、事实推定的概念和特点

法官依据已明确的事实A，基于自由心证，依经验法则和逻辑推理原则，假定事实B存在，针对的一方当事人若不提出反证或提出的反证不成立，则事实B可以被确定，这就是事实推定。A事实为基础事实，B事实为推定事实。享受推定利益的一方当事人，无需就B事实的存在承担举证责任。事实推定存在下列特征：

(一) 事实推定涉及两事实, 一为基础的事实, 另一为推定事实, 两者之间存在着常态联系。所谓常态联系是一种因果必然联系, 人们通过生活长期、反复地实践逐渐获取这种联系。

(二) 事实推定是一种假定, 具有或然性。在缺乏必然性证据的情况下, 将已知的间接证据作为基础事实, 根据间接证据与推定事实之间的常态联系进行推理, 假定推定事实为真, 如果将来没有有力的反证推翻这一假定, 那么被假定的推定事实就得以在法律上成立。所谓缺乏必然性证据, 是指既缺乏直接证据, 间接证据也不充分。这些不充分的间接证据之所以能起证明作用, 是因为它作为基础事实, 与推定事实之间存在着常态联系。从基础事实推断出的推定事实只是一种假定, 必须接受反证的检验, 如果反证的证明力较强, 足以推翻推定事实, 则事实推定不成立。另外, 从基础事实推断出的结论, 并不仅仅推定事实这一种情况。换句话说, 从基础事实可以得出好几种结论, 事实推定就是将其中可能性最大的情形选择出来, 假定为真, 作为推定事实。因此, 事实推定是一种选择, 通过推定推断出的结论具有或然性、不周延性。

(三) 事实推定与间接证明比较接近, 但差别明显。两者在利用间接证据、具有推理形式、是司法证明方法等方面是一致的, 然而两者不能划等号。间接证明是在间接证据充分, 并且相互印证, 形成证据链条的基础上, 作出具有确定性、排他性的结论, 而事实推定的结论却是或然性的, 从基础事实可以作出多种可能性的推测, 事实推定要遵循“肯定一般, 否定个别”的“择优”规则,^①即选择可能性最大的情形, 而把可能性小的排除在外。事实推定肯定一般和常规情况, 因此其结论在绝大多数情况下能达到准确无误, 然而由于否定了一些个别特殊的情形, 其结论不可避免地可能出现错误。事实推定所具有的这些特点, 与间接证明相比, 存在明显区别。

(四) 事实推定依据法官的经验法则作出。所谓经验法则, 是指“人们在长期生产、生活以及科学实践中通过对客观外界普遍现象与通常规律的一种理性认识, 在观念上它属于不证自明的公认范畴。司法审判上的经验法则是社会日常经验法则的一个必要而特殊的组成部分, 其特殊性表现在法官常常根据自身的学识、亲身生活体验或被公众所普遍认知与接受的那些公理经验作为法律逻辑的一种推理定式”。^②经验法则的运用, 无不受到法官个人的社会生活经验和价值取向的影响, 应否推定、如何推定往往取决于其主观上的思维模式和业务素质。

从以上关于事实推定的特点分析, 不难看出, 事实推定是一种只作出选择性而不作出确定性结论的证明方法, 推定结论具有或然性, 无法保证与实际事实完全相符。另外, 事实推定基于法官个人经验作出, 不可避免带有法官个人的主观好恶。因此, 通过事实推定来认定案件事实, 相对于通过证据来认定, 其出现偏差的可能性要大, 不可避免带有一定的缺陷。那么事实推定还应否在诉讼中存在? 笔者认为, 对这个问题的回答应该是肯定的, 因为事实推定有其存在的理论基础和诉讼价值。

二、事实推定的理论基础和诉讼价值

事实推定的理论基础是事物之间因果关系的必然性和人的主观能动性。辩证法告诉我们, 万事万物发生发展均具有必然性和偶然性, 因此, 运用因果关系的必然性决定论去进行事实推定是符合科学的。而依据认识论的观点, 世界是可以认识的, 人的认识具有能动性, 它可以从表象中发现本质, 从而认识事物发展的客观规律。人类认识事物发展规律的工具就是逻辑推理, “通过逻辑推理, 人类可以认识和把握事物因果关系的必然性。”^③民事推定就是以事物因果关系的必然性和人的主观能动性为基础的一种民事证明方法, 这种方法在绝大多数情况下被证实是真实的。

事实推定作为一种司法证明方法, 对于诉讼活动必不可少, 这是由其诉讼价值所决定的。就事实推定的诉讼价值而言, 综合起来, 至少有以下两点: 第一, 有助于实现诉讼程序的公正与效率。首

先，通过事实推定可以较为准确认定案件事实。其次，可以有效、快捷解决诉讼证明上的困难。诉讼活动要受到时间和现有认识手段的限制，有些案件事实属于争论焦点，对于审理结果有重要意义，但其第一手资料未能及时有效地保存下来就灭失了，或者虽有可能存在，可是要收集、查明必须付出很大代价，这种情况直接导致诉讼上证明困难，给法官裁判案件带来障碍。此时，适用事实推定，用已知的间接证据去推导出待证事实，可以让法官初步准确地判断案件事实，避免诉讼陷入僵局，从而摆脱困境，达到提高诉讼效率的目的。第二，有利于当事人合理地承担举证责任。首先，可以减免当事人举证责任。具体来说有两种情况，一是“免除当事人对诉讼中的非主要争点的举证责任”。^④例如在一般民事诉讼中，对双方有民事行为能力这样的一般要件事实，只要双方均没有明确提出，就可直接推定双方都具有民事行为能力，而无需举证证明。二是允许当事人从并不充分的间接证据出发，证明案件事实。有些案件在特殊情况下，当事人可资利用的仅有少量的间接证据，适用事实推定，可避免当事人因客观原因而招致的举证不能的败诉结果。其次，可以促使持有证据但拒绝提供的一方当事人及时向法院提交有关证据材料。^⑤在有些案件当中，证据材料因独特的原因为一方当事人掌握，而另一方碍于客观原因无法收集。适用事实推定，推断该证据对持有证据的这一方不利，可以促使其及时提交证据，尽快让事实真相大白，从而实现纠纷的迅速解决和裁判的准确公正。再次，使当事人之间的举证责任分配更加合理。这一点主要表现为事实推定适用举证责任倒置。在侵权诉讼案件中，除了法律法规所规定的举证责任倒置情况之外，如果双方举证能力悬殊，按照一般的“谁主张，谁举证”的原则，有违诉讼的公平与公正时，法院基于自由裁量权，运用事实推定，将证明责任置于举证能力较强的一方，推定该方当事人存在过错，由其承担证明自己无过错的举证责任，从而使双方举证责任分配更加合理公平，以保证裁判结果公正。

综上所述，事实推定必不可少，它在民事诉讼中所起的作用是一般证据证明所不能代替的，然而由于事实推定包含太多的主观因素，存在着无法保证与实际事实相符的缺陷，因此，对其进行规范化、规则化，增强其程序上的可操作性是更好地服务于司法实践、确保司法公正的必然之需。

三、事实推定的适用条件和程序

适用事实推定应具备以下条件：

(一) 必需查明的事实缺乏必然性证据，而且现行立法没有相应的法律推定。这是适用事实推定的前提条件。所谓必需查明，是指对某事实如不加以确认，整个审判就将无法继续下去。法官在审判活动中，如果遇到审判上必须予以查明但却缺乏必然性证据予以证明的情况，应首先考虑依据法律推定，只有在直接证据不充分，并且没有法律推定规定的情况下，方可适用事实推定。而事实推定不是确认，仅仅是对事实的一种选择，因此不可作为主要、常用的司法证明方法。

(二) 基础事实必须真实可靠，而且与推定事实之间具有高度概然性联系。首先，作为推定所依据的基础事实必须是真实的，只有这样，才能确保推出的推定事实有可能是真实可靠的。基础事实主要包括：众所周知的事实、法院审判上知悉的事实、当事人没有争议的事实、当事人明确约定的事实、基于证据已经证明了的事实等。“基于证据已经证明了的事实”是指某事实因双方当事人存在争议，由享受推定利益的一方当事人举证证明后，被法官认为已达到内心确信的程度。享受推定利益的一方当事人仅仅免去对推定事实的举证责任，而对存在争议的基础事实必须承担举证责任。如果对基础事实，双方存有争议，法官尚未达到内心确信的程度，则不可进行事实推定。其次，基础事实与推定事实应有高度概然性的联系。因为从逻辑的角度看，这种联系是得出推定结论的大前提，基础事实是小前提，若大前提不可靠，则该三段论的推理失去了根基。从“择优”规则来看，事实推定机理是

基于概然性。推定所得出的结论并非必然性，而是或然性，即从基础事实可以作出多种可能性的推测，只有其中可能性最大的那种情形，才能被选择成为推定事实。在这里还必须明确，从基础事实作出的可能性的推测，只有存在“大和小”、“一般和个别”、“常规和例外”之分，才能作出事实推定，否则，无法得出推定事实。

(三) 必须具备正当的必要性。具体来说，1. 应当从公平的理念和正义的要求出发，保护善意一方当事人的合法权益。2. 必须有利于提高诉讼效率，实现诉讼经济。迅速办案，提高诉讼效率；以最小的诉讼投入得到最大的诉讼利益，两者都是现代诉讼所追求的重大目标和所奉行的基本原则。在诉讼中虽然有些案件事实并非无法查清，但实际调查起来却非常困难，以致当事人的民事权利长久地处于不明确的状态。运用事实推定可以使法院节省调查取证的投入，尽快地从困境中解脱出来，实现案件的及时审理，既有利于提高诉讼效率，也有利于实现诉讼经济。3. 应符合现行的社会政策和价值取向。事实推定是法律推定的来源，许多法律推定来自于法官在审判中对事实推定的运用和创设。事实推定只有符合立法者所提出或倡导的某项社会政策或价值取向，才对今后的司法审判活动具有指导意义，其中的一部分才有可能上升为具体明确的、具有法律约束力的法律推定规则。4. 符合一般社会经验和生活常理。5. 符合形式逻辑推理要求。形式逻辑是关于思维形式的结构及其规律的科学，它对推定有重要的指导价值，其中同一律、矛盾律和排中律这三个逻辑定律经常起作用。如同一律要求适用推定时对基础事实，要始终坚持同一，不能转移论题或偷换概念，如果不遵守同一律，就必然导致推定事实与原基础事实相脱离，推定不可能得出正确结论。矛盾律、排中律则指出如果根据基础事实推定出来的是两个互相矛盾的判断，那么它们不可能同真或同假，其中必然一真一假。^⑥

(四) 适用事实推定尽可能公开，并允许因推定而遭受不利的当事人进行反驳。事实推定是法官根据已确证的事实，根据经验法则，形成对待证事实的看法。事实推定以法官内心思维的运作为原动力，当事人对法官的内心思维无法得知，法官是否要事实推定，如何进行事实推定，这些对当事人来说都是未知数。而推定事实一旦作出，却会让对方当事人（或第三人）陷入不利的诉讼境地，因为这时提出证据的责任已转移到该当事人的身上，该当事人若不反驳和辩论，他就要承担不利的法律后果。因此法官在事实推定时必须把内心的思维推理过程以明确的语言向当事人阐述，使推定过程具有公开性。另外，由于事实推定得出的结论具有或然性，不能排除意外情况，所以必须采取一定的补救措施，尽可能避免疏漏，允许不利一方提出反证就是一种较为实际并行之有效的方法。如果反证足以驳倒所推定的事实，那么推定就不能成立，一切应恢复到作出推定之前的状态。除了可以对推定的事实进行反驳，当事人还可以对推定所依据的经验法则进行反驳，因为如果该经验法则被证明为不可信，违背了生活常理和逻辑推理，那么事实推定肯定站不住脚。^⑦

另外，适用推定还必须从程序上进行规范。一般说来，事实推定应按以下程序进行：1. 审查基础事实是否真实可靠，必须在基础事实真实可靠的基础上进行事实推定。2. 从基础事实作出多种可能性的推测，如果这几种可能性有“大与小”之分，选择其中可能性最大的那种情形作为推定事实。3. 对基础事实与推定事实间的因果关系作充分的论证，在认定因果关系的基础上，向当事人宣告推定事实，并告知思维推理过程。4. 由因为推定而遭受不利的当事人提出反证。5. 如果反证没有提出或反证不能确立，则事实推定可以成立；如果反证能够确立，则事实推定不能生效。

四、事实推定对举证责任的影响

首先，事实推定的效果在于转移提供证据的责任，不转移风险意义上的证明责任。举证责任分为两层涵义：一是提供证据的责任，即当事人为避免败诉而承担的向法院提供证据的行为责任；二是证

明责任，即由法律预先规定的，在案件事实真伪不明时，由一方当事人承担的败诉风险负担。证明责任是依据案件的性质由实体法确定的。当案件性质确定之后，证明责任就被确定了。即使当事人不进入诉讼程序，在潜在的层面里，证明责任由谁承担应是明确的。只是进入诉讼程序后，证明责任的承担主体才凸现出来。事实推定则不同，它只能发生在案件审理过程中，在这之前，事实推定无从谈起，而证明责任早已确定。由此可见，事实推定对于证明责任并不产生影响，它决不会导致证明责任的转移。如果事实推定能够导致证明责任转移，就在很大程度上使本负有证明责任的一方当事人在举证不能或举证尚不充分的情况下获胜，这会在证明标准与证明责任之间的关系上出现混乱。而事实上，事实推定产生的也是转移提出证据责任的诉讼效果。

其次，事实推定是导致举证责任倒置的原因之一。举证责任倒置就是变通举证责任的一般的“谁主张，谁举证”的规则，将原来由主张某事实存在的当事人承担的举证责任转移到对方当事人身上，推定对方当事人存在过错，由其证明该事实不存在。我国实行举证责任倒置的依据主要是法律直接规定，如《最高人民法院关于民事诉讼证据的若干规定》第4条之规定。然而，适用民事诉讼程序审理的案件具有多样性、复杂性，而成文法不可能对一切案件的举证责任都能作公平的分配，因此，在遇到法律没有作出特别规定，适用举证责任的一般规则明显有失公正的案件时，法官有必要在一定限度内，行使自由裁量权，采用过错推定，对举证责任的分配作适当调整。我国目前由法律直接规定的举证责任倒置的仅仅占少数。司法实践中，当双方收集证据能力明显悬殊时，法官根据具体情况，从维护社会公平、保护作为弱者的受害者出发，适用过错推定，将证明责任置于加害人一方，从而导致举证责任倒置。可见事实推定也是导致举证责任倒置的一个原因。当然，对于过错推定，必须严格谨慎适用，不可任意滥用，否则会冤枉无辜。

再次，事实推定对举证规则的确立具有重要的影响。从推定的发展过程来看，经历了推论、事实推定和法律推定三个过程。事实推定由推论演化而来，在实践中，人们根据经验法则和逻辑规则，从已知事实推断出关于某种现象的结论，这就是推论，其中一些推论结果与已知事实表现出稳定的因果关系，便逐渐形成事实推定，之后，立法者通过对事实推定的经验进行总结，综合考察两事实之间的常规联系以及社会政策、价值取向等因素，将其中一部分推定通过立法确定下来，要求司法者在规定情形下必须据此作出相应的结论，于是法律推定产生了。举证规则就是由事实推定上升为法律推定而确立的。我国举证责任的一般原则是“谁主张，谁举证”，该原则最初表现为一项推论，它因为可靠性、可信性很强，经常被作为事实推定，后来被证据法吸收成为一项举证责任原则。^⑧今后随着证据法不断完善，将有更多的证据规则出台，其中不乏是由事实推定上升为法律推定的。

^①参见裴苍龄《论推定》，《政法论坛》1998年第4期。

^②毕玉谦：《举证责任分配体系之构建》，《法学研究》1999年第2期。

^③席建林：《试论推定证据规则》，《政治与法律》2002年第3期。

^④叶自强：《民事证据研究》，法律出版社，2002年，第93页。

^⑤齐树洁、王晖晖：《证据法中的推定问题研究》，《河南公安高等专科学校学报》2002年第4期。

^⑥王利明、江伟、黄松有主编《中国民事证据的立法研究与应用》，人民法院出版社，2000年，第831页。

^⑦赵钢、刘海峰：《试论证据法上的推定》，《法律科学》1998年第1期。

^⑧叶自强：《民事证据研究》，法律出版社，2002年，第128、204页。

责任编辑：晨 曜

法益状态说

——作为犯与不作为犯的区别标准新探

聂立泽 肖 鹏

[摘要] 本文在对刑法学界关于作为犯与不作为犯的各种区别标准进行探析的基础上，明确指出其缺陷之所在，进而倡导法益状态之学说，认为通过法益状态可以清楚区别不同危害行为与其危害结果之间不同的因果关系结构——直接的因果关系和相对的间接的因果关系，据此，能准确地将危害行为区别为作为和不作为，进而界定各种具体犯罪为作为犯和不作为犯。

[关键词] 作为犯 不作为犯 区别标准 法益状态 因果关系结构

[作者简介] 聂立泽，中山大学法学院副教授；

肖 鹏，中山大学法学院研究生，广东 广州，510275。

一、作为犯与不作为犯的区别标准缺陷之评析

近代刑法学体系是以德国刑法学者费尔巴哈 (p. J. A. Feuerbach, 1755- 1833) 的《德国现行刑法教科书》(1801年) 为蓝本建立起来的，关于犯罪论体系的研究是以故意的作为犯为中心展开来的，即使对不作为犯有所觉察，对作为犯与不作为犯的区别也没有成为学者们研究的重点。19世纪以后，学者们开始重视对不作为犯的研究，首先面临的就是作为犯与不作为犯的区别标准问题。

迄今为止，刑法学界对作为犯与不作为犯提出了众多不同的区别标准，现择其要者介评如下：1. 身体动静说。该说以身体的运动或者静止状态为标准来区别作为与不作为，进而区别作为犯与不作为犯。作为即身体的运动，不作为即身体的静止。显然，以作为的行为方式构成犯罪的是作为犯，以不作为的行为方式构成犯罪的是不作为犯。2. 态度积极消极说。该说以行为人态度的积极与消极为标准来区别作为与不作为，进而区别作为犯与不作为犯。作为是以积极的态度实施的行为，不作为是以消极的态度实施的行为，符合犯罪构成要件的分别构成作为犯或者不作为犯。3. 因果关系说。该说以行为对于结果的发生是否有因果关系为标准来区别作为与不作为，进而区别作为犯与不作为犯。作为是与结果有因果关系的行为，不作为是与结果没有因果关系的行为。4. 社会意义说。该说以行为的社会意义为标准来区别作为与不作为，进而区别作为犯与不作为犯。作为是按照事物的性质能够引起构成要件结果的行为，不作为是按照事物的性质没有防止构成要件结果的行为。5. 法规范说（又称价值说）。该说以行为违反的法律规范的性质为标准来区别作为与不作为，进而区别作为犯与不作为犯。行为违反的法律规范是禁止性规范并且构成犯罪的是作为犯，行为违反的法律规范是命令性规范并且构成犯罪的是不作为犯。

纵观上述各种观点，不难看出：身体动静说以身体的动静为标准将行为区别为作为与不作为，其结果是几乎很难找到不作为犯。正如我国著名刑法学家王作富教授所言：“在理论上有的把作为和不

作为说成‘动’和‘静’的两种不同形态，这是不确切的。因为，这并不是两者的实质区别。……不能把任何一种消极的动作叫做作为。否则，就找不出纯粹的不作为犯罪了”。^①所以，身体动静说不可取；态度的积极消极本身是一个主观的模糊标准，难以起区别作用，所以该说也难以成为区别作为与不作为的科学标准；因果关系说认为不作为是与一定结果没有因果关系的行为，由于一定行为与一定危害结果存在因果关系是该行为人成立犯罪的必要条件，所以因果关系说实际等于否定了不作为犯的存在，这显然是不足取的；社会意义说认为引起一定结果发生的行为是作为，不防止一定结果发生的行为是不作为。事实上不防止一定结果发生的行为对于发生的一定结果，因为两者之间存在因果关系（如果否定两者之间的因果关系也就否定了不作为犯的存在），我们完全可以说不防止一定结果发生的行为引起了该结果，如此，不防止一定结果发生的行为岂不也是作为，所以，社会意义说试图从行为与行为后果的不同关系区别作为与不作为难以实现；法规范说认为违反命令性规范构成犯罪的是不作为犯，违反禁止性规范构成犯罪的是作为犯。依照该说，作为犯与不作为犯的区别实际成了命令性规范与禁止性规范的区别，这样，作为犯与不作为犯的区别似乎十分简单。其实并非如此，因为命令性规范与禁止性规范现在也是不确定的。当代法学理论通说认为，命令性规范与禁止性规范只是形式的区别，并无实质的区别，两者存在相互转化的关系。如禁止 A 行为的法律规范也可以说是必须非 A 行为的法律规范。因此，法规范说之不足可见一斑。

我们认为，作为与不作为的区别在于不同危害行为与其危害结果之间的因果关系有不同的结构，因此正确认识不同危害行为与危害结果之间因果关系的结构是区别作为和不作为并进而区别作为犯与不作为犯的关键之所在，而借助法益所处的不同状态便可清楚认识危害行为与危害结果之间存在的因果关系的不同结构。由此，我们倡导“法益状态说”，以此对作为犯与不作为犯的区别标准加以科学地界定与诠释，弥补上述各种学说之不足。

二、法益状态说之内涵及其论证

法益是法律所保护的利益。引起法益状态变化的因素有人的行为因素和人的行为之外的客观因素，但刑法上探讨的引起法益状态变化的因素应区别为人的危害行为和人的危害行为之外的客观因素。为了便于研究危害行为与危害结果之间的因果关系结构，此处“法益状态”的外延限于人的危害行为没有对法益产生作用之前，同时尚未出现危害法益实害结果时法益所处的状态，即仅当事人的危害行为之外的客观因素对法益产生作用并且尚未出现危害法益实害结果时法益所处的一种自在状态。依据不同法益状态与立法者希望的法益状态的关系，法益状态可以分为：与立法者希望的法益状态一致的法益状态（称之为法益正常状态）和与立法者期望的法益状态不一致的法益状态（称之为法益危险状态）。

一般来说，对法益产生作用的客观因素可以分为两类：一类客观因素使法益处于正常状态（下文简称为 E 类客观因素），另一类客观因素使法益处于危险状态并进而导致实害结果（下文简称为 F 类客观因素）。事实上，无论法益正常状态或者法益危险状态往往是 E 类和 F 类客观因素共同发生作用。为研究便利，我们假定法益正常状态仅仅是 E 类客观因素对法益起作用，法益危险状态仅仅是 F 类客观因素对法益起作用。

对于刑法保护的法益，从现有人类的认识范围考察，有的法益始终处于法益正常状态，有的法益始终处于法益危险状态，有的法益在一定阶段在一定客观因素作用下处于法益正常状态，在另一阶段在不同的客观因素作用下处于法益危险状态。

（一）借助法益状态区别危害行为与危害结果之间不同的因果关系结构

危害法益的结果即是刑法上的危害结果。依据行为对危害结果的发生具有的不同作用，行为可以

分为三类：第一类行为能够引起危害结果（下文简称 A 类行为），第二类行为能够阻止危害结果（下文简称 B 类行为），第三类行为对危害结果既不具有引起作用也不具有阻止作用（下文简称 C 类行为）。事实上，对于某一法益来说，往往存在 A 类行为和 B 类行为共同作用的情况，为研究便利，假定当某一法益 A 类行为和 B 类行为共同作用时，出现危害结果只有 A 类行为对法益发生作用，没有出现危害结果只有 B 类行为对法益发生作用。由此，以下几类情况下会使法益发生危害结果：A 类行为与 E 类客观因素的结合、A 类行为与 F 类客观因素的结合、C 类行为与 F 类客观因素的结合。A 类行为与 E 类客观因素的结合使法益产生危害结果，显然 A 类行为是危害结果的唯一直接原因。由于 F 类客观因素能够单独导致危害结果的发生，所以在法益危险状态时 A 类行为与 F 类客观因素结合产生危害结果，理论上一般认为 A 类行为由于中断了 F 类客观因素与危害结果的因果关系而成为危害结果的直接原因，F 类客观因素与危害结果之间存在中断的因果关系。B 类行为与 F 类客观因素结合能够阻止危害结果的发生，认为 B 类行为是没有危害结果的原因是没有问题的。由于在法益危险状态时，行为人实施 B 类行为之外的行为必然发生危害结果，从人类认识因果关系的角度，应认为 B 类行为之外的行为引起了危害结果，且与危害结果具有因果关系。根据上述对行为的分类，B 类行为之外的行为包括 A 类行为和 C 类行为。在法益危险状态时，A 类行为引起法益危害结果实际是 A 类行为与 F 类客观因素结合发生危害结果的情况，该情况下 A 类行为作为危害结果的原因的特点上文已经说明，此不赘述。在法益危险状态时，C 类行为引起法益危害结果实际是 C 类行为与 F 类客观因素结合发生危害结果的情况，相对于 B 类行为与 F 类客观因素结合，B 类行为使法益由 F 类客观因素支配转由 E 类客观因素支配，B 类行为是支配法益的客观因素改变的原因来说，C 类行为代替 B 类行为后，出现 F 类客观因素持续支配法益的结果，从人类认识因果关系的角度来说，C 类行为显然是 F 类客观因素持续支配法益的原因。由于 F 类客观因素在持续支配法益时能够单独导致危害结果的发生，因此，在 C 类行为与 F 类客观因素结合发生危害结果的情况下，F 类客观因素应是危害结果的直接原因，C 类行为不具有引起法益出现危害结果的原因力，故不具有危害结果直接原因的地位，但是 C 类行为具有使 F 类客观因素持续支配法益的原因力，加之 F 类客观因素持续支配法益是法益出现危害结果的原因，显然 C 类行为在因果关系链条上是危害结果的原因的原因。因此，C 类行为不是危害行为的直接原因，而是间接原因。值得注意的是，上述分析得出 C 类行为是危害结果的间接原因的结论，是以在法益危险状态时，B 类行为能够实施为前提条件的，所以，准确地讲，C 类行为是危害结果的相对的间接原因。综上，在人的行为因素和客观因素共同对法益发生作用并且发生危害结果的情况下，人的行为作为危害结果的原因有不同的表现：A 类行为与 E 类客观因素结合发生危害结果时，A 类行为是危害结果的唯一直接原因；A 类行为与 F 类客观因素结合发生危害结果时，A 类行为是危害结果的直接原因，F 类客观因素是危害结果的中断的原因；C 类行为与 F 类客观因素结合发生危害结果时，C 类行为是危害结果的相对的间接原因，F 类客观因素是危害结果的直接原因。

显然，借助法益状态能够清楚区别上述 A 类行为与危害结果之间的因果关系结构和 C 类行为与危害结果之间的因果关系结构存在的差异：前者之间是直接因果关系（原因行为具有引起危害结果的原因力），后者之间是相对的间接因果关系（原因行为不具有引起危害结果的原因力）。

（二）根据因果关系结构的不同区别并界定作为和不作为

上文依据行为对危害结果的发生具有的不同作用将行为分为 A 类行为、B 类行为和 C 类行为，显然刑法上的危害行为只包括 A 类行为和 C 类行为。依照危害行为与危害结果之间不同的因果关系结构，可以将危害行为准确地区别为 A 类行为和 C 类行为。A 类行为是危害结果的直接原因，二者因果关系明显，是危害行为的常态，即理论上通常所说的作为。C 类行为是危害结果的相对的间接原

因，与危害结果的因果关系不易被理解，相对于危害行为常态的作为，理论上称之为不作为。

通过危害行为与危害结果的因果关系结构可以清楚地将危害行为区别为作为和不作为。作为是行为人实施的与危害结果具有直接因果关系的危害行为；不作为是行为人实施的与危害结果具有相对的间接的因果关系的危害行为。以作为和不作为各自与危害结果的因果关系结构为基础对作为和不作为进行界定，不存在循环定义之虞。但是由于危害行为与危害结果的因果关系结构不为人们熟知，^②上述界定会使人费解。因此，在借助危害行为与危害结果的不同因果关系结构区别作为和不作为的基础上，也可做如下界定：作为是行为人实施的能够直接引起一定危害结果发生的行为；不作为是在法益危险状态时、能够实施阻止危害结果发生的行为的情况下，行为人实施的对危害结果的发生没有原因为但对客观因素持续支配法益具有原因为并由支配法益的客观因素直接引起危害结果的行为。

三、法益状态说运用之阐明

(一) 借助法益状态确定简单罪状规定的犯罪的行为范围

通常认为，刑法分则条文规定的犯罪行为是一种类别化的行为，从而有助于明确犯罪的范围，落实罪刑法定原则的要求。但是，从我国刑法典分则的规定来看，简单罪状规定的犯罪行为的范围没有对犯罪行为的表现形态进行任何描述而不明确，^③从而导致认识上对简单罪状规定的犯罪的范围存在分歧。我们认为，借助法益状态可以明确刑法分则简单罪状实际包括的犯罪行为的范围。具体方法为：通过该分则条文，可以明确该条文保护的法益，如果该法益始终处于法益正常状态，由于只有上文所说的A类行为能够引起危害结果，因此，该条文规定的犯罪的行为范围应限于作为；如果该法益始终处于法益危险状态（刑法保护的处于危险状态的法益都是人的行为能够阻止危害结果发生的法益），由于上文所说的A类行为和C类行为能够引起危害结果，因此，该条文规定的犯罪的行为范围应包括作为和不作为；如果该法益在一定时间处于法益正常状态，在另一时间处于法益危险状态，显然该条文规定的犯罪的行为方式应包括作为和不作为。对于刑法分则条文以行为的客观表现形态规定的犯罪，该条文规定的犯罪行为方式是清楚的。因此，借助法益状态能够明确简单罪状规定的犯罪的行为方式，从而使刑法分则条文规定的犯罪的行为范围确定、清楚。

(二) 作为犯与不作为犯的界定

借助法益状态可以将危害行准确区别为作为和不作为，同时可以准确确定刑法分则简单罪状规定的犯罪的行为范围，在此基础上，可以准确区别作为犯和不作为犯，即行为人以作为的行为方式实施的行为成立的犯罪，是作为犯，行为人以不作为的行为方式实施的行为成立的犯罪，是不作为犯。考虑到我国刑法规定有预备犯、中止犯和未遂犯等未完成形态犯罪，对于行为人的行为成立未完成形态的犯罪，应以规定相应既遂形态的刑法分则条文规定的实行行为的行为方式为根据确定行为人成立的犯罪是作为犯还是不作为犯。

(三) 以法益状态说为基础的因果关系结构标准区别作为犯与不作为犯实例应用

1. 偷税罪。我国刑法学界对97刑法典第201条规定的偷税罪属于作为犯还是不作为犯存在不同主张。^④运用以法益状态说为基础的因果关系结构标准来确定偷税罪在作为犯与不作为犯上的归属只能得出偷税罪属于作为犯的结论。具体分析如下：(1) 确定偷税罪法条保护的法益状态。偷税罪法条保护的法益是国家根据税法确定的应取得的税收收入，即国家税收收入。根据上文对法益状态的界定，国家税收收入的法益状态是由纳税人遵守财政税收法的行为和国家税收机关依法从事的税务监督管理行为形成的状态，换言之，是使国家税收收入减少的危害行为对国家税收收入法益作用之前国家税收收入法益的存在状态，显然，国家税收收入的法益状态与立法者期望的该法益状态一致，是处于

正常状态的法益。(2) 确定偷税罪法条规定的类型化行为与税收收入减少的危害结果之间的因果关系结构。我国偷税罪包括的危害行为有三类: a. 纳税人、扣缴义务人采取伪造、变造、隐匿、擅自销毁帐簿、记帐凭证, 在帐簿上多列支出或者不列、少列收入, 经税务机关通知申报而拒不申报或者进行虚假的纳税申报的手段, 不缴或者少缴应纳税款或已扣、已收税款数额和比例较高的行为; b. 纳税人、扣缴义务人因偷税行为被税务机关给予二次行政处罚又偷税的行为; c. 纳税人缴纳税款后, 采取骗取国家出口退税方法, 骗取所缴纳税款的行为。上述 a 类行为是采取特定手段造成不缴或少缴税款的行为, 该行为直接导致国家税收减少, 因此与国家税收收入减少的危害结果具有直接的因果关系; 我国立法没有明确偷税行为的范围, 理论上一般认为偷税行为是纳税人、扣缴义务人故意不缴或者少缴应纳税款的行为, 因此偷税行为与国家税收收入减少具有直接的因果关系, 所以 b 类行为与国家税收收入减少的危害结果具有直接的因果关系; c 类行为是采取骗取出口退税的方法骗取所缴纳税款的行为, 该行为直接导致国家税收损失, 因此与国家税收收入减少的危害结果具有直接的因果关系。综上, 我国偷税罪保护的法益是处于正常状态的法益, 规定偷税罪的刑法条文规定的三类行为与国家税收收入减少的危害结果之间具有直接因果关系, 根据以法益状态说为基础的因果关系结构标准判断, 偷税罪只能是作为犯。

2. 非法持有毒品罪。非法持有毒品罪是持有型犯罪中的一个具体犯罪。我国刑法学界对持有型犯罪是属于何种行为类型的犯罪存在四种主张。^⑤运用以法益状态说为基础的因果关系结构标准来确定持有型犯罪在作为犯与不作为犯上的归属只能得出属于作为犯的结论。具体分析如下: (1) 确定持有型犯罪法条保护的法益状态。持有型犯罪法条保护的法益是法律明确的特定主体对特定物品的单独占有或单独所有。法律明确的特定主体对特定物品的占有或所有与特定国家机关对该特定物品的监督管理行为形成该法益状态, 显然法律明确的特定主体对特定物品的单独占有或单独所有的法益状态与立法者期望的该法益状态一致, 是处于正常状态的法益。(2) 非法持有该特定物品的行为导致法律规定的主体失去对该特定物品的单独占有或单独所有, 因此非法持有该特定物品的行为是法律规定的主体失去对该特定物品的单独占有或单独所有的危害结果的直接原因。综上, 持有型犯罪的法条保护的法益是处于正常状态的法益, 持有行为与法律规定的主体失去对该特定物品的单独占有或单独所有的危害结果之间具有直接因果关系, 根据以法益状态说为基础的因果关系结构标准持有型犯罪只能是作为犯, 因此非法持有毒品罪是作为犯。

①王作富:《中国刑法研究》,中国人民大学出版社,1988年,第113页。

②虽有学者指出不作为与危害结果之间的因果关系是一种特殊的因果关系,尚未看到有人指出不作为对危害后果没有原因为,也没有提出不作为与危害后果之间是一种相对的间接的因果关系。

③如故意杀人行为的范围就是不明确的,关键在于刑法条文没有对行为的形态做任何描述,仅从行为会造成的后果上对行为界定,刑法规定的此类犯罪行为不少。

④一种主张认为偷税罪是不作为犯,如我国刑法学家王作富教授认为“偷税行为本质上是不履行纳税义务的行为,即不作为”,参见王作富《中国刑法研究》,中国人民大学出版社,1988年,第113页。第二种主张认为偷税罪可以是作为犯,也可以是不作为犯,参见陈雄飞《论偷税罪的几个相关问题》,《锦州师范学院学报》2001年第1期。

⑤第一种观点认为持有型犯罪是不作为犯(简称不作为说),参见张智辉《刑事责任通论》,警官教育出版社,1995年,第124页;第二种观点认为持有型犯罪是作为犯(简称作为说),参见李立众《论“持有”的行为形式》,《法学评论》2000年第4期;第三种观点认为持有型犯罪既不是作为犯也不是不作为犯,而是作为犯和不作为犯之外的第三种类型犯罪(简称第三种行为形式肯定说),参见储槐植《三论第三犯罪行为形式“持有”》,《中外法学》1994年第5期;第四种观点认为持有型犯罪有时属于作为犯,有时属于不作为犯(简称作为与不作为择一说),参见刘璇《持有型犯罪的若干问题》,《政法学刊》1996年第4期。

责任编辑:晨 曦

对我国农村家庭承包经营存在问题的法律思考

刘国臻

[摘要] 针对我国农村家庭承包经营存在的主要问题，本文从配置土地发展权、农村土地承包经营权物权化和健全土地流转法律机制、发展土地适度规模经营等几个方面提出了解决问题的法律思考，旨在为深化农村经济改革，完善以家庭承包经营为基础、统分结合的双层经营体制提供参考和借鉴。

[关键词] 家庭承包经营 土地承包经营权 土地发展权

[作者简介] 刘国臻，中山大学法学院副教授、经济法研究所副所长，广东 广州，510275。

世纪之交，中国农业和农村经济进入一个新的发展阶段。深化农村经济改革，贯彻农业发展政策，核心是长期稳定以家庭承包经营为基础、统分结合的双层经营体制。家庭承包经营是双层经营的一个基础层次，对稳定和发展我国农村经济起决定性作用，在我国长期存在。但是，随着社会主义市场经济体制在农村的不断建立和发展以及农村改革的不断深入，作为基础层次的家庭承包经营存在的问题日益凸显出来。

一、我国农村家庭承包经营存在的主要问题

1. 家庭承包缺乏竞争性。土地承包分为家庭承包和其他形式的承包。家庭承包是一种以农民家庭为主体实行的承包，是以经营主体为标准所作的划分，与此相对应，其他形式的承包也应当以经营主体（如个体、公司、合伙等）为标准进行划分。但现行立法规定的其他形式的承包指的是招标、拍卖、协商等方式，显然依据的不是经营主体。事实上，家庭承包是以家庭人口为依据而进行的“人人有份”的承包，是不需经过“竞争方式”的承包，实际上属于一种土地分配的方式。除此之外的其他形式的承包，是对“四荒”等农村土地进行的非分配式的竞争性承包。^①现行立法对这两种形式的土地承包实行不同的保护。对家庭承包的土地实行物权保护，土地承包经营权至少30年不变，承包期内除依法律规定外不得调整承包地，承包方不得收回承包地；对其他形式承包的土地实行债权保护，当事人的权利义务、承包期和承包费等均由合同约定，承包期内当事人可以通过协商予以变更。

2. 土地承包存在期限限制。稳定农村土地承包经营关系的关键，是农村土地承包要有一个较长甚至永久的期限。《农村土地承包法》第20条规定：“耕地的承包期为30年。草地的承包期为30至50年。林地的承包期为30至70年；特殊林木的林地承包期，经国务院农业行政主管部门批准可以延长。”这表明农村土地家庭承包的期限不少于30年，这与改革开放后农村土地第一轮承包15年期限相比要长，更有利于稳定承包关系。但承包期无论是30年，还是30年以上，虽长短有别，终究还是

存在时间限制，还不能够彻底消除农民对所承包土地因存在期限、迟早被收回而无法充分有效地保障自己各种收益的担心。

3. 土地承包经营权流转制度不健全。《农村土地承包法》第9条规定：“国家保护承包方依法、自愿、有偿地进行土地承包经营权流转”。显然缺少“支持”或“鼓励”的内容。这样的行文表明立法只承认实践中已经出现的土地承包经营权的流转现象，但并不提倡或者说不主动支持流转现象的广泛展开。同时，《农村土地承包法》对承包方和受让方的资格作了严格限定，要求承包方必须“有稳定的非农职业或者有稳定的收入来源”，受让方必须是“其他从事农业生产经营的农户”。限定受让方的资格，目的在于维护和确保承包土地的农业经营性质，可以理解。但对发包方的限定却很难解决现实中大量存在的这样一种情况：因个人意愿、能力等因素不愿从事土地承包经营的农户，他们恰恰希望通过自由转让土地承包经营权获取最原始的启动资金，以从事其他非农业务，从而赢得稳定收入，维持或过上更好的生活，不让他们轻易转让土地承包经营权，岂不是阻碍了他们从事其他非农职业的积极性，又无法避免其对承包土地的低效利用甚至抛荒等现象的发生？

上述问题的存在，不仅影响了农村家庭承包经营的稳定和完善，而且不利于社会主义市场经济体制在农村的建立和发展，不利于农业综合生产能力的提高以及农村经济的发展，也难以应对我国加入WTO之后带来的挑战。

二、寻求问题解决出路的法律思考

1. 对策之一：配置土地发展权

土地发展权是一种可以与土地所有权分割而单独处分的财产权。^②实行以家庭承包经营为基础、统分结合的双层经营体制是我国农村的一项基本经营制度，1993年国家将这一制度写入《宪法》。《农业法》、《土地管理法》和《农村土地承包法》都对土地承包经营权作了规定。但是，上述法律都缺少关于承包方对承包土地增加投入、增强地力方面的规定。因此，从现有立法来看，还缺少相应制度对发展土地而形成的权利予以体现和保护。

国外关于土地发展权有两种不同制度设计：一是土地发展权同地上权、抵押权一样，归属于原土地所有权人；二是土地发展权自始即为政府或国家所有。两种设计的出发点不相同，前者主要基于土地利用效率和耕地保护的考虑；后者则主要基于社会公平的考虑。就两种制度设计本身来看，无法判断它们的公平与效率。土地发展权制度设计的公平与效率，除了取决于这种土地发展权制度本身之外，还取决于讨论问题的范围。“在一个以经济效率为目标的狭窄范围内，更容易选择私人所有权，而不是公共或社团所有权。在一个较宽范围内，私人和公共所有权之间的选择则要考虑更多的价值取向。”^③因此，我们在设计土地发展权制度时，应当考虑某种土地之上的土地发展权所影响的范围。我国土地发展权制度应当采用如下设计：(1) 改变土地使用性质之权的土地发展权归国有，包括农用地变更为建设用地之权和未利用土地变更为农用地或建设用地之权；(2) 土地使用性质不变，但对原土地增加投入而形成的发展权，归土地使用权人所有，如农用土地使用权性质不变，承包人增加对农用地的投入而形成的农用地发展权。

第一种制度设计主要基于以下考虑：一是这种土地发展权归属涉及范围广，将改变土地使用性质之权以土地发展权加以控制，使农用地和未利用土地全部纳入国家或政府控制改变用途的范围，避免了以国有和集体所有两种土地所有制形式来区别土地利用管理的弊端，使农民宅基地、乡村建设用地等都归入政府管理，防止集体所有的土地利益因体制内的因素而流失；二是土地公有制为实行土地发展权归国家所有提供了制度保障；三是有利于保护耕地，符合土地发展权制度设计目的。

第二种制度设计主要基于以下考虑：一是这种土地发展权的归属涉及到土地使用人的具体利益，对象具体，立法缺乏对土地承包人增加土地投入而形成权益的保护；二是丰富了土地发展权的内涵。

2. 对策之二：农村土地承包经营权物权化

由上文可知，现行立法对农村土地承包实行债权保护，在这种状态下，农民不能有效对抗来自发包方以及乡镇行政组织等第三人对承包经营权的干涉和侵害，这也正是乱摊派、乱收费等加重农民负担、侵犯农民利益的行为长期得不到解决的原因之一。另外，土地承包经营权依合同确定存续期限，体现了债权的有期性，合同一旦期满，农户的承包经营权就失去了法律保护的基础。由此导致了农户的短期行为。土地承包经营权没有物权化，不能依法自愿流转，使得农村土地资源的利用处于分散和低效状态，不利于土地的集约化经营和土地经济效益的提高。

解决这一问题的办法在于真正实现农村土地承包经营权物权化，使农村土地承包经营权成为一种完全独立的物权。物权化能够使土地承包经营权获得物权方式的保护。农村土地承包经营权成为物权，就具有普遍的排他性，就能有效维护土地承包经营权人的合法权益。

物权化意味着法律将对土地承包经营权的权利和义务内容做出明确规定，而非发包方随意确定。目前我国农村集体经济组织仍然带有一定程度的行政性，土地承包合同的内容，往往不能完全反映农民的要求。加上承包合同的内容不规范、不明确，为此发生的争议相当多，不利于承包关系的稳定。特别是承包合同的约定往往给予发包方较大的自由，如轻易调整承包土地、随意解除承包合同等等，都不利于对承包方的保护。要说明的是，土地承包经营权实行法定化以后，并不意味着不能对土地进行调整、不能解除承包合同，而是法定化意味着法律对调整承包土地、解除承包合同等事项明确规定事由，避免发包方在类似问题上的随意和不规范，从而切实稳定土地承包经营关系，有效维护承包方的合法权益。物权化预示着法律将会确认承包经营权无期限限制，使承包经营权成为长期稳定的一项权利。有利于承包方加大对承包土地的长远投资，促使土地利用的质量得到实质性改善与提高。物权化也可以更有效地促进土地承包经营权的流转。土地承包经营权一旦物权化，承包方享有的是物权，物权可以依法自愿流转，法律不会施加过多的限制。这样有利于加速农村土地市场交易，促进土地的优化配置，提高整个农村土地的集约化经营程度和承包经营的效率。

3. 对策之三：健全土地流转法律机制，发展土地适度规模经营

邓小平同志曾指出：中国社会主义农业改革与发展，“第一个飞跃，是废除人民公社，实行家庭联产承包为主的责任制。”“第二个飞跃，是适应科学种田和生产社会化的需要，发展适度规模经营，发展集体经济。”^④目前，土地适度规模经营在经济发达地区已由试验转向蓬勃发展阶段，受到广大农民的欢迎。但是，至今国家有关的农业法律仍没有对其予以确认和规范。因此，建议国家在修改《农业法》或制定有关农业法律法规时，对农业适度规模经营的有关问题予以规范。

(1) 健全土地使用权流转的法律机制。土地适度规模经营是通过土地使用权流转和集中来实现的，因此，土地使用权流转机制是否有效、灵活、合理，是发展土地适度规模经营的一个重要环节。要妥善解决土地使用权流转中存在的问题，促使土地合理集中，必须健全土地使用权流转的法律机制，在以法律手段明确所有权、稳定农户承包权的基础上，恢复土地的商品属性，在承包期内允许土地使用权依法转包、出租、抵押、入股、继承等。由于我国各地自然条件和经济条件差异较大，土地使用权流转不可能采取单一的方式。各地在家庭承包经营的实施和完善中，积极探索了多种土地使用权流转的方式，法律应对这些方式作出相应的规范，将土地使用权流转纳入法制的轨道。

(2) 依法扶持土地适度规模经营。发展土地适度规模经营需要具备一定的条件：有一定的经济基础，资金充足；集体经济实力强；区域内非农产业发达，劳动力转移到相当程度；产前、产中、产后

社会化服务到位；有一支高素质的农民经营队伍等。目前土地适度规模经营的条件有些地方还不具备，即使具备了条件，在运作中又遇到许多问题，如农业生产资料价格高、缺乏资金、社会服务差、忽视粮食经营等。为促使土地规模经营的顺利发展，国家通过财政、信贷、税收等立法，为土地适度规模经营创造条件，有必要在法律上给予必要的扶持：一是加快制定统一的农业资金投入法，用法律手段保证国家对农业的投入，明确规定政府对农业投入的责任和政府在一定时期内投入农业的资金数量和比例，减少农业投入的随意性，优先对农业适度规模经营者提供优惠贷款，鼓励发展土地适度规模经营等。二是在财政、信贷、税收等方面给予积极扶持，完善农业保险机制。三是完善社会化服务体系。各级政府有关部门应相互配合，提供全面服务，充实和完善乡（镇）级服务，强化村级集体服务。村集体经济组织要逐步壮大经济实力，充分发挥“统”的功能，为农户提供产前、产中和产后服务。

①陈详健：《〈农村土地承包法〉草案若干问题的思考》，《法学》2001年第9期。

②江平主编《中国土地立法研究》，中国政法大学出版社，1999年，第384页。

③伍存学、骆友生主编《中国农村经济法律基本问题》，法律出版社，1998年，第1页。

④《邓小平文选》第3卷，第355页。

责任编辑：晨 曦

(上接第65页)

①⑤⑦⑨⑩ [英] W·Lvor·詹宁斯：《法与宪法》，龚祥瑞、侯建译，《生活·读书·新知》，三联书店，1997年，第98、101、100、167、18页。

②⑥ [英] 戴雪：《英宪精义》，雷宾南译，中国法制出版社，2001年，第145、145—146页。

③⑪ [美] 爱德华·S·考文：《美国宪法的“高级法”背景》，强世功译，《生活·读书·新知》，三联书店，1996年，第91、93页。

④F·M·Maitland, LL, D. 《Constitutional History of England》 Cambridge University Press 1911 P255. 萨拜因对此有不同的看法，见 [美] 乔治·霍兰·萨拜因《政治学说史》(下册)，刘山等译，商务印书馆，1986年，第507页。

⑧⑯⑰⑲ [英] 名扬：《英国行政法》，中国政法大学出版社，1997年，第98、152、14、119页。

⑩⑭⑮⑯⑰ [英] 威廉·韦德：《行政法》，中国大百科全书出版社，1997年，第30、578、587、32、581页。

⑪⑫⑬ [美] 马怀德主编《中国立法体制、程序与监督》，中国法制出版社，1999年，第297页。

⑯ [英] 哈耶克：《自由秩序原理》，邓正来译，《生活·读书·新知》，三联书店，1998年，第222页。

⑰ [美] 博登海默：《法理学——法哲学及其方法》，华夏出版社，1987年，第55页。

⑱ [美] 施瓦茨：《美国法律史》，王军译，中国政法大学出版社，第30页

⑲⑳⑵ [美] 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，程逢如等译，商务印书馆，1995年，第3、252、391—392页。

㉑㉒ [美] 埃尔斯特、[挪] 斯莱格斯塔德：《宪政与民主》，潘勤等译，《生活·读书·新知》，三联书店，1997年，第126、10页。

㉓㉔㉕㉖㉗ [美] 路易斯·亨金、阿尔伯特·J·罗森塔尔：《宪政与权利》，郑戈等译，《生活·读书·新知》，三联书店，1996年，第13、11、30—31、36页。

㉘㉙ [沈宗灵：《比较宪法》，北京大学出版社，2002年，第34页。

㉛㉜ [张千帆：《西方宪政体系》(下册)，中国政法大学出版社，2001年，第7、72页。

㉝ [美] 斯科特·戈登，应奇等译，江苏人民出版社，2001年，第47页。

㉞ [陈伯礼：《授权立法研究》，法律出版社，2000年，第246页。

责任编辑：晨 曦

•广东建设文化大省讨论•

方志：文化建设的重要工程

梁 钊

[摘要] 修志自古以来都是文化建设的重要工程。广东建设文化大省需把编修地方志书工作摆到重要位置上。新时期的广东方志编修工作，要着力把握岭南文化特色，弘扬广东人精神；以改革开放和社会主义现代化建设为主线。以史为鉴，正确总结错误与挫折，引出规律性结论，也是重要财富。

[关键词] 地方志书 文化大省建设 岭南特色

[作者简介] 梁 钊，广东省社会科学界联合会原主席、教授，广东 广州，510050。

修志自古以来都是文化建设的重要工程。盛世修志，为中华文化留下了博大精深的瑰宝。许多地方志书，纪录了省情、市情、县情，纪录了不同历史时期的发展变化和重大事件，留下了十分珍贵的资料、数据，是历史前进的见证。

我从20世纪80年代初参加《当代广东》一书的编纂、讨论开始，从未间断参加修志的工作，做了三届广东省地方志编纂委员会委员（从1984至1996年），至今仍任《广东省志》审查委员会委员。可以说我对修志工作是有感情的，这也是一个极好的学习机会，使自己增长了许多知识。

修志工作，任务艰巨、繁重，时间跨度长，覆盖范围广（包括省志、专业志和市、县、区志），耗费时日、精力多，在广东建设文化大省中，可以算得上是一项浩瀚工程。编好一本志书，温故知新，以史为鉴，不但对总结历史经验、吸取有益教训、认识事物的发展规律十分重要，而且在彰显前人、激励后人、团结人民、弘扬优秀的文明传统、提高思想道德水平等方面，都有不可估量的作用。专职从事这项工程的建设者，竭毕生精力，淡泊名利，默默奉献，做出了功不可没的贡献。

特别值得提出的是，近年由省志办直接组织编纂的《省志总述》、《广东经济发展综述》、《大事记》、《人物志》，更是具有很高的价值。这些志书收集了丰富的材料，查找了无数的档案，对一些重大事件与史实反复核对，进行了多次的研讨与论证，有的志书数易其稿，纪录了全省前进的步伐，留下了翔实的珍贵的精神财富，在存史、资政、育人中发挥了不可替代的作用，并将长远发挥作用。

广东新一轮的修志工作，集中对改革开放以来这段时期的编纂，无论从历史和现实上看，都意义重大，责任繁重，因此一定要高举邓小平理论伟大旗帜，以“三个代表”重要思想为指导，以改革开放和社会主义现代化建设为主线，把坚持先进文化的发展方向同广东的具体实践结合起来，着力把握岭南文化特色，与时俱进，求真务实，有深度有说服力，大胆探索，勇于创新，总结新经验，寻求规

律性的东西，为广东全面建设小康社会，率先实现社会主义现代化，建设文化大省，作出新的贡献。

一、着力把握岭南文化特色，弘扬广东人精神

广东人杰地灵，具有人缘、地缘优势，纳四海新风，融华夏精华。广东是近、现代革命史的发祥地，形成了优良的思想、道德、文化传统。广东华侨众多，长年飘泊海外，历尽艰辛，使粤人形成一种不畏强暴，不怕艰险，敢于迎接挑战的独特性格。他们最少保守思想，最有创新精神。粤人用鲜血铸造了彪炳千秋的辉煌业绩，后人为此感到骄傲和无比自豪！

邓小平同志指出：“深圳的重要经验就是敢闯。没有一点闯的精神，没有一股气呀、劲呀，就走不出一条好路，走不出一条新路”。深圳敢闯的经验，也是广东的经验，广东就是在走向市场经济的道路上，走出一条新路来的。广东人正凭着这些经验，创造出骄人的伟绩，并在改革开放中不断丰富积累，更新了观念，增长了知识，训练了干部，培养了人才；人的素质不断提高，精神面貌也发生了深刻变化。这就是体现岭南文化特色的广东人精神。对于这种精神在修志工作中是需要着力把握的。

最近在抗击“非典”战斗中，广东人精神又一次得到证实和弘扬。在灾难突然袭来的时候，“临危不惧，沉着应对，实事求是，尊重科学，无私奉私，顽强拼搏，万众一心，敢于胜利。”广东人民抗击“非典”的成功为世人瞩目，受到高度赞扬。这种精神是最宝贵的财富，它已经产生和将要产生不可估量的作用。

二、以改革开放和社会主义现代化建设为主线

广东改革开放20多年，成就辉煌。其主要特点用一句话来概括，就是走市场经济之路。广东新一轮修志工作，以改革开放和社会主义现代化建设为主线，就必须围绕走市场经济之路来进行。从传统的计划经济到市场经济转变，是对马克思主义的重大突破，是历史性的伟大转折，它极大地丰富了中国特色社会主义理论，为进一步改革开放和社会主义现代化建设开辟了康庄大道。广东走市场经济之路，以1992年邓小平同志南方谈话为标志，在此之前是改革开放试验和探路时期，坚持市场导向改革，孕育了市场经济理论，为建立社会主义市场经济体制作出了贡献。南方谈话发表之后，以建立社会主义市场经济体制为目标，改革开放和现代化建设进入了一个新的时期。市场经济就是现代化经济，建立成熟、规范的社会主义市场经济，就是建设社会主义现代化，任务艰巨，任重道远。

广东改革开放走市场经济之路，克服了无数的困难和挑战。开放初期省委在贯彻中央给予广东的“特殊政策”、“灵活措施”中，结合广东的实际提出“对外更加开放，对内更加放宽，对下更加放权”的口号，这一口号成了各级领导的座右铭。它的实质就是要求广大干部群众放开手脚走市场经济之路。因为对外更加开放，走向国际市场即现代市场经济就更加开放，特区和开放区从一开始就鲜明提出以市场调节为主；对内更加放宽，对下更加放权，是为了突破改变高度集权的传统计划体制的束缚。“综合改革试验”就是率先向市场经济体制探路的试验。实践证明：“放则活，统则死”。广东把改革开放的前期经验概括为：“放得开，搞得活，上得快”，其核心是放开市场、放开价格、搞活流动，于是在农村改革、流通体制改革、价格改革、投资体制改革、财税改革等方面，取得了突破性进展，出现了勃勃生机。与此同时又迎来了国际产业调整的机遇，使经济特区、珠江三角洲地区在引进资金、人才、技术、设备发展外向型经济与乡镇企业方面，出现了飞跃式发展。

广东改革开放走市场经济之路的另一个重要经验是求真务实，多干少说，不刮风，不纠缠功过是非，不争论“姓社”、“姓资”，不扣帽子、不打棍子，不搞运动，十分重视保护干部群众的积极性、创造性，营造出一个有利于发展的大环境。十分重视调查研究、总结经验和民主科学决策。

第一次全省大规模调研于 1986 年冬开始。为了巩固改革开放的成果，迎接新机遇，加快改变广东的落后面貌，广东省委、省政府组织了历时一年多的覆盖全省各地、市、各部门、各行业的社会经济调研。在完成上百项调研成果的基础上，制定了广东到 2000 年翻三番的目标和外向型发展战略，经人大通过付之实施。

第二次调研在 1998 年。面对亚洲金融风暴和特大灾害的冲击、国企改革攻关解困、工人下岗分流、压力增大的严重困难，广东没有退缩，再次开展全省大规模调研。加深了对“发展才是硬道理”的认识，困难只能靠发展来解决。“大发展小困难，小发展大困难，不发展更困难”。提出了继续增创新优势，大力推进经济体制和经济增长方式两个转变。实施外向带动、科教兴粤、可持续发展三大战略，后又增加区域协调发展战略。作出建设经济强省和文化大省的重大决策。

实践证明：据以上调研成果而提出的决策是正确的，三个文明建设都上了新台阶，全国翻两番广东翻三番的目标提前实现，2001 年全省国内生产总值突破 1 万亿元大关，进入新世纪保持两位数的增长势头不减。

广东改革开放取得如此辉煌的成就，是在中央领导的亲切关怀和指导下取得的，邓小平同志首先提出了试办特区的决策。在特区初战告捷，却出现种种非议、责难的时候，邓小平同志于 1984 年到特区视察，给特区以极大支持。明确指出“深圳的发展和经验证明，我们建立经济特区的政策是正确的。”“有个指导思想要明确，就是不是收而是放。”1988 年出现经济暂时困难，1989 年经历“政治风波”，以后是国际风云变幻——苏东剧变，一时间一股“左”的思潮席卷全国。在这关键时刻，1992 年邓小平发表南方谈话，纠正了“左”的错误，科学地回答了什么是社会主义和如何建设社会主义的问题，提出社会主义也可以搞市场经济，改变了传统的旧体制，拨正了航向，这是理论上的重大突破，是扭转乾坤的又一次历史性转折，再一次给广东改革开放、走市场经济之路以极大支持。

1994 年 6 月江泽民同志视察广东，在特殊政策淡出的情况下，有针对性地提出“广东要增创新优势，更上一层楼”的重要指示。2000 年他又首先在广东提出“三个代表”的重要思想。

2003 年春胡锦涛同志在广东抗击“非典”的危难时刻，亲临广东深入群众，深入实际，关爱、表彰广东人民抗击“非典”的奉献精神，为广东率先基本实现现代化，发挥排头兵作用，作出明确指示。

广东人民从内心深处深感今天的成就和幸福生活，离不开中央领导的关怀、支持和英明指导，对此永远铭记，世代不忘。我认为以上内容，在修志中都应该充分体现。

三、失败是成功之母，正确总结错误和挫折也是重要财富

改革开放和现代化建设的成就和经验固然是修志的主流，但错误挫折只要正确总结，以史为鉴，引出规律性的结论也是重要财富，必须予以重视。建国以来，像邓小平同志指出的整整耽误 20 年的重大错误、挫折，在《关于建国以来党的若干历史问题决议》中已经作了结论。经过改革开放以来正反两方面实践的比较，人们大都取得了共识。但不同时期还有不少失误造成了重大损失。例如：重大项目投资失误，几乎各地都有。有的工程还未建成就宣布报废，有的投产之日，就是亏本之时，有的对环境、生态、资源造成严重破坏。损失了大量的人力、物力、财力，这是需要向人民作出交代的。又例如，许多地方主要是山区，盲目照搬别人的做法，不顾条件大量征用土地搞开发区，或由政府贷款集资办工业企业、农业龙头等，付出了惨重代价，实践已经证明这是山区发展缓慢的一个重要原因，教训极其深刻。我认为以上问题，在修志工作中是不能回避的。

责任编辑：郭秀文

创新当代岭南学术文化的尝试 ——论精神文明学的先进文化价值

范 英

[摘要] 建设文化大省的题中之义就包含着建设较高层次的学术文化。广东用了20年磨一剑之力所创立的新兴学科——精神文明学，可以说是创新当代岭南学术文化的一种尝试。她所蕴含的先进文化的学科新价值、思想新价值、方法新价值、队伍新价值、服务新价值和效应新价值，则是本文所要论证的主要内容。

[关键词] 岭南学术文化 精神文明学 先进文化

[作者简介] 范英，广东省社会科学界联合会研究员、副主席，广东省精神文明学会常务副会长，广东广州，510050。

近20多年来，由广东省内一批专家学者、部分党政领导干部和实际工作者共同创立和发展的新兴学科——精神文明学，可以说是创新当代岭南学术文化的一种尝试，既具有先进文化建设的理论火花，也具有先进文化建设的实践策应，不仅对建设中国特色的社会主义文化有所裨益，也对建设我们的文化大省、特别是建设其中较高层次的学术文化也有所启迪，因而表现出相对的理论新价值与实践新价值：其理论新价值主要是指学科新价值、思想新价值和方法新价值；其实践新价值则包括队伍新价值、服务新价值和效应新价值这三个方面。

一、学科新价值

广东创立的精神文明学，是以新兴学科的面目出现的。它的问世，由国际环境、国内环境和广东环境的各种因素所促成，是应运而生的新兴学科，也是应运而生的理论成果，有其学科上的理论新价值。

一是不甘于近现代中国学术文化落后于西方的现实，试图用我们自己的实际行动，来迎接中国学术理论上百家争鸣、百花齐放春天的回归。西方的黑格能够创立精神现象学，我们中国人也能够创立精神文明学。他用倒立着的辩证法来观察人世间的精神现象，构建精神现象的学说，我们则用唯物辩证法来认识世界、改造世界，构建精神文明现象的学说。

当然，黑格的精神现象学博大精深，如同一切前人的优秀思想成果一样，是我们不断学习和不断探究的精神食粮。现世的人虽然达不到他那样的水准，但站在他的肩膀上做一点“延伸”或“改造”，不仅是可能的，而且是应该的。和其他新兴学科的问世相似，广东创立的精神文明学及其在学科理论上的新价值，便是展示中华民族改革开放的英姿，为恢复和发展炎黄文化兼容并收的固有特色

而尽点微力。

二是不应该只停止于表层而不敢超越，只停止于实验而不敢升华，把创建新兴学科的努力尝试，当作不知天高地厚的狂妄现象。这状况要不断地有人来冲刺，才有望于各种新说的不断涌现，学术文化的不断推进。从这个角度上看，新兴学科精神文明学便可以说是其中一例。暂不言其思想内容上有何新的价值，仅就其创立的实际行动而论，锲而不舍的精神而论，无疑具有了学科践行意蕴上的新价值。

三是不能在学术探索中浅尝辄止，以重蹈学科史上出现的“为山九仞，功亏一篑，走到边缘，失之交臂”这种遗憾的覆辙，多一些地拿出“捅破最后一层纸”的学术勇气和智慧，为新兴学科的问世和学科史的发展，开辟更加广阔的思路。

在我国精神文明建设实践逐步深入的机遇中，不仅要及时地提出中国特色社会主义的精神文明学，或社会主义精神文明学，还要在这个基础上，从更高的层次上，抽象出人类一般的精神文明学。因此，精神文明学本体最高层次的发现，便是“捅破了”精神文明建设实践的“最后一层纸”。

如果只停止于表层，只停止于实践，只停止于叫学什么就学什么，叫做什么就做什么，不敢发挥学术理论上的首创精神，不敢提出实践急需的新思想或新学说，决不可能站在时代的学术文化高峰，也不可能有力地参与推动该时代学术文化的正向发展潮流，更不可能有什么学科新价值可言。

同时，提出了精神文明学的本体各层次，或创立了精神文明学本体各层次的实体形态，绝非表明这一新兴学科的研究已经完成。如果只停止于已有认识，只停止于已有水准，其学科的新价值便不可能更加充分地显示出来。

新兴学科精神文明学的创立及其后在实践中的不断发展，所具有的学科新价值，正是通过“创立”与“发展”这些关键过程来表明的。只要这些过程还未完结，还未完善，尤其是发展过程的“最后一层纸”还客观地存在着，我们对其学科新价值的把握，也仅仅是一种相对的认识与揭示。因此，到目前为止，我们只能提出如上三点不成熟的看法。

二、思想新价值

从广东创立精神文明学的时代背景论、直接起因论、大致历程论和显著成果论，到广东创立精神文明学的本体层次论、纵向起点论、内部结构论、外部联系论、精神生产论、创建活动论，再到实践进展中的公德开篇论、职德新探论、经济伦理论、市场素质论、反腐保廉论、人格风范论、雷锋精神论、人生观初论、凝聚力简论、德治纵横论、真善美合论和文明总体论等等事实中可以看出，该新兴学科在思想内容上的新价值，主要表现在以下几个方面：

一是广泛吸纳古今中外的优秀思想成果，以形成自身的系列性新理论。任何新兴学科的具体内容，都有其思想的来源。精神文明学任何一个具体内容的思想来源，都可以在古今中外优秀的思想成果中找到。问题在于，这些优秀思想成果能否形成自身的系列性新理论，这些系列性新理论能否为精神文明学的创立服务。正是在这一点上，其思想内容中的新价值才是可贵的。

当然，在吸纳古今中外优秀思想成果以形成自身系列性新理论的过程中，要力求避免钻牛角尖，避免生吞活剥，避免搞烦琐哲学，避免为理论而理论，才能使所形成的系列性新理论，具有活跃的认同力，赋有强烈的针对性，秉有切实的操作感，因而体现其思想内容上的新价值。

二是深入考察当代世界的精神文明实践，以抽象出自我的系列性新理论。当代中国社会主义精神文明建设的实践，是取之不竭、用之不尽的思想源泉。从中国的历史上看，从来没有像今天那样，有领导、有组织、有计划、有措施地开展着全民性的精神文明创建活动；从来没有像今天那样，把精神

文明建设实践当作自觉自为的伟大事业。精神文明学的思想新价值，正是这一伟大事业、伟大实践的其中一种折射。

当然，在吸纳当代世界尤其是当代中国精神文明建设实践的成果形成自身系列性新理论的过程中，要避免就事论事、无的放矢，避免理论脱离实际，避免经验主义和形而上学，才能使所形成的新理论，具有思想的科学性，赋有思想的开放度，秉有思想的生命力，因而体现其思想内容上的新价值。

三是力求把握精神文明学的理论来源与实践来源的本质，以展示其系列性理论新价值。这既是是我国对一般社会科学理论的共同要求，更是对精神文明学这一新兴学科理论的根本要求。也只有从本质上把握好，新兴学科精神文明学才能发挥其应有的功用和价值。

从精神文明学现有基本理论的最本质之点来说，便是研究人类主体精神的形成、发展及其同客体存在交互作用的问题。其主要的思想内容，第一，研究人类社会精神文明的起源与演进的规律；第二，研究人类社会精神文明的内部结构与外部联系的规律；第三，研究人类社会精神产品的生产、交换、分配和消费以及精神文明自身建设的规律。它的各本体层次都离不开这一最本质之点，同时又是这一最本质之点的相应演绎或变通。

再从这一本质之点出发，广东创立和发展的精神文明学可归纳为 18 个论，不仅构成广东创立和发展精神文明学的总体面貌，而且也是其思想新价值的最为基本的表现。其中：

本体层次论提出了精神文明学本身的三层次及其主要特征，它所具有的思想新价值应在于：从学科建构的初始阶段起，便明确地划清了各层次的基本界限，因而促进了各层次的专业化研究。

纵向起点论揭示了精神文明学所依附的人类历史的演进过程，它所具有的思想新价值就在于：从精神文明的原始起点、成型起点和崭新起点上来寻找其发展的规律，因而展现了史缘的关系。

内部结构论探索了精神文明学作为新兴学科的内在构成及其关联，它所具有的思想新价值就在于：把文化子系统、思想子系统和审美子系统分别看成是其基础、核心和综合的要素，因而全面地考察了真善美的统一要求。

外部联系论提出了精神文明学在精神文明领域的应有位置和应有作用，它所具有的思想新价值应在于：精神文明并不是孤立存在的，它和其他文明发生着紧密的联系，并形成相互促进的局面。

精神生产论突出了精神文明学最为关心的精神生产、精神产品、精神消费和精神享受等一系列重要环节，它所具有的思想新价值就在于：对精神生产所及的相关规律进行了较为系统的把握。

创建活动论描述了精神文明学得益于 20 多年来我国广大群众自觉建设精神文明的伟大实践，它所具有的思想新价值就在于：从社区多项层次、领域多项层次和家庭个人层次上，进行了规律性的探索。

公德开篇论表明广东在公德理论问题上做了先行一步的尝试；职德新探论是在众多研究的基础上由广东提出了跨世纪的新命题；经济伦理论是较早生长在广东这块热土上的新见；市场素质论以恢宏的构思回应了新时期的紧迫需求；反腐保廉论、人格风范论、雷锋精神论、人生观初论、凝聚力简论、德治纵横论、真善美合论和文明总体论等，也都在一系列理论上进行了创新，具有新的思想价值。

三、方法新价值

广东创立的精神文明学，既有学科体系上和思想内容上的理论新价值，也有方法论上的新价值。综而观之，我们认为如下三方面是值得强调的：

一是坚持科学的世界观和方法论的指引。所谓科学的世界观和方法论，就是马克思列宁主义、毛

毛泽东思想和邓小平理论的哲学世界观和方法论。

回顾马克思主义的经典著作，关于人类的文化、思想和审美等等问题，确实有过许许多多的论述。但是由于历史条件的限制，它们并没有明确提出“精神文明学”这一概念，或建立起“精神文明学”的体系。这就需要解放思想，进行创造性的劳动。

在进行精神文明学的创造性劳动过程中，遵循“马克思的整个世界观不是教义，而是方法”^①的名言，广东学者实事求是地概括精神文明建设中的有关概念、范畴、规律和理论，从而形成有机的学科体系，展示精神文明领域丰富多彩的思想内容，以促进人类社会精神文明的不断发展，这已是一件活生生的事实，不可否认的事实。

也就是说，既成事实的精神文明学，它在学科体系上的新价值和在思想内容上的新价值，是与方法论上的新价值紧密联系在一起的。离开方法论来看其学科体系及思想内容的新价值，或离开后两者来看前者的新价值，都不能全面认识精神文明学的理论新价值。

二是坚持面向现代化，面向世界，面向未来的研究之路。这也是邓小平很早提出来的，虽然讲的是教育事业，但对于整个精神文明学的研究同样适用。

精神文明学最高的本体层次，是研究人类社会精神文明的产生、发展及其内外相关规律的新兴学科，是研究世界范围内各种不同社会制度的精神文明现象及其演化进程的内在联系的学科。因此，它要面向世界，密切注视世界，观察和分析世界。这包括对世界的物质文明、政治文明、法制文明、人种文明、生态文明等各个领域静态和动态的事物，都要力求加以了解与认识。

在研究世界性精神文明前提下，重点探讨中国特色社会主义精神文明及其建设规律，立足于为中国的现代化建设服务，既同研究世界性精神文明息息相关，也同研究社会主义精神文明的共性密不可分。“面向现代化”本身就是“面向世界”的一项重要内容和表现。基于此，广东创立的精神文明学，在勾勒世界文明一般轮廓的同时，把笔力主要地集中在描述社会主义精神文明以及中国具体实践的图画上面，这是应当明确的落脚点。

当然，“面向现代化”与“面向世界”，都离不开“面向未来”。中国的未来，世界的未来，是过去和现在进化发展的继续，也是中国和世界的希望所在。用科学的方法来看中国和世界的未来，就是要在过去和现在的认识与改造的基础上，作出一些科学的预测，提出一些相应的对策。而科学的方法则能够推动人们在“面向未来”的各种挑战中，站稳脚跟，少走弯路，迎来21世纪的美好前程。

三是坚持多学科知识综合分析的思维程式。广东创立的精神文明学，以历史唯物主义的重要原理为主线，同时汲入了许多学科相关的知识，其中包括政治经济学、科学社会主义、教育学、社会学、心理学、文化学、人才学、伦理学、人口学、政治学、法律学、历史学、考古学、生态学和美学等，以及现代自然科学、管理科学和社会科学交叉而成的一些分支学科，由此形成具有自身特殊的研究对象和研究内容的新兴学科体系。因而，坚持多学科知识的综合分析，是极其重要的方法论之一。

现代科学发展的总趋势，一是分工越来越细，许多新兴学科不断产生；二是各种边缘性学科和综合性学科不断涌现。这是现代的社会生产、社会生活不断发展，人们的认识不断提高，因而对科学提出迫切要求的结果。

四、队伍新价值

遵循实践的科学原则而创立反映实践的精神文明学，广东的理论工作者和实际工作者经历了多年的努力实践与艰苦探索，不仅在理论上又有其新价值，而且在实践上也有其新价值。这种实践新价值，表现在从事精神文明学探索者自身，得到了新的实践的锻炼。

我国社会主义精神文明建设实践是个全新的实践，而有幸参与这一实践的理论探索者，从一开始注意了这一实践的理论思考。从广东的情况看，这种理论思考始于上世纪 80 年代初期，到现在已有 20 多年的时间。也就是说，广东创立的精神文明学，不是一天半天的事，而是近 20 多年的理论思考所得。

近 20 多年来，广东从事精神文明学研究的队伍从无到有，从小到大。这是在社会主义精神文明建设实践的同时，进行精神文明学研究而锻炼出来的。这支队伍的可贵之处，是实实在在地参与和追踪社会主义精神文明建设实践，认认真真地思考精神文明学的体系内容，既坚持党的十一届三中全会以来关于精神文明建设的科学思想，又力求有所发现，有所发展，提出了一批有学术意义和实践价值的命题，也因此得到了新的实践的锻炼。

20 多年来的实践证明，党的基本理论和基本路线是正确的，必须长期坚持，不能有丝毫的含糊和动摇。但是，“马克思列宁主义并没有结束真理，而是在实践中不断地开辟认识真理的道路。”我们要实现新世纪的宏伟目标，还会遇到大量的新问题，解决这些新问题，许多时候是没有现成答案的，只能靠我们在邓小平理论指引下，在探索中前进。因此，提倡探索与研究，包括精神文明建设理论在内，无论过去、现在或将来，都是需要的。

广东创立和发展的精神文明学，是集思广益、众志成城的产物，许多重大的项目，关键的课题，都是以集体的通力合作完成的。在众多的长期的合作过程中，队伍得到了锻炼，这是很自然的事。其中许多新观点之所以能够进行不断的深化和完善，也是很自然的事。

可以说，20 多年来坚持精神文明学的创立与发展过程本身，发现、培养和凝聚了一大批积极参与精神文明建设实践、努力探索和研究精神文明理论的人才，这些人在精神文明建设实践中发挥了应有的作用，从而体现了学科建设在队伍锻炼上所具有的实践新价值。我们应当十分珍惜这些人才。

应当看到，通过某一门新兴学科的创立与发展，是吸引、发现、培养和凝聚更多新人的办法之一，是繁荣学术理论的办法之一，是提高一个区域文化水准的办法之一，是改善居民思想素质的办法之一。这对于哲学社会科学的发展，无疑是有用处的举措。

五、服务新价值

广东创立和发展的精神文明学，最鲜明的特点是来自当代中国社会主义精神文明建设的伟大实践，不仅使进行这一新兴学科研究的队伍得到了锻炼，在实践上具有队伍新价值的内涵，而且使这一新兴学科本身得到了验证，在实践上具有了服务新价值的内涵。

对理论与实际紧密联系重要性的认识，是我们揭示精神文明学在实践上的服务新价值的基本前提。在这一基本前提下，综观精神文明学在实践上的服务新价值，其主要表现有三：

一为进行着的社会主义精神文明建设的开展提供多种思考的决策方案。精神文明学为进行着的社会主义精神文明建设实践所提供的决策方案，应该说是较为丰富多彩的。这不论从它的体系性显著成果，还是区域性和专项性的显著成果来说，都称得上各显神通，百花齐放。例如精神文明与物质文明等各种辩证关系的认识方案，精神文明内部结构系统化的认识方案，精神生产四大环节的认识方案，创建活动多层次的认识方案，以及如何培养以“四有”为基础的新人的认识方案，怎样改善和提高整个中华民族素质的认识方案和可持续地发展精神文明建设战略设想的认识方案等等，枚不胜举，都从正面提出决策者可以思考的宏观、中观或微观方面的服务方案，因而具有了实践上的服务新价值。

二为进行着的社会主义精神文明建设的开展提供相应范围的理论指导。我国社会主义精神文明建设事业，同其他事业一样，都必须有指导理论，这就是邓小平关于精神文明建设的理论，以及党中央

一系列重要精神。但这并不排斥在精神文明建设实践中，依据这些理论原则并在实践中抽象出来的、对社会主义精神文明建设实践活动具有某种指导性的理论。

精神文明学为社会主义精神文明建设实践所提供的指导性理论，应该说是较为丰富多彩的。当然，这种指导性的理论，更多的是中观和微观方面的东西。它既是邓小平关于精神文明建设理论和党中央精神文明建设精神的阐析、延伸及具体化的运用，又是在这个基础上讲出了某些新的观点，比较科学的观点，因而对社会主义精神文明建设实践具有某种指导性功能。例如对一个省、一个地区、一个领域、行业、部门或单位，按照邓小平关于精神文明建设理论和党中央有关精神文明建设的精神，进行创建活动的同时，又必须从各自的实际情况出发，研究出带有指导上述相应的、具体范围的理论，以便更好地落实上头的部署，开展行之有效、独具特色的工作。这些指导性的理论，是为具体范围的实践活动服务的，因而具有实践上的服务新价值。

三为进行着的社会主义精神文明建设的开展提供可行性的实施对策。由于我国各省的差别性较大，各市各县的差别性也较明显，精神文明建设的发展状态是不平衡的。因此，同一件工作任务的贯彻，需有不同针对性的对策，方能在实践中收到相应的效果。

广东创立和发展的精神文明学，在实践上提供决策者多种思考的服务新价值、相应的理论指导性服务新价值和可行性对策的服务新价值，表明该新兴学科立论的宗旨，在于文为时而作，作而经世致用。这就是理论与实际紧密相联系的学风，为改革开放服务，为现代化服务，为建设中国特色社会主义服务，为提高中华民族整体素质服务的学风。

我们认为，广东创立和发展的精神文明学，其体系性研究成果不是只讲学术理论，只顾自己的学科建构，而不讲为现实服务，不讲为决策者出主意的东西，因而不是纯粹的“学院派”。同时，广东创立和发展的精神文明学，其体系性研究成果也决不是只讲实践经验，只顾为具体工作部门开药方的东西，不讲理论学术建构和创新，不讲文化品位和档次的东西，因而不是纯粹的“实用派”。

六、效应新价值

李权时先生曾指出，当今的岭南文化，正由农业文明向工业文明转轨，“在中国文化现代化进程中起着重要的示范作用”。得出这一重要见解的论者认为：

一、岭南文化率先实行文化模式的转变。即从“阶级斗争为纲”到经济建设为中心，文化建设以经济工作为轴心，服务和服从于经济建设，特别是在计划经济体制向市场经济体制过渡中，岭南文化一直走在前头，起着带头作用。

二、岭南文化率先进行改革开放。广东是改革开放的综合试验区，全国五大特区，广东占了三个。岭南率先实践市场经济，转换企业经营机制，建立现代企业制度，不断提出和解决了社会主义现代化建设中的重大理论问题和实践问题，因而起到了改革与开放示范区的作用，促进了社会的发展和历史的进步。

而精神文明学的创立与发展，就是以岭南文化为背景、为天生苗圃的，自有一份岭南文化的风骨、情趣和辐射作用，其社会影响或社会效应，在一定程度上展示了现代岭南文化的共性。

一、它是广东现代物质文明飞速进步这一牢固的基地之上生长出来，展示广东现代风情的文化现象。邓小平关于精神文明建设的理论有一个非常突出的特点，就是强调精神文明产生的物质基础。他一针见血地指出：“说到最后，还是要把经济建设当作中心。离开了经济建设这个中心，就有丧失物质基础的危险。”^②“精神文明说到底是从物质文明来的嘛！”^③

20多年来，广东按照邓小平上述理论，坚定不移地抓物质文明，坚定不移地抓经济建设这一中

心，使“经济穷省”变为“经济大省”，还要变为“经济强省”，从而跃上国内的先进行列，为它的精神文明建设打下了坚实的物质基础。有了这个物质基础，广东精神文明建设所受的各种制约，所遇到的各种困难便相对少些，岭南文化才可能有相对丰富的内容和现代风情。

仅从这一物质基础看，是岭南文化发展史上从未有过的好境遇。也就是说，岭南文化在近代的崛起和在当代前期的复苏，其物质基础是相当薄弱的，它发出的是“穷则思变”的时代呼喊。这呼喊与物质基础的反差相当悬殊，因此能收到地动山摇、石破天惊、直冲九霄、神州震撼的社会效应。

而在当代后期的广东，其物质基础逐步强固起来之时，岭南文化发出的诸多“敢为天下先”的信息，则是与物质基础处于基本同步行进的状态，二者之间的反差并非如旧日之势，因而给人的感觉当然不一定那么强烈，这也是很正常的情况。

但岭南文化中的精神文明学研究，已足可说明，它所依附的广东物质文明这一经济基础，与它生长、发育及所结之果之间，是怎样一种关联。也足可说明，精神文明学虽如当今的岭南文化一样，其社会效应并不一定那么强烈，但还是有感觉的。这种感觉告诉我们：广东创立和发展的精神文明学，不同于以往贫穷落后状态的地方，就在于它主要是岭南现代物质文明催生的产物，其社会反应更多的是以平常心态进行的，也为持平常心态的人们所逐步接受。

二、它是与国内其他区域文化相交流，统一于中华民族的大旗下面，展示中国特色社会主义风情的文化现象。我国幅员辽阔，区域文化林立，各有所长也各有所短。它们对岭南文化的存续与发展，有着巨大的推动作用。涉及到广东创立和发展的精神文明学，也同此道理。

任何一个区域文化，都不是孤立生长的。更何况历代流民南迁，使岭南文化浸透了各区域文化的特点或因素。秦汉、两晋南北朝、两宋时期和明朝末年，史称四大南迁高潮，盖因战事纷乱而起，那些流民可以统称为老客家。而上世纪 50 年代南下的军政干部，80、90 年代南下的打工族，则以新客家的雄姿参与岭南的建设。不管是老客家还是新客家，他们不仅带来体力，而且带来智力，并与当地人联成一片，更增添了岭南文化的活力和创造精神。

岭南文化借助于这些来自中原及各区域的老客家和新客家的持续性传播，融入的各区域文化是显而易见的。尤其是中华文化的大一统精神，是国内任何区域文化都不会或缺的灵魂。岭南文化虽然是一种区域性文化，但无疑具有中华文化大一统精神的共性。

岭南文化固有的浓郁的地方特色及其所具有的大一统精神的共性，如果说它们在旧时代的结合因缺少各种必要的社会条件而较为松散、零乱和无序，那么，二者在今天则结合得更为紧密，更加充分，因而是展示建设中国特色社会主义风情的一种文化现象。这种文化现象也只有在邓小平理论指引下，并在当代社会条件下，才能较旧时代有巨大的变化与飞跃。

从这一切入点来看岭南文化中精神文明学的创立与发展，显然不仅仅是岭南一地的文化现象。它所具有的建设中国特色社会主义文化的功用，同样是它的一种社会效应。这与认同岭南文化在当今的社会效应一样，是风行水上，自然成“纹”的道理。

总而言之，借助于广东创立的新兴学科——精神文明学及其所具有的先进文化价值的分析，能够看到创新岭南当代学术文化在建设文化大省整体上的重要地位和重大作用。也就是说，要真正建设文化大省，必须要有学术文化方面的创新。这种创新又必须要有人去尝试。希望有更多的同仁，在建设文化大省的进程中，为创新岭南的学术文化作出贡献。

①《马克思恩格斯全集》第 39 卷，第 406 页。

②③《邓小平文选》第 2 卷，第 250 页。

广东建设文化大省的舆论先声

——“深入学习‘三个代表’重要思想暨《广东先进文化发展论》首发座谈会”综述

朝迅

2003年7月11日，广东省社会科学界联合会、广东省精神文明建设委员会办公室、广东省精神文明学会和广东人民出版社在广州联合召开了“深入学习‘三个代表’重要思想暨《广东先进文化发展论》首发座谈会”。

会议由广东省社科联党组副书记、副主席李蒲弥同志主持。中共广东省委宣传部副部长蒋斌同志出席并讲话。广东省社科联党组副书记、副主席李恒瑞教授、广东省文明办副主任张子兴同志、广东人民出版社社长陈海烈和副社长何祖敏同志，以及省内知名专家学者张磊、李权时、马中柱教授等社科界、宣传思想战线和新闻传媒单位共80多位代表参加了本次座谈活动。

与会者认为，由范英主编，董玉整、李振连副主编，广东人民出版社于2003年6月出版的《广东先进文化发展论》及时问世，为深入学习“三个代表”重要思想，领会胡锦涛总书记“七·一”重要讲话精神和贯彻省委省政府关于“发展先进文化、建设文化大省”的工作部署，提供了有的放矢的、活生生的参考教材，也充分展示了广东理论界求真务实、前沿创新的良好学风。因篇幅关系，本综述仅就座谈会上与会者的主要观点作如下简介。

一、关于《广东先进文化发展论》展示的主体内容

《广东先进文化发展论》一书的主体内容共设五大部分：第一部分讲先进文化与建设文化大省，第二部分讲先进文化与创新岭南文化，第三部分讲先进文化与弘扬民族精神，第四部分讲先进文化与开拓文化产业，第五部分讲先进文化与全面和谐发展。全书用先进文化的发展来带动文化大省的建设是本书编写的根本立意，并初步阐释了什么是先进文化，什么是文化大省，为什么要发展先进文化、建设文化大省，以及如何发展先进文化、建设文化大省的理论问题和对策建议。

与会者认为，该书重点强调发展先进文化和建设文化大省的基本内容具有整体性、系统性和全面性。所谓先进文化，就是精神文明，发展先进文化就是发展精神文明，在当代中国就是发展中国特色的社会主义精神文明。中国特色的社会主义精神文明，主要是指思想道德和科学文化及其实体设施的整体性、系统性和全面性，而且是以马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论和“三个代表”重要思想为指导，以培育“四有”公民为目标，发展面向现代化、面向世界、面向未来的，民族的科学的大众的社会主义文化。今天，中国特色社会主义精神文明与中国特色先进文化是互通互用的。广东建设文化大省也同此道理，其指导思想和主体内容与先进文化的建设是一致的。不同之处在于后者的地域性特色鲜明，因而要强调从广东的实际出发，突出广东特色。

与会者认为，建设文化大省，不抓文化体制的深化改革不行，不抓大的文化产业这一新的经济增长点不行。但如果只抓前面两大内容而放松对其他方面较之更为重要的东西，是很难把文化大省的建设搞好的。就文化体制之深化改革来说，若不以整体的、系统的、全面的先进文化发展观来运作，而

只是指原来文化厅所管的小文化的体制改革，是不能从根本上带动文化大省建设的大局和全局。再就是大的文化产业往往投资大，其文化产出也得大，非有大的文化消费市场不可。大的文化消费市场主要是由市民的文化素质决定的。在市民总体的文化素质还较低、思想素质还有待大步改善的情况下，要是一味强调大的文化产业的建设，它所面临的投入产出和市场消费的连锁制约便可想而知。这就叫做从国情、省情出发。美国的文化产业很厉害，但色情文化占了相当大的比重，而且无处不在，我们不仅不能学，更要坚决抵制，要用健康的文化来占领这些阵地，难度显然很大，决非一时之功。加之以往的所谓大宗文化产业的兴起，名实不符者不在少数。因此，在较长一段时期内，与其动不动搞大宗的文化产业，倒不如多搞些进退自如的中小型的文化产业。

与会者认为，多在思想道德上把文化大省的建设做扎实，多在文化科学上下足功夫和本钱，文化体制的深化改革和大的文化产业的兴起才有可靠的底蕴。例如今年的大学扩招，大学城的凸立，虽然会面临许多难题，但对提高广东人的文化素质确实是项重大的举措。再如如何创新岭南文化和弘扬广东人精神这些涉及广东人文品位的关键问题，既是建设文化大省的软任务，又是硬任务。对这些东西不重视，不放在重要的议事日程之上，建设文化大省与建设经济强省的提法就没有什么大的区别，最终还会妨碍经济强省的提升。

二、关于《广东先进文化发展论》突现的主要特色

有的与会者认为，《广东先进文化发展论》一书是进一步学习、宣传、贯彻十六大关于“发展先进文化”和省委省政府关于“建设文化大省”精神的适时应运之作。其鲜明特色和创新之处在于：一是立意高远，深刻阐明了发展先进文化、建设文化大省是时代赋予广东的重大使命；二是正视现实，对广东文化建设的现状作了较全面、较有见地的诊断，为广东建设文化大省做了舆论先行的铺垫，形成了先声夺人之势；三是追求学以致用，对广东建设文化大省提出了多种很有启发意义的发展思路；四是高举民族精神的大旗，率先探索如何弘扬和培育“新时期广东人精神”这一重大课题；五是体现了广东学者和实际工作者对发展先进文化和建设文化大省的高度责任感和主体自觉意识，较好地坚持了“双百”方针和“二为”方向。

有的与会者认为，本书的写作过程不仅体现了工作的系统性、支持的系统性，而且内容的系统性很强：一是表现在论文的征集、收集、修改、编排和出版的整个过程中，注意到了不同论文之间的逻辑关系，而且五大部分即五大层次环环相扣；二是全书围绕“广东先进文化发展论”这个重大主题逐步展开，“先进文化”成了全书的中心概念，是全书各部分以及各部分涉及的诸多方面的“网结”所在；三是突出“发展”这个理论亮点，全书所有论述，都是围绕“发展”二字用墨。邓小平同志指出“发展是硬道理”。江泽民同志认为“发展是执政兴国的第一要务”。胡锦涛同志在广东考察时强调要“加快发展、率先发展、协调发展”。党的十六大把实现社会和人的全面发展作为全面建设小康社会的重要目标。这一切，说明本书深刻地自觉地认识到，把“发展”二字运用于先进文化和文化大省方面所具有的深远意义，也足显其高屋建瓴的本色。

还有论者指出，本书在着重从理论与对策方面努力为省委省政府提供针对性较强的咨询服务的过程中，一是注意把握主旋律与多样化的关系。一百多位作者从不同角度探讨建设文化大省的重大问题，不可谓没有多样化，但都是在如何发展先进文化的主旋律下进行的；二是注意学术争鸣与学术民主的关系。一百多篇论文的不少观点是针锋相对的，本书没有故意回避，或强取一态，而在平等争鸣的角度上各自存列；三是注意人文精神与创新精神的关系。一百多位作者大都是普通的理论工作者或实际工作者，他们有话才说，说了便得到应有的尊重，这就是人文之道。

与会者在充分肯定《广东先进文化发展论》一书从筹备过程到主体内容和主要特色等方面所取得的重大进展的同时，对本书存在的不足之处或今后应当加强探索的问题也提出了一些看法与建议。

责任编辑：叶金宝

•历史学•

康有为文化观蠡测

马洪林

[摘要] 康有为的文化观代表着近代中国社会转型时期的一种过渡文化形态，它开启了近代中国新文化运动的先河。康氏是中国传统文化的继承者，更是吸纳外国优秀文化的先行者，他在向西方寻找文化真理时并未丧失对中国传统文化的认同。他构建的中外兼容的文化思想体系，犹如流淌的河、博大的海。通过解读他的文章理论、书法理论和绘画理论，可以小见大，在文化学上有“以蠡测海”的意义。

[关键词] 康有为文化观 立言立德 重碑轻帖 象形类物

[作者简介] 马洪林，上海师范大学教授，上海，200234。

文化是一个多义词，从广义上说，是指人类社会历史发展过程中所创造的物质财富和精神财富的总和；从狭义上说，是指社会的意识形态，主要是著之于文字和形之于笔墨的艺术形象和理论形态。本文从康有为关于文章理论、书法理论和绘画理论的具体表达中，管窥蠡测，以小见大，再现康有为文化观的轮廓与精髓。可以说，康有为的文化活动与文化理论建构，代表着近代中国社会转型时期的一种兼容中外的过渡文化形态，它开启了近代中国新文化运动的先河。

一、文论：文章立言与立德并重

康有为以中华民族文化的继承者自命：“盖积中国羲、农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文王、周公、孔子及汉、唐、宋、明五千年之文明而尽吸饮之。”^①他又生当大地交通开放、世界进入各国并立竞争的时代，有机会吸收东西方各国先进文化思想，“凡印度、希腊、波斯、罗马及近世英、法、德、美先哲之精英，吾已嘬之，饮之，薜之，枕之，魂梦通之。”^②他声称其对待中西文化的态度是：“吾之乎法，集思广益，去短取长，以补中国而已，非举中国数千年文物典章而尽去之也。”^③在这样的历史环境和文化背景下，康有为又具有追求真理醉心变革的品格，所以形成了学贯中西的文化观念和气势磅礴的文章风格，他的文章和文论体现着民族的特色，充满了时代的精神。

康有为关于文章的理论首先是民族的。中国文化自古以来就和审美密切联系在一起，文章一词的本意就是指给人以美感的交错的线条、花纹和色彩。康有为继承了中国文化理论与审美结合的传统，文章写得以理服人又以美感人，同时又善作诗吟赋，其诗刻意学习杜甫诗风，忧世伤时，吊古怀今，颇得几分杜诗之真韵。康有为的文章与诗赋独步近代文坛，成为一代大诗人和文章家。其文激切而孤愤，其诗磊落而英多，发为近代新文体的滥觞。

中国自古就有研究文章规律的理论传统。康有为的文章在理论与实践上批判继承了自古以来中国

文章的成就，有深厚博大的民族文化根基，又突破了桐城派刻板的理论框架，形成了自己独特的理论内涵与文章风格。他认为文章是理论的载体，主张作文以说理为主，“要之，文家以理为主，世运之变迁，天也；然人心以理为尚，明乎世变及厚薄，纯驳天人之分，然后可以论文。”^④

在理论上，康有为提出著书立说必须明确以“经世济人”为主题，他说：“立言之重与立德并顾，宁人所谓‘非明道德、纪国政、察民事、道人善，一切谀美之文不作，则为一篇受一篇之益；若为谀佞淫乱之文，则为一篇受一篇之损’。”^⑤强调文人必须有骨气，好文章最能激励名节。

在文风上，康有为主张文从字顺，浅近直白，反对佶屈聱牙、艰深难懂的文章：“文宜学文笔文调，深奥之字不贵也。”^⑥然而，作文章也必须有变化，才能引人入胜，他说：“文章家有奇正，宜从奇乎？宜从正乎？夫文法犹兵法也，变化不测。程不识广，均是名将，因时制宜，相机应变，奇正相生而已。”^⑦所以作文如蓄水，蓄极而奔泄，则有气势。因此，康氏对清朝崇尚考据，又以考据为文，繁征博引，极为鄙视。在康有为看来，中国的文章是世界上最富于变化气质而有天地之美的作品。

在学习古文上，康有为非常推崇梁萧统《昭明文选》，认为古人自六朝以后，治《文选》几乎与治经学等同，李白、杜甫、韩愈、柳宗元的辉煌诗歌与灿烂文章，无不受到《文选》的浸润与启沃，而《文选》最精到之处是别裁高明。他说：“梁武帝崇佛，而昭明选取不及佛，独《头陀寺碑》耳，足见昭明特识。”^⑧但康有为力主“六经”皆孔子之文，文章始于“六经”，所以不同意《文选序》中的论断：“故《文选序》云：周公之籍，孔父之书，不可谓文；孟荀之说，庄老之论，以立意为宗，不以能文为本事，归于翰藻。论似近偏。”^⑨尽管如此，他仍竭力提倡读书应先读《文选》，然后再读历代文苑英华，指出这些文章总汇都各有千秋，只要学人认真研读，自然受益匪浅，卓然成家。

康有为关于文章的理论同时又是时代的。康有为不仅是近代维新变法的领军人物，而且是近代文化变革的旗手，他的政治主张和文化观念都体现在其大量的著作、奏议、信札、序跋、诗赋、游记中，“述国政，陈风俗”，^⑩在时代车轮的推动下，康氏的文化观和文章风格，从变古到创新，既从过滤中继承和筛选，又显示出富有活力的开拓，创造了一种从古到今、从西到东的文化过渡形态的政论文体，“新世瑰奇异境生，更搜欧亚造新声”，^⑪从理论与实践的结合上表现出自己的独特风貌。

第一，康有为的文章充满了忧国忧民的忧患意识。康有为的文章、奏议、诗歌几乎都是以忧世伤时开其端绪的，他在《上清帝第一书》劈头就以焦急的语言说：“窃见方今外夷交迫，自琉球灭、安南失、缅甸亡，羽翼尽翦，将及腹心。比者日谋高丽，而伺吉林于东；英启藏卫，而窥川、滇于西；俄筑铁路于北，而迫盛京；法煽乱民于南，以取滇、粤。”^⑫康有为文章的忧患意识来自中国古代“先天下之忧而忧”的文化传统，更来自他对祖国和民族的无比热爱，“我为中国人，时刻不能忘中国”，成了他的口头禅和座右铭。他在谈论国事，撰写文章时，常常激昂慷慨，涕泪纵横，所以写出的文章动人心魄感人肺腑！按照康有为的文化观念，文章必须有感而发才能打动人心，这种感情来自作者的“元气”，他说：“夫有元气，则蒸而为热，轧而成响，磨而生光，合沓变化而成山川，跃裂而为火山流金，汇聚而为大海回波。块轧有芒，大块文章，岂故为之哉？亦不得已也。”^⑬只要看了这种“元气”，则不待故意为文，则自然感激豪宕，喷薄而出，“情深而文明，气盛而化神”了。这表明康有为已认识到，只有跟上时代的节拍，关心祖国的命运，才能写出有锋芒的“感人千载”的大块文章。

第二，康有为的文章有雄辩的说理和简练的逻辑。中国文章自古有雄辩的传统，看来是状物、叙事、抒情之作，也常常是为了寄托或阐发一种思想和道理。康有为继承了这种寓情理于文章的优良传统，每有文作必高屋建瓴，气势恢宏地展示论辩的才能，以理服人，以情感人。近代文论的更新，与思维方式的更新有密切的联系。康有为虽然也写过一些注经式的著作，但也引进了西方的新式写作方法，运用推理的方式、逻辑的方法著为文章，为近代政论文别开一新境界。他吸取西方“实测之学”，以实证科学方法论述“人类平等是几何公理”，^⑭在近代文坛上别出心裁独树一帜，以其严密的逻辑文

风，给人以耳目一新的感觉。这种写作方法在近代文化上虽然是一大创新，但却削弱了文章的丰满血肉和动人的光泽。

第三，康有为的文章有精彩的飞动的语言。语言精粹练达是构成中国文章之美的一大特色。康有为继承这一传统，创造了一种半文半白的政论体，使句子的结构紧密又富有变化节奏，读起来声调铮铮，振人心魄。例如，他在《京师强学会序》中写道：“海水沸腾，耳中梦中，炮声隆隆，凡百君子，岂能无论胥非类之悲乎！图避谤乎？闭户之士哉！有能来言尊攘乎？岂惟圣清，二帝、三王、孔子之教，四万万之人将有托耶！”^⑯康有为这种别具一格的散文语言，在他的政论文中比比皆是。或骈或散，骈杂散糅，信笔所至，汪洋恣肆，上感国变，中伤种族，下哀生民，从而呼唤着中华民族的觉醒。

康有为主要是一位近代政治思想家，所以论述文章写作规律的文字不多。但正因为他是一个政治家，就能站在时代的高度，重视文章与社会进步的关系，提出符合时代的文化主张，把中国文化改革的目光引向吸收新语言、新事物和新意境上。正因为他站在时代的进步的前沿，他的文章“元气”说，就具有更深刻的理论内涵。他自己执笔撰写的政论文章，无不具有“元气淋漓”大气磅礴的壮美感，警策时事，振奋人心，催人泪下，风行一时，并成为梁启超等人“新文体”文章风格的先导。有人在评论近代新文学流派时说：“论今文学之流别：有开通俗之文言者，曰康有为、梁启超。有创逻辑之古文者，曰严复、章士钊。有倡白话之诗文者，曰胡适。五人之中，康有为辈行最先，名亦极高；三十年来国内政治学术之剧变，罔不以有为为前驱。而文章之革新，亦自有为启其机括焉！”^⑰康有为气势恢宏的文章，曾在清末文坛上呼风唤雨，风靡一时，开启了近代中国新文化运动的先河。

二、书论：重碑轻帖，尊魏卑唐

康有为见识有清一朝，学术界研究金石的人很多，而探讨书法理论的实在是寥若晨星，期望认真探索研究书法技艺，从中悟出文化真理。他特意撰写《广艺舟双楫》一书，一方面从中国书学发展史上总结了由阮元肇始，包世臣扬波的“尊碑抑帖”艺术思潮，阐发了独到的美学见解与追求；同时借题发挥，放言高论，将其“托古改制”的变革思想融入其中，赋予这部书法著作以鲜明的政治色彩，从而在打破帖学束缚、促进书法艺术发展的过程中，使清代“尊碑”思潮获得了有深度的理论支撑，确立起康有为在中国书法理论史上的独特地位。

在《广艺舟双楫》中，贯穿着康有为变成法、创新意为美的文化价值观。他认为不断地变化是自然与社会发展的普遍规律，书法作为一门艺术，在自然与社会生活中虽是微不足道的“至小者”，但它的历史也符合这种不断变化发展的延续规律。他指出：“以人之灵而能创为文字，则不独一创而已也，其灵不能自己，则必数变焉。”^⑯康有为认为，中国自有文字以来，皆以形为主，即假借行草，也是形的表现，惟谐声略有声耳，故中国文字所重在形，外国文字皆以声为主，所以不如中国文字之美备。但是文字和世界上一切事物一样，无时不在变化，无处不在变化。

就时代而言，书法在周以前为一体势，汉为一体势，魏晋至清代为一体势，皆千百年一变化，此后必有变化不止。他认为书法变化与政治革新有相似的规律，守旧必败，开新必胜，“故有宋之世，苏、米大变唐风，专主意态，此开新党也；端明（蔡襄）笃守唐法，此守旧党也。而苏、米盛而蔡亡，此亦开新胜守旧之证也。”^⑰他认为清代书法也有四次变化：康熙、雍正时，专仿董其昌；乾隆时转学赵子昂；嘉庆、道光年间盛行欧体。这三个时期，康有为称之为清代书法的“古学”期，特点是以晋帖、唐碑为师，所得以帖为多，刘石庵、姚姬传为代表作家。第四个时期即咸丰、同治之际，转师北碑，康氏称之为“今学”期，特点是以北碑、汉篆为师，所得以碑为主，邓石如、张廉卿为代表作家。自从阮元适应时势需要，创立碑学以救帖学之弊，中国书坛风气为之一变，使康有为幡然知帖学之非，明碑学之是。

康有为在《广艺舟双楫》中高度赞赏魏碑的历史价值和书法价值：“北碑当魏世，隶楷错变，无体不有，综其大致，体庄茂而宕以逸气，力沉著而出以涩笔，要以茂密为宗。当汉末至此百年，今古相际，文质斑磷，当为今隶之极盛矣。”^⑩为什么魏碑这样兴盛呢？康有为从当时的历史背景与书法的发展趋势分析说，魏“盖乘晋宋之末运，兼齐梁之流风，享国既永，艺业自兴，孝文黼黻，笃好文术，润色鸿业。故太和之后，碑版尤盛，佳书妙制，率在其时。”^⑪他认为自古以来书家林立，即以碑法，各擅体裁，互分姿制，惟南碑与魏碑可为宗，因为它有十美：一曰魄力雄强，二曰气象浑穆，三曰笔法跳越，四曰点画峻厚，五曰意态奇逸，六曰精神飞动，七曰兴趣酣足，八曰骨法洞达，九曰结构天成，十曰血肉丰美。并且推崇《爨龙颜碑》为雄强茂美之宗，《石门铭》为飞逸浑穆之宗，《吊比干文碑》为瘦硬峻拔之宗，评论《爨龙颜》若轩辕古圣，端冕垂裳；《石门铭》若瑶岛散仙，骖鸾跨鹤；《吊比干文》若阳朔之山，以瘦峭甲天下。把三者评为字书中的“神品”和“高品”。

书法上重碑而轻帖，是康有为书法理论的重要环节。他以粗拙、雄强、具有崇高意识特征的书法风格，作为自己的审美理想，鄙视帖学纤柔、和婉、媚俗、靡弱的艺术风尚。他认为尊碑轻帖是时势推迁书法代谢的必然，在清代“不独六朝遗墨不可复睹，即唐人钩本，已等凤毛矣。故今日所传诸帖，无论何家，无论何帖，大抵宋、明人重钩屡翻之本，名虽羲、献，面目全非，精神尤不待论。”^⑫

既然字帖面目全非，神形俱丧，还有什么地方值得学习呢？所以只有尊碑。他说：“今日欲尊帖学，则翻之已坏，不得不尊碑；欲尚唐碑，则磨之已坏，不得不尊南北朝碑。尊之者，非以其古也；笔画完好，精神流露，易于临摹，一也；可以考隶楷之变，二也；可以考后世之源流，三也；唐言结构，宋尚意态；六朝碑各体毕备，四也；笔法舒长刻入，雄奇角出，迎接不暇，实为唐宋之所无有，五也。有是五者，不亦宜于尊乎？”^⑬学帖不如临碑，这是康有为书法理论的坚硬燧石。

在《广艺舟双楫》中，康有为对清代咸同年间兴起的碑学倾注极大的热情。他从重碑轻帖的价值取向出发，提出书学要“本汉”、“宝南”、“备魏”、“取隋”，即书法要以汉代为根本，因为汉代书法不但气体高古，而且变化多端。同时要博览魏、晋、南北朝诸碑，因为这些碑凡后世所有之体格无不备，凡后世所有之意态无不有，使人若游群玉之山，若行山阴道上，“凡魏碑，随取一家，皆足成体，尽合诸家，则为具美。”^⑭康有为对碑学的称美和倡导，可谓到了不遗余力的地步。当然，康有为重碑轻帖，并非是提倡复古主义，而是以“复古为解放”，带有书法复兴再创中国书学辉煌的深意。他批评帖学，是为了寻找医治帖学保守、僵化、停滞不前的药方，开拓书法艺术的新境界。

康有为重视碑学是为了使帖学披枝而见本，因流而溯源，寻找书法艺术创新的息壤。可是康氏的“复古”并非以古为美，而是导源于古人优秀的清流，为别开新体寻找源头。有学者指出：“康有为所极力倡导的碑学，复古只不过是一种手段和中介，而变革、创新，才是其根本要求和目的。他始终为书法的倡变、求新而鼓吹、呼吁；为超越帖学的束缚，批判帖学的保守、停滞、弱化的弊端寻找理论根据；以变和新，作为自己的价值取向。”^⑮

书法艺术既是一种审美观念，也是一种心性的表露。康有为在颂扬魏碑雄浑的同时，对唐代书法以理抑情、以法害意的弱点展开了批评，认为法帖之害，唐人始作俑者。唐代不仅是中国书法史上的高峰，也是书法由盛转衰的分野。康有为对唐人缺乏创意的书法极为不满，甚至提出了“卑唐”的论断，他说：“至于有唐，虽设书学，士大夫讲之尤甚。然缵承陈、隋之余，缀其遗绪之一二，不复能变，专讲结构，几若算子。截鹤续凫，整齐过甚。欧、虞、褚、薛，笔法虽未尽亡，然浇淳散朴，古意已漓；而颜、柳迭奏，澌灭尽矣。”^⑯所以，论书不取唐碑，是康有为持之最力的一种书法见解。他认为唐碑不惟书法浅薄，而且不少书法家本是六朝人，况且“欧（阳询）虞（世南）颜（真卿）柳（公权）诸家碑，磨翻已坏，名虽尊唐，实则尊翻变之枣木耳。”而“六朝拓本，皆完好无恙，出土日新，略如初拓，从此入手，便与欧、虞争道，岂与终身寄唐人篱下，局促无所成哉！”^⑰

此后，唐代书法这种“尚法”的表现心态，则变为对功利价值和技巧程式的追求。到了清代，书法更深陷工巧，诚如康氏讥诮的那样，尝见好学之士，僻好书法，终日作字，真如赵壹所诮，五日一笔，十日一墨，领袖如皂，唇齿常黑，其勤至矣，意在与古人争道，然用功者多，而成功者少，“可谓人巧极，而天工错矣。”^⑦专师唐人技法而抑制感性意趣，书法只是技巧的展示而缺乏神韵的个性，这自然不符合康有为主张书法创新表现性情自由的要求，因而受到他极大的鄙视。

在清末书坛上，康有为从理论上提倡改革书法艺术，反对统治阶级所提倡的“黑大方光”的楷法。在实践上他自己也致力临摹历朝碑版，笔法强调求变、求新、求真，他得力最深的是《石门铭》，而参以《经石峪》、《六十人造像》、《云峰石刻》等，从中摄取神理，熔铸笔锋，从而形成了他自己独特的书法风格。康有为的书法强烈突出自己的个性，其结体独到之处，是体阔势宽，天马行空，有人形容其字粗壮挺拔，“如刷如扫”，以汉魏用笔，行书结体，熔冶诸家，自成一格，正好和当时官场及应试流行的“馆阁体”反其道而行之。康有为打破这种“馆阁体”的陈规陋习，集南帖北碑之大成，冶篆隶钟鼎于一炉，故书法恢奇瑰伟，有龙腾虎跃的气势。康有为在高兴的时候，也用淡墨画几笔水墨画，只是兴到之作，写意之笔，从来不曾流传外间，现在国内不过发现一二幅。如《梅花笺》、《山居图》等反映了康有为晚年的思想境界，也是康氏留下的不可多得的艺术品。

康有为在书法理论上这种重碑轻帖、尊魏卑唐的主张，近人已多指出其偏颇。书法家沙孟海说：“《广艺舟双楫》——即《书镜》——的作者康有为，对于历朝碑版，无所不摹，即论这部论书之书，闳伟博洽，也已经‘只千古而无对’了！可是他的议论，也有所蔽，他有意提倡碑学，太侧重碑学了。经过多次翻刻的帖，固然已不是二王的真面目，但经过石工大刀阔斧锥凿过的碑，难道不失原书的分寸吗？”^⑧但康有为不愧是学以致用的今文经学家，他用“微言大义”的“春秋笔法”，寓变革的哲学于艺术理论之中，使闳伟博洽的《广艺舟双楫》一书放射着政治和艺术相统一的光辉。在中国碑学理论发展史上，阮元提出了重北碑而抑南帖的新见解，但他的书法却仍是帖派，理论与实践有距离。包世臣著《艺舟双楫》对碑学的形成影响深巨，推动大批书法家加入碑派行列。康有为的《广艺舟双楫》是碑学发展史上第三部重要著作，它的问世，标志着理论和实践相结合的碑学流派的形成。

三、画论：象形类物

康有为自语，他“性癖书画”，^⑨戊戌变法前已搜藏了许多历代名画，变法失败后尽被抄没。在流亡海外16年期间，“复搜得欧美各国及突厥、波斯、印度画数百，中国唐、宋、元、明以来画亦数百”。^⑩康有为认为，地球上的画院，以罗马为最多最精妙。所以他的世界之旅首途意大利，用了许多时间去观赏与考察那里的画院，而观赏最多并为之倾倒的是拉斐尔（Raffaello Sanzio）的油画。这是因为拉斐尔的油画体现了艺术的“求变”与“求真”的精神。他认为中国画疏浅失真，远不如油画逼真，此事亦当变法，这不仅关系中国文明的进步，而且改进画法也与振兴工商业有内在联系。

如果说康有为在欧洲遍观各国油画，给人以地域空间辽阔的印象，那么民国六年（1917年）冬，他在美国驻华公使馆的美森院所作《万木草堂藏画目》对中国古代画派的评论，则给人以历史时间的纵深感。康有为这部《万木草堂藏画目》名为画目，实际上评论文字却占了很大的篇幅，不妨说是康有为的绘画理论著作。他在绪言中开宗明义地说：“中国近世之画衰败极矣，盖由画论之谬也。”^⑪他编著这本画目，是为了振兴中国明清以来衰败的画学，“请正其本，探其始，明其训”，^⑫论述了中国画学衰败的原因，并提出了振兴画学的主张。他鉴于中国绘画到了明清时代，文人学士的作品“只写山川，或间写花竹，率皆简疏荒略，而以气韵自矜”，他认为这作为不是主流的“别派”，是可以存在的，但“若专精体物，非匠人毕生专谐为之，必不能精。中国既摈画匠，此中国近世画所以衰败也。”^⑬这种主张在当时是有一定进步意义的。

在《万木草堂藏画目》中，康有为根据儒家经典关于绘画的论述，重新解释了绘画的特点及其功能，指出“画以象形类物”，^④并强调优秀绘画作品之所以能起到使人“见善足以劝，见恶足以戒”^⑤的作用，全在于它“象形之逼肖”。^⑥康有为把绘画当做以形象别善恶、利器用的手段，这就把他的绘画思想与那些说绘画就是模山范水，或只写“胸中丘壑”的观点鲜明地区别开来。

康有为十分重视绘画的社会功能，甚至把画和文的作用同等看待，不分轩轾。他认为宣明事物的道理，最有效的是文字语言；保存形象，最好的办法是绘画。进而阐明图画能弥补史书和诗词歌赋不能反映事物形象的缺陷，从而充分肯定了绘画的作用并揭示了其特点。康有为还说：“今工商百器皆籍于画，画不改进，工商无可言。”^⑦正与他在罗马观画时指出的，画事“非止文明所关，工商业系于画者甚重”相呼应。^⑧这种观点虽然是倒因为果，但他认识到振兴画学并不只是绘画艺术本身的兴衰问题，它与国家工商事业的命运也是息息相关的。这也表明，康有为之爱重绘画，并不只是出于艺术欣赏的癖好，而是与其“经世”的抱负相表里的。

康有为就他收藏的历代名画，对唐宋以至明清中国绘画艺术的变化兴衰，进行了画龙点睛的评论，提出了许多独到的见解，丰富和发展了中国绘画理论和绘画研究的内容。对于唐画，康有为评论说：“唐画以写形为主，色浓而气厚，用笔多拙。”“吾于唐也，仍以为夏殷之忠质焉。”^⑨应该指出，隋唐时期尤其是唐代，是我国古代绘画史上的一个高峰，各方面都取得了卓越的成就。由于康有为所收藏的唐画仅有七件，所以论述比较简约。他所指唐画的“忠质”，是相对于我国绘画史上又一个高峰宋画而言的。对于宋画，康有为的评价最高。他说：“至宋人出而集其成，无体不备，无美不臻。且其时院体争奇竞新，甚且以之试士，此则今欧、美之重物质尚未及之。”^⑩

康有为认为，中国绘画自元代以后进入衰落时期，特别是明清两代，中国绘画的衰败达于极点。他批评元代士大夫画家画理上“大发写意之论，而攻院体，尤攻界画”；^⑪在创作方法上“尽扫汉、晋、六朝、唐、宋之画，而以写胸中丘壑为尚。于是，明、清从之。”^⑫又说：“盖中国画学之衰，至今为极矣，则不能不追源作俑，以归罪于元四家也。”^⑬所谓“元四家”，即黄公望、吴镇、倪瓒和王蒙，他们是元代山水画的有代表性的画家。他们的画品和画论主张，被明清两代画家继承和发展，在中国绘画史上有一定的影响。著名美术史家俞剑华指出，元四家“虽亦上追董、巨，不离古人法度，然能自具面貌，取古人之神，而不泥古人之形，又能饱游饫观，日徜徉于名山之间，而文章道德又皆加人一等，故其所作，自异凡响。”^⑭康有为把明清时期绘画衰败的原因归罪于元四家是不允当的。他对元画的评价不高，这是由于不同的审美观所致。他说：“夫元四家皆高士，其画超逸澹远，与禅之大鉴同。”“吾于四家未尝不好之甚，则但以为逸品，不夺唐、宋之正宗云尔。”^⑮

康有为对明画作了较多的肯定，而对清朝的绘画艺术则大事抨击，他说：“中国画学至国朝而衰弊极矣。岂止衰弊，至今郡邑无闻画人者。其遗余二三名宿，摹写‘四王’、^⑯‘二石’^⑰之糟粕，枯笔数笔，味同嚼蜡，岂复能传后以与今欧美、日本竞胜哉？”^⑱并警告说：“如仍守旧不变，则中国画学应遂灭绝。”^⑲他所撰写的《万木草堂藏画目》，品评中国画的特点，缕述其兴衰流变，同时又大胆地提出了几个值得注意的新颖见解。

第一，关于宋代绘画艺术在世界绘画史上的地位问题。康有为在高度评价宋画后说：“吾遍游欧、美各国，频观于其画院，考其十五纪前之画，皆为神画，无少变化。若印度、突厥、波斯之画，尤板滞无味，自桧以下矣。”^⑳因而他断言：“敢谓宋人画为西十五纪前大地万国之最，后有知者，当能证明之。”^㉑宋人绘画之成就，向为美术史家所公认，但康有为提出宋画是15世纪前世界画坛上最高成就的论断，这就涉及到宋画在世界绘画史上的地位和影响问题，值得研究者进一步深入探索。

第二，关于油画出自中国的问题。康有为在论及油画时提出了一个新颖的论断：“油画出自吾中国”，是马可波罗将中国油画传到欧洲，才由拉斐尔等加以发扬的。康有为说，他所藏宋人易元吉的

《寒梅雀兔图》、赵永年的《雪犬》等作品都是油画，且“奕奕如生”，^②而现存欧洲各国画院藏画，15世纪前皆无油画。康有为由此推导出中国油画先于欧洲说，并得意地声称：“此吾创论，后人当可证明之。”^③中国宋代到底有没有用油彩绘在绢上的名家作品，此论尚无实物及记载可稽。

第三，康有为批评文人派画家摈斥界画的论点，对中国绘画史的研究也是有积极意义的。所谓界画，就是职业画师以工整见长的画。因为古代工匠画宫室楼阁，都用界尺作线，谓之界画。这是我国民族画中特有的一个画种，绘画和其他一切艺术一样，是劳动的产物。自有文明以来，中国历代劳动工匠是绘画艺术的创造者，现存大量的陶器彩画、漆器彩画、锦画、壁画、石像、木刻、雕塑等珍贵文物，就是他们留下的稀世瑰宝。唐朝中叶，在封建士大夫中出现了以王维为代表的士大夫画派，他们的作品称为文人画。至宋代，文人画盛行起来。文人画崇尚神似，勇于破旧创新，促使中国绘画向更高深的层次发展，对形成中国画的艺术特色起到了积极的作用。但是，有些文人画家自鸣“高雅”，傲视画匠，摈斥界画，显然是一种偏见，是不利于中国绘画向多层次、多功能纵深发展的。康有为指出“中国既摈画界，此中国近世画所以衰败也”，不是没有道理的。

第四，关于“复古为更新”的振兴画学主张问题。康有为哀叹中国近世画学衰败已极，不但与欧美、日本之画学相形见绌，如仍守旧不变，甚至有被淘汰的危险。他主张吸取西方画学之长处，开创中国画学新局面，并殷切期望：“国人岂无英绝之士应运而兴，合中西而为画学新纪元者？其在乎？”^④怎样改革画论、振兴画学呢？他提出了“以复古为更新”的主张。“复古”主要是指师法宋画。这种主张，实际上是当时社会上出现的尊孔复古思潮在绘画领域的反映。而且康有为关于划分画学正宗、派别和正法的见解，实际上是不利于绘画的发展的，因而也就违背了他“更新”画学的初衷。

①②《大同书》，古籍出版社，1956年，第1、3—4页。

③《共和平议》第2卷，第50页。

④⑤⑦⑨康同璧、任启圣编校《万木草堂遗稿》卷6下，1960年油印本，第36、31、30、35页。

⑥吴熙釗、邓中好校点《南海康先生口说》，中山大学出版社，1985年，第92页。

⑧《长兴学纪·桂学答问·万木草堂口说》，中华书局，1988年，第239页。

⑩《日本杂事诗序》，陈永正编注《康有为诗文选》，广东人民出版社，1983年，第370页。

⑪《与菽园论诗，兼寄任公、孺博、曼宣》，《康南海先生诗集》卷之11，上海商务印书馆，1931年，第88页。

⑫⑭《康有为全集》第1集，上海古籍出版社，1987年，第353、279页。

⑬《梁启超写南海先生诗集序》，陈永正编注《康有为诗文选》，广东人民出版社，1983年，第573页。

⑮《京师强学会序》，《强学报》第1号。

⑯钱基博：《现代中国文学史》，上海世界书局，1933年，第267页。

⑰⑲⑳《广艺舟双楫》卷1《原书》，第2页；卷1《尊碑》，第8、10页。

⑱㉔㉖《广艺舟双楫》卷3《卑唐》，第15、13、15页。

⑲《广艺舟双楫》卷2《体变》，第2页。

㉐㉑㉗《广艺舟双楫》卷3《备魏》，第6、7、9页。

㉔傅合远：《康有为〈广艺舟双楫〉的美学思想》，《文史哲》1997年第1期。

㉘沙孟海：《近三百年的书学》，《沙孟海论书丛稿》，上海书画出版社，1987年，第42页。

㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㉟《万木草堂藏画目》，《康有为先生墨迹》（二），中州书画社，1983年，第131、93、94、94、96、105、105、120、96、97、120页。

㉙《意大利游记》，《欧洲十一国游记二种》，岳麓书社，1985年，第132页。

㉔俞剑华：《中国绘画史》下册，上海商务印书馆，1954年，第14页。

㉖四王：指清初四位画家，即王时敏、王鉴、王翬、王原祁。他们的画都只模仿古人，尤崇“元四家”。

㉗二石：指清初的画家髡残（号石溪）和原济（号石涛）。他们的作品不同于“四王”，有自己的创新和独特的艺术风格。

公民自治：一个百年未尽的话题

——读康有为《公民自治篇》（1902年）

马小泉

[摘要] 20世纪初年，康有为、梁启超等维新志士总结戊戌变法失败的惨痛教训，撰述了大量政论文章，继续探索中国政治改革方案。1902年康有为作《公民自治篇》，通过比较中西各国政治制度之异同，主张中国建立公民制度，以达到挽救民族危亡、实现国家富强的目的。此篇文献，是20世纪初年关于公民制度和地方自治问题最为系统而深刻的表述，是康有为官制思想和宪政思想的重要组成部分，符合近代中国政治改革的现实需求，对于近代中国政治文明建设具有理论先导意义。

[关键词] 康有为 公民自治 宪政思想 政治文明

[作者简介] 马小泉，河南大学教授，河南 开封，475001。

20世纪初年，康有为、梁启超等维新志士总结戊戌变法失败的惨痛教训，分别撰述大量政论文章，继续探索中国政治改革方案。梁启超撰《新民说》，要求培育国民独立自由之人格，从人的文明属性上推进社会的进步；康有为撰《官制议》，主张革新中央与地方政府管理体制，增强政府管理效能，推进中国的政体建设。《公民自治篇》是康有为《官制议》系列文章之一，分三期发表于《新民丛报》壬寅年第五、六、七号（1902年4月8日至5月8日），约13000余言。品读百年之前康有为关于公民自治的言论，反观晚清以来中国政治发展的艰难历程，仍可体味其在近代中国政治文明建设中的理论先导意义。

一、《公民自治篇》的基本内容

康有为《公民自治篇》主要包含以下三个方面的内容：

（一）“今中国变法，宜先立公民”。康有为鉴于中英鸦片战争以来中国一败再败的历史情势，感奋于甲午之年中国败于东洋岛国日本的惨痛事实，通过深入观察欧美、日本各国的政教与历史，认识到欧美、日本各国之所以制度完美，国家富强，根本原因在于其“以民为国”，“人人有议政之权，人人有忧国之责，故命之曰公民。”^①康氏指出，欧美、日本各国实行公民制度，使人人视国为己之家，人人得以公议其利害，上有国会之议院，下有州、县、市、乡之议会。数千万人共同担负国家之责任，故弊无不克，利无不兴，事无不举，力无不入。这是已经得到广泛验证的国家富强之道。

康有为从“学理”和“事势”两个方面，分析了中国实行公民制度的合理性与必然性：以学理言之，“天视自我民视，天听自我民听。此不易之经也。”就事势而言，中国有万里之土地，四万万之人民，内治外交事务繁巨，而人人不得分其责任，惟政府一二人担负之，虽圣人亦难以周全。以四万万

人之大国，无一人有国家之责任者，“所谓国无人焉，乌得不弱危削亡哉！”今以此一二人而负荷万里之广土众民，以与彼数千万人分任国家责任者相较，其胜败不言自明。

因此，康有为明确提出：“今中国变法，宜先立公民！”

何谓公民？“公民者，担荷一国之责任，共其利害，谋其公益，任其国税之事，以共维持其国者也。”康有为分析公民制度的四点益处：一、爱国之心日热，二、恤贫之举交勉，三、行己之事知耻，四、国家之学开智。加以报馆之终日激扬，大众之互相鼓励，“是以举国之民而进化之，而后能以举国之政事风俗而进化之。”古代国家，争在一君一相一将之才；现代国家，争在举国之民之才气心识，与其举国之政之学，及其技艺器械。如今“万国皆有公民，而吾国独无公民，不独抑民之资格，塞民之智慧，遏民之才能，绝民之爱国，导民之无耻也。”因此，“今变法第一当令省、府、州、县、乡、市遍举公民，选举议员而公议论之。”

康有为还提出了实行公民之制的具体办法：凡住居经年，年20以上，家世清白，身无犯罪，能施贫民，能纳十元之公民税者，可许为公民矣。凡为公民者，一切得署衔曰公民，一切得与齐民异。既为公民，得举其乡、县之议员，得充其乡、县、府、省之议员，得举为其乡、市、县、府之官。不为公民者，不得举其乡之议员，不得举充乡、县、府、省之议员，不得举充乡、市、县、府之官，一切权利，不得与公民等。“一举公民，则举国四万万之民，进于爱国，进于公益，进于自重，进于好施，进于学识，踊跃磨濯，如大海之鼓潮，如巨风之振山也，其孰能御之！”

(二)“救亡之道，听地方自治而已”。康有为在主张建立公民制度的同时，更把地方自治作为公民制度的政治基础。康氏指出，中国救亡之道，在于地方自治。“为人代谋者之不如自为谋也，人治之者之不如自为治也，此天下之公理矣。”“今吾中国地方之大，病在于官代民治，而不听民自治也，救亡之道，听地方自治而已。”

戊戌年后，康有为游历海外，对欧美、日本等发达国家的文明进步有着切身体验。认为，“今欧美之日强，人民之日智，地利之日出，学校之日盛，技械之日精，宫室、桥梁、道路之日修，警察、保卫之日安，赋税之日多，医病、恤贫之日仁，铁路、银行之日广，山林、渔泽之日辟，因以整其兵备，精其航船，以横于大地，剪灭东方，此其本非在国政也，非在政府及疆吏令长之一二人也，乃由于举国之公民，各竭其力，尽其智，自治其乡邑，深固其国本故也。非惟欧美而然也，日本明治维新以来，行地方自治而骤强矣。又非惟日本为然也，专制威权无上之君权若俄者，亦已行地方自治矣，故其民才足用，而乡政克修，地利尽举。夫俄与我国之专制同，而强弱异者，由地方代治与自治异也。”

需要特别指出的是，康有为认为这种地方自治制度并非欧美、日本各国所新创，实则中国三代、汉、晋、六朝以来古已行之。^②古代乡遂、三老之制，即含有地方自治的意义。近代以来，中国工商百业善堂皆有行、有公所、有总理值理之人。如上海之广帮、浙帮、苏帮、徽帮、闽帮，则以地聚众而自治；钱业、丝业及广东之七十二行，则以业聚众而自治之。皆在国家法律之下，而国家听其自立，未尝分毫挠之，此工商业所以盛也。但对这种传统的自治体制，国家不为定律，而乡官不入典章，无以增其荣而予其权，故治效不著。且无公民以担国事，则民自安于愚贱，而不与君国分其忧、共其任，此所以颓败而失其本也。“故通地方自治之制，知古人之所以胜于今者，在有合乎封建之意；欧美之所以胜于中国者，在以民自治而不代治之也。”

康有为比较中西地方制度之优劣，认为美国州县之自治，不能行于中国。法、德、英、日地方自治之法，有都市镇之治，有乡村之治，其制略同。“今中国举行地方自治，因乡邑之旧俗，而采英、德、法、日之制，可立推行矣。”

(三)“中国已行地方自治，在一转移间耳”。如何实行地方自治？康有为认为，今中国民智未开，虽未能遽立国会，而各省、府、州、县、乡、村之议会，则不可不立矣。

康有为指出，中国古代乡官虽类似于近代地方自治，但其立法之意，但以为国，非以为民，但求不乱，非以求治。故自来地方政论，皆以清静无为，宽简不扰为主。此皆老子愚民之法，所谓常使民无知无欲，安其居，乐其业，美其服，老死不相往来。中国传统的乡官制度以广东尤盛。因以少数地方官任事，事必不给，故地方之事务，不能不民自为谋，不能不民自为理。即以南海同人局为例，其治下凡36乡，男女约5万，局有长2人，以进士、举人、诸生充之，乡人有讼断于是；局勇20人，有武官充之，犹警察官也，有书记一人，司会一人。此类地方局制，广东几乎遍省有之。但国家未为定制，而议局长不由民举，故时有世家巨绅盘踞武断之弊，而百姓尚蒙压制愚抑之害而不得伸。此制之害，在于旧俗之源出于“国治”，而非出于“民治”，故虽美而未尽善。“盖乡官、公民、议员之义，出于天然之公理，国不为立，而民自立之。”

如何解决上述弊端？康有为认为，以中国传统乡官之制为基础，由国家制定法律规则，地方自治可顺利施行。他说，今若就广东先行之，为定乡官议员之制，听令各乡斟酌其枝条细目，则可立为施行矣。“夫万国自治之效若彼，中国故事自治之善制如此，察之现时之民俗自治之制已具，故以势言之，中国不能不改地方自治，以俗言之，中国已行地方自治，在一转移间耳。”

康有为参酌欧美、日本各国地方自治制度，还具体设计了中国实行地方自治的方案，主张以万人以上、地方十里者为一局，或名曰邑，人数不得过多，地方不得过阔。每局立局长一人，总任局事，兼理学校；设判官一人，审讼狱；警察官一人，巡捕奸宄盗贼非常；税官一人，收赋税筦户籍；邮官一人，主通信兼印花；皆由议员中公举。设议事会，由五官组成，而长官为议长决焉。下为议例会，众议员聚议决一乡之政制、赋税大事，上以应国事、下以增公益为义务。其议员视其地之大小、民之众寡，以三四百人举一人，由公民公举之。而议之决否，以议员人数多少为定，如是则劣绅不能武断矣。每都市邑局之中，分各村各约，以千数百人为度，立正副二人，董任其事。

康有为特别看重乡治，认为“民者国之本，乡者治之本，本固则国立。”为此他进一步规划乡治体制，作为地方自治之基础：第一职立警察；第二职修户籍；第三职修道路；第四职凡人民通信及电报电话之事；第五职收赋税；第六职学校；第七职劝农业；第八职助工商；第九职讲卫生；第十职开善堂等等。

以上康氏所言，可以说是20世纪初年关于公民制度和地方自治问题最为系统而深刻的表述，是康氏官制思想和宪政思想的重要组成部分。

二、《公民自治篇》的历史意义

康有为《公民自治篇》的核心话语，一是公民，一是自治。“公民”一词最早出现于古希腊和古罗马，是西方法文化和政治文化的产物。在当时的奴隶制国家，公民仅指在法律上享有特权的一小部分自由民。近代欧美资产阶级革命中，提出“主权在民”思想，宣称一国之人都是公民，彼此平等。公民通常是指具有一国国籍，根据该国宪法和法律，享有权利同时也承担义务的人。由公民组成的公民社会（Civil Society，或称市民社会），其基本内涵是指相对于国家结构的社会形态。欧美资产阶级革命初期，公民社会主要是指城市居民组成的反对封建专制制度和教会神权的独立性、自治性社会形态。城市居民要求参与政权，要求获得自治权利，“自治”既是公民社会的政治目标，又是公民社会的存在形态。由此，公民社会和自治制度成为欧美各国普遍实行的社会结构，也成为资产阶级宪政制度或政治文化的一种基本理论内涵。

中国何时开始译介并使用公民一词，笔者未作考证。但将公民社会作为政治革新的目标并予以系统阐释的，应是康有为、梁启超等近代维新主义先进分子。康有为公民自治思想的提出，不仅为近代中国政治改革提供了一个新的思维空间，而且还把地方自治（Local self-government）作为公民制度的政治基础，使公民与自治在近代政治改革方案中有机地结合起来。地方自治的推行有助于公民意识和权利观念的产生，而公民意识和权利观念的产生又使地方自治带有明显的民主政治意义。康有为关于公民自治的理论表述，不仅体现了他对西方宪政制度和政治学说的深入了解，而且符合中国政治改革的现实需求，对于近代中国政治文化的发展和政治文明的建设具有理论先导意义。

梁启超在为康有为《公民自治篇》所作按语中，对康氏的公民自治思想发表了自己的见解，对其以立公民之事，寄希望于政府，又以立公民为筹款之要途等理论认识，表示不同意见。他说：“公民者，自立者也，非立于人者也，苟立于人，必非真公民，征诸各国历史，有明验矣。至公民之负担国税，则权利义务之关系，固当如是，非捐得此名以为荣也。若以是为劝民之一术，则自由权必不能固明矣。于此诸义，未敢苟同。”但是，从近代中国历史发展需求而言，梁启超对康有为建立公民制度的主张及其具体设想，表示高度赞赏，认为康氏“以地方自治为立国之本，可谓深通政术之大原，而最切中国当今之急务也。”并且指出，民权之强弱实赖于地方自治，故地方自治者，“民权之第一基础也。”康氏所言，“救时之良言也”。^③

康有为公民自治思想的提出，集中反映了中国救亡图强的社会历史需求。康有为发表《公民自治篇》之后的两三年内，随着中国民族资本主义的发展和资产阶级小资产阶级知识分子群的出现，中国思想界和舆论界兴起一股以地方自治为救亡之道的政治思潮，为清末地方政治革新和宪政运动奠定了思想基础。这一时期，进步知识界、思想界对于地方自治的宣传，即紧扣救亡图强的时代主题，认为地方自治是救亡之道、立国之本。“地方自治者，为今世界立国之基础”，故地方自治制，“于救亡之事，至为切要”。^④他们还将地方自治作为培养国民意识、伸张民权、实行宪政的根本途径。“所谓国民者，有参政权之谓也”。^⑤“立宪政体之要素，在人民之有参政权。参政权者，所以表国民为国家之分子”。^⑥实行地方自治的意义，不仅在于人民参与政治，而且在于完成宪政。这样就把国民与自治、自治与宪政的问题联系起来。

清末地方自治问题的提出，体现了新兴资产阶级反对君主专制政治、要求提高自己的社会地位、发展民族资本主义的愿望，是近代中国社会历史发展的必然产物。时人对于地方自治的鼓吹和宣传，具有启迪人民的民主参与意识和推进政治革新的进步作用，构成了中国资产阶级民主政治思潮的重要组成部分。

康有为倡导的公民自治制度，不仅是一个政治性概念，而且也是一个文化性概念，是其法文化思想体系的重要一环。^⑦近代中国政治革新的目标就是由传统的臣民文化向近代的公民文化转型。政治文化作为一种精神现象，对于国家政治关系和社会政治生活具有支配作用。而政治文化所反映的政治关系，就是个人与国家、社会与国家的关系。由此可以说明，公民思想的提出和地方自治的推行，作为近代地方政治革新的先导，构成了中国早期政治现代化的一个阶梯。

然而在近代中国，以公民社会为主体结构的政治制度建设和政治文化建设极其艰难，其基本原因，是中国长期形成的小农经济结构和封建传统文化的制约，民主与法制精神先天不足，国人的参与意识和权利意识淡漠。致使晚清以后的数十年间，中国政局动荡，共和徒有其名，以宪政为价值目标的公民社会体制和公民政治文化始终没有真正建立起来。

清朝末年推行的地方自治，是民族资本主义经济发展的产物，是新兴资产阶级为了实现参与政权的初始目标而提出的一种政治要求，在当时的历史条件下具有一定的进步意义。但对清朝封建统治阶

级来说，仍然是在“治权”上作文章，而非进行“政权”的改造。清廷的目的，在于确立新的绅商“辅治”的地位，以稳固皇权统治，因而也就不能满足新兴资产阶级的政治要求，难以达到政治整合的目标。资产阶级既然不能通过和平的手段争得政权，便只有诉诸暴力。而以康梁为代表的资产阶级维新主义者，把地方自治寄托于封建绅权的延伸和扩大，试图在传统的政治体系与伦理规范之内，部分地“减杀君权”，^⑧这充其量只能达到“官绅合治”的层次，不仅削弱了地方自治之民主意义，而且决定了清末地方自治运动的困厄和艰难，无法真正实现资产阶级的宪政目标。

民国初年，政治失序。资产阶级民主共和方案很快破灭，民国政权落入以袁世凯为代表的地主官僚资产阶级手中。袁世凯为了推行专制集权统治，对国会和地方各级代议机关横加摧残，明令停止各地自治会。^⑨其后的北洋军阀，效法袁氏所为，更以“分权”和“自治”的名义，行专制割据之实，民主共和之风荡然无存。国民政府时期，经过多年训政，为了完成所谓宪政，曾一度试行地方自治，制定新的地方自治法规。但因中国内外政治环境所限，地方自治也始终没有脱离国民党专制政治的窠臼，远未实现宪政意义上的地方自治和民主政治，所谓的公民制度与公民文化仍是一个难于预期的沉重话题。

近代中国政治发展的艰难历程说明，要构筑以宪政为旨归、以公民社会为形态的政治文明，必须培育和创造一些基本的文化要素：其一，通过政治训练和社会教育，使社会成员具有较强的公民意识、平等意识，具有明确的权利观念和法制观念；其二，必须建立公民意识和公民社会形态的实现机制，把公民意识的培育和公民社会的建设纳入法律轨道之中；其三，还要把公民意识作为国家结构和意识形态建设的重要内容，使公民意识与民族意识、国家意识有机结合起来，赋予时代的内涵和特征，从而实现国家与社会的良性互动。

当然，政治制度建设是一个系统工程，政治文化建设更非一朝一夕之功。在中国迈入 21 世纪的今天，公民意识的培育和公民社会的塑造，仍是关涉中国政治文明进步的重要话题。海内外学术界对于近代中国公民社会、市民社会的极大关切，即可说明这一历史命题的理论价值和现实意义。^⑩

①本文所引康氏言论，均出自《公民自治篇》，载《新民丛报》第五、六、七号，1902 年 4 月 8 日至 5 月 8 日（光绪二十八年三月一日至四月一日），下引从略。

②20 世纪初年，国人开始探讨地方自治问题，对于中国古代是否有过地方自治的制度和思想，存在不同的看法。康氏之言可为一说。

③《公民自治篇》编者按，载《新民丛报》第五号，1902 年 4 月 8 日。

④《“列强在支那之铁道政策”译后》，《游学译编》第 5 期。

⑤《说国民》，《国民报》第 2 期。

⑥攻法子：《敬告我乡人》，《浙江潮》第 2 期。

⑦戊戌前后，康有为撰述和翻译了大批法政书籍和文章，从自然人性论出发，把独立、自由、平等视为人的不可剥夺的自然权利，这是其以公民自治为目标的政治革新方案的理论基础。

⑧《政闻社宣言书》，《政论》第 1 期。

⑨《东方杂志》第 10 卷第 9 号，《中国大事记录》，第 20—22 页。

⑩参见邓正来：《国家与市民社会：一种社会理论的研究途径》等文，载邓正来、[英] J. C. 亚历山大编《国家与市民社会：一种社会理论的研究途径》，中央编译出版社，1999 年 3 月。

责任编辑：郭秀文

华南的掷石戏与日本、朝鲜的石战戏

〔日本〕相田 洋 著 韩 昇 译

〔摘要〕日本、朝鲜和中国华南，存在着形式相近的“石战戏”民俗，其意义也十分接近，都是借助石头的神力避邪驱魔，占卜一年吉凶，应属于南方型“照叶树林”的共同文化。石战戏在中国出现甚早，在石战戏存在的地区，出现专门的投石高手，组成军队，涌现名将。而日本和朝鲜也有相同的事例。这些现象都应该从东亚的广阔视野进行比较研究。

〔关键词〕日本 朝鲜 闽南 石战戏 民俗学 比较研究

〔作者简介〕相田 洋，青山学院大学文学部教授，日本 东京；韩 昇，复旦大学历史学系教授、博士生导师，上海，200433。

一、序 言

日本和中国、朝鲜等东亚各国，有着一衣带水的亲密关系，自古以来因交通频繁，在文化和民俗上共通之处甚多。因此，我想在研究这些国家的文化和民俗时，非常有利于做比较研究。尤其是在民俗范围内，因为各国、各地区内残存的民俗文化形态很不均匀，可以通过比较的方法，将这些失落的环节重新复原起来，所以，比较研究是不可缺少的。

日本自明治维新以来，民俗研究在柳田国男先生的指导下，已经在世界上获得普遍的公认。然而，由于日本面临着民俗消失的危险，所以把民俗记录、研究工作作为当务之急，而把比较研究工作暂搁一旁，以至于原地踏步，毫无进展。为了今后深入研究，我想有必要对中国、朝鲜等东亚国家的民俗做进一步的比较研究。

在此，我想提出一个研究的题材，即日本民俗学上和中世纪史研究领域中，近来相当引人注目的“石戏战”。在日本，石戏战曾经被视为年中行事研究的一环，受到关注；最近，在中世纪史的研究范围内，又因为和民众运动的关连而重新受到重视。

我当初想研究石戏战的动机，是因为一次偶然的机会，日本史研究学者问我：“在中国是否有石战戏，如果有的话，到底是种什么样的游戏？”从而引起我的注意。在此之前，我不知道中国也有过石战戏。后来才了解到这种被称为“掷石戏”的石战戏，过去在闽南地方盛行一时。

二、日本的石战戏和朝鲜的石战戏

在日本，被称为“打印地”(injuti) 或“打石”(ishiuti) 的石战戏，过去曾经盛行于全国各地，有些地方直到现在仍然保留着这种游戏，尤其在中世纪相当流行。最常见的形态是两个村，或者是将

一村分为两组彼此摆阵，相互掷石。石战戏随着时代的演变，逐渐成为孩子们在节日里玩的一种游戏。这种石战戏原本是大人们的比赛竞技，因为具有危险性而常常遭到禁止，因此成为孩子们的游戏。不过这种石战戏，在一些地方至今仍以大人为主。

一般来说，石战戏通常在正月十五日或者五月五日端午节前后举行。在中世纪，也有在四月二十一日举行石战戏的记载，这可能是个例外。^①由于石战戏在朝鲜和中国也同样是在正月和端午节前后举行，所以，这个问题应该置于整个东亚的视野中加以探讨。

首先来看看正月的石战戏。新的一年开始的正月，为了预测当年的凶吉，常常举行拔河、赛马等各种竞技活动。在这些竞技中优胜的村或队，预示着将获得丰收或者幸运。这种预测一年凶吉与否的活动，多半集中在正月十五前后。日本新年的活动仪式分为元旦前后举行的“大正月”和十五日前后举行的“小正月”两类。大塚民俗学会编辑的《日本民俗事典》第256页对此说明道：“古代以月亮的圆缺来计算年月的变迁，阴历十五日是一年的开始，换言之，原来一月十五日的满月节是举办年初仪式最中心的日子，自从把年初移到初一之后，原本在一月十五日举行的仪式便一分为二，一部分移到初一举行。”因此重要的正月节庆仍然应该集中在“小正月”，日本“大正月”和“小正月”的关系，也许和中国的初一和上元节、元宵节的关系相同吧。

总之，石战戏和小正月的诸项庆典似乎有着相同的性质，最有可能具有预测一年吉凶的占卜性质。在日本，石战戏本身就被视为神或神的象征，具有神秘的咒力，经常被用作询问神意的占卜道具。例如被称为“力石”、“轻重石”的石头，试着将它举起，看看能否举得动；或者试其轻重来占卜；或者将小石头掷向目标看能否命中；或者试着将其投向大树的支干、神社前的鸟居（神社前“天”字形状的门）或岩石上，看是否能不落下；或者闭目走向特定的石头处，看能否顺利到达，这些利用石头来占卜的形式繁多。^②新年所举办的石战戏，可能也是石占法的一种。

在日本，因为石头被认为是神或者神的象征，像道祖神、地藏、石敢当等，常常被置于村境或者道巷等的地界处，利用其灵力来阻挡从外部侵入的敌人或恶魔。同样，新年的石战戏也是在新旧年交替的时间交界点上举行，其目的可能也是为了攘除种种混乱和灾难。“境界”这个问题，在文化人类学的研究范围内似乎也应该加以研讨。“境界”和“中心”是相对的概念。“中心”是彻底支配，秩序安定的领域，而“境界”则是暧昧不清、混乱、无秩序所支配的领域，和村境等空间上的境界，还有新旧年交替等时间上的境界，在构造上被视为是相同的。

接着来看看端午节的石战戏。端午节是从中国传入的节日，和中国一样，日本在端午节时也将菖蒲放在屋顶上，还把它浸在酒里做菖蒲酒喝，也把菖蒲放在浴池里，据说这样做有避邪消灾的作用。在中国，端午节所在的五月被视为“恶月”，五月五日则被视为“凶日”，因此，端午节本来必须举办消除种种危险的仪式。如此一来，端午节的石战戏便被认为是借石头的灵力来消除种种危险的仪式。端午节除举行石战戏外，还举行赛马、竞渡等竞技活动，这些竞技活动除了竞渡外，其余的也在新年里举行。此外，和石战戏一道在新年举行的拔河赛，不在端午节，而在七月十五日盂兰盆节举行。在一年的节日活动中，还有这种一年举行两次的类似的竞技例子。^③这些竞技活动如同新年的竞技活动，占卜的性质极大。新年里预测当年的凶吉，而端午节和盂兰盆节则预测该年秋季稻谷丰收与否。端午节的石战戏可能也含有预测秋季收成丰盛与否的占卜性质。

以上探讨日本的石战戏，接着来看看朝鲜的石战戏。

有关朝鲜石战戏的最早记录，可能是《隋书》卷81《高丽传》的记载吧。根据其记载，高丽平壤年初在大同江边分两组举行石战戏。李氏朝鲜于一月十五日在汉城郊外的“岘”（山顶）举行石战戏，庆尚北道的安东府于一月十六日挟溪谷举行石战戏。根据孙晋秦《石战戏》^④所述，朝鲜到上世

纪初为止仍在各地举行石战戏，其中在一月十五日前后举办的最多。而且，这些在朝鲜年初举行的石战戏，如《东国岁时记》所述：“俗云三门外胜则畿内丰，阿岘胜则诸路丰”，和日本一样，具有浓厚的占卜一年凶吉的性质。

除了一月十五日之外，如《高丽史》^⑤和《新增东国舆地胜览》^⑥所述，朝鲜通常于端午节举行石战戏。此外，根据孙氏《石战戏》所述，在全罗南道丽水这个地方，“于秋收完毕的旧历十月起至翌年三月的农闲期间，不分昼夜，随时举行石战戏”，不过这种石战戏的性质似乎已经改变了。日本中世纪的政治都市京都，在四月至九月的祭典时也盛行石战戏。

朝鲜石战戏的主力也是成年男子，后来才逐渐成为孩子们的游戏。这点和日本一致。根据《高丽史》和《东国岁时记》的记述，“无赖之徒”也来参加。无赖之徒在日本中世纪的石战戏中几乎扮演了主要的角色，活跃一时。尤其是在都市举办的节日庆典，无赖之徒的活跃，几乎是世界各国的共同现象。关于这一点，我的分析认为：庆典对于一般人而言，属于非日常的时间，因此，在节日里，劳动者放假，饱餐一顿，穿着华丽服装，打扮成与平时不同形象。相反，那些被称为“无赖之徒”的人，把常人非日常的庆典变成他们的日常状态。原本用作占卜的赌博变成了无赖的专利特权了。因此，节庆和无赖之徒有着密不可分的关系，无赖之徒能在庆典里扮演主要角色，大放异彩。

此外，《东国岁时记》记载，在朝鲜的石战戏中，“破额折臂，见血不止，虽至死伤而不悔。亦无偿命之法”，守令不能禁。《石战戏》也说：“在石战戏中死者投诉无门，只能接受战友的慰藉。”在石战戏中，如果出现死伤者，也不追究肇事者罪责，这点似乎和日本相似。由于石战戏是询问神祇意旨的神事，所以在此期间所发生的种种事情都被认为是超乎人类意志的神的旨意。与此相关联，如南美秘鲁印第安人石战戏，虽然不知道它和东亚石战戏有什么关系，但是，“人们相信有人死亡表示那方会丰收”，用流血来判断该年凶吉，这是令人深感兴趣的。^⑦也许日本、朝鲜的情形和秘鲁一样，把石战戏的牺牲者或者流血者视为对神的一种神圣的奉献。

三、中国的石战戏

关于中国的石战戏，过去除了少数人做过若干研究外，几乎不太惹人注意。在中国，石战戏似乎也流行过一段时间。

例如，东汉张衡的《东京赋》描述：“尔乃卒灭大傩，殴除群厉。方相秉钺，巫觋操蕡，振子万童，丹首玄制。桃弧棘矢，所发无臬。飞礮雨散，刚瘅必葬。”据其所载，东汉时期首都洛阳于岁末举行傩仪式（驱除恶魔的仪式），是以石礮对准恶魔投掷，这个仪式是在新旧年交替之际，借着石头的神力来驱除恶魔，迎接新年。这个傩仪式的内容是将人们分为二队，相互投石，与所谓的石战戏有些不同，但利用石头神力之点却相通。为了防止石礮从外面投入造成混乱，在举行傩仪式时，东西门窗必须紧闭。在日本岁末的傩仪式里，也有投掷石礮防患恶魔的活动，我想可能与中国的例子有关联。

此外，如李肇《唐国史补》卷中所述，唐德宗时代举行一种将石头掷向被称为“排公”的目标，以投中与否来区分胜负的竞技。在日本也有这种将石头投向目标物竞争胜负的占卜戏。《唐国史补》所见的竞技，我想原本也是一种占卜年头凶吉的竞技。

施鸿保撰《闽杂记·石手军》叙述清末福建省兴化北部，于一月至三月在空地上画标的，举行将石头投向标的物的竞技。这种竞技可能也是占卜年岁吉凶的一种仪式。以上介绍的投石仪式和竞技，也都是利用石头的神力来驱除恶魔以避邪或占卜该年吉凶，与石战戏似乎有不少共同之处。

下面来看看在中国举行的石战戏。在中国本土举行的石战戏，除了长江以南外，其他地方几乎看

不到。石战戏盛行于江南地方，特别是闽南地区。关于闽南的石战戏，最早且最详细的资料是康熙、乾隆年间编纂的《海澄县志》和康熙年间的《漳州府志》。根据这些资料，海澄县和龙溪县的石码等地，在新年举行一种称为“掷石戏”的石战戏。

海澄县的民俗，大家在正月初二到县城外的东岳庙参拜，观赏“新亭古岸港口教场”举行的石战戏。前一日，则由孩子们先展开前哨战，正式的比赛自初二至初五，一连举行五天。由称为“师”的领队率领，相互造垒为阵，然后将被称为“虎”的石头相互投掷，其主力是由被称作“恶少”的无赖之徒组成。比赛高潮的四天里，参加者达数百人，而观战者则达千人以上。在石战中头破血流甚至死亡者，不在少数。和朝鲜的石战戏一样，“不问罪而同归”。海澄县的石战戏“兵燹以后”，“不禁而渐止”，在明末清初的混乱期一度衰落。伊能嘉矩认为：“此地的石战戏，自民国以来多少有些衰落。”^⑧但此后似乎又活跃了起来。

清初康熙年间，海澄的邻县龙溪县十二都的石码及其附近的海岸处，似乎也曾举行过同样的石战戏，具体日期不详，但在新年期间举行。

此外，如陈盛韶撰《问俗录》所载，清中叶在闽南偏北的仙游县，也在元旦那天举行石战戏。这个地方最初是由孩子们开始玩石战戏，后来其父兄也参加进来，终于成为数百人参加的、村落对抗的石战戏。即使有人受伤，也被认为是“庶乎终年无灾病”，皆大欢喜。

再者，根据张文焕所述，^⑨约至20世纪20年代后半期为止，闽南农村在上元节即正月十五日举行村落对抗、地区对抗的石战戏。据说如果不举行石战戏，那个村落当年必定会发生瘟疫。闽南是分派械斗盛行的地区，因石战戏演变为分派械斗是常有的事。

以上是有关闽南石战戏的例子。除闽南外，据娄子匡《新年风俗志》所述，^⑩广东仸山镇大沥墟在“打春”的日子里，分成两队举行石战戏。所谓“打春”，就是在立春这一天举行鞭打土牛的活动，这是立春时节举行的一种仪式。永尾龙造《支那民俗志》记载，^⑪正月初二至初五举行石战戏。可见新年里的确有举行石战戏的情况。《支那民俗志》的记载，和海澄县的石战戏极其相似。据该书所述，这种石战戏称为“打沙”，同书还记载，大沥墟附近46个乡的青年分为两队，各由领队率领，如同体育竞赛一般，相互行礼后互掷石头，负伤者便被送入附近的寺庙里，据说用香炉中的香灰涂抹伤口，即可治愈。

除了闽南的石战戏外，湖南省黔阳县的例子也是众所周知的，据同治《黔阳县志》所载，^⑫黔阳县称石战戏为“打岩”，在正月十五日举行。此地的石战戏是在神庙前举行的，负伤者被送入庙中，令其听钟、鼓声音，据说可使伤者痊愈。

台湾在日本统治之前，似乎也相当盛行石战戏。例如，根据片岗岩《台湾风俗志》所述，^⑬台湾中西部云林县的斗六镇，直至20世纪初为止，皆于端午节和农历六月二十六日举行石战戏。据说此地举行石战戏的目的是为了“培养民众勇气，同时驱除瘟疫”。

此外，根据铃木清一郎《台湾旧俗冠婚丧祭与年中仪式》所述，^⑭台湾西南部东港郡佳冬村在农历五月初五举行石战戏，当地人都相信，“只要举行石战戏，到明年五月初五日为止，参加的村落都能平安无事，无病消灾，同时也能免除瘟疫的流行和天灾、地变等灾难”。因为此地是福建人和广东人的移居地，所以石战戏往往扩大为闽人和粤人的械斗，结果曾经被废止过。

端午节前后举行的石战戏，究竟具有什么意义？根据《台湾风俗志》和《台湾旧俗冠婚丧祭与年中仪式》所述，举行石战戏的主要目的是为了防止瘟疫的流行和各种天灾、地变的发生。在端午时节，类似这种防止恶魔、瘟疫和灾难的避邪，消灾仪式相当多，这究竟是为了什么？我想可能和端午节的起源有关。原来端午节是指夏至中午，端午节即夏至的祭典。夏至是一年中白天最长、中午时太

阳的位置居于天空最高点的一天，夏至一过，白天渐短，太阳位置渐低，因此，夏至是太阳开始衰退的“大危机”日子。世界各地在夏至那天为拯救逐渐衰弱的太阳而举行祭典，大多为火祭。我想端午节原本也是为了拯救逐渐衰弱的太阳而举行的祭典。东汉王充所著《论衡·率性篇》说道：“阳燧取火于天，五月丙午日中之时，消炼五石，铸以为器，磨砺生光，仰以向日，则火来至。”可见在夏至的日子有举行以凸透镜点火的仪式。此外，在《论衡》的《乱龙篇》中也有相同的记载。这些仪式可能都和世界各地在夏至举行的火祭有着相同的目的，就是“为了拯救逐渐衰弱的太阳”的仪式。赵翼在《陔余丛考》中，也考证“五月丙午之日”就是端午节。

如上所述，如果将端午节理解为夏至的祭典，那么，端午节就是“太阳开始衰减的日子”、“危险的日子”。因此，端午节被认为是种种恶魔和灾难同时出笼的“凶日”，端午节所举行的避邪、消灾的仪式，也是为了要消除将危机带到这个世界来的种种恶魔和灾害。那么，石战戏也是为了要消灭恶魔而借助于石头神力的一种仪式。然而，在中国，由于和屈原的故事结合，致使端午节固有的观念逐渐被世人所遗忘。

为什么石战戏只见于江南地方呢？我想生态学家中尾佐助等人所提倡的“照叶树林文化”说富有启发性。^⑯这种“照叶树林文化”，亦即从喜马拉雅山中麓起经东南亚北部山地、云贵高原至江南的山地，延伸到朝鲜半岛南部和西日本的东亚温带常绿阔叶树林地带，存在着共同文化。中尾氏指出，所谓共同文化，包含将葛等野生植物的根茎和櫻树等植物的坚果，用水冲洗以去除毒素的方法；把茶叶加工后饮用的习惯；将漆和茶树干的汁液加工后制造漆器的方法；从杂粮、稻谷中开发出糯米的品种而制造出饼（类似年糕的食品）、粽子、红豆饭等糯米制的食品，并把它用作祭典食品的习惯；还有蒟蒻、寿司、纳豆（蒸熟后发酵的大豆）、味噌（黄酱）等特殊食品；年轻男女在山野间对唱求婚的歌垣（歌圩）；养鸡的习俗等。中国的江南、朝鲜和日本所举行的石战戏，内容极其相近，石战戏或许和中尾氏所指出的种种习俗一样，都是“照叶树林文化”的共同习俗之一。在喜马拉雅山中麓、东南亚北部山地、云贵高原等地，是否也有石战戏存在呢？我想今后有必要进行实地调查。

在中尾氏假设的照叶树林文化地带，存在着十分强烈的神灵寄居于树木或石头的观念。石战戏盛行的闽南，和其他地方相比，对石头的信仰似乎更加强烈。关于这一点，令人深感兴趣的是自1930年代后期至1940年代前期，在厦门博爱医院服务的海江田正孝医师，在《厦门的石头和驱邪》^⑯这篇文章中提到“厦门是个石头城”，并介绍石敢当、石制冲、石狮、石虎、南无阿弥陀佛石碑等物，极力强调厦门的石神信仰。因此，石战戏盛行的闽南较其他地方的石神信仰或许更为强烈，也因为如此，借助石头神力来防备恶魔的石战戏才会保存至今。闽南的石神信仰和石战戏的关系，也是今后需要探讨的课题。

在石战戏盛行的日本和朝鲜，投石的技术随着石战戏的发展而发达起来，投石便成为一种武装的手段。例如，在日本中世纪的转换期出现了被称为“恶党”的新兴势力，他们经常利用“飞碟”展开游击战。再者，据说石战戏盛行的甲州地方，武田信玄的军队组织了一支称为“投石队”的部队。由于飞碟在日本中世纪的战争中经常被当作武器来使用，因此留下了许多有关“飞碟”的记载。同样，在朝鲜的高丽时代，也曾经组织过所谓“投石班”和“投石军”；李氏朝鲜时代则组织了所谓“掷石军”，可见当时投石也被运用于战争之中。现在的南韩和1960年以前的日本学生运动也盛行投石，这些或许是石战戏的痕迹吧。

在中国，石战戏和战争究竟有什么关系呢？我不清楚战争是否和石战戏有关。但是，在中国，投石也经常出现在战争当中。例如，《史记·白起王翦列传》中有这样的记载：“王翦使人问军中戏乎？对曰：‘方投石超距。’于是王翦曰：‘士卒可用矣。’”或许因为这种投石游戏可以运（下转第115页）

明清时期东南地区疫情研究

闵宗殿

[摘要] 在历史上，东南地区是疫病的多发区。明清时期东南地区疫情十分严重，这在《明史》、《清史稿》中都有记载，但《明史》、《清史稿》对此记载不详，颇多疏漏。为了弄清这个问题，作者查阅了东南地区上海、江苏、浙江、安徽、江西、福建五省一市的方志，就东南地区的疫情、疫病的种类、疫病爆发的相关因素及疫病的社会影响等问题作了初步考察、分析和探讨，从而弥补了正史对这方面记载的不足。

[关键词] 明清时期 东南地区 疫情 研究

[作者简介] 闵宗殿，中国农业博物馆研究员，北京，100026。

在历史上，东南地区是疫病的多发区。疫在古代又称为瘟疫，是急性传染病的总称。明清时期东南地区疫情十分严重，是当地严重的自然灾害之一。这在《明史》、《清史稿》中都有记载。但《明史》、《清史稿》对此记载不详，颇多疏漏。例如，《明史》对洪武、建文、宣德、景泰、天顺、弘治、隆庆、天启；《清史稿》对顺治、咸丰、光绪、宣统各朝东南地区的疫情都缺记载，其他各朝的记载也欠详。为了弄清这个问题，作者查阅了东南地区上海、江苏、浙江、安徽、江西、福建五省一市的方志，就东南地区的疫情、疫病的种类、疫病爆发的相关因素、疫病的社会影响等问题作了初步考察、分析和探讨，本文便是在此基础上写成的。

一、东南地区的疫情和大疫

根据对东南地区329种方志，296个州县疫情的统计，明清时期东南地区疫情年共234年（其中明代137年，清代197年），约占明清时期543年的43%。除明代的建文、洪熙、泰昌等几个短命的朝代没有疫情记载外，其他各朝都有。这个统计要比《明史》、《清史稿》有关东南地区疫情年的记载要高得多，《明史》有关东南地区疫情年的记载为8年，《清史稿》的记载为43年，合计为51年，只有方志上记载数的21.79%，可见正史遗漏之多，同时也说明东南地区疫情之严重。

明清时期东南地区疫情的严重还表现在遭受疫病灾难的州县数上。明代遭灾的州县共计为691个（其中包括重复，下同），最多的一次高达56个县，这分别出现在万历十六年（1588年）和崇祯十四年（1641年）；清代遭灾的州县为848个，最多的一次达到46个县，时在道光元年（1821年）。明清二代合计遭灾的州县为1539个。关于受灾的州县数，《明史》记载为21个州县，另外还有两次记载，一次为“成化十一年八月，福建大疫，延及江西，死者无算”，一次为“万历十六年五月，山东，陕西，山西，浙江俱大旱疫”，这些记载是说全省有疫，还是其中部分州县有疫，没有交待清楚；《清史

稿》记载为 86 个州县。此外，有一处记载“康熙四十八年十月，江南大疫”，这是指江南全区有大疫，还是江南某些地方有大疫，说得也和《明史》记载一样模棱两可。如果以有明确的州县数来计算的话，正史记载明清二代东南地区遭疫灾的州县为 107 个，不及方志记载数的 1/10。

历史上对疫病一般通称为疫，严重的称为大疫。那么什么样的疫才算严重呢？称得上大疫的疫病在东南地区发生过多少次呢？这些历来缺少界定和统计。但从方志记载来看，有的是从疫死人的多少来说的，例如福建永定“康熙五十七年，岁大疫，死者千馀人”，（民国《永定县志》卷 1）江苏沛县“万历三十一年，夏秋大疫，病死数千人”，（同治《徐州府志》卷 5 上）江西安义“同治元年，秋大疫，死者数千人”；（同治《安义县志》卷 16）福建南平“嘉靖二十四年，岁大疫，死者万计”，（康熙《南平县志》卷 4）安徽巢县“崇祯十四年，夏大疫，死者万馀人”，（道光《巢县志》卷 7）浙江缙云“春大疫，死者万馀人”，（光绪《缙云县志》卷 15）江西抚州“顺治四年夏秋大疫，尸相枕藉，死数万人”；（光绪《抚州府志》卷 84）安徽凤阳“嘉靖三年，大疫，人民死亡过半”，（光绪《凤阳县志》卷 15）霍邱“乾隆五十一年，夏大疫，民死十之六，甚至有阖家尽毙，无人收殓者”，（同治《霍邱县志》卷 16）萧县“崇祯十四年，五月大疫，死者十之八九，无棺无殓者不可胜数”，（嘉庆《萧县志》卷 18）江苏高淳“康熙四十八年，大疫，自春及秋死亡过半”。（民国《高淳县志》卷 12 下）从这些记载来看，所谓大疫，当指死亡人数超过总人数的一半，或死亡人数在千人以上者。

据初步统计，东南地区在明清时期发生大疫共 818 县次，约占总疫情数（受疫灾县数）的 53.18%。明清时期东南地区疫情之严重，由此可见一斑。

二、疫病种类的考察

明清时期东南地区究竟有哪几种疫病？这在正史上一般都没有记载，只是在方志上偶尔记载了一些病名和症状，但数量很少，而且很零星。现据这些零星的记载作个初步的考察以求有个粗略的了解。不过，本文所述的疫名，并不是明清时期东南地区发生疫病的全部，而只是其中几种而已。

（一）霍乱。《黄帝内经》对它已经有记载：“土郁之发，民病霍乱”，“太阴所至为中满，霍乱吐下”。我国古代所说的霍乱一般是指夏秋二季的急性肠胃炎或细菌性食物中毒，和现代医学所说的不同。现代医学所说的霍乱是指由霍乱弧菌引起的烈性传染病虎列拉（cholera）。这种病我国东南地区称之为转筋霍乱，或称为吊脚痧（亦作钓脚痧）、瘪螺痧、子午痧、鬼偷肉等。其症状据光绪《慈溪县志》卷 55 记载是“其病霍乱吐泻，脚筋顿缩，朝发夕毙，名吊脚痧。”民国八年《芜湖县志》卷 57 说：“患者吐泻，肌肉立消，俗称鬼偷肉。”这些记载和现代医学所说的霍乱特征完全一致，说明明清时期东南地区的疾疫中已经有霍乱的存在。

东南地区的霍乱病最初出现在嘉庆二十五年（1820 年）。光绪《南汇县志》卷 22 载：“嘉庆二十五年，疫疠大行，转筋霍乱证自此始。”民国《象山县志》卷 29 记载说：“嘉庆二十五年，秋大疫，石浦尤甚，其症脚筋抽搐即死。”光绪《乐清县志》卷 13 及光绪《慈溪县志》卷 55 也记载该年当地发生霍乱，说明上海、浙江沿海地区是东南地区霍乱最早的流行地。这和现代学术界认为霍乱是嘉庆二十五年由海路传入中国的说法完全一致。^①

道光元年（1821 年）霍乱传播到福建全省。民国十六年《连江县志》卷 3 说：“道光元年，秋收七月至八月大疫，霍乱暴死者众，福建全省皆然。”民国《莆田县志》卷 3 也说：“道光元年七月八月，全省霍乱流行。”这一年流行霍乱的地方还有上海地区的南汇、嘉定；江苏的昆山、太仓、常州；浙江的嘉善、平湖、湖州、乌程、太平以及安徽的萧县，成为霍乱在东南地区的第一次大流行。到光绪朝的中后期，霍乱又一次在东南地区爆发，流行的地区有上海的嘉定、宝山；江苏的常州、山阳、

高邮以及安徽的芜湖。霍乱成为晚清时期在东南地区流行最广、为害最烈的疫病之一。

(二) 鼠疫。鼠疫是一种很古老的烈性传染病，它最早的记载可追溯到《黄帝内经》的恶核病：“恶核者内里忽有核累累如梅李，小如豆粒，皮肉燥痛，左右走身中，卒然而起，……不即治，毒人腹，烦闷恶寒，即杀人。”这是我国古代对腺鼠疫最形象的描述。

东南地区的鼠疫有的方志记载是光绪二十一年(1895年)。民国《同安县志》载：“光绪二十一年，大疫，鼠先死，染者或肿项，或结核，吐血，流行甚盛。”其描述和《黄帝内经》的记载完全一致。但东南地区对鼠疫的最早记载并不是光绪二十一年，而是光绪二十年，地区不是福建同安，而是金门。民国《金门县志》卷12对此有明确记载：“光绪二十年，(金门)后浦头，后水头，沙尾等乡，忽发生鼠疫，传染甚速，死数百人，为金门前所未有。二十一年鼠疫传染各乡，后浦为最。”以后便在福建各地传播开来。同年，除同安县外，莆田也发生了鼠疫，民国《莆田县志》卷3记载道：“光绪二十一年鼠疫起。初由梨园子弟在枫亭传染，载归已死，船泊河滨，数日之内，河滨人染疫者十馀人，蔓延全城，死百馀人，以次传染乡村。”很明显，莆田的鼠疫是从外地传入的。

有一种说法，认为福建的鼠疫是光绪十六年(1890年)从广东雷琼地区传入的。民国《德化县志》卷10说：“此疫(鼠疫)始于十六年广东雷琼间，传染全国通都大邑，每年死以万计。”有的学者认为：19世纪80—90年代雷州半岛和海南岛不断有鼠疫流行。^②因此，福建的鼠疫从广东传入是完全有可能的。另有一种说法认为：近代福建鼠疫是通过海路从香港传入的，时间是1894年，^③这一说法时间上又和民国《金门县志》所说相符，未知孰是，待考。

自光绪二十年鼠疫在福建发生后，一直在福建蔓延，光绪二十一年在同安、莆田、金门；二十三、二十四、二十五、二十六年在厦门；二十六年又发生在德化，据说德化的鼠疫是由永春传入的；(民国《德化县志》卷10)二十九年在长泰；三十年在龙岩等地先后爆发鼠疫，其他地区除安徽颍上在宣统三年有鼠疫发生外，别的地方都不见有鼠疫的记载。

(三) 天花。天花古称虏疮，亦称痘疮，简称痘，是我国古有的一种接触性传染病。三国时的《肘后方》对此已有详细的记载：“比岁有天行发斑疮，头面及身，须臾周匝，状如火疮，皆载白浆，随决随生，不即疗，剧者数日必死，疗得瘥后，疮瘢紫黑，弥岁方灭，此恶毒之气也。”

明清时期，天花是东南地区流行十分普遍的一种传染病，普遍叫痘疫，有的地区如福建，也叫痘疹。据记载，明清时期至少有20年，在22个县中流行过天花，主要流行在浙江、江西、福建这几个省，为害的烈度也相当大。民国《象山县志》卷29载：“乾隆五十年，(象山)痘疫，稚幼十伤其七”；同治《丰城县志》卷28载：“乾隆二十九年，(丰城)十月痘疫，小儿伤者无算”；民国《福宁府志》卷43载：“嘉靖元年，(福宁)痘疹大作，死者千人。二年亦然。万历二十八年，秋冬，痘疹灾。乾隆二十二年，霞浦、福安、宁德痘疹大作”；民国《万载县志》卷1之2载：“嘉庆十一年，夏五月，痘疫，多夭死。十六年，夏痘疫，死者相望。”

我国在宋代已发明了种痘法。《医宗金鉴》(乾隆四年)载：“尝考种痘之法，有谓取痘粒之浆而种之者，有谓穿痘儿之衣而种之者，有谓以痘痂屑吸入鼻孔中而种之者，谓之旱苗，有谓以痘痂湿屑吸入鼻孔而种之者，谓之水苗。以上四者相较，水苗为上，旱苗次之，痘衣不验，痘浆太残忍。故古法独用水苗，盖取其和平稳当也。”可见我国在1739年以前已积累了丰富的预防天花的经验。

(四) 痘疾。痘疾之名始见于先秦典籍，《礼记·月令》已有“寒热不节，民多痘疾”之说。明清时期江南称为痘，江西称为瘴。初次记载是明嘉靖四十年(1561年)，光绪《吉安府志》卷53：“嘉靖四十年秋，永宁瘴作，疫死千人。”万历时期在东南地区有过大范围的流行。五年(1577年)江西的永新、永宁、福安等地出现大范围的流传，造成永宁、福宁“死者无算”，永新“死者不可胜纪”

的严重后果。(光绪《吉安府志》卷 53; 同治《福安县志》卷 1; 同治《永新县志》卷 26)三十一年又流行于浙江的嘉兴地区，包括嘉兴、秀水、桐乡等县。这次疟疾在嘉兴地区的流行有一个共同的特点，即“疟疾盛行，腹肿则死”。(光绪《嘉兴府志》卷 35)疟疾一般没有腹肿的症状，只有反复发作后，才会出现脾肿大。疑腹肿是脾肿。

(五) 痢疾。古代的痢疾，明代的《景岳全书》说之甚详：“痢疾即经所谓肠澼，古今方书因其闭滞下利，故又称为滞下，其所下者，或赤或白，或脓或血，有痛者，有不痛者，有里急后重者，有呕吐者，有呕恶胀满者，有噤口不食者，有寒热往来者，态度多端。”从现代医学看来，这些症状一般是属于细菌性痢疾和阿米巴痢疾二类。可见我国古代对痢疾已有相当全面的认识。从方志记载看，痢疾也是明清时期东南地区流行的传染病之一。例如江苏吴县“崇祯十四年四月至冬，比户疫痢，死者十七”。(民国《吴县志》卷 55)浙江萧山“康熙二十二年，春夏疫痢大作，死者枕籍。”(康熙《萧山县志》卷 9)江西万载“嘉庆十二年，秋疫痢流行，上乡死者尤众。”(民国《万载县志》卷 1 之 2)后果亦是很严重的。

(六) 猩红热。猩红热古称喉痧，其症状古医书记载是“发于冬春之际，不分老幼，遍相传染，发则壮热烦渴，(痘)密肌红，宛如锦纹，咽喉疼痛肿烂。”明清时期东南地区也有流行，民国《嘉定县续志》卷 3:“光绪二十七年冬，喉痧证流行”，民国《南汇县续志》卷 22:“光绪二十八年春，二月至九月，喉痧大作”。从方志记载看，此病只在光绪时在上海地区有流行。

(七) 麻疹。麻疹俗称痧子，多见于小儿的一种急性传染病。民国《泰宁县志》卷 3 记载“光绪十三年，城乡麻疫，殇幼孩数百。”上海地区的方志上记载有一种病叫红痧，据民国《宝山县续志》卷 17 说“发红痧，不能透泄者辄死”，所谓红痧很可能就是麻疹。光绪二十九年红痧在上海的嘉定、宝山等地曾经流行过。

除以上所述的几种可释的疫名以外，还有些疫名尚不知为何病，现录在下面备考：

1. 虾蟆瘟。光绪《松江府志》卷 39:“雍正六年，夏四月大疫，乡人谓之虾蟆瘟”。
2. 羊毛瘟。乾隆《镇江府志》卷 43:“崇祯十七年春，民间有羊毛瘟，疾多死”。光绪《乌程县志》卷 27:“崇祯十四年，瘟疫盛行，所患病状奇怪不测，有名羊毛瘟者，果品食物之中，忽生羊毛一根，人误食之即病死”。乾隆《太平府志》卷 32:“崇祯十一年，大疫。又患羊毛疹，其病先类伤寒，身热三日，出瘤疹胀甚，投以药，皆死”。有的学者认为这条材料指的是腺鼠疫。^④但上面另二条材料是否也是腺鼠疫，则难于肯定。

三、疫病爆发的相关因素

疫病的爆发一般都和自然因素和社会因素有关。明清时期东南地区疫病，特别是大疫的爆发，主要和大水、大旱等自然因素和饥荒、战争等社会因素密切相关。

(一) 疫病发生的自然因素

1. 大水。大水成灾是造成东南地区爆发疫病的主要原因之一。大水一到，不仅给当地人民的生命、财产造成巨大的损失，并引发大疫，这在东南地区的历史上是屡见不鲜的。永乐十四年(1416年)，“五月，金华大水，湮屋，疫疠大作”。(光绪《兰溪县志》卷 8)正德五年(1510年)，江苏震泽“春雨连注，至夏四月湖水横涨，官塘市路弥漫，浮尸蔽川，凡船户悉流淮扬通泰间，是岁复大疫，死者居半。”(乾隆《震泽县志》卷 27)嘉靖十八年(1539年)“五六月，人雨浃旬，(兰溪)城中水涨丈馀，居民皆乘屋泛舟，湮溺者甚众，寻大疫，多死。”(光绪《兰溪县志》卷 8)诸如此类的例子，在东南地区的方志上是史不绝书的。据统计，明清时期东南地区因大水而引发的疫病有 89 县

次，约占大疫总数的10.8%。

2. 大旱。大旱也是造成疫病爆发的一个重要原因。嘉靖二十四年（1545年）震泽“秋亢旱，高
原苗槁，斗米千钱，大疫，饿殍载道。”（乾隆《震泽县志》卷27）万历十七年（1589年），“南昌府
属自春三月不雨，至秋七月疫。进贤不雨，至秋大疫。”（同治《南昌府志》卷65）崇祯十三、十四
年（1640年、1641年）盐城“大旱，蝗蔽天，疫疠大行，石麦二两，民饥死无算。”（光绪《盐城县
志》卷17）这些疫病的爆发无不与干旱，特别是大旱有关。在东南地区因干旱引发的疫病比大水还
严重，据统计，因大旱而引发的疫病达189县次，约占大疫总数的23.1%。

（二）疫病发生的社会因素

1. 饥荒。在东南地区爆发的疫病中，不少同饥荒有着密切的关系。饥荒使人们不仅因缺少食物
饥饿而死，同时也因为抵抗力的减弱得病而死。万历十六年（1588年）宁波“五县大饥，瘟疫继
之”，（雍正《宁波府志》卷36）万历二十一年（1593年）“徐（徐州）、萧（萧县）大饥，人相食，
疫盛行，死者载道。”（同治《徐州府志》卷5上）说明疫病的爆发饥荒是一个重要的原因。一个典型的
例子是安徽怀远县，它几次疫病的爆发，都和饥荒有关。嘉庆《怀远县志》卷9载：“万历三十二
年，岁饥且疫，死者甚众。崇祯十三、十四年，大荒大疫，人相食。康熙四十九年，春荒疫作，人死
无数。乾隆二十一年，春荒大疫，人乏食，斗米八百，夏大热，民病不能收麦，斗麦钱五十。五十
一年春荒，人乏食，大疫更甚。”据统计，明清时期东南地区因饥荒致疫共发生181县次，约占大疫总
数22.12%，成为东南地区致疫的一个重要因素。

2. 战争。战争造成人员伤亡，生产破坏，环境污染，生活失常，这也是诱发疫病的一个因素。
明清时期社会一般比较安定，因战争而造成疫病爆发的事件很少见。只是到了晚清时期，在太平天国
战争的晚期，战争给各地带来了疫病。同治元年（1862年）临安“夏秋疫，时大兵之后，继以大疫，
死亡枕籍，邑民几无孑遗。”（民国《杭州府志》卷84，引《临安县志》）同治二年（1863年），饶州
“七月，鄱阳被寇灾，各村大疫。”（同治《饶州府志》卷31）兰溪“是时兵退，疫作，十病九死。”
(光绪《浦江县志》卷15) 同治三年（1864年）崇仁“七月，发逆退后，瘟疫盛行，比户无间，其病
吐泻交作，十死七八。”（同治《崇仁县志》卷10之3）南城“夏，贼围郡城，被兵后，城乡大疫。”
(同治《建昌府志》卷10) 同治四年（1865年）上杭“四乡自乱后，继以大疫，稻熟无人收获。”(民国
《上杭县志》卷1) 这虽然发生在三四年的时间之内，但战争导致疫病的爆发和流行是十分明显的。

（二）其他

1. 同天文有关。光绪《泰兴县志》卷1载：“春三月，太白经天，大疫。”光绪《通州直隶州志》
卷末也有相同的说法。又如光绪《江阴县志》卷8载：“道光元年，四星聚于壁，夏秋大疫，村里中
数日之间，有连毙数十人者，有一家数口尽歿者。”2. 同地震有关。同治《徐州府志》卷5上载：
“咸丰三年，三月，宿迁地震，大饥疫。”又同治《泸溪县志》卷11载：“崇祯十七年，地震，民大
疫。”3. 同昆虫有关。民国《沛县志》卷2载：“乾隆二十一年，夏大旱，有青蝇结阵如密雨过，大
疫，随之邑人多死。”4. 同流民有关。民国《蒙城县志》卷12载：“光绪四年四月，大疫。是时河南、
山、陕三年大饥，人相食，人民流入蒙境者遍地皆是，瘟疫到处传染。”道光《续修桐城县志》
卷13载：“正德二年，痘。淮北饿殍拥众南来，致染杨梅痘。”

四、疫病造成的社会影响

疫病是一种急性传染病，因此，不管哪种疫病发生都会使社会蒙受巨大的灾难。

疫病带来的最大灾难，莫过于造成人口的大量死亡，数量之多是十分惊人的，一次疫病的发生，有时可夺去成千上万人的生命。《明史·五行志》载：“永乐六年（1408年）正月，江西建昌、抚州，福建建宁、邵武自去岁至是月疫死者七万八千四百馀人。邵武比岁大疫，至是年冬，死绝者万二千户。正统九年（1444年）冬绍兴、宁波、台州瘟疫大作，及明年死者三万馀人。”《明实录》载：“永乐十一年（1413年）六月，浙江乌程、归安、德清三县疫，死者万五百八十馀口。七月，浙江宁波府鄞、慈溪、奉化、定海、象山五县疫，死者九千一百馀口。十七年（1619年）三月，福建建宁、邵武、延平三县自永乐五年以来屡大疫，民死亡十七万四千六百馀口。正统十年（1445年）三月，浙江宁波府疫，军民死者六千六百馀。七月，浙江绍兴、宁波、台州三府，自去冬以来，瘟疫大作，男妇死者三万四千馀口。十三年（1448年）九月江西建昌府新城，去冬今春，疫气大作，县民男女死者四千馀人。景泰五年（1454年）二月江西建昌府属县，去冬大疾，男妇死者八千馀人。六年（1455年）苏州、常州、镇江、松江四府瘟疫死者七万七千馀人。”这仅是正史上记录的部分情况，就此可以看出疫病造成人口死亡之严重。疫病造成人口的大量死亡，还可以从死亡人口所占的比例上看出，有的一次疫病造成死亡人口过半，例如正德八年（1513年）龙南大疫，“民死亡过半”。（光绪《龙南县志》卷1）嘉靖三年（1524年）凤阳大疫，“人民死亡过半”，（光绪《凤阳县志》卷15）万历三十一年（1603年）颍州疫，“死者十之六”，（乾隆《颍州府志》卷10）乾隆五十一年（1786年）霍邱夏大疫，“民死十之六”。（同治《霍邱县志》卷16）有的死亡人数甚至高达十之八九，例如：崇祯十四年（1641年）霍邱夏四月疫，“人死十八九”，（同治《霍邱县志》卷16）同年萧县五月大疫，“死者十之八九”。（嘉庆《萧县志》卷18）

疫病造成的第二个后果，是使正常的社会经济秩序被破坏，引发粮食价格大涨。在方志上常有大疫之年，粮价腾贵的记载，例如光绪《青浦县志》卷29载：“万历十八年（1590年），大疫，米腾贵”。同治《苏州府志》卷142载：“乾隆二十一年（1756年）大疫，米价腾贵。”下面两条材料进一步说明大疫一粮涨一死人之间的连锁关系。光绪《盐城县志》卷17：“崇祯十三、十四年，疫疠大行，石麦二两，民饥死无算。”康熙《嘉定县志》卷3：“崇祯十五年，（嘉定）春大疫，米石银二两，不数日石五两，麦二两，人皆食糠秕，糠尽皆食麸，麸尽食榆皮草根，甚至将死之人，割其肉食之，复大疫。”

疫病造成的第三个后果，是由于人口的大量死亡和患病，常常造成土地荒芜和生产破坏。光绪《霍山县志》卷13引庐州知府龙诰的话说：“瘟疫流行，乡市人家不问官民老少悉皆传染，……今沿乡田地无人耕种，……合肥、六安、巢三州县抛荒田地或十分或八分、九分，截长补短，已耕者不及二分，英山、霍山、舒城、无为、庐江五州县抛荒田地或九分或八分七分，截长补短，已种者不及三分。”这话可能有点夸张，但仍可以看出问题的严重。嘉庆《舒城县志》卷3：乾隆五十一年（1786年）夏大疫，造成了“麦熟田中至有无人收刈者”。民国《上杭县志》卷1载，同治四年（1865年）上杭县由于“四乡乱后，继以大疫”，结果造成了“稻熟无人收获。”

五、明清东南疫病史的启示

在查阅明清时期东南地区疫情中发现，在崇祯朝的17年中，从崇祯五年（1632年）至崇祯十七年（1644年）连续12年有疫病爆发，其中崇祯十四年（1641年）疫病扩散到东南4省56个县，达到了空前未有的严重程度。清光绪朝共34年，除了光绪三十一年（1905年）和三十四年（1908年）以外，32年中都有疫病发生。几乎达到年年发病的程度。明代崇祯，清代光绪都处在社会动荡、经济衰落、人民生活不得安宁的时代。封建政府又腐败无能，漠视百姓的死活，因而出现年年疫病爆发，

并造成疫病的大规模蔓延，这就成为必然的事了。这段历史从反面告诉人们，在防治疫病的发生和蔓延上，一个清正廉洁的政府，一个安定的社会环境，也是不可缺少的条件。

明清东南地区遭受疫病灾害的，共有 1538 县次，其中约有 459 县次的疫病是由于大水、大旱、饥荒等原因所促发的。因此，在大灾之后，要提高警惕，预防大疫的发生，就成为一条不可忘却的历史经验。同时，大灾、大疫之年，常常容易引起物价的上涨，特别是粮食价格的上涨。不法奸商常乘机哄抬物价，历史上灾年因粮食腾贵，造成大量百姓饿死的惨痛教训是不能忘记的。

①陈邦贤：《几种急性传染病的史料特辑》，《中华医史杂志》1953 年第 4 号。

②③曹树基、李玉尚：《历史时期中国的鼠疫自然疫源地》，收录在《中国经济史上的天人关系》，中国农业出版社，2002 年，第 107~108、105 页。

④宋正海等：《中国古代自然灾害群发期》，安徽教育出版社，2002 年，第 226 页。

责任编辑：郭秀文

(上接第 108 页) 用于战场，所以王翦将军才会高兴吧。此外，还经常可以见到战争中“矢石”乱飞的记载。其中与石战戏较有关系的记载，是《宋史》卷 451 《陈文龙传》中所见到南宋末年兴化的“石手军”。据说此军“能掷石中人”，但在南宋末年的混乱时期，大概因为担心发生叛乱而遭撤废。然而正因为如此，反而发生了“石手军”的叛变事件，后来被陈文龙所平定。石战戏故乡闽南的石手军，或许和石战戏有关联。在《水浒》中也出现两名投石的名将，他们是“没羽箭”张清和琼英，清代俞樾在《茶香室续钞》卷 16 中，以张清为范例带出了兴化“石手军”事迹。所以，这些人物或许都和石战戏有关。此外，江日昇撰《台湾外志》卷 1 中，也记载郑成功之父郑芝龙幼时玩投石游戏时击中太守帽子的故事。郑芝龙的故乡是南安县，这或许也和石战戏有关。而且，郑芝龙和其子郑成功的活动范围，正是石战戏盛行的闽南和台湾，他们的军队和石战戏有什么关系呢？这些都是今后需探讨的问题。

①请参考柳田国男：《年占的二种》，《定本柳田国男集》第 13 卷，筑摩书房。

②柳田国男：《石占法的种类》，《定本柳田国男集》第 30 卷。

③请参考松平齐光：《祭典、本质和表象——古人的宇宙——》，朝日新闻社版，第 94 页。

④《民俗学》第 5 期第 8 号，1933 年。

⑤《高丽史》第 134 卷。

⑥《新增东国舆地胜览》第 32 卷，“金海，风俗”条。

⑦中泽厚：《寄寓于石中之物》，平凡社，1988 年，第 93 页。

⑧《石战戏风习的怀旧》，《人类学杂志》第 32 期第 3 号，1917 年，第 157 页。

⑨《闽南正月的风俗》，《民俗》第 68 期，1929 年。

⑩商务印书馆，1935 年，第 84~85 页。

⑪第 2 卷，第 155~156 页。

⑫第 7 卷，户书 7，风俗 2。

⑬台湾日日新报社，1921 年，第 943 页。

⑭台湾日日新报社，1934 年，第 394~399 页。

⑮参阅中尾佐助编《照叶树林文化》，中央公论社，1967 年。

⑯《民俗台湾》第 3 期第 2 号，1937 年。

责任编辑：郭秀文

•文化 教育•

西方国家大学城的发展模式

杨天平 陈小东

[摘要] 在国外，大学的发展已经走过了约 900 年的历程，而大学城的兴起则是 20 世纪中叶以后的事。伴随着战后西方高等教育的大规模发展，一批以大学为主体、以城市为依托、产学研一体化的特殊区域相继而起，并逐步演绎为“自然发展型”和“规划建设型”两种典型的现代意义上的大学城发展模式。

[关键词] 大学城 自然发展型 规划建设型

[作者简介] 杨天平，浙江师范大学副教授；陈小东，浙江师范大学研究生；浙江 金华，321004。

一、“自然发展型”大学城

“大学城”一词与牛津、剑桥大学城相联系，因为它们历史悠久、文化厚重、规模庞大，是西方著名的高等学府，是“自然发展型”大学城的典型。所谓“自然发展型”的大学城，是指随着城市社会经济和高等教育的发展，一所或若干所集中于一地的大学规模越来越大，大学内部或周围聚集了一定的人口从事一些第三产业的活动，从而使大学校园或者大学周围形成具有一定规模的城镇，被人们称为校园市镇 (Campus Town)、大学城 (University Town/City) 或大学区 (University District)。简言之，大学就是城市，城市就是大学，整个城市区域围绕着学校严格而有计划地组织自己的生活。

1. 多校区大学 (Multi-campus University) 它是由多个校区或校园组成的具有共同法人地位的大学，其校区可能是某大学的分支机构，或某一地方或区域的教育分支机构。19世纪以前，现代大学一直沿袭中世纪大学的传统，采取保守的办学模式和发展战略，剑桥大学就是在与剑桥城镇居民多次冲突与磨合过程中，从一所学院逐渐发展成为一座没有划定校园围墙、没有中心，也没有校门的大学城。当时，它以“学院制”在世界上独树一帜。一直到 18 世纪后半叶，工业革命引发了英国的“新大学运动”，摆脱了牛津、剑桥的传统模式，英国在新的世纪创办了 18 所大学、4 所大学学院，其中，30 年代后期新建的伦敦大学把 23 个学院、12 个研究所、5 所由该大学承认的教师院校纳为附属校园，成为英国多校区大学产生与发展的开始。由于这些大学大都是由地方捐资兴办的，所以大学与所在城市的生活有着密切联系，与当地工业、产业息息相关。^①多校区大学，如一个州立大学或社区学院联合体，就是由多个校区或校园组成的具有共同法人地位的大学。这些校区可能是该大学的某个分支机构，也可能是某一地方或区域的教育分支机构。19世纪，在德国强调大学的科学研究特点与功能的风气影响下，世界大学稳定有序而较缓慢地发展着。20世纪 50 年代以后，世界各国的高等教育有了极大发展。据 60 年代一个统计，全世界大学总数的三分之一都是在 1945 年以后设立的。高等教育从为少数人独占开始向大众化方向发展，美国早在 20 世纪 20 年代就开始扩大高等教育入学机

会，向大众化发展，其它国家则到 50 年代才开始进入这个阶段。1930 年，美国 18- 21 岁的青年进大学的人占同龄青年的 12%，60 年代以后，所有发达国家都超过 10%，有些国家超过 20%，美国已接近 50%。^②高等教育入学机会的大众化，导致了高等学校同时在学制方面实行了结构类型多样化和高等教育职能的变化。其原因主要在于战后工业各部门要恢复生产，生产力的发展和科学技术的革命要求培养有高深知识和高度熟练技能的专门人才，以满足现代化生产的需要，经济部门和社会部门也需要文化水平较高的专家。人们开始意识到大学的无形产品——知识可能是影响各个专业甚至社会各阶段、各地区以至于各个国家之兴衰的最强有力的因素。人们要求大学为城市、地区甚至国家的种种目的和需求创造知识，让知识服务于人类；人们还要求学习知识，越来越多人要求接受高等教育以提高文化水平，同时，由于这个时期人力开发理论和教育经济学说的发展，也为发展高等教育提供了理论依据，各国都愿意对发展高等教育事业增加投资。^③这些都使得各国的高等教育有了空前的发展。

到 20 世纪 50 年代，多校区大学已经成为当时美国高等教育机构中最主要的校园发展类型和办学模式，在 2- 4 年公立高等院校的在校生中，大约有 80% 的学生进入多校区大学就学。“二战”以后的日本，也开始抛弃单一学科的大学建制而逐渐形成了以“学科割据”为特色的地理位置相距不太远的多校区大学。^④多校区大学的大量出现与发展，使大学校园的分布逐渐城市化和区域化，促使城市发展成为某一地区的高等教育中心，其首要特征就是具有明显的优势和占有重要比例的高等教育发展规模，能够极大地吸引、接纳和聚集高等院校以及高级专门人才。例如，日本东京集中了全日本 50% 左右的高校，拥有超过全国半数的高校在校生；巴黎拥有全法国 43% 的技术人员、60- 70% 的研究人员和法国的四大科学院、全国五分之一的综合大学；多伦多有 12 所综合大学，占加拿大大学总数的 18%。^⑤不同的国家，在不同的城市或地区，高等院校布局的区域化有不同的形式和类型，但大都以母子型的学校联合体形式分布向城市发展或者向郊区、郊县和卫星城镇扩散。这和世界城市化的过程是一致的，正是在这一高等院校城市化过程中，在某一区块内出现了大学及其校园的集聚，形成高校相对集中的、以高等教育产业为特点的城市社区，这就是大学城。

2. 多元化大学 (Multiversity) 20 世纪 60 年代，美国发动了大规模的高教改革，加强科学研究，教育和科研经费每年以 25% 的增长速度投入使用，并赋予科学家许多特权。这些权力有效地强化了大学的研究功能，导致了在大众化高等教育背景下扩展了的新型大学——多元化巨型大学 (Multiversity) 的诞生。多元化巨型大学由多个校园、多个院系和附属的研究机构组成，它在规模上是巨型的，有许多层次，可以满足各种类型的需要，为社会培养各个层次的人才。它是“一个不固定的、统一的机构”，“不只是一个社群，而是若干个社群——本科生社群和研究生社群、人文学者社群、社会科学家和自然科学家社群、专业学院社群、一切非学术人员社群、管理者社群……”，以加利福尼亚州立大学最为典型。多元化巨型大学的出现，又一次促进了大学在空间上的社区化，并向大学社区 (University Community) 发展，发展成一座“具有无穷多样性的城邦”，一座以大学和知识为核心的具有许多变数的城市。^⑥

二、“规划建设型”大学城

除了自然形成的大学城外，国家政府往往是大学城建设的重要力量。政府、高校和企业多方参与，相互合作，统一规划，共同构建，从而形成“规划建设型”的大学城。这主要是从 20 世纪 50 年代开始的。城市的发展始终与经济和社会的发展形态紧密相连，由低级到高级、由部分文明到整体文明演变。大学城无疑代表着当代城市文明的最高水平，它是现代城市文明的一面镜子。农业经济时代的城市多为生存消费型的生活城，工业经济时代的城市多为生产消费型的资源城、工业城或商业城，

知识经济时代的城市则多为创新陶冶型的大学城、科技城或知识城，它们分别代表着人类农业文明、工业文明和知识文明的崭新成果，具有发展的客观必然性。二战后，由新技术革命的迅猛发展引发的兴建高技术开发区的热潮，直接导致了世界各国以大学为核心的多种科技园区和科学城的勃兴。

1. 大学科技园 大学科技园是以科学研究为基本功能的大学集结的园区。50年代初，为了把圣克拉拉建成全美尖端工业的基地，以培养创业人才而闻名世界的斯坦福大学前副校长兼理工学院院长弗·特曼教授提出了“技术专家社区”的思想。他认为，大学不能办成纯学术的“象牙塔”，而应成为科研和技术转让的基地，并提出了“将学校大量闲置土地出租给企业，兴办斯坦福研究园”的方案。此后，斯坦福大学划出部分校园吸引外方来兴建实验室、办公用房和轻型生产基地，加强与当地工业界的联系。从第一家迁入的凡伦（Varian Associates）公司和几年后迁入的惠普（Hewlett-Packard）公司开始，那里逐渐形成了科技工业园区，为该地区的经济发展创造了新的模式：以研究性大学为中心，科研与生产相结合，研究成果迅速转化为生产力，形成高技术综合体。经过20多年的发展，形成了今日的“硅谷”。^⑦“硅谷”有美国第一流的斯坦福大学，还有圣克拉拉大学、圣荷塞大学和9所专科大学及33所技工学校、100多所私立专科学校，集中了8000多家技术密集型公司，形成了美国经济社会发展方向——“信息”社会的典型。

2. 现代大学城 现代大学城是在高等教育大众化和城市化进程持续加快的背景下产生的新一代大学城。1961年，日本前首相田中角荣在他的《日本列岛改造论·大学篇》中指出：大学密集在大城市，过分集中，应该实行“地方分散”的方针，宜选择“山麓河畔，阳光充足，绿树成荫，山清水秀的开阔之处”建设“大学科学城”，并提出了建设筑波大学科学城的设想。后来日本政府于1973年10月在东京东北部约60公里的茨城县土浦市建成了一座规模宏伟的面向21世纪的新型大学。筑波大学从一开始就批判“过去的大学”陷于狭隘的专门领域，造成教育和研究两个方面的停滞和固定化，以致脱离了现实社会，并提出自身的办学宗旨：“在基础和应用科学方面，同国内外教育和研究机关以及社会之间加强密切的交流与联系，在取得科学协作成果的同时，有效地进行教育和研究，以培养具有创造性才智和高尚品德的人才，为推动学术文化的发展作贡献。”^⑨此后，大学科技园在世界各地如雨后春笋般增多、规模庞大。它们大都是依托一所或多所大学，围绕大学校园发展起来的、以科学研究为基本功能的科研机构和大学集结的区域。在这类大学城内部，大学和科研机构是开发区在知识和人才方面的基本依托。它有别于自然发展而成的传统大学城，由政府、企业界和大学、科研机构共同参与，三方协调合作，形成统一发展战略的联合体。一般来说，政府主要考虑政治形势和社会发展需求，企业主要追求利润和效益，而大学和科研机构则主要考虑人才培养和科技研究与开发，三方互动、互补、互惠，成就了新一代“规划建设型”的大学城。

20世纪中后叶，随着西方高教的大规模发展，逐渐形成了“自然发展型”和“规划建设型”两种典型的大学城。前者以由剑桥大学发展成的剑桥大学城、由哥廷根大学自然扩展成的哥廷根大学城、由美国加利福尼亚州立大学发展成的加州大学城等而著名，后者以日本筑波大学城、美国密苏里大学城等而闻世。认真研究其演进历程，借鉴其建设经验，无疑对我国大学城建设及发展会有裨益。

①蔡克勇：《高等教育简史》，华中工学院出版社，1982年，第49页。

②③《外国教育丛书》编辑组：《高等教育的发展与改革》，人民教育出版社，1983年，第2、4—5页。

④沈红：《多校区大学管理研究》，《高等教育研究》2001年第11期。

⑤谢仁业：《国际大都市高等教育共同特征比较》，《教育研究》1995年第1期。

⑥⑦Clark Kerr著，陈学飞等译《大学的功用》，江西教育出版社，1993年，第12页。

⑧周少南：《美国斯坦福大学》，湖南教育出版社，1991年，第75—99页。

责任编辑：陶原珂

西方大学自治理念的演进

和 震

[摘要] 大学自治直接源于中世纪城市和行会的自治形式，并发展成为符合高深知识活动本质要求的大学管理形式，尽管大学自治从来都不是绝对的，但是，要使大学履行好它自己的使命和职责，社会和国家就必须给予大学相当大的自治权，因而大学自治的理念也从来都没有完全被丢弃过。

[关键词] 自治 大学自治 理念

[作者简介] 和震，北京师范大学教育学院博士生，研究外国教育史和教育现代化，北京，100875。

大学自治或学术自治的英文表述有 university autonomy、academic autonomy 和 institutional autonomy，克拉克主编的《国际高等教育百科全书》使用 institutional autonomy，其意为“高等院校自治”，内涵包括机构管理、资金控制、教职员聘任、招生、课程和评价六个方面，这代表了学术界的共识。

一、自治在西方社会的渊源

自治的思想和制度在西方社会源远流长。autonomy 在古希腊语中是 autos (自己) 和 nomos (法律) 两词的结合。在古希腊思想中这一术语用于城邦 (city-state)，表示一种政治概念。如果一个城邦有权力按照自己的法律行动并管理自己的事务，城邦就拥有了自治权。古希腊社会的组织形式是自治的城邦国家，城邦在本质上是自由公民的自治团体，具有契约基础。从希腊化时期开始，西方社会就开始出现了由城邦向帝国的转变，个人与国家、政府与社会开始疏离。自治市 (municipium) 是古拉丁同盟解散后并入罗马国家的社区，其居民被人视为罗马公民，但仍可保留自己的政权机构和行政长官，具有一定限度的司法和财政实权。公元 3 世纪罗马法学家乌尔比安 (Ulpian) 将自治市当作法人论述：municipium 是一个法律上的实体，它能够订立契约、出售土地以有利于地方管理，以及制定自己的法规。^①

中世纪后，西欧多个民族和不同文明之间的冲突与融合，形成了王权、神权和贵族权等多元权利并存、斗争与妥协的独特格局。这种特有的多元权利土壤，为城市兴起及城市自治权的发展创造了充分的条件。欧洲中世纪“每个城市都是一个自治的市民社会”。^②现存的最早一份注明为 967 年的法兰西城市特许状 (charter)，仅仅给予居民免受奴役的自由。后来的特许状给予城市的权力逐渐增多。从 11 或 12 世纪开始，在法兰西、英格兰、苏格兰以及各低地国家，城市特许状被效仿和广为传播。“这些特许状的实质就在于，领主承认市镇为一整体单位，亦即一个集体附庸。这认可赋予公社一些本质特征——公社成员的团结一致和彼此平等，公社享有内部自治权，等等。这类特许状实际上默认了城市居民正如骑士、军士、僧侣、修道院长、大主教，以及所有其他已有明确界定的社会集团的成员一样，是应有某种适用与其本身的法律，和属于其独有的身份。”^③它们通过获得特许状的形式，既在一定程度上接受封建领主的控制，又在很大程度上独立于领主，建立了自己的政府，享有行政、司法、财政和军事大权，制定有自己的法律，依法选举自己的城市议会，组建行会进行行业自治管理，

逐步建立起民主参与自治管理的制度和机构。认可一个社团组织（universitas）享有内部自治，本身并不具有什么近代意义，而城市的特许状则意义深远，它使城市社团在其内部建立的社会关系体制不断向外扩散，对封建性的农村经济起着摧毁和瓦解的作用。

中世纪大学的产生正是根植于中世纪欧洲城市这种得天独厚的土壤，而大学自治传统的历史渊源更直接脱胎于中世纪欧洲的城市自治和行会自治，拥有特许状就是中世纪大学自治的一个标志。

二、中世纪大学自治传统及其演变

现代大学起源于 12、13 世纪欧洲的中世纪大学这一点已为世所公认。然而使史学家们感兴趣的是最早的大大学为何偏偏就在那个时间地方产生，这看似偶然的现象，实则是欧洲自治城市的兴起和自治行会的出现，恰好及时提供了符合探究和传播知识等理智活动之本性的组织形式——学者自治行会或学生自治行会的产生，这就是为什么在波伦亚和巴黎的大学及其模仿者能够幸存下来，而在萨莱诺等更早的同样尝试和努力却没有得到同样的结果。从大学史的角度看，“自治是高深学问的最悠久的传统之一”，是高等教育机构得以生存延续的前提。“正因为它那令人眼花缭乱的高深学科及其自身生殖和自治的倾向，高等教育才变得独一无二——不从它本身的规律去探索就无法了解它。”^④

当然，中世纪大学的产生也还有其他原因，理性主导下寻求真理的知识分子的推动就是一个原因，“但是精神并不能创造出大学的实体”，^⑤仅仅在中世纪的某些城市里，具备特殊的政治、经济和社会环境的条件下，大学这种新型的社会组织才得以产生，多元权力格局的客观现实使大学变成永久独立自主的研究机构成为可能。

在 12 世纪初，西欧的一些主教学校开始被称为 studium generale，在巴黎和波伦亚分别以教授神学和法学著称，这些学校里的教师组织了自己的行会，并把自己的行会自称为 universitas，波伦亚的学生也组织了保护自己的行会。在 13 世纪文本中，universitas 比 studium generale 更为常见。universitas 是一个抽象的古拉丁词，意为“整体的”和“全部的”，而中世纪的法学家使用 universitas 来称呼各种各样的社团组织和法人（如行会等），逐渐地，这个词就固定用于对大学的称呼而不需要特别声明了。社团或行会的特性构成了中世纪大学的最基本的东西，它暗含着某种程度的独立和凝聚力。大学是一个集体，也是一个精神实体，它能够以法人名义参与民事行为，自定法规章程并强迫其成员服从。大学社团这种独立并不能排除外部世俗政权和教廷的干涉或控制，多少要依赖于外部环境。同时这种独立也不排除大学内部存在等级制度。

学者行会自治的典型是在巴黎大学。在巴黎圣母院的主教学校、圣珍妮芙（St. Genevieve）的教堂学校和圣维克特（St. Victor）修道院吸引了大批学生和著名教师，如阿伯拉尔（Peter Abelard），到 12 世纪末，这三所学校的教师分别组织起文科、法学、医学和神学四个行会，这四个行会后来合并导致了巴黎大学的产生。这些来自欧洲各地的学者和学生为了获得追求学问的尊严、安全和自由，为了获得独立颁发学位和教学资格许可证，与代表巴黎大主教的学监（chancellor）和世俗当局展开了各种形式的斗争。1208 年他们获得了教皇英诺森三世的认可，取得师生行会的合法资格，这一年被视为巴黎大学的诞生年。后来他们又通过迁校和罢课等手段，使得教皇格列高利九世于 1231 年颁发了时称中世纪的巴黎“大宪章”（Magna Charta）。宪章中规定：“被任命为巴黎教会学校的主事必须在巴黎地区的主教或其委托人和代表大学的两名教师面前宣誓，保证不干涉大学神学系颁发学位的权利……如果大学师生犯罪，教会学校主事不得将其关押。”^⑥这个宪章在许多方面限制了巴黎主教的权力，承认大学拥有独立的审判权和罢课权等特权。

在意大利的波伦亚大学是另一种特色的中世纪大学。它是由一所文科主教学校、一所法学修道院

学校和一所修辞学城市学校合并而形成，法学是其主导学科，人文学科和修辞学起着辅助与支撑的作用。更为独特的是，是学生行会而不是教师行会控制波伦亚大学。学生行会选举出来的领袖是这所大学的校长，他有权解雇或聘任教师，监督教学及时间表，决定学位授予日、学期长度和假期天数。1155年，神圣罗马帝国皇帝弗里德里克一世巴巴罗萨到意大利接受加冕，在波伦亚接见法学校的师生，答应了他们要求严禁报复外国学生的请求，并颁发了著名的宪章 *Authentica Habite*。这部宪章首先确认了知识具有无上的价值，承认为追求知识而远离故土的人们是值得尊敬和应受到保护的，给予民法学教授和学生们自由迁徙和获得安全住所的特权。其次，禁止任何人伤害或侮辱学生，欠学生的债务到期必须偿还，否则处以四倍的惩罚，并规定执此法不力者将被永久革职。第三，任何被传唤出庭的学生都可以选择是由自己的同行审理还是由教庭审理，不尊重学生的选择，即使原告有理也将被判败诉；并将神职人员享有的特权扩大到普通学生身上。^⑦这部宪章影响较大，它赋予大学种种权力以法律的依据，但是其落实是个问题，所以，学生们自己又组织起自我管理的行会。

大学这种行会组织本身是一种独立的法人组织，颁发给大学的“特许状”是世俗当局和教皇对大学的法律地位的认可。授予中世纪大学教师和学生以各种特权，当时已成惯例，例如，免除兵役，免税，受大学当局审讯而不受市政当局审讯等；独揽授予学位权和授予教学许可证书的权利；以及保持独立的最有效的权力：罢教权和迁徙权。教学许可证书就保证了大学教师享有在整个基督教世界从教的资格和自由。然而，大学的自治权在以国王为代表的世俗势力和以教皇为代表的教会势力面前是容易受到侵害的。以巴黎大学为例，从13世纪末起，国王势力不断加强，巴黎大学不得不在世俗与教会的冲突之间作出艰难的选择，始于1378年持续达40年的宗教大分裂使基督教世界四分五裂，国王势力加大了对大学的控制。1449年，巴黎大学的司法特权被取消，隶属于巴黎高等法院之下，巴黎大学也渐渐失去在欧洲基督教世界学术中心的地位。

伴随欧洲宗教改革和民族国家的形成，由于国家权力的日益强大，大学的数量日益增加，以及大学本身规模和设施不断扩充，使大学丧失了稀有的价值和迁移的可能性，传统上大学保持独立的最有效的武器——罢教和迁徙——便失去了作用。而且，大学在财政方面越来越难以维持独立性而依从于世俗权威，世俗政治权力开始介入大学教师人事自主权，肆意任命和罢免教授，大学自治的最重要部分遭到破坏。但是，由于大学自治的传统习惯和影响，在其他许多方面如系或学院自治等形式仍然被维持甚至被强化，有许多大学在这种自治形式的维护下演变成保守而反动的知识集团。从那个时候起，如何处理大学与国家、大学与政府的关系问题，无论是在欧陆、英国还是美国，开始成为大学自治的核心问题，成为大学正确履行其自身使命和功能的前提条件。

三、大学自治概念的现代诠释

我国学者眭依凡认为：大学既不是一个完全自治也不是一个完全受控制的组织，而是作为社会发展到一定阶段的产物和受到多种相关因素作用的结果，只是一个相对的概念，其含义也随不同国家和不同时期而变化。^⑧对大学自治的内涵的划分有这样几种。

(1) 罗伯特·伯达尔 (Robert Berdahl) 曾作过一个很恰当的划分，他把大学自治进一步划分为实质性自治 (substantive autonomy) 和程序性自治 (procedure autonomy)，实质性自治是指大学或学院以团体的形式自主决定自身的目和各种计划的权力——学术机构 (academe) 是什么，而程序性自治是指大学或学院以团体的形式自主决定实现这些目标和计划的手段的权利——学术机构如何做。^⑨

(2) 艾瑞克·阿什比 (Eric Ashby) 对大学自治内容的划分也产生较大的影响：a. 在大学的管理上免于非学术的干预；b. 以大学看来合适的方式自由地分配资金；c. 自由地招收教职员并决定其工

作条件；d. 自由地选择学生；e. 自由地设计和传授课程；f. 自由地设置标准和决定评价方式。^⑩

(3) 美国联邦最高法院大法官法兰克福特和哈兰在 1957 年史威兹诉新罕布什尔州案 (Sweezy v. New Hampshire) 判决的协同意见书中，提出了“大学的四大基本自由”。具体的表述是：“大学的任务即在于提供一个最有益于思维、试验和创造的环境。那是一个可以达成大学的四项基本自由——在学术的基础上自己决定‘谁来教’、‘教什么’、‘如何教’以及‘谁来学’——的环境。”^⑪

伯达尔和阿什比等对大学自治内涵的分类模式，是本研究探讨大学自治问题所采取的基本分析维度。比如我们可以从学校管理、资金控制、教职员聘任、招生、课程设置和评价这六个维度来考察大学自治的程度和外部干预的状况。在英国，高等学校在除资金控制外的其他五个维度上保持着相当的自治；人们应该认识到，真正完全的大学自治只能够由经费的自治来确保，这要求大学不能过分依赖单一的资金提供者。在这个方面美国大学的情况好一些。

学术自由和大学自治是两个关系密切而又容易混淆的概念。19 世纪前期的英国牛津、剑桥大学拥有极大的自治权而教授个人却没有学术自由。所以布鲁贝克在他的《高等教育哲学》指出：在所论述的学术自治的各方面中，学术自由应该加以专门论述，不仅因为它不同于学术自治，而且还因为两个概念在一些重要问题上相互冲突。从历史上看，大学自治的理念和制度先于学术自由而产生，在不同的时代和国家，不乏大学自治和学术自由分别存在的例子。例如 19 世纪的柏林大学就是享有一定范围的学术自由却未拥有大学自治权的典型。本文赞同这样的表述：所谓大学自治是指大学作为一个法人团体享有不受国家、教会及任何其他官方或非官方法人团体和任何个人干预的自由，是大学成员以代表的资格来决定大学自身的管理。在西方从中世纪开始就力图从占统治地位的教会、从封建地主和城市寡头政治集团、从形成中的民族国家那里取得某种程度的自治。当现代国家建立起来以后，大学与国家、与政府之间的关系成为大学外部的主要影响因素。以美国为例，联邦分权制使美国大学外部的主要影响因素呈现多元化的格局，包括校友、州政府、联邦政府、认证组织、捐赠人、基金会等，它们共同构成大学自治的外部生态环境，形成了“自治——干预——共生”的复杂美国模式。在不同的国家治理类型下，形成了不同的形式和程度的大学自治模式。历史告诉我们，尽管大学自治从来都不是绝对的，但是，大学自治的理想也从来都没有完全被丢弃过，要使大学履行好它自己的使命和职责，社会和国家就必须给予大学相当大的自治权。

本文系北京师范大学教育学院张斌贤教授主持的全国教育科学“十五”规划重点课题“西方大学史”（项目批选号为 BAA010044）的阶段性研究成果之一。

①③ [美] 泰格, 利维著, 纪琨译, 《法律与资本主义的兴起》, 学林出版社, 1996 年, 第 44、84 页。

② [美] 詹姆斯·W·汤普逊, 徐家玲等译, 《中世纪晚期欧洲经济社会史》, 商务印书馆, 1996 年, 第 174 页。

④ [美] 伯顿·R·克拉克著, 王承绪等译, 《高等教育系统——学术组织的跨国研究》, 杭州大学出版社, 1994 年, 第 313 页。

⑤⑦Hilde De Ridder- Symoens (ed.), A History of the University in Europe, Volume I., Cambridge University Press, 1994. p. 10, pp. 75 - 76.

⑥Thorndike, Lynn. University Records and Life in the Middle Ages, New York, Columbia University Press, 1944. pp. 28- 30.

⑧眭依凡:《大学校长的教育理念与治校》, 人民教育出版社, 2001 年, 第 323 页。

⑨Berdahl, Robert., Co-ordinating Structures: The UGC and US State Co-ordinating Agencies. in Shattock, Michael., The Structure and Governance of Higher Education. p. 69.

⑩Ashby, E., and Anderson, M. Universities: British, Indian, African, A Study in the Ecology of Higher Education. London, Weidenfeld & Nicolson, 1966. p. 296.

⑪周志宏著《学术自由与大学法》, 蔚理法律出版社, 1989 年, 第 96 页。

责任编辑: 陶原珂

•文学 语言学•

论章太炎黄侃学术研究的根本观念

宋永培

[摘要] 在学术研究上，章太炎、黄侃阐述与实行的根本观念是，将学术与志行密切结合，既用学术来培育与推进志行，又用志行来实践与发展学术。这一根本观念包含五个要点：研治学术是为了使中华传统与民族精神蔚然以新，立定高明光大之志，锤炼百折不挠的民族气节；对优秀的传统经籍务求精熟；学术研究应实事求是，砺志创新；在学术上站稳脚跟。

[关键词] 学术 志行 统一

[作者简介] 宋永培，中国人民大学中文系教授，博士，北京师范大学民俗、典籍、文字研究中心兼职教授，北京，100872。

在学术研究上，章太炎、黄侃阐述与实行的根本观念是，将学术与志行密切结合，既用学术来培育与推进志行，又用志行来实践与发展学术。这种根本观念贯穿于他们几十年为学与为人的经历中。

章太炎在评述黄侃时说：“世多知季刚之学，其志行世莫得闻也。……（季刚）少时读书艰苦，其锐敏勤学亦绝人。既冠，东游学日本，慨然有光复之志。尝归，集孝义会于蕲春，就深山废社，说种族大义及中国危机状，听者累千人，环蕲春八县皆向之，众至数万，称曰黄十公子。清宣统三年，武昌倡义，季刚与善化黄兴、广济居正往视，……乃返蕲春集义。”^①这里提到季刚之“学”，又谈到他的光复之“志”，以及响应武昌起义的集义之“行”。

章太炎对他人，也是结合为学与志行来考察的。他说：“西方新学，亦徒资窃钩发冢，知识愈开，则志行愈薄，怯葸愈甚。观夫留东学子，当其始往，岂无颖脱陵厉者，而学成以后，则念念近于仕途。”^②他指出一些学子受西方新学蛊惑，虽有学识而奔竞仕宦，志行浇薄。

章太炎对于自己，也是把为学与志行融合起来衡量的。他仰慕明代的诚意伯刘公，曾说：刘公“事业志行，仿佛二三，见贤思齐，亦我素志”，“平居问学未能逮公毫末，独以怀志操行大同”。^③志行即“怀志操行”，这是与学问密切联系在一起的。

章太炎、黄侃这种视学术与志行为统一体的观念，是对传统经籍所载“修己、治人”之学的深刻继承与发展。章太炎说：“经籍所载，无一非修己、治人之事。”“修己、治人，其要归于六经。”^④这是他从中国历史、民族精神和爱国心的内在联系来全面领会与深刻把握六经所得的认识。他说：

“吾人所共知之六经，如《尚书》、《春秋》，记事书，即历史也，”^⑤“经即最古之历史也。”^⑥“经与史关系至深，章实斋云‘六经皆史’，此言是也。”^⑦

就经与史的作用而言，经侧重于修己、为人，史侧重于培植爱国心，经与史都大有助于强固国本：

“经术乃为人之基本，若论运用之法，历史更为重要。”“夫人不读经书，则不知自处之道；不读史书，则无从爱其国家。”^⑧“今日国学之无人兴起，即将影响于国家之存灭”，“国学之不知，未有可以与言爱国者也”。^⑨

章太炎、黄侃对于经与史的内涵、关系、作用的论说，对于培植爱国心、强固国本的强调，亦即对于为学与志行应密切结合这一根本观念的阐发与实行，是紧密联系时代的实际，怀着对民族、国家的责任感来实践与推行的。章太炎先生不仅号召青年与民众奋起，“应当明了是什么时代的人：现在的中国，是处在什么时期；自己对国家，应负有什么责任。”^⑩而且躬亲实践，率先垂范。

章太炎说：“从前主张推倒满清，所以要研究国学；因为我们研究国学，所以要推倒满清。”^⑪章氏素雄于文，博治经史百家，力倡光复，镕铸而为《訄书》、《驳康有为论革命书》，挥斥慷慨，使民志大振，为武昌起义奠定思想根基。由清廷构陷，章氏因《苏报》案被执，虽拘狱中，仍撰《论承用维新二字之荒谬》，从经学、小学入手考释“维新”、“新”的真义，揭破康有为辈保皇臣清的目的：

“维新之学，始见于《大雅》，再见于伪《古文尚书》。如《大雅》言：‘周虽旧邦，其命维新。’此谓以千数百年西岐之侯国，忽焉宠受帝眷，统一神州，而为万国之共主，是故谓之新命。满洲之新，在康熙、雍正二世。今之政府，腐败蠹蚀，其材已不可复用，而欲责其再新，是何异责垂死之翁以呱啼哺乳也。”^⑫

辛亥革命后，章黄先生反对袁贼复辟帝制。刘师培以筹安会招学者称说帝制，“季刚雅与师培善”，“自师培附帝制，遂与决”。^⑬章太炎被袁世凯拘幽，“以大勋章做扇坠，临总统府之门，大诟袁世凯之包藏祸心”。^⑭其时章太炎说：“然曩时所以不去者，……但以怀抱学术，教思无穷，其志不尽。……虽从政蒙难之时，略有燕闲，未尝不多所会悟，所欲著之竹帛者。”^⑮幽禁三年中，章太炎研读经籍，增删《訄书》而更名《检论》，撰著论文，与黄侃、钱玄同、马叙伦等讨论学术，并在共和党本部开办国学会，主讲经学、史学、玄学、小学。时受聘于北大的黄侃“欲与章同寓，俾常近本师，遇疑难之处，可以随时请教”，“不料不数月，而黄突为警察逐出，而章氏因之复有绝食之事”。^⑯

日本帝国主义发动“九·一八”事变，致热河危急。章太炎发通电，促抗日，驳卖国言论，赞十九路军，北上说张学良。时日帝胡诌“热河为满洲国之一部分”，章氏以史实确证“东三省属中国无疑”，偕马相伯发表《二老宣言》曰：“论古来历史，汉时已有辽东（原注：今锦州）、玄菟（原注：今东边道）二郡：明时亦设辽东都指挥司，驻沈阳。是其地原为中国内地，非同藩属”。“日本攻东三省，实明白取非其有，故遁其辞曰自卫；又不可，乃文其罪而造满洲国。人民不服，而有义勇军，非明明伪造耶？”^⑰及1935年蒋介石政府镇压“一二·九”抗日救国游行的学生，章氏致电云：“学生情愿，事出公诚。纵有加入共党者，但问今之主张如何，何论其平素？”上海学生为华北事晋京请愿，经过苏州，章氏“派代表慰劳，并嘱县长馈食”。^⑱

综观章黄的言论与经历，为学与志行，“实是一而二，二而一的”，^⑲章太炎把为学与志行这两个方面完善地统一起来了。从中，我们可归纳出他们治学的几个根本观念：

第一，确认几千年的中华传统与民族精神蕴涵在经、史、小学等典籍中；研治学术是要用这些典籍所载人物、制度、地理、风俗来浇灌中华传统与民族精神，使之蔚然以新。章太炎说：“我国古学，论其大者，不过是经、史、小学、诸子几种。”^⑳这几种古学的关系，诚如章学诚《文史通义·经解》云：“六经皆史，而诸子又皆出于六经。”因而章太炎说：“中国之小学及历史，此二者，中国独有之学。”^㉑它们主要包括三个内容：“一，中国语言文字制作之原；二，典章制度所以设施之旨趣；三，古来人物事迹之可为法式者。”^㉒正是这些内容，浇灌与培育了中华传统与中华民族精神。而为中华传统与民族精神在今日续有生机，须通过研治学术加以阐释而传播之，章太炎申论的“环球诸邦，兴灭

无常，其能屹立数千载而永存者，必有特异之学术，足以发扬其种性，拥护其民德者在焉”，^⑩正是为此。

第二，立定高明光大之志，锤炼行已有耻、百折不挠的民族气节。就治学而言，章太炎说：“士先志。”^⑪是指要造就纯正的德操、高尚的品格、至大至刚的气节和艰苦卓绝的精神，“凡学者贵其攻苦食淡，然后能任艰难之事，而德操亦固”。^⑫立志的目的是为培育“德行”与“国性”，克服“以危诡眇小为学”造成的“先使人狂，后使人陋”的“学弊”。而立志的重要途径是“博习群经”，“见诸躬行”。章太炎说：“今之经学，渊源在顾宁人。顾公为此，正欲使人推寻国性”，^⑬而顾公最为讲求的是“知耻”、“重厚”、“耿介”、“必信”的气节。^⑭砥砺浩然沛然的民族气节，与强固“以身殉民族”的心志，是章太炎研求中国学术的精神命脉。

第三，笃信优秀的经籍，对小学、经、史之书踏实、刻苦地钻研，务求精熟，以确立学术根基。

章太炎年轻时师从俞樾，“处陵夷之世，刻志典籍”^⑮，“专信古文经典”；“中年以后，古文经典笃信如故”^⑯。他以孔子撰述、整理的六经为主，认为孔子“表章六经，所以传历史；自著《孝经》、《论语》，所以开儒术”，^⑰“世无孔子，则宪章不传，学术不起，国沦戎狄而不复，民居卑贱而不升”。^⑱故极珍视而笃信之。关于诸子史传，章太炎指出：“诸子自老、庄而外，管、荀、吕、韩皆要；史自四史而外，《通鉴》最要；诸家文集关涉政治者，陆宣公、范文正、司马温公、叶水心最要。”^⑲

钻研经籍，则“非自《说文》、《尔雅》入手不可。”^⑳“研几文字之学，《说文》其总龟也。”^㉑章太炎《自定年谱》云：十七岁初读《说文解字》，《自述治学》谓：“知不明训诂，不能治《史》、《汉》，乃取《说文解字》段氏注读之，适《尔雅》郝氏义疏初刊成，求得之。二书既遍，已十八岁。”而“读《经义述闻》，始知运用《尔雅》、《说文》以说经。”章太炎曾赞誉：“季刚自幼能辨音韵，壮则治《说文》、《尔雅》，往往卓跞出人虑外。及按之故籍，成证确然，未尝纵意以为奇巧，此学者所周知也。”^㉒

对于群经史传与注疏的学习务求精熟。章太炎“幼诵六籍”^㉓，“泛览典文”^㉔，十八岁时“壹意治经，文必法古”；^㉕“读《十三经注疏》，暗记尚不觉苦”，“读学海堂、南菁书院两《经解》皆遍”。^㉖章太炎赞誉黄侃：“为学务精习，诵四史及群经义疏，皆十余周。有所得辄笺记其端，朱墨重沓，或涂缀至不可识”。^㉗章太炎把这种“精习”称为“以愚自处”。^㉘

精研经籍，则根基雄深。故章称黄侃“其精通练要之学，幼眇安雅之辞，并世固难得其比”。^㉙

第四，学术研究应实事求是，不蹈空论华辞；应把握系统，探本求源；应在前人条例的基础上更有发明，以成新的条例与理论。章太炎反复申说国学“此皆实事求是之学，不能以空言淆乱者。”^㉚所谓“空言”，是与“征实”相违背的。据章太炎分析，蹈空言浮辞一是受西学的影响，二是浅陋浮躁而好高名。^㉛

实事求是之学，应能明大体，把握系统。章太炎谈自己的感受：“我最初专攻汉学，……当时对于学问，总求精奥，后来觉得精奥也无甚用，就讲大体，对于前人所未发明的，虽然也曾加以发明，但琐碎的事总不讲了。”^㉜比如对于文字，“专从形体上去求，实在琐碎，应该从音训上去学。……譬如‘天，颠也’，人身最高部是颠，天也是最高部，所以含义也相近。这样去讲求，就能得着系统，得了系统就可以免去烦琐。”^㉝“明其大体”与“得着系统”是相通的，都是为了避免“精奥”、“枝叶”、“琐碎”。

他还分析了戴震“探本穷原”的研究方法：“其以训诂解《仪礼》，以文字定训诂，以音声定文字，如此探本穷原，思过半矣。其传经之弟子，有孔广森、任大椿、段玉裁等三人，尚有一王念孙者，虽非戴之传经弟子，而能引《汉书》之甲处，以解其乙处，历代所不能通者，用此法则无不通

矣。”^⑦章、黄先生发展了戴震、段氏的探本穷原之法，进而从总体上清理出汉语言文字的系统条理，黄侃称之为“以求语言文字之系统与根源”。^⑧此诚如陆宗达、王宁先生归纳的：章黄《说文》学体系的“全部核心在求根探源”。^⑨这一重大创造集中体现于《文始》。^⑩黄侃说：“声义同条之理，清儒多能明之，而未有应用以完全解说造字之理者。侃以愚陋，盖尝陈说于我本师；本师采焉，以造《文始》，于是转注、假借之义大明；令诸夏之文，少则九千，多或数万，皆可绳穿条贯，得其统纪。”^⑪

黄侃推演《文始》的方法与体系，则有《说文同文》之作。此二书纵向系联《说文》字词，探讨孳乳的脉络，明确语必有根，字必有本，其根本皆在先古，是谓求其源。又章太炎《新方言》与黄侃《蕲春语》沿着语音的线索，从《说文》字词中找到方言词的原始书写形式，以证明方言词的本宗仍在中夏，是谓归其宗。与乾嘉《说文》学相比，章黄的成就实现两个重大转变，一是由形义系统的探讨转变为音义系统的探讨，二是由共时平面的研究转变为历史源流的研究。他们论证的“语言缘起说”、“转注假借说”的理论，涵盖了汉语文字与词汇相因而增多的总规律。

此外，章太炎还深刻认识到中国传统学术的特色与可贵，以及中国学术发展、创新的必要，又痛感国人盲从西学、舍弃国学之现实，故特别强调在学术上必站稳脚跟：“学问须有自己意思，专法古人，专法外人，而自己无独立之精神，大为不可。”^⑫应首先从钻研优秀传统典籍中培植与升华出中国学术文化的修养、根基、思想与精神，这样才能对现行的和国外的学术理论、方法加以检验、评判而决定弃取。此即“以中夏之学为主”，“辅以远西之学”。^⑬

* 本文为作者承担的2000年国家社会科学基金项目《二十世纪上半叶的中国现代训诂学》的中期成果，项目号：00BYY018。

①③《黄季刚墓志铭》，《章太炎全集》五，第259页，上海人民出版社，1985年。

②1903年4月22日《与吴君遂书》。

③⑤《章太炎书札》，钞本，温州图书馆藏。《诚意伯集序》，《大中华》二卷八期、九期，1915年10月、11月。

④天津《大公报》1935年6月15日，又朱祖耿记，见《制言》第54期。

⑤《章太炎讲学第四日记》，《申报》1972年4月23日。

⑥《章太炎十次讲学记》，《申报》1922年6月18日。

⑦⑧诸祖耿记，见《制言》第55期。

⑨《国学讲习会序》，载《民报》第七号。

⑩《论今日切要之学》，1932年3月24日。

⑪⑯《我们最后的责任》。

⑫《国民日报》第三号，1903年8月9日，署名“绛叔”。

⑭鲁迅：《关于太炎先生二三事》。

⑯徐一士：《再记章炳麟留北京时轶事》。

⑰载《申报》，1933年2月10日。

⑯见《追悼章太炎先生特刊》，1936年浙江图书馆排印本。

⑰章太炎：《说新文化与旧文化》。

⑱《太炎最近文录》。

⑲见《民报》第七号。

⑳章太炎：《刊行教育今语杂志之缘起》。

㉑㉒章太炎：《教学弊论》。

㉓㉔章太炎：《自定年谱》。

㉕章太炎：《革命的道德》。

㉖㉗章太炎：《太炎文录》卷二。

㉘㉙章太炎：《致柳翼谋书》，1922年6月15日。

㉚㉛章太炎：《反对以孔教为国教篇，示国学会诸生》。

㉜㉝章太炎：《制言》第46期。

㉞㉟章太炎：《与孙思昉论学书》，《制言》第46期。

㉟㉟章太炎：《理惑论》。

㉛㉛《题中央大学所刻黄先生纪念册》，《章太炎全集》五，第131页。

㉕㉕章太炎：《上李鸿章书》。

㉖㉖章太炎：《自述学术次第》。

㉗㉗章太炎：《自述治学》。

㉘㉘章太炎：《黄季刚墓志铭》。

㉙㉙章太炎：《雅言》第六期《题黄侃梦谒母坟图记后》。

㉚㉚章太炎：《制言》第25期。

㉛㉛章太炎：《时学箴言》；《与邓之诚论史书》。

㉜㉜章太炎：《说新文化与旧文化》。

㉝㉝《章太炎今日第六次讲学》，《申报》1922年5月6日。

㉞㉞《文字声韵训诂笔记》181页，上海古籍出版社，1983年。

㉟㉟《训诂与训诂学》第342页，山西教育出版社，1994年。

㉛㉛《黄侃论学杂著》94页，上海古籍出版社，1980年。

㉜㉜《章太炎演说教育》，《时报》1916年8月6日。

㉝㉝见1925年1月《华国月刊》第二期第3册。

责任编辑：陶原珂

梁宗岱治学路子引发的思考

黄建华

[关键词] 梁宗岱 学术道路 资格 教授 诗人 翻译家

[作者简介] 黄建华，广东外语外贸大学教授、博士生导师，曾任亚洲辞书学会会长，广东 广州，510420。

为了迎接纪念梁宗岱先生 100 周年诞辰的活动，我们搜集、整理了他的学术成果，并对他的生平作了一番认真的考察，我惊讶地发现，按目前的高教职称评审“条件”，梁宗岱是不够格当教授的。我们且撇开那些不便对照的条件（例如“思想政治条件”）不提，就看看其中的三条“硬件”。

1. 学历（学位）条件。梁宗岱游欧七年，先后进过巴黎大学、日内瓦大学、海德堡大学、佛罗伦萨（旧译翡冷翠）大学，但别说是硕士、博士学位，他连学士学位也没得过。当时留洋的学子，哪怕是进不入流的大学，好歹都拿个博士头衔回来；梁宗岱进的是欧洲的名牌大学，但却学而未“成”。像他这等大学未毕业的学历，换到今天，能否够格评上讲师，大成疑问。

2. 论文、著作条件。梁宗岱以“中国诗人、翻译家”^①名于世。他出版过两本诗集：新版只有 40 页（连诗人周良沛所写的《集后》在内）的《晚祷》；^②含附录才 78 页，共收 56 首短诗词的《芦笛风》（广西华胥社 1944 年版）。然而，今天没有明文规定：诗作可充当论文。他还译过一些名著：法译《陶潜诗选》，诗集《一切的峰顶》，文集《交错集》，罗曼·罗兰的《贝多芬》（旧译悲多汶），里尔克的《罗丹论》，莎士比亚的《十四行诗》，每种分量都不大，而他译的《浮士德》和《蒙田随笔》到他去世后才得以结集出版，其中一些译作还是重译本（如《十四行诗》和《浮士德》）。我们的职称评审条件，也没有规定可把译作归入“论文、著作”之列的。幸而，梁宗岱还有著作《诗与真》和《诗与真二集》（商务印书馆，1933、1935 年），不过都不是成体系的著作，而是发表于报刊的零散文章的结集。而两本论文集合计才 12 万余字^③，还达不到有关规定的著作 15 万字之数。

他还写了点论文，虽然不是那种“有根有据”、“符合学术规范”、附有大量参考书目的文章。称得上论文的，他有三篇：《屈原》（1941，后由华胥社出单行本）、《非古复古与科学精神》（1942，西南联大《文学季刊》一卷一期）、《试论直觉与表现》（1944，重庆《复旦学报》第一期文史哲）。至于他在报刊上发表的豆腐块大小的短文，显然是不能归入“论文”之列的。这样一算，梁宗岱离当教授的条件还差一截：论文不够篇数。把《诗与真》和《诗与真二集》算在内，也只有“5 篇（部）”，离文科类的最低标准“6 篇（部）”尚差 1 篇（部）。而他的学历是不达标的，按“规定”，文科类还得“增加 5 篇（部）”。也就是说，光“论文、著作条件”这一项，梁宗岱要当教授还差得远呢！

3. 业绩成果条件。按规定，需要承担重大科研课题或获得过某某级别的奖项。梁宗岱没有主持或承担过任何科研课题，更没有获得过任何奖项。因而，他也就不具备可以“破格”的条件。

然而，有一条梁宗岱是符合标准的，那就是外语条件。按规定，要求“熟练掌握 1 门外语”。梁宗岱精通法语、英语，通晓德语，能阅读意大利语；而在职称评审条件中可作为外语算的古汉语，梁宗岱也掌握得不差。虽然他没有考过多少分，但都有书面材料为证：他用法语译了《陶潜诗选》，从英语译了《十四行诗》，从德语译了《浮士德》，而几十首《芦笛风》词可以说明他对古汉语的运用熟练。“外语条件”这一项，梁宗岱是超过“标准”的。但超过的部分，却未见有规定可以补其他条件的不足。这样，综合起来一掂量，就不免令人产生疑问：过去他这“教授”是怎么当的？

凡是了解梁宗岱生平的都知道：1931 年他从欧洲回国，欣然接受了北京大学校长蒋梦麟和文学院长胡适的聘请，任法文系主任兼教授，兼任清华大学讲师（这是两校互聘教师的一般做法），年方 28 岁。梁与胡适交恶后离开北大，复于 1936 年年初接受天津南开大学英文系主任柳无忌的邀请，应聘为南开大学英文系教授。抗战爆发后，平津沦陷，无法在南开呆下去，他辗转到大后方，1938 年初应重庆复旦大学之聘，任外国文学系教授。1941—1944 年，梁宗岱受聘任复旦大学外国文学系主任、教授，后因家事离开重庆回广西。1945 年应老教育家雷沛鸿（曾任广西教育厅厅长）邀请，合办西江学院，梁任教授、教务长，其后是代理院长，直至广西解放前夕。解放后，梁不久蒙冤入狱；出狱后，1956 年奉调至中山大学，因脱离教学多年而“暂定”为二级教授，任教至 1970 年。同年，中山大学外语系并入广州外国语学院，梁宗岱随外语系转至广外任法语教授，直至 1983 年逝世。

综观梁宗岱的从教经历，他曾执教的北大、清华、南开、复旦、中大都是中国有数的名校，梁宗岱能在这样的高校依次占一讲席，总不会是“盗名欺世”而得的吧？然而，拿现行的“条件”去衡量，他却似乎远远达不到“教授”的要求。这种矛盾是不是暗含着某些值得我们思索的问题呢？

问题所在

第一个问题是学位的看法和态度。梁宗岱在《我的简史》^④写道：“翌年（1926）冬天，转赴巴黎，入巴黎大学文科。觉得考取学位要穷年累月钻研一些专门的但狭隘的科目，不符合我的愿望，决定自由选课，自由阅读，以多结交外国朋友，尽可能吸取西方的文化菁华为主。”后来他便进入巴黎一些文艺沙龙，结识不少享有国际声誉的文艺界、学术界人物，认识了法国桂冠诗人梵乐希（新译瓦雷里），大文豪罗曼·罗兰。受他们的鼓励，他把陶潜诗译成法文，在法国出书，把梵乐希的《水仙辞》译成中文，刊登于中国的《小说月报》，成就了中法文化交流的一段佳话。30 多年前余光中先生写过《给莎士比亚的一封回信》一文，这虽然是针砭当时台湾状况的戏言，却颇耐人寻味：

“我们是一个讲究学历和资格的民族：在科举的时代，讲究的是进士，在科学的时代，讲究的是博士。所以当那些审查委员们在‘学历’一栏下，发现您只有中学程度，在‘通晓语文’一栏中，只见您‘拉丁文稍解，希腊文不通’的时候，他们就面有难色了。也真是的，您的学历表也未免太寒伧了一点；要是您当日也曾去牛津或者剑桥什么的注上一册，情形就不同了。当时我还为您一再辩护，说您虽然没上过大学，全世界还没有一家大学敢说不开您一课。那些审查委员听了我的话，毫不动容，连眉毛也不抬一根，只说：‘那不相干。我们只照章办事。既然交不出文凭，就免谈了。’”^⑤

幸而有洋博士衔的胡适比余光中说的“那些审查委员”开明些，他不问梁宗岱是否有文凭，更不待梁登门求职，便致电催梁回国任教。到校后，梁氏深得器重。当时胡适住地安门内米粮库四号，为了引进人才，不惜从自己的住宅中腾出独门独户的偏院给他。米粮库四号是一座宽绰的三层大洋楼，楼前是个阔大的庭院，有树木、花圃和散步的广场。胡、梁比邻而居，常有交往。他们并无裙带关系，此

前仅有一面之识。至于后来因梁的婚姻问题两人闹翻，那是另一回事，与胡适的人才观无关。

其实，当时追求自己热衷的学问而不顾学位的远非梁宗岱一人，著名历史学者陈寅恪亦曾留学英、日、德、美、瑞士等多个国家，通晓多门外语，可就是没有拿到洋学位。而清华大学却向他敞开了大门。那个年头，无高学位而有真学问的人似乎都不难找到立身之地，如梁漱溟、鲁迅、周作人、郭沫若、华罗庚……等等。而今留学七八年，没拿半张文凭回来，不被人视为“傻瓜”才怪。这等“傻瓜”要敲开高校大门尚且困难重重，更别妄想像梁宗岱那样领受大学院长的特殊礼遇了。

这里丝毫没有劝人不读学位或否定洋学位、高学位的意思，而只是希望，制定人才政策的人，能“网开一面”，给当代的“梁宗岱”，当代的“陈寅恪”留有施展才华的天地。

第二个问题是文科教授应有什么成果才具备资格。梁宗岱应聘任北大教授时，除零星小诗、短文外，只有诗集《晚祷》、法译《陶潜诗选》、中译诗《水仙辞》（后收入《一切的峰顶》），无半篇学术论文，更没有学术著作。而胡适博士竟聘他为教授，而且委以系主任之职，他与余光中讽指的“那些审查委员”实在很不一样。大概他认为：梁宗岱中法文皆通，法译的《陶潜诗选》深得梵乐希和罗曼·罗兰的赏识，中译的《水仙辞》令一代爱好文学的青年为之倾倒，而且梁本人还能写诗，具有创作能力，这就够格当北大法文系教授了。因为这些都是实实在在的真功夫，来不得花架子的。胡适是写学术论文出身的，深知其中的轻重、深浅，却并未以此要求梁宗岱，可见他并没有把学术论文看得如何神圣。这难道不值得我们深思？

这里也丝毫没有鄙薄学术论文的意思。许多学术论文的确是对学术有所贡献、能反映作者学术水平的，但千万别把它推到“只此有用，排斥其他”的境地。拿翻译来说吧，按现行的教授“资格条件”规定，只有论翻译的文章才能在高校职称评定中起作用，译作是不算的，以至某些拿不出或从未发表过任何像样译品的人却在喋喋不休地教人如何搞翻译；某些推出过长篇大论研究翻译的著作或论文的人，出版社却婉拒其译稿，不愿意因其译品而赔上出版社的声誉。近年来，研究翻译的论文、专著与日俱增，花样翻新，除《中国翻译》那样的专门刊物之外，各家外语期刊几乎都登载研究翻译的文章，呈现出一派繁荣景象。可奇怪的是，出版部门的观感却完全是另一回事。这正如最近两篇文章的题目所言：《版权贸易喜人，译著质量堪忧》、《劣质翻译充斥学术著作》。^⑥我真怀疑，外语院校把译作拒于“成果”的门外，将来如何能培养出像梁宗岱那样的翻译大家？

第三个问题是如何看待学术成果的数量。梁宗岱毕生著作不多，这次由广东人民出版社推出的《梁宗岱的世界》丛书，共5卷，含《生平》、《诗文》、《译诗》、《译文》、《评说》。第1卷是别人写的他的生平事迹，第5卷为众人对梁及其作品的评述；中间三卷是梁的著作和译著，撇开《译诗》、《译文》不算，梁宗岱自己的著述只有《诗文》一卷。这是大力搜求所得，不会有重大遗漏。梁宗岱就靠这为数不多的文字奠定了自己诗论家的地位。至目前为止，关于他的诗学见解，诗家和评论家几乎是众口一词的赞扬，^⑦大家都不以“数量”论“英雄”。璧华（1979）先生说得好：“他（梁宗岱）的作品虽然不多，但却能以质取胜，抵抗得住时间尘埃的侵蚀，保持其青春的鲜艳与活力”。

由此可见，凭“论文”篇数来定某人学术成就或资格常常是很不可靠的。据说，当年主持北京大学的蔡元培校长（他也是洋博士呢）仅从一篇文章（《究元决疑论》）就发现梁漱溟是个人才，就敢把北大的讲席交给这位只有中学学历的书生。^⑧他这不拘一格的识才慧眼是何等敏锐啊！对比之下，我们今天的“量化”尺度，不是太死了一点么？难保不出现“弃周鼎而宝康瓠”的可悲局面。

其实，时至21世纪，人类的生产力大增，无论物质产品生产或是精神产品生产，主要问题已不在于补缺，而在于求精或创新。前辈作家要多写，有时未可厚非，例如巴尔扎克，他要生活，要还债，不得不靠字数、出书数来多赚稿费。而今天的大学教师是不必靠论文数来维持生活的。在这个出

版物激增，文字成品铺天盖地而来的年代，我们的“量化”政策却一意鼓励多产，不知想把学子们赶往何处？我想，如果我们能像梁宗岱那样，能够留下三两篇大半个世纪之后还有人去读、去揣摩的文字，又何必在乎此时此地数量的多寡？

问题的症结

上文提出了三个供人们思索的问题，其症结起码有两个方面。

一是有意无意地把自然科学和人文学科混为一谈，无视物质产品生产与精神成果生产质的差别。

现行的“资格条件”，对“理工类”和“文科类”教师的论著要求，只有数量上1篇或1部之差。然而，理工类的论文往往是解决了某个科学或技术问题，或取得了某种实验结果的产物，文科类的则不尽如此，尤其是“文艺学”之类的文科，常常是逻辑推演的产物，申述某种看法或反驳某种观点（即如我这篇文章那样）就可以写成一篇论文。在这种情况下，一篇论文的工作量相当于一本专著或教材，对理工类或许是行得通的，因为理工类专著或教材毕竟通常是归纳前人或旁人的成果，而不是作者本人经过多方研究或实验之后的新发现。而文科类（尤其是“文艺学”类）的专著和教材，与其同类论文的工作量比较就不可同日而语。前者光是谋篇布局就复杂得多。再说，有创见的文科专著或教材的问世，有时就是一门新学科的建立，索绪尔的《普通语言学教程》便是个好例子。又如我的《词典论》先是在《辞书研究》上刊登了14篇，后来再补写了一章才结集出版。我这“论文著作”量该怎么算呢？如果按在学术刊物上公开发表的论文来算，那我已有14篇，超过了最高的要求。如果按专著算呢？那我只得1部，也就是相当于1篇论文。这是怎样的数字游戏啊！

毕竟，精神生产不同于物质生产；在精神生产中，理工类和文科类又有不同特点。就是在文科类中，较接近自然科学的社会科学和一般的人文学科又有极大的差别。

二是把“有根有据”的论文奉为惟一的学术成果模式，忽视了文科（尤其是文艺学）中以个人独特认知和体验出发的创见。后一种文论，用梁宗岱（1941）的话来说，取的是“走内线”的路子，固然“容易流于孤漏，流于偏颇，有时甚或流于一知半解”；然而，“走外线”的，也容易“沦为一种以科学方法自命的烦琐的考证”，“或穿凿附会”。近现代的西方文论，由于强调“科学”、“精确”，有些已经“走火入魔”。如鉴赏“美人”，非要把她还原为水分占多少、骨头占多少、各类元素又占多少。这样“精确”倒是“精确”了，但人家读完以后，连那“美人”都不想欣赏了。梁宗岱虽然接受西方教育多年，他的诗论却没有走这样的极端。他始终紧扣作品，而且把阅读和创作经验融汇到文中。他那感情洋溢的笔触，诗化的语言，敏锐而独到的见解，至今还“震动”（陈敬容语）着读者。难怪有论者认为：“梁氏的批评从某种角度说是一份艺术化批评的范本。”^⑨

既然是“艺术化”，离“科学”自然也就远了。梁宗岱关于诗学的文章大多数写得很短，根本就够不上学术论文的份量，而且多半“无根无据”，“无所依傍”，没有时下发表在学刊上的论文那种“学术”气味。试问，梁宗岱把但丁与屈原扯在一起比较，拿李白与哥德相提并论^⑩，究竟出自何书，据自何典？可谁又能否认，梁宗岱的这些“小”文章所蕴含的大智慧？

这里也丝毫没有否定文论中“走外线”路子的意思，更没有指向“量化”标准制定者的意思。而仅仅想指出：学术问题远比某种尺度来得复杂，梁宗岱的学术路子可给我们很多启发和思考。

①见2002年版《辞海》（上海辞书出版社）。

②湖南文艺出版社，1986年版。

③《诗与真·诗与真二集》（北京：外国文学出版社，1984年版），版权页上标的字数为124千。

④收在《梁宗岱的世界》的《诗文》卷中（广东人民出版社，2003年版）。

20世纪中国新诗的都市话语分析

鲍昌宝

[摘要] 中国新诗现代化的重要方面是其都市话语。20世纪中国新诗的都市话语价值取向表现为理想化、感伤化、批判性和世俗化态度，由于乡村他者的过滤作用，形成了新诗都市话语的特质与困境。

[关键词] 都市话语 价值分析 乡村他者 矛盾困境

[作者简介] 鲍昌宝，肇庆学院中文系副教授，文学博士，广东 肇庆，526061。

20世纪中国新诗是在都市背景下展开的，它的诸多特征及其困境都可归结于都市的生存方式、视觉图景及其价值取向，据此可揭示20世纪中国新诗从古典向现代转化的艰难历程。

一、中国新诗都市话语的价值取向

在中国诗歌史上最早和现代都市发生关系的是清代士大夫在国外的游历。在黄遵宪周游各国的纪行中，西方的事物和话语开始进入诗作。在《今别离》诗中，出现了现代工业文明的标志性事物如轮船、火车、电报和照相术等。然而，真正具有现代都市特质的诗歌是从郭沫若的《女神》开始的。朱湘认为，《女神》“在题材上能取材于现代文明”^⑤。闻一多则认为《女神》中的“动”与“力”最能代表现代性和时代精神，成为“近代文学一切的事业之母”，“近代文学之细胞核”^⑥。在《笔立山头展望》一诗里，郭沫若表达了对现代工业的礼赞，他把工厂的烟囱看成是“黑色的牡丹”、“20世纪的名花”。他用情绪化的话语肯定：工业文明的合理合法，无疑给新诗的发展提出了新的指向。综观五四时期诗人的心理，现代化观念被普遍接受，工业化被看成是救国的主要路径之一。虽然五四时期的诗人很少表现现代都市的感性体验和对都市存在的本质性反思，但它为中国新诗都市话语的展开提供了观念上的准备，而郭沫若的诗作被当时的人们评价为时代精神的代表。

^⑤余光中，1967，《给莎士比亚的一封回信》，载《高速的联想》（天津百花文艺出版社，1998年）。

^⑥见《中华读书报》2002年11月20日，2003年1月15日。

^⑦参见璧华《梁宗岱选集·前言》，香港文学研究社，1979年；陈敬容：《重读〈诗与真·诗与真二集〉》，《读书》，1985年；陈太胜：《梁宗岱的中国象征主义诗学建构与文化认同》，纪念梁宗岱100周年诞辰学术研讨会论文，2003年；李振声：《梁宗岱批评文集·编后记》，《梁宗岱批评文集》，珠海出版社，1998年。

^⑧参看曾百炎：《哈佛办学一怪》，载《鹏程》2003年第3期（摘自《北京观察》2003年第1期）。

^⑨姜涛：《论梁宗岱的诗学建构及批评方式》，《清华学报》1995年第4期。

^⑩分别见梁宗岱的《李白与哥德》、《屈原》，广西华胥社，1941年。

责任编辑：陶原珂

五四时期的诗人大部分虽生活在北平、上海等都市，但更多沉浸在个人的情感和思想上，表现为自我抒情和简单的说理。早期新月诗人倾向于对理想和自由的浪漫抒唱，20年代中后期，部分诗人开始以流浪者的身份感伤失去的乡村家园，愤慨都市的无情与冷漠。艾青在《马赛》、《巴黎》中对都市的态度有代表性。诗人既向往西方都市的财富和繁荣，又站在东方的角度给予批判与否弃。如：

巴黎/解散了绯红的衣裤/赤裸着一片鲜美的肉/任性的淫荡//巴黎/你患了歇斯底里的美丽的妓女//巴黎，你——噫/这淫荡的/淫荡的/妖艳的姑娘（《巴黎》）

这种都市——妓女的象征模式蕴含着20世纪中国新诗对于都市的双重情感，成为都市的隐喻。何其芳在《云》中也写到：“我走到海边的都市。/在冬天的柏油的街上/一排排的别墅站立着/象站立在街上的现代妓女，/等待着夏天的欢笑/和大腹贾的荒淫、无耻。”王统照在《她的生命》中描写的都市是“织着迷荡的色丝，包藏着娇媚的骷髅”。胡拓在《夜底葬曲》中形容都市的夜“仿佛一个妖艳的淫妇/以诱惑的姿态淫荡地迷糊着人呵/让人们沉湎于她的秽亵的怀抱/——夜是淫奔而迷惑的呀。”都市被看成恶的存在，在20-30年代诗人中最为普遍。李金发是最认真对待这一问题的诗人，他的诗作大部分都是留法时期创作的，波特莱尔的《恶之花》对他影响深刻。金丝燕博士概括地认为：“对波特莱尔的接受，使李金发成为第一位中国的‘恶魔诗人’。他经历精神的失望，……体验着颓废的反常与精美的滋味。”^③腐尸、枯骨、恶臭、魔鬼、深渊这些充满波特莱尔式的“异国情调”的意象表达了李金发对都市的感觉。恶的迷恋和诅咒并存，都市被看成“鬼魅”和“天使”的混合体（《忆上海》）。与李金发有同样感觉的是王独清、于赓虞、胡也频等诗人，都表现了对“都市生活之颓废的享乐的陶醉与悲哀”^④。追求感官的刺激和灵魂的救赎企图，形成象征派诗歌独特的精神现象。

20-30年代中国新诗对都市的感知主要表现在个体的生存体验上，具有浓厚的情绪化感伤成分。走出了封建家园的诗人们由于生存的艰辛和沉重的承担造成精神上的巨大压迫，诗人朱湘由于生计的艰难和人际关系的紧张而跳江自杀便是现代生存的悲剧。现代诗人在都市而被都市所拒绝，于是沉溺于都市的酒色奢靡生活，而感伤生命的虚无与幻灭，因而避缩回自己的情绪中营造诗的象牙塔。

40年代的穆旦，为中国新诗都市话语的价值取向提供了新维度。由于理性话语的介入，都市图景的深度和广度都得到较充分的揭示。现代官僚体制、职业化分工的运作机制、技术化工具理性这些现代性因素，不可抗拒地物化生命的自主性。在穆旦的诗中，人全面地成为都市的奴隶，都市

把我们这样切，那样切，等一会就磨成同一颜色的细粉，/死去了不同意的个体，和泥土里的生命；/阳光水份和智慧已不再能够滋养，使我们生长的/是写字间或服装上的努力，是一步挨一步的名义和头衔，/想着一条大街的思想，或者它灿烂整齐的空洞。（《城市的舞》）

诗人关注着个体的自主自由的丧失，都市生命的异化构成思的主要对象。自然、纯真、质朴随着乡村社会的消解而一去不返。都市里人性沦丧与理性等于懦弱成为生存的严峻事实，诗人为普遍存在的阴谋、欺骗、狡诈而痛心。成熟意味着童真的丧失，在“不败的英雄，有一条软骨”（《鼠穴》）中，良知无奈地泯灭。穆旦在痛苦与焦灼中揭示出都市生命的庸俗、无意义。40年代的诗人中，袁水拍、杜运燮、袁可嘉等的创作都对都市人生给予讽刺和鞭挞。理性的辨证分析是40年代都市诗歌的特色，反讽成为一种普遍的修辞策略，其都市话语和西方存在主义思潮有相通之处：都市从本质上显示了恶魔般的品行，以异化物化形式使生命失去了完整性和自主性。40年代诗人从两个角度切入都市话语，一个是政治层面的，政治的黑暗与腐败是造成都市生存堕落的主要原因；另一个是文化层面的，都市的工商文化所强调的物竞天择、适者生存的理性直接颠覆了传统伦理。

80年代中期以后，随着意识形态和权力话语在诗歌文本中不断被消解，都市生活的日常性成为诗歌话语的中心。在后朦胧诗人的作品中，市民意识得到了表现。“真实的生活在河这边/在等待火车开过的栅栏前/每一张脸都反映出集体的冷漠//真实的生活在自由市场的喧闹中/在一颗白菜放进称盘

的时候//在河这边，真实的生活/是葱姜奶奶和花草爷爷的对话”。这是王小龙的《真实的生活》中的几个片断。后朦胧诗人推崇对日常生活的感觉还原。如“我坐着/看着尘土的玻璃窗/心境如外面的天空/阴郁/或者晴和/没有第一个欲望/也没有其它的欲望/某个女朋友/她要出嫁了/另外一个/我很想最近去看看她/就这样/我的表情/一会阴郁/一会晴和/如外面的天空”（小君《日常生活》）。自足的日常生活的心灵图景滞留于片刻的一念一觉之中。后朦胧诗人对都市的价值取向主要表现在三个方面。首先，他们对都市人生的世俗性、现实性持肯定态度，个体的媚俗或放荡不羁是完全私人化事件。其次，面对都市生存的单调、平面化，诗人没有乌托邦式的重构企图。生命简约为生活现象和状态。随着神性的解构，凡俗化的生存由诗学话语的边缘移向中心。再次，都市生存的荒诞和矛盾性构成人生戏剧的主景，生活被看成是一种游戏。因而在后朦胧诗作中，冷漠与孤僻奇异地结合在一起，形成一种超然而又漠然的诗风。

20世纪中国新诗都市话语的价值取向可以概括为：（1）诗人对待都市的态度与中国社会历史的现代化进程是基本一致的，从理想化的礼赞、情绪化的感伤、理性化的批判到世俗化的肯定，逻辑发展和现实历史的发展脉络相吻合。中国新诗很少深入到都市的工业文明的本质——科学技术的层面进行反思和批判，大都是以生命的都市遭遇为切入点来进行感知和思想，缺乏形而上的理性追问和重建的理论力度，新诗的都市话语一直处于诗学理论的边缘。（2）20世纪中国新诗的发展是在中西文化融合的基础上展开的，大多数诗人都曾生活在国外的大都市里，对都市的感知也部分地源于国外生活。在诗歌理念上他们接受了西方现代诗歌的理论主张，从早期对象征主义的接受到目前的后现代思潮的盛行，整个诗学话语体系无不在西方思想中获得资源性的支持。（3）在这些价值取向中存在着诸多矛盾与困境及其历史深层动因，它们制约着现代都市诗歌的丰富与发展，成为探讨新诗都市话语价值取向不可回避的命题。

二、中国新诗都市话语价值判断的支点

由于中国新诗的主体运思方向是如何使新诗现代化，古典的文化价值沦落为新诗的“他者”形象，而“他者”的身份表明民族精神的基本原则悲剧性地失落。然而，民族性毕竟是诗人生存的土壤与背景，在自觉与不自觉中参与新诗话语的建构，仍然是现代话语中的活性成分。

首先，乡村文化作为一种参照系，影响着中国新诗都市话语的建构。都市文化的生机活力相对于乡村的静谧安宁背景下才能凸显。中国早期都市诗人从小农经济中来到发达的工业化国家，对大机器生产、便利的交通、丰富的商品等情不自禁地产生两种文化碰撞的心理震惊。细究郭沫若、艾青等人的都市题材诗歌，诗人往往隐逸在文本之外，缺乏具体身份。诗人的抒情视角是局外旁观，因而诗的意象也是观念化和印象式的。正因为诗人缺乏都市感性经验，造成了他们的诗歌都市质性薄弱。

其次，以乡村社会的传统文化观念构成诗人都市生存中所眷念的精神家园。李金发一方面声称“‘牛羊下来’的生活，自非所好”（《故乡·序》），另一方面又试图超越都市生存中的“混乱”，“要把生活简单化，人类重复与自然接近”。^⑤在他的诗里，有着深深的乡思和对简朴的向往。同样，戴望舒、何其芳等诗人亦感到：乡土，已经失去，却不能忘怀；都市，已经进入，却不能认同；怀乡变成精神上的逃离。因而，戴望舒以都市浪子的身份叩问精神漫游的意义，“这是幸福的云游呢，还是永恒的苦役？”（《乐园鸟》）何其芳则在古典的梦境中寻觅朦胧神秘的美，企盼梦中的女神来临。在中国现代诗人心中，古典文化的美学情韵蕴含着浓郁的诗性内涵，是他们挥之不去的情结。以自然的神性消解都市的魔性，现代诗人在自己精心构造的乡村神话中自在逍遥，超脱此在的凡俗性。

再次，从传统乡村文化提炼的自然、童真、野性等观念，构成对现代都市的批判功能。穆旦在新

诗史上的独特性在于以辩证的态度来处理乡村与都市的关系，他在揭示都市生存的灰暗与无奈时，呼唤着一种生命的本真形式的重临，一种与泥土、大地亲密无间的存在来对抗世俗的侵入。乡村，虽然淡化为办公室的“壁上油画的远景”（《小镇一日》），但它所蕴含的价值理念却成为诗人的永恒信念。

最后，在后朦胧诗人的都市话语中，乡村图景与观念全面消隐，都市成为话语中心。随着乡村话语的淡出，都市被随意散乱地处置，“不再区分真善美和假恶丑，不再作价值判断，在精神失控的状态下，沉醉于卑微愉悦的感官享受中”。^⑥都市话语显示了从未有过的平面性，无深度感。后朦胧诗因之失去了“意义”的寻问和对社会现象透视的批判性。后朦胧诗人不再设想彼岸的神性存在，理想和现实、精神和肉体、神性和魔性的二元对立消失了。后朦胧诗放逐了古典的诗意图境，从根本上颠覆了传统的诗学。它的是非功过现在还远不是评定的时候，但它所进行的诗学革命是从未有过的彻底。

三、对中国新诗都市话语价值取向的反思

20世纪现代诗歌都市话语的价值取向隐含着社会结构转型期精神上的阵痛与困境。在物质层面上，诗人充分依附于都市的丰富物质与便利，文化工业的发达也刺激、吸引着诗人云集都市以获取功名。在精神层面上，诗人们深深地领悟到人在获得财富的同时成为财富的奴隶，生命的一切生存要素被量化、标准化、形式化。因而在乡愁的驱动下，诗人们在精神上承接了乡村古典的优雅和精致时，遗失了对都市存在之思。这种物质层面和精神层面的断裂现象，表达了中国现代诗人维系话语中心的努力。穆旦诗歌的矛盾尤为典型，他以自然、童真、野性这些乡村文化观念来批判都市生存的世俗性，从而获取反思都市存在的视界。一方面是乡村文化理念的神性，另一方面是都市生存的魔性，这种二元对立思维构成诗歌文本的主体架构。然而我们需要追问，这种批判是否有效，以一种文化理念过滤另一种文化现象是否具有逻辑的合理性！

“诗人不能忽视他面临的事”（柏桦语）。在后朦胧诗人亲切、平实、生动的语感中，都市在一种“杂语喧哗”中再现了一种自在的世俗美。他们回归于都市的市民文化与市民无思的狂欢。然而，市民社会难道就真的如此轻松自如？责任和使命真的离他们而去？纯真、浪漫的情怀就不被人类所珍视？正如王岳川所言：“这为杰姆逊称为零散化、平面化、复制化的世界，一切都可复制，一切都因复制而有备用品，然而，生命本身不可复制，爱情不可复制，母亲和孩子不可复制备用，对生命、爱情和世界意义的本真感悟同样不可复制备用。”^⑦在解构层次上，后朦胧诗宣告了用传统的文化观念和政治话语来阐释市民社会存在的无效性，但是在建构层次上，后朦胧诗人没有提供一种话语来有效地阐释市民社会存在的理念。在后朦胧诗的语境上，传统价值的完整性、统一性已经不可回归，生命的意义正在凋零，当一切退回到零的起源时，我们如何面对？

①转引自朱自清《中国新文学大系·诗集·诗话》，上海良友图书公司，1935年。

②闻一多：《女神之时代精神》，《创造周报》第3号。

③金丝燕：《文学接受与文化过滤》，中国人民大学出版社，1994年，第262页。

④穆木天：《王独清及其诗歌》，《现代》第5卷第1期。

⑤李金发：《复刊感兴》，1931年《美育》第4期。

⑥赵祖模：《中国后现代文学丛书·总序》，《快餐馆里的冷风景》，北京大学出版社，1994年，第9页。

⑦王岳川：《后现代主义文化研究》，北京大学出版社，1992年，第404页。

责任编辑：陶原珂

20世纪90年代先锋诗的生态

王 珂

[摘要] 20世纪末期是中国先锋艺术兴起的特殊时代：80年代是先锋诗流行的年代，由于90年代国人更关心物质而非精神，更重视经济而不是艺术，因此90年代先锋诗的生存境遇特殊而恶劣，先锋诗远没有80年代繁荣，全国性的先锋诗运动变成了区域性的先锋写作。和80年代诗人一样，90年代很多先锋诗人放弃了先锋诗应该有的诗艺的先锋品性，他们更关心写什么而非怎么写，尽管他们想在诗歌写作中追求睿智与幽默，但是他们不像80年代先锋诗人那样过多地关心诗的观念和思想，而是重视普通人的感受及情感，因此，尽管世俗诗歌和个人化写作流行，却没有受到正统诗学界的重视。

[关键词] 现代汉诗 先锋诗 生存境遇 平民诗歌 个人化写作

[作者简介] 王 珂，首都师范大学中国诗歌研究中心兼职教授，福建师范大学文学院教授，硕士研究生导师，首都师范大学文学院在站博士后，主要从事现代汉诗研究。福建 福州，350007。

对形式与内容双重轻视是20世纪90年代现代汉诗的重要特色，这使先锋诗潮的声势远远逊色于80年代。90年代既没有很多人炒作“先锋”术语，也少有人自称或被人封为“先锋诗人”，尽管《诗歌报》、《作家》、《山花》等刊物仍然倡导现代汉诗的创新，却没有开设“先锋诗”专栏。但是，先锋诗在90年代并没有销声匿迹，只是由80年代全国性的风格相似的群体冲锋，变成了90年代地区性和个人性的单兵突击。如西安及宝鸡的平民口语式写作（代表诗人理论家有秦巴子、伊沙、沈奇等），北京的贵族化意象式写作（代表诗人理论家有王家新、西川、唐晓渡等），成都的生活化哲理性写作（代表诗人理论家有鄢家发、翟永明、杨远宏等），兰州的平民化自白式写作（代表诗人理论家有唐欣、阳飏、娜夜、王珂等），太原的个人化文体实验性写作（代表诗人有潞潞、赵少琳等），昆明的生活流文体独创性写作（代表诗人有于坚、海男等），拉萨的神话性想象写作（代表诗人有惟夫、唯色、李双焰等），在哈尔滨、石家庄、上海、广州、福州等地也涌现出具有文体独创品质的诗人。但是以上每个城市，还都存在截然不同的写作倾向，如兰州还有与平民化世俗写作大相径庭的神性写作，以叶舟为代表；还有以军旅诗人王久辛为代表的堂吉诃德式的现实重大题材写作。90年代西部诗歌失去了“新边塞诗”的阳刚，出现了明显的“柔情”倾向，连林染也写起了亲情诗和爱情诗；西部还出现了一股创作长诗热。在北京，尽管90年代初很多诗人都受海德格尔、荷尔德林等域外思想性、哲理型诗人的影响，追求纯净诗的“神性写作”，但是要求诗要说人话的人性写作也渐成气候。因此，90年代诗歌的先锋倾向其实存在于多元的个人化写作中。其写作特点可以分为偏向于写什么和怎么写两大类。前者的写作目的分为三类：为抒发个体情感、情绪的情感宣泄性主观写作；为描述或实录个体的生存境遇状态的生活性客观写作；为揭示真理和呈现观念的哲理写作。后者与传统诗歌写作观

念迥异，重视写作过程而非诗作，追求的不是情感宣泄与哲理思辨，而是通过玩味语言和文体而获得“正在写”的快感，这类诗人通常是极富有语言智能和文体敏感的人。

90年代先锋诗人更关注的是写什么而非怎么写，这直接与先锋诗的生存境遇相关。

一、体制化的校园不再是先锋诗的园地

校园先锋诗人的全面溃退改变了20世纪80年代社会诗人和校园诗人协同作战的态势。当时社会诗人重生活重诗的内容，校园诗人重知识重诗的形式，正是校园诗人对先锋诗怎么写的重视纠正了民间先锋诗人过分重视写什么的极端，两者取长补短，才出现了80年代声势浩大的先锋诗“运动”。当时，几乎每个校园有诗社，有的大学还有多个诗社，如西南师范大学有中文系学生为主的五月诗社，还有外语系学生主办的全校性的诗歌协会。北京大学、复旦大学、吉林大学、西北师范大学、北京师范大学、西南师范大学等高校都涌现出众多优秀诗人。90年代，大学考试制度日渐森严，特别是大学英语的四六级考试夺去了学生的创作时间和自由，在中文系出现致力创作的校园诗人因为四级未考过被淘汰出校甚至自杀的悲剧。死记硬背的知识性考试不仅贯穿整个本科教学，硕士博士的升学考试也过分强调知识的系统性忽视创造性，即使是重视创造性的考试也是重学术轻创作。因此，90年代出现了文学研究生普遍没有进行过任何文学创作活动，甚至根本不是文学爱好者的现象，他们考研只是为了逃避分配和混个学位，只要强记出几本文学教材，就可能考上研究生。由于就业生存的压力，很多有创作天赋的学生不得不停止创作考研究生。有的学校和教师为了校园的“稳定”，还变相压制文学社团和个体的文学创作活动。因此，校园文学陷入前所未有的低谷。

即使90年代还有校园诗人，校园也极不适应诗歌，特别是先锋诗的生存与发展。大学里的诗歌教育过分正统化，重理论轻创作，厚古薄今，教师很少给写诗的学生提供先锋文本，出版社也极少像80年代那样争相出版外国现当代诗歌和国内先锋诗歌选。尽管大学里仍有一批80年代成名的诗人，他们本应为90年代中国先锋诗的中坚力量，但因为高校都规定创作成果不能用来评职称或算工作量，他们不得不“做学问”。90年代高校要求教师学历达标，很多处在诗歌创作高峰期的校园诗人不得不考硕士考博士。“学问”和“学位”成了迫使校园诗人放弃创作的两把利剑。

二、融入现实社会成为社会诗人的生存之道

尽管20世纪90年代的社会诗人的文化水平远远高于80年代，很多人是在大学期间通读中外诗歌，入迷地进行诗歌实验的中文系和外文系毕业生，但是社会却没有给他们提供继续进行文体实验及创作先锋诗的条件。尽管他们中的很多人是带着“为诗消得人憔悴，衣带渐宽终不悔”的理想从经济发达地区到落后地区工作的，但是他们很快就产生了强烈的“生存重于一切”的生活观念和平民意识，他们的诗观发生了巨变，由为诗而诗的唯美信徒变成为生活而写作的生活的参与者。如从西北师大毕业后去甘南大草原的阿信在诗歌创作上取得了巨大成绩，在生活上却付出了巨大代价之后，发出了“在西部，活着是首要的”的人生喟叹。很多人感受到艺术理想与现实生存的巨大落差后，也颇有同感。有的甚至因为生存放弃了诗。如在80年代后期主动从安徽的大学去西藏工作的惟夫在1990年《西藏文学》上发表了极具文体先锋性的长诗《正面与侧面》，该诗打破了诗与散文的文体界限，是90年代少有的优秀实验诗作，也引起了较大的反响。^①由于生活的压迫，惟夫由为献身缪斯而写实验诗转变成为安慰自己而写生活诗，最后弃诗而去逃离诗坛。1996年，他从湛江一家企业报社写信给笔者长叹：“如今写诗的不是神就是疯子。”像惟夫这样的“流星”在90年代诗坛很多。笔者亦从小立志献身缪斯，在大学外语系十分推崇唯美主义的“为艺术而艺术”，1987年就在《当代诗歌》“新诗潮”栏目发表实验诗，1990年从西南师大中国新诗研究所硕士毕业后就到大西北工作。但在残酷的生存压力下，我很快放弃了艺术化写作，不但写了大量鼓吹平民化写作的诗评诗论，还在诗歌创作

中追求为安慰生活寻求写作快感（情感宣泄的快感和玩味语言的快感）的个人化写作，最后还为了“生存”而完全放弃诗歌写作，极为“媚俗”地由专业诗人变为大学教师，由直接参与当代诗坛建设的诗评家变为做钻故纸堆的“学问”。在全民都想致富的消费时代，向现实的、世俗的、物质化的生活妥协，向时尚和体制完全招安，这几乎是90年代先锋诗人的共同命运。当然也有人坚持写诗，但诗风及先锋性大多发生了质的变化。如伊沙评介侯马大学毕业后创作的诗：“他从容不迫地写下了生存的窘境与尴尬，那份累。”^②

90年代也有很多80年代优秀的先锋诗人到了改革开放前沿的东南沿海，生存环境的改变也使他们的诗歌观念发生变化，对现实生存的关注远远大于奢谈思与诗、思大于诗的哲理追寻和玄说艺术的诗即诗艺、语言高于一切的诗艺追求。很多先锋诗人都直接关心平民的、世俗的、个人的现实生活，有的甚至是十分琐碎的凡人真实小事和小感受，以致此间的小抒情诗、小叙事诗流行。“小叙事”功能在诗中受到前所未有的重视，“诗是抒情的艺术”几乎变化为“诗是叙事的艺术”。诗人常常在诗中逃避主体情感，即使抒情，也喜欢通过冷静的、片断式、精微的叙述来完成。先锋诗人杨克长期在《广西文学》担任专业诗人和诗歌编辑，他由80年代的语言先锋变化为90年代的生存的先锋，他的解释颇能反映生存环境的改变带给诗人诗风的变化，使先锋诗人更关注现实生存的原因：

90年代伊始，一次很偶然的机缘，我由生活了13年的南宁调往广州，那时南宁还是一个温馨恬静的城市，它被抛进经济大潮的波峰浪谷之中是1992年以后的事情，而广州用我的诗的语言来说无疑是当时中国的商品新都。恰逢其时，我人生轨迹的改变与中国社会十分重要的转型时期胶着在一起，尽管我是个生活适应能力相当强的人，但置身于物质洪水的大市场中，我还是非常敏锐地感觉到了那种由根子里发生的蜕变。……那种压抑本能和欲望来对抗现代文明的写作态度，恰恰是不真实的。肉体上皈依却精神上逃离，必须导致人格分裂的状态。所以我不以善与恶来简单地看待一切，作为一个持民主自由多元观念的现代人，我不反对大众，也向往优裕生活。^③

90年代他的诗更多直面世俗生活，如写于1994年12月16日的诗干脆叫《杨克的当下状态》：“在啤酒屋吃一盘黑椒牛扒/然后‘打的’，然后/走过花花绿绿的地摊。/在没有黑夜的南方/目睹金钱和不相识的女孩子虚构爱情/他的内心有一半已经陈腐。/偶尔，从一堆叫做诗的冰雪聪明的文字/伸出头来/像一只蹲在垃圾上的苍蝇。”

韩东1994年10月受聘于广东省青年文学院，为合同制度作家。他也写出了与他在80年代语言的先锋者（他曾提出著名的“诗到语言为止”诗观）和思想的深刻者（他毕业于山东大学哲学系，1982年到1989年在西安、南京等地高校任马列教员）截然不同的诗。以他入选《〈他们〉十年诗选》的十首诗为例，绝大多数都是写日常生活小事和小情绪，语言和内容都十分通俗化、生活化、世俗化。有三首诗是写给诗友的，分别是丁当、朱文和翟永明，其他都是直接写普通平民的日常生活经历和感受的。有的真实题材甚至是当代诗人从未涉及的，如1994年11月25日写的《深圳的路灯下……》，写的是诗人在开放的南国都市的真实感受。这首诗的创作时间只比杨克的《杨克的当下状态》早近一个月，这不是巧合，而是那一批先锋诗人相同的生活经历带来的“共感”。

尽管在90年代仍有诗人坚持诗的纯洁与崇高，很多却是言不符实的语言上的崇高。如伊沙以《生存不是借口》为题反对诗人遵从流俗的退却，认为“从商中需要的那种孤注一掷在从文中同样需要，以生存为借口的人是这时代时髦的懦夫和孱头”^④。但他仍然在为个人而写作，写作只是他的一种生存方式，并无过去所谓的诗人的崇高献身精神。《我为什么写诗》正是他的夫子自道：“只有在诗歌的赌局中我才能找到自己。我全部的真情、勇气、才华与智力都可以发挥到极致的游戏。我可以玩到最佳的游戏。”^⑤这是90年代个人化写作者的真实的凡人心态。正是为了获得写作的快感，情感宣泄、游戏语言甚至人生、社会的快感，伊沙们才提出了诗要“说人话”的口号。这样的个人化写作尽管初衷是个体游戏，发表后却因个人的真实而有同样渴望个体自由的“他者”喝彩。

三、90年代先锋诗的现代精神和世俗色彩受到正统抑制

90年代是中国政治、经济、文化的大转型期，现代汉诗的功能和诗人的生存处境都发生了巨大变化。功能决定文体，诗人的生存境遇影响着诗人的先锋诗创作。由于先锋诗人大多生活在社会底层，诗歌创作也远离主流意识形态，受到主流诗歌的抑制。很多诗人都深切地感受到世纪之交国人和诗人的最大问题都是“生存问题”，非功利性写作对自己和国人都太奢侈，诗人的当务之急是“为生存而写作”。因此，90年代先锋诗人如80年代的一样，同样重视诗写什么而非怎么写，但是他们不像80年代先锋诗人那样过多地关心诗的观念和思想，而是重视世俗生活中普通人的感受及情感。80年代先锋诗人注重的是虚无的精神启蒙，90年代注重的是务实的生活方式的引导。如果把人的解放归纳为思想的解放和身体的解放，那么，80年代偏重的是思想解放，90年代偏重于情感甚至身体的解放。尽管80年代中后期也出现了女诗人“身体写作”式的“黑色意识”旋风，但那是女巫式的“身体写作”，90年代是“女人式”的身体写作。在80年代，男诗人极少写作或发表带有色情意味的诗作，即使写也非常含蓄，如李亚伟的一些诗。但在90年代，男诗人的“身体写作”可以真实得石破天惊，以致有的诗人被大众社会称为“痞子诗人”。在90年代，很多社会诗人都信奉“真实是诗人唯一的自救之道”，“追求真实”成为他们“先锋”的主要任务。为了追求思想情感、心理生理、灵魂肉体的生活的真实，他们甚至不惜牺牲艺术的真实。伊沙出版诗集的遭遇也能呈现出在中国经济“软着陆”的90年代，先锋诗人远远没有80年代那样“自由”、“宽容”的生态。

九叶诗人杜运燮在90年代曾回忆说：“我在西南联大时期即喜欢奥登等‘粉红色的30年代’诗人的诗。主要是奥登。……奥登只比我早生11年，当时还很年轻，较接近我们一代，有一种我喜欢的明朗、机智、朝气和锐气。”^⑥其实，当时很多人喜欢奥登主要是因为他丰富了波德莱尔开创的现代诗歌精神，如奥登曾说：“诗不比人性好，也不比人性坏，诗是深刻的，同时又是浅薄的，饱经世故而又天真无邪，呆板而又俏皮，淫荡而又纯洁，时时变幻不同”^⑦。90年代的先锋诗正是这种诗的现代精神的体现。正是正视了90年代的基本国情（人口素质、社会心理、时代思潮、生存任务、生活方式、审美趣味等），先锋诗人们才把诗从严肃性中解放出来，改变诗的评判标准，让诗的游戏、宣泄、抒情、讽刺、摹仿、教化等多种职能并存。但是这种诗的现代精神在90年代并没有得到主流诗坛的承认，个人化写作也受到了正统诗歌的强有力的抵制，因此伊沙们的“俏皮”甚至“淫荡”的、具有世俗得“痞化”特色的诗，难免受到正统文人的抵制甚至攻击。尽管他们想在诗歌写作中显示出睿智与幽默，但是这种睿智常常被主流诗坛视为“小聪明”，这种幽默被视为“油滑”，他们的诗作自然总是受到拥有话语权的主流诗坛的“歧视”。所以，尽管90年代先锋诗人在诗的口语使用、诗的反讽、诗的叙述潜能的挖掘，甚至诗的音乐性等诗艺方面做出了不可否定的贡献，但是由于他们太重视“诗意”的先锋性而非“诗艺”的先锋性，他们的一些诗作被社会关注甚至引起“轰动”的原因并不是因为这些诗作在诗艺上有多么“先锋”，而是因为这些诗在内容上甚至思想上颇有些“另类”，因此推崇这些先锋诗作的常常是诗坛外的一些鼓吹思想解放、政治改革和文化变革的文人，而被那些想维护诗歌的纯洁性，特别是诗艺的精致性的诗人诗论家视为诗艺粗浅，内容过分世俗化、语言过分口语化、文体过分自由化。因此，主张先锋诗应该强调“诗艺的先锋”的人否认这些诗具有先锋诗的品质。

①《正面与侧面》的详细评论见王珂的《符号·图腾的双重启示》，《西藏文学》1991年第4期。

②④⑤伊沙：《一个都不放过》，青海人民出版社，1999年，第350、366、3页。

③杨克：《对城市符码的解读与命名》；汪剑钊：《中国当代先锋诗人随笔选》，中国社会科学出版社，1998年，第121页。

⑥香港《诗双月刊》第39期（1998年4月出版）。杜运燮：《杜运燮六十年诗选》，人民文学出版社，2000年，第374页。

⑦林以亮：《美国诗选·序》，《美国诗选》，台湾今日出版社，1976年，第1页。

责任编辑：陶原珂

词学三题

施议对

[摘要] 全部词学史以王国维《人间词话》的发表为界划分为古词学与今词学两个阶段，今词学又可分为开拓期、创造期、蜕变期三个时期，而李清照“别是一家”说、王国维境界说、吴世昌词体结构论则是中国词学史上的三座里程碑；王国维《人间词话》涉及到天、地、人三者关系的问题，是一种人文精神思考；王国维的境界说曾被推衍为风格论，境界说的回归与再造，迟迟未能实现。

[关键词] 王国维 《人间词话》 境界说 人文精神

[作者简介] 施议对，澳门大学中文系副教授。

一、著书立说与里程标志

在武夷山召开的中国首届柳永学术研讨会闭幕式上，我曾说过：“过去一百年，乃著书立说之一百年。”然而，是否人人著书，人人都曾立说呢？到了世纪之末，某些人不仅立说，而且立学，其“说”与“学”究竟是什么，能不能拿出来看看？这一切，看来都应当问个究竟。而依我所见，一百年当中，有意立说，并且真正立了说的学者，可能只有两个人：一为王国维，一为胡适。王国维标榜“词以境界为最上”，倡导境界说，这是划时代的创立；胡适提出“大胆的设想，小心的求证”，虽与一般意义上的学说有异，但其开天辟地的创立，却不能不承认其为“时或称而道之”的百家学说中之一家（借《庄子·天下篇》语）。二氏创立，皆甚有功翰苑。

就词学而论，王国维与胡适之所创立，主要体现在分期、分类上。分期与分类，是从纵横两个不同角度所进行的一种判断与划分。《文赋》称“操斧伐柯”，所指应当就是这么一种本事。这是一种大本事。面对千年词业，无论怎么繁复多样，万头千绪，只要巨斧一挥，就看得一清二楚。如“词以境界为最上”：有最上者，必有最下，那就是没有境界的词。这是分类，也是分期。以前论本色，看似与非似，而今说境界，看有与无有。这就是非常清楚的一道分界线。以此划分今与古，判断新与旧，旗帜鲜明。这是王国维对于千年词业的判断与划分。而胡适之所谓词本身历史（850—1250）、词替身历史（1250—1650）、词鬼历史（1650—1900）三个大时期以及第一个大时期之三个阶段——歌者的词、诗人的词、词匠的词，其划分、判断，亦十分干脆利落。一个着眼于意和境，以有尽、无穷，评定优劣、高下；一个着眼于人和事，以匠手、天才，评定高下、优劣。前者以治哲学方法治词，能写、能观，善入、善出，充满睿智；后者以治史学方法治词，设想、求证，选择、去取，代表识见。二氏皆不愧为20世纪的大学问家。

操斧伐柯，分期、分类，这是做学问的方法，也是一种标准。人人著书，是否人人都曾立说，于此似可看个究竟。在一定意义上讲，方法几乎更为重要。例如胡适，他的半部哲学史和半部文学史可

以不要，而方法则不能不要。千秋万代之后，可能依旧用得着。有感于此，我也曾尝试对中国词学史进行判断与划分。依据文学批评模式的传承及运用，我将全部词学史划分为两段：古词学与今词学。两段划分，以 1908 年为界线，因为这是王国维《人间词话》手稿发表的年份。在此之前，通行本色论；在此之后，出现境界说。所以，词界也就有了旧与新之分以及古与今之别。在这一基础之上，再将今词学划分为开拓期（1908—1918）、创造期（1919—1948）、蜕变期（1949—1995）三个时期，并将蜕变期划分为三个阶段——批判继承阶段（1949—1965）、再评价阶段（1976—1984）、反思探索阶段（1984—1995）。这是 1908 至 1995 年间的事，1995 年以后，属于新的开拓期。经此划分与判断，对于全部词学史，相信已有了个印象。

有此印象，我曾进一步尝试，将李清照“别是一家”说、王国维境界说以及吴世昌词体结构论，看作中国词学史上的三座里程碑。三座里程碑，分出三段里程。第一段，一千年，属于李清照地段；第二段，一百年，属于王国维地段；第三段，吴世昌地段，目前尚无立足之地，可能是今后一千年。李清照主本色，讲求似与非似；王国维主意境，讲求有与无有；吴世昌主结构，讲求生与无生。三个代表人物，各有目标，各有创立，容当小心求证，细加论列。2002 年我在北京师范大学 100 周年校庆的演讲，可看作是一种大胆的设想，有机会将继续加以发明。

二、人文精神与文化阐释

一部《人间词话》，其价值究竟何在？是不是只在词学上面？恐怕未必。历年来讲授“古典文学专题”，我曾与诸生共同探研这一问题。我以为这是牵涉到天、地、人三者关系的问题，属于一种人文精神思考，并非只是在词学上面讨生活，宜深入一层加以推究。如曰：

“我瞻四方，蹙蹙靡所聘”，诗人之忧生也，“昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路”似之；“终日驰车走，不见所问津”，诗人之忧世也，“百草千花寒食路，香车系在谁家树”似之。

又曰：

尼采谓：“一切文学，余爱以血书者。”后主之词，真所谓以血书者也。宋道君皇帝《燕山亭》词亦略似之。然道君不过自道身世之戚，后主则俨有释迦、基督担荷人类罪恶之意，其大小固不同矣。又曰：

诗人对宇宙人生，须入乎其内，又须出乎其外。入乎其内，故能写之。出乎其外，故能观之。入乎其内，故有生气。出乎其外，故有高致。美成能入而不能出。白石以降，于此二事皆未梦见。

三段话，敷陈排列，皆于两相对比中，展示观感。忧生与忧世，担荷人类罪恶与自道身世之戚，大与小之不同，明显可见。能入、能出，有生气、有高致，与于此二事皆未梦见者相比，其优与劣之区别，亦判若黑白。这就是一种人文精神思考。既有远大的追求，又有具体的方法与途径。一部《人间词话》，其价值，我看就在于此。

这是两个不同层面的问题。表层与深层，或者“域于一人一事”与“通古今而观之”。对于二者的认识与把握，王国维确实有其高明之处。明白这一点，以其思考读词，必有所得。

例如，李煜《虞美人》：

春花秋月何时了，往事知多少！小楼昨夜又东风，故国不堪回首月明中。雕栏玉砌应犹在，只是朱颜改。问君能有几多愁？恰似一江春水向东流。

这首词作于宋太宗（赵光义）太平兴国二年（977）正月，乃作者俘至汴京之第二年。说人间，说天上；说过去，说现在。无穷无尽忧愁。所创造境界，已将人间、天上界限打通。说明作者所想，并非局限于以往的人和事，诸如故国、故宫等等，因而也就不同于道君皇帝（赵佶）之自道身世之戚；其所想，乃一种大承担。用王国维的话讲，就是对于人类罪恶的一种大承担。这就是一种超越。所以，

每次演讲，解读此词，我将“往事”理解为“春花秋月”，以为春花秋月一般美好的人和事。一千年前，作者如此想象；一千年后，读者亦如此想象。这首词也就传之久远。

这是因王国维思考所引发的联想。王国维思考，贯通古今之变，洞察人天之际，所谓文化阐释，应当可从中得到启示。

三、走出误区与回归本位

《人间词话》的价值，超出于词学，而就其命题看，又明显为着词学。因此，探研有关问题，还得回到词学上面来。

《人间词话》问世至今，将近一百年。如上文所说，这是属于王国维的地段。但是，这一百年，所经历的道路却不平坦。我曾将其划分为两段：一为清末民初至20世纪40年代末期之四十余年，一为20世纪50年代以后之四十余年。于前一段，境界说的倡导，不仅取代不了本色论，而且被推衍为风格论，在词界并不怎么受重视。尽管已有若干读本及评介著述出版，词界所通行的也还是本色论。于后一段，风格论盛极一时，境界说的回归与再造，迟迟未能实现。

在王国维地段，境界说之被推衍为风格论，是20世纪二三十年代的事，由胡适、胡云翼二氏所促成。以下着重说境界说的回归与再造。

境界说之被推衍，就是被异化，由“词以境界为最上”，变成词以豪放为最上。异化过程，由前一个四十余年，延伸至后一个四十余年，历经创造期三十年，乃至蜕变期的三个阶段。批判继承阶段，以风格定高下，不仅重豪放、轻婉约，以豪放为最上，而且推主流、反逆流，以爱国主义为最上。再评价阶段，拨乱反正，一切翻转过来，其所奉行，仍然是风格论。当其时，风格论既已被推向极顶，因而也就面临着绝境。反思探索阶段，二派说或者二分法失去支持，多元论出现，既讲主体风格，又讲其它风格。某些有一定创造精神的风格论者，进而改弦易辙，回归境界说。这就是美学阐释和文化阐释。

过去一百年，从境界说之被推衍、被异化，到回归与再造，走了一大圈，终于返回本位。当中有些事情，恐为王国维所料想不到。不过，这一百年毕竟属于王国维，属于王国维地段，属于王国维时代。王氏如地下有知，当感到欣慰。

步入新世纪，王国维的人文精神思考，必将重新引起注视；《人间词话》亦将越来越显示其价值。

* 本文是作者《人间词话译注》（增订本）前言，此书即将由岳麓书社出版。

责任编辑：呼 韩

詹安泰《无盦词》词序初探

李学铭

[摘要] 詹安泰《无盦词》词序的内容，大致可分为记事、写景、抒情、怀人、忧国、论学六类，其中以记事类为最多。词序的文笔清新雅洁，风格感慨凄郁，常常流露出诚挚的感情色彩。

[关键词] 詹安泰 《无盦词》 词序

[作者简介] 李学铭，香港理工大学中文及双语学系讲师。

在詹安泰几十年的学术生涯中，词学研究是他用心最多、着力最勤的，而词的创作，又显示詹安泰是一位注重词学理论与创作实践相结合的学者。他所写的《无盦词》，峭劲清丽，功立深淳，在词坛上有很高的声誉，因此，我们在讨论詹安泰的词学研究成就时，也应该多品读和分析他的创作。本文对詹安泰《无盦词》词序的探析，即为有意研究詹安泰创作成就的学者，提供一些素材和资料。

一、《无盦词》词序的内容

《无盦词》的词序共有 170 则，与全集 259 首词比较，约占 65.6%。词序的字数，有少到两字、三字、四字的，有多到 104 字的。较能引发我们研读兴趣的，当然是字数较多的序文，但字数较少的序文，也不乏有情有景之作，如“有忆”、“落花”、“偶感”、“乡思”、“夜坐”、“坪石晚春”、“秋日山行”、“江皋晚步”、“夏夜坐月”、“戊子春尽日雨”、“甲申立春阴寒”^①等等。10 字以上的词序，在《无盦词》中有 94 则，约占总数的 55.2%。这类字数较多的词序，可让我们有较多语料，具体地了解詹安泰的思想、感情和文笔风格，对我们认识他的为人和文学艺术造诣不无小补。

词序的内容，大略可归纳为记事、写景、抒情、怀人、忧国、论学六类，其中，记事 127 则、写景 4 则、抒情 17 则、怀人 15 则、忧国 3 则、论学 4 则。需要交代的是，词序的内容有兼及两类或三类的，在分类时，只能就内容的偏重而作取舍。此外，词序内容以记事类为最多，约占 74.4%，其次是抒情类，约占 7.5%。其实写景、抒情、怀人、忧国五类中，仍有不少是带有记事成分的。

二、《无盦词》词序选读

为了得到较具体的印象，我们不妨分类选读《无盦词》的词序。限于篇幅，只能每类选三则。

1. 记事类

《长亭怨慢》序云：

乙亥三月初八日，大水冲城，往还阻绝，夜复风雨交作，因篝灯倚此。^②

内容纯属客观记实。不过用“冲城”来形容“大水”，用“交作”来形容“风雨”，可见声势之猛烈。加上交通阻绝，被困屋中的作者，只好在灯下填词，其寂寞、无奈之情，已隐隐透出言外。此则记事文字，或可说得上是看似无情实有情。

又《木兰花慢》序：

春光明媚，不成薄游。坐忆游踪，惟客秋勾留湖上五日最乐。即赋此解，寄瞿禅、泳先杭州，用遗山孟津官舍韵。^③

追忆与友湖上清游之乐，反衬现今虽有美好春光，却不能与友同游，因而填词寄意，以代书札。此则文字简洁、平实，但在记述中含有情味。

《目下笛》序是一篇组织严谨、情景交融的小品文：

六月十五日，夜漏三响，香梦出床，四顾阒然。因移坐阶前绿荫下，皓月当空，暑气顿失。篱根乱蛩声声，如诉怀抱。惜无素心人来共酌酒，一领此幽凄况味也。^④

这是一则以记事为主而兼有写景、抒情成分的词序。绿荫、皓月、蛩声，倍添夏夜之静、之凉。细味之下，幽凄袭人，如诗如画。

2. 写景类

《石州慢》序写景清丽：

甲戌九月，信步东津堤上。沙白草黄，寒水流碧。夹岸人家稠密，鸡犬之声隐约可闻。远处山容，尤清能见骨。客怀幽郁，对此凄然欲涕也。和东山。^⑤

序文以描写为主而带有抒情的成分。堤岸徐步，白沙、黄草、碧水、村舍、远山，历历入目，而隐约的鸡犬声，使环境气氛更为空阔寂寥。身处异地的旅人，不免感受到初秋的秋意，因而有思家的悲戚。这则词序行笔清倩，点染色彩，仿似国画山水小品。

《淡黄柳》序前半记事，后半写景：

廿四年七月廿二日，侍斟玄夫子游后湖。时四山淡漠，一雨霏微，景光凄绝。^⑥

细雨弥漫，四周山色如笼轻纱。只用“淡漠”、“霏微”四字，凄迷之景如见。结语用“凄绝”两字，则是由景生情了。

又《清波引》序云：

游澄江凤山，山在北门外，翠竹参天，花树四出，结庵其间，为澄江名胜。庵前凭眺，则抚仙湖、金莲山及其他小村落，一一在眼帘中，使人依依，殆不肯去。余自晨往，傍晚始归。归途遇雨，衣履尽湿。入夜月色皎然，倚阑怅望，犹耿耿于怀。念斯游之不可数觏也，因篝灯赋此。^⑦

这是篇记游之作，其中有不少写景文字，如山上之景、庵前远眺之景、倚栏月色，文字雅洁，意笔草草，着墨不多，而内容丰盛。

3. 抒情类

《征招》序语含悲凄：

枫溪寄食，倏又经年。好梦成烟，凄怀在水。感今念旧，不知涕之何从也。书寄吴辛旨（三立）梧州。^⑧

经年生活异地，易兴飘泊之感，抚今追昔，何能自己！填词远寄友人，所以排遣愁绪，而词序的抑郁悲绪，倒已先词而发了。

《水调歌头》序云：

澄江中秋，不雨不月，只寒风凄紧、万籁萧骚而已。客中对此，难乎为怀也。偶忆坡公明月几时有词，遂成一解。^⑨

这又是作者客居异地的悲凄话语。“寒风凄紧、万籁萧骚”，语极熟，亦最能状写无月秋夜的肃杀，多愁善感的词人，真是倍难为怀。这则词序，言虽简而情溢，使读者感同身受。

又《探春慢》序云：

山城坐守，云物皆秋，触绪成歌，渺兮予怀。依白石声韵。^⑩

困守山城，处处肃杀秋意，触目不免生愁，而所作亦只能遣愁。“渺兮予怀”，借改《楚辞》《九歌·湘夫人》语——“目眇眇兮愁予”，强调了自己的愁怀郁结。词序文字不多，但有很浓的抒怀成分。

4. 怀人类

《扬州慢》序云：

癸酉十月，霜风凄紧，增纩无温。忆枯萍狱中情况，悲痛欲绝。用白石自度腔，写寄冰若、逸农。^⑩

增纩无温，固然是天气寒冷，但真正的苦寒，其实是来自内心的哀伤。寥寥数语，作者已充分表达了自己对狱中人深切的系念。而飒飒寒风，仿佛自字里行间透出。

又《渡江云》序云：

检旧簏，得丙寅清明同冰若游广州北郭词。惜别伤时，百感奔赴，即成一解，寄冰若、真如。^⑪

检出旧作，勾起了同游往事，昔日别离之痛，不禁重现心头。加上时局、现实的不如意，自然使感性的词人感触百端。词序如实地记述了当时的心境，并表达了深切系念之情。

《莺啼序》序是篇悼念的短文：

冰若客死渝中，余既为诗哭之，忽近半年矣。顷者整比旧稿，触发前尘，叹逝伤离，益难自己。因复倚觉翁此曲，以永余哀。庚辰天穿节后五日。^⑫

翻阅旧稿，看到了近半年前撰写的悼诗，不禁触起了天人阻隔的伤痛。再为去世者填词，不是为了“去”哀，而是为了“永”哀。作者在词序中所表达的怀念情意，是深刻而恒久的。^⑬

5. 忧国类

《玲珑四犯》序本来是一则记事短文，但忧国怀人之情，跃然纸上：

廿四年七月，余自沪之杭，访夏瞿禅教授于秦望山，因与纵游湖上，忽周三年矣。大好湖山，已非复我有。余寄食枫里，瞿禅亦避地瞿溪。寇氛载途，清欢难再，月夜怀思，凄然欲涕。因仿白石旧谱倚此，寄瞿禅。^⑭

“大好湖山，已非复我有”，“寇氛载途，清欢难再”，这是因国难当前、国土沦丧而发的哀愤之言，语调非常沉痛。“月夜怀思”，是怀人，也是忧国。作者词序所言，无疑是抗战时期有良知的知识分子的心声。

《齐天乐》序云：

国难日深，客愁如织，孤愤酸情，盖有长言之而犹不足者。香港作。^⑮

烽火连天，国难逼迫，忧心忡忡，愁愤实非文字所能充分表达。词序先词而发，有意提示读者仔细领会词中的苦衷酸情。

又《壶中天慢》序云：

兵火连天，乡音沈滞。分寄渝沪诸友。^⑯

既忧国难，又念亲友，离乱、飘零之痛，序文只用两语已能传达。

6. 论学类

《秋宵吟》序云：

秋感，用白石自制曲。白石此调，宋元人无继声，盖双拽头也。戈顺卿谓须用上声押，刘子庚谓末句必平入平上去上，今依之。^⑰

作者通过词序，简要地说明自己对姜白石（夔）词调的心得，并表示认同戈、刘两人的看法。这则词序，为后学提示了用白石自制曲填词的窍门。

《塞翁吟》序的开端，是记事也是记情，后面则全是讨论填词择调的创作问题：

风雨弥天，震撼林野。小楼坐对，中心如焚，声为此词，勉自敛抑。昔紫霞翁谓此调衰飒，戒人莫为。然嚼徵吟宫，情各有合，择腔应运，势难偏废。世有解人，当不余哂尔。^⑱

词调衰飒，会影响填词者的心境，甚至会影响填词者的人生态度，主张“莫为”《塞翁吟》的人，自有善意存乎其中。但人的遭际意绪，往往有起伏变化，为了表达的需要，即所谓“情各有合”，衰飒的词调，有时也不可废。这就是詹安泰在这则词序中所提出的意见。詹安泰身逢乱世，难免有乱世的凄楚与哀伤，因而有这样的理论和衰飒词调之作。

又《霜花腴》序云：

雁来红一名老来娇，禾丈词来，命同作。品草描花，非所夙尚，即其名而写所感，必非工于体物者矣。戊子杪秋。

品草描花，是一种表达方式；即物寄情，是另一种表达方式。《无盦词》中极少品草描花之作，而即物寄情之作倒有不少。詹安泰是个重情感、重寄托的词人，因而有这样的取向。他自言“非工于体物者”，是自谦，也确属“非所夙尚”。这则词序，有助我们对《无盦词》的了解和欣赏。

三、《无盦词》词序的艺术特色

根据细读《无盦词》词序的结果，我们或许可以看到一些艺术特色，值得提出来谈谈。

1. 文笔清新雅洁

《无盦词》词序的文笔，大致上可用清新雅洁来形容。清新可指气息、内涵，雅洁可指语句、词藻。上举各例，已足以作为证明。此外，还可以举出一些例子，如：“载月归来，意有所会，因作。”（《尉迟杯》序）^①“沙洲凤凰台为潮中名胜……顷闻有改建之议，乃鼓兴一履其地。荒烟蔓草，断瓦颓垣，已不胜其凄黯矣。”（《凄凉犯》序）^②“秋老风高，繁声激耳，山楼坐对，情见乎词。”（《一萼红》序）^③“梅州盛暑，漫游黄塘。时乍雨乍晴，光景奇丽。”（《扫花游》序）^④“新秋过雨，凉意上楼，心境莹然，属思弥永，骚情客感，殆不自胜，又不止伤春病酒时也。”（《玉京秋》序）^⑤

2. 内含感慨凄郁

读《无盦词》词序，总觉得作者大多时候都心怀感慨凄郁，难得有欢愉的时候，在抒情、怀人、忧国时固然是这样，就是记事、写景，也多含有幽凄怅恻的况味，从上面所引各则词序可见。主要的理由，一方面因为他是个感情丰富、易生感触的词人，另一方面，则与他遭逢国难、经历坎坷、生活飘泊有关。我们不妨再多看几个例子，如：“暑中雨晴不定，闷人欲死，不得不言。”（《虞美人》序）^⑥“病眼迷糊，若有所触，即就床沿书此，索解人不易得也。”（《高阳台》序）^⑦“旅食澄江，生意垂尽，中怀凄郁，难已于言。”（《虞美人》序）^⑧“芳华易逝，欢事去心，慨乎言之，不自知其意之谁属矣。”（《倦寻芳》序）^⑨“春意模糊，寒风凄厉，伤离念远，难已于言。”（《凤箫吟》序）^⑩

3. 对人对物情深

《无盦词》是情深之作，就是词序，也显得对人对物，都倾注诚挚的感情。上面已有不少例子，下面再看一些：“江亭重到，景物都非，感赋此阙。”（《声声慢》序）^⑪“怀人有梦，寄慨无方，再和东山。”（《石州慢》序）^⑫“为吴君懋题彊村先生遗墨，时甲戌十二月，先生下世三年矣。”（《大酺》序）^⑬“得夏瞿禅病讯，倚此慰问，兼抒近怀。”（《水龙吟》序）^⑭“罗元一（香林）教授兄索题手册，走笔成此，遭世乱离，寸情天远，不觉其言之凄异矣。”（《齐天乐》序）^⑮

詹安泰的词，取径一石（姜白石）二窗（吴梦窗、周梦窗）而卓然有成。他的词序写作，明显地受到宋代词人尤其是白石的影响。不过由于先天的个性和后天的修养，再加上乱离之世辛酸而坎坷的经历，这就使《无盦词》词序的写作，透出一种既清新雅洁又感慨凄郁的风采，而诚挚的感情，又常常在多则词序中流露出来。其实，詹安泰词作以至词序的内容和艺术特色，仍待后学不断深入考察、积极发扬，这篇论述《无盦词》词序之作，只是探究的起点而已。

^①参阅詹安泰《无盦词》，《詹安泰诗词集》，2002年12月翰墨轩，第37、86、93、98、102、103、108、119、125、129、145页。（《詹安泰诗词集》的出版，以1983年至乐楼丛书本《鵞鶴巢诗、无庵词合集》为底本而稍有补订。）

^{②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬}詹安泰：《无盦词》，同上，第27、38、53、13、33、68—69、48、64、69、4、27、73页。

^{⑭⑯}作者对同一人的怀念，又可见《卜算子》序：“北郭感春，写寄李冰若。与冰若别十年矣。”见同上，第26页。

^{⑮⑯⑰⑱⑲}詹安泰：《无盦词》，同上，第51、56、52、118—119、140页。

^{①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮}詹安泰：《无盦词》，同上，第15、35、40、111、120、28、47、59、83、96、3、14、20、34、60页。

责任编辑：呼 韩

•书海酌蠡•

“神思”概念为曹植首次提出

李 健

(北京师范大学文艺学研究中心博士后, 北京, 100875)

“神思”这一概念的提出应该是在汉末。最早将“神思”二字连在一起使用的是曹植的《宝刀赋》，这篇赋作于建安年间，赋云：“乌获奋椎，欧冶是营。扇景风以激气，飞光鉴于天庭。爰告祠以太乙，乃感梦而通灵。然后砺以五方之石，鉴以中黄之壤。规圆景以定环，摅神思而造象。垂华纷之葳蕤，流翠采之滉瀢。”这不是一篇文学理论文字，而是一篇陈述铸造宝刀体验的文学作品。对这段文字的理解歧义并不多，问题出在对“规圆景以定环，摅神思而造象”的解释上。前一句意谓给宝刀精心锻造一个日形的柄，而对后一句的解释却有较大的分歧。分歧集中在对“神”、“思”的注释和理解上。“神”应为神灵，或释为神妙，亦通。“思”有疑为“功”者，如丁晏《曹集铨评》曰：“《艺文》作功。”赵幼文《曹植集校注》同意这种说法：“案作功是”。依此说，“神功”意指卓绝之技巧，整个句意为：发挥卓绝的技巧打造宝刀的形状。这样，“思”的意义就没有了。此种解说虽然通顺，但考目前流传曹集诸本，除《艺文类聚》的辑录之外，无一作“功”者。“功”无论从形象上还是从意义上均与“思”风马牛不相及，何以能发生关系？若怀疑古人误抄，为何诸本均作“思”而无一本作“功”？我们认为，这里的“神思”应结合上下文来理解，它从上文的“感梦通灵”而来，应该意指神启而产生思绪，即铸造者受神灵的启发而产生的一种奇妙的幻像和思绪，然后依据神启的幻像而造像，从而使锻造出的宝刀“垂华纷之葳蕤，流翠采之滉瀢”。因此，“神思”是一个带有神性的形上思维层面的问题，不唯形下技艺方面的问题。只有从这样的角度来理解，才符合曹植的原本意图。

这一点，我们还可以从曹植的其它文章找出印证，说明他提出“神思”概念的可能。《七启》云：“玄微子隐居大荒之庭，飞遁离俗，澄神定灵，轻禄傲贵，与物无营，耽虚好静，羨此永生。独驰思乎天云之表，无物象而能倾。”《洛神赋》云：“于是精移神骇，忽焉思散，俯则未察，仰以殊观”，“于是背下陵高，足往神留，移情想像，顾望怀愁。冀灵体之复形，御轻舟而上溯。浮长川而忘反，思绵绵而增慕。夜耿耿而不寐，沾繁霜而至曙。”这几段话虽然没有明确言说“神思”这一整体的概念，但与《宝刀赋》中的“神思”联系紧密，它们所展示的都是一个神性的境界，表达的意旨相同。这里的“神”与《宝刀赋》中的“神”含义不同，不是指神灵，而是指人的精神，但是与“思”的行为相承接，意谓“思”是由“神”所发出，“思”与“神”是一体化的。《七启》中的玄微子就是一个虚构中的神性人物，他的“澄神定灵”是“驰思乎天云之表”的前提条件，与“感梦通灵”在思维的精神上保持一致。而《洛神赋》作为一篇对神女的痴狂想像，其“足往神留，移情想像”典型表现了“神思”定型后的思维特征。

曹植稍后，不少人都运用了“神思”这一概念，这也从侧面说明了曹植最早提出这一概念的可能。如《三国志·蜀书·杜瓊传》引谯周语：“由杜君之辞而广之耳，殊无神思独至之异也。”《三国志·吴书·楼玄传》引华覈语：“陛下既垂意博古，综及艺文，加勤心好道，随节致气，宜得闲静以展神思，呼翕清淳，与天同极。”《晋书·刘寔传》云：“平原管辂尝谓人曰：‘吾与刘颖川兄弟语，使人神思清发，昏不假寐。’”仔细辨别，各家“神思”的意义有一定的差异，或言驰神运思，或言神奇妙思，但都统一于思维这一领域。在这方面，曹植的首倡功不可没。他的“摅神思而造象”之说，对“神思”内涵的形成产生了决定性的影响。

责任编辑：呼 韩

•书评•

读《“三个代表”与创新》

李士坤

(北京大学邓小平理论研究中心教授、博士生导师,北京,100871)

十六大以来,宣传、讲解、诠释“三个代表”重要思想的文章和书籍非常之多,它们各有特色,读来都不无裨益。最近由《求是》杂志总编室编、长春出版社出版的《“三个代表”与创新》一书,就是一部内容丰富、特色鲜明的论著,是对学习和研究“三个代表”重要思想很有启发很有助益的一本书。我以为该书的如下特色尤为引人瞩目:

第一,这部书编者匠心独具,不仅原原本本地收集了江泽民同志关于“三个代表”重要思想的论述,而且还收集了中央其他领导同志学习、贯彻“三个代表”重要思想的一些重要讲话和论述。这对读者是很有意义的。因为这些领导同志都是第三代领导集体的核心成员,担负着党和国家的重要领导职务,不仅具有很高的理论水平,而且具有丰富的实践经验。他们站得高,把握全局,所以,他们的论述会有更新的境界,会更有深度、更有分量和说服力,对普通读者是一种直接的启发和引导。例如,书中收集了胡锦涛同志关于十六大报告的一段论述:“这是一个求真务实、与时俱进、开拓创新的报告,是一个反映全党意志、全体人民心愿的报告,是一篇马克思主义的纲领性文献。十六大报告通篇贯穿‘三个代表’重要思想,充分体现了理论创新对实践创新的指导作用。”(见该书第18页)这段话直透心底,对加深人们对十六大报告和“三个代表”重要思想的理解无疑具有巨大的启示作用。

将中央其他领导同志的论述与江泽民同志的论述编在一起,还给读者这样一个突出印象:“三个代表”重要思想是伟大的理论创新,江泽民同志是这一创新的核心和旗手,但它作为我们党的重大理论成果,跟毛泽东思想、邓小平理论一样,是全党同志的共同创造,是中国共产党人对马克思主义的宝贵贡献。

第二,“三个代表”重要思想内容极其丰富,可以从不同侧面对它加以研究、解读和诠释,本书选择的是创新。创新虽不是“三个代表”之一,但却贯穿于“三个代表”重要思想的每一个方面。“三个代表”重要思想本身就是伟大的理论创新,没有创新就没有“三个代表”重要思想的提出;同时创新作为一根红线,又贯穿于“三个代表”重要思想的方方面面,如果抛弃了创新,那就是在根本上抛弃了“三个代表”。创新是一个民族进步的灵魂,是一个国家兴旺发达的不竭动力,也是一个政党永葆生机的源泉。不难看出,脱离创新讲“三个代表”将毫无意义;没有创新精神的“三个代表”不符合时代的要求。

关于创新及其重要性江泽民同志的论述是丰富而深刻的，中央其他领导同志也有不少论述。这些论述不仅极大地充实了创新的内容，而且为创新实践指明了方向。例如，胡锦涛在谈到创新时指出：“创新和发展是马克思主义充满生机和活力的根本原因，是马克思主义具有强大生命力和战斗力的奥秘所在。”“广大理论工作者要努力承担起时代向我们提出的理论创新的崇高使命，坚持解放思想，大胆探索，用宽广的眼界去观察和把握当代世界经济、政治、科技、文化的发展趋势，观察和把握当今中国的伟大变革，力求在理论创新上有新的进步、新的贡献。”（该书第16页）胡锦涛同志的这段论述，不仅为理论创新指明了方向，而且具有很强的针对性，使得理论工作者既增加了使命感，又受到巨大鼓舞。有些中央领导同志的论述不仅具体，而且非常精彩。例如，李瑞环同志在论述创新时说到：“人类历史是一个不断创新的过程。人类在改造世界的实践中总会有新的认识，在新的认识指导下改造世界又总会有新的提高，总会‘有所发现，有所发明，有所创造，有所前进’。社会实践是不断发展的，人的认识是不断深化的，创新活动是永无止境的。创新是一个相对的概念。创新既有质的飞跃，也有量的变化；既有大的突破，也有小的改进；既有内容的更新，也有形式的改变。创新是继承与发展的辩证统一。创新作为对已有成果的丰富、扩展或扬弃，离不开对前人成就的扎实研究和深刻了解，离不开一点一滴的积累和长期不懈的努力，离不开坚韧不拔的意志和百折不挠的精神。”（该书第19页）这段论述，言简意赅，不仅深刻地、详细地揭示了创新的特点、实质，而且对创新的过程和人格条件做了概括，这个概括既是科学的，又是朴素而真切的。

第三，把对“三个代表”重要思想的学习与理论研究熔于一炉，是这部书最为突出的特点。对“三个代表”重要思想进行通俗的解读和宣传是很有必要的，也很有意义，这方面的文章和书籍出的也不少，满足了广大人民和干部学习“三个代表”重要思想的要求，极大地推动了全国学习活动的开展。但随着学习的深入，人们在逐渐掌握“三个代表”重要思想的基本内容之后，很自然地要求把学习引向深入，必然要求对“三个代表”重要思想的认识和理解提升到更高的层次，这就不是一般的辅导书所能胜任的了，而《“三个代表”与创新》这本书能较好地满足读者这方面的要求。

该书除经典论述篇和“三个代表”篇外，从创新总论篇开始直到创新思维篇共九篇，每一篇不再是领导人的论述的摘编，而是以理论专题研究的形式，对每一种创新的各个主要方面进行了深入的分析和论述。这些分析和论述不是停留在表面，而是有了相当的深入。由于每篇论者对所论专题都很有研究，使得论述具有一定的理论品位和学术价值。书中的许多观点和见解，既是理论探索的新成果，又是引起深入研究的起点。从而能做到把一般读者引向新的境界，使专门研究者获得新的领悟，开拓更加广阔的视野。例如，在创新的哲学意蕴的论述中，作者写道：“创新不是以它的外部新颖性为标志，而是以其内在的新价值为本质的”。（该书第147页）在科技创新篇中，作者论述了科学创新的认识根源，创新的过程就是科学的发展与进步的过程，就像攀登一样，每登上一个新的阶梯，就为人们开辟了一片新的天地，人们的眼界也就越加开阔；在制度创新篇中，作者运用制度经济学家诺思的制度创新理论，从世界范围论述了我国制度创新的重要性和必然性，等等。这些论述和分析极大地丰富、深化了创新的内容，而且在理论和学术研究的层面，把创新进一步系统化和理论化了。当然，决不是说书中的论述完美无缺，许多问题还可以商榷和探讨；但作为一家之言，对每一位研究者说来，这本书的论述是不能轻视的。特别在创新思维篇中，作者生动而形象地分析了创新思维的误区，这对于从事创新实践的人格外具有警示的意义。

我以上所述对于全书而言不过是一“斑”，但由此一斑亦可见全豹之灿烂。

责任编辑：叶金宝

岭南人文图说之四——开平碉楼



赤坎长堤骑楼



塘口宝树楼



南安村婉庐、耀庐



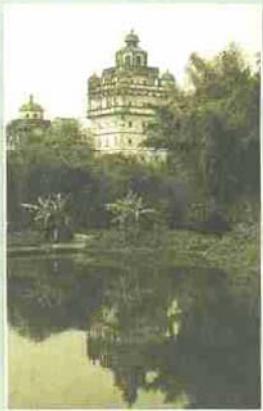
百合镇透庐

在开平，不时可见到田园阡陌中，默然耸立着一座座千姿百态、充满欧美风情的碉楼，这些碉楼见证了侨乡曾经灿烂的历史和一段充满血泪的华侨史，它记载了侨乡的沧桑和辉煌。

这些充满着千般风情，形态各异、由华侨血汗铸成的碉楼，是二十世纪初开平人民抗匪和防洪的历史见证，又是东西方建筑文化的完美糅合，是华侨文化的沉淀。有专家认为，中国领土上的西洋建筑，大多是洋人用坚船利炮“打”进来的，而开平碉楼却是华侨和侨乡民众主动吸收和消化外国先进文化，并进行创新的结果，它体现了侨乡民众对外来文化的一种自信、开放、包容的心态。

原本用于抗匪和防洪的碉楼到今天已成为一座座“活生生的近代建筑博物馆”、“令人震撼的建筑艺术长廊”。被誉为“东方威尼斯”的赤坎古镇河畔的长堤骑楼和被誉为“加拿大村”的赤坎镇虾村耀华坊，甚至连最固守传统的宗祠——有85年历史的凤采堂，原本是开平、台山两地余姓宗族为纪念其先祖——北宋名臣余靖而建的老祠堂，都是典型中西合璧的建筑。

开平碉楼起源于明朝后期，随着华侨文化的发展而鼎盛于二十世纪初叶，鼎盛时期建成的碉楼曾达3000多座，因而有“无碉楼不成村”之说。第二次世界大战时，欧美国家的政策发生变化，华侨可以携家属出洋了，于是人们停止建碉楼，最后一座碉楼建于1948年。因年久失修，开平碉楼现尚存1833座散落在乡间别野。这是一种消逝的文明。



瑞石楼



塘口普安楼

图/张国雄



规岡楼群

学术研究
ACADEMIC RESEARCH
月刊
2003年第10期(总第227期)
出版日期:10月20日

社 长:李恒瑞
主 编:郑英隆
编辑部主任:雷比璐
主办单位:广东省社会科学界联合会
编辑出版:《学术研究》杂志社
地 址:广州市黄华路四号之二
邮 编:510050 电话:020- 83846163
排 印:广州番禺石楼官桥彩印厂
广告经营许可证:粤工商广字 010349
刊 号:
 ISSN1000- 7326
 CN44- 1070
网 址:**www. xsyj. com**
电子邮箱:**xsyj@ xsyj. com**
发行范围:国内外公开发行
订购处: 全国各地邮局(所)
国内总发行:广东省报刊发行局
国外总发行:中国国际图书贸易总公司
邮发代号:46- 64
国外代号:M268(北京 399 信箱)
定 价:8.00 元

[期刊基本参数] CN44- 1070/ c* 1958* m* 大 16* 148* zh* P* ¥8.00* 3200* 35* 2003- 10