



全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊

学术研究

Academic Research

2

2008



◇ 耿云志

耿云志，1938年12月生于辽宁海城县一个濒临辽河的小村庄。1964年毕业于辽宁大学哲学系。现为中国社会科学院学部委员、近代史研究所研究员，兼任中国现代文化学会会长、胡适研究会会长、中国近代思想研究中心理事长、孙中山基金会理事等职。长期从事中国近代政治史、思想史和文化史的研究，尤以思想史研究为主。著述二十余种，主要著作有：《胡适研究论稿》、《胡适年谱》、《胡适新论》、《蓼草集》、《耿云志文集》等；合著有：《中华民国史》第一卷（上、下）、《梁启超》、《西方民主在近代中国》等；编有大型学术资料书和工具书《中华文化辞典》（第一副主编）、《胡适遗稿及秘藏书信》（主编）等。另外，发表论文和文章二百余篇，其中影响较大的有：《胡适五四时期的新文化运动》、《论清末立宪派的国会请愿运动》、《孙中山与梁启超——中国现代化的选择》、《五四新文化运动再认识》、《中国新文化的源流及其趋向》等数十篇，其中有多篇被翻译成英文。于20世纪90年代初，亲手创立了中国近代思想史研究室，该室被评为中国社会科学院第一批重点学科。相继主持院重点课题“近代中国人对民主的认识与实践”、院重大课题“近代中国文化转型研究”，以及上级委托课题“中国古代政治文化中的民主性因素”等。

耿云志在学术上的工作主要有三个方面：

一、从上世纪70年代末开始，对清末的立宪运动展开研究，除完成《中华民国史》相关章节的撰述外，相继发表多篇论文，实事求是地、深入地论述和评析清末立宪运动的发生、发展及其历史作用。在国内，第一次对清末立宪运动给予客观的、肯定的历史评价。从此，清末立宪运动的积极历史作用，已渐成为学者们的共识。

二、从上世纪中期开始，在认真查阅胡适相关档案，研读胡适著作，及相关人物的著述与报刊资料之后，对胡适这个在民国时期影响最大而又争议最多的思想家和学者之一做全面、系统、深入的研究，遂成为本人所关注的主要课题之一。相继出版有关著述达十种，从而将一个与从前大批判所塑造出来的胡适完全不同，更接近于历史真实的胡适，展现在人们的面前。这就必然连带地改变以往有关民国思想、学术与文化历史的不实叙述，使渐渐回复历史的原貌。

三、从上世纪80年代开始，在全国一片“文化研究热”中，本人开始思考近代中国的文化转型问题。到90年代，始形成对中国近代文化转型的趋向的独立见解，即认为中国近代新文化的基本发展趋向是世界化与个性主义。到本世纪初，在完成中国社科院重大课题“近代中国文化转型研究”的过程中，将这一见解做了更加全面、系统、深入的论述，使之更加具有科学性和说服力。

学术研究

郭沫若题

Academic Research

全国中文核心期刊

中国人文社会科学核心期刊

社 长：张国仪

主 编：叶金宝

副主编：陶原珂 雷比璐

学术研究

(1958 年创刊)

2008 年第 2 期 总第 279 期

出版日期：2 月 20 日

融会与超越

爱智与弘道 【三篇】

奥林匹克精神下的希中形上学与伦理学	成中英 [著]	刘铁娃 [译]	5
家庭问题：儒家多元主义与奥林匹克精神	安乐哲 [著]	周炽成 黄亮 谢艳霜 [译]	14
“一”与“多”，人文奥运的哲学基础 ——从古希腊奥林匹亚到北京	田辰山	蔡德贵	22

政 法 社会学

深化行政管理体制改革 【三篇】

明晰职能：理顺权力纵横关系的关键	蔡立辉	30
大部门制：政府机构改革的新思路	陈天祥	40
集权与分权：依据、边界与制约	郭小聪	48

哲 学

论 20 世纪社会主义文化矛盾与马克思主义创始人的关系	黄力之	56
“以人为本”与企业文化：历史与现实	王锐生	65
马克思恩格斯对正义观念的科学分析	周慧敏 王广	69

经济学 管理学

实证经济学似是而非的方法论	林金忠	76
权力、权利和利益的博弈 ——中国当前城市房屋拆迁问题与《物权法》的实施	冯玉军	84
后现代都市社会：问题与出路	左晓斯	93

各学科室电子邮箱:	政法 gzphilaw@yahoo.com.cn
哲学 gzphl@yahoo.com.cn	历史 gzhist@yahoo.com.cn
经济 gzronger88@yahoo.com.cn	文学 gzliter@yahoo.com.cn

历史学

新文化运动：建立中国与世界文化密接关系的努力	耿云志	99
《古史辨》与“古史辨派”辨析	张 越	111
中国古代美女的地域认同文化研究	蓝 勇	116

文 学 语言学

论两汉的“歌诗”与“诗”	戴伟华	126	
俞平伯与《人间词话》的经典之路			
——《人间词话》百年学术史研究之一	彭玉平	132	
比较文学的可比性悖论与跨文化场	刘安鹏	139	
跨文化交际误解探析	黄 略	蒲志鸿	143

岭南文化

广东汉剧与客家文化	康保成	陈志勇	146
-----------	-----	-----	-----

民俗学

谁的原生态？为何本真性		
——非物质文化遗产语境下的原生态现象分析	刘晓春	153

英文摘要	159
------	-----

Academic Research

CONTENTS

No.2, 2008

Preferring to Wisdom and Enhancing Traditional Ethics (three essays)	
Greek and Chinese Metaphysics and Ethics under Olympic Spirit translated by Liu Tiewa (5)
Family Problems: Confucianist Multiple Thought and Olympic Spirit translated by Zhou Chicheng, Huang Liang and Xie Yanshuang (14)
‘One’ and ‘Many’: Philosophical Foundation of Human Olympic Tian Chenshan & Cai Degui (22)
Deepening the Reform of Administrative Management System (three essays)	
Clarifying Its Functions: the Key Point in Straightening the Power Relationship Cai Lihui (30)
A Frame with Big Departments: a New Rout for Reforming the Governmental Institutions Chen Tianxiang (40)
Centralizing and Separating Authorities: the Basis, Boundary and Restriction Guo Xiaochong (48)
On the Relationship between Socialist Culture Contradiction and the Founders of Marxism Huang Lizhi (56)
Humanism and Enterprise Culture: History and Reality Wang Yuesheng (65)
Marx and Engle’s Scientific Analysis on the Concept of Justice Zhou Huimin and Wang Guang (69)
Positivist Economics:a Pseudo Methodology Lin Jinzhong (76)
The Game for Power, Right and Profits: about the Problem of Pulling down Old Urban Houses and Resettlement in Carrying on ‘the Law of Property Ownership’at Present Feng Yujun (84)
On the Problems and Road Out in the Post- modern City Society Zuo Xiaosi (93)
The Neo- cultural Movement as an Endeavour to Establish a Close Relationship between China and the World Geng Yunzhi (99)
A Distinction between the Work ‘An Analysis of the Old History and the School of Query to the History Studies’ Zhang Yue (111)
A Cultural Study on the Regional Identification of Ancient Chinese Beautiful Women Lan Yong (116)
On the Poems for Singing and the Poetry in the Han Dynasty Dai Weihua (126)
The Relation Mr.Yu Pibo and the Road Leading Mr.Wang Guowei’s Work ‘Ren Jian Ci Hua’ to Classicality Peng Yuping (132)
On the Paradox of the Comparability of Comparative Literature and the Cross- cultural Field Liu Anpeng (139)
On the Han Opera in Guangdong and Hakka’s Culture Kang Baocheng and Chen Zhiyong (146)
A Phenomenon Analysis of the Original State of Non- material Cultural Inheritance Liu Xiaochun (153)
English Main Abstracts	(159)

融会与超越

奥林匹克精神下的希中形而上学与伦理学 *

成中英 [著] 刘铁娃 [译]

[摘要] 奥林匹克比赛和运动中所体现出来的奥林匹克精神，为希腊的形而上学与伦理学的传统创造了在文化价值观与哲学观念方面的丰富背景。该传统与中国这一方面的传统相联系，会为我们找到一种新的奥林匹克精神，这种精神基于希腊与中国精神的结合。这对于新的世界秩序以及世界范围内个体与团体的新的社会和谐的形成都是非常重要的。中国本土的形而上学和伦理学传统对于这种新的奥林匹克精神的形成将做出巨大贡献。

[关键词] 奥林匹克精神 希腊 中国 形而上学 伦理学

(中图分类号) B502; B21 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0005-09

一、什么是奥林匹克精神

奥林匹克 (Olympic) 精神可追根溯源到希腊神话有关早期男女神祇的故事。^① 这些神祇住在奥林匹斯山 (Olympia) 上，各有专长。正像我们所熟知的那样，他们往往为利益、权力、私情与私欲勾心斗角，彼此猜忌。因为他们把对方当成竞争者，为了要扩大自己的领地和私利，常常侵占和危害那些自我保护不充分的神祇的权益。当然，也有一些善良的男神和女神，他们品德高尚而且富有文明的创造性，如阿波罗 (Apollo) 与戴安娜 (Diana)。相较之下，其他神祇的行为显然极为粗鲁，脾气和习惯都很坏，喜用暴力，并且具有报复性，需要靠纪律来加约束。这就意味着，他们的激情和欲望需要通过与其他诸神交往，历经冲突、苦难与磨练，方能获得转化自己的智慧。以宙斯神 (Zeus) 为例，他因能够运用机智征服神和人的权力取得了在众神中的最高地位。但他充满了欲望，不断地追求自己欲念的满足。他又懂得智谋，并在最后懂得约束自己，所以他能始终维持其权力的巅峰。这就说明，一个身居高位的掌权者如要保全自己的高位，必须建立纪律与发展智慧。在这方面，宙斯与上一代的神祇非常不同。那些更早期的神祇缺乏智慧与纪律，只好处在不断争斗的混乱状态之中。

如果把早期的远古的神视为神的第一代，宙斯以及他同期的神祇无疑属于神的第二代，这些神已迈进了文明之门，并且具有冷静的习惯和态度，这一阶段也可以被视为是生活和存续的智慧 (sophia 索非娅) 的发端。而神祇第三代的状况，则是能够不断向更高的文明和道德秩序发展。如阿波罗温和、典雅、多才多艺，令人感到愉快。这些品质即便在现代也广受欢迎。由此我们也可以理解尼采所描写的狂野和激情的狄俄尼索斯神 (Dionysus)，是如何经过斗争和变化并最终转变为像阿波罗 (Apollo) 那样清明平和的神。后者象征着清醒理智以及能言善辩的口才。

尼采有关悲剧诞生的作品在某种意义上展现了希腊理性及其向前的发展，理性如何从猛烈的激情所

* 本文由作者授权于本刊发表，发表时略有删节。

作者简介 成中英，美国夏威夷大学哲学教授；刘铁娃，北京外国语大学国际关系学院讲师（北京，100089）。

①我主要遵循赫西奥德（公元前 8 世纪）在《神统纪》(Theogony) 等著作中有关希腊神话的谱系。

产生的混乱中发展新的自我，以及理性为什么一定要经历痛苦、压力与悲痛、遗憾与羞耻而诞生。^① 埃斯库罗斯与索福克勒斯所写的悲剧，表现的是原始的无明与宿命的力量带来的痛苦与牺牲终必启发与凸显理想人类或神祇理性的精神与对理想的自由追求。悲剧的出现表明人需要具有理性的洞察力，在洞悉现实与自由意愿的基础上做出明智的决定，但另一方面，悲剧能够被理性所克服并不意味着我们可以永远快乐放松地享受理智的平静与安宁。原初的激情与欲念并不会自然消亡，而是需要转化，接受自我一定的约束。甚至在理性与控制的框架内，也肯定人的对权力、激情及欲念的合理的追求以及自我实现的满足。如此来看，理性与激情的结合殊为必要，至少理性应该提供一个普遍能接受的形式来规范人凸显自我的激情与争强取胜的欲望，使之成为一个族群与社会共同的期盼，并有益于个体的自我期许，形成一种可以尽量发挥的大众豪情。此即奥林匹克精神之所在，而奥林匹克运动也就应运而生。^② 总之，奥林匹克是由于神与神之间，神与人之间，人与神之间及人与人之间的竞争而产生的和平形式，它不必取消竞争的取胜目的。但它要避免暴力，推广无害的竞争的活动，在理性的规范下，同时在大众的理性的觉醒中，结合理智与激情、客体与主体、内外在的规则与自由的结合而产生人类文明向前的发展。

奥林匹克精神实际上是开展于奥林匹克山上竞技的原初形式，但却向公开的、公平的在平原上举行的文明竞赛方式发展。这是由绝对的激情和权力主张向控制良好的相对激情与权力实践的转变，通过唤醒作为自然法的理性以及思考的逻辑而实施。理性的发现是重要的，因为理性也能够对团体中的实际生活给以指引，提出生活所需要的正确决策。这也是索菲娅（智慧）为什么既是理论的也是实践的，因为它将现实世界中的知识导向理性，同时也预示了与人的主动行为（human agency）有关的未来。^③

二、意志与理性之间的冲突

奥林匹克精神实际包含了如下六种意识：1. 理性与肉体激情的冲突与结合；2. 群体公开性与个体隐私性的冲突与结合；3. 权力竞争与公平主导性的运用的结合；4. 竞争之前的个体意识与群体意识的培养、鼓舞与激励；5. 在遵守原则的条件下奖励成功者和创新者；6. 实现自由与律令的二合为一。即使不分析每一项含义，我们也能把它与奥林匹克的实际竞赛联系起来。有了这样的理解基础，我认为奥林匹克的精神也提供了希腊古典哲学发展的条件，并终于在苏格拉底、柏拉图与亚里士多德的希腊哲学中找到最初的实现。对此，我做出新的解释是：奥林匹克精神实现了理性，但理性的心灵活动却导向对抽象本质的追求，形成了心身分离、心物二元的柏拉图主义（Platonism）。换言之，希腊哲学的自我的探索与正义的追求是基于奥林匹克精神的驱动力及活力而形成的，然而却偏离了实际的需要，也就偏离了理性与激情的相互结合及其实现的具体形式，因而在一定程度上消解了奥林匹克精神，并为西方中世纪的神学打下了理论的基础。当考察中世纪天主教堂如何建立之时，我们一定会吃惊地发现作为古典希腊精神的奥林匹克精神是如何走失，而为超然的神学信仰的理性形式所取代。对一个超越的神或上帝的信仰，虽然代表着人类对其灵魂的救赎的理想，但这却不是希腊民族奥林匹克的心身结合的具体实现。这个观点乃是犹太民族的核心价值观。在此理解下，奥林匹克的六大特点因此改观，具备了如下的新的内涵：1. 相信一位万能的神控制着现实与生命中的所有理性或认识；2. 理性高居激情与感官愿望之上；3. 人类世俗团体服从宗教僧团的权威；4. 基于神学的教条体系反对对自然事物的体验；5. 惩罚创新与好

^① 可以参看尼采于1872年在德国完成的著作《悲剧的诞生》(Birth of Tragedy from the Spirit of Music)。本书可以被看作是对黑格尔辩证法以及黑格尔《精神现象学》(Phenomenology of Spirit) 中的希腊精神现象学进行描述的尝试。

^② 这是我对于从酒神精神的激情中产生的阿波罗神精神发展的哲学阐释，这一过程使酒神精神在理性的约束下成为一种具有竞争力的精神。这一发展过程以及后来的激情与理性的融合就是我所说的奥林匹克精神。

^③ 理性（logos）与索非娅（sophia 智慧）之间的微妙差别在于，前者代表了现实与变化的来源（按照赫拉克利斯的说法）及相关的论述或表达，而后者指的是我们对于现实的真理的合理理解，正如在理性中所表现出来的那样，使理性的论述成为可能的理性秩序与规则。但是当我提到索非娅可以是实践的时候，我所指的是合理理解为实践的理性提供了基础，此即实践智慧（phronesis），它能够帮助制定决策，确定是否去做以及如何去做。亚里士多德在尼各马科伦理学中指出了索非娅与实践智慧之间的根本不同，而我认为两者本质上是相关的，并且都关心个体灵魂向至善的发展。

奇，就像在对伽利略和布鲁诺的谴责中那样；6. 认识自由意志、自主与神的决定之间的二分。

犹太人与希腊人之间的不同是非常明显的，希腊人是在理性思维下对人的理解遵从向有秩序的自然开放的原则，而犹太人则坚持在上帝的权威之前，人类一切的意愿都必须绝对地服从。对此两者，我分别称之为“外在的客观主义”与“超越的客观主义”。在西方中世纪，后者超越了前者。但到了欧洲近代，外在的客观主义由于人类自身对世界新意识与新经验的出现而再次体现。在这个过程中，“沉思的亚里士多德主义”(Meditative Aristotelianism)转化为“实践的亚里士多德主义”(Practical Aristotelianism)，后者强调实践的重要性以及对人类道德价值的实践。然而基督教的超越的客观主义并未消失，而在宗教改革的基础上转化为对世俗化的财富与物质权力的追求，造就了马克思·韦伯所说的资本主义与民族国家的兴起，并进一步导向民族国家权力的竞争。如此，我们又似乎回到了弱肉强食的前奥林匹克时代，第一次大战与第二次大战不正是此一时代发展的极致吗？显然，我们面对第一代与第二代的诸神复活及其相互争夺，人类还期待着第三代神祇的到临，还需要重新恢复奥林匹克的精神。^①

奇怪的是，在更具体的条件下寻找普遍性的热情，与亚里士多德主义相比，柏拉图主义表现得更为热烈。在这个过程中，神被更加人性化了，人性因为受到更多精神层面的关照得以进行更为理性的反思而扩大其道德的关怀。但是仍然有些特点是西方中世纪时期遗传延续下来的：也就是说，主观性与权力至高无上的上帝发展到今天，在美国造成了内部理性的民主精神与外部的上帝权力意志的结合。因此，当代社会的现代性中存在着严重的内在冲突和矛盾：理性分析对经验激情的斗争，与中世纪绝对意志对相对和不同的意志的斗争完全一致。同时，在笃信宗教方面存在着强烈的排他性，在对待文明的冲突方面存在着强烈的政治意识优先。在西方世界里，要实现有助于和平生产力的发展的全球化自由与纪律，仍然有很长的路要走。因此，显示奥林匹克精神的奥林匹克竞赛应该更多地被视为一种象征或提示，而非从希腊传统持续而来的奥林匹克的理想主义精神。前文中所陈述的奥林匹克精神所包含的理想与实践结合的一致性与和而不同的重点应该继续作为在人类现代社会中需要加强并扩大的指路明灯。

三、作为方法和美德的中国权力发展的特征

中国的道家精神与希腊奥林匹克精神的追求客观事实的开放理性如何不同，又与现代西方奥林匹克精神的基于超越真理的权力意志如何不同，这是我们不得不面对的最有挑战性和重要性的问题。需要指出，中国文明本身自发端以来就是通过经验以及对人性本身的体察来寻找全面真理与全球性力量。“天下”这个词的内涵，即使不是明示其意义，也指明整个世界的人以及万事万物。但是同时还存在隐藏在“天下”概念之后“天上”的概念，意思是展现在相对的动态的天地之间的本体宇宙现实，由此理解人类就产生并存在于天地之间。因此，“天上”即是创化万事万物的动态宇宙，而为人类所认识与体验。重要的含义在于，天是个综合体，对于天的概念也是开放的，天指的是形而上与创生万物的根源，同时也指过去和现在发生的事物。从这个意义上说来，天是所有已经发生的和即将发生的事的源头。这些含义都是我们所体验感受的天所包含的。

从对天的多功能的全方位的本质的思考开始，对于像老子这样深刻的思想家就会很自然地将天视为“道”所创生而为其体现。老子指出，在实践和存在方面，“道”的顺位在“天”之前，因此“天”必须要遵从于“道”（所谓“天法道”），所有的事情则需要遵循天，而“道”只需要遵从自身。《道德经》第25节论述说，“有物混成，先天地生……人法地，地法天，天法道，道法自然”，该观点的本质是，在天的所有功能之下存在着一致性，它使世界上的多数事物在活动以及不活动的情况下都处于不间断发展状态。事实上，这种根本的一致性产生了多数性，因为它本身是一致的，它产生了事物因为它本身并不是任何事物。它实现了创造，因为它并不将创造视为目的。因此，因为它的不创造，它具有了创造

^① 我们再一次看到，道德优点与智慧优点之间的根本区别如何使亚里士多德对人类行为的两种形式产生了二元论的思想：一方面是对外部事务的沉思，另一方面是生命的实践终点以及行为的实践方式。这两种形式并不一定相悖的，但是就亚氏而言它们无论如何都是分离的。

性；因为它是解构的，所以它具有了建设性。它在不断对其他事物定义以及再定义的过程中定义了自身。我们可以称之为“有”或“存在”，但是如果称其为“无”会更为贴切。然而，它并非一般的“无”，而是具有创造性的，动态的“无”，它为存在创造条件并产生所有条件，包括存在的条件。那么为什么它被称为“道”或者是途径？答案在于，“道”是任何事物所以成与所依循的存在方式与方法，没有此一所以成与所依循的存在方式与方法就不成其为事物。如果要问什么是天的存在的方式与方法、地的存在的方式与方法、人的存在的方式与方法或者世界上所有事物存在的方式与方法，我们也是在问这些个别事物达到某些目标或理想的终点的个别方式与方法。如果我们理解了此一个别方式与方法或途径，我们就能理解此一个别事物，此一个别目标，此一理想的终点。但道的含义却不限于方法与方式，也包含状态与活动的意思。事实上，事物更是一种状态与活动，而不必呈现为方法与方式。英文用“way”一字来翻译“道”，也是取其宽广的内涵与不定的所指之故。

作为所有方法的方法，“道”应该包含成功到达不同目标的所有品质，包括人的、道德的、社会的、政治的或者形而上学的品质，而且这些需要在对最终诉求的和谐条件中进行汇拢。因此，在考察“道”的目标的时候，我们可以看到不同目标的方法的缺点和弱点，并且集中于真正的社会的、道德的甚至是政治行为和方向的起点这一基本问题。在这种超越了具体的，并且应用于具体意义的情况下，我们不能将“道”定义为针对具体的或者普遍的事物的具体的或者普遍的方法。“道”超出了这种观念，是构成的综合的。它指出了事物如何被安排在对“存在”的全面理解之下的本质，以及它随时间的发展过程。因此，“道”的概念并不能被定义为或者冠以某一事物的特征，甚至是事物的“存在”，因为同时“道”也是超越了事物或者事物的“存在”的非事物。所以，我们可以将“道”理解为纯粹的最终的创造性，它在创造的同时又在进行再创造。在这种条件下，当“道”被正确理解的时候，表现出的就是在理解以及实际行为方面的最高智慧。原因是它定义了一种事物，并且在不断的更新和变化的过程中将其他的事物也包括了进去。它是实际行为的最高境界，因为人们可以通过认定事物的确切来源之后行动，这样就确定了位置，建立了联系，并且提供了具有最终重要性的目标。换句话说，“道”体现了根深蒂固的隐藏理解与根深蒂固的隐藏行为（rooted covering understanding and rooted covering action），它既符合当前，但又超越当前。从这个意义上来说，人们对意志的坚持和对理性的执着可以到达相互转换的境界，这样可以带来和平、宁静以及深入的和谐，它们只来源于经过细致思考和全面理解而产生的自然的或者自发的行为。简言之，“道”通过超越的体验成为了理解智慧的象征，通过转变成为了自我实现智慧的象征。“道”的智慧来自易经传统中世界的创造中不断活动的人类经验和概念思考。“道”的概念中一方面包含《周易》的创造性变化概念，另一方面是秩序的观点，即从天的本体政治理解中来的秩序以及在《尚书》传统中的秩序，这样的说法是比较充分的。从这个意义出发，“道”作为不断的自然创造性所具有的精神就融汇在了从春秋时代以来所有主要的哲学思想流派之中。

中国人与重视理性智慧和客观知识的希腊人相比，其重要区别是，中国人总是回到非特殊化的创造性的原初状态，寻求在变化和发展过程出现冲突和差异的解决途径，并服从于“道”的状态。在这种状态下，所有的方式方法都可以归结为追求不同目的，这会在一开始得到“道”支持的最终存在的理想状态做出贡献。因此，中国哲学表现出来的是智慧的现世哲学，我们也可简称之为“时间智慧或者时间的智慧”（temporal wisdom or wisdom of time），而希腊的哲学则体现了智慧的空间哲学，我们可称之为“空间智慧或者空间的智慧”（spatial wisdom or wisdom of space）。空间智慧可以被视为是世界事物的自然的客观形式，与作为世界思想和意志的人类的主观形式之间的力量均衡。空间智慧的理想状态是，所有的事物都能够通过几何的方式联系起来，因此属于完善的法律规制，这样就可以进行数学的甚至是机械的描述并管理。它需要权力地位去维持事物之间的这种平衡，亦即需要一个普遍使用的最高法则，例如在整个太空都适用的重力法则，所有的事物都处于这个规律之下。对于人类来说，我们需要“神”作为一个普世的权力，神能够将所有的事物都置于有秩序的关系之中。因为人居于万物之首，人需要合

理的运用权力控制所有事物，这种权力来自于对“神”的信仰。说到本质，人与其他人或者民族的关系也是受到权力和秩序的规范约束的。为了能够确定存在这样的权力地位或者是领袖，我们需要参与到公开公平的竞赛之中，这就是希腊的奥林匹克精神。比较而言，对于中国的道家思想来说，因为有很多不同的生活方式，因而产生了很多不同事物的秩序，所以存在着很多推理的方式。任何事情都并非静止不动的，追求保持永恒不变不仅是不可能的，在道德上也是错误的，在政治上是非常不明智的。时间的智慧要求一个人按照时间做出反应，而不是按照空间或者只按空间做出行动。我们需要看到空间在时间中存在的紧张和平衡，因而必须了解历史的沿革，并且严肃地看待历史。我们还需要展望未来，未来包括区别中的统一性，这也是道的本质，并且从这一点出发修正自己，反映在自己的行动中。未来是需要我们创造的，并不是保持充满了私利以及身居高位或具有支配力的权力意志的现状。

显然，中国的道家思想与希腊的理性思想，正像时间与空间能够交汇一样，它们也是能够产生交汇点的。道家的道与儒家的道相比，更关注时间这方面，而后者则非常严肃地看待空间、事物、以及人。如何能够让人们了解空间，使他们能生存下去，并且对人进行教育是儒教学说的目标。这样的目标需要严肃地看待空间。为了能够实现这样的理想，我们需要了解有关客观法则的知识和调查，这样才能够为合适的行为找到合适的位置，以便在整个社会中为人民正确有效地谋利益。孔子与孟子都对如何造福于民这个问题进行过思考，并且深受“仁”、“义”理念的吸引，他们认为这才是实现集权与公正的方式。但是孔孟都属于相信时间和合时的先贤。社会与道德的目标都要在不断转变的过程中实现，这些转变包括在人们中间进行教育和互动，在统治者与人们之间也是同样的。这要基于不断的奉献，人们持续不断的创造性在超越了时间和空间的限制之后方能实现目标。

在中国的现代历史中，曾经提出过这样的问题，中国如何能够吸收并兼容科学与民主。答案是向希腊学习，从几何学和拓扑学中学习，从空间与空间主义的智慧中学习。这就意味着运用不间断的有关时间与生活的创造性将空间主义与时间过程联系起来，这样每个事物都应时地回到自身，并且实现了自身。另一方面，希腊或者西方如何从中国学习也是一个重要的问题：答案是从时间以及合时的智慧中取经。这就意味着，尊重历史和传统，从人类和人性的苦难经历中学习，以便能够开拓理解问题的眼界，对善行以及人性体验的范围看得更广阔。这其实也是学习如何转变自己以便在时间的进程中适应其他人，学习空间具有时间的维度，空间能够被更加灵活地应用并且保存下来。

因此，当赋予空间、环境以生命之后，它就会对“道”做出贡献，它会令整个现实发生改变，但却不会将自己归为哪类，或者是在其中居于统治地位。这种狭隘的情况是不会出现的。希腊的方式在欧洲和美洲的传统中得以部分地保留下来。虽然欧洲与美洲相比更具理性，它仍然需要时间的概念以便产生不同性和多样性，并且消除歧视性障碍与冷战时期遗留下来的围墙。全球化并非只是“道”的延伸，而是一种方法和媒介，通过全球化每个人都能相应地受益。简言之，我们可以看出空间智慧与时间智慧是如何互为补充的，并且还与对方融为一体，这样一来可以发展出更加和谐的，不只是更加均衡的世界权力，同时具有和谐特质的自我管制与对他人世界的考虑。从这个意义上讲，奥林匹克精神就成为了“道”的精神，而道的精神成为了一个开放的具有理解力的空间和时间，对于人类以及世界上的事物和生命的有前途的未来都是有好处的。因此我们可以看到，奥林匹克精神接受了新的含义，也就是说它接受了新的命运。这一命运决定它要为世界的全球化做出贡献，无论是在时间上还是空间上，并且为基于时间智慧与空间智慧的互动与融合的人性发展做出重大贡献。

四、有关希腊方法与中国方法的三个层次的分析

我们可以从三个层次理解希腊方法与中国方法对理解问题的不同眼光。这两种方法还体现了互补与融合的潜在可能性。

1. 形而上学的层次。希腊关于存在的定义是什么？我认为，希腊人从开始就希望寻找一个能够令他们感到安全舒适的永久不变的事实。他们肯定对由激烈的竞争和争夺所产生的绵延不息的战争和暴力感

到厌倦。同时希腊人也是勇于冒险的民族，喜欢南征北讨，就像在特洛伊城战争 (Trojan War) 中的所作所为一样。但他们确实对世界是由什么组成，从哪开始繁衍创造这个问题充满疑惑。

亚里士多德有关存在的概念中就代表着有关存在这个问题的成熟的希腊方法。从他对存在这个概念清楚细微的分析我们看到，亚里士多德是怎样将一个物体中的物质/形式关系视为更加基本的因素，特别是与事物中的可能性/现状关系相比。我们可能会发现，后一种关系在解释生物生命的生长变化时是需要的。亚里士多德是否得出了一个有关存在的完整一贯的理论仍然是个需要回答的问题，但是他广泛的概括方法使他总结出了存在的概念，认为它是形态和物质的组成，同时受到全面的事物安排的作用和影响，这些事物表现出功能性和目的性。显然，在希腊语中使用 “Einai” 这个表示将要发生的动词，与它为亚里士多德的形而上学的形成提供了基础之间有着某种联系，这种形而上学作为一种规范可以用来处理抽象的普世的规范，例如逻辑转化。

为了能把形而上学引进中文的体系，出现了中文的文法是否需要经过转换的问题，例如应该引入表示存有的动词，以便能够清晰地阐述存在的概念，使它在语言的使用中流行起来。但是，我须指出有些对希腊哲学有研究的学者对于中文适应形而上学的改造建议（与“是”的概念有关），是牵强的甚至是歪曲的。它想要强迫中文的文法适应希腊的模式，但是并不能仅仅因为存在的形而上学与希腊的文法是相联系的，就使希腊的文法成为规范。另外，我们对于存在的理解可能是不同的，就像我们有不同的语法和语言那样。正如 V.W. 奎因 (V. W. Quine) 所指出，一个语词的意义是语义网络与语用处境所决定的，一个寓言中的一个语词可以有另一寓言中不同的翻译，两个翻译甚至可以不相容。中文与西方语言表达存有的方式可以大不相同，两者重视的存有现象也可以不一样，但两者可以互补，各自在一定范围内显示一个整体的存有的两个方面。^①(第 43 节) 对于奎因而言，对基于相同条件的现实的阐释可能是各有不同的，因为对给定的文章或者语言形式的翻译是千差万别的。如果能够认识到这个问题是一个深刻的形而上学的、认识论的问题，我们就可以用不带任何预见或者特殊想法的讨论以求得结果。基于这个讨论和思考可见，中国与希腊的不同在于，希腊人希望能够通过自己知识的智慧或者对控制以及规制的意愿克服客观性。但是对于中国人来讲，重要的是自然的发生以掌握语言，而不是让语言决定我们现实的经历是什么。中文与自己的形而上学具有独特的关系，后者称为“本体”，与希腊文中的 *ti esti* (有什么或者是什么) 或者 *ousia* (根源的存在或实质) 是截然不同的。

我能理解为什么在中国人的理解中，根源的存在就是根源的不存在，后者给了存在在变化和转换中本质的不同。研究部分的理论中的部分与整体存在着本质的关系（‘体’作为整体），并且分享整体，因此在整体中也成为部分。我们必须要在‘体’的增长中发现创造来源（本）。在‘体’中，性质或者本质是整体部分的实现，并且这些部分之间有密切的联系，或者与其他事物相联系，因此相对来说也可以被称为别的部分以及整体。这种整体与部分的关系与希腊的本质与论断的概念是相反的，后者本质上表现的是阶层以及其中成员的关系。在中文的语法中，并没有“希腊的存在问题”，正如在希腊的语法中没有“中国的本原问题”一样。

中文能够适应希腊文或者印欧语系的语法吗？答案是肯定的，我们通过假设“有”（“有”比“是”更好）的层次在“无”（不存在）的本源的层次之后，可以将希腊的形而上学视为“本体”思考的一个角度，它将会转化为不同的整体与部分的表现形式，因此，不变就成为了变化的部分，变化也就成为了不变的部分。^② 因此，希腊人与中国人之间的对话是可能的，因为在发展存在的概念方面有共同的兴趣，存在可以作为两个不同的理解现实的体系之间的界面。并不需要放弃希腊有关存在的定义，这个概念可以融合进中国“本体”的概念之中，在此过程中它可以作为普遍参考的模式，而不是普遍反映的模式，后者是“本体”概念的特征。

^① 此处可参考拙文《中国哲学有关体的形而上学意义：本体（本源—实质）以及体用（实质—功能）》（《中国哲学期刊》29, 2: 145-161, 2002）中的解释。

2. 道德层次。在亚历士多德的尼各马科伦理学 (NE) (Nichomachean Ethics) 与中国传统儒教哲学家所提出的儒家伦理学 (CE) (Confucian Ethics) 之间作全面的比较后，我们很容易看出在两种伦理学之间存在着基本的差别和对照。对亚历士多德来说，在实用的与智力的特点之间存在着明显的差别，但是在儒家理论的特点之间却没有明显的区别。在儒家理论中总是存在着理论与行为的连续性或者一致性，因此没有任何东西可以在实现自我本质的过程中，从自我教化的实践中被剥离出去。对比在于，虽然在 NE 对永恒的物体的理性思考中保持绝对的物体导向的客观性，这似乎也指出了生活的最终目的以及道德优点的实践，正像在人类社会中善终的考虑为和谐幸福的生活提供了基础。毫无疑问，无论是智力上的还是道德上的优点对于许多个体来讲都是必要的，但这两种特点在本体论上如何联系起来仍然是不清楚的。而从 CE 的角度来看，人的本质需要在持续地创造性地反思和行为过程中得到理解和发展，反思以及行为的过程能够从理解人在行动方面的潜力转向参与涉及这个世界所有事物的宇宙性的活动。这意味着理性以及知识不能从生活的具体实践中分离出去，而是应该融合在“道”的自我培养中，以及将最终理解为在实际行为中实现“道”的个体本质。本体的和理论的理解必须在日常的世界的经历和体会中找到源头。从这个意义上来说，NE 与 CE 是能互为补充的。^②

关于希腊或者说亚里士多德有关德行的两个作用的区别和划分如何融入儒家理论的德行概念中，我认为，在儒家理论中，基本的德行作为人类本质以及人类创造力的基本动力是在对反思和经历保持开放的有机整体内发展并交织起来的。虽然像善行或者爱（仁）、正义或者公平（义）、适当或者恰切（礼）、可信并且正直（信）的优点具有强大的实用价值和影响，我们必须认识到智慧（智）的优点具有深刻的智力内涵。因为这种智慧能够使我们分辨什么是，什么不是（“是”与“非”），我们还必须要注意事实与实际并因此能够做出判断，并且在知识与证据的基础上进行讨论。从这个意义上讲，“智”的优点预设了知识（“知”）以及现实的证据，将它们作为了解与观察的目标。但是仍然有必要指出，对于儒家以及前儒家的“易”哲学家们来讲，现实并不包括永恒的目标，他们认为目标是在动态的变化和暂时的转变过程中出现的。按照 NE 中定义的永久目标，人们无法获得灵魂的永久安宁。相反，我们必须要在应付世界变化的过程中发现并实现自我，从而得到满足，这样一来就可以说，因为具有对天与地的深刻的创造性，并且在两者间实现了统一——在人本身的力量中实现了天的力量与地的力量这种三位一体的关系。这样的统一还体现了智性优点以及实践优点的统一，因为将自身理解为一种创造性的力量，因此可以延伸至所有事物以及所有人，这样的力量是爱人与亲物力量的深化和扩大。

鉴于以上的探讨，我们必须承认，希腊的 NE 与中国的 CE 之间存在的主要区别在于，前者倾向于二元的分析，而后者则表现得更为一元、辩证而且本体。因此，虽然两种伦理观都谈到了中间道路（中道与中心），我们仍然要明确 NE 强调的方式是在特定的环境下两种可能的极端之间的适度点，而 CE 强调的中道或者中心则是在提高或推进个体本质的自我实现，以及人物或事物之间的和谐过程中，怎样才能够适应整体环境。^①

3. 人类存在的层次。在我看来，亚里士多德基本继承了柏拉图有关灵魂组成的理论（或许是古老的遗产），它包括三个因素：理性、感情或者激情（后来被解释为精神，最后被奥古斯塔斯确定为意志）以及欲望。理性需要认知并思考，感情与反应与行为有关，欲望与动机以及肉体需要的及时满足有关，但是并不关心从长远来看什么对于自身是最好的。这种精神或者灵魂的状态并不是完全统一或者和谐的。需要理性地去挖掘什么是最好的，并且说服感情听从理性。理性有两个基本的层次：它产生知识并且指出，在知识引导下的行动会产生更好的结果，因此可以指导欲望的实现。这是道德推理的一种形式：为了灵魂得到升华的道德目标的理性，或者仅仅是满足灵魂的目的，或者定义并指出灵魂的目的，

^① 关于“中道”有三种不同的概念。希腊人认为它是一种方式，正如亚里士多德所说既不过分也非不足。印度人认为它既不是这也不是那，正像在龙树的《中论》中解释的那样。中国人认为它是一个全面的起点，或者是两种对立的完美结合，因此对立中间的位置就和谐地融入了实践的和谐之中，正像在子思的《中庸》中所解释的那样。

因为在人的意识层面，它表现的很普通也很模糊，但是能够说服精神或激情听从指引并做出行动。

下面我们来看亚里士多德构建的“实践三段论”：A是可欲的。实现B，就可以实现A。因此，（应该）实现B。^①亚里士多德的实践三段论可以被看作是道德推理的过程，当中的成功之处在于实现了“实践智慧”(phronesis)。^②为了与亚里士多德以分析人的思想为本质和功用的道德推理和道德决策的方法作比较，我们可以引入朱熹的方法。这种方法也可以被看作是新儒家方法，它所论证的是人的思想可以指引并控制人的本性和情感。同时它还包含对人类自身与人类思维的不同的形而上学的理解，正如在自我反思中所发展起来的那样。这种认识也被称作“心统性情”。对于人类自身的这种认识的前提在于，对于更大的自然或者宇宙的本体宇宙论的理解，认为整个现实的关系植根于创造性的来源中，它能带来基于从最终事实发展出来的信息结构的不同的功能与行为。这种本体宇宙论的理解模式在人们自己的自我经历中得到反映，也就是“人性的本体”(性)，它可以按不同的目的发挥作用，并且能够在不同的环境下被激活并做出反应。人性的本质具有统一性，因为它的存在植根于创造性中，并且是在人类作为一个物种和一个个体发展的过程中形成的。但是，基本的观点是，总是存在着一种根本的一致性，它需要被发现并同时被培养，这可以看作是在对世界上的人、事以及形势做出反应时自身功能和行为的基础。这些功能和行为就是“用”，或者是本质的用处。因此，在“体”和“用”与“性”和“情”之间的关系也是本体宇宙论的，它可以被看作是“体”的作用，具有存在的形式并且是带有感情的。^③

我们注意到，人性的观点可以追溯到“中庸”的哲学。“情”是对一种形式或整个世界的反应或感情，因此应该有对世界直接的无中介的反应，这会引起在感情（因此到本体）与世界之间合适性（中介）的共鸣与和谐。能够做出反应并实现如此的共鸣被称为和谐。如果一个人能够通过这样的方式完成所有的事情，即他的感情和行动完全实现了和谐与共鸣，他就能够创造普遍和谐与互动的状态，这对于福祉以及事物本质的实现都会有所贡献。但是并不能保证人们的感觉一定能以“中介”的形式做出回应。在很多情况下，感情会处于盲目状态，并且对错误的目标、错误的形式做出反应或者受到环境的误导。从这点上来说，我们需要发挥思想功能的重要性。因为思想的作用在于发现并认识正确或者真实的目标，并确保自己的感情能够被合理地引导、表述、理解或者接受。思想的全部目的就在于将感情引导至正常的目标，寻找主观与客观之间的相宜。

我们需要特别注意的还有以下几点：a) 我们需要实现在所有行为上的内外统一（合一），这也是培养与检验问题以便能够达到更好的生活形式：仅仅做对一次是远远不够的。b) 为了让思想有助于实现具有本质功能（用）以及本质（体）的事物与感情之间的一致，我们的思想必须经过教化：思想能够感受到本质的感情（性），并且了解世界上的事物。换句话讲，思想必须是能够感受的思想，也就是心的思想，同时也是能够认知的思想，也就是脑的思想。思想同时还要有判断力，这样才能够对本质的感情与世界事物之间的关系做出正确的判断。有了这样的理解，思想才能在人的本性与世界之间协调。这样的调解有三个功能：说服或者指导感情朝向正确的目标，找到合适的方向到达理想的终点，严肃地感受一个人的本质，这样真实的感情才能真实地表现出来。如果思想做不到这一点，或者受到了误导、掩盖，我们的本性就会因此而受到阻碍甚至被欺骗。因此，思想的功能是非常重要的，并且需要不断地受到教化以便真正良好的发挥自己的功能，也为人格本身的塑造带来好处。这三种功能可以被看作是统治、统一以及调节，这也是中文“统”在“心统性情”中所表达出的三种含义。

①参见亚里士多德的尼各马科伦理学，1147a 25-30。

②如果能够看到自己应该做什么才能达到理想的终点，我们就因为能够实践自己的洞察力并且实现目标而具有了实践的智慧。

③有关朱熹“心统性情”的观点，参见《朱子语类》与《朱子文集》。但是这个短语来自张载，他只强调了“心统性情”之方面。后来朱熹观察到了心或者心灵的主宰与驾驭功能，他才谈到了“心统性情”。如果想了解有关的解释以及它的本体论意义，参见拙文《朱熹四书次第与其整合问题，兼论朱熹中和新旧两说之內容与涵义》（《朱子学刊》第16卷，2006，110-132）以及陈来的《朱熹哲学研究》（华东师范大学出版社2000年版）中提到的资料说明。

关于“心”是如何被教化的这个问题，《大学》中讲到了“正心”思想是以诚意与格物致知为前提条件的。《大学》中也提到了“修身”或者“修己”的概念。我们认为并指出“修身”或“修己”其实是“正心”与“诚意”的问题，也是格物致知的问题：它有一个过程，并且与许多因素具有有机的联系，因此思想可以被看作是“格”、“致”、“诚”以及“正”。实际上我们可以将“格致诚正”这个过程视为省察与反思的过程，自我与事情之间互利的省察。特别是可以将“诚”看作是自我相对于自己在世界中卷入事情的反思，因此我们对于自我的认识更明确了，包括自己的感情、动机以及可见的终点。一旦这个过程得以良好的建立，我们就能够在对待自己周围的人与事方面做出正确的行为，并因此能够在世界上作为一名个体做出正确的行为，在家庭中成为一个模范成员，成为社会与政府的领袖，最终为在世界范围内获得和平与和谐做出巨大的贡献。这些都可以被视为自我教化（修身或者修己）的内容，这也是儒家哲学所倡导的。

将人自身理解为自我教化、自我实现的过程，就可以回答与亚里士多德对于道德理性与道德决策相比，儒家哲学中的道德行为具有怎样的特点的问题，虽然我们可以把道德理性重新定义为在本性与世界之间做出正确选择、正确决策以及正确行为的思想上的调节，它们仍是不相一致的。但它更多的是直接的影响与精神领会，因此世界中的本质、感情与事情一方面能够被清楚明显地表达出来，正像孔子所说的“一以贯之”以及朱熹所说的“豁然贯通”。^①这表明了思想与世界相联系的直觉的跳跃和出现。它并不以理性过程的形式出现，更多的是直接的甚至有时候是沉默的经历展现以及潜在事实的实现。

虽然我们可以说，上面描述的自我融合的过程并没有排除逻辑阐述以及重建的过程，但它仍不能被看作是在思考，而是在真实的世界中创造性事件的实现，并且不仅仅是精神上的体现。因此我们能够看到这个推理过程的相关性，这个过程是从依靠恰当的知识以及行为的真实的愿望（诚意）所决定正确的行为中重建起来的。我们或许可以引用孟子所举的例子，描述突然看到一个小孩就快落入井中时人们怜悯心的出现。我们可以像下面那样重建这个帮助孩子的道德决策的理性过程：我看到一个小孩儿就要落入井中，我的怜悯心自然地出现。立刻跑去救他是正确的行为。（并没有明确的道德规范）因此，应该立刻跑去相救。我们也可以参考下面的形式：我看到一个小孩儿就要落入井中，我的怜悯心自然地出现。立刻跑去救他是正确的行为。在这样的情况下有必要正确的行动。（正像道德规范所规定的那样）因此，应该立刻跑去相救。从中我们可以看出，对道德思想的道德推理，将它作为教化过程的思想，具有了解的功能以及促进行为的功能，因此也就具有了调解和统一的功能。这也说明了希腊的人类思想方法怎样能够融合进儒家或者新儒家的有关思想与人类自身的概念。这种融合的结果是，中国哲学的精神与方法因为有了逻辑结构能够实现逻辑的清楚性。但是同时它也使希腊哲学的精神与方法在人类自身与人类思想方面，发展得更为完整连贯。

总而言之，希腊哲学精神与方法，在现实、道德及人类具体存在诸方面可与中国哲学精神与方法相互融合，这表明空间可与时间融合，因为时间能够产生不同的空间。有人还可能会尝试将时间融于空间之中，忘却时间的概念。但不能忘记的是，在忘记的过程中时间会再次出现提醒我们忘记。在当前人类事物的发展中，我们可以看到在西方与中国之间，美德与权力互相吸收所带来的好处已经成为自然情况。奥林匹克开放理性的精神与中易道儒的创造性精神融合的实现将是毋庸质疑的事情。

[参考文献]

- [1] 奎因. 真之追求 [M]. 波士顿：哈佛大学出版社，1992.
- [2] 余纪元. 孔子与亚里士多德的伦理学 [M]. 纽约：Routledge 出版社，2007.

责任编辑：杨向艳

^①第一处引用请参见《论语》，4-15。第二处引用请参见朱熹对《大学》中“致知在格物”的评论。朱熹的评论被认为是《大学》的规范文本中对格物致知所做的补充注解（大学补传），参看《大学集注》。

家庭问题：儒家多元主义与奥林匹克精神 *

安乐哲 [著] 周炽成 黄亮 谢艳霜 [译]

[摘要] 在不同传统的对话中，我们发现：在儒家强调个人智慧和社会智性（即“内圣外王”）的培育与西方持久地关注正直和有原则的生活（两者也许以康德的不受个人情感影响的理性概念和对“道德律”的服从为代表）之间存在着十分明显的差异。如果用中国的语言来说，这种差异可以概括为“礼”与“法”之间的差异、尊重家庭和社区关系的道德生活与遵循义的道德责任之间的差异。尽管这些背道而驰的哲学叙述在着重点上有着深刻的差异，但是，它们应该在对话中聚合在一起，从而给我们提供潜在而大量的互补，这种互补挑战一种假设：中国或西方每一方都是自足的。

[关键词] 儒家 道德 家庭 奥林匹克精神

(中图分类号) B222 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0014-08

从古希腊所说的“爱智慧”与“爱不可置疑的知识”的对比开始，笔者运用怀特海的“错置的具体”(misplaced concreteness)的概念去说明抽象的公正概念对道德反省所具有的局限性。用怀特海的话来说，不顾及智慧之理性化的知识未能充分考虑到生生不息的道德秩序中的具体差异。而中国的宇宙观则给我们允诺一种在具体的家庭和社会之中进行个人修养的道德智慧。现代中国人把“ethics”翻译成“伦理学”(对人的关系样式的研究)，把“morality”翻译为“道德”，这表明了一种持久的假定：道德无非是基本关系的最优化。个人修养所追求产生的实际的、艺术鉴赏式的关系建立在具体的家庭情感的基础之上，它虽给我们提供道德戒律和自由的亲密(liberating intimacy)，但总要遭受特定的时间与空间的限制，而这种限制意味着地方主义和种族中心主义。欲打破这两种主义，需要公正和公开，而公正和公开只能来自更高的、更普遍的规范性的理想。

在所有文化之道德反省的根基中都存在着关于人之为人意味着什么、过完满的生活意味着什么的假定。为了聚焦于两种哲学叙述的基本差异，笔者借用了“人之在(human beings)”和“人之成(human becoming)”这两个术语。在前达尔文的西方表述乃至今日的常识中，人们一直认为存在着可以复制的、赋予我们个性和使我们成为“人之在”的基本品质——如苏格拉底的灵魂、亚里士多德的理性、奥古斯丁的个人意志。这种基本的自我之概念最后导致了自主的、独立的、无负担的、自我选择的个人之自由概念的出现，笔者将它称之为基本的个人主义。作为一个文化理想，它已成为在当代西方很多关于美好生活的概念中的一种不加批判的假定。

相比之下，在中国，家庭一直是一种占支配地位的比喻，人被看成是由独特的家庭关系母体所构成的。儒家的人基本上被理解为一个过程，被理解为和他们的关系一起“做”什么而不是他们“是”什

* 本文由作者授权于本刊发表，发表时略有删节。

作者简介 安乐哲 (Roger T. Ames)，美国夏威夷大学哲学系教授；周炽成，华南师范大学政治与行政学院教授；黄亮、谢艳霜，华南师范大学政治与行政学院研究生（广东 广州，510631）。

么。我正是在这个意义上说儒家的人是“人之成”而不是“人之在”。人性就是人的行为；人之潜力是一种特别的关系性的可能性，这种可能性是在处事中出现并在处事中被完善的，而处事构成了一种人的叙述（human narrative），并且，人之潜力只有在事后才看得清楚。从儒家的视角来看，只有公开放弃“人之在”而接受过程性的“人之成”的概念，我们才能重现健全的关于人的智慧的概念。另一方面，从自由主义的视角（译者按：这事实上是指西方的视角）来看，只有用指导的原则保护通常靠不住的“人之成”的过程，我们才能达致一个欣欣向荣的世界共同体。

一、奥林匹克精神

古代奥林匹克运动会的特点是多元主义。作为宗教盛事，它始于公元前776年。在“奥林匹克休战”的协议下，伯罗奔尼撒半岛各个城邦的年轻而自由的希腊人聚集一起，参加这个被赋予宗教节日和庆典色彩的体育盛会。运动会在公元前6至5世纪希腊的黄金时期达到鼎盛，直到公元393年被信奉基督教的拜占庭罗马帝国皇帝狄奥多西斯取消，他认为它是冒犯基督普世伦理的异教徒的运动会。我们可以用《论语·子路》里的一句话来概括奥林匹克运动会原初的多元主义精神：“君子和而不同，小人同而不和。”如果给这句话赋予国际特色，它意味着：奥林匹克的和谐精神是一种包容的、相互依赖的、随和的（不仅仅是妥协宽容的）多元主义，有效地协调在世界不同文化中存在的丰富的多样性和在其组织和乐观化人类经验的方式方面的丰富的多样性。

在本文中，笔者要为文化差异之非常重要的价值作辩护。在笔者看来，生生不息的文化语汇之大树扎根并生长于一系列未明言的设定之中，这些设定就像深厚的、相对稳定的土壤，一代又一代地积淀进一种活的传统之语言、习惯和生活方式之中。我以这些设定而反对一些当代学者对厚重的文化归纳（即对一种文化作出普遍性的归纳）之抵制。文化差异的基本特征可以作为反对“本质主义”或“相对主义”的罪过的以前的防卫者。看不到这一点是有害的。确实，如果看不到这一点，就会导致将自己偶然的文化设定本质化，并导致将这些设定偷偷地潜进对其他文化传统的解释之中。^①

二、“智慧”怎么了

对希罗多德来说，雄辩的毕达哥拉斯及其整体的、实践的、理智的生活方式可以适当地被描述为“爱智慧”。除了理所当然地思考抽象的理论科学之外，毕达哥拉斯本人也献身于以人类灵魂不朽的假设为基础的宗教性活动，并认为后者更重要。的确，他致力于定期的禁欲主义仪式，致力于社会和政治改革的复杂工程，致力于持续的伦理反思，致力于演讲术和音乐创作，致力于身体养生法，甚至致力于严格的饮食准禁。但是，毕达哥拉斯之以美好生活作为哲学（爱智慧）的最高追求的看法最后褪色了，而曾经是真正的“哲学之旅”（此旅既追求实践智慧也追求理论知识）让路给一种十分不同的旅程，那就是对抽象的、不可置疑的知识的寻找及对其必然性的允诺。随着柏拉图、亚里士多德的“理论”（“*theoria*”）和哲学在理论方面的上升，实践哲学输给了不断旋转扩张的、有体系的哲学。再随着古希

^① 有人可能会说，对“本质主义”的无端的恐惧本身就是一种文化上的特别的担忧，这种本质主义含有人人们熟知的古希腊的假设，包括以本体论为关于存在之科学的假设、以严格的身份（或者本质）为遵循这样的本体论的个性化的本性之假设。学者张隆溪认为，主张文化的根本性的差异（他正确地把此归之于我对中国文化与语言的解释之中）会导致“相对主义”和不可比较性。但是，为什么我们能够说，肯定一种文化不同于另一种文化的特别的思维方式就是断定：别的文化的人不知道如何思维，除非我们相信我们的思维方式事实上是唯一的方式？在提倡对文化解释的看法时候，张隆溪坚持：“我再次反对过分强调文化的差异和独特性，我主张不同语言和文化的可翻译性……只有当我们承认不同的人民和民族拥有平等的思考、表达、沟通以及价值创造的能力时，我们才能摆脱我们自己的种族中心主义的偏见。”（张隆溪 翻译不同的文化：中国与西方》，载卜松山编《全球背景下的中国思想：中西方哲学方法的对话》，布列耳出版社1999年版）我认为，正是承认和欣赏不同文化之间之公认的差异度才能推动不同文化之间的翻译，才能酬劳这方面的艰难尝试。再者，其他文化必须用跟我相同的方式思考，这种不加批评的假定正是对民族中心主义的最好解释。确实，承认思维方式在文化上的偶然性，这是多元主义的而不是相对主义的，是随和的而不是带着优越感的。我们起码必须努力想象根据别的文化来理解别的文化。

腊形而上学和基督教传统的融合，不断增强的对理论抽象和精神抽象的敬畏感意味着：在适当的时候，实践智慧、修辞学和美学被降低到一种盛行的二元论的下端（译者按：在西方的二元论中有两端，如心与物、理论与实践等；理论的一端被视为高端，而实践的一端被视为下端）。“爱智慧”实际上变成“爱不可置疑的知识”。“知识”和“真理”成了有系统的哲学词汇，而“智慧”成了（并且至今还主要是）西方学术走廊中过时的术语。

理查得·罗蒂相信：对个人修养和追求智慧的厌恶在西方哲学的叙述中是一种称心如意的进步：“西方哲学发端于对‘对人类来说，何者谓之美好的生活’这一问题的回答。获取智慧曾经是对这个问题的答案……大部分西方哲学家不再想成为圣人，而且他们对坚持智慧是哲学研究的目标的东方哲学家深表怀疑。”^{[1](P48)} 怀特海不像罗蒂那样确信智慧被抛弃了，他作出了“错置的具体之谬误”的诊断，那是指当形式上抽象的东西被认为是真实的和具体的东西时所犯的推理错误。^{[2](P10)} 怀特海讲述了这一“致命病毒”的历史和后果：它阻止我们对关系之内在的、基本的、大量的本性之理解。他指责伊壁鸠鲁、柏拉图和亚里士多德“不知道抽象化的危险”：致使知识封闭而终结，并事实上排除了获取智慧的可能性。怀特海将“思想史”与那些伟大人物联系起来，他认为，“思想史是有活力的显露与麻木的闭合之悲剧性的混合。渗透感在终结之知识的确定性里遗失。这种教条主义是学习的敌人。在各种事物的完全具体的关联之中，关联物的特性进入到将他们连接起来的关联的特性之中。”^{[3](P58)} 怀特海在这里用“渗透感”（它被关于必然的知识的假定破坏了），其意味是：通过获致独特事物之间的多种关系，创造性的进步是可能的。确实，正是这种对我们关于事物如何最好地相互联系的理解力之优雅的、创造性的运用，它就是智慧的真正含义。

怀特海以“友谊”作为由两人的独特个性所组成的关系的例子。在这里，真正意义上的长久的友谊就是一件有活力的事：两人互相“欣赏”对方（这是在“欣赏”一词的最“具体”的意义上说的），也就是说，他们扩大和增加了彼此在对方心目中的分量。更重要的是，这种充满活力的关系的实现不是以牺牲个人的独特和完整为代价的，相反，它得到了独特和完整的结果。完整性意味着两者：朋友双方持久的个性和“合为一体”，后者是真正友谊的本意，也是宇宙意义之源。在这种友谊成长的过程中，最终变得抽象的是个人，而那份共享的友谊成为最具体的。^{[4](P58-59)} 把关联性理解为内在的、基本的和丰富的，这就是怀特海所说的“美学秩序”的意义，它是跟“理性秩序”相反的；任何美学的成就都渴求把在已取得的总体效果中之具体细节最充分地显露出来。^{[5](P60-63)} 在刚才举的例子中，这些细节就是友谊本身的“关联性”。如果说“知识”是在对一些抽象的和普遍的真理之理性的理解中得到的，那么，“智慧”则是在将具体的关系和谐化及对其多样性之优化的实用的、审美的实践中得到的。对于怀特海来说，真正的智慧是在“真实的”友谊中得到的。

怀特海严厉地批评了古希腊的审美感受，认为它没有注意到在具体的细节和已取得的和谐之间所需要的平衡。他说：“希腊艺术的欣赏始终被一种追求细节的渴望所萦绕，为的是展现某种摆脱了沉闷的和谐之粗鲁的独立。在任何艺术形式之最伟大的作品中都可以获得一种奇迹般的平衡。整体显示其部分，每一部分都有其得到增加了的价值。同时，部分又引向整体，这个整体超越了各个部分自身，却不损害各个部分。”^{[6](P60-63)} 当应用于人类经验时，我们多种关系的显露就是使得家庭和社会成为有意义的东西，或者更为动态地说，就是使得这些不同的关系成为一种情景的东西，一种“创造意义”的境域性情景的东西。以牺牲显露具体性为代价而强调抽象的一致，这样来理解和谐就会为获得智慧设置限制，并且简直就是威胁生命。正如怀特海所看到的：“我们的生命在经历显露中流逝。当我们失去这种显露感时，我们就抛弃了活动的模式，而活动就是心灵。我们会退化到仅能适应一般性的过去。完全的适应意味着生命的丧失，只剩下无机自然界的荒凉存在。”^{[7](P62)}

怀特海在这里的观点是：通过优化各种关系而取得的、富有成果的和谐只能来自总是独特的个人之真实的、共享的经验。这样产生的和谐（的确，它是智慧的另一个名字）将始终是多方面的而非单方面

的，是关联性的而非单一性的，是显露的而非闭合的。智慧是智力的实践，它揭示出具体的、局部的东西与抽象而持久的和谐之间恰当的平衡。

在我们“论文探险”到非常不同的中国哲学传统之前，需要补充说明很重要的一点，那就是怀特海并没有提倡以具体取代抽象，而是在两者之间找到适当的、互补的平衡。我们将要发现的是，在某种程度上西方哲学强调抽象和公正的东西是道德的基础，而儒家哲学则强调偏爱和家庭情感是道德生活的来源，双方有很多话要跟对方说。

三、儒家养育智慧的方案：《大学》

建基于孔子“下学而上达”的告诫，儒家哲学从很早的时候起就认可通过个人修养致力于对智慧的具体追求，此种个人修养发生在家庭关系之中，而家庭关系是自然出现的宇宙意义之最终源头。^①

儒家经典《大学》确立了上述方案。只有致力于个人修养的训练，一个人才能获得最终改变世界的、综合的智性和德性的理解力。这本简明又深刻的小书的中心思想是：虽然个人的、家庭的、社会的、政治的、甚至宇宙的修养最终是联系在一起并且互相需要的，但是，必须从坚持不懈的个人修养开始。每个人在家庭、社会、国家等之中具有独特的视野，并且通过献身于不慌不忙的修养和交流，他们能够让那些限定和构成他们之关系成为更清晰和更具有意义的中心。这就是说，个人修养增加了宇宙的意义，宇宙也因之扩大；这个意义不断增加的宇宙又反过来为个人修养提供了肥沃的土壤。《大学》告诫道，在成为道德完善的过程中，我们必须正确运用我们的优先权：“物有本末，事有终始，知所先后则近道矣……自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。”在《礼记》文本中，这段话之后还说到，知道如何修身是“最高的智慧”：“此谓知本，此谓知之至也。”（译者按：在朱熹的《四书集注》文本中没有这句话）

四、理性选择理论：伦理理论和道德原则

在过去两个多世纪的大部分时间里，伴随着返回到古代之演化进程，西方文明对于人之为人的基本观念，就像前面已经说的那样，是一种基本的个人主义。我们是社会动物，强烈地被与我们相互作用的其他人所塑造，这已得到所有人的承认，但是它却不被认为是我们人性的本质，或从更抽象的层次说，它并不被认为具有使人非相信不可的价值。相反，给人们以主要价值、尊严和意义的东西，使所有人不得不肃然起敬的东西，是他们的自主，或者是使他们变得自主的能力，那是一种适用于所有个人的潜能。^②由于这种对人的基本观点被认可，其他的特质也必须在本质上被包进来，否则，自主的个人的概念就不会自治。如果个人是自主的，那么，他们也必须是理性的；换句话说，他们必须有能力对抗本能或条件反射，因为动物不能这样做，它们确实是不自主的。更进一步说，人类必须享有自由；如果他们没有在可供选择的行动方案中作出理性选择的自由并依已作出的选择而行动，那怎能说他们是自主的呢？再进一步说，尽管自私自利的特质在严格意义上并不被以上所勾画的关于人的基本观点所包含，但是，它却成为自启蒙运动和现代资本主义兴起以来大部分哲学（和实际上全部的经济学）的标准。最后，个人的这些基本特质，诸如自主、理性和自由（自私自利没有得到某些人的彻底喝彩）在伦理意义上都被认为是纯粹地善的。任何企图控制个人对理性和自由的运用，控制他们的自主在道德上都是可疑的，需要给出特殊的理由，因为，这样的控制剥夺了个人的主要价值、尊严和意义，把他或她作为客体，而不是主体。

如果我们以这种个人主义的方式来定义人，随之而来的是：在考虑应该如何跟同伴打交道时，我们就应该寻求尽可能普遍和抽象的观念。如果每个人都拥有与个人主义相关的（珍贵的）特质，那么，他们的性别、年龄、种族、肤色等东西在决定我们如何跟他们交往的过程中就变得无关紧要，不必详细关

^① 《论语·宪问》：“子曰：不怨天，不尤人，下学上达。知我者其天乎！”

^② 对自主概念的考察，见史齐尼文德·哲罗姆《自主的发明：现代道德哲学史》，剑桥大学出版社1998年版。

注。在这种思路之下，寻求普世价值和原则就是我们义不容辞的责任；否则，就无法实现没有族群冲突、种族歧视、性别歧视和民族中心主义的世界和平之愿望。显然，为实现这种愿望，我们要竭尽全力去忽略和超越时空和文化的限制，在纯粹理性的基础上，确定一些使所有其他理性的人也忽略和超越他们不同于我们的特殊背景的信仰和原则。不同的传统割裂了我们且造成了冲突；然而理性的能力却会把我们都团结起来，并赋予一种比过去和现在更少暴力的人类未来的希望。这种对客观和公正的强调是支持在伦理学上寻求普遍性的一种很强的理由。许多人，也许包括大部分西方哲学家，已经对此产生动摇，他们提出了偶因论的挑战，它们看起来是相对主义的，或是独裁主义的，或是两者兼而有之的。

有两种寻求普遍性的道德理论（两者皆基于上述个人观念）在过去两个世纪获得了支持：注重人之责任的道义论伦理学和注重行为之结果的功利主义。前者与康德相关，他基本的道德原则即绝对命令，大体上是“永远遵从你愿成为普遍法则的规则来行动”。^①康德寻求建立一个确定的、对人类行为普遍有效的基础，一个反抗相对主义和怀疑主义的基础。

在康德之后的四分之三个世纪，边沁和穆勒发展了功利主义，其最基本的原则是依照最大多数人的最大效用和幸福而行动（同时将其余的人的无效和愁苦降到最低）。^②对康德来说，逻辑起支配作用，其焦点更多是一致性而非结果；对边沁和穆勒来说，情况几乎是（而不完全是）相反，因为，在道德行使者的计算中，可能性必须占很重的分量。对功利主义者来说，计算效用是一种理性的方法，它可以运用到我们的道德选择中。

五、家庭曾发生过什么？儒家的角色伦理

以上论述虽简短，但应该足以明确两方面的对比：一是康德主义和功利主义，一是早期儒家；也应该足以明确这些不同对于理解儒家在家庭和社会中的个人修养的相关性。儒者不追求普遍的东西而关注特殊的东西；不喜欢抽象、自主的个人而喜欢处在多重的相互角色关系中之具体的人。在儒者看来，要向处于特定家庭中的、被特定关系所规定的特定的个人提出要求。母亲和女儿由于她们彼此的关系成为母亲和女儿。确实，人们在相互关系中获得意义。

“角色伦理”^③（作为道义伦理、功利伦理和美德伦理的替代品）这一关键词是跟儒家的社群追求相关的。礼是公共规则，这种规则把人们定位于家庭和社会里的有意义的、互惠的角色和关系之中。义反映了为优化这些关系的意义所必需的持续不断的调整，并通过这样做把这些关系加深和延伸而成为越来越强劲的意义之源。另外，只有从家里的“孝”开始而后将同样的情感推广到社会的其他人身上，人们才可能在适当的时候成仁。^④因此，儒家必须充分认识、分析和评价家庭成员之间的特殊关系，但这样做对康德、边沁、穆勒的后继者是困难的。对他们来说，如果所有自主的个体都被抽象地看作要求彼此平等对待的话，那么，重视在父母和儿女之间的特定关系（还有其他特定关系）就显得比较困难。例

①最权威的论述见康德的《实践理性批判》（有多种版本）。常引用的、来自他的《道德的形而上学基础》的一段话展示了他在这个问题上的逻辑一致性和心理严厉性：“许多人是非常具有同情心的，他们在扩散快乐中寻找内心的满足，并在尽可能使他人满足中获得快乐。但是，我认为，无论多么尽职、多么亲切，那样的行为没有真正的道德价值，……它值得表扬和鼓励，但不值得尊敬。”康德《道德形而上学基础》，玻白斯-麦瑞尔出版公司 1959 年版。

②功利主义的经典是穆勒的《 励利主义》，有多种版本。

③据我所知，“角色伦理”的说法最早出自陈倩仪（Sin-yee Chan）于 1993 年在密歇根大学的博士论文《一种爱的伦理：伦理的情景主义与儒家角色伦理中的约定视野》。在我看来，西方道德思想中与之最类似的是女性主义的关怀伦理，对这种伦理的论述，见 Carol Gilligan (1982), Nel Noddings (2003), Margaret Walker (2000), Virginia Held (2006) 等人的著作和 Tronto (1999) 提到的著作。角色伦理也在最近实用主义伦理学的著作中引起了反响，这方面的著作包括 Lckan (2003), Fesmire (2003) 等的作品。

④这是从很早的时候开始的。一项由李进（Jin Li）所作的、富有启发的研究表明：中国人和欧洲人对学习过程的看法是非常不同的。他的结论是：欧洲人在心理发展中聚焦于心/任务的特质。见李进《作为任务或作为品德的学习：中美学龄前儿童对学习的解释》，《发展心理学》第 40 卷（2004）第 4 期。

如，对于康德来说，道德是指导我们行动之纯粹意愿的一种功能。道德的善是通过放弃个人的利益获得的。在我们看来，这是从古代开始一直到过去 200 年在西方哲学叙述中家庭关系之角色伦理没有得到注重的主要原因之一。西方熟悉道德思想的一位重要的历史学家杰弗里·布卢斯坦注意到了这个事实，但没有进一步解释它。在我们政治和法律思想中，道义论的和功利论的伦理导向扮演了主要的角色，对立法和司法影响巨大。但是，由于此两种理论根植于个人主义的观念之中，要发展足够的关于家庭的法律和政策很困难，这一点是家庭伦理研究变成“副业”的另一个原因。然而，在正当的道德哲学中，寻找管治抽象的（“没有负担的”）自主的个体之原则遇到（至少）两个最新的挑战（译者按：即美德伦理的挑战和情景主义的挑战），它们虽与儒家的主张相似，但差别仍然很大。事实上，把亚里士多德和美德伦理进行比较让我们有机会更加看清楚角色伦理。

首先，亚里士多德写的东西大量的是为了武士贵族和关于武士贵族的，而儒者决不赞许武士。更重要的是，一种关于伦理的美德理论似乎要求一种假定，即以一种普遍品性作为人性的一部分的假定，^①而虽然早期儒家的不同著作是自洽的，但他们对人性的构成并没有一致的看法。不过，他们都相信：人是对在文化中产生的行为和品味之模式开放的，这种立场非常不同于一种我们将它与亚里士多德相联系的假定：人具有生物学上的和形而上学的一致性。（见《荀子·性恶》）在儒家的世界里，因为人生于家庭关系之中，这些关系被认为对于人之为人是基本的，所以，他们的“性”（或更贴切地说，“自然倾向”）是一种结合体，即天生的本能与其家庭所在地、社会环境所培养之认知的、道德的、美学的、宗教的感觉之结合体。这就是说，人从幼儿时期开始就被理解为栽培和养育于独特的、互动的关系之中，而不是被共同特性所规定的、孤立的实体。

如果我们把儒家这种关系之人与在亚里士多德特有的语言中表述的潜能与现实之概念相比较，可知：亚里士多德把人理解为已经存在的潜能（使我们成其为我们的、假定的、在生物学和形而上学上的一致性）之现实化，而儒家则把人看作其特殊的经历之结果，这些经历伴随着特定的关系之可能性，而这些可能性是这种结果已经承担了的。换句话来讲，对于儒家的人而言，既然人的“潜能”是同时产生于一直变化的互动的关系之中，并不是从一开始就存在于人之中，“潜能”本身只能事后被决定。在儒家的世界里，人性是人的行为的集合，除此之外别无他物。人生在这个世界上，作为最初的家庭状态的复合物而开始，这种状态被养育进他们的健全的人性之中。考察特定的个人需要一种理性抽象，一种对一个由爱和被爱的亲属纽带所构成的爱之家的具体景况的抽象。由于这个原因，儒家的词汇诸如“仁”和“德”远远不是始终不变的东西，而是从特定个人的生活历史中概括出来的东西，因而经常求助于特定的行为模式而不是抽象的原理或定义来说明。

亚里士多德的美德伦理不同于儒家角色伦理的一个方面是：虽然亚里士多德确实设想了某种一般的社会概念，但它并非必需的，因为美德可能在独自状态下培养出来。进而言之，就算亚里士多德承认需要某种社会，这种社会也只是最一般的社会，以男人、武士、市民为基本角色的社会，而不是儒家伦理所要求的那种以儿子、母亲、邻居等为角色的具体的、构成的社会。正如我已经指出的，儒家的人不可简约地是社会的，因而社会的、道德的、政治的进步总是需要其他人。基本的儒家美德只有在跟有关系的其他人（亲属与非亲属）来往的过程中恰当地履行自己的角色才能获得。结果，从儒家的角色导向中必然会得出：我们需要着眼于有耐性的人，这并不亚于着眼于那些探知恰当地发展和说明有价值的个性特质的人。角色伦理是非常情景化的，只有作为抽象之事才能个性化。

另一方面，儒家的角色伦理同时是一种唯美主义，该主义是从下面的意义上说的：这种伦理是一个整体，手段和目的完全相同：一个以孝而有名的人，就是行孝的人。人们为孝而行孝，或者更确切地

^① 黄百锐（David Wong）探索了由 Gilbert Harman 和 John Doris 分别提出的这一指责。他很好地回应了这一指责，但不会使任何美德伦理学家乐意信奉任何形式的个人主义。

说，行孝就是孝。儒家的美德在形式和内容上都不同于亚里士多德的美德：对于后者来说，通过大量的学习、思考和有纪律的训练而培养适当的情感和态度，这是产生被人认可的行为的手段。对于孔子的弟子来说，力量和行动、特性和行为、美德和美德的行动是连在一起、互相需要的。始终如一地、专注地、恰当地履行你的义务，而且必不可少的意向和情感也要充满于这些行动之中。有这样做的典范证明儒家这些教诲的有效性。在指导道德行为方面，具体的模范比抽象的原则能发挥更大的作用。

此外，儒家角色伦理不同于美德伦理还在于：在前者中，宗教的东西和伦理的东西远不是文化兴趣中分离的两个领域，而是连成一体的，这就使人们可以不间断地从伦理的东西转向灵性的东西。确实，家庭和社群内部的礼仪是以人为中心的儒家宗教性之所在地，而人的灵感的生活是灵性的来源。像祖宗崇拜和祭祀之类的对另一个世界的关注是重要的，因为它强化了更具体、更实在的人类灵性表达之所。①

再者，履行我们角色的“指导方针”比构成美德实践的指导方针要清楚很多，并且，一种建基于家庭的道德认识论对人的最熟悉的方面很有吸引力。这些指导方针的清晰程度是显而易见的，因为人们可以照字义对长者“孝”、对长兄“悌”，而不需要进一步的规定。一个人参与家庭生活，他直觉地知道孝和悌，不用详尽阐述以符合孝悌的指令而行动意味着什么。

总体来说，虽然儒学确实与亚里士多德有更多的相似性，而与康德主义的或功利主义的伦理学具有更少的相似性，但是，我并不相信“美德伦理”是对孔子及其后继者的有教养的道德感的恰当描述，我也不相信它与其个人主义的理性基础一起可以作为一种适合今天文化上多样而丰富的世界之道德。②

在西方伦理理论界，对康德、边沁和穆勒的普遍主义伦理作出另一种挑战的是情景主义。根据一位作者的说法，情景主义者“否认普遍道德原则的基础性品格，而认为道德判断必定与特定的情景密切相关，在这些情景中，感觉、判断、个人关系等东西扮演着不能被一般原则所占领的角色，这些原则既不能解释道德判断，指导道德行动和道德推理，也无法使道德批判或讨论成为可能。”^③(P290) 此种导向确实与早期儒者的观点有很多共鸣之处。早期儒者一定会赞同另一位同情情景主义的哲学家的观点：“在道德层面，直觉上我们与家庭成员具有特殊的道德关系，而与其他人则没有这种特殊的道德关系，这种直觉是一种可靠的道德信念，其可靠性不亚于另一种道德信念：每个人应该得到有尊严的对待。”^④(P206)

虽然当代西方的情景主义与儒家学说有很多共同之处，但是，当前大部分情景主义斗士（他们从来不谈及儒家学说）集中精力于解释人们遵守这条行动路线而不遵守那条行动路线的理由，其结果是没有与康德、边沁和穆勒（或亚里士多德）鲜明地决裂，至少从儒家的视角看是如此。所有这些思想家都倾向于在一个可以称之为松散的、理性选择的、理论的视角里思考问题。像我们说过的一样，儒者不会在这种狭窄的、纯粹理性的意义上作出伦理选择。相反，以某种方式（这种方式与另一种方式相反）行动的意向通常根本不需要特意计划的选择，而会天然地来自家庭和社会关系之有教养的合适感。这决不是暗示着在儒家主张中有“反(anti-)”或“非(ir-)”理性的东西，而只是说，如果意识到：他们似乎认为不存在任何没有情感内容的思想或信念，也不存在任何没有思想或信念内容的情感，那么，他们的著作就能更好地被理解。在这里，美学的类比或许是最合适的，它将一个人的全部经验（包括认知的和情感的经验）在书写在案或被抛弃于纸筒中整体呈现。

①对儒家宗教感的特征的描画，见安乐哲《乱和古典儒学非神论的宗教性》，载杜维明、塔克编《儒家的灵性》，十字路口出版社2003年版。

②一些西方比较哲学家把儒家描绘成一种“美德伦理”。这方面的例子有艾文侯、孔菲力、沃克编的《工作之美德》（牛津大学出版社2006年版）；史蒂芬·威尔逊的《适应性、个体性和美德的本质：古典儒学对当代伦理反思的一种贡献》（载布莱恩·万·诺丹编《孔子和论语》，牛津大学出版社2002年版）；李亦理的《美德和儒家传统中的宗教美德》（载杜维明、塔克编《儒学精神性》，十字路口出版社2003年版）。对我们来说，为新的亚里士多德美德伦理（它也设法引起某种关于责任的康德主义看法）作出最好辩护的是Hursthouse（1999）。Onora O'Neill（1996）则与此相反，他提倡一种为美德留出空间的道义论的伦理学。两者的共同点是个人主义的理性基础。

六、儒家角色伦理和奥林匹克的多元主义精神

儒家对道德生活的看法如何为奥林匹克精神所倡导的多元主义做出贡献？这可从以下几个方面来体现：

一是在跨文化和解的背景下，儒家的角色伦理放弃普遍性的诉求并假定：恰当的行为总是在复杂的、特殊的场合协商的结果。确实，普遍主义伦理和角色伦理之间在文化上的对比不仅仅是有趣的；而且对当代世界有着直接的相关性。我一直认为，我们正在讨论的这两个传统彼此都有很多话要向对方说。

二是儒家的角色伦理还有实在的、跨文化上的相关性。在儒家学说中人之关系性本性和人因其特殊的家庭和社会的关系而成其为人之必然结果是：如果邻居做得好，自己也会做得好。人和人之间存在的相互关系和国际舞台上文化与文化之间的相互关系意味着：成功必须是齐头并进的而不是单方面的，是相互包含的而不是相互排斥的。

三是我们必须看到，在儒家传统内部公认仅有关于家庭的和偏爱的伦理是不足够的。早从《论语》和《孟子》里的义利之辨开始，儒家传统也奋斗于在伦理行为和公平之间的看似必要的关系。但儒家不是通过订立某些超验的道德标准或运用一些与人力无关的理由（一项总是被环境之偶然性弄得蹒跚而行的策略）来宣称公正，而是仍然忠诚于家庭之喻。正义是通过把我们的关注范围从为个人之利的“生观”扩展到求义的“客观”来实现的。儒家的“恕”，运用道德想象作出建立在自己最佳判断基础上的决定，并通过“忠”来实现，这是拓展自身的关注范围以决定何者为道德这种尝试的另一种方式。（见《论语·里仁》）

但是，公正标准之需要作为良好运行的公民社会看似必要的条件，却成为在中国最近民主化进程中要克服的障碍。在这方面，儒家以家庭作为对人类经验之有机的比喻（the organizing metaphor for the human experience），需要经过更客观、更包容的思考而拓展。一些人（包括我）可能相信：在构筑真正民主的过程中，孝有重要的和必不可少的作用，这可能引起对一些我们自己的、不加批评的自由的假说的重新思考。但是，必须承认：由于如此注重亲密的、非正式的家庭关系，儒家传统淡漠于创造正式的、更加“客观”的制度，而这些制度对于支撑儒家的民主观是必需的，并且，当这一传统创造了这些制度之后，它们仍然容易被责难为不公正，这些不公正源于过分注重个人关系。我们熟识的对普遍性的诉求可能在实际运用中有模棱两可之弊，而儒家将关怀拓展至所有牵涉到的人的企图，需要用更抽象的、规范性的理念（例如公平和正义）去强化，这些理念为对于关怀和包容之合理要求指明了方向。

[参考文献]

- [1] 理查德·罗蒂. 哲学与文化杂交 [A]. 载安乐哲和皮特·赫莎克编. 教育及其目的：文化之间的对话 [M]. 檀香山：夏威夷大学出版社，2007.
- [2] 怀特海. 过程和实在：宇宙论论文 [M]. 纽约：自由出版社，1929.
- [3] 怀特海. 思维方式 [M]. 纽约：麦克米兰出版公司，1938.
- [4] 布莱德·库克，马格列特·里特编. 道德情景主义 [M]. 牛津：牛津大学出版社，2000.
- [5] 劳伦斯·布伦. 反对衍生的特殊性 [A]. 载布莱德·库克，马格列特·里特编. 道德情景主义 [M]. 牛津：牛津大学出版社，2000.

责任编辑：杨向艳

“一”与“多”，人文奥运的哲学基础 ——从古希腊奥林匹亚到北京

田辰山 蔡德贵

[摘要] 奥运精神从古希腊到公元 4 世纪被窒息，从 19 世纪由法国人皮埃尔·顾拜旦 (Pierre de Coubertin) 的倡导而被恢复，到 2008 年奥运盛会来到北京，走过了从“神性”到“人性”、又从“人性”跌入“一神”统治的深渊，然后重归“一元”到“多元”的路向，直至融入东方中国的“一多不分”哲学，完成了几个阶段哲学基础模式的转换。西方“一多二元”哲学基础的“一”不再是独一无二的上帝；“多”不再是受“一”主宰的“多”。“一”的理念，今天是“多”（万物间、人类间）的通（或互系）；奥运会是“一”（相融相通）的世界，人与人相通互系的地方。随着奥运在北京举行，中国传统“一多不分”——“多”之间的相通互系哲学意识正在注入这个世界性“一”与“多”向着互系转化的过程。中国特色的互系哲学，正为人类多元文化的和谐共处、国际社会和平秩序的创建和持续，发挥着思想文化方面的积极作用。

[关键词] 奥运哲学 比较哲学 一多二元 一多不分 奥运北京

(中图分类号) B0 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0022-08

一、什么是“一”和“多”

雅斯贝尔斯 (Karl Jaspers) 提出“轴心时代”的历史哲学概念，说“这是人，作为个体，通过‘超越’高度和‘主观’深度，对‘绝对物’的体验。”^①其意思是人作为个体，对一个至高无上神（或超越物）的体验。这种特有的西方思维，可用一个哲学基础模式表达，即：“一”与“多”；“一”是独一无二的“绝对物”，“多”是作为无数“个体”的人。雅斯贝尔斯认为，在他提出的“轴心时代”，世界几大文明都产生出伟大的“个体人”，在“超越”高度上，在自己“主观”深度上，体验到了那个“一”——独一无二的“绝对物”。

这个说法会特别唤起比较哲学家的敏感，因为“绝对物”这个“一”与“个体”这个“多”中间的“超越”，表达着“一”与“多”之间的单线、单向决定主义和二元分叉关系。作为“个体”的“多”，其“主观”与“一”的“超越”包含着中间的隔断与对立的涵义。也就是说，只有“神”对人主宰，人永远接受神的命运安排。作为无数“个体”的人而言，他们之间是没有联系的。每个个体都是孤立的，只与神这个“一”构成被决定的关系。世界是神这个“一”规定下的法所设定了的秩序。在神面前，人是渺小的，永远处在被拯救的地位。人的命运如圣徒保罗所言：只有“向着神性锻炼自己”；“肉体锻炼徒劳无益，只有神性才是对一切有益的”。(Timothy 4:7-8) 这是西方传统特有的“一多二元”模式。可是，这个“一多二元”——雅斯贝尔斯“轴心时代”断言的“超越”、“绝对物”、“主观”，虽是西方思想传统发展不可脱离的根本概念，对中国文化背景的生成和发展来说却是毫无干系的。^② (pvi)

作者简介 田辰山，北京外国语大学国际关系学院教授（北京，100089）；蔡德贵，山东大学哲学系教授（山东济南，250100）。

二、中国的“一多不分”

中国的“一”（曰“道”或“理”）不是与“多”（“万物”或“个体”人）非一体地相分割、相对立的“超越物”（或曰独一无二的“神”）。它是自然、社会万物及人之间相通、互变、不断裂的延续和互系性。王弼在《老子注》第42章中指出：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无？已谓之一，岂得无言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。从无之有，数尽乎斯……。”千差万别的个体万物，归根结底都是一，都是延续，都是互相联系。这个延续和互系不是实体；它是无，是“道”或“理”。“道”是“无”之名，就是“一”，就是延续和互系。“道”或“一”不是分裂于“多”之外的，而是在“多”之中的，所以中国是“一、多不分”。中国“一”和“多”与西方“一”与“多”的哲学模式，是风马牛不相及的两回事。与西方“一多二元”哲学模式相比，其根本的中国特性有两点：一是西方思维设想的“一”，那个超越独一无二的绝对物，是不在中国“一多”模式之中的；二是西方假设为“多”的个体的孤立和互不联系性，在中国模式中是被自然延续和互系性取代的。中国思维中，没有孤立互不联系的个体，这与西方模式相比是根本性的差异。

“道”（或“一”）作为延续和互系是无限的，没有边界的。世界不存在一个有严格分界，与外界不相延续和不互系的独立王国。那种只有一个王国，万物都在独一无二绝对体一统之下的观点，在中国不存在。中国的“一”“多”观念，实际是“彼”和“此”。万物都作为“彼”和“此”相互关联地存在，任何一方都没有被歧视性，没有谁超越谁、谁只受谁支配而不反支配的关系。中国人推崇“与万物合一”，“一”的含义是追求和维系“延续”或“互系”，而不是西方与上帝“认同”（identity）的概念。中国也有一体性或整体性（oneness）的说法，但这个“一体性”较之西方具有复杂经验性，也即“一体性”不是西方那种绝对“质性”（essence），而只是在两事物之间相区分的结果。人可以识别一个实体，有如从一个复杂体中识别一样特定的东西，也即人们日常所说的“是这个，不是那个”。“彼”“此”不是客观性，所以其本身没有区别性。不管区别一样东西还是一个独立完整的实体，都是打破它本身存在所处的过程，由人给它一个“彼”或“此”的名称而已。^{[2](P233)} 在这个中国模式里，任何一个完整实体之中的某一特殊成分，都有其自身的独特性与自持性。^{[2](P236)} 这是中国“和而不同”观念的哲学根源。

与西方模式神这个“一”所决定一切个体（“多”）的关系、由它规定的法所设定的超越秩序相比，中国人自古以来“治”的观念都是在于人、社会和自然，都是本身、互为和互含的秩序。^{[2](P274)} 从人的经验理解秩序，人们对任何其他范畴的经验都会有直通觉悟。我们把注意力集中的一件事物看明白，是说它对其所存在的直接环境的延续性是什么，它受到环境的影响和所给与环境的影响是什么。这种注意力集中之事物与其环境的模式，也是一种“一多不分”的意义，这个“一”具有互系的两层意义，它既是注意力集中之事物，也是与“多”（它所处的环境）的延续性。对这个“一”产生的理解，来自它与环境的关系，它与环境的关系又是由一系列其他个体环境化的关系行为所致，所以这个“一”本身是一个过程，是动态的。^{[2](P275)} 这种个体关系行为的环境化是一种“彼”与“此”模式，这是用西方的“一多二元”模式所无法解释的。因为“彼此”模式不是在形而上学假设逻辑上建立的，不是建立在“多”后面隐藏着一个超越性的“一”假设之上的；不是西方语言所表达的一个大写“存在”（being）超越地隐藏在众多小写存在（beings）之后的。因此，中国模式的秩序是没有超绝的“一”在考虑范畴之内的秩序，这个秩序靠的是众多“彼”和“此”之间的协调关系。这些“彼”和“此”是在特定时间、位置根据不同条件互相构成注意力集中物和环境的。个体行为的环境化是一种艺术，它注重构成这个世界的千差万别特殊性细节及其和谐的互相关联性。中国意识的“秩序”在语言上的反映是互相界定的效果，是相反相成意识。注意力集中物相对于环境的这种中国特有“秩序”意识融合着多元成分之间全部多样化与差别的特点。^{[2](P243)} 在这里，“秩序”不是外来、强加、静止、单向、绝对的，而是自然延续与互系本身，是“不同”间的“和”。中国的“一多不分”模式，突出之处在于重视世界秩序化演进过程中起决定作用和非决定作用的双方。潜在的“失序”并非一定就是自我秩序化与自我组合化过程的阻碍或颠覆，相

反，它是作为更新的秩序延续。^{[2](P224)}

三、古希腊奥运精神的“无一两多”

古希腊奥运出于朴素多元人文观，原是多元泛神信仰的宗教礼仪。根据遗留材料记载，最早的运动会是伴随葬礼而举行的，如荷马《伊利亚特》载有关于普特洛克勒斯葬礼时比赛的叙述。而足够材料证明，大多重要体育比赛不是为了纪念死去英雄，而是表达对天神宙斯或者对海神波塞顿及众神的崇拜。^[3]
^(P119)奥运竞技项目起初没有几个，比赛时间也不到一天。公元前7世纪，其发展到13个项目，赛事需进行数日。一般第1天为礼拜仪式与赛前准备，第2天比赛开始，第3天为宗教典礼：裁判、牧师、运动员和教练向宙斯圣坛处行进。同时用100头公牛献祭这位主神。^{[4](P11-12)}在西方，奥运被认为是古希腊非基督教信仰的异教徒节日。异教徒信奉希腊多神。运动员取得优异的成绩，要向众神致谢。^{[5](P24)}

和平是古奥运的实质精神，它起源于“奥林匹克停战”之概念。^[6]“停战”希腊语是“ekecheiria”，意思是“牵手”。每在奥运盛事之前和期间都会宣布“ekecheiria”，以便使驱往盛事的人们安全来到奥林匹亚。这期间，一切战事停止，军队禁止进入伊利斯，以免对运动会造成威胁。法律争端和死刑也都停止。奥林匹克“停战”一般是规规矩矩地被遵守的。还有一种“停战”是每年在米斯特里期间执行的，它是伊利欧西斯举行的一个宗教场合。奥林匹亚和伊利欧西斯的“停战”不仅给朝拜人群和运动员提供安全，而且为希腊人之间和平相处提供共同基础。古希腊奥运会具有统一力量，能号召热战的城邦国家停止战争，一切战争都必须停止，共同为着这个不仅是运动员，而且是艺术与音乐的盛况场面。^[7]战场胜利远不如体育竞技胜利重要。竞技优胜者不仅名列第一，而且奖励一顶橄榄叶桂冠。橄榄枝是希望与和平象征。^[8]戴上一顶这样的桂冠，成为古奥运运动员追求的目标。

古奥运的和平精神反映神与人之间、人与人之间朦胧的理想关系诉求。有人将这个哲学基础归结为从神话到人性，不免过于简单。因为这个转折趋势并不清晰。其实更恰当的描述应当是个“无一两多”模式，一个发展中不完全的模式。它既区别于后来成熟的“一多二元”模式，更区别于中国的互系式“一多不分”模式。所谓“无一”，是没有独一无二的主宰本体，没有单一单向由“一”决定一切“多”的秩序。所谓“两多”，是多神和人作为个体两个“多”。这“两多”，神和人，都为互不联系、孤立分散沙粒式个体。与“一多不分”模式相比，它的“多”是平行双层的神与人二元的“多”，截然不是那种清晰的中国式互系性的“一”。虽然包含人与人之间和平（即一种互系）的诉求，但还不是清晰的互系意识；而且恰恰相反，这种诉求是建立在清楚的人作为分离个体的意识之上。这一点反映在古希腊运动员只是以个人、而不是以群体或国家名义参加竞技，意识为重在个人成就，所追求的杰出优秀也在于一己个人的意义。^[9]古奥运只允许青年男子参加，竞技者赤身裸体，既适应天气，也是运动会要求，体现着对个体肉体身躯（男性）成就的崇尚。^[10]况且，纪年前的奥运会只是希腊人的事情，非希腊人不能参加。^[11]即使“停战”，也是对希腊人之间的战争而言，不包括针对非希腊人的外部战争。此外，女人、外国人、奴隶、“不体面”的人都被禁止参加竞技。女子不仅禁止参赛，也禁止观看。^[12]

古奥运精神的哲学基础是“无一”的，但是众神的超越性是很清楚的。超越性造成众神与个体人两个“多”之间二元关系。神与人的分离、神决定人的单线关系并不比“一多二元”或“一在多背后”的模式逊色。也由于这个原因，多神决定多人呈现无序混乱状态。关于古希腊泛神崇拜的评判有“神性反映人性”的说法，应当是神的无序混乱状态。荷马史诗叙述的就是众神的邪恶行为与自相残杀。“神性反映人性”应该说也是神性的邪恶决定人性的邪恶。从中国“一多不分”模式看，无序混乱是把世界不看为互相联系的逻辑结果。

古希腊的哲学基础是个从“无一两多”向“一多二元”模式（也即向一神论）发展的过程。其中，柏拉图和亚里士多德起到承前启后的重要作用。柏拉图记载苏格拉底在法庭上为自己辩护说，不像人们所起诉的，他不是无神论者，也没有传播无神论，事实是他比起诉他的人更要服从上帝；他信仰的不是存在多神，而是在更高远意义上的信仰。（Plato, *Apology*）苏格拉底和柏拉图激烈地抨击荷马和赫修德神

话，试图以辩论途径，达到建立“爱智”上的“真善美”绝对本体。柏拉图与亚里士多德哲学，成为后世基督教传统“一神”论的前奏。柏拉图指责诗人有灵感但是无知，其诗歌外表美丽但掩盖着道德的沦丧。他们笔下的神，与所有最低级的东西一样，有着互相争吵行为，在天庭进行战争、搞阴谋、互相残杀。这样的叙述不是真理，是在散布很坏的谎言。诗人必须讲述神不做坏事，只作好事。荷马的英雄不是理想人，理想的人智慧、勇敢、平和与正义。低级的英雄人物，要禁止宣传。(Plato, *The Ideal State*, Book III) 于是，章法在柏拉图的《歧途》(the Err) 和《洞穴》神话里得到呼应。

柏拉图与亚里士多德互为理性和韵律。^{[2](P170)} 罗马人占领了希腊王国，罗马帝国却被希腊文化占领。罗马城邦开始信仰新的宗教。基督教由希伯莱人传来，很快成为希腊和地中海人的信仰。希腊在古罗马政教合一统治下，“一”与“多”截然二元隔断与对立的哲学获得统治。这个“一”被信仰为一切（“多”）的始因及真善美的绝对本体。“一”规定了“多”单线单向的前进目的。上帝或耶稣是唯一的救世主。奥古斯丁的《上帝之城》指责多神从未对罗马提供过任何保护，不具有解救苦难的能力。奥古斯丁哲学很大程度上受到希腊哲学的影响。柏拉图将“真实”分为“构型”与“人经验事物”两个层次，经过新柏拉图学派的宽泛阐释，被奥古斯丁吸收。受逻辑有机论基础和柏拉图“范畴分界”(Divided Line) 概念的启发，亚里士多德创建了包括物质、构型、最终、驱动四大原因的单向致果理论。这一形而上哲学体系不仅强化了单一秩序宇宙的理念，而且对斑驳多样的哲学立场采用了组合与积极评价的策略。奥古斯丁以“意志”概念阐述上帝的概念，将上帝说成是创始力，是超越性的。他认为，上帝是人的存在，知识和博爱的保障。^{[2](P90)}

公元4世纪，奥运会在罗马统治下的希腊每况愈下。罗马皇帝狄奥多西一世规定基督教为帝国国教，并以违反基督教精神为由，禁止异教信仰，其宗庙一律拆除。异教活动的禁止范围包括古希腊奥运会。^① 直到19世纪末古奥运创立的和平与友谊精神得以恢复，奥运人文精神被窒息了1500年。

四、现代奥运的新时代哲学

法国人皮埃尔·顾拜旦(Pierre de Coubertin)的努力和倡导使希腊古奥运在1896年得以恢复。恢复的第一次奥运会在其发源地希腊首都雅典举行。现代运动会不仅恢复而且发展了古希腊人文精神。所谓人文精神，它对立于上帝至上，提出人类至上，人是决定一切事物的尺度。人对追求所作努力是美好社会的唯一希望。^④ 顾拜旦所处的欧洲时代，正风靡一场哲学与宗教思想的改革。世俗主义和科学实证主义正迅速取代传统欧洲文化的基督教上帝。顾拜旦敏感地觉察到神学意识形态败退之间产生的思想空白，提出了“奥林匹主义”。^⑤ “奥林匹主义”呼吁献身于人文主义原则，不过仍然渗透着希腊哲学与基督教的信仰。该“主义”的突出思想是“互相尊重”：即要尊重各种信仰和主义的不同。在对现代奥运人文精神阐述方面，顾拜旦有很多至理名言，如：“一切体育，所有人民”；“所有体育比赛都必须在平等基础上进行”；“体育对个人是内在提升的一种根本可能手段”；“愿奥林匹克的火炬世世代代燃烧下去，加强国家民族之间的友好理解；为人类的美好，永远更热情，更勇敢，更纯洁”；“种族差别不应该对体育比赛发生任何影响”；“体育运动必须是所有人和所有社会阶级的共同文化遗产”；“奥运最重要精神不是输赢，而是参与，就像生命最重要的意义不在凯旋，而在争取”；“奥运是为着全世界的，必须接受所有的民族”。^[10] 现代奥运采用了许多标志，大多传达顾拜旦恢复的古奥运精神和理念。最典型的是奥林匹克会旗上的“五环”标记：白地上红、蓝、绿、黄、黑五个不同颜色彩环代表五大洲人民，五环相扣象征人类互联相系；它召唤世界各国来到一起，组成全球大家庭。这个标记原是顾拜旦于1913年设计，根据美国历史学家罗伯特·巴内解释，它原来采用是两个相扣彩环，沿用到1925年，是法国国际奥委会的标记，因为它是两个法国体育协会的合并。而它的形状似两只相扣的结婚戒指，最初又是瑞士心理分

^① 转引自 Clete Hux, Pagan Invasion in Atlanta: Summoning the Olympic Spirits, <http://www.watchman.org/na/olympic.htm>, Downloaded July 7, 2007.

析家卡尔·荣的想法。荣将它作为延续相系和人类的象征。^⑥

在 1996 年亚特兰大奥运会开幕式上，五大洲人民作为一个全球大家庭集合在一起。正当一元化的“一体”由不同肤色人组成的队伍变成混合队形表演时，电视解说员恩伯格说道：“所有队伍都失去了他们的差别，已经看不出他们。他们在这个场合——奥运的场合，浑然成为‘一体’！”对此，克利特·哈克斯评论说：“这是古代思想的再现，同一世界的人们，使用着同一种语言和一种思维定式，以他们自己这个庞大的人山力量，巴比伦塔的力量，实现着对自己未来的保障。”他为现代奥运人文精神赋予“新时代涵义”：它是对全世界人民参加奥运这一特殊精神的召唤、崇拜，是模糊上帝和与其被造物界限的一元主义、是宗教多元化主义、是与上帝至上相对抗的人类至上思想。^⑦至此，人文主义与多元主义成为现代奥运会的强劲哲学基础，它的梦想正在逐步成为现实。一个仅限于希腊人，将妇女、奴隶和所谓“不体面”人排除在外的体育比赛，在 1896 年的雅典恢复比赛时，就有了 14 个国家 241 名运动员的参加。而 2004 年在雅典举行的奥运会，参加比赛的已有来自 202 个国家和地区的 1.11 万名运动员。^⑧奥运会恢复后 1908 年在伦敦成功举行，此后，现代奥运会举办地已从希腊走出，来到欧洲和北美其他城市，以及亚洲东京、首尔和今年的北京。虽然大多数奥运会仍只在欧洲举行，东亚城市举行仍存在障碍，而且所有南美和非洲申办奥运都遭到失败，但这种局面迟早会有更大突破。现今，参加奥运会的运动员也几乎来自世界所有国家或地区。这些运动员代表着不同民族、文化与宗教多元化背景。此外，女运动员在 1900 年巴黎举行第二届奥运会上，第一次获得到奥运会展示风采的权利。^⑨

顾拜旦重新开启的现代奥运精神深刻反映出新时代哲学的特点，其本身就宣布西方“一多二元”哲学思维模式开始退出历史。表现在：第一，是众神而不是超绝的“一”或上帝具有的力量或权威，召唤着世界各民族来到奥运会。在基督教传统看来，是异教的神灵取代了上帝，是古希腊哲学基础的卷土重来。第二，跟着复辟的还有一元主义（monism），即像早期基督教传统诺斯替教义的世界观，上帝和他的所造物之间的界限被突破了，因为“一切都是一”，“此即是彼”。上帝作为创世的实体被替换成一个原理，一个普遍规律，运动，能量成为非实体的力量。这样一来，整个物质世界剩下的只是表象；上帝是一切，一切是上帝。第三，是宗教多元论否定基督教的真理性、判决性及其唯一崇高地位。基督教信仰只不过是多种具有同等合法地位宗教信仰的一种而已。它们都属于不同人对同一神性现实本质的理解。多元主义否定宗教的排他性，一切宗教都必须被考虑为是通向上帝、获得拯救和达到现实本质的不同道路。多元论反对基督教，但是履行接纳基督教的义务。所以，奥运会精神的多文化和宗教多元主义是把基督教放在与互相不同的多神异教平行的地位。第四，是人文主义把人放到至上的地位，人是决定一切的尺度。人的努力是争取一个美好世界的唯一希望。这样，那种“奥林匹克世界将成为一”的思想，正是基于只要竞技者最好地发挥他们内在力量，“一切都有实现的可能”。^⑩

奥运的哲学基础有人文主义，有多元主义，有一元主义，有泛神论，也包含基督教的理念。也许奥运的新时代哲学是一种新宗教。按照罗伯特·麦奇克福的说法，顾拜旦“奥林匹主义”的宗教意识突出的一点是“互相尊重”的思想。但是，在对不同宗教教义的差异采取尊重态度倾向中，年轻人可能重新树立一种具有现实主义尺度的宗教，即崇拜国际范围体育竞技的竞争成为一种教义。^⑪现代的情况确实复杂，这种批评是合理的。但是有一点很清楚，那就是人不再依赖神或上帝，而是依靠自己的力量实现人的美好愿望与和平，这是人的自我发展。从来没有这么多民族一起欢呼“同一个世界，同一个梦想”；人的精神与肉体的启蒙才是实现世界团结的力量源泉。^⑫顾拜旦理想主义建立的“奥林匹主义”宗教意识并不是传统意义的，而是要把它与宗教传达的对人有意义的东西糅合在一起，取得一种宗教那样的承诺，用于道德教育、国际和平、艺术美学和体育努力的哲学上。^⑬顾拜旦讲的是道德、人类之间的联

^⑥Berit Kjos (贝瑞特·杰奥斯), “The Olympic Dream: A Renaissance of Unholy Oneness”, <http://www.crossroad.to/text/articles/tod1196.html>, Downloaded July 7, 2007。不过，杰奥斯在使用这一说法的态度上是否定的态度。

^⑦同上。本人这里不是对杰奥斯原文的严格翻译，为的是在中文角度上使意思更清楚。

系，但是建立在宗教意义之上。这与中国万物互联相系观念不一样，该观念是一种特有的世界观，是没有上帝、没有任何超越于万物概念的世界观。既将独一无二上帝排除，又离不开泛神的超越性，这是奥林匹主义的一个尴尬。中国的万物互联相系观不是宗教，也不是与宗教相对立的那种世俗，而是没有二元对立的另一种思维结构，是西方思想所不能想象和解释的。

人文奥运的哲学基础，排除了作为绝对力量的上帝，但不完全是古希腊哲学泛神论的卷土重来。虽然它包括异教神灵召唤世界的团结，但团结本身和实现团结的力量都来于人、归于人。它是人文主义的强化，是神灵信仰的削弱。其中存在的一元主义也不完全是早期诺斯替教义的世界观。在表象层次上，好像是上帝与他的造物之间的界限被突破，而所归之处，是人类之间的界限被突破，不同文化、宗教、肤色、民族之间的界限被冲破。它不再是二元对立的“我们”与“他们”，而是人类之间的一切人都是浑然而“一”，“此即是彼”而不分。奥运新时代哲学的多元主义否定基督教作为唯一真理的标准及其唯一崇高地位，把它降为与异教泛神论的同等合法地位，来源于否定宗教的排他性。但它所导引的一切宗教都是通向上帝、获得拯救和达到真实本质的不同道路，这不是最重要的意义。最重要的意义在于任何宗教都必须服务于人类之间的浑然而一：和平、国际主义与人自我精神的发展。奥运哲学的人文主义是“一多不分”最好的注脚。人文主义在这里不是让“人至上”成为“神至上”的直接对抗概念，而是将“神”排挤出考虑问题的范畴。人是决定一切的尺度，这是人的范畴，上帝已经不包含在内；也即“一”不再谈，或曰“一”已经不是那个上帝的“一”，而是“多”（人类之间）的相互联系。既然是谈人事，旧哲学基础“一”的上帝也自然出局。

现代奥运新哲学的新，在于它有一个扩大的“多”和一个新“一”。现代奥运这个“多”远比古奥运那个时代的“多”更广大、更多元、更色彩斑斓。奥运已不仅仅是希腊人的奥运，而是全人类的奥运。古奥运那个泛神已不光是希腊泛神，也包罗五大洲各种非基督教传统的异教信仰。而这么多异教信仰，都不是独一无二那个一，都是为人和谐相处的“一”服务的“多”，降低了它们过去神主宰人类的地位。新“一”是人的一，人的相互联系。不管来自哪里，什么民族，什么肤色，什么信仰，什么文化，都联系在一起。它不再是某单一宗教、某独立超越神对人的一元渗透；它是人自己的联系，自己的一，是主动的一，是来自人内在追求与他人联系的一；不是被动的，外来强加的一。不是泯灭自我的一，而是色彩纷呈的一。这正是中国混沌精神的一、融合的一、和而不同的一；它是各显本色的多，也是不分的一。奥运会本身是个“一”（相融相通）的世界、是人与人相通互系的地方。这一理念体现在丰富多彩的奥运会仪式中。如：全体运动员不分肤色和国别，融合在一起行进。他们没有失去个性，而是在突显个性，是消除二元隔断与对立，实现和谐。这是“一”与“多”的辩证统一哲学。可以说，西方人文奥运现在已经从超越的“一”逐步转化为向东方“相互联系”的“一”，向着中国没有上帝靠近的万物“互系”。它是向中国“一多不分”模式靠近的新哲学基础模式。

五、“同一个世界，同一个梦想”：新奥运哲学进入“一多不分”

可以说，人文奥运的哲学基础经历了从“神性”到“人性”、从“一元”到“多元”，从上帝的“一”到人的“一”的变化。尽管现在“一元”主宰和“二元”对立思维仍占主导地位，但随着西方后现代思潮的兴起，呼应人文奥运精神共同成为新一轮对“超越原则”、“绝对真理”的挑战。

后现代主义与现代主义的一个根本差别就是后现代对超越始因超越原则的否定；也即，它不仅否定上帝的“一”，而且否定科学主义“绝对真理”的“一”。现代奥运哲学基础在后现代面前，似乎显出它的不彻底性。而相对于新奥运哲学基础从神的“一”向人的“一”演变，后现代主义又略显幼稚。这是因为，否定上帝与科学主义两个“一”，并没有导致后现代向人的“一”的演变，而是更强烈表现为“一多二元”模式的“二元”性。也即后现代主义虽否定了超越的“一”，却坚持了现代主义意识的“多”之间的互不联系与分散性、独立性、自动性，仍然是单个个体“多”的本质主义和本体论。新奥运哲学的多元主义虽然没有明确否定本质主义和本体论，但在主张多元之间相互联系上，比后现代哲学要鲜

明。总之，新奥运哲学与后现代的呼应，将会使人文精神从“一元”走向“多元”、由“多元”之间隔断、对立走向相通互系，跨出更大步伐。

中国的“一多不分”哲学模式，为新奥运哲学和后现代意识向前迈步更开辟一片新的天地。这个新天地将使奥运新哲学和后现代意识走向对“新一”概念的更明确化，也即更明确地承认个体人之间相连互系的“一”。走进这个新天地，奥运哲学基础和后现代意识需要克服的两个障碍就是对后现代所言的“内在性”(immanence)和多元本质主义(或多元本体论“ontologies”)。一些后现代思想家误认为儒家思想主张的与后现代意识是同一个“内在性”。而确切分析，中国既没有现代主义的“超越”也没有后现代主义的“内在性”。尽管郝大维和安乐哲有儒家思想“激进内在性”的说法，但并没有过分表明它是与后现代意识的与超越相对立的、二元论的“内在性”。儒学没有二元主义，所以同时也没有与超越二元相对立的内在性。郝大维和安乐哲所指的儒学“激进内在性”，只在于说明儒家世界观不诉求西方宇宙观中那种超越的存在或原理(或“一”)；中国没有“一多二元”或者“多”背后的“一”。任何“一”与“多”都是不分，都是它们的互相延续。其实，后现代意识仍然带着超越的叙事结构。它摈弃超越原则(“一”)，却仍然推行着其他东西，比如实质主义、本体主义、二元主义、宇宙主义、个人主义等，这些都是从超越“一”那里派生出来的，从根本上并非不是超越主义的。个人是完全独立、自动、以己为中心、分散、不联系的，这是后现代主义所说的“内在性”，这不是儒家思想的“内在性”。儒家思想看待的个人是相互联系、互相依赖的，不是相互独立和分散意义上严格、绝对自动的。尽管无数个体的人不是被超越的“一”或者自然法则绑结在一起的，可它们在相互联系意义上是不可分的。在“多”的二元意识方面，后现代不仅仍然如此，而且在推行现代主义这个观点上走得更远。

后现代主义否定独一无二的本体论和超越原理(或“一”)，同时又歌颂其本质多元和孤立的众多本体论。显然，在后现代主义眼中重要的不是“一”而是分散和独立的“多”，这仍然是实质主义和二元主义。它的改变只是把“多”放到过去“一”的位置，把“多”作为真实和超越的。后现代主义追求的不是绝对“一”的真理，而是寻求“多”的“内在性”真理或意义。真理是在“多”的“内在性”之中，而不是在超越的“一”这个存在之中。它只承认真理是多元、偶然、局部、特殊和不确定性的。但把儒家看成具有同样的“内在性”概念，那绝对是错误的。儒家思想的“意义”(“meaning”)是多元的，但它不是后现代主义那种多元、偶然、局部、特殊和不确定性“真理”的意义。因为对儒家或中国哲学而言，“意义”不是自发、独立、不联系、分散的，而是指对世界秩序的哲学化，其意是注意力集中之事物与其环境的适当、适中调节。这个注意力集中之事物是向外辐射与向内聚集性关系点。这些关系在实现一个环境化的空间里永远是互系和延续的。对中国哲学而言的“意义”不是“真理”，而永远是对追求特定情势的互系关系而言，是对一个特殊具体地成为一定时间内的视野焦点与视野空间环境的关系而言。它是个充满活力的过程。中国考虑“通变”，或者说中国所执着的东西是互系关系，那种多层次、多范畴、内在和外在变化，永远是延续性的具体化，是变化意义的延续。这不是实质论的“真理性”而是某一特殊方面的互系构成着一切其他方面处于现存状态的必然条件。

新奥运哲学和后现代意识向前迈步的新天地，就是进入“一多不分”的哲学模式氛围，随着人文奥运从西方走到亚洲，2008年奥运会在北京举行为此提供了一次历史性的契机。这次契机将使新奥运哲学基础的“新一”概念更明确化，更明确地承认个体多元人类之间相互联系的“一”。在这个“一”的意义上，信仰神的可以认为自己追求人的联系是神的意志，信仰独一无二上帝的也可认为是上帝的意志，信仰人力量的可以完全凭借自己去追求和谐。这就是新奥运精神，新的“一多”哲学，其追求的是人的和谐，世界的和谐，人与自然的和谐。这确切地体现在北京奥运会“同一个世界，一个梦想”(One World, One Dream)的口号中。在这个主题口号中，英语“One”的中文表达是“同一”，整个口号突出“全人类同属一个世界，全人类共同追求美好梦想”的意义。这个“同一”反映的是“一多不分”中国哲学理念模式，“同”和“一”都是中国宇宙观与思维方式万物(包含人类)的“多”不分及互联相系

性；其基础就是“同属一个世界”、“共有美好家园”和“共同追求美好梦想”、“同享文明成果”。这是无论西方“一多二元”还是“无一两多”，或后现代意识的“多元本体论”所没有的。这个“多”是“人类肤色不同、语言不同、种族不同”；这个作为“一”的“共同追求”是“人类和平的理想”；这正是古奥运与新奥运精神的“实质和普遍价值”；它是“团结、友谊、进步、和谐、参与和梦想”。“和平理想”也是“建设和谐社会”、“和谐发展”、“天人合一”、“和为贵”、“和睦相处、合作共赢、和美生活”，是中国自古以来“人与自然，人与人和谐关系”的理念。这些理念本身，就是“一”或者万物（包含人类）互联相系的追求状态。值得注意的是，这个“一”或者互联相系的理想状态的追求，不靠神仙皇帝，而是靠人本身的共同力量，是“携手共创”出来的。这是中国哲学基础的人文精神，而不是与那个“一多二元”模式超绝的“一”相对而言的人文精神。^[1,3]

新奥运人文精神进入中国，与“一多不分”哲学模式的人文精神相融合，奥运精神进入融合东方人文精神的阶段，特别是它的哲学基础进入中国“一多不分”模式的互系性思维传统。随着奥运在北京举行，这种非超越“多”相通互系^{[2] (P233,236)}的哲学意识正在注入这个世界性“一”与“多”向互系转化的过程。中国将使人文奥运精神的哲学基础更呈现开放姿态。中国的互系思维方式，将为人类多元文化和谐共处、国际社会和平秩序的创建和持续，发挥在思想文化方面的积极作用。

[参考文献]

- [1] Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte [M]. Munich: R. Piper and Co. Verlag, 1949.
- [2] David Hall and Roger Ames. Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture [M]. State University of New York Press, 1995.
- [3] Encyclopedia Britannica [J]. 1968 ed., Vol. 9.
- [4] The Olympic Spirit: History of the Games and Atlanta Committee for the Olympic Games [J]. “Olympic Day in the Schools”, Curriculum Guide, ACOG, Vol. 1, 1992.
- [5] Pursuit of Excellence, The Olympic Story [M]. Grolier Enterprises, Inc., 1979.
- [6] 参见网页 olympic games [Z]. <http://www.reference.com/search?q=olympic%20games>. 2007-07-07.
- [7] Clete Hux. Pagan Invasion in Atlanta: Summoning the Olympic Spirits [Z]. <http://www.watchman.org/na/olympic.htm>. 2007-07-08.
- [8] The Greek City- States and the Religious Festival [Z]. <http://www.perseus.tufts.edu/Olympics/rel.html>. 2007-07-08.
- [9] Robert A. Mechikoff. Peace Through Sport and Religio Athletae: Antiquated Ideas or Viable Options? <http://www.thesportjournal.org/2001Journal/Vol4-No4/peace.asp>. 2007-09-16.
- [10] Pierre de Coubertin Quotes [Z]. <http://www.brainyquote.com/quotes/quotes/p/pierredco140529.html>. 2007-09-16.
- [11] Ancient Olympics [Z]. <http://www.reference.com/search?q=olympic%20games>. 2007-07-07.
- [12] Revival and Modern Olympics [Z]. <http://www.reference.com/search?q=olympic%20games>. 2007-07-07.
- [13] 北京 2008 年奥运会主题口号解读 [Z]. http://www.cnr.cn/newstop/t20050627_504072453.html. 2007-09-18.

责任编辑：杨向艳

政 法 社会学

•深化行政管理体制改革•

[编者按] 胡锦涛总书记在党的十七报告中明确指出：“行政管理体制改革是深化改革的重要环节”。这深刻揭示了行政管理体制改革在我国当代具有迫切的现实意义。但是，行政管理体制改革的理论和实践经验告诉我们，行政管理体制改革不能停留在简单的职能定位、机构缩减、人员分流层面上，而是要深入地、科学地进行各级政府和政府各部门的职能明晰，要在理顺权力垂直运行关系、明晰各级政府和政府各部门职能的基础上探索减少行政层次、实行职能有机统一的大部门制和健全部门间协调配合机制。正是出于这个宗旨，本刊组织了三篇论文深入探讨了政府职能的明晰、集权与分权的依据、边界与制约等行政管理体制改革的关键和难点问题，论述了大部门制的政府机构改革新思路，以期推进我国行政管理体制改革。本组论文从选题的确定到写作人员的安排以及具体的写作过程，中山大学蔡立辉教授都作了精心策划，在此表示诚挚的感谢。

明晰职能：理顺权力纵横关系的关键^{*}

蔡立辉

[摘 要] 行政系统权力垂直运行所蕴含的中央地方关系、各层级政府间关系的理顺，以及横向结构所蕴含的部门设置、部门间协调配合机制的形成，都有赖于明晰职能。明晰职能就是要根据历史发展阶段的不同、根据所处行政层级的不同来进行资源配置和区分，具体包括：一要依据政府职能的动态性特征，随着社会发展阶段、发展水平和公共管理问题的不同而配置职能；二要依据政府职能的整体性特征，随着所处层级政府的不同而区分不同的职能重点和内容；三要根据行政总体目标的分解来配置和区分各部门职能。只有通过明晰职能使不同层级的政府及部门有其个性和功能，并以此为基础，才能有效理顺权力垂直运行关系、建立职能有机统一的大部门体制和健全部门间协调配合机制。

[关键词] 政府职能 权力垂直运行 部门间关系 大部门制 行政改革

(中图分类号) D63 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0030-10

当代中国的行政体制在本质上是社会主义的行政体制。社会主义行政体制是在社会主义国家制度基础上建立起来的一整套组织管理政治、经济、文化事务的权力划分体系、组织体系和制度体系的综合体。它具有双重性：一方面，它要体现社会主义政治制度的本质，这是政治层面的内容；另一方面，它又要反映古今中外行政活动、行政发展的一般规律，这是技术层面的内容。当代中国行政改革，既要从政治层面上强调行政改革是社会主义制度的自我完善，又要从技术层面上注重行政权力的运行机制、部门间关系及其协调机制、资源共享机制、分部化方式和行政行为方式等的建立和完善。在经济全球化与

* 本文是教育部重大攻关项目“信息技术与大都市政府管理体制创新研究”的阶段性成果，项目编号 05JZD00023，项目合同号 05JZDH0023；是国家二期中山大学“985”工程项目“公共管理与社会发展研究”的阶段性成果。

作者简介 蔡立辉，中山大学政治与公共事务管理学院教授、博士生导师（广东 广州，510275）。

市场化、政治民主化、管理国际化和社会信息化的时代背景下，中国行政改革还必须坚持市场经济的发展取向、民主化的法治取向、以人为本的民本取向和公共服务取向等扩大民主、健全法治和科学发展、协调发展的价值取向。而所有这一切的实现，都以科学明晰职能为问题解决的关键。可以说，转变政府职能是当代中国行政管理体制改革的核心，明晰职能是有效理顺权力运行关系、实行职能有机统一的大部门制的关键。政府职能决定着行政机构的设置及管理方向、内容、范围、方式；同一时代，不同行政层级的政府、不同的政府部门都有着不同的职能的重点、内容、强度和行为方式。这就要求我们应在科学构建政府职能体系的基础上，一是根据行政总体目标进一步分解和明晰不同层级政府、不同政府部门的职能；二是充分认识和研究我国政府职能转变的基本需求；^{[1][2]}三是强化政府职能具有方向性、根本性、长期性和全局性的重大战略转变，着重从技术层面研究实现政府职能转变的途径与方式。

一、理顺权力垂直运行关系的关键是明晰各级政府的职能

权力垂直运行问题就是不同层级政府之间的关系问题，核心是中央与地方之间的关系。有效解决权力垂直运行问题，基础和前提是理顺不同层级政府之间的关系，核心是理顺中央与地方之间的关系；关键是根据政府发展总体目标来明晰中央政府、地方各级政府的职能。

中央与地方之间、地方不同层级政府之间权力划分与职能明晰，是行政组织系统纵向结构关系的重要内容，它事关国家权力在中央与地方之间、不同层级政府之间的科学分配，关系到国家政治生活的原则与秩序，也关系到国内统一市场的形成、经济发展和社会稳定。

我国在解决权力垂直运行关系、明晰中央政府与地方各级政府职能方面，存在的主要问题是：一是只注重“在中央的统一领导下，充分发挥地方的主动性、积极性”这样普遍的、宏观的原则。这个原则，从建国初期毛泽东同志《论十大关系》中开始强调，到现在仍然是我们处理中央地方关系的指导原则。而忽视了中央地方关系以及处理中央地方关系的这个原则在不同历史时期、不同经济体制下的具体内涵和执行内容。二是过分注重国家结构形式类型的标签，把联邦制与一盘散沙联系在一起，把单一制与秩序联系在一起；忽视了各种不同国家结构形式类型的权力运行机制的设置与宪政体制的内在联系，忽视了各种不同国家结构形式类型下权力运行、分权集权的特殊性规律及其制约因素，特别是缺乏从我国统一的、中央集权的单一制国家结构形式与封建时期诸侯割据局面、与现实中地方主义和“诸侯经济”现象之间内在联系及其制约因素的思考；垂直管理部门越设越多，却忽视了垂直管理部门之间、垂直管理部门与地方政府之间关系的规范。三是只关注了作为整体的“政府”职能问题，抹杀了作为政府组成部分的各个层级之间的个性和功能差异，导致对口设置机构和各级政府职能的严重趋同。四是忽视了调整权力垂直运行关系的各种法律制度的完善，中央与地方的权力关系、利益关系和职能配置以及各级政府间职能的明晰，都缺乏法律的确认，《中央地方关系法》还没有建立、《政府组织法》还没有得到修改完善并使之与经济体制、社会发展要求相适应。

(一) 权力垂直运行中的各层级政府间关系

首先，我们从广义的角度审视，权力垂直运行关系就是各层级政府之间的关系，是宪法、中央地方关系法、政府组织法调整的重要内容，表明的是各级政府管辖公共事务范围与管辖权力的大小，其实质是国家权力的纵向配置。

根据我国宪法的规定，我国行政层级包括中央人民政府、省级人民政府、县级人民政府和乡镇人民政府四级。但在实践中，我国行政层级存在着中央、省、市、县和乡镇五级。根据任务取向，我们把组成我国行政系统的五级人民政府划归为三个行政层次，如图1所示。

权力垂直运行中的不同层级政府之间关系，我



图1 我国行政系统层次图

们以往只强调了上级对下级的指挥与命令、下级对上级的服从，“办理上级人民政府交办的其它事项”的职责最终代替了其它一切职责；却忽视了下级政府所具有的相对独立性，忽视了各级政府职能所具有的不同内容和功能重点。从理论上说，随着行政层级从中央政府向乡镇基层政府的变化，行政层级越来越低，政府职能的全局性、决策性越来越弱，职能的事务性、执行性则越来越强。从实践上说，中央政府和地方政府的职权，大的方面是由法律规定的，但在具体划分上还存在着技术空间，²¹ 还很模糊不清。

第一，处于金字塔顶端的是中央和省级（省、自治区、直辖市）人民政府，也称为政务（executive）层或决策层。主要任务是决定施政方针、路线和基本策略。我国由于地域辽阔、人口众多、发展不平衡，省级人民政府也应处于这个层次。金字塔顶端的政务层或决策层，强调的是目的取向（ends-oriented），政治性、全局性特点显著，以行政的、法律的手段为主。在这个层级上的行政权力的运行，要统筹全局，中央要顾及全国各地方、省要顾及全省各部分，同时，行使较大程度的自由裁量权。

省级人民政府是我国地方政府的最高层级，与中央人民政府同处于金字塔顶端，既要强调省级人民政府在地方公共事务决策、管理与行政内部监督中的最高地位，表明中央和地方在一定程度上的分权；同时，也要强调省级人民政府对地方公共事务决策、管理和监督必须根据国家法律和中央人民政府的明确授权，并接受中央人民政府和全国人民代表大会的监督。全国性的决策权、国家宏观调控权、涉及不同行政区域的重大事项的决定权，应当由中央人民政府行使；省级人民政府只是根据法律、中央人民政府的授权享有本省的决策权和调控权，以保持全国法制的统一性、促进统一市场的形成。因此，应当强调通过我国宪法、政府组织法、编制法、中央地方关系法等有关法律以及中央行政法规，来赋予省级人民政府在地方公共事务管理和决策中的地位及具体内容，使其职能及其权力行使制度化、法治化。

从行政层级、职能重要性和大小范围来说，省级人民政府比中央人民政府仅次一级，具有比中央人民政府次一级的效力，具有地方决策性的特点。

第二，处于金字塔中间层次的是市级（市、自治州）人民政府，也称为普通行政（administration）层。其主要任务是规划、协调与监督。在行政权力垂直运行的过程中，中间层次起着上传下达的协调作用，但权力运行的具体内容比较虚。在现代信息社会条件下，组织扁平化趋势越来越明显，市管县体制的作用也开始日益淡化。

第三，处于金字塔底层的是县（县、自治县、县级市、区）和乡镇人民政府，也称为管理（management）层或执行层。其主要任务是面对具体公共事务和公众，运用资源、执行计划以达成政府的任务与目标，负责具体公共事务的处理与执行。处于金字塔底层的管理层或执行层，强调的是手段取向（means-oriented），强调执行政策的具体技术、方法和程序，以经济的、管理的手段为主。在这个层级上的行政权力的运行，只是就具体事务作守据点的执行。

其次，我们从狭义的角度审视，权力垂直运行中的各层级政府之间关系的核心是中央与地方之间的关系。中央与地方关系，一方面，它是属于国家结构形式的范畴，表明的是国家政权的纵向组织形式，并由此形成了单一制或联邦制的国家结构形式类型；另一方面，它又与资源配置密切联系，表明的是中央政府与地方政府管辖公共事务范围和管辖权力的大小，其实质是国家权力的纵向配置，表现为集权或分权，并由此形成了中央集权模式、地方分权模式、集权的分权模式、分权的集权模式。中央与地方关系的这两方面结合起来就表明，国家结构形式的类型构成中央与地方关系集权或分权的原则框架，中央与地方关系的集权或分权往往是国家结构形式类型的具体表现。

我们认为集权与分权始终是一组相对概念，不存在绝对的集权，也不存在绝对的分权。向谁集权或分权、如何集权或分权、集或分什么权、集或分到什么程度才是问题的关键。因此，集权和分权是同时存在、并存发展的两种趋势。权力垂直运行中的中央与地方权力配置，对于向谁集权或分权、如何集权或分权、集或分什么权、集或分到什么程度，决不是由个人的好恶所决定的，而是多种因素影响的结果，具体包括社会的需要（其中主要是经济体制的需要）和国家结构形式。

国家结构形式的差异，会导致中央与地方权力配置关系的不同。一般来说，单一制国家中央政府的权力比重要大于联邦制国家联邦权力的比重，但也有特例。例如，中央集权型单一制国家中央政府的权力比重要大于地方分权型单一制国家中央政府的权力比重。英国、日本与我国的政治制度不一样，但国家结构形式都属于单一制国家结构形式。不过英国是地方分权型，有“地方自治之乡是英国”之说。“在英国没有成文宪法情况下，地方自治的概念要素由国会的法案及其从属立法表达。”而我国和日本则是中央集权型。^{④(P83)} 除此之外，政治文化传统对于中央与地方权力配置关系的影响主要表现为，长期政治生活所形成的心理积淀以政治心理或政治偏好的方式反映民众的要求。

经济体制是影响中央与地方权力配置的最重要、最本质的因素。经济体制的核心内容是经济运行模式和经济运行机制。经济体制对中央与地方权力配置关系的影响，一方面表现为特定的经济运行模式、运行机制影响政治体制的规定性，以及经济体制对政治体制的适应性要求；另一方面，当经济体制发生变化的时候，就会使中央与地方权力配置关系也发生变化。这就是说国家纵向权力必须重新配置，以适应变化了的经济体制。国家纵向权力的重新配置，不是简单地从集权走向分权或者放权，而是要根据社会发展的需要，把握和分析集什么权、分什么权、分权到什么程度等复杂的关系。但无论是集权，还是分权，或者分权到什么程度，都必须适应变化了的新的经济体制的建立和发展，否则就是忽视了经济体制对中央与地方关系的影响作用而去片面地追求某种分权体制。

十一届三中全会以后，我国实行的旨在理顺中央与地方关系、政府与企业和市场关系的改革，既包括经济性的分权，将政府原来行使的许多权力还给企业和市场、放松政府对企业的规制，也包括行政性分权，将中央的许多权力下放到地方政府。我认为，以增强企业和市场活力为中心、发挥市场机制作用、简政放权的改革方向是正确的，但也造成了地区封锁、“贸易壁垒”、市场割据、各自为政等问题。之所以造成这些问题，就在于在理顺中央与地方权力关系的过程中，只是一味地强调了“放权让利”和分权以调动地方积极性这方面，只强调了打破中央集权以适应经济体制变化的要求，却忽视了该集什么权、该分什么权及分权到什么程度等这些最关键的问题，从而导致了分权所调动的是地方政府追求自身利益最大化的积极性和地方政府混同于一般的市场主体参与到市场经济竞争行列的行为，造成了地方政府“裁判员”和“运动员”的双重身份。政府像企业一样追求经济效率的增长，或许是发展各地方经济所必不可少的，但地方政府利益的最大化并不等于当地公众利益的最大化。因为地方政府并不一定代表本地公众的利益，各地公众利益的最大化也并不等于全国公共利益、整体利益的最大化。当各地方政府都为追求自身利益的最大化而相互竞争时，其结果可能是各地的利益都遭到损害，出现“囚徒困境”^⑤的问题。这是一个十分普遍的道理。^{⑥(P58)} 重塑政府行政权力就是科学地给行政权力划出界限，重塑政府行政权力也包括强化应当强化的领域，诸如加强宏观调控、强化市场规则的建立和市场秩序的维持。^⑦

（二）权力垂直运行关系中各级政府职能明晰

权力垂直运行中各级政府间关系的论述，为我们明晰各级政府的职能奠定了基础。而只有明晰了各级政府职能的重点、内容、强度和行为方式，才能在实践上真正理顺权力垂直运行关系。我国实践证

① “囚徒困境”的故事讲的是，两个嫌疑犯A、B作案后被警察抓住，分别关在不同的房间里审讯。警察知道两人有罪，但缺乏足够的证据定罪，除非两人当中至少有一人坦白。于是警察告诉每个人：如果两个人都不承认，每人都以轻微的犯罪判刑1年；如果两人都坦白，各判刑8年；如果两人中一个人坦白，一个人抵赖，坦白的释放，抵赖的判刑10年。这样，A、B两嫌疑犯都面临四个可能的选择后果：获释放（自己坦白，同伙抵赖）、被判刑1年（自己抵赖、同伙也抵赖）、被判刑8年（自己坦白，同伙也坦白）、被判刑10年（自己抵赖、同伙坦白）。由此可以看出：对于囚徒A而言，不管B如何选择，A选择坦白是最好的战略，因此而获得释放。对于囚徒B而言，不管A如何选择，B选择坦白也是最好的战略，因此而获释放。但是，当A、B都追求实现自己最好的战略，都为了获释放的时候，结果他们都被判刑8年。两人都追求自己的最大化利益，结果两人都得到了更坏的结果。这就是“囚徒困境”的涵义。这类困境在人类经济、社会、政治生活中经常出现。

		囚徒 A	
		坦白	抵赖
囚徒 B	坦白	-8, -8	0, -10
	抵赖	-10, 0	-1, -1

明，随着社会主义市场经济体制的确立和发展、政府职能转变的更加深入推进，垂直部门与地方政府关系的处理、地方保护主义、人为的市场分割和中央宏观调控能力弱化等问题的困扰及其解决，使理顺中央与地方关系的意义超出了仅仅调动积极性的狭小范围，而是要求真正回到中央和地方之间、地方各级政府之间关于权力性质的划分和职能的明晰上来。我们认为，要解决权力垂直运行中各级政府的权力分配、职能明晰问题，就要抓好以下几方面的工作：

1. 进一步明确原则与指导思想。

首先，要根据中央人民政府和地方人民政府的特性，明确中央与地方各自的职能。在当今市场经济条件下，市场竞争机制具有配置资源、提高劳动生产率、促进效益的分配功能，但市场竞争机制也有它的不足与失误。由此决定了政府具有调控宏观经济发展方向、比例、速度的职能，维持市场秩序、纪律的职能，社会公共产品和服务的保障、公民基本生活的保障、环境保护等各种保障职能。这三大职能如何在中央人民政府与地方各级人民政府之间进行明晰与分配，这是当今市场经济条件下中央与地方权力分配关系的基本内容。

其次，要根据市场经济的要求，明确中央政府具有国民经济宏观调控和维护市场秩序的职能。市场经济是高度社会化的经济，它的社会性、开放性要求在全国，乃至在全世界形成统一的市场。它与诸侯经济、地方垄断、地方封锁、地方分割是不相容的。它要求各种生产要素，在全国乃至在全世界进行自由流动和最优的配置。因此，凡是对国民经济进行宏观调控的各项事务，以及市场秩序维护的职能直接涉及到的生产要素在各地的有效流通与配置，都只能由中央政府及其在全国各地的分支机构来负责，地方政府不得染指。

我国实践证明，违背经济发展要求、将国家宏观调控和维持市场秩序的职能交由地方政府，就会出现不利于生产要素自由流动和最优配置的地方保护主义、诸侯经济乃至地方政府为维护本地方利益而保护本地假冒伪劣品的违法行为。地方政府作为地方利益的代表，要反过来抑制地方利益的冲动、主动站在全国利益的立场上是不可能的。

最后，要根据市场经济的要求，明确地方政府承担的本区域内的社会管理和公共服务职能。地方政府要承担起与本地公民生活直接相关的社会事务的管理、保障责任，并为本地提供公共产品和公共服务。

合理分配中央政府与地方政府权力、科学明晰中央政府与地方各级政府的职能，我们还应当意识到：一方面，中央政府的职能与集权分权的关系互为消长，集权的程度越高，中央政府的职能就越多；分权的程度越高，地方政府的职能就越多。如果中央政府、省级地方政府职能的重点是经济调节和市场监管，是掌舵，那么，省级以下的地方政府职能的重点就是社会管理与公共服务，就是划桨与服务。另一方面，分权是当今世界发展的一大趋势。^{[6](P22)}这种分权，一是向地方政府分权，让其自主决定其所管辖范围内的事务；二是向社会分权，让社会自主治理。当代西方国家行政改革，强化运用市场化工具、工商管理技术和社会化手段，将一些服务性的职能向社会转移，改变以往政府包揽公共服务的做法，发挥非政府组织的作用和私营部门的作用，政府职能分流出去以后，“大政府”逐渐变成了“小政府”，从而缩小了政府规模、减轻了财政负担。

2. 科学明晰职能的具体内容。

有效理顺中央地方关系、处理好集权与分权的关系，关键是分清权力的性质、明晰中央政府、地方各级政府的职能。孙中山先生主张中央与地方权力分配应以权力的性质来划分，“权力之分配，不当以中央或地方为对象，而应以权力之性质为对象。权之宜属于中央者，属之中央可也；权之宜属于地方者，属之地方可也。”^{[7](P218)}国家权力在行使过程中划分为不同的层次、存在着权力运行中的分工。在我国现行的管理体制中，一是没有明确区分各级政府的职能，虽然各自的职责进行了列举，但是职能划分并不明晰；二是缺乏法律的确认，没有通过法律把中央政府、各级地方政府的职能明晰制度化、法律

化，用法律的形式固定下来。因此，改革这种体制，我们根据权力的性质、层次分工，将其区分为中央专有权力、地方专有权力、中央与地方共享权力。对于专有权力，双方均无权干预。只有这样，才能既实现地方自主权，又防止地方主义和地方割据，防止陷入过去权力上收和下放的“死乱循环”。

科学明晰中央政府、地方各级政府的职能，就是要根据不同层级政府在国家管理中的地位和作用，从法律制度上明确中央政府、地方各级政府公共事务管理的职权范围、与此相应的权力及其行使方式。与权力性质的划分和层次分工相对应，按照行政层次、职能重要性和大小范围的不同，来科学明晰各级政府的职能。处于不同行政层级上的政府，其职能配置应当体现出差异性，应当体现不同层级政府有不同的职能内容和功能重点。

首先，要明晰中央政府的职能。从职能体系上说，中央政府的职能包括经济调节、市场监管、社会管理和公共服务。但与地方政府职能相比，中央政府职能具有事关整个国家的利益与社会发展的全局性和根本性的特点。这些职能包括：

(1) 界定和保护产权，打破地方和部门的行政垄断，建立统一、公平、开放的市场经济秩序，为参与市场运作的各方提供一个有基本信用的、可预期的、透明的、公平竞争的市场竞争环境，创造各类市场主体平等使用生产要素的环境，促进商品和生产要素在全国市场自由流动；(2) 为实现规模经济效益而提供跨区域共享物品和服务；(3) 编制和执行国民经济和社会发展计划和国家预算，调节收入、财富分配、缩小城乡差别、地区差别；(4) 制定全国性的公共政策，保持宏观经济稳定，严禁地方政府对中央财政政策、金融政策等宏观调控政策的侵扰；(5) 协调中央政府各部门的工作、协调垂直部门与地方政府之间的关系、解决地方政府之间的冲突，并划定他们的权力范围；监督各行政部门和地方政府的工作，组织进行各行政部门和地方政府的绩效评估；(6) 领导和管理民族事务，保障民族平等和民族自治权利；(7) 提供全国性的公共物品，如国际、外交、国防、全国性基础设施和全国性公共服务；(8) 管理对外事务，同外国缔结条约和协定。

其次，要明晰省级地方政府职能。省级地方政府职能具有局限于本行政区、与本行政区密切联系、最高地方决策权和调控权等特点。具体表现为：(1) 执行本级人民代表大会的决议和中央人民政府的决定和命令，发布决定和命令；执行本行政区域内的经济和社会发展计划、预算，管理本行政区域内的经济、教育、科学、文化、卫生、体育事业和财政、民政、公安、司法行政、计划生育等行政工作；(2) 运用法律手段及其相应的强制措施制定、执行各类市场规则、进行市场监管，对违规行为进行处罚；(3) 社会管理职能，维护本行政区域内的公共秩序和治安，处理本行政区域内的社会冲突、协调社会利益、保持社会稳定，保障人身安全和私人财产安全，确保社会公平分配，环境保护，提供社会保障；(4) 以发展社会事业和解决民生问题为重点，通过公共财政投入来扶植和培育基础教育、公民基本保健、卫生防疫和计划生育等基础性文教事业发展；优化本行政区域内公共资源配置，制定和实施城乡规划，逐步形成惠及本行政区域公众的基本公共服务体系；(5) 创新公共服务体制，改进公共服务方式，健全社会组织，增强服务社会功能；(6) 为市场经济服务，加强教育和人力资本投资，促进科技发展，加强本行政区域公共设施建设。

市级政府的行政层级，是我国宪法没有予以确认、但在实践中普遍存在的一级地方政府。根据图1我国三个不同行政层级政府图，市级政府处于中间协调层次。有人提出减少行政层次、降低行政成本，应取消市级政府、取消市管县体制。我们认为，不加区别地、笼统取消市级政府是不科学的，应该根据历史发展成因、文化传统、民族习惯、省级人民政府所在地和社会发展需要等因素，充分发挥城市政府和自治州政府的作用。但对于那些盲目设置的地级城市、一个地级城市划分为几个地级城市的情形，应该予以取缔或合并。这样，将大大减少地级城市政府，使省人民政府所在地城市、计划单列市等必须设立的城市政府和自治州政府成为一种特殊的行政层级，按照社会发展需求和城市管理的需要赋予其职能，使市不再管县、省直管县成为一种普遍的管理体制。

再次，要明晰县级政府职能。在政府职能体系中，县级政府职能逐渐表现为强化社会管理职能和公共服务职能。包括维护本行政区域内的公共秩序和治安，处理本行政区域内的社会冲突、协调社会利益、保持社会稳定，保障人身安全和私人财产安全，确保社会公平分配和环境保护；运用法律手段及其相应的强制措施执行各类市场规则、进行市场监管，对违规行为进行处罚；提供社会保障，通过公共财政投入来扶植和培育基础教育、公民基本保健、卫生防疫和计划生育等基础性文教事业建设；进行和实施城乡规划，建立健全基本公共服务体系、健全社会组织，增强服务社会功能。

最后，要明确乡镇政府职能。对于乡镇基层政府来说，在保留乡镇政府建制的前提下，应当强化乡镇政府的纯粹地方性事务的社会管理职能和公共服务职能，使乡镇政府由生产建设型逐步向纯粹地方性事务管理型、地方服务提供型、地方公共设施和治安维护型发展；逐步削弱、淡化、转移、合并那些与乡镇政府作为最基层政府不相称的职能；改变原有乡镇政府作为一级财政的管理体制，在乡镇政府不再是经济建设的组织者、生产者的情况下，乡镇政府完全是消费者，其支出完全通过预算由上级政府承担或通过转移支付途径解决。转移支付制度是实现乡镇公共服务均等化的重要途径。^四 乡镇政府管理纯粹地方性事务的职能包括：管理本区域的交通道路、维护公共秩序和治安、维护本地方公共设施、搞好环境卫生、制定和实施城乡规划、办理选举等；强化社会服务职能，主要是围绕为“三农”服务，搞好农村基础设施建设、改进农村环境、健全农村服务体系、发展农村文化教育等社会公益事业（如兴修与维护农田水利设施、农业实用技术推广应用、开展农业技术培训、提供素质教育等），包括提供本地方公共产品和公共服务、发展公益事业、提供福利服务。

随着职能内容、功能重点的不同，机构设置也应有所区别。中央政府、省级政府，应当充分强化其决策职能、宏观调控职能、经济调节职能和监督职能；特殊行政层级的城市政府和自治州政府应当充分强化其规划、协调、监督、城市管理和民族事务管理等职能；县、乡镇政府应当充分强化其地方性公共事务管理、地方公共服务与公共产品提供的职能。与职能配置相适应，中央、省、特殊行政层级政府，应当体现权力运行的部门化，强调行政结构、行政部门设置的平行化；县、乡镇政府，应当体现权力运行的整合化，强调行政结构、行政部门设置的综合化。

二、实行大部门体制应以职能的有机统一为核心

机构改革应以职能为中心，这是在20世纪80年代就已经达成的共识。但是，历年来的政府机构改革并没有使政府的实际服务职能和服务能力得到大幅度增强。相反，进一步诱发了机构膨胀、机构设置不合理、职权与责任不统一、财权与事权不相一致等问题。因此，只有在明晰各级政府、政府各部门职能的基础上，才能科学设置和适时调整政府机构、包括调整政府的层级结构和优化横向的部门组织结构，才能建立职能有机统一的大部门体制和健全部门间协调配合机制。

在我国，政府层级结构和横向部门结构不合理，有着深刻的社会历史根源。其中，既包括计划经济时代中央高度集权体制的影响，也带有浓郁的历史传统的痕迹。探索实行职能有机统一的大部门体制的改革，关键是要按部门化优化部门组织结构、明晰各部门的职能。

部门化（departmentalization）最简单的含义就是分工（division of labor）。古立克（L.H.Gulick）认为，在由下而上地建立机构组织时，我们面临着一个问题：如何分析所要做的工作以及如何将其分配给各个部分而不违反同类原则的问题。部门化原则，从此就成为了行政部门设置的一个重要原则。

部门化在行政机构设置时被广泛采用，主要原因在于：一是由于行政工作的日益复杂以及行政组织的日益庞大，促使行政组织必须按照工作的性质来分设部门，将繁杂的工作分别归类到各个部门才能适应事务处理的需要；二是为了提高行政效率的需要，必须经过分部化的手段和过程来促使部门都有明确的职掌与权责关系，才能职有专司、克奏其功；三是为了实现管理幅度（span of management）适中的需要，只有使主管部门或领导部门有效地指挥其属员从事分工和协调，才能避免因工作划分不当所造成的困难；四是实现了工作专业化（task specialization）的需要，将工作性质相关的活动予以归类、适才

适所，才能发挥成员的专业特长，促进实现行政目标。

在实践中，部门化的方式主要有：

(1) 按功能分部化 (**departmentalization by function**)。是指将相同或相类似的活动归类形成一个部门。也就是说，将同一性质的工作置于同一部门之下，由该部门全权负责该项功能的执行。

根据功能来划分部门，是最普遍的部门化方式，尤其行政机关在成立之初几乎都采用按功能分部化的方式。但这并不意味着这种方式是分部化的唯一方式，当行政部门渐渐庞大时，功能性分部化方式必须与其他方式联合应用才能产生效用。

一般地，在以功能为基础所作部门化时，基本能够涵盖每个部门所从事的各项基本活动。因此，按功能分部化具有以下优点：一是符合逻辑，各部门依功能划分进行设置，对问题考虑周详、对于部门所处理的业务与担任的角色，可以在其职能范围内加以合理的安排；二是符合专业分工的原则。按功能划分，每个部门仅负责某项工作，可以凭借专业化的优点提高行政效率；三是工作更容易协调。因为同类工作均由同一部门主管负责，在同一功能之下的工作必然更容易协调；四是事权划一、职责明确。以功能为基础的分部化是将所有相同或相关的事务，分配由一个部门全权处理，不论计划、执行和监督，都由该部门负责，这使得事权划一、职责明确和力量集中；五是符合经济原则。功能形态的部门在行政管理过程中可以对现有设备、器材、人力等作统一的、更为经济的运用。

但是，根据基本功能划分部门后，每个部门各负责一项功能；随着部门功能日益扩大、工作数量日益增加，为实现专业化的目的，就不得不在各部门之下再设置许多分支部门。于是，在主要功能部门之下又产生许多次要功能部门。可见，只要具有健全的再分部化的基础，功能性分部化在行政机构设置中可以持续发展到若干层次。按功能分部化的缺陷具体表现为：权责过分集中，容易导致集权，无法适应变化的需要；功能部门分化过多，容易造成部门林立和导致部门之间协调困难；容易滋生本位主义，各部门为实现本部门的目标常常忽略行政的总体目标；随着事务不断增长、功能部门层次的增多，必然导致分工越来越细、部门间职能交叉重复、业务目标混淆不清，部门之间沟通缓慢，妨碍了人才流动，不利于通才的培养。

(2) 按程序分部化 (**departmentalization by process**)。是指按工作程序的不同为基础或对象而设置行政部门的方式。采用这种分部方式，主要是基于经济及技术方面的考虑。因此，专业性、程序性强的政府部门大多采用这种分部方式进行设置。

按程序分部化，具有以下两个突出的优点：一是能够充分利用现代技术知识，能够有效运用分工和专业化的优点；二是便于部门行政成本及工作效率的分析，有助于提高行政效率。从事业务时是按照同一个程序，按一套完整的、严格的、科学的程序来规范行政行为，这是提高行政效率极为重要的手段。只有使行政程序规范化、标准化、统一化，使同一种行政行为在不同的场合都按照同一种法定的程序进行，不因时间和空间的变化而在程序上任意改变，才能避免行政程序的随意性，减少行政过程中的“人治”因素，保证行政行为的统一性、严肃性；也只有将符合效率、公平要求的程序以法的形式固定下来，免去不必要的环节和简化烦琐的环节，才能带来更高的行政效率。例(P131)

按程序分部化的局限性主要表现为：一是容易造成重视技术而轻视政策、崇尚手段而忽视目的；二是在庞大的行政组织系统中，如果只单独运用这种方式划分所有的工作、划分所有的部门，实际上是不可能的；三是造成了按不同程序划分的各部门之间的分割和协调困难。

(3) 按服务对象分部化 (**departmentalization by material**)。在当代公共管理环境下，政府管理对象，也称为服务对象，即顾客。按服务对象分部化就是依据行政所服务的人群、所管辖或处理的事务为基础来设置部门的方式。

按服务对象分部化的优点主要有：一是与服务的人群发生直接的接触，既简化了工作也简化了行政与公众之间的沟通；二是针对服务对象而设计的部门，在部门内部容易获得协调，也有利于部门考虑其

所服务对象在服务种类、服务质量等方面的需求，有利于因地制宜地谋求符合顾客需求的解决方案。

按服务对象分部化的局限性主要表现为：无法充分利用技术专业化所带来的效果；容易与工作程序分部化方式相互冲突，不能维持有效的分工；如果规制或应用不善，常常容易受压力团体的控制；容易造成各种不同业务之间的冲突与重复，各自为政、协调困难。

(4) 按地区分部化 (departmentalization by place or territory)。也就是以地区或处所为基础而设置行政部门的方式，如国务院各部委在各地区设立的分部，特别是国务院各垂直部门在各地区设立的分部。

按地区分部化的优点主要有：一是便于同一地区内工作的协调与监督；二是便于因地制宜地制定政策和科学决策，以适应各地区的不同需要和差异；三是有利于就地解决问题，避免层奉呈示，影响工作效率；四是为地区主管提供了一种发展和磨练的机会。

按地区分部化的局限性主要表现为：一是各部门容易各自为政，挟地自重，忽视行政总体目标。二是容易产生地域观念，不利于全国性统一政策的执行。三是派驻各地区的分部，一方面为了生存与发展，容易与地方势力相互结合；另一方面，作为国务院各部委的派出机构或分部，容易以“钦差大臣”身份自居，难以处理好派出部门与地方政府的关系。四是由于各地区之间的差异性大，导致评估派出各地区分部的工作绩效困难。

综上所述，依照各种分部化方式所设置的行政部门，从部门内部的运作来看，都有优势。但是，从部门之间或者跨部门的运作来看，最突出的问题就是容易导致部门本位及其协调困难、交叉重复与多头指挥，从而增加部门之间运作的交易成本，降低了行政效能。针对这种现状，我们认为分部化过程中应当注意以下三个方面：

一是上述设置行政部门的几种分部化方式，只是一般意义上的情形，划分的方法各有长处和缺点，不能将其中的某种方式视为唯一的恰当方式。要综合考虑各种因素，特别是要从有利于实现行政总体目标、维护公共秩序、实现公共利益、提高行政效能和社会服务质量等方面，来决定采取何种方式。我们认为，中央政府、省级政府和特殊层次的城市政府与州政府，宜采用功能分部化方式为主；县级政府、乡镇政府，则应混合使用各种分部化方式。二是不论采用何种分部化方式设置行政部门，最终必须以各部门职能及其业务行使的有机统一为原则。既要避免划分层次过多和过细，又要着力解决机构重叠、职责交叉、政出多门等问题。三是实行各部门职能有机统一的关键是根据行政总体目标对各部门职能进行科学分解。18世纪亚当·斯密 (Adam Smith) 的“劳动分工原理”和19世纪弗雷德里克·泰勒 (F. W. Taylor) 的“制度化管理理论”创立了分工理论。亚当·斯密在《国富论》中认为，劳动生产率上最大的增进，以及运用劳动时所表现的更大的熟练、技巧和判断力，都是分工的结果。^{[10][P5]} 泰勒的“制度化管理理论”强调专业化分工，强调把业务过程分解为最简单、最基本的工序。

基于专业化分工设置的行政部门，都是以职能为中心进行设置的。这种以职能为中心进行设计的方式，使一个行政业务流程横跨多个部门，人为地把行政流程割裂开来，使一个完整的流程消失在具有不同职能的部门和人员之中，既严重影响了业务流程的开展又造成多头指挥；行政部门按职能划分设置，形成了等级的层级制组织结构。这种组织结构实行层级节制、具有效率高、便于控制和指挥、避免人财物分散等优点。但是，随着信息时代和知识经济的发展和到来，传统“领导下达目标，有关人员给出相应计划，计划到期检查”的事后的、表态的、各个部门之间缺乏及时信息交流和沟通的管理模式日益显露出其与社会发展的不相适应性和种种弊端。这些弊端主要包括：分工过细，导致层次重叠、冗员多、成本高、浪费大、对外界反映迟缓；各部门只对自己的工作负责，加剧了条块分割，导致部门分割、缺乏整体协调和资源共享程度差；只注重局部环节，各个部门按照职能各管一事，各部门往往精心构思自己的行为，本部门目标凌驾于整个行政目标之上，结果是各部门只关注本部门的工作和自身的利益，忽视了总体目标，本位主义和相互推委现象盛行；强调以职能为中心进行行政部门设计，使行政机构臃肿，并助长了官僚作风；过细的分工导致公务员把工作重心放在个别作业的效率提升上，增加了公务员

工作的单调性，简单重复的专业化劳动限制了人的创造性的发展，破坏了工作的趣味性，没有刺激，导致公务员缺乏积极性、主动性、责任感差，不利于造就通才，公务员技能单一、适应性差。^{[11][P114]} 分工理论在不断提高效率的同时，也给行政的持续发展套上了一道无形的枷锁，部门之间沟通不畅、协调困难、缺乏整体观念和有效的整合。因此，十分有必要将那些没有关联的、权限上分离的、地理上经常分散的部门或者服务整合起来以至于表面上看来天衣无缝。^{[12][P30]}

这就要求我们在明晰各部门职能的基础上，进行职能的分类与合并，形成职能有机统一的大部门制。具体工作包括：

首先，要注重行政部门的重新设置与改革的最终目标相结合，确保制定的最终目标与优化后的部门运作结果结合起来，始终以满足公众的需求为出发点，将长期目标与短期利益相结合；要紧紧围绕行政总体目标和部门目标来分配和设计部门；将注意力从间断工序转向一体化，提高工作效率。

其次，要重新设计新的人事及行政组织结构。优化后的部门设置可能会对原有的行政组织结构造成冲击，使原本讲求分层负责，部门壁垒分明的传统组织结构，被横向整合的新组织形态所取代。新的人事及行政组织设计，应考虑行政组织内部的沟通及如何有助于进行有效的决策，同时还应兼顾部门及个人的工作运行。

再次，要运用现代信息技术手段重新设计新的信息系统，使优化后的部门设置及其运作能够有效适应信息化条件下的信息传递、信息反馈和信息回应的信息沟通与信息共享的需要；新信息系统的设计要有弹性及经济适用性。

最后，要设计出优化后的部门设置的总体框架，并详细阐述：部门设置优化的指导思想，部门间职能配置的依据、部门间的运作过程和业务流程，权力运行及业务处理过程中的冲突解决，决策权、执行权、监督权既相互制约又相互协调的权力结构和运行机制，部门设置为垂直部门的标准以及垂直部门在总部门中的数量、垂直部门的运行规范、垂直部门与其他部门之间的关系、垂直部门与地方政府之间的关系。

[参考文献]

- [1] 张德信，薄贵利. 中国政府改革的方向 [M]. 北京：人民出版社，2003.
- [2] 吴知论. 关于中央地方关系的几点分析 [Z]. 2006年10月28-29日“中国公共服务体制：中央地方关系国际研讨会”上的演讲.
- [3] 董胜礼. 欧盟成员国中央与地方关系比较研究 [M]. 北京：中国政法大学出版社，2000.
- [4] 张维迎. 博弈论与信息经济学 [M]. 上海：上海三联书店、上海人民出版社，1997.
- [5] 蔡立辉. 论全球化背景下中国行政模式转换 [J]. 中山大学学报，2004，(4).
- [6] 李文良等. 中国政府职能转变报告 [M]. 北京：中国发展出版社，2003.
- [7] 辛向阳. 大国诸侯 [M]. 北京：中国社会科学出版社，1995.
- [8] 楼继伟. 完善转移支付制度，推进基本公共服务均等化 [J]. 中国财政，2006，(3).
- [9] 蔡立辉. 政府法制论——转轨时期中国政府法制建设研究 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2002.
- [10] [英] 亚当·斯密. 国富论 [M]. 北京：商务印书馆，1981.
- [11] 蔡立辉. 电子政务：信息时代的政府再造 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2006.
- [12] [美] 简·芳汀. 构建虚拟政府：信息技术与制度创新 [M]. 北京：中国人民大学出版社，2004.

责任编辑：柏桐

大部门制：政府机构改革的新思路 *

陈天祥

[摘要] 国内大多数已有研究成果对改革开放后中国政府机构改革的评价都是负面的，本文则认为这些改革基本取得了成功，但同时也还有一些根本性的问题没有得到解决。在当前市场化、信息化和全球化背景下，实行大部门制是中国政府机构改革的必然趋势，并提出了推行大部门制的设想和转变政府职能以及决策、执行、监管三者适度分离等相关配套措施。

[关键词] 大部门制 政府机构 改革

(中图分类号) D630.1 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0040-08

一、研究背景

目前国内针对政府机构改革的研究成果可谓汗牛充栋，相关的著作就有十几种。另外，根据对截至 2007 年 12 月 19 日中国期刊全文数据库（CNKI）1980 年以来的文献检索结果，以政府机构改革为篇名的文献有 962 个。这些已有成果的基本研究思路之一是回顾和总结中国政府机构改革的经验和教训，并提出相关的对策思考。多数成果认为改革不太成功，因为始终摆脱不了“精简—膨胀—再精简—再膨胀”的恶性循环。提出的改进对策则包括：转变政府职能、精简机构和人员、法制化建设、破除官本位和小团体利益等。^①也有一些人从纵向职责同构的角度分析中国政府机构改革失败的原因，提出下放权力，让地方政府自主决定自己的机构设置。^②这些成果内容雷同的地方较多，没有把政府机构改革放在特定的历史条件下进行探讨，而对于西方发达国家较为普遍采用的大部门制的做法，则还没有人进行专门讨论，只有少数几篇论文中有所涉及。^③涉及到中国实行大部门制的文献目前只有 2 篇，^④但也没有分析中国政府机构改革为什么需要向大部门制方向发展，大部门制有哪些优势，以及实行大部门制应该注

* 本文由中山大学二期“985 工程”公共管理与社会发展研究创新基地基金资助。本文的选题得益于与中山大学蔡立辉教授的讨论，在此致谢。

作者简介 陈天祥，中山大学政治与公共事务管理学院教授（广东 广州，510275）。

① 相关论述参见吴江：《我国政府机构改革的历史经验》，《中国行政管理》2005 年第 3 期；刘飞跃：《对政府机构再造的思考》，《当代世界与社会主义》2006 年第 6 期；许前飞：《法治化是政府职能转变的正确路径》，《今日海南》2007 年第 2 期；李景鹏：《回顾与反思：政府机构改革的经验与教训》，《中国行政管理》2005 年第 2 期；韩继志主编：《政府机构改革》，中国人民大学出版社 1999 年版。

② 相关论述参见张紧跟：《纵向政府间关系调整：地方政府机构改革的新视野》，《中山大学学报》（社科版）2006 年第 2 期；叶麒麟：《打破职责同构：政府机构改革的新思路》，《学术探索》2007 年第 2 期。

③ 相关论述参见左然：《国外中央政府机构设置研究》，《中国行政管理》2006 年第 4 期；董武：《日本的行政改革及启示》，《北京行政学院学报》2005 年第 6 期；周宝砚：《西方国家改革政府机构的几点经验》，《雄实》2001 年第 3 期；陈捷：《西方国家行政机构改革的趋势及其启示》，《福州党校学报》2003 年第 3 期。

④ 相关论述参见张弥、周天勇：《行政体制改革的问题和教训及进一步改革的思考》，《科学社会主义》2006 年第 6 期；熊文钊：《政府机构改革的基本思路》，《瞭望》2007 年第 41 期。

意的问题，从而对实践没有多大的指导意义。2007年10月，中共十七大明确提出：“加大机构整合力度，探索实行职能有机统一的大部门体制，健全部门间协调配合机制。”于是，大部门制作为中国政府机构改革的一个确定方向，迅速走进人们的视野。本文力图弥补现有研究之不足，探讨中国政府机构改革选择大部门制的历史必然性，分析它与传统的部门设置相比有哪些优势，在运用大部门制时应注意哪些问题等。

二、大部门制：中国政府机构改革的历史选择

改革开放以后，中国经历了5次大的政府机构改革，分别是1982年、1988年、1993年、1998年和2003年。

1982年，中国处于改革开放的初期，这次机构改革有两个重要的任务，一是要适应经济建设的需要，加强对经济建设的集中领导，精简机构，提高效率；二是要废除领导干部终身制，解决新老交替的问题。由于其时我们还处于“摸着石头过河”的初期，没有任何经验可循，也没有什么理论的指导，因而，从改革效果来看并不理想。例如，在改革之前，即1981年底，国务院共有100个机构部门，改革后减少为61个。但到1986年底，国务院机构部门又增加到72个。

1988年的改革首次提出了以转变政府职能为关键，按政企分开的原则，使政府对企业由直接管理为主逐步转到间接管理为主，改革使国务院机构部门由原来的72个调整为65个。但由于这时关于市场和计划的争论还处于胶着状态，国家仍然以“有计划的商品经济”为目标，对转变政府职能还只是一个模糊的认识，这就不可避免会导致改革方向难以明确，再加上后来的政治风波，使这次改革暂停下来。

1992年10月召开的党的十四大明确提出了我国经济体制改革的目标是要建立社会主义市场经济体制。1993年3月召开的第八届全国人民代表大会第一次会议上，又一次提出了机构改革的任务。《关于国务院机构改革方案的说明》指出：“加强宏观调控和监督部门，强化社会管理职能部门，减少具体审批事务和对企业的直接管理，做到宏观管好，微观放开。”在这次机构改革中，国务院共设立59个机构部门，比以前的86个减少了27个，国务院定员精简了20%。

1998年的改革可以说是改革开放后的一场力度最大、规模最大的政府机构改革。这次改革除了继续坚持转变政府职能的目标定位以外，侧重点是要优化政府组织结构，建立一个办事高效、运转协调、行为规范的行政管理体系。经过改革，除国务院办公厅外，部委数由原来的40个减少到29个，人员编制减少了50%。此外，在国务院的带动下，省一级政府机构也进行了较大规模的改革，人员编制同样也减少了50%。

2003年的机构改革没有延续前几次精简机构的路线，而是着重围绕转变职能这一主题，深化国有资产管理体制改革，完善宏观调控体系，健全金融监管体制，继续推进流通管理体制改革，加强食品安全和生产安全监管体制建设。为此，国务院设立了国有资产监督管理委员会，将国家发展计划委员会和国务院体改委合并改组为国家发展和改革委员会，设立中国银行业监督管理委员会，组建商务部和国家食品药品监督管理局。

学术界对上述机构改革的评价负面的居多。笔者则认为，衡量机构改革的成败，要把它放在一定的历史社会环境下审视，主要应看它与经济社会的发展是否相适应，是否有利于促进经济和社会的发展。改革开放的近30年来，中国的经济和社会获得了快速的发展，这是一个不争的事实，其中最重要的原因就是我们对管理体制进行了不断的改革，包括政府机构改革。笔者比较认同唐铁汉对政府机构改革的评价，他认为我国的政府机构改革取得了明显的成效，一是撤销了适应计划经济体制的专业经济管理部门，调整了适应市场经济体制的政府职能定位和机构设置；二是在政企分开、政资分开、政社分开方面有明显的进展，强化了政府宏观管理、市场监管和公共服务职能；三是编制法制化加强，普遍实行“三定”方案；四是政务综合管理迈出了新步伐，如2003年组建的商务部；五是精简了机构和人员，提高了行政效率。^[1]

那么，为什么人们又会普遍认为政府机构改革失败了呢？原因在于：一是人们普遍把机构改革等同于精简机构和人员，因而对机构改革后机构设置的反弹，尤其是虽然政府部门的人员精简了，但财政供养的人员的总量并没有减少这一点普遍不满；二是对政府机构改革的期望过高，希望把计划经济体制下累积起来的政府管理体制中的所有问题一次性加以解决；三是对机构改革的长期性和艰巨性认识不足。中国的市场化改革是一个渐进式的政府主导的路径选择。由于原来市场基础性力量薄弱，其培育需要一个过程，法制化也不完善，再加上与上述因素密切相关的信用问题，都使中国的市场化改革面临着很多不确定因素，人们之间的交易行为面临着巨大的风险和费用，因而需要有一个比市场更有权威的力量——政府暂时代行市场的部分职能，以维护基本的市场秩序。等到条件成熟后，再还权于市场，这就是为什么政府改革不可能一步到位的根本原因。

那种以行政供养人数的多少来判断机构改革的成败的观点是站不住脚的。持这种观点的人认为，虽然几次政府机构改革在国务院和省政府一级实现了机构和人员的精简，但在省级政府层级以下的机构和人员却没有减少，或者被精简的人员又流到了事业单位，还是由国家财政供养。2005年，针对社会上有报道说中国官民比例过高的说法，国家人事部副部长、公务员法起草者侯建良给出了一个权威的数字予以纠正，即中国财政供养与人口比例为1:197.69，而美国的比例为1:15，法国为1:11.5，德国为1:15.77。^④另外，简单地把目前我国财政供养的人员理解成由国家“养”是不公平的，是不尊重这一类人群的劳动和贡献的表现。其实，这一类人群与其他就业人员一样，也在为社会的发展和进步贡献自己的力量，也是社会财富的创造者。还有人认为，随着社会的发展，人们物质生活水平的提高，对公共物品和公共服务的需求也会越来越多，公共服务需求的个性化也会更强。因此，从事公共事务管理的人员数量在客观上会呈现一种上升趋势，从各国的经验来看，这是一个带有规律性的东西。^⑤这就告诉我们，对政府机构改革不能简单地以人员数量的增加与否为标准来判断其是成功还是失败。如果我们过于追求人员精简，会带来一系列的负面效应，会使一些优秀的专业人才流失，从而降低政府官员的素质，进而削弱政府的能力。

笔者无意为以前的政府机构改革唱赞歌，而是认为，在评价其成功与否时，首先要弄清楚它究竟在追求什么。在改革开放初期，政府机构改革是把直接管理社会经济生活的机构裁减掉，改变由政府包揽所有资源配置权力的状况，激活其他社会主体的机能，并相应地减少冗员和提高效率。事实证明，这些目的基本达到了。但是，随着市场化进程的日益深入，各类市场主体越来越成熟，在要求政府进一步转变职能、减少对经济和社会的不必要的干预的同时，还要求提供更好的公共服务，为市场创造一个良好的外部环境。经过近30年的高速发展，现在中国的市场化程度已不可与改革开放初期同日而语，这可以从各类非公经济主体和社会组织的繁荣、中国经济与世界经济日益融为一体（如加入WTO）等事实中可见一斑。市场化的纵深发展向政府改革提出新的要求和任务，即尽快朝“小政府、大服务”的方向转变。

除了市场化外，我们还面临着信息化和全球化的挑战。市场化、信息化和全球化是三个孪生兄弟，它们伴随着改革开放而向我们走来。信息化使人们生活的节奏加快，社会分群更加多样化，导致利益和价值的多元化，人们的个性化色彩浓厚，因此，信息社会是个性化的社会。它不仅要求政府向公民和社会提供快捷的和个性化的服务，也要求政府把更多的能让给市场，因为，竞争会使市场更接近信息的本来面目。它要求政府集中精力致力于市场的培育和监管，以及完善法制和社会环境，为市场主体创造更加稳定和宽松的外部环境。而信息化又会加速全球化进程。全球化同样要求让渡政府管理权限，如WTO的很多规则都是要求成员国政府减少对市场的干预，让市场主体在透明公正的全面的市场规则下进行公平的竞争；同时，全球化使企业面临更为激烈的竞争压力，要求各国政府改革行政体制和行政管理方式，实现高效决策，提供高效服务，以使本国取得竞争优势。

然而，当我们回顾改革开放后的5次政府机构改革时却发现，它们无法应付上述挑战。因为它们有

一个共同的特点，即都是一种“应急式”的改革，都是在全国人大召开的一年或者半年前才开始着手研究方案，目的是要与执政高层的政策目标相适应。1982年的机构改革增设了国家体制改革委员会，目的是要促进体制改革；以乡镇政府取代人民公社，是要巩固包产到户的成果。1988年国务院新设立特区办、版权局、专利局、环保局、技术监督局、进出口商品检验局，是要适应对外开放的需要；撤销国家经济委员会是要为各级财政和国有企业的承包铺平道路。1993年，将国家税务局升格为总局，新设立国家外汇管理局，是要为税制改革和汇率并轨奠定基础。1998年，强化经贸委的功能，组建劳动和社会保障部，是要加强应对亚洲金融危机和国内经济紧缩的能力。2003年，设立商务部是为了加入WTO的需要，成立国资委是要进一步推进国有企业改革，推进乡镇机构改革是要减轻农民负担。正是由于这种“应急式”的改革，导致了缺乏首尾一致的明确思路，机构是分还是合、是上规格还是降规格、单独设置还是内设于某一部门以及职能的配置等，都是服从于短期的政策目标，从而使一些根本性问题长期得不到解决。这些问题主要表现在：

第一，职能转变没有得到根本解决，与“小政府、大服务”的新的社会需求不相适应。在渐进式和政府主导型的改革过程中，中国近30年的政府战略基本上是一个经济“赶超型”的战略，政府深深地介入了经济生活，中国政府及其官员在从事经济建设方面的本领发挥得淋漓尽致，类似招商引资、优惠政策、上项目上工程、基础设施（如道路桥梁建设）等方面的事物对很多人来说都是得心应手的事。它一方面促进了中国经济的持续高速发展，但也带来了严重的后果，出现了社会的非均衡发展，导致公共服务和公共物品的缺失。在2006年全国人大召开期间，代表们讨论的一个热点话题是所谓新时期“三座大山”（即上学难、看病难和就业难）就是这种发展非均衡性的突出表现。也就是说，时至今日，政府职能转变仍然没有得到根本解决，政府管了很多不该管的事，而该管的事却没有管好。下面的数据可以较好地说明这一点。2002年我国人均GDP水平接近1000美元，与英国、瑞典、芬兰、丹麦、法国、德国等发达国家1960年的人均GDP相近，但该年我国社会保障支出水平占GDP的比重为7.15%，与发达国家1960年普遍在12.5%至20.5%之间的支出水平有较大差距，甚至低于当时人均GDP仅458美元的日本（8.0%）。^④另一则数据显示，我国社会保障占财政支出的比例不足15%，^⑤而在不少发达国家，如法国、丹麦、瑞典等国，其社会保障总支出占公共总支出的比重超过50%。^⑥国际经验说明，当一国人均GDP从1000美元向3000美元过渡时，也就是该国公共需求快速扩张时期，这一时期需要的是“小政府、大服务”，但根据零点研究咨询集团的调查显示，我国目前却存在“保障型公共产品总量短缺”，“文体娱乐等高层次需求的公共服务供给不足、服务水平不高”，“公共产品硬件供给不足”，“公共产品分配严重不均衡”几个突出问题。^{⑦⑧}

第二，与第一点相联系的政府部门的权力过大。在很多政府部门，集决策、执行和监督于一体，仍然拥有过多的资源配置权力，由此造成部门主导的公共政策，部门利益凌驾于公共利益之上，进而导致公共政策的变形和被扭曲，甚至导致权力部门化、部门利益化、利益集团化。公共选择理论认为，政府官员的效用函数包括选票、薪金、所在机构的规模、荣誉、额外所得、权利和地位。在一个拥有过大权力，缺乏制衡的体制中，这种“经济人”的特性会有更大的作用空间。人们通常说的“跑步（部）前进”就是这种权力集中中的一个注解。它会诱发创租和寻租活动，使腐败滋生和蔓延。近年来，一些矿难和安全事故的频繁发生，以及国家药监局集体腐败和其他管制失灵的事件不能不说与这种权力的集中有莫大的关联。最终必将损害公共利益，阻碍市场竞争环境的形成。

第三，与第一、二点相联系的是横向部门划分过细，职能交叉严重。大多数西方国家内阁机构或组成部门的设置都很精干，除内阁办公室外，一般在12至19个之间。而我国现在的国务院组成部门却有28个，加上直属机构和办事机构等，共有66个机构部门。在农业管理方面，产前、产中、产后管理涉及14个部、委、局；在人力资源管理方面，劳动、人事、教育等部门的职能交叉；在城市供水、地下水管理方面，水利、建设、国土资源等部门的职能交叉；在外商投资、境外投资管理等方面，国家发改

委、商务部两者之间职能交叉。由于部门划分过细，部门之间职能交叉过多，导致协调沟通困难，决策周期长、成本高，影响了行政管理效率的进一步提高，进而影响到整个政府效率和效能的提高和改进，不利于各类市场主体和社会组织参与国际竞争。

第四，纵向机构之间的权力配置关系失衡。改革开放以来，中国上下级政府之间的权力关系处于一种集权与分权的不断变化和调整之中。虽然从总体上我们可以把改革称为是分权化的过程，但在很多领域的集权程度仍然偏高，地方政府缺乏应有的自主权，在机构改革的问题上同样摆脱不了这个逻辑。^④

总的来看，上述问题的症结在于没有从根本上理顺政府与社会、政府与市场、政府内部各部门之间的关系。长此以往，将不利于我们更好地迎接市场化、信息化和全球化的挑战。而大部门制机构设置则为我们提供了一个很好的新思路。

所谓大部门制，即在政府机构设置上，在横向整合职能和管辖范围相近、业务性质类似的政府部门，组建一个大的部门统一行使相关管辖权的管理体制。与传统的专业性部门相比，大部门管辖范围较宽，侧重于宏观管理，侧重于制定战略和大的政策。

大部门制的优势主要表现在：

第一，有利于理顺政府与社会、政府与市场的关系。大部门制跳出了传统机构改革的模式，朝“小政府、大服务”的方向突破。由于大部门制把相关的职能和权力集中在一个统一的部门行使，就更容易摆脱传统因过细的部门设置而造成的囿于单一行业甚至部门利益的角度思考和行事的定式，强调政府的宏观调控作用，容易从公共利益的角度思考如何创造一个有利于不同行业、不同利益主体之间和谐共处、互补协调发展的制度环境，突出政府的公共服务职能，更多地思考如何更好地为市场服务、为社会服务的问题。另外，大部门制必然要求政府部门减少自己的职能和权力，把一部分权力还给社会和市场，并实现决策、执行和监督三个职能的相对分离，克服过去部门权力过于集中所造成的弊端。

第二，大部门制有利于决策的科学性，提高决策效能。由于大部门制把职能相关或相近的部门事务都集中在一起，这样在做决策时，一是信息更加全面可靠，二是视野更宽，三是可以减少“经济人”的自利动机，四是决策与执行分离后可减少非决策因素对决策的不当干扰而使决策更接近“应然”状态，从而提高决策的科学性和效能。

第三，大部门制有利于提高行政管理效率。大部门制有利于化解政府机构重叠、职责交叉、政出多门和有责无权或有权无责的矛盾，减少互相扯皮和公文旅行的现象，减少传统部门细化设置下不同部门之间过多的协调环节，较好地做到权责匹配明确，提高管理效率。

第四，有利于精简机构和人员。在部门设置过多的情况下，每个部门都是相对独立的，自然就会有各自相应的一套内部机构和人员，所谓“麻雀虽小，五脏俱全”，从而引起机构的膨胀和人员臃肿。而大部门制则不同，虽然其目的不在于机构精简和裁减人员，而在于建立权责一致、分工合理、决策科学、执行顺畅、监督有力的行政管理体制，但由于部门数目减少，客观上有利机构精简和人员裁减。

在西方国家，大部门制是一个普遍采用的方法。

有学者研究认为，西方国家中央政府机构设置具有以下几个特点：^⑤一是内阁机构的数量较少（见表1），比较稳定。二是很多国家的内阁机构的设置相同或基本相同。无论是联邦制国家还是单一制国家，政府面临的管理职能基本相同，国防、外交、财政、农业、教育、卫生、内政、司法、运输、环境保护、商务、文化、退伍军人安置等是各国必须承担的责任。三是依据本国实际设置个别独特机构，如新西兰的毛利人服务，加拿大的印地安人服务等部门，韩国的统一部等。

表1 部分国家的内阁机构数量

国别	美国	英国	加拿大	澳大利亚	新西兰	法国	德国	西班牙	俄罗斯	日本	韩国	新加坡
机构数量	15	18	19	16	19	18	14	15	15	12	18	15

西方国家内阁机构数量之所以精干，除了较好地厘清了政府与市场的界线，政府管理的事务较少之

外，还得益于大部门制。

英国的大部门主要有环境、食品和农村事务部及贸易和工业部。前者于 2002 年以后由原来的农业、渔业和食品部与环境、运输和地区部整合而成，主要负责环境保护、牲畜饲养与加工卫生、动植物防疫、种植业、食品和酒业、农村事务、乡村景观与旅游、经济持续发展和统计等政策和管理。该部仅执行局就有 21 个。在澳大利亚，工业、旅游和资源部以及通讯、信息和艺术部是联邦政府中两个较为典型的大部门。前者的前身是工业和商业部。目前，它负责所有的工业（包括制造业在内的所有重工业、建筑业、轻工业）、第三产业和资源管理。日本的大部门制始于 1998 年国会通过 2001 年 1 月正式实施的行政改革。目前大部门有经济产业省、国土交通省等。国土交通省由原运输省、建设省、北海道开发厅和国土厅合并而成，在 12 个省中块头最大，主要负责国家有关土木、建筑、国内外海陆空运输事务管理、国土整治、开发和利用等，下辖气象厅和海上保安厅等。法国的经济、财政和工业部是一个超级大部门，负责经济政策、财政政策和工业政策，还负责经济宏观管理、财政预算和决算、转移支付、国际贸易、税收管理、第一产业、第二产业和第三产业的政策和协调。^{[10] (P6-7)}

美国也有类似的大部门，如运输部负责制定全国运输政策，主管公路的计划、发展和建筑，负责城市交通、铁路、航空以及水运、港口、公路和油气管道的安全等，是一个包括陆、海、空的大运输部门。此外，商务部、卫生与公众服务部、农业部、能源部等也具有大部门制的特点。^{[10] (P6-7)}

大部门制的普遍运用说明，政府机构设置在市场经济国家存在一定的规律性。中国要建立社会主义的市场经济体制，必然要求政府行政管理体制与之相适应，政府机构改革作为其中的重要环节，就必须顺应这一规律，适当运用大部门制，以加快实现由“全能政府”、“管制政府”、“权力政府”向“有限政府”、“服务政府”、“责任政府”的转变。

三、大部门制：若干设想和相关配套措施

前文指出，以往机构改革的效果受到影响的一个重要原因是“应急式”的，既缺乏首尾一致的考虑，也缺乏整体的系统思考。而中共十七大报告在关于行政管理体制改革方面，特别提到要制定“总体方案”。因此，进行大部门制改革应该与整体性改革联系起来，如：要着力转变职能、理顺关系、优化结构、提高效能；规范垂直管理部门和地方政府的关系；统筹党委、政府和人大、政协机构设置等。本文据此提出以下一些构想和相关配套措施：

第一，整合和精简国务院部门设置，实行大部门制。可行的方案是，国务院部委机构控制在 20 个以内，除了外交部、国防部、安全部、公安部等外，其他一些部委逐步向大部门制过渡。例如，整合石油、电力、煤炭、核能、现有电监会等，组建大能源部；整合区划、规划、现有建设部和国土资源部等，建立国土资源和建设部；整合现有农业部、水利部、林业局等部门，建立大农业部；整合现有的交通部、铁道部、民航总局、邮政管理局等，建立大交通部；整合现有的教育部、文化部、广播电影电视总局、新闻出版总署（国家版权局）、体育总局、旅游局、新华通讯社、宗教事务局以及文物、社科基金等部门，建立大教育与文化部；整合科技部、科学院、工程院、地震局、气象局、自然科学基金等，形成新的科技部；整合国家发展和改革委员会、国有资产监督管理委员会，重建国家体制改革委员会；整合人事部、劳动和社会保障部，建立人力资源部；整合卫生部、人口和计划生育委员会，建立公共卫生与人口计划部。除此之外，统筹党委、政府、人大、政协机构设置，把与政府部门相类似的机构整合在一起，或者采取合署办公，或一个机构两块牌子甚至多个牌子的方式，从而避免过去历次机构改革都没有涉及和难以解决的机构重叠、职能交叉的问题。

第二，继续转变政府职能。大部门的前提是“小政府”或“有限政府”。要使大部门制有效地运转，一个基本的前提是实现政府职能的根本转变，使政府从直接管理者的角色转变为规制者、监管者和服务者的角色。如果只是把一些职能相类似和相关联的部门组合在一起，事情没有减少，自然就需要相应的机构和人员承担某一职责，依附在机构中的权力和利益诱因仍然会随时发酵，合在一起的部门和机构，

过不了多久又会重新分离。因此，提出如下一些建议：1. 改变政府部门与行业之间的管理隶属关系，取消“主管部门”这一计划经济时代的称谓。2. 取消或削减原来属于政府主管部门的权力，如财政划拨权。对一些需要政府投资拨款的事业或项目由法律予以规定或由权力机关进行决策，杜绝“跑步（部）前（钱）进”。3. 下放权力。例如，各高校在招生、课程设置、人员聘用、日常管理等方面有充分的自主权，由法律对办学门槛、办学标准等进行规范，政府部门的主要任务就是监督法律的执行，严禁政府部门进行过多过滥的创设“基地”（或“实验室”）、“评估”、“排名”等活动。对一些政府需要扶持的项目研究，可以采取向社会公开招标竞争的方式进行。4. 由法律以列举的形式规定政府相关部门的管理权限，凡法律未有规定的，政府部门均不得干涉。

第三，决策与执行、监管适度分离。从各国政府机构改革的趋势来看，都存在着强化综合性政府机构的特点，充分发挥大部门的优势，并实现决策与执行职能的分离；^{⑩1} 政府内阁部门主要负责研究和制定政策规划，大臣及其助手们不负责管理和执行事务，政策执行和服务的提供由专门的执行机构负责，决策部门与执行机构之间建立合同关系，并通过绩效考核保证政策的执行。^{⑩2} 我们也可以参照这些做法，成立执行机构，使其与决策部门之间形成清晰的责任关系，这样既有利于使政府核心部门专心致力于决策，保证决策的高效和科学，又有利于使政策得到更好的执行，还有助于减少因权力集中而导致的腐败现象。此外，鉴于目前我国一些管制机构内设于政府某一机构的综合型管制特征（如有关反垄断监督、价格监管、邮政管制等），存在着管理职能与管制职能混杂在一起，受到来自行政机关的过多干扰的情况，^{⑩3} 在一定程度上造成决策与监管之间的职责不清。建议把它们从政府部委或局中分离出来，建立类似质量监督和商品检验检疫、食品与药品监督、证券业监管、保险业监管等的独立的政府管制机构，使它们成为国务院的直属机构，实现决策与管制的分离。这些独立的管制机构均可以实行垂直管理体制，不设与地方政府层级相对应的机构，而由中央独立管制机构向各地派出分支机构。这些监管机构的组织成员由技术专家型人才代替过去的管理人才，并根据不同的业务领域形成不同的专业委员会，采取委员会制的决策模式，做到专业、权威、精干和高效，以有利于遏制监管部门的腐败行为。^{⑩4} 这样，通过决策与执行和监督机构之间的相对分离，既有利于大部门的高效运作，又有助于厘清不同机构之间的职责关系，也有助于各自更好履行职责，从而有利于形成权责一致、分工合理、决策科学、执行顺畅、监督有力的行政管理体制。

第四，加强机构设置的法制化建设。通过法律的硬性规定保证政府机构的相对稳定性和改革的成果，这是西方国家机构改革的一条重要经验。这其中，日本的经验较具代表性。日本的《国家行政组织法》是内阁组织体系的基本法律，它规定了内阁各个部门设置的标准、领导职数、领导体制、组织体系和局级机构的最高限额等。此外，各省厅的《设置法》和各部门的《组织令》，规定了省、厅、局、课、室的职能和编制。《关于行政机关职员定员法》（简称《总定员法》），对公务员实行总量控制，还规定每年按一定比例削减职员，这就使日本的行政编制一直呈负增长趋势。^{⑩5} 相比之下，我国在这方面的法律则显得很不健全。以规范国务院机构设置的法律文件为例，目前主要有1982年全国人大通过的《中华人民共和国国务院组织法》和1997年由国务院颁布的《国务院行政机构设置和编制管理条例》。^{⑩6} 前者的不足之处表现在：内容陈旧简单，全法仅有11条，约850个字，除了把宪法中的部门内容照搬过来外，没有对国务院机构设置的数量、领导职数、机构设置的程序等予以具体的规定。而后者则是由国务院自己颁布的法规，其中的第三条规定：“国务院根据宪法和国务院组织法的规定，行使国务院行政机构设置和编制管理职权。”而第七条规定：“国务院组成部门的设立、撤销或者合并由国务院机构编制管理机关提出方案，经国务院常务会议讨论通过后，由国务院总理提请全国人民代表大会决定；在全国人民

①根据目前中国的国情，本文不主张实行美国那样的独立于政府系列的独立管制机构。

②遗憾的是，目前国内学者的相关研究都没有从法律条文中去发现其中存在的问题。

代表大会闭会期间，提请全国人民代表大会常务委员会决定。”第八条规定：“国务院直属机构、国务院办事机构和国务院组成部门管理的国家行政机构的设立、撤销或者合并由国务院机构编制管理机关提出方案，报国务院决定。”这就是说，国务院可以自己决定机构的设置，人大只不过是确认国务院的决定而已。此外，该条例同样没有对机构设置的数量、领导职数、机构的权限等作出明确的规定。因此，现在的一个紧迫工作是完善政府组织法，建议由全国人大颁布国务院组织和编制法，对国务院的机构数量、领导职数、机构变更的程序、各机构的权限以及经费预算等，以及编制管理的基本原则、内容、程序、权限和纪律等作出明确的规定，从而实现机构管理的法制化，保证机构设置和管理的相对稳定性，也使大部门制成为今后中国政府机构的稳定方向，巩固机构改革的成果。

第五，下放权力，允许地方政府机构设置的多样化模式。前面我们提到，目前中国政府机构改革的目标是要形成运转高效的行政管理体制，以更好地为经济社会发展服务。为此，就要允许各地根据自身的实际去探讨符合自身特点的机构设置模式。有学者在总结了发达国家的经验和中国的实践后认为，地方政府机构设置多样化与国家的统一管理并不矛盾。^④然而，长期以来，我国上下级政府之间职责同构，不利于各地自主探讨适合本地实际的高效的政府机构设置模式（包括大部门制模式）。但目前国内已有的研究并没有探讨导致职责同构的原因。其实，只要我们翻开 1979 年 7 月 1 日第五届全国人民代表大会第二次会议通过的《中华人民共和国地方各级人民代表大会和地方各级人民政府组织法》（1982 年第一次修改，1986 年第二次修改）就不难发现其中的原因了。该法明确规定地方各级政府的工作部门的设立、增加、减少或者合并，由本级人民政府报请国务院批准或上一级人民政府批准（1986 年第二次修改版，第五十五条）。也就是说，地方政府工作部门的设置与否属于上级政府的权限。上级政府从上下一致和便于指挥的角度考虑，再加上部门本位主义的因素，往往会要求下级政府设立与自己相对应的机构，因此，上下职责同构的问题长期得不到解决也就不难理解了。该法后来在 1995 年的第三次修改中对上述条文作了一定的修改，地方政府“工作部门的设立、增加、减少或者合并，由上一级人民政府批准，并报本级人民代表大会常务委员会备案。”（2004 年第四次修改版，第六十四条）。我们可以看出，地方政府机构设置的权限仍然掌握在上级政府手里，只不过象征性地让本级人大常委会备案而已。因此，要彻底解决职责同构的问题，就必须把地方政府工作部门的设置权力下放给地方人大，相关法律条文可修改为，地方政府“工作部门的设立、增加、减少或者合并，由本级人民代表大会或本级人民代表大会常务委员会决定。”

[参考文献]

- [1] 喻匀. 继续推进我国政府机构改革——访国家行政学院副院长唐铁汉 [J]. 新视野, 2007, (1).
- [2] 新华网, 2005-04-27.
- [3] 覃杰. “精简—膨胀—再精简—再膨胀”是客观趋势——对机构改革的一点认识 [J]. 经济与社会发展, 2005, (5).
- [4] 蔡社文. 我国社会保障支出水平分析 [J]. 预算管理与会计, 2004, (7).
- [5] 丛峰、王涛、傅兴宇. 中国离“全民社保”时代有多远 [J]. 半月谈(内部版), 2006-08-07.
- [6] 各国经济数据比较 [N]. 北京青年报, 2004-05-30.
- [7] 零点研究咨询集团. 2006 年中国公共服务公众评价指数手册 [Z]. 零点研究咨询集团编印.
- [8] 张紧跟. 纵向政府间关系调整：地方政府机构改革的新视野 [J]. 中山大学学报(社科版), 2006, (2).
- [9] 左然. 国外中央政府机构设置研究 [J]. 中国行政管理, 2006, (4).
- [10] 韩继志. 政府机构改革 [M]. 北京：中国人民大学出版社, 1999.
- [11] 陈捷. 西方国家行政机构改革的趋势及其启示 [J]. 福州党校学报, 2003, (3).
- [12] 周志忍. 英国执行机构改革及其对我们的启示 [J]. 中国行政管理, 2004, (7).
- [13] 茅铭晨. 中美政府管制体制比较研究 [J]. 浙江学刊, 2005, (3).
- [14] 周宝砚. 西方国家改革政府机构的几点经验 [J]. 唯实, 2001, (3).

责任编辑：郭秀文

集权与分权：依据、边界与制约

郭小聪

[摘要] 如何规范垂直管理部门与地方政府关系？本文认为要根据集权与分权的不同功能以及价值追求来划分权力边界。我国作为正在崛起的大国，继续沿用单一制国家结构、维护中央权力的集中和权威是十分必要的，它符合我国宪法精神。在此前提下，涉及全社会性的政策与法律的行政执行权和法律执行权，适宜采取垂直管理的集权体制，以达到社会公正的最大化；涉及处理地方事务和地方公共产品供给的权力，适宜下放给地方政府，以达到资源配置最优化。但构筑权力制约与权力监督的系统体制，是规范垂直管理部门与地方政府关系的共同关键点。

[关键词] 中央集权制 垂直管理 地方分权 权力边界 权力制约

(中图分类号) D63 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0048-08

我国改革开放 30 年来，行政管理体制改革取得了不少成就，积累了不少经验教训，但也留下了不少的探索空间，尤其是其中两大关键性问题，即：财权与事权的统一性问题，集权与分权的平衡性问题，始终困扰着中央与地方的关系处理。党的十七大提出了深化行政管理体制改革的新任务，迫切需要学术界继续研究这两个关键性问题。本文侧重从权力配置在“条”与“块”具有不同的功能和价值追求，并以此分别作为垂直管理权力与地方政府权力的边界，以及权力扩张的共同本性来探讨条块关系中的集权与分权问题。

一、问题的提出：强化垂直管理的是与非

众所周知，我国的行政管理体制改革一直以放权为主线，对其改革效果的评价也是肯定多于否定，如充分发挥了地方能动性，促进了地方经济的发展，等等。但同时人们发现，一些地方政府在增强经济实力的同时，也使本级政府的财权、事权以及其他权力获得了明显的扩张，削弱了中央对一些地方的控制力度。而由于地方权力的局部性、短视性、狭隘性，过度的放权导致地方保护主义盛行，走私、税收流失、造假贩假等问题层出不穷。更有甚者，随着地方权力的放大，地方立法不仅急剧增多，而且调整范围大幅度扩张，出现了利用地方立法去争夺本应该属于其他地方的利益的情况。^①

为此，呼吁中央政府加强垂直管理以遏止地方权力过度扩张的社会舆论迅速形成。根据中国青年报社会调查中心与腾讯新闻中心联合进行的民调显示，在 4531 名志愿受访者中，85.9% 的人认为在当前形势下，中央政府应加强“垂直管理”，以平衡日渐扩张并屡现劣迹的地方权力。有一半以上的人认为，审计、环保、统计等部门应该实行“垂直管理”，其中审计排在第一位，支持率达到 71.0%。64.9% 的受访者相信，实行“垂直管理”能有效摆脱地方政府的干扰。（《中国青年报》2006 年 11 月 20 日）

但是，也有一部分学者和官员进行了冷静的思考，认为增加垂直管理会增多“条块”矛盾。（1）垂

作者简介 郭小聪，中山大学行政管理研究中心专职研究员，中山大学政治与公共事务管理学院教授、博士生导师（广东 广州，510275）。

直管理部门不可能完全摆脱地方政府的干扰。(2) 垂直管理会削弱地方政府职能，损害地方的能动性。(3) 垂直管理的趋势，会使各个地方政府部门创造条件争取跻身“条条”管理，这必然会给地方政府的稳固带来冲击。(4) 垂直管理部门的增加依然是权力自上而下的监督，无法真正保障监督到位。(熊文钊、曹旭东，新华网，2007年12月11日)还有人认为，为了免受地方政府的干扰，就转而实行垂直管理体制，是在现实国情下的妥协，是一种“下有对策”情势下的“上有政策”，这从另一个侧面宣告了某些行业在面对地方政府干扰时的无能为力和束手无策。(陈泽伟，新华网，2006年11月14日)尤其当来自中央垂直管理部门的高官如郑筱萸、邱晓华的腐败行为暴露后，对加强垂直管理的质问更是尖锐，如：“高官频落马，垂直管理防腐管用吗”、“垂直管理不是灵丹妙药”、“从邱晓华郑筱萸案反思垂直管理幻觉”，“为什么垂直管理体制也挡不住违法用地”，等等。

如何对待加强垂直管理的是与非？笔者的基本观点是：不要“因噎废食”，不能因为地方政府出现一些消极现象就彻底否定分权改革，也不能因为垂直部门某些官员的腐败行为就放弃权力的集中；对待中央集权与地方分权的关系，不能采取看到什么“现象”就回避什么“现象”的简单做法，而要透过“现象”去发现“本质”，并通过解决“本质”问题来克服“现象”。无论中央集权还是地方分权，本质问题是权力虽然具有扩张的共同本性，但集权与分权的运行功能和价值追求是不同的。对于需要实现国家政策整体性和执法公正性的权力，必须通过强化垂直管理的集权来体现权力的功能和价值追求；而对于需要实现其地方多样性和地方公共产品的民生性权力，必须通过进一步的分权来体现其权力的运行功能和价值追求。

二、崛起大国的超大性：我国仍然需要权力集中的依据

有关中央集权制的弊端，尤其是有关我国在计划经济时代的高度中央集权制给社会发展造成危害性，已经成为一种不争之事实。但作为民族国家存在的生命基础，中央集权制不会因为固有的弊病而丧失其存在的合理性。恩格斯曾在《集权和自由》一文中专门探讨了中央集权制的政治合理性，他说：“集权是国家的本质，国家的生命基础，而集权之不无道理正在于此。每个国家必然要力求实现集权，每个国家，从专制君主政体起到共和政体止，都是集权的。美国是这样，俄国也是这样。没有一个国家可以不要集权，联邦制国家需要集权，丝毫不亚于已经发达的集权国家。只要存在着国家，每个国家就会有自己的中央，每个公民只是因为有集权才履行自己的公民职责。”^{[2](P36)} 我国作为正在崛起的大国，比较已经发达的大国来说，需要中央集权制的政治合理性更为充分。

首先，我国只是一个正在崛起的大国，而不是真正意义上的发达大国。我国的永不称霸的大国风范，不仅没有打消已经发达的大国对我国的提防和打压，相反，他们在制造“中国威胁论”的基础上通过改变策略来增加打压力度。面对复杂的国际环境，没有一个权力集中的中央，不仅不利于我国履行推进世界和平与发展的大国责任，对于维护我国作为民族国家的独立和统一也是十分不利的。

其次，作为大国的“超大性”，决定只有中央集权制才能解决区域之间的不平衡性，维护社会的公平正义，以实现走向共同富裕的目标。我国的“超大性”表现在四个方面。(1) 从地域规模看，我国现有国土面积960万平方公里，占世界土地面积的7.2%，排在俄罗斯和加拿大之后，居世界第三位。(2) 从人口总量看，“中国社会是世界上独一无二的最大型社会，主要表现为其最大数量的人口规模上”。^{[3](P8)} (3) 从国家结构看，我国是实行单一制的多民族国家，地方政权一般包括32个省级行政单位，其中有23个省、4个直辖市、5个自治区和香港、澳门两个特别行政区；截至2005年底，中国地市级及以下行政区划数为：地级区划数333个，其中地级市283个；县级区划数是2862个，其中县级市374个、市辖区852个、县1464个、自治县117个；镇级区划数是41636个，其中街道办事处6152个、镇19522个、乡15951个；村民、居民委员会709026个，其中村民委员会629079个、居民委员会79947个。^{[4](P1039-1040)} (4) 从区域发展水平看，我国的“超大性”还表现为大反差的不平衡性，对此，胡鞍钢有一个“中国两种制度、四个世界和四种社会”的概括。^{[5](P2-4)} “两种制度”，指城乡居民的两种身份制度、

教育制度、就业制度、公共服务制度和财政转移制度。“四个世界”，是指中国发展不平衡性在各个地区的反映，包括大约占中国人口总量 2.2% 的上海、北京、深圳地区组成的“第一世界”；大约占人口总量 22% 的天津、广东等沿海地区构成的“第二世界”；大约占人口总量 26% 的相当于世界中下等收入水平的地区构成“第三世界”；以及约占全国人口总量一半的中西部贫困地区组成的“第四世界”。四种社会”，即包括占全国总就业人数 50% 的农业劳动力构成的农业社会；占全国总就业人数 23% 的工业社会；就业比重为 22% 的服务业社会；以及占全国总就业人数 5% 的知识社会。

再次，资源的匮乏决定要治理这样一个超大型的国家，更需要中央集权制来控制大局和统筹各种关系。超大型的国家治理需要大规模的资源，因为幅员广大，意味着交通、沟通、管理、交易、生产的成本就要大得多；人口的超大性也意味着消耗资源总量的超大性，意味着管理规模的超大性，意味着调控成本的超大性。^{[6] (P235-237)} 但我国的资源状况与治理需求存在极大的反差，以庞大的人口为基数，我国人均资源占有量大大低于世界人均水平。对一个治理资源相对匮乏的民族国家来说，没有中央集权制，就不可能调动足够的资源来实现全面的社会调控和统筹，以达到科学的发展。

上述是我国作为正在崛起的大国的特性，也是我国作为主权国家的现实民族性。我国要成为真正意义上的发达大国，要保持中华民族的独立性和统一性，作为民族国家的“生命基础”的中央集权制就不能废弃。就像费正清认为的，中国革命与中国历史的宏观连续性体现在中国人口从来没有今天这么多；通过一个中央权威保持统一，仍然是必要的。^{[7] (P432)}

马克思主义主张的中央集权制是民主共和基础上的中央集权制，而不是君主专制体制下的个人高度集权制。恩格斯非常明确地指出：“国家集权的实质并不意味着某个孤家寡人就是国家的中心，就像共和国中的总统那样。就是说，别忘记这里主要的不是身居中央的个人，而是中央本身。”^{[8] (P397)} 我国的中央集权制，不是权力高度集中在个人或少数人手里的集权制，而是建立在民主集中制基础上的中央集权制；也不是排斥地方分权和地方自治的集权制，而是以尊重地方分权、地方自治为前提的中央集权制。列宁在《国家与革命》中指出，权力的集中有两种，一种是官僚主义的集中制，另一种是自愿的集中制即民主集中制。这种自愿的集中制要求在地方自治的基础上实行集中。在《苏维埃政权的当前任务》一文中，列宁更明确地指出，必须弄明白，民主集中制一方面同官僚主义集中制，另一方面同无政府主义有多么大的区别。实际上，民主集中制不但丝毫不排斥自治，反而以必须实行自治为前提，必须与发挥地方的主动性和积极性结合起来。他明确指出：“苏维埃政权决不贬低地方政权的意义，决不伤害它们的独立性和主动性。”^{[9] (P18)} 真正民主意义上的集中制的前提是历史上第一次造成的这样一种可能性，就是不仅使地方的特点，而且使地方的首创性、主动精神和达到总目标的各种不同的途径、方式和方法，都能充分地顺利地发展。”^{[10] (P140)} 我国几代领导人都是在强调民主集中制、尊重地方分权基础上来讲中央权力的集中的。改革开放以来，我国领导人更是主张改革中央集权制的原有管理体制，把该放给地方的权力下放，以调动地方的主动性和积极性。我国未来的改革走向，仍然是通过改革行政管理体制来克服中央集权体制中权力设置不合理的弊端，目的是增加中央权力集中的有效性，提高中央控制全局的权威性，而不是简单地削弱中央的权力。把“改革”变成“削弱”甚至“废弃”，无异于“作茧自缚”。

三、政策法律执行的公正最大化：垂直管理权力的边界

如上所述，中央集权是有限度和范围的，而不是包括一切。那么，哪些权力应该由中央集中行使呢？集权的边界是什么呢？这些显然都是我国深化行政管理体制改革无法回避的问题。

中央集中行使的权力边界到底是什么？恩格斯认为中央的“管辖范围和职权就应当包括一切被认为是有普遍意义的事情，而涉及这个或那个人的事情则不在内。”^{[11] (P396)} 根据我国的实际情况，“有普遍意义”的权力，就是影响全国性和战略性的权力，包括两大类：一类是事关宪政秩序的大法、路线、方针的制定和贯彻落实，另一类是事关全国性社会秩序的法律、规章、政策的制定与执行。前一类权力由党中央和全国人大集中行使，后一类权力由国务院集中行使。

我国新一轮行政管理体制的改革，包括了中央行政管理体制改革和地方行政管理体制改革。中央行政管理体制的改革主要是涉及后一类权力的重新配置，改革的基本方向是实行大部门体制基础上强化垂直管理。实行大部门体制，主要是要解决因为政府部门职责交叉而导致的调控与监管不力、管理成本偏高、协调困难、执行力不强、难以进行社会统筹等严重问题，其改革思路是实行综合管理，整合、归并相关、相同或相近的职能，综合设置政府机构，使政府部门逐步向“宽职能、少机构”的方向发展，逐步向大农业、大交通、大文化、大科技的管理方式过渡。这里重点论述的是，在实行大部门体制基础上，哪些部门需要强化垂直管理？为何需要强化垂直管理？

需要强化垂直管理的，一般是具有履行综合管理和监管职能的部门。垂直管理的形式有三种，即：中央垂直管理、省垂直管理和特殊垂直管理。安全机关、海关、国家税务机关、外汇局、粮食局、煤矿安全监察局、地震局、气象局、测绘局、出入境检查检验机关、烟草局、邮政局、物资储备局、海事局、央行、证监会、保监会、银监会、电监会等是中央垂直管理；工商、地税、土地管理、质量技术监督、食品药品监督是省垂直管理；国家土地督察局、审计署驻各地特派办、财政部驻各地财政监察专员办、环保执法监督机构、统计局驻各省调查队等则是特殊垂直管理。特殊垂直管理是近年来出现的新形式，例如，针对环保执法的困境，2006年国家环保总局组建11个地方派出执法监督机构，直接由国家环保部门垂直管理。针对土地管理中存在的严重问题，2006年7月国务院建立国家土地监察制度，在全国设立7个地方局，由国土资源部垂直领导。除了上述形式的垂直管理以外，我国实行的督察制度又催生了来自不同中央部门的跨省区的大区机构，通过巡视、检查来督察中央政令在地方的实行情况，这也可以看成另外一种特殊的垂直管理形式。

垂直管理具有什么特点呢？垂直管理是与属地化管理（分级管理）相对而言的。采用属地化管理机制的政府职能部门，通常实行地方政府和上级部门的“双重领导”，上级主管部门负责管理业务“事权”，地方政府负责管理“人、财、物”，并纳入同级纪检部门和人大监督。而政府职能部门实行垂直管理，就意味着脱离地方政府管理序列，不受地方政府监督机制约束，直接由省级或者中央主管部门统筹管理“人、财、物、事”。不同部门的垂直管理机制在具体运作过程中，还有很多差别，如部分业务职能局独立出来实行垂直管理，不是全部事务实行垂直管理，垂直管理层延伸到地级市、区县或者乡镇街道。实行垂直管理部门的共同特点就是垂直性、相对独立性，业务运行自成体系，基本上脱离同级政府的行政管理框架，封闭在系统的条条框架内，而且特别强调业务的敏感性和保密性。

上述列举的部门为何需要强化垂直管理呢？这是由这些部门的行政管理职能决定的。这些部门的主要功能是保证国家宏观政策和规范市场秩序的法律的贯彻落实和严格执行，社会公正最大化是它们的价值追求。

我国垂直管理部门具有政策制定和行政执法两大功能，它们从两方面保障社会公正最大化。政策制定功能体现的是维护性正义，行政执法功能体现的是矫正性正义。维护性正义，是通过一系列一视同仁的宏观政策，去维护社会的分配正义和交换正义，从正面维护国家的整体利益和保障公民权益的公平性。矫正性正义，是对侵害公正的行为者的惩罚和对公正秩序的恢复，主要包括赔偿和惩罚两方面内容。要保障维护性正义和矫正性正义最大化，强化垂直管理是十分必要的。当前干扰我国执法公正性的原因很多，但地方保护主义不能不说是一个重要原因。地方保护主义干扰执法公正性起码表现在三方面：一是设置地方执法禁区，尤其是那些实行双重领导的部门，由于“人、财、物”都受制于地方，地方很容易找到种种理由架空部门的“事权”，甚至通过非法的手段达到保护所谓的“地方利益”；二是地方领导干预执法，加重人情大于法的局面，扭曲法律具有的人类普遍的公正感情；三是强劲的行政干预，破坏司法的独立性，甚至强迫司法权与行政权合谋，使法律的矫正性正义受到最严重的伤害，诱发更多的对分配正义和交换正义的侵犯。某种意义上可以说，目前我国地方政府的权力在不少方面已经超过中央，以至对待中央政策以及法律敢于“一言九鼎”。英国诺丁汉大学中国政治研究所所长郑永年

最近有一个判断：“中国的中央地方关系从理论上说是单一制中央集权国家，但实际上 是行为联邦制。中国各个省份的实际权力要比任何联邦制下的州政府大得多。就是说，中国的权力一直处于一个分权状态。中央政府拥有名义上的权力，而地方享受实际权力。正是因为权力的分散状态，就要求单一制国家来维持国家的统一。”^{[10] (P32)} 单一制是我国的基本政权结构，但如果连基本的执法权都受制于地方，中央无力保障法律约束力的公正性，那么，单一制将是有名无实。法律约束力的公正性是以相应的国家权力为基础和后盾的，体现为法律的国家性、责任性和强制性。但是，这些毕竟只能构成法律公正的外在影响力，在任何一个社会中，法律约束力的公正性的实现，在很大程度上取决于通过执法来体现法律的尊严。法律的尊严才构成法律公正的内在影响力。地方保护主义的最大危害性莫过于使法律尊严丧失殆尽。强化垂直管理的一个目的，就是杜绝地方保护主义，维护法律尊严。

四、地方公共产品的供给最大化：地方政府分权的边界

强化垂直管理，并不意味着我国要停止地方分权改革。我国的行政管理体制改革始终是围绕处理中央与地方关系这对矛盾而展开的。早在 1956 年，毛泽东在《论十大关系》中就专门说到，“中央和地方的关系也是一个矛盾。解决这个矛盾，目前要注意的是，应当在巩固中央统一领导的前提下，扩大一点地方的权力，给地方更多的独立性，让地方办更多的事情。这对于我们建设强大的社会主义国家比较有利。我们的国家这样大，人口这样多，情况这样复杂，有中央和地方两个积极性，比只有一个积极性好得多。”^{[11] (P31-32)} 未来的改革仍然是考虑如何最大限度地调动地方的积极性问题。

我国继续地方分权改革的基本思路是什么呢？国外有学者建议我国把联邦制作为中央与地方分权改革的目标模式。联邦制的核心就是分权，它确实有它的优点，其中最突出的优点就是容易避免上下级政府的职能重叠。我国作为单一制国家在实现分权方面的最大难点，就是如何避免纵向政府间的“职责同构”。^[12] 从“一药降一物”的角度看，联邦制的建议有一定合理性。但联邦制的分权特点又显得不那么符合我国国情，即：中央与地方政府不是上下级关系，地方是享有主权的经济、政治实体，地方政府职权不是中央授予的，而是由宪法规定的。联邦政府的职权，从理论上讲是由地方让予的。这个特点，对具有 2000 多年单一制历史的中国来说，几乎是无法理解和接受的；对于一个正在崛起的超大型国家来说，也是不符合实际需要的。所以，选择什么样的分权改革模式，我们既不能不思改革、被动地延续历史，也不能任意摆脱历史，^{[13] (P150)} 尊重历史和立足现实仍然是我国的基本立场。

那么，我国继续分权改革的最终体制模式是什么？是中央统一领导下（单一制）的地方分级管理体制。这种体制的特点是：宏观调控权、综合管理权和监管执法权高度集中在中央，地方经济发展和地方公共产品供给以及相应的财政权按照分级管理的原则，层层下放。我国设置地方政府的最大理由，是地方政府具有中央政府所不可替代的管理地方经济和地方公共事务的功能，尤其是在提供地方公共产品、保障和改善民生、扩大公共服务等方面，由于地方政府直接接触当地的个人和团体，能够及时了解来自个人和团体自发产生的创新意图及其新制度的预期收益，掌握最原始的诱致制度创新的元素，^{[14] (P67-73)} 地方政府可以通过提高自主创新能力来达到供给最大化，确保地方政府能够真正地实现“保一方平安，服务一方百姓”的职能。

地方公共产品的供给最大化，是实行地方政府分权的价值追求，也是划分地方权力边界的依据。从经济学视角考察，由于地方差异以及人们的偏好不同，公共产品适宜实行分级供给。按公共产品的区域属性划分，公共产品可分为全国性公共产品、准全国性公共产品及地方性公共产品。地方性公共产品的收益局限于某个地区之内，其供给只能由该地区的政府来提供。地方政府提供的地方性公共产品最能迎合该地区居民的偏好，因而也是最有效率的。亚当·斯密曾对地方性公共产品的供给进行过论证，主张地方性公共产品由地方政府来提供最有效率。他认为，地方性公共产品的供给，“……由在地方政府或省政府管理下的地方收入或省收入去维持，总比由行政部门管理的国家普通收入去维持更好。”^{[15] (P798)} 斯蒂格利茨也主张公共产品分散供给，他认为：“一般说来，更分散地提供公共产品和服务——由地方社

区提供的产品和服务——不仅为在社区中开展竞争奠定了基础，而且还获得了蒂布（Tiebout）所强调的潜在利益。”因为管理良好的社区可以以较低的成本提供公共服务，因而可以吸引移居者，增加财产价值。^{[16](P90-91)} 蒂布认为，如果地方社区或辖区的数目足够大，同时每个社区都提供着不同的公共产品类型，那么，个人选定居住的所在社区提供的公共产品支出水平是符合他的偏好的。通过“以脚投票”，人们流露其偏好的同时，反过来促进公共部门的资源达到有效配置。由于选择相同社区居住的人们有着相似的偏好，就不再有投票的问题，因此资源配置达到帕累托最优效率状态。^{[17](P23-28)} 正因为如此，在欧洲大多数国家，地方政府直接经营一些保健事业、医院、自然资源保护、实践法律条款的司法工作、街道、住宅、警察、防火、供水、下水道、煤气、供电、图书馆、博物馆等等。^{[18](P180)}

我国的政治体制虽然与欧美国家有区别，但我国的“超大性”（大地理、大规模人口、大国家结构、大反差的区域发展）决定我国更有理由采取制度经济学中的“职能下属化原则”（the principle of subsidiarity）来确立我国的财政分权和公共产品分层供给的改革路径。这个路径的基本思路是：把公共产品与服务供给的每一项任务放置在尽可能低的政府级别上，使供给任务尽量分散化，并由相互竞争的机构来承担；与此同时，遵循财权与事权统一的原则，设计相对应的财政制度，即尽可能减少公共资金的纵向转移，迫使地方政府根据自己的供给任务，通过征税、收费和借贷来筹措资金。就此而言，我国的地方分权改革，必将伴随公共财政体制改革的深入而深入，即如党的十七大报告所提出的：深化预算制度改革，强化预算管理和监督，健全中央和地方财力与事权相匹配的体制，加快形成统一规范透明的财政转移支付制度，提高一般性转移支付规模和比例，加大公共服务领域投入。完善省以下财政体制，增强基层政府提供公共服务的能力。

所以，我国的地方分权改革的步伐不仅不会由于强化垂直管理而停止，相反会更加深入。但新一轮的地方分权改革不是简单的演袭过去的惯性，而是在梳理权力边界的基础上进行“有收有放”的调整。

那么，哪些权力收？哪些权力放？如本文第三部分论述的，那些原已经下放地方的权力，如：部分宏观调控权、国有资源控制权、市场秩序执法权等，会通过强化垂直管理来上收。除此之外，那些对解决地方公共产品供给、保障和改善民生、扩大公共服务等问题有利的权力，将加大下放的速度和力度。如：加大地方收入的支配权。目前地方保持着强大的对财政收入和债务收入的支配权，并且还以急剧膨胀的预算外收入形式扩大财力控制规模，虽然在财政预算秩序方面还比较混乱，但地方政府对这些收入的支配权为地方政府经济增长、实现其施政目标提供了财力保障。现在的问题是如何理顺财政预算秩序，并在此基础上加强政府间转移支付，加大地方收入的支配权。又如：加大地方辖区内国有资产的剩余索取权和控制权，鼓励地方政府借助于地方性基础设施建设和各种形式的资金投入，保证地方性国有资产的保值与增值，并为社会提供相应的地方性公共产品。再如：对非国有资源的使用权和控制权，要根据属地原则和社会发展需要下放给地方政府，这有利于地方政府在中央宏观产业政策的框架内，及时有效地调节本地区的产业结构，最大限度地利用本地区的资源优势，建立与健全适合本地区的各具特色的经济运行格局。

五、制约与监督：控制集权与分权的共同关键点

上述探讨的垂直（条条）集权与地方（块块）分权的权力边界问题，对提高权力的运行效率有一定作用，但权力边界清楚并不能确保权力运行的正效果。就像恩格斯说的：“在政治权力对社会独立起来并且从公仆变为主人以后，它可以朝两个方向起作用。或者按照合乎规律的经济发展的精神和方向去起作用，在这种情况下，它和经济发展之间就没有任何冲突，经济发展就加速了。或者违反经济发展而起作用，在这种情况下，除去少数例外，它照例总是在经济发展的压力下陷于崩溃。”^{[19](P222)} 权力边界可以规定权力运行的范围，却无法阻止权力行使者在特定范围内从“社会的公仆变成了社会的主人”。这种情形不但在例如世袭的君主国内可以看到，而且在民主的共和国内也可以看到。^{[20](P334-335)} 也就是说，社会公仆变成社会主人的情况，在任何形态的国家都可能出现。为什么呢？原因就在于，社会公仆作为

“社会公共职能的执行者”，他们所执行的共同职能是社会所不能缺少的，而他们一旦被指定去执行这种职能，就获得了和授权给他们的人相对立的特殊利益，就有可能成为利用社会共同职能谋取私利的腐败分子。我国的实践充分证明这种情形的存在。无论是条条中的集中性权力，还是块块中的分权性权力，都存在权力的扩张、滥用和有权者的腐败风险，这是权力的固有本性决定的。不仅地方分权会造成地方保护主义，为权力滥用和腐败提供保护伞，垂直管理部门同样会出现“利益部门化”，加剧权力滥用和腐败的程度。

但我们不能因为权力被滥用和产生腐败现象，就否定权力在维护社会秩序、促进社会发展中的作用，以至存在通过削弱权力甚至剥夺权力的简单办法来解决存在问题的幻想。关键是在继续发挥集权与分权的作用的同时，寻找有效遏止条条与块块的权力扩张的机制。对此，党的十七大报告已经有了非常明确的改革思路，即从五个方面构筑权力制约与权力监督的机制。

第一，建立健全决策权、执行权、监督权既相互制约又相互协调的权力结构和运行机制。未来行政管理体制改革的一个重要内容，就是突破原来只是从监督来思考防止权力被滥用的单一路径，更加强调权力的相互制约性。权力制约与权力监督是有内在联系的机制，但两者有明显的区别，权力的制约侧重是从双向关系的角度出发，设计出一整套权力互为主体与客体的相互掣肘、约束的机制；而对权力的监督侧重于从单向的角度出发，是监督主体对监督客体的监察、督促行为。相比较而言，由于“制约”是通过权力系统内部运作，依托法定化的权力本身来约束权力主体的行为，制约行为与权力行为基本同步，因而更具刚性，效果更好。通过决策权、执行权、监督权的分离，使决策职能、执行职能、监督职能由不同部门相对独立行使，使不同性质的权力之间形成既相互制约、相互把关，又分工负责、相互协调的权力结构，有利于促使决策科学化、执行高效化和监督刚性化，最大限度地防止权力被滥用。

第二，健全组织法制和程序规则，保证国家机关部门之间分工明确、各司其职、各负其责，按照法定权限和程序行使权力、履行职责。推进依法行政，坚持公民在法律面前一律平等，维护社会公平正义，维护社会主义法制的统一、尊严、权威。加强政法队伍建设，做到严格、公正、文明执法。

第三，完善各类公开办事制度，让权力在阳光下运行，提高政府工作透明度和公信力。无论垂直性权力还是地方性权力，都要求阳光行政，建立和完善办事公开制度和公开透明的监督机制，包括：公开决策过程，公开选拔领导干部，公开评议领导干部，公开监督机构的活动范围，公开监督活动所依据的方针、原则，公开实施监督所遵循的量化标准，公开监督结果。没有公开，就没有民主，发展我国民主政治的一个基本内容，就是不断扩大全体公民在公务活动中的知情权、参与权和选择权，不断扩大公开范围，不断创新公开形式，不断深化公开内容，不断健全公开制度。

第四，健全质询、问责、经济责任审计、引咎辞职、罢免等制度。围绕监督领导者权力的行使，我国将进一步规范和健全的制度包括：集体领导制、选任制、任前公示制、全委会票决制、定期和动态相结合的考核考察制、任内定期审计和离任审计制、定期接受人大代表和干部群众质询制、刚性责任问责与追究制、引咎辞职制、末位淘汰制、党风廉政责任制、家庭财产的申报与稽核制、党建目标管理制、民主生活会制、思想汇报制，等等。

第五，加强民主监督，发挥好舆论监督作用，增强监督合力和实效。这方面的改革，将有三大重点：首先，完善权力监督系统，包括党的监督系统、国家监督系统、法律监督系统；健全权力监督方式，包括立法监督、司法监督、行政监督、财政监督和舆论监督，使其形成监督合力。其次，进一步理顺监督权和被监督权的关系。要实现监督权对被监督权的约束，应保证两个条件：一个是监督权和被监督权之间相对独立，行使两种职能的机关分别设置，合二为一根本谈不上监督；另一个是在有牵制关系的权力之间，力量上应大致平衡，如果监督权明显小于被监督权，则不可能起到作用。监督主体处于一种要取得监督客体同意并在人、财、物各方面受其领导和牵制的地位，监督效果无从谈起。因此，强化纪检、监察机构和司法的独立性、权威性是大势所趋。最后，越来越重视权利对权力的监督。权利是广

大公民和社会团体依法享有的请求资格和行为自由，权利活动虽然不具有强制性，但规模性的权利活动也会对政府的过失和失误形成强大的压力，如：言论性权利活动的社会舆论，历来就是制约和反对权力腐败的利器。所以，在我国，通过舆论动员广大公民和社会团体充分运用宪法和法律赋予的权利对权力进行监督和制约的力度将越来越大。

六、结论与展望：权力配置从随意走向规范

第一，我国作为正在崛起的大国，继续沿用单一制国家结构、维护中央权力的集中和权威是十分必要的，它符合我国宪法精神。宪法第三条第四款规定：“中央和地方的国家机构职权的划分，遵循在中央统一领导下，充分发挥地方的主动性、积极性的原则。”规范垂直管理部门和地方政府关系，不能脱离宪法轨道。第二，垂直管理部门和地方政府之间具有不同的权力功能和价值追求，这构成它们各自的权力运行边界。涉及全社会性的政策与法律的行政执行权和法律执行权，适宜采取垂直管理的集权体制，以达到社会公正的最大化；涉及处理地方事务和地方公共产品供给的权力，适宜下放给地方政府，以达到资源配置最优化。第三，无论垂直部门的权力还是地方政府的权力，“一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不易的一条经验。”^{[21](P160)}任何权力都具有侵略性，人的控制欲望会使一个部门侵犯另一个部门。^{[22](P245)}所以，构筑权力制约与权力监督的系统体制，是规范垂直管理部门与地方政府关系的共同关键点。

党的十七大报告为规范我国垂直管理部门与地方政府关系提出了基本思路，接着就是大胆探索具体的改革措施和大胆实践的问题。我国的权力配置从随意走向规范的路径已经比较清晰，随着改革实践的深入和体制的成熟，一部具有中国特色的《央与地方关系法》必将呈现在世人面前。

【参考文献】

- [1] 崔卓兰，孙波，骆孟炎. 地方立法膨胀趋向的实证分析 [J]. 吉林大学社会科学学报，2005，(5).
- [2] 马克思恩格斯全集（第41卷）[M]. 北京：人民出版社，1982.
- [3] 王沪宁. 中国特有的政治体系模式 [A]. 高民政主编. 中国政府与政治 [C]. 济南：黄河出版社，1993.
- [4] 中华人民共和国年鉴（2006年，总第26期）[Z]. 北京：中华人民共和国年鉴社，2006.
- [5] 胡鞍钢. 中国战略构想 [M]. 杭州：浙江人民出版社，2002.
- [6] 王沪宁. 当代中国村落家族文化——对中国社会现代化的一项探索 [M]. 上海：上海人民出版社，1991.
- [7] 费正清. 伟大的中国革命（1800-1985）[M]. 刘尊棋译. 北京：世界知识出版社，2001.
- [8] 列宁全集（第28卷）[M]. 北京：人民出版社，1956.
- [9] 列宁全集（第34卷）[M]. 北京：人民出版社，1985.
- [10] 阳敏. 中国改革路线之变——郑永年教授专访 [J]. 南方窗，2007，(年终特刊).
- [11] 毛泽东文集（第7卷）[M]. 北京：人民出版社，1999.
- [12] 赫广义. 中国纵向间政府“职责同构”模式解析 [J]. 河南师范大学学报：哲社版，2005，(2).
- [13] 郭小聪. 中西古代政府制度及其近代转型路径约束比较 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2005.
- [14] 郭小聪. 中国地方政府制度创新的理论：作用与地位 [J]. 政治学研究，2000，(1).
- [15] [英] 亚当·斯密. 国富论 [M]. 西安：陕西人民出版社，2001.
- [16] [美] 斯蒂格利茨. 政府为什么干预经济 [M]. 北京：中国物资出版社，1998.
- [17] 刘汉屏，刘锡田. 地方政府竞争：分权、公共产品与制度创新 [J]. 改革，2003，(6).
- [18] 郭小聪主编. 政府经济学 [M]. 北京：中国人民大学出版社，2003.
- [19] 马克思恩格斯选集（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，1972.
- [20] 马克思恩格斯选集（第2卷）[M]. 北京：人民出版社，1975.
- [21] [法] 孟德斯鸠. 论法的精神 [M]. 北京：商务印书馆，1994.
- [22] [美] 汉密尔顿等. 联邦党人文集 [C]. 北京：商务印书馆，1980.

责任编辑：罗萍

哲 学

论 20 世纪社会主义文化矛盾 与马克思主义创始人的关系 *

黄力之

[摘要] 20 世纪的社会主义文化存在如下矛盾：内容与形式的单一化、模式化；没有解决好与社会主义民主相适应的自由创造问题，过分强调政治控制。这与马克思主义创始人存在多重关系。对于 20 世纪的社会主义文化矛盾与马克思、恩格斯的关系，必须结合文本深入分析，找出哪些是无关系的，哪些是有关系的。即使是有关系的问题，也有必要以“回到马克思”的形式去做重新解读。

[关键词] 社会主义文化矛盾 马克思主义创始人 回到马克思

(中图分类号) A81; G02 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0056-09

一、关于 20 世纪社会主义文化矛盾的释义

社会主义作为一个社会整体的实验，一般分为经济、政治、文化三个主要的层次，即社会主义经济、社会主义政治、社会主义文化。社会主义文化的基本内涵是什么呢？这应该从一般文化的内涵说起。

毛泽东关于文化的经典界定是：“一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映，又给予伟大影响和作用于一定社会的政治和经济；而经济是基础，政治则是经济的集中的表现。这是我们对于文化和政治、经济的关系及政治和经济的关系的基本观点。”^{[1](P663-664)}这里，毛泽东既回答了文化是什么的问题，也回答了文化的功能与运行机制问题，自有其理论贡献。按照毛泽东的这一界定，文化问题的关键之点有两个，一是它的述说，或者说它所表达的历史主体的欲望、意愿；一是它的运作，即生产方式与传播方式。前者涉及文化的价值取向，后者涉及文化自身的存在可能性。据此推定，所谓社会主义文化应该包含的基本之点是：社会主义文化反映社会主义社会主体的意志、愿望，是其本质力量的对象化形式，同时，由于社会主义社会的主体是社会的绝大多数人，所以这种“本质力量的对象化形式”是多样化的，是丰富多彩的；社会主义文化按照社会主义社会的基本规律运行，这个基本规律取决于最大程度地摆脱少数人的压迫与剥削、金钱控制，即解放的、自由的规律。

正是在这个基本点上，发生了 20 世纪的社会主义文化矛盾现象。

美国的丹尼尔·贝尔在《资本主义文化矛盾》(1976 年版)一书中提出了“资本主义文化矛盾”这个概念。即是说，在晚期资本主义社会，由于社会结构（技术—经济体系）受制约于追求效益的经济原则，而文化强调自主性，以自我作为评价的试金石，于是两者之间发生断裂，结果是：来自资本主义经济体系本身的活动导致资产阶级价值观在文化意义上被抛弃。在提出这个理论时，贝尔也将目光投向了

* 本文系国家社会科学基金项目“马克思主义经典作家的文化理论及其当代阐释”(06BZX15) 的阶段性成果。

作者简介 黄力之，中共上海市委党校哲学部教授（上海，200233）。

社会主义国家，他说：“这些矛盾主要产生在美国和其他西方国家。共产主义世界在它追求效益和许诺个人实现的过程中，是否也会遇到这些矛盾，目前尚不清楚。让我们拭目以待，看苏联建成了消费社会之后会有什么变化。至于中国，他们将看到俄国人的前车之鉴。”^{②(P61)}他的意思是，如果社会主义国家也将消费主义作为国家发展的导向，那么会不会出现西方式的资本主义文化矛盾，难以料定。显然，这个问题在 21 世纪已经变成一个可以现实地研究的问题。但是，本文暂不在这一点上展开。本文分析的是 20 世纪传统社会主义模式下的文化矛盾，算是借用了贝尔的概念。

什么是 20 世纪的社会主义文化矛盾呢？前面已经说到，由于社会主义社会的主体是社会的绝大多数人——人民大众已经解放出来，所以社会主义文化这种“本质力量的对象化形式”应该是充分多样化的，是丰富多彩的，但在 20 世纪的社会主义文化实验中，一个很突出的事实却是：内容与形式的单一化、模式化。

例如，在斯大林时期，学术研究经常存在课题狭窄、结论一致的现象。在哲学研究方面，只研究马克思主义经典作家的思想，而对马克思主义创始人的战友和学生（诸如梅林、拉法格、普列汉诺夫）的哲学思想缺乏研究；在俄国哲学方面主要局限于研究俄国唯物主义者的哲学遗产，而且由于强调这些俄国思想家的独立性，强调俄国哲学自身的传统和继承性，对俄国哲学同西方哲学的联系刻意回避，甚至回避列宁关于德国古典哲学是马克思主义来源之一的经典论点，不认真研究德国古典哲学。在历史研究方面，1938 年《联共（布）党史简明教程》出版后，成为当时理论是非的“标尺”，意识形态准则的最高法度，哲学社会科学的研究不能越出其规定的范围，使得 30 年代中期以后的苏联史学，除编订教科书外，实际上别无建树。在文学艺术方面，提出所谓“社会主义现实主义”律令更是导致了文化产品的单一化、模式化。社会主义现实主义这一口号的提出最早出自斯大林 1932 年 5 月 20 日的一次谈话，此后，1934 年第一次苏联作家代表大会正式提出了社会主义现实主义这一理论和口号，并将其经典定义写入《苏联作家协会章程》之中：“社会主义现实主义，作为苏联文学与苏联文学批评的基本方法，要求艺术家从现实的革命发展中真实地、历史地和具体地去描写现实。同时，艺术描写的真实性和历史具体性必须与社会主义精神从思想上改造和教育劳动人民的任务结合起来。”^{③(P25)}在“社会主义现实主义”律令之下，苏联的社会主义文化出现了不少的模式化作品。

这种单一化、模式化的现象，在中国则在“文化大革命”期间推向极端，以“革命样板戏”的创作作为标志，“社会主义现实主义”律令演变为所谓“三突出”、“三陪衬”，^④文化的风格色彩前所未有地向古典主义倒退。

社会主义文化矛盾的另一表现是：本来，社会主义社会作为摆脱了少数人的压迫与剥削、摆脱了金钱控制的社会，人民大众能够以解放的姿态来行自由之事，用列宁在《党的组织和党的出版物》中的话来说就是，“每个人都可以自由地、不受任何限制地写他所愿意写的一切，说他所愿意说的一切”；^{⑤(P649)}但是，事实上，社会主义文化并没有解决好与社会主义民主相适应的自由创造问题，过分控制的问题始终是其心头之疼。

苏联在斯大林时期，国家权力对文化的控制甚为严厉。卫国战争以后，由斯大林亲自批准采取所谓的日丹诺夫主义政策。这一政策认为，西方现代资产阶级文化“全面腐朽”，主张对其全盘加以否定，因此带有强烈的反西方主义色彩。由此，粗暴地对一些文艺家进行凶狠的批判和制裁，对文艺实行比战前更全面、更严格的行政控制，完全抛弃了俄共（布）1925 年关于党的文艺政策的决议；在科学文化中提出反对“世界主义”的口号，实际上奉行大俄罗斯民族主义和反犹太主义政策。

在中国，则是在“文化大革命”期间，使得本来就存在的过分控制、干预到达了顶峰。

① “三突出”：在所有人物中突出正面人物；在正面人物中突出主要英雄人物；在主要人物中突出最主要的中心人物。“三陪衬”：在正面人物与反面人物之间，反面人物要反衬正面人物；在所有正面人物之中，一般人要烘托、陪衬英雄人物；在所有英雄人物之中，非主要英雄人物要烘托、陪衬主要英雄人物。

总之，20世纪社会主义文化的实际状态与社会主义文化的应有状态是一个矛盾的存在，其后果不仅是文化发展本身受到损害，而且还由于矛盾造成了文化人对社会主义的离心倾向。而这些人对社会运行是有不可忽视的能量的，由他们的反抗开始，最后导致了社会主义事业的挫折，这就是苏联东欧剧变问题的一个重要方面。

上述矛盾尽管在21世纪可以说不再普遍地存在，但是，如何在马克思主义、社会主义的框架内认识这些问题——而不是简单地以“专制”、“独裁”之类的断语来解释，如何在未来的社会主义实践中防止其再度出现，这都是需要深入认真地加以研究的。

二、马克思、恩格斯思想对社会主义文化矛盾的影响

社会主义作为一个现实的历史运动，它起因于马克思主义创始人的思想。因此，关于社会主义文化矛盾的问题，不能不追溯到马克思、恩格斯的思想。

打开20世纪的社会主义文献，我们会看到，从列宁开始到毛泽东及其他人，都在自己的文化阐述中表明，社会主义文化是按照马克思主义的基本原理而运行的，或者说，社会主义文化就是马克思主义的必然结果。但仔细考察，却发现另一个重大的现象，即马克思主义创始人关于社会主义文化问题实际上呈现总体阙如的状态，马克思、恩格斯并未明确地讨论过社会主义文化问题。这一点，著名学者黄楠森有此一说：“马克思主义的历史观中包括文化理论，但由于马克思主义历史观的理论框架主要由生产力和生产关系、经济基础和上层建筑构成，而不是由经济、政治和文化构成的，因而马克思、恩格斯、列宁等经典作家虽然对经济、政治都有过论述，也多次谈到文化问题，却缺乏系统的文化理论”^[5] 我认为，黄楠森先生所说的现象，首先应该包括社会主义文化问题的总体阙如，当然，列宁是应该排除在外的（这一点，笔者另有专门研究）。

在马克思主义创始人的理论中，的确找不到明确的、大段的有关社会主义社会的文化生活特征的论述。从相关性来说，我们只能注意马克思、恩格斯的两类论述，一是对资产阶级社会精神文化生活的否定性论述，一是抽象意义上的社会精神文化与政治、经济之间的关系。

关于对资产阶级社会精神文化生活的否定性论述。《共产党宣言》中有一著名论断：“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂；毫不奇怪，它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂。”^{[6] (P271-272)} 这就意味着，社会主义文化与资本主义文化从根本上是不同的，是一个否定式的存在。那么，资本主义文化的主要方面又是什么呢？

还是在《共产党宣言》中，马克思、恩格斯指出了资产阶级的精神文化特征。

资产阶级在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了。它无情地斩断了把人们束缚于天然首长的形形色色的封建羁绊，它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的“现金交易”，就再也没有任何别的联系了。它把宗教的虔诚、骑士的热忱、小市民的伤感这些情感的神圣激发，淹没在利己主义打算的冰水之中。它把人的尊严变成了交换价值，用一种没有良心的贸易自由代替了无数特许的和自力挣得的自由。总而言之，它用公开的、无耻的、直接的、露骨的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削。

资产阶级抹去了一切向来受人尊崇和令人敬畏的职业的灵光。它把医生、律师、教士、诗人和学者变成了它出钱招雇的雇佣劳动者。

资产阶级撕下了罩在家庭关系上的温情脉脉的面纱，把这种关系变成了纯粹的金钱关系。^{[7] (P253-254)}

马克思、恩格斯深刻地揭示出，资产阶级不仅简化了社会关系——只剩下无产阶级和资产阶级，也简化了人类精神世界——用金钱拜物教取代长期形成的复杂的人类情感。在资本主义时代，一切诗情画意、一切神圣观念、一切家庭温情和两性之爱，全都抵制不住金钱的诱惑而被消解。由于金钱在这里只是一个符号，它代表的是人对物质利益的完全臣服，而且，物质利益本身又是用来满足人的动物性欲望的。金钱买来的是声色犬马、骄奢淫逸，消解的是超动物性的人类情感，因此，资本主义文化价值中的

精神性部分日渐稀少，只剩下物质成分，文化最终异化为自然，这就是资本主义的文化逻辑。

如果说在此处已经清楚了资产阶级的文化特征，但我们必须注意的是，这并不意味着其否定方面就是社会主义文化了，因为，马克思所指的资本主义文化的对立面并不是社会主义，而是中世纪的封建贵族文化。我认为，人们一般都忽略了这一点。因而，尽管我们在某种意义上可以从资本主义文化的否定方面去理解社会主义文化，但我们还是要说马克思、恩格斯实际上关于社会主义文化是基本上阙如的：他们既没有具体指出社会主义文化是什么样的文化，也没有说明这种文化是如何运行的。

关于抽象意义上的社会精神文化与政治、经济之间的关系。马克思创立的唯物史观的一个基本思想是：社会的精神文化的生产不是自决的，而是由社会经济生活及其集中表现——政治所决定，就人格形式而言，谁是社会经济政治的统治者，那么这个统治者的思想文化也就是社会的思想文化，这当然包括述说的内容和运行的方式。这就是《德意志意识形态》中所说：

统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量……构成统治阶级的各个个人也都具有意识，因而他们也思维；既然他们正是作为一个阶级而进行统治，并且决定着某一历史时代的整个面貌，不言而喻，他们在这个历史时代的一切领域中也会这样做，就是说，他们还作为思维着的人，作为思想的生产者而进行统治，他们调节着自己时代的思想的生产和分配；而这就意味着他们的思想是一个时代的占统治地位的思想。^{[6](P52)}

这一思想，在《共产党宣言》中表述为：“人们的观念、观点和概念，一句话，人们的意识，随着人们的生活条件、人们的社会关系、人们的社会存在的改变而改变，这难道需要经过深思才能了解吗？

思想的历史除了证明精神生产随着物质生产的改造而改造，还证明了什么呢？任何一个时代的统治思想始终都不过是统治阶级的思想。”^{[6](P270)}

如果说，此处强调的是一个社会的思想文化的统治形式问题，那么，在1859年的《政治经济学批判》序言》中，马克思对人类社会的物质生活与精神文化生活之结构关系作了非常富有逻辑性的描述。

人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。^{[7](P82-83)}

据此，我认为20世纪社会主义文化矛盾与马克思、恩格斯思想的关系在于以下几方面。

第一，由于马克思、恩格斯对社会主义问题基本上只讲经济与政治机制和形式，没有系统而直接地讨论社会主义文化的具体问题，因此，20世纪的社会主义文化矛盾并不直接来自于马克思恩格斯的思想，而是20世纪的马克思主义者自己的理解与创造。

第二，马克思、恩格斯之所以没有系统而直接地讨论社会主义文化的具体问题，在于他们实际上把社会主义文化的存在看作一个自然历史过程。就是说，当资本主义的私有制被扬弃以后，无产阶级成为社会的统治阶级，社会生产关系是公有制的关系，政治形式是社会主义民主的形式，那么社会主义文化也就自然形成，也就是所谓“有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适

应”的文化过程。这样，20世纪的社会主义者会把自己的“与之相适应”的努力自然视之为社会主义文化的建设过程。

同时，作为主体性的体现，马克思、恩格斯又强调了社会主义革命同传统观念的“彻底决裂”，这一点，对于20世纪的社会主义者来说，他们自然会乐于对资本主义时期的精神文化进行否定，而且把这种否定也看作是当然的社会主义文化。

第三，由于马克思强调了“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想”，强调了“一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量”，这就容易给人一个印象：统治阶级在精神生活、文化观念上实行统治、控制具有历史的合法性和合理性，这样就使得20世纪的社会主义者很看重在实行政治统治的同时实行一种文化上的统治，或者说上层建筑统治。但是，文化统治与政治经济的统治有何不同，无产阶级、人民大众的文化统治如何实现（是所有人同时进行还是委托官员、文化人进行），马克思没有论及，于是实际存在的统治形式就会起重要作用。在这一点上，可以说马克思提出了抽象的意识形态原则，而具体形式却是由20世纪的当事人创造的。

总之，对于20世纪的社会主义文化矛盾与马克思、恩格斯的关系必须结合文本深入分析，找出哪些是无关系的，哪些是有关系的。倘是前者，问题就不能算在马克思、恩格斯的帐上；倘是后者，也要认识到历史实践的复杂性，任何蓝图与实际结果都会有矛盾。更进一步，我认为当下值得讨论的是，即使是后者，现在看来也有必要以“回到马克思”的形式去做重新解读。

三、“回到马克思”：发展社会主义文化所不可回避的思路

我们知道，一方面，马克思说的是“随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革”，这里的“或慢或快”绝不是可有可无的，也不是可以简单地判断这个期限是多少年。

英国的S.柏拉威尔在分析马克思的这段话时说，马克思“用了一个有重要意义的暗喻：‘上层建筑’竖立其上的物质‘基础’”。我们很可能感到，这个比喻并不完全恰当，因为它给我们一个静止的概念，而它要表现的却是不断变化、不断发展的现象。马克思又使用另一个比喻部分地修正了前一个；这次他用的是“变革”(umwälzen)，德文原义带有“翻转”“滚动”的意思。^{§8(p400)}的确，“翻转”、“滚动”的历史延续性含义就非常明确了。

柏拉威尔在此处还引证了雷蒙德·威廉斯在《文化与社会》一书中对“或慢或快”几个字的分析：

即使我们接受结构和上层建筑这一公式，我们还要想到马克思所说的，后者的变化需要用不同的比较地不精确的考察方式。马克思的文章里使用的一个状语强调了这一点……上层建筑是属于人类意识的问题，因此必然极为复杂，这不只因为它纷繁多样，而且还因为它总是历史性的。无论在什么时代，上层建筑都牵涉到与过去的连续性和对当前的反动……如果……上层建筑的一部分只是理性化，那么从整体来看，其复杂性就更加大了。

可见，按照马克思的理论，社会主义文化中存在“帝王将相”是符合文化发展规律的，当然，表达什么样的价值观，这是另一回事。

另一方面，我们还要注意到的是，马克思还有著名的“不平衡”理论。

马克思在1857年的《政治经济学批判》导言》中对文化与社会物质生产之间的“不平衡关系”作了如下阐述。

物质生产的发展例如艺术生产的不平衡关系。进步这个概念决不能在通常的抽象意义上去理解。现代艺术等等。这种不平衡在理解上还不是像在实际社会关系本身内部那样如此重要和如此困难。……

……

关于艺术，大家知道，它的一定的繁盛时期决不是同社会的一般发展成比例的，因而也决不是同仿佛是社会组织的骨骼的物质基础的一般发展成比例的。例如，拿希腊人或莎士比亚同现代人相

比。就某些艺术形式，例如史诗来说，甚至谁都承认：当艺术生产一旦作为艺术生产出现，它们就再不能以那种在世界史上划时代的、古典的形式创造出来；因此，在艺术本身的领域内，某些有重大意义的艺术形式只有在艺术发展的不发达阶段上才是可能的。如果说在艺术本身的领域内部的不同艺术种类的关系中有这种情形，那末，在整个艺术领域同社会一般发展的关系上有这种情形，就不足为奇了。困难只在于对这些矛盾作一般的表述。一旦它们的特殊性被确定了，它们也就被解释明白了。^{[7](P112-113)}

按照“不平衡关系”的理论，特定时期的文化并不一定与特定时期的经济生活、物质生产关系完全相适应，也并非只于特定时期有价值，古希腊文化就是这样。马克思使用了非常具有亲和力的语言来说服人们相信文化的独立价值：

一个成人不能再变成儿童，否则就变得稚气了。但是，儿童的天真不使他感到愉快吗？他自己不该努力在一个更高的阶梯上把自己的真实再现出来吗？在每一个时代，它的固有的性格不是在儿童的天性中纯真地复活着吗？为什么历史上的人类童年时代，在它发展得最完美的地方，不该作为永不复返的阶段而显示出永久的魅力呢？有粗野的儿童，有早熟的儿童。古代民族中有许多是属于这一类的。希腊人是正常的儿童。他们的艺术对我们所产生的魅力，同它在其中生长的那个不发达的社会阶段并不矛盾。它倒是这个社会阶段的结果，并且是同它在其中产生而且只能在其中产生的那些未成熟的社会条件永远不能复返这一点分不开的。^{[7](P114)}

只要仔细考察马克思、恩格斯的文化爱好，我们就可以发现，在他们那个时代，也不可能有什么真正意义上的社会主义文化来给他们提供参照，在他们的心目中，理想的、有魅力的、有价值的文化，仍然是古希腊文化、文艺复兴的文化，甚至中世纪的田园文化。

在这一点上，甚至被马克思、恩格斯严厉批判的资产阶级也是如此。有论者提出，“当一个阶级没有控制文化领导权时，即便它在政治和经济上拥有绝对控制权，也无法按自己的意愿再现自己。甚至，正因为它在政治和经济上处于绝对控制地位，才招致被它取代或受它压迫的那些阶级的文化报复。”这就形成了文化领导权与政治霸权之间的分离。“在 1789 年前，即资产阶级尚未获取政治霸权前，它在几十年时间里曾一度暗中控制旧制度的文化领导权，并为随后的 1789 年革命创造了条件。但自 1800 年起，在政治上获胜的资产阶级却将文化领导权拱手让予已被它取代的贵族阶级，而且直到 20 世纪 60 年代，在一个半世纪的时间里，资产阶级的政治霸权和文化领导权就一直处于分离状态。试问：除某些罕见的例外，有哪位资产阶级艺术家曾为资产阶级自己的文化和生活方式辩护过？恰恰相反，他们对资产阶级充满了一种美学和道德上的厌恶。”^{[8](P127-128)}

马尔库塞的看法无疑是这一观点的一个重要来源，他说：

在功能与年代学意义上，西方高等文化——它的道德伦理、美学与知识观念仍为工业社会所承认——是一种前技术文化。它的合理性来源于对世界的经验，这种经验已不复存在，而且，由于它在严格意义上已被技术社会证明无效，故也不可能再获得。此外，在很大程度上，它仍然是一种封建文化，甚至当资产阶级时代赋予它某些最持久的系统表达形式时，情形依然是这样。说它是封建的，不仅因为它局限于享有特权的少数人，不仅因为它的内在的罗曼蒂克因素，也因为它的确实可靠的著作表达了一种同整个工商界、与可以预测的有秩序、有意识及有计划的异化。^{[10](P50)}

由此可见，面对文化的独立性、稳定性、历史性存在，社会主义文化首先必须解决好继承的问题，这是符合人类文化发展规律的必然要求的。实际上，在俄罗斯“无产阶级文化派”问题上，列宁的思想是非常正确的，倒是后来者离开了列宁的思路。

在另一个重大问题——社会主义文化的运行机制上，我认为也需要提出“回到马克思”的口号。应当承认，马克思在说“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量”时，他这里首先说的是他所看到的

阶级社会的一种状况，我认为这不能简单地应用于社会主义文化的运行机制，因为马克思从不主张采用资产阶级的办法来实行新的阶级统治。如果一定要从逻辑上套用的话，那也首先必须保证社会主义社会的民主机制已经解决，就是说，这里的统治阶级是真正的人民大众，那就顺理成章了。而当我们还不能完全实行社会主义民主时，强调文化运行的政治权力控制方式，必然会带来非民主的、非文化的后果。

在这个问题上，马克思不是无所作为的，他对早期资产阶级采用的准封建贵族的文化运行机制——书报检查制度进行了深入的批判，按照否定之否定的思想方法，我们可以从中找出社会主义文化的正确运行机制。

在欧洲，德国是一个后发展的资本主义国家，封建专制的影响要大于其他国家，资产阶级民主发育较慢，所谓书报检查制度就是一个例证。本来，普鲁士政府在1819年曾经颁布过关于实行书报检查的法令。1830年“七月革命”后，又增加了一些新的书报检查措施。1840年以后，普鲁士自由主义反对派对新闻出版自由的要求日益强烈，为了适应政治形势的变化，普鲁士政府颁布了新的书报检查令。在资产阶级革命形势的大背景下，新的书报检查令表面上已经不限制作家的写作活动，但实际上它保存而且还加强了反动的普鲁士书报检查制度。这在幼稚而软弱的自由主义者看来，新闻出版自由的新时代即将到来。尽管马克思在此时还是一个24岁的青年，但他的立场、思维方式及知识水平已经使他能够站在时代的前列来分析问题了。1842年1—2月，马克思发表了《评普鲁士最近的书报检查令》，同年3—4月，又撰写了《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》一文。作为民主思想的拥护者，马克思在文章中认为整治书报检查制度的根本办法是废除这一制度，因为这种制度本身是恶劣的。但是，实际上，不同阶层、阶级的人们对这个问题的看法是不一致的，马克思写文章的目的就在于从政治上分析新闻出版自由的必要性和普鲁士书报检查立法的性质，从而揭露新的书报检查令的虚伪性。

马克思首先从民主主义的立场否定了书报检查制度的必要性，认为这一制度只能妨碍精神生产的发展。马克思认为，历史清楚地证明，书报检查制度无疑不负责任地给德国精神的发展带来了不可弥补的损失，这个制度无论如何也不能起“高尚艺术的导师的作用”。

马克思为什么认为书报检查制度是必须废除的制度呢？他以非常高的洞察力分析了问题之所在。他列举了书报检查令上的一个似是而非的说法：“根据这一法律（即根据第2条规定）书报检查不得阻挠人们对真理作严肃和谦逊的探讨，不得使作者受到无理的约束，不得妨碍书籍在书市上自由流通。”表面上看，书报检查令不仅没有阻碍精神生产的自由，而且还支持了自由。马克思认为，问题出在书报检查规定了人们应该如何去探讨真理，即如何去进行精神生产。马克思揭示出：

书报检查不得阻挠的对真理的探讨，在这里有了更具体的规定：这就是严肃和谦逊的探讨。这两个规定要求探讨注意的不是内容，而无宁说是内容以外的某种东西。这些规定一开始就使探讨脱离了真理，并硬要它把注意力转移到某个莫名其妙的第三者身上。可是，如果探讨老是去注意这个由法律赋予挑剔权的第三者，难道它不是会忽视真理吗？难道真理探讨者的首要义务不就是直奔真理，而不要东张西望吗？假如我必须记住用指定的形式来谈论事物，难道我不是会忘记谈论事物本身吗？^{[11] (P110)}

显然，马克思认为对精神生产是不能设定方式的，关键是追求真理的那种态度，设定方式只能限制人们对真理的追求。更重要的是，设定方式在实质上违背了精神生产的主体性，即个人的精神显示，从而扼杀了文化表现的多样性。马克思明确地指出：

‘风格如其人。’可是实际情形怎样呢！法律允许我写作，但是不允许我用自己的风格去写，我只能用另一种风格去写！我有权利表露自己的精神面貌，但是首先必须使这种面貌具有一种指定的表情！哪一个正直的人不为这种无理的要求脸红，而宁愿把自己的脑袋藏到罗马式长袍里去呢？至少可以预料在那长袍下面有一个丘必特的脑袋。指定的表情只不过意味着‘强颜欢笑’而已。

……每一滴露水在太阳的照耀下都闪现着无穷无尽的色彩。但是精神的太阳，无论它照耀着多

少个体，无论它照耀什么事物，却只准产生一种色彩，就是官方的色彩！精神最主要的形式是欢乐、光明，但你们却要使阴暗成为精神的唯一合适的表现；精神只准穿着黑色的衣服，可是花丛中却没有一枝黑色的花朵。精神的实质始终就是真理本身，而你们要把什么东西变成精神的实质呢？谦逊。歌德说过，只有怯懦者才是谦逊的，你们想把精神变成这样的怯懦者吗？^{[11](P110-111)}

甚至在今天，当我们读到马克思的这段充满诗情的话时，我们会不由得对马克思主义产生一种新的亲近感，乏味的表达不应该是马克思主义的文化特征，或者说社会主义的文化特征。

这里产生的一个问题：由于马克思当时只有20多岁，这组文章写作的时间比巴黎手稿还要早两年，因此，一般都不将其纳入马克思主义的体系之中，这样就自然减弱了马克思这些思想的影响。这些思想是否由于写作于前马克思主义时期而不能作为马克思主义来看待呢？我认为不宜用非此即彼来回答。我们可以从中发现一些不成熟的东西。但是，我们也可以发现一些有价值的东西，应该说马克思在此处的思想与他后来的思想还是有联系的，或者说，此处已经显示出了马克思主义的走向。

比如说，马克思一方面在大力争取真正的新闻出版自由，但是他又意识到，新闻出版自由对于整个旧的社会制度进行改造来说，并不是问题的根本方面。“新闻出版自由同医生一样，并不能使一个人或一个民族变得完美无缺。它自己也不是十全十美的。如果由于好事只是某个方面好，而不是一切都好，由于它是这种好事而不是别的好事就予以痛骂，这种做法是十分鄙俗的。当然，假如新闻出版自由无所不包，那它就会使人民的其他一切职能、甚至人民本身都变得多余了。”^{[11](P152)}他还以比利时为例，批驳了把比利时的革命归罪于荷兰的报刊之说，他认为比利时革命是比利时精神的产物，而报刊只是也参加了比利时革命。“假如比利时报刊站在革命之外，那它就不成其为比利时的报刊；同样，假如比利时革命不同时又是报刊的革命，那它也就不成其为比利时的革命。人民革命是总体性的，这就是说，每一个领域都按自己的方式起来造反；那么，为什么报刊自身就不应该这样做呢？”^{[11](P153)}应该说，马克思的分析已经充满了唯物史观的光辉：社会革命并非根源于舆论的煽动，革命是总体性的必然结果；但是作为意识形态的舆论在社会革命中又是不可缺少的，甚至是规律性地先行的。事实上，这些思想不断闪烁在后来的马克思主义体系中。

再如，马克思在这里讨论的自由问题，尽管有着小资产阶级民主派的自由色彩，但是在自由的现实性、阶级性问题上，又不乏科学色彩。马克思深刻认识到，“自由确实是人的本质，因此就连自由的反对者在反对自由的现实的同时也实现着自由；因此，他们想把曾被他们当作人类本性的装饰品而屏弃了的东西攫取过来，作为自己最珍贵的装饰品。”因此，“没有一个人反对自由，如果说有的话，最多也只是反对别人的自由。可见，各种自由向来就是存在的，不过有时表现为特殊的特权，有时表现为普遍的权利而已。”^{[11](P167)}

马克思提出：“问题不在于新闻出版自由是否应当存在，因为新闻出版自由向来是存在的。问题在于新闻出版自由是个别人物的特权呢，还是人类精神的特权。问题在于一方面的有权是否应当成为另一方面无权。问题在于‘精神的自由’是否比‘反对精神的自由’享有更多的权利。”照此逻辑，“在实行书报检查制度的国度里，国家没有新闻出版自由，但是，有一个国家机关却享有新闻出版自由，那就是政府。且不说政府的公文享有充分的新闻出版自由，难道书报检查官不是每天都在实践（即使不是直接地，也是间接地）绝对的新闻出版自由吗？”^{[11](P167)}

更重要的是，马克思没有将问题停留于不同人群，也没有停留于政府与民众，而是深入到了社会阶级、阶层之间的利益冲突。他说：“一开始我们就指出，在形形色色反对新闻出版自由的辩论人进行论战时，实际上进行论战的是他们的特殊等级。起初诸侯等级的辩论人提出了一些圆滑的论据。他证明新闻出版自由是不合理的，他的根据便是书报检查法中表现得十分明显的诸侯信念。他认为，德国精神的高尚而真实的发展是由于上面的限制造成的。最后，他进行了反对各国人民的论战，他怀着高贵的怯懦责骂新闻出版自由，说它是人民自己对自己使用的一种粗野而冒失的语言。”^{[11](P155)}马克思已经看出在这场

斗争中，对新闻出版自由的反对，主要来自于一个“特殊等级”的“诸侯信念”。就是说，思想的背后是阶级与阶层的利益，而不是关于自由的概念之争。

出版自由斗争的实质是：“自由报刊的人民性（大家知道，就连艺术家也是不用水彩来画巨大的历史画卷的），以及它所具有的那种使它成为体现它那独特的人民精神的独特报刊的历史个性——这一切对诸侯等级的辩论人来说都是不合心意的。他甚至要求各民族的报刊成为表现他的观点的报刊，成为上流社会的报刊，还要求它们围绕个别人物旋转，而不要围绕精神上的天体——民族旋转。”^{[11](P153)}

在此基础上，马克思呼吁着人民的而非所有人的自由报刊：“自由报刊是人民精神的洞察一切的慧眼，是人民自我信任的体现，是把个人同国家和世界联结起来的有声的纽带，是使物质斗争升华为精神斗争，并且把斗争的粗糙物质形式观念化的一种获得体现的文化。自由报刊是人民在自己面前的毫无顾虑的忏悔，大家知道，坦白的力量是可以使人得救的。自由报刊是人民用来观察自己的一面精神上的镜子，而自我审视是智慧的首要条件。自由报刊是国家精神，它可以推销到每一间茅屋，比物质的煤气还便宜。它无所不及，无处不在，无所不知。自由报刊是观念的世界，它不断从现实世界中涌出，又作为越来越丰富的精神唤起新的生机，流回现实世界。”^{[11](P179)}

对马克思的这些早期思想，英国著名的马克思主义学者戴维·麦克莱伦认为，“这些思想后来发展成为完整的意识形态理论”。^{[12](P38)}

由于马克思当时就把他的文章定位为“书报检查制度和精神发展的关系问题”，而这个问题对社会主义文化来说是同样存在的问题。现在看来，如果我们早认真对待马克思的这些思想，我们就可以在马克思主义的名义下实行正确的文化发展方针，既可以防止文化专制主义的出现，又可以摆脱贫资产阶级民主、自由的困扰。

在这个意义上，我认为“回到马克思”是当前发展社会主义文化所不可回避的思路。

[参考文献]

- [1] 毛泽东选集（第2卷）[M]. 北京：人民出版社，1991.
- [2] 丹尼尔·贝尔. 资本主义文化矛盾 [M]. 北京：三联书店，1989.
- [3] 苏联文学艺术问题 [M]. 北京：人民文学出版社，1959.
- [4] 列宁选集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1960.
- [5] 马克思主义文化理论的运用与发展 [N]. 光明日报，2002-04-09.
- [6] 马克思恩格斯选集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1972.
- [7] 马克思恩格斯选集（第2卷）[M]. 北京：人民出版社，1972.
- [8] S. 柏拉威尔. 马克思与世界文学 [M]. 北京：三联书店，1982.
- [9] 程巍. 中产阶级的孩子们：60年代与文化领导权 [M]. 北京：三联书店，2006.
- [10] 马尔库塞. 单面人 [M]. 长沙：湖南人民出版社，1988.
- [11] 马克思恩格斯全集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1995.
- [12] 戴维·麦克莱伦. 卡尔·马克思传 [M]. 北京：中国人民大学出版社，2005.

责任编辑：罗 萍

“以人为本”与企业文化：历史与现实

王锐生

[摘要] 企业文化的以人为本，思想源头是近现代西方人本主义，其中，价值论的人本主义（人是目的等）与以人为本的企业文化直接相关。把以人为本纳入现代企业管理经历了一个过程，标志着文明与人道进入当代企业管理活动。20世纪80年代后期，企业文化刚进入中国时面临一个理论障碍：马克思主义者能否认同西方人本主义哲学？关键在于：澄清马克思的以人为本与西方人本主义哲学的同与异。作为具体范畴的以人为本不可以抽象地对待。在理解和运用时，要注意它的不同层次和语境。

[关键词] 企业文化 以人为本 马克思的以人为本

(中图分类号) B03; F270 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0065-04

一、企业文化的以人为本：标志文明和人道进入当代企业管理

企业文化界有人主张从中国古代传统文化中汲取思想资源，以创建中国特色的企业文化。建议是好的。但是也不要忘记，企业文化本质上是近现代工业社会市场经济的产物，不同于古代商业文化和手工业的文化。尤其是作为企业文化核心的以人为本，更不能简单等同于中国古代文献中有过的“以人为本”。以人为本的命题，中国古代就有。最早可以追溯到《尚书》中的“民惟邦本”。齐国法家文献中的《管子》就有“以人为本”的提法。^①那是法家为新兴地主阶级实现其理想——霸道而提出的一种施政方略：为了实现霸道，要高度重视“人”这种因素的作用。而他们所说的“人”，既包括当时的“士”，也包括充当耕、战力量的农民。在法家的以人为本命题中，士和农民都不过是新兴地主阶级争霸天下的手段，而不是目的。当代企业文化中的以人为本，其直接思想来源是近现代的西方人本主义。不可以望文生义，以为中国古代文献中就已经有了今天企业文化中的以人为本思想。

企业文化的以人为本，根源于15世纪西欧社会转型时发生的一种社会思潮：人本主义(humanism，或译人道主义，它与人类中心主义anthropocentrism有共同的含义)，是西欧从中世纪传统社会向现代社会过渡的产物，是反对神学统治、凸显个体的文化。

人本主义可以从本体论和价值论两个层面去把握。

哲学本体论层面的人本主义，是以宗教神学的上帝创世说为对立面的。这里的人本主义的“本”，是西方哲学所说的本体(being)，即最高的存在、本质和统摄的原则、力量。而在基督教哲学中，这个本体就是“神”，即上帝。大家知道，在西欧中世纪，教会凌驾于世俗政权之上，它宣扬：上帝创造一切。而上帝自己不是谁创造的，所以上帝是最高存在、本体。17世纪法国哲学家笛卡儿却提出：“我思故我是(在)”——意思是说，我可以怀疑一切，但是“我在思考”这一点则是我无可怀疑的。这个

作者简介 王锐生，首都师范大学教授(北京，100037)。

^① 《管子》说：“夫争天下者，必先争人（主要指贤能之士——引者注）”；“霸业之所始也，以人为本。本理则国固。”

命题实际上是把“我思”作为我存在(我是)的根据。从而使“本体”从神学的上帝转到人本身(我思)。这样,在历史创造上,便发生了“以神为本”到“以人为本”的转变。

价值论层面的以人为本则以无视人的价值、人的尊严和人是目的的思想和行为为其对立面。

坚持人是目的的人本主义,与今天企业文化中的以人为本有直接的关系。德国哲学家康德最早提出人是目的的价值思想。康德之后的新康德主义者更把哲学归结为价值论。现代西方哲学尽管有别于新康德主义,但也都离不开价值论的人本主义。价值论的以人为本由于突出了人是目的、人的价值,不但在反对专制主义践踏人权、人的自由的种种暴行中起过巨大的进步作用,而且构成了一种广泛影响全部社会生活,特别是影响到经济发展的社会思潮。价值论的以人为本就是在这样的背景下进入现代企业的管理理论中的。

西方的企业管理理论的历史表明,为了使以人为本与企业管理相结合需要一个过程。这是因为,这种结合需要若干历史条件,而早期资本主义市场经济还不具备这些条件。

我们知道,市场交换体系只构成了市民社会的核心、基础,不是全部。市场经济只有在从不发达形式进到发达形式之后,才会出现新的社会规范体系,冲破个人市场行为的单纯功利性要求。新的规范、新的伦理逐步渗入企业管理中,才开始有后来的以人为本与企业管理的结合。

早期资产者在企业管理上很少考虑“人本”的。为了资本的原始积累,他们很少想到劳动者的人的价值。用今天的尺度衡量,早期资本主义是野蛮的。这表现在,在效率与公平之间,他们更多倾向于无情地追求效率,很少关怀工人作为人的尊严和需要。

其次,科学(特别是社会科学)和技术的不够发达,也妨碍人们把提高效率与关注人的价值统一起来。早期的资本家在生产过程中关心科学与技术,着眼点几乎全在如何最大限度地把工人的人力资源榨取干净。

19世纪末到20世纪初,美国资本家已经知道,企业的管理需要有一套科学的理论。这关系到企业的效率和利润。因此在现代企业管理体系中,第一种关于管理的科学理论便是19世纪末20世纪初泰罗的“科学管理”(通称泰罗制)。从哲学角度看,“科学管理”突出了两点:(1)效率是最高价值。(2)为了追求效率,人(工人)就应当像机械那样准确地动作,形成“唯理是从”(绝对地按科学办事,科学即理性)的行为方式。于是,人更多地被当作客体来分析。在数学家精确计算的帮助下,工人的活动被分解为准确的、分秒必争的机械动作。为了推行“科学管理”,工人还被当作一种单纯追求经济收入的“经济人”——可以依靠物质刺激来推动他的积极性。

总之,泰罗制的哲学只把人当作客体来对待:人是纯粹“经济人”,然而工人还有社会的、心理的需求,追求人与人之间的友情、安全感和要求受人尊重。如果效率以牺牲工人这些“社会人”的需要来获得,自然受到工人的反抗。因此“一战”后,由于工人觉悟提高,美国工会力量增强,泰罗的“科学管理”在罢工的抗议声中失灵了。另一方面生理学、心理学和行为科学的发展,也为管理学注重人的因素提供可能。管理史上著名的“霍桑实验”是这方面十分成功的研究。1927年,美国管理学家埃尔顿·梅奥在总结这次实验的基础上,正式创立了企业管理中的人际关系学说。他鲜明地提出:感到满足的工人是最有效率的工人。而金钱,物质上的满足,并不是工人的全部需要的满足。这样,以人为本就开始成为梅奥的行为主义学说的核心。

以后,从行为科学和现代管理科学又发展到企业文化学说——后者被认为是企业管理理论的第四个里程碑。在这些理论中,人本化(以人为本)始终是贯穿其中的核心价值观。

由此可见,企业文化的以人为本是西方企业管理发展到一定阶段的产物。它标志着起源于西方15-16世纪的人本(人道)主义思潮在工业社会企业管理活动中不断开花、结果。这标志着文明和人道进入了当代企业管理活动中。

二、中国人怎样突破对“以人为本”的认识障碍

上世纪 80 年代后期，企业文化就传入中国。当时，有人对它认识不足，原因是存在着理论障碍：企业文化的核心是“以人为本”，而在许多人看来，“以人为本”就是西方的人本主义哲学。我们马克思主义者能认同西方人本主义哲学吗？这些同志不懂得，在历史与现实中，有过不同阶级、不同哲学流派提倡的以人为本。上面已经讲过古代中国法家的以人为本和近现代西方的以人为本。这里，我要讲马克思哲学（唯物史观）中的以人为本及其与非马克思主义的以人为本的区别。目的是希望能消除上述理论障碍。

以人为本不是西方哲学家的“专利”。以人为本也是马克思学说的一个根本原则。那么，怎样理解马克思思想中的以人为本？

(1) 在唯物史观看来，历史是人们自己创造的。马克思在《哲学的贫困》中把人类社会发展比拟为一出“历史剧”。人在其中，既是“他们本身历史的剧中的人物”，又是“剧作者”。^{[1](P147)} 如果否定人类历史发展以人为本，难道我们赞成历史发展以神为本吗？

(2) 关于人是如何创造历史的问题，马克思认为，人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造。就是说，历史是合规律性地发展的。这种合规律性承认，在历史发展的一定阶段上，存在着阶级和阶级矛盾的现象。可是，这并不能成为从根本上抹杀马克思历史观中的以人为本内涵的理由。

大家知道，唯物史观包含有所谓阶级划分，但不能只归结为阶级史观。在该用阶级观点的地方，只讲抽象的人，固然不对。但承认历史上存在阶级的现象，决不是说，以人为本就不能再讲了。阶级矛盾固然是几千年文明社会的发展规律性。但是历史观必须包含人们对历史演变所赋予的价值取向——历史评价。我们既要揭示历史发展规律性，更要体现出我们对历史的价值导向。马克思的整个思想都指向一个确定的价值选择——通过实现共产主义理想而达到全人类的解放。人的解放、每个人的自由、全面发展——这就是作为马克思理想社会的价值标准：以人为本。当然，作为一个马克思主义者，他不会否认在最终实现共产主义的人的解放之前，会经过阶级矛盾和革命的阶段，但这一切都不能抹杀马克思思想体系中的以人为本内涵。以人为本的价值标准还体现在马克思对全部阶级社会里那些摧残人的价值的非人道行为的批判。

总之，马克思的以人为本作为价值取向在他的历史观（以及全部思想中），是与他的科学精神有机结合在一起的。这是合规律性与合目的性的统一。人们强调马克思对历史科学的贡献在于阐发了社会发展规律性，却因此而忽视了马克思原有的、从他的德国古典哲学先辈（康德、黑格尔、席勒）那里继承下来的优良传统——以人为本。这是一个很大的认识误区。

最后，我们不但要看到，马克思在重视人是目的、人的尊严等普遍人类价值方面与西方的思想家们具有共同之点，还需要弄清楚：什么是马克思的以人为本与非马克思主义以人为本的区别？

(1) 马克思的以人为本的人，是具体的，不是抽象的。因为马克思哲学把现实的人作为历史研究的出发点。也就是把人的物质实践活动、现实的生产劳动作为出发点。这样就能把握住社会生活的本质，就能使科学规律同以人为本不致对立起来。反之，现代西方人本主义者通常把人变成抽象的或精神性的产物。他们高谈以人为本，但是却往往忽视人和环境的关系，忽视把这种关系作为观察人、研究人的前提。而马克思哲学把现实的人（人的物质实践活动）作为研究出发点，就必须重视人和环境的关系，把它作为研究人、观察人的前提。

(2) 正如我们反对以抽象的人作为出发点，我们认为，以人为本也不是一个抽象原则。西方人本主义者的抽象的人却必然导致他们的“以人为本”成为一个抽象原则。比如说，现代西方哲学人本主义坚持人是目的，却反对在任何条件下承认人是手段。这就同马克思哲学有了原则区别。

马克思反对抽象地谈论“人是目的”。当人类把自己的解放作为他所推动的历史运动目标（目的）时，人类自身当然不是实现什么东西（上帝、绝对精神……）的手段。可是，马克思认为，在实现人类目的的历史进程中，人类的才能的发展，“在开始时要靠牺牲多数的个人，甚至靠牺牲整个阶级”为代

价——只有到了完全消灭了阶级和旧式分工的共产主义高级阶段，这个个体与人类的“对抗”才得到解决。^{[24][25]}在这个意义上，我们 also 可以说，人的族类发展是目的，人的个体牺牲是此目的得以实现的手段。

唯物史观建立在现实的人及其物质生产的基础上，在具体的历史运动中，很难把人作为目的与人作为手段绝对分开。因为任何人都不可能独自实现自己的目的，他必须把他人当作自己生存的条件。这是一种相互关系。在其中，人人是目的，人人也是手段——在最简单的商品交换活动中，交换双方的关系就已经证明了这一点。

由于上述的理论问题在相当长的时间内没有讨论清楚。所以尽管市场经济体制已经被党的十四大和十五大接受为经济体制改革的目标，然而市场经济所需要的企业文化却不敢理直气壮地公开宣布：它是以人为本的。

党的十六大在理论上的贡献是：旗帜鲜明地提出“以人为本的科学发展观”进而以人为本被学术界许多人确认为马克思哲学的一个根本价值原则。有了这样的崭新理论环境，以人为本的企业文化就获得了更为广阔的理论发展空间了。

三、在企业文化层次中的以人为本

既然以人为本是个具体的范畴。它的理解和运用当然要取决于不同的层次及其语境。

有不同层次的以人为本。第一层次的以人为本：是马克思所说的，共产主义联合体中每个人都能得到自由而全面的发展。在今天，这只能作为一种理论研究，绝对没有实现它的条件。第二层次的以人为本：是现阶段（社会主义初级阶段）作为科学发展观之核心的以人为本。这个价值观应当成为统揽全局的价值取向。它不会取消现阶段市场经济体制及其各种机制，但是社会（通过国家的各种宏观调控）可以在某种程度和范围内缓解市场机制对社会弱势群体所带来的负面效应。科学发展观的几个“统筹”就起到这样的作用。第三层次的以人为本：现代市场经济下企业文化中的以人为本。

企业属于微观经济。但在许多场合又同宏观经济活动难以绝对分开。企业的产品是供全社会使用的；企业的节能、排污会影响整个社会生态环境；企业的劳动条件与国际上通行的企业社会责任制密切相关。所以在这些场合，企业文化的以人为本不能与第二层次绝对分开。也就是说，不能仅仅从一个企业的生存、发展来观察、判断问题。

但是也有一些问题只涉及企业内部的。比如，某个企业因适应市场的状况而必须在经营规模上压缩，并依照市场惯例合理、合法地减少人力资本的投入。这时候，被解雇的员工是否有理由指责企业违背它的企业文化中宣布的以人为本呢？

问题的复杂性在于，企业是市场经济运行中的一个“细胞”。而经济运动的前提是“细胞”的新陈代谢。如果有谁提出：这新陈代谢带来的工人失业痛苦与企业文化宣布的以人为本相悖，并要求为了服从后者而取消“细胞”的新陈代谢。那结果会是怎样的呢？只能是市场机制的失效。

不错，工人的生存权利，他们的尊严是要尊重的。但是失业的阵痛要靠社会发展领域的以人为本——社会保障事业来解决。在这个具体问题上，不可以混淆不同层次、无视特定语境中的以人为本。坚持企业文化的以人为本，不在于取消现代企业赖以生存的市场经济规律（细胞的新陈代谢），而在于：如何在企业（细胞）内部，通过企业文化达到核心竞争力的增强，使本企业在新陈代谢中，存在得更久。而整个社会的企业新陈代谢也因此在更高的水平上进行。

唯物史观认为，如果不让价值取向停留在空想的、虚幻的境况中，就必须让它同其赖以实现的物质技术基础相一致。也就是说，在贯彻以人为本问题上，要体现合规律性与合目的性的统一。

[参考文献]

[1] 马克思恩格斯选集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1995.

[2] 马克思恩格斯全集（第26卷第2册）[M]. 北京：人民出版社，1973.

责任编辑：罗 萍

马克思恩格斯对正义观念的科学分析

周慧敏 王 广

[摘要] 马克思和恩格斯以深邃的历史视角、科学的理论支撑与强烈的现实关切对正义观念进行了科学分析。他们认为，正义是人们对现实分配关系与自身利益关系的道德评判，人们总是倾向于把符合自身利益关系的分配关系说成是正义的；人类社会的正义观念从来都是具体的历史的，充满着剧烈的变化；正义观念嬗变的总根源在于人类社会生产方式的变迁；在阶级社会里，不同阶级持有不同的甚至根本对立的正义观；无产阶级的正义观不是追逐抽象的、动听的正义口号，而是消灭阶级。这几个方面前后衔接，紧密联系，共同构成了马克思、恩格斯正义观的基本理论框架。

[关键词] 正义 分配 生产方式

(中图分类号) B03; D08 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0069-07

一、正义：人们对分配与利益关系的评价

到底什么是正义？对这个问题的回答一直见仁见智，论战不休。除开几千年的思想史，仅以当代西方政治哲学而论，就有从功利主义、自由主义的平等主义（如罗尔斯）、自由至上主义（如诺齐克）、社群主义（如麦金太尔）等不同理论支撑出发的，对于正义的多种不同认识。^①这些观点之间相互辩难，为本来就难以索解的正义问题又笼上了一层迷雾。那么，在这一问题上，马克思和恩格斯持怎样的见解呢？

从现有文本来看，马克思和恩格斯基本上没有对正义范畴进行过明确、清晰的界定，他们更多地是通过对公平、平等等问题的探讨，从不同角度、不同侧面揭示正义的内涵。实际上，正义、公平、公正、平等等范畴都是属于同一序列的概念，尽管它们之间在用法和适用语境上存有细微的差异，但在基本意旨上是可以相通的。还需要确认的一点是，在马克思和恩格斯那里，他们所着重关注和重点讨论的，不是人们在日常生活中因为各种琐碎原因所引发的正义（公平）或非正义（公平）的感受，而是那种和现实分配方式纠结在一起的、容易引起工人阶级思想混乱的正义。恩格斯就这一点曾经指出：“在日常生活中，需要加以判断的各种情况很简单，公正、不公正、公平、法理感这一类说法甚至应用于社会事物也不致引起什么误会，可是在经济关系方面的科学的研究中，如我们所看到的，这些说法却会造成一种不可救药的混乱，就好像在现代化学中试图保留燃素说的术语会造成混乱一样。”^{②(P212)}也就是说，他们谈论正义甚至“批判”正义，不是以伦理学家的身份解决人们在日常生活中遭遇到的各种非正义事件，而主要是针对在经济社会研究中以理论范畴形式出现的正义或公平。

在马克思和恩格斯看来，正义是人们对现实分配关系与他们自身利益关系的一种评价。恩格斯在谈到资本主义的分配关系时曾经指出：按照资产阶级经济学的规律，产品的绝大部分不是属于生产这些产

作者简介 周慧敏，北京新锦都艺术研究中心（北京，100015）；王广，中国社会科学杂志社编辑、法学博士（北京，100720）。

品的工人。如果说：这是不公平的，不应该这样，那末这句话同经济学没有什么直接的关系。”^{[3](P209)}也就是说，在资本主义社会中，按照资本主义生产的客观经济规律，工人阶级被资本家剥削，他们生产的产品中的绝大部分被资本家无偿占有了。如果我们认为这种现象是不公平的和非正义的，那么这只不过是一种与经济学没有任何联系的价值判断。实际上，在马克思主义的视野中，一个社会的分配关系是该社会之生产关系的一个重要组成部分，它不是可以任意制定的，而是一种由现存生产力水平决定的、客观存在的经济关系。从这个角度讲，分配关系本身并不存在正义与否的问题。当人们说某种分配关系正义时，其所说的正义说到底是指这种关系满足了他们的利益；反之，则是指这种关系损害了他们的利益。换言之，人们总是倾向于把符合自身利益关系的分配关系说成是正义的，而把抵触、违反自身利益关系的分配关系说成是非正义的。

恩格斯曾经谈到过公平的涵义及其起源，可以加深我们对这一问题的理解。为了说明问题，我们不得不大段摘引这段论述。恩格斯写道：“在社会发展某个很早的阶段，产生了这样一种需要：把每天重复着的产品生产、分配和交换用一个共同规则约束起来，借以使个人服从生产和交换的共同条件。这个规则首先表现为习惯，不久便成了法律。随着法律的产生，就必然产生出以维护法律为职责的机关——公共权力，即国家。随着社会的进一步的发展，法律进一步发展为或多或少广泛的立法。这种立法越复杂，它的表现方式也就越远离社会日常经济生活条件所借以表现的方式。立法就显得好像是一个独立的因素，这个因素似乎不是从经济关系中，而是从自身的内在根据中，可以说，从‘意志概念’中，获得它存在的理由和继续发展的根据。人们忘记他们的法起源于他们的经济生活条件，正如他们忘记他们自己起源于动物界一样。随着立法进一步发展为复杂和广泛的的整体，出现了新的社会分工的必要性：一个职业法学家阶层形成起来了，同时也产生了法学。法学在其进一步发展中把各民族和各时代的法的体系互相加以比较，不是把它们视为各该相应经济关系的反映，而是把它们视为自身包含自我根据的体系。比较是以共同点为前提的：法学家把所有这些法的体系中的多少相同的东西统称为自然法，这样便有了共同点。而衡量什么算自然法和什么不算自然法的尺度，则是法本身的最抽象的表现，即公平。于是，从此以后，在法学家和盲目相信他们的人们眼中，法的发展就只不过是使获得法的表现的人类生活状态一再接近于公平理想，即接近于永恒公平。而这个公平则始终只是现存经济关系的或者反映其保守方面、或者反映其革命方面的观念化的神圣化的表现。”^{[2](P211-212)}

从这段论述中，我们可以清楚地看到：公平范畴产生的始因，归根结底在于社会的产品生产、分配和交换等经济生活。如果把恩格斯的论述归纳一下，那么大致上可以将公平范畴的产生分为这样几个阶段：(1) 社会中的生产、分配和交换需要人们一致服从，这是社会对规则的需要，是社会存续和发展下去的必要条件；(2) 这种规则最初只是习惯，随后上升为法律；(3) 随着法律的出现，产生了维护法律权威的国家；(4) 法律发展为更加广泛的立法；(5) 由此在社会分工中出现了一个新的职业法学家阶层，同时产生了法学；(6) 法学家对法的体系进行比较分析，将其中多少相同的东西称为自然法；而这些东西为什么多少相同呢？法学家认为，不是因为这些法是对相同或相近的经济生活的反映，而是因为它们都符合于公平这一范畴；这样，就将公平作为是否符合自然法的标准，公平也从而成为人们生活的普遍追求和理想。在此基础上，恩格斯进一步深刻地揭示出，公平“始终只是现存经济关系的或者反映其保守方面，或者反映其革命方面的观念化的神圣化的表现”。也就是说，所谓公平，实质上是将一种观念变得不可侵犯、具有绝对权威。那么，是哪一种观念呢？究其根源，或者是维护现存的经济关系，或者是反抗现存的经济关系。例如，在奴隶社会，奴隶主阶级为了维持现有的统治关系（其更深一层的实质则是维护对奴隶阶级的剥削关系），宣称奴隶制度是公平的，并提出各种理论为之辩护。这就是反映现存经济关系的保守方面，并使之神圣化。另一方面，奴隶阶级则反抗现实的经济关系，宣称其是不公平的，并提出建立新的符合自身需要的公平制度。这就是反映现存经济关系的革命方面，并使之神圣化。但不管哪一方面，归根结底都是对现实经济关系的反映。公平与正义尽管在用法上存在着细微差

别，但是总体来看，它们是属于同一序列的范畴，都可以标示人们对现实经济关系与自身利益关系的评价。

二、正义嬗变的总根源：生产方式的变迁

马克思、恩格斯之前的思想家，更多地把正义作为一种德性或德行来看待，而甚少从社会生产方式的角度着眼，注意到正义与社会生产方式的关联。在许多民族的先期道德文化脉络中，正义首先是作为一种个人美德概念而产生并逐步演化成一种社会伦理概念的。在古希腊思想家柏拉图、亚里士多德等人那里，正义就有着突出的美德伦理的特性。^① 哈耶克就曾经提到过这一点：“人们长期以来一直把分配正义观念（the conception of distributive justice）理解成个人行为的一种属性（而现在则常常被视作是‘社会正义’的同义语……）”。^{[4](P3)}

与之相比，马克思和恩格斯更多地从社会生产方式着手考虑正义问题，更为关注正义背后的物质利益动因与客观历史规律。在《资本论》第3卷中，马克思写下了这样一段话：“生产当事人之间进行的交易的正义性在于：这种交易是从生产关系中作为自然结果产生出来的。这种经济交易作为当事人的意志行为，作为他们的共同意志的表示，作为可以由国家强加给立约双方的契约，表现在法律形式上，这些法律形式作为单纯的形式，是不能决定这个内容本身的。这些形式只是表示这个内容。这个内容，只要与生产方式相适应，相一致，就是正义的；只要与生产方式相矛盾，就是非正义的。在资本主义生产方式的基础上，奴隶制是非正义的；在商品质量上弄虚作假也是非正义的。”^{[5](P379)} 徐俊忠、林进平等先生认为，这不是马克思对自己的正义标准的论述，而是对历史上的正义观实质的揭示，也是对把正义的价值永恒化和中立化的否定。^② 笔者赞同他们的判断。实际上，马克思在这里的确不是在论述自己的正义观，而主要是在结合生产方式阐述正义这一范畴的本质与嬗变根源。具体说来，这段话是马克思针对吉尔巴特在《银行业的历史和原理》一书中的论述而写的。吉尔巴特认为：“一个借钱为了获取利润的人，应该把利润的一部分给予贷出者，这是一个不言而喻的合乎自然正义的原则。”^{[5](P379)} 也就是说，贷出者凭什么能够获取利润呢？在吉尔巴特看来，这是一个自然而然的正义原则，是自然预定的，没有讨论的必要。而在马克思看来恰恰相反，这不仅需要讨论，而且需要结合一定社会的生产方式进行讨论。马克思指出，生产当事人之间进行的交易之所以被人们视为正义的，是因为这种交易方式符合当时的生产关系。或者反过来说，在某种生产关系下，必然会产生某种交易方式，这种交易方式符合生产关系的需要，因而就被看作正义的。这种交易方式，可以从形式上由法律加以保障，但是法律仅仅保障的是交易的形式；这种交易的内容，归根到底是由当时的生产方式决定的。在特定社会的特定生产方式的基础上，总会有一定的交易方式、流通方式以及分配方式。只要与这种特定的生产方式相适应，这些交易方式、流通方式以及分配方式就是正义的，否则，就是非正义的。换言之，对一个具体的社会来讲，生产方式总是一定的，在此基础上，必然形成一定的交换方式、分配方式等。这些交换方式、分配方式与主体的利益相联，从而使人产生正义或不正义的主观感受。而随着社会生产力水平的发展，一定的生产方式总会成为生产力发展的阻碍，从而发生变革，为新的生产方式所取代。随之，在新的生产方式下会形成新的交换方式、分配方式。这种新的交换方式、分配方式又会带给人们新的正义观。因而，所谓正义，总是随着生产方式的变革而不断地发生变化，生产方式的变迁构成正义嬗变的总根源。

需要指出的是，这里所说的“生产方式的变迁构成正义嬗变的总根源”，这只是从最根本的意义、从归根结底的意义上说的；在现实生活中，决定人们正义观变迁的还有许多非常复杂的因素，不能笼统地用生产方式的变迁来说明；但是，正义观念变迁的最深层次的根源，无疑是社会生产方式的变革。

三、正义的属性

^① 参见万俊人：《寻求普世伦理》，商务印书馆，2001年，第362-364页。万俊人同时指出，只是到了现代，尤其是因为罗尔斯的出色工作，正义才日益被人们看作一种社会美德，一种社会秩序伦理或秩序结构的普遍规范。但这已经是正义问题的另外一个方面了，此不赘述。

(一) 历史性

如前所述，生产方式的变迁带来正义观念的嬗变。正义具有这样的特征：既相对稳定，又发展变化，这就构成了正义的历史性。在《法学家的社会主义》一文中，恩格斯写道：^①“在马克思的理论研究中，对法权（它始终只是某一特定社会的经济条件的反映）的考察是完全次要的；相反地，对特定时代的一定制度、占有方式、社会阶级产生的历史正当性的探讨占着首要地位。任何一个人，只要把历史看做一个有联系的，尽管常常有矛盾的发展过程，而不是看做仅仅是愚蠢和残暴的杂乱堆积，像十八世纪人们所做的那样，首先会对这些问题的研究感到兴趣。马克思了解古代奴隶主，中世纪封建主等等的历史必然性，因而了解他们的历史正当性，承认他们在一定限度的历史时期内是人类发展的杠杆；因而马克思也承认剥削，即占有他人劳动产品的暂时的历史正当性；但他同时证明，这种历史的正当性现在不仅消失了，而且剥削不论以什么形式继续保存下去，已经日益愈来愈妨碍而不是促进社会的发展，并使之卷入愈来愈激烈的冲突中。”^②(P557-558) 恩格斯在这段话中通过论述历史正当性表述了这样一个深刻思想：人类社会历史的发展是一个连续的、充满着联系的过程，其间，总会产生各种矛盾，这就使得在历史发展的不同时期，人们对事物做出的判断会迥然有异。正义问题同样如此。在一个时期被认为是正义的，在另外一个时期就有可能被认为是非正义的；反之，亦然。这就要求我们，在研究正义问题时，不能孤立地、静止地做出判断，而应当将其放在历史发展的整体进程中，放在特定时代的坐标上进行考察。那种脱离历史发展、剥离具体情境而随意判定正义与非正义的做法，实际上是历史虚无主义的态度。

在批判杜林的抽象正义观时，恩格斯曾经从历史唯物主义出发，考察了平等观念的发展嬗变历程，对平等范畴作出了科学的审视和说明。这对我们理解正义范畴很有启发。在原始社会的公社中，平等权利只存在于公社成员之间，妇女、奴隶和外地人均不在平等范畴的视野内。随着封建制度的巩固，基督教日益沦为封建统治辩护的意识形态，发展出严格的教阶制，于是基督教的平等连同它的平等观念就消失了。与此同时，封建社会内部的不平等，诸如诸侯和陪臣、领主和农奴、师傅和帮工以及家长和家奴等的不平等逐步发展起来并日益强化。这些不平等构成了封建宗法社会的基础，但同时也为资本主义社会“人的平等”和“人权平等”的要求作了准备。随着生产力的发展和交往范围的扩大，市民等级从封建社会内部成长起来，他们要求成为自由的、在行动上不受限制的商品所有者，要求有在各地自由、平等交换的权利。在手工业向工厂生产的转变过程中产生的自由工人，要求有与厂主订约的平等权利。另外，由于人们生活在那些相互平等地交往并且处在差不多相同的资产阶级发展阶段的独立国家所组成的体系中，所以这种要求就很自然地获得了普遍的、超出个别国家范围的性质，于是，自由和平等也很自然地被宣布为普适性的人权。但这种平等和人权是表面的和狭隘的。它只局限于表面的政治地位平等，只承认工人阶级出卖劳动力的平等权利，而无法解决资本主义生产方式所必然造成的两极分化并由此导致的实质性的不平等。正如马克思所言：“平等地剥削劳动力，是资本的首要的人权。”^③(P324) 因此，伴随着资产阶级平等观的提出，也出现了无产阶级的平等观。前者要求消灭阶级特权，后者则直接要求消灭阶级本身。“平等应当不仅是表面的，不仅在国家的领域中实行，它还应当是实际的，还应当在社会的、经济的领域中实行。”^④(P448) 从恩格斯对平等观念的历史审视中，可以看出，平等观念是一种历史的产物，随着历史条件的变更而不断地改变着自己的样态。正义范畴同样如此。正义与平等一样，不是

^① 《法学家的社会主义》这篇文章，是恩格斯于1886年10月间计划写的，意在批判当时奥地利资产阶级社会学家和法学家安·门格尔的著作《论足劳动收入权的历史探讨》。但是，恩格斯考虑到，由他亲自出面批判门格尔，有可能被人利用来替这个即使在资产阶级科学界也属第三流的人物吹嘘，所以恩格斯要求考茨基来写这篇文章。恩格斯起初打算写文章的基本部分，但是疾病中断了他已经开始的工作。后来文章就由考茨基根据恩格斯的指示写作完成。写作时间是在1886年11月至12月初。由于手稿没有保存下来，因此很难判定哪一部分是恩格斯亲自写的，哪一部分是考茨基写的。然而，有一点可以肯定，就是这篇文章的思想和基本观点是恩格斯所赞同的。参见《马克思恩格斯全集》第21卷，1965年，第719-720页，注释561。

永恒真理，而是依托于生产力发展、生产方式跃迁以及生活条件变革而不断发展的一个具体的、历史的进程。

（二）阶级性

在马克思和恩格斯看来，正义除了历史性之外，还有一个重要的特性，这就是在阶级社会中，正义具有鲜明的阶级性。在标志着科学社会主义诞生的不朽著作《共产党宣言》中，马克思和恩格斯在宣言开篇即确认，人类社会有文字记载的全部历史——即自原始公社制度解体以来的以往社会的历史——都是阶级斗争的历史。^{[8](P272)} 他们指出：“在过去的各个历史时代，我们几乎到处都可以看到社会完全划分为各个不同的等级，看到社会地位分成多种多样的层次。在古罗马，有贵族、骑士、平民、奴隶，在中世纪，有封建主、臣仆、行会师傅、帮工、农奴，而且几乎在每一个阶级内部又有一些特殊的阶层。从封建社会的灭亡中产生出来的现代资产阶级社会并没有消灭阶级对立。它只是用新的阶级、新的压迫条件、新的斗争形式代替了旧的。”^{[8](P272-273)} 也就是说，除了人类早期的原始社会，人类一直是生活在阶级社会中，分裂为不同的阶级。

那么，正义在阶级社会为什么会具有阶级性呢？这是由阶级本身的特点与正义范畴的本质所决定的。我们先来看什么是阶级。《资本论》第3卷第52章的标题就是《阶级》。马克思在这一章提出：“什么事情形成阶级？这个问题自然会由另外一个问题的解答而得到解答：什么事情使雇佣工人、资本家、土地所有者成为社会三大阶级？”^{[9](P388)} 遗憾的是，马克思在这一章没来得及深入系统地展开论述就与世长辞了，仅仅为我们留下了800余字的手稿。而恩格斯在整理马克思的手稿时也没有继续这一工作。在马克思的其他著作里也找不到关于阶级定义的一般性表述。尽管如此，我们仍然可以根据马克思和恩格斯的相关论述获得某些启迪。马克思指出：“阶级对立是建立在经济基础上的，是建立在迄今为止存在的物质生产方式和由这种方式所决定的交换关系上的。”^{[10](P533)} 恩格斯也说：“这些相互斗争的社会阶级在任何时候都是生产关系和交换关系的产物，一句话，都是自己时代的经济关系的产物”。^{[11](P739)} 资产阶级和无产阶级“这两大阶级的起源和发展是由于纯粹经济的原因”，^{[11](P250)} “这些阶级的存在以及它们之间的冲突，又为它们的经济状况的发展程度、它们的生产的性质和方式以及由生产所决定的交换的性质和方式所制约。”^{[8](P383)} 也就是说，阶级的存在、对立、冲突有着深刻的经济根源。我们所熟知的阶级定义是列宁给定的：“所谓阶级，就是这样一些大的集团，这些集团在历史上一定的社会生产体系中所处的地位不同，同生产资料的关系（这种关系大部分是在法律上明文规定的）不同，在社会劳动组织中所起的作用不同，因而取得归自己支配的那份社会财富的方式和多寡也不同。所谓阶级，就是这样一些集团，由于它们在一定社会经济结构中所处的地位不同，其中一个集团能够占有另一个集团的劳动。”^{[12](P11)} 列宁在这里提示我们，阶级是因为某些不同（在一定生产体系中所处地位不同、同生产资料关系不同、在社会劳动组织中所起作用不同）而通过不同方式获得社会财富以及获得的社会财富多寡不同的社会集团。不同的阶级在如何获得财富、获得财富多少上存在着极大的不同。说得再明白一些，就是不同阶级在物质利益上存在着分歧甚而严重对立。

而正义是什么呢？如上所述，正义表现为人们对分配关系与自身利益关系的一种价值判断，人们总是把能够满足自身利益的分配关系指认为正义的。在阶级社会中，不同的阶级具有不同的甚至相互冲突的利益，因而他们对某种分配关系的评判可能是完全不同的。同样一种分配关系，某一阶级可能认为是正义的，而另外一个阶级就可能认为是非正义的。并且，持正义判断的阶级为了巩固自身的利益，将运用各种手段维护、保障这种分配关系；持非正义判断的阶级则将采取完全相反的做法。奴隶主阶级的正义观不同于奴隶阶级的正义观，封建地主阶级的正义观也不同于农民阶级的正义观。而伴随着资产阶级平等观、正义观的提出，也出现了无产阶级的平等观、正义观。前者要求消灭阶级特权，后者则直接要求消灭阶级本身。“平等应当不仅是表面的，不仅在国家的领域中实行，它还应当是实际的，还应当在社会的、经济的领域中实行。”^{[13](P448)} 在《哥达纲领批判》中，马克思指出：“什么是‘公平的’分配呢？

难道资产者不是断言今天的分配是‘公平的’吗？……难道各种社会主义宗派分子关于‘公平的’分配不是也有各种极不相同的观念吗？”^{[2](P302)}这段论述依然蕴含着这样的思想：资产阶级与各个流派的社会主义者甚而各个阶级、阶层往往都在正义、公平的名义下追求和维护着本阶级的利益。

四、无产阶级的正义观：消灭阶级

在分析了正义的属性之后，马克思、恩格斯指出，无产阶级的正义观不是追逐抽象的正义口号，也不是实现工人在劳动产品占有上的公平，而是消灭阶级。

消灭阶级一直都是马克思和恩格斯主张的科学社会主义的核心要求。早在1847年将正义者同盟改组为共产主义者同盟的过程中，马克思和恩格斯就提出了这一要求，并且帮助正义者同盟更名为共产主义者同盟。在更名这件事上，除了正义者同盟的旧名称已经被当时反动政府所获知的原因之外，1847年6月9日的《共产主义者同盟第一次代表大会致同盟盟员的通告信》中还做了如下说明：“旧的名称是在特殊的情况下，并考虑到一些特殊的事件才采用的，这些事件与同盟的当前目的不再有任何关系。因此这个名称已不合时宜，丝毫不能表达我们的意愿。许多人要正义，即要他们称为正义的东西，但他们并不因此就是共产主义者。而我们的特点不在于我们一般地要正义——每个人都能宣称自己要正义——，而在于我们向现存的社会制度和私有制进攻，在于我们要财产公有，在于我们是共产主义者。因此，对我们同盟来说，要有一个合适的名称，一个能表明我们实际是什么人的名称，于是我们选用了这个名称。”^{[3](P430-431)}从这段话中可以明显看出，工人阶级运动与共产主义的奋斗目标，已经超越了那种内涵不明晰的正义要求，而将其规定为——消灭私有制、消灭阶级。

事实上，马克思和恩格斯在1850年3月的《共产主义者同盟中央委员会告同盟书》中就明确提出：“对我们说来，问题不在于改变私有制，而只在于消灭私有制，不在于掩盖阶级对立，而在于消灭阶级，不在于改良现存社会，而在于建立新社会。”^{[4](P368)}恩格斯在《流亡者文献》的第二篇文章《公社的布朗基派流亡者的纲领》一文中指出：“德国共产主义者所以是共产主义者，是因为他们通过一切不是由他们而是由历史发展进程造成的中间站和妥协，始终清楚地瞄准和追求最后目的：消灭阶级和建立不再有土地私有制和生产资料私有制的社会制度。”^{[5](P248-249)}在《流亡者文献》的第五篇文章《论俄国的社会问题》一文中，恩格斯指出：“现代社会力图实现的变革，简言之就是无产阶级战胜资产阶级，以及通过消灭一切阶级差别来建立新的社会组织。”^{[6](P272)}恩格斯在1891年6月写的《1891年社会民主党纲领草案批判》中再次写道：“消灭阶级是我们的基本要求，不消灭阶级，消灭阶级统治在经济上就是不可思议的事。”^{[7](P409)}为什么无产阶级的正义观是消灭阶级呢？这是因为，无产阶级的正义观是与资产阶级的正义观相对立而存在的。只要资产阶级存在，就没有无产阶级的正义可言，一旦消灭了资产阶级，那就同时也消灭了无产阶级自身，因此，无产阶级正义观的内容是消灭阶级的要求。

在批判杜林的正义观时，恩格斯曾经做过说明：“从资产阶级由封建时代的市民等级破茧而出的时候起，从中世纪的等级转变为现代的阶级的时候起，资产阶级就由它的影子即无产阶级不可避免地一直伴随着。同样地，资产阶级的平等要求也由无产阶级的平等要求伴随着。从消灭阶级特权的资产阶级要求提出的时候起，同时就出现了消灭阶级本身的无产阶级要求——起初采取宗教的形式，借助于原始基督教，以后就以资产阶级的平等论本身为依据了。无产阶级抓住了资产阶级的话柄：平等应当不仅是表面的，不仅在国家的领域中实行，它还应当是实际的，还应当在社会的、经济的领域中实行。”^{[8](P447-448)}也就是说，无产阶级的平等、正义观与资产阶级的平等、正义观是根本对立的。这种对立源自于无产阶级与资产阶级的对立，只有消灭这种对立——即消灭阶级，才能在更加广阔的领域实现平等与正义。正是在这一意义上，恩格斯接着指出：“无产阶级所提出的平等要求有双重意义。或者它是对明显的社会不平等，对富人和穷人之间、主人和奴隶之间、骄奢淫逸者和饥饿者之间的对立的自发反应……或者它是从对资产阶级平等要求的反应中产生的，它从这种平等要求中吸取了或多或少正当的、可以进一步发展的要求，成了用资本家本身的主张发动工人起来反对资本家的鼓动手段；在这种情况下，它是和资产阶级

平等本身共存亡的。在上述两种情况下，无产阶级平等要求的实际内容都是消灭阶级的要求。任何超出这个范围的平等要求，都必然要流于荒谬。”^①(P448)

消灭阶级的要求实际上就是消灭生产资料私人占有制、实现生产资料公有制的要求。如上所述，所谓的“在一定社会经济结构中所处的地位不同”，既包括在一定社会生产体系中所处的地位不同，也包括同生产资料的关系不同，还包括在社会劳动组织中所起的作用不同；但归根结底，其中最关键的因素是同生产资料的关系不同。占有生产资料的阶级，可以凭借这种占有剥削其他阶级；不占有生产资料的阶级，只能靠出卖劳动力换取生活资料维持生存。因而，阶级问题最终要归结到生产资料所有制问题上。无产阶级消灭正义观的要求则可以归结为消灭私有制、实现生产资料公有制的要求。即是说，“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂”。^②(P293)

在 1870 年 4 月 19 日给拉法格的信中，马克思在批判巴枯宁创建的社会主义民主同盟的错误纲领时，曾就消灭阶级与平等问题做了深刻阐述，对于我们理解无产阶级消灭阶级的正义观具有启发意义。这一同盟纲领的第二条是“各阶级的平等”。^③马克思就此指出：“一方面要保留现存的阶级，另一方面又要使这些阶级的成员平等——这种荒谬见解一下子就表明这个家伙的可耻的无知和浅薄，而他却认为自己的‘特殊使命’是在‘理论’上开导我们。”^④(P595) 马克思说：“我们坚持用‘消灭阶级’来代替‘阶级平等’。”^⑤(P596) 正是在以马克思等人为核心的国际工人协会总委员会的坚持下，社会主义民主同盟纲领的第二条于 1869 年 4 月被改为：同盟首先力求实现完全并彻底地消灭阶级，力求实现个人（不分男女）在政治、经济和社会方面的平等。”这些论述也清楚地表明，试图在不消灭阶级的情况下，实现各个阶级之间所谓的平等、正义，纯粹是一个空想的、荒谬的要求。因而，从根本上讲，无产阶级的正义观，不是在保留阶级的情况下谋求各个阶级的所谓自由、平等、公平——实际上这是根本办不到的，而是彻底地消灭阶级、消灭私有制。

[参考文献]

- [1] 参见王广. 基于“人类关系模式”的正义考量——戴维·米勒社会正义理论述评 [J]. 河北大学学报（社科版），2006, (2).
- [2] 马克思恩格斯选集（第 3 卷）[M]. 北京：人民出版社，1995.
- [3] 马克思恩格斯全集（第 21 卷）[M]. 北京：人民出版社，1965.
- [4] [美] 哈耶克. 法律、立法与自由（第 2、3 卷）[M]. 邓正来等译. 北京：中国大百科全书出版社，2000.
- [5] 马克思恩格斯全集（第 25 卷）[M]. 北京：人民出版社，1974.
- [6] 林进平，徐俊忠. 历史唯物主义视野中的正义观——兼谈马克思何以拒斥、批判正义 [J]. 学术研究，2005, (7).
- [7] 马克思. 资本论（第 1 卷）[M]. 北京：人民出版社，1975.
- [8] 马克思恩格斯选集（第 1 卷）[M]. 北京：人民出版社，1995.
- [9] 马克思恩格斯选集（第 2 卷）[M]. 北京：人民出版社，1995.
- [10] 马克思恩格斯全集（第 5 卷）[M]. 北京：人民出版社，1958.
- [11] 马克思恩格斯选集（第 4 卷）[M]. 北京：人民出版社，1995.
- [12] 列宁选集（第 4 卷）[M]. 北京：人民出版社，1995.
- [13] 马克思恩格斯全集（第 42 卷）[M]. 北京：人民出版社，1979.

责任编辑：罗 萍

①巴枯宁所提出的纲领的第一条和第三条分别是：废除继承权与工人阶级不应当从事政治。

经济学 管理学

实证经济学似是而非的方法论

林金忠

[摘要] 经济学家们长期致力于将经济学打造成一门“纯洁的”经验科学，他们所面临的核心问题就是如何摆脱经济学研究人的经济行为所必然涉及到的种种复杂的社会关系和价值观念。为此，他们区分了实证经济学与规范经济学，并把前者视为他们心目中的“纯洁的”经济学。可是，这样一种“纯洁的”经济学需要某种方法论基础，而它所缺乏的也正是一个可靠的方法论基础。罗宾斯对“纯经济学”研究的性质和研究范围的狭窄界定、新古典经济学的“理性经济人”基本行为假设、弗里德曼的“假设不相关性”观点，乃至经济学家们对经济学的数学化等等，都是迄今为止经济学家们为此而做出的努力。然而，这些努力未能为实证经济学提供一个可靠的方法论，实证经济学的方法论始终仍是似是而非的。

[关键词] 实证经济学 方法论 假设

(中图分类号) F011 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0076-08

一、经济学家们为打造一门“纯洁的”经济学所做的努力

经济学研究的是人的经济行为，但经济行为从来都不可能是“原子式”个体的孤立的活动，而总是“嵌入”于复杂的社会关系中，并受到人的行为目的和动机所驱使。这些复杂的社会关系以及行为的目的和动机总是与人的价值观念联系在一起，而这些价值观念总是与伦理的、心理的乃至文化传统的因素纠缠在一起。因此，经济行为从来都是不“纯洁的”经济行为，这是显而易见的事实。然而，尽管经济学家们也并不否认这一事实，但他们似乎不愿意让经济学纠缠于那些复杂的社会关系维度，他们似乎有一个强烈愿望，即试图彻底摆脱价值观念的纠缠，将经济学打造成一门能够独立于其他社会科学（尤其是伦理学和社会学）的“纯洁的”经验科学，一种可以与自然科学领域的其他经验科学并驾齐驱的学科。如果这样一个愿望可以实现的话，那么，经济学就变成了“真正的”科学，而经济学家们也就随之而变成了“真正的”科学家了。

什么样的经济学才称得上“纯洁的”经济学呢？经济学家们的基本做法是区分实证经济学与规范经济学。应该说，这种区分很早就开始了，至少可以追溯到 19 世纪上半叶的纳骚·西尼尔（Nassau William Senior）和约翰·穆勒（John Stuart Mill），以及 19 世纪后期的约翰·内维尔·凯恩斯（John Neville Keynes）。据此区分，前者只涉及“实然”问题，而后者被划定于研究“应然”问题。在此区分的基础之上，经济学家们再把经济学的主体确定为实证经济学，因为据说这样就可以把人的经济行为之目的和动机中所包含的价值问题从经济学主体研究领域驱除出去，将之推给了伦理学、心理学和社会学。换言之，实证经济学便成为经济学家们心目中的“纯洁的”经济学了。

然而，即便做了如上区分，关键问题还在于：作为经济学主体的实证经济学又如何才能真正变得

作者简介 林金忠，厦门大学经济研究所教授、博士生导师（福建 厦门，361005）。

“纯洁”呢？显然，要想解决这个问题，就需要为实证经济学提供一个方法论基础，这种方法论必须能够指导经济学家们的实证研究，使之符合“纯洁的”经济学的要求。应该说，经济学家们很早就开始并一直还在为此而努力。

从经济学说史看，第一项努力就是通过对经济学研究的性质和范围加以狭窄地限定，从而将包含在人的经济行为中的一切复杂的社会关系的内容统统地驱逐出经济学研究领域。为此进行方法论论证的始作俑者，是英国经济学家莱昂内尔·罗宾斯（Lionel Robbins）。罗宾斯在其初版于1932年、再版于1935年的《经济科学的性质与意义》一文中沿袭了亨利·西奇威克（Henry Sidgwick）的观点，^{[1](pp104-107)}亦即从经济学中消除掉所有的“非经济学”方面，只留下“纯经济学”的内容。比如，尽管罗宾斯也并不否定伦理因素影响人的经济行为，但他仍明确主张经济学与伦理学应该并列起来，而不是结合起来，亦即要在它们之间泾渭分明地划清界限。他说：“除了把这两种研究（经济学与伦理学）并列，以其他任何形式把它们结合起来的企图，在逻辑上似乎都是不可能的。”那么，何谓“纯经济学”呢？罗宾斯对此作了明确的阐述：“经济学是这样一门科学，它把人类行为看作是目的与具有各种用途的稀缺手段之间的一种关系来研究。”又说，“给定的资源在不同用途上的分配才是真正的经济问题”。^{[2](p148,16)}换言之，罗宾斯在这里不仅确定了“纯经济学”研究的性质，而且还可以简单又狭隘的“目的—手段”之认识构架，将经济学的研究范围狭窄地限定于所谓资源配置问题。“资源配置中心论”正是由此而来，它把经济学研究引入了解决人的需求与资源稀缺性之间关系的狭窄领域。

应该说，罗宾斯的观点影响深远，因为此后的西方主流经济学始终没有摆脱肇端于这一观点的“资源配置中心论”的窠臼。但是，他的观点也包含着显而易见的缺陷和不彻底性。缺陷在于，经济学研究范围的狭窄化固然可以将经济行为中某些“不纯洁的”社会关系排除在外，但与此同时也排斥了相当多的本来也可以列入经济学研究范围的内容。不彻底性在于，他所说的“目的—手段”关系中的“目的”，无论如何都无法摆脱价值观念——比如伦理价值观念方面的纠缠。

为打造一门“纯洁的”经济学所做的另一项努力，是在新古典经济学那里完成的。新古典经济学的做法是通过“理性经济人”这一高度简略化（或简化）的基本行为假设，将包含在人的经济行为中的一切复杂的社会关系全部排除在外。在新古典世界里，“人”被简化为两种形式的“原子式”个体——消费者和生产者；这两种“原子式”个体所蕴涵的一切社会的和历史的内涵被全部撇开，只留下两个行为属性——“理性”和“自利”。这两个属性的结合便是所谓的“理性经济人”，亦即具有“理性”行为能力且以“自利”为行为之唯一动机的人。在此基础上，再通过设置一些必要的简化假设（如理性选择行为的“二元关系”、“可传递性”、“完备性”等），便可以从“理性经济人”逻辑地推导出“最大化行为”，而“最大化行为”再进一步形式化为数学上求极值问题。“理性经济人”作为一个基本行为假设，乃是新古典理论体系的基础和逻辑出发点，这一理论体系的各个组成部分（消费者理论、厂商理论、市场均衡理论等）无不建立在这一基本行为假设的基础之上。通过这样一个基本行为假设，便可以轻而易举地撇开人在实际经济行为中所必然涉及到的一切社会关系，而把一切经济行为都归结为纯粹技术性关系下的“最大化行为”。如此一来，似乎便摆脱了各种复杂社会关系以及价值观念的纠缠，从而使得经济学变得“纯洁”起来了。

然而问题还在于，新古典经济学的“理性经济人”这一基本行为假设具有明显的“非现实性”乃至“虚构性”，也正是因此之故，其“合法性”便总是遭到质疑，批判者总是可以这样质问：如此简单而不切实际的行为假设何以能够确保经济理论的正确性呢？在经济学说史上，与“理性经济人”有关的激烈争论至少可以追溯到19世纪后期的德国历史学派与奥地利学派之间的“经济人”之争，此后还有20世纪40-50年代关于“利润最大化”问题的争论，以及20世纪后半叶关于“理性行为”问题的争论。这些争论都表明，虽然“理性经济人”乃是新古典经济学的一个至关重要的基础性概念，亦即作为其理论体系的基础和逻辑出发点，但它也是争论不休却始终悬而未决的概念。

二、弗里德曼的“假设不相关性”观点

基于上述学术思想联系之背景，便不难理解弥尔顿·弗里德曼（Milton Friedman）完成于1947年，并作为他的《实证经济学论文集》的“前言”而公开发表于1953年的著名论文《实证经济学的方法论》，^①以及在该文中所提出的著名观点——“假设不相关性”观点，在方法论上所具有的重大意义和深远影响。从经济学家们为打造一门“纯洁的”经济学——实证经济学而努力的历史视野来看问题，真正对经济学方法论基础构成根本性影响的，首推弗里德曼的这篇著名论文和文章中提出的这个著名观点。

这篇论文的历史背景是20世纪40-50年代的“利润最大化”问题之争。这场争论起因于关于厂商行为的经验调查。一项调查是当时英国牛津大学的“牛津经济组”30年代末所做的厂商行为调查。1939年英国经济学家霍尔（K. L. Hall）和希契（C. J. Hitch）在《牛津经济学文献》上发表了此项调查的报告。^②另一项是美国经济学家莱斯特（R. A. Lester）1945年所做的调查。^③这两项调查得出的结论是很类似的，即厂商的实际行为与新古典厂商理论中的“利润最大化”模型是明显不一致的。莱斯特的文章发表后，便立即引起弗里兹·马克卢普（Fritz Machlup）和乔治·斯蒂格勒（George J. Stigler）等人的反驳，但这种反驳却引来了对“利润最大化”模型的更多批判。于是，一场激烈论战展开了。从有关文献看，批判厂商“利润最大化”模型的一方提出的基本见解是，“利润最大化”模型作为一种行为模式是不符合现实的，因为种种可观察到的因素（如非利益因素、不确定性等）使它在现实生活中不可能得以实现。对此，以马克卢普为代表的厂商“利润最大化”模型的辩护方则认为：厂商追求“利润最大化”只是一个理论假设。这个假设并不意味着否定厂商在实践中还受到非利益因素的驱使，也并不意味着厂商在实际行为中不会遇到诸如不确定性等种种复杂因素；但是，“利润最大化”这一理论假设仍然是合理的，因为可以由此而推出的理论是“简单的、精美的、内在一致的”，它可以提供明确的预言。^④

对这场争论的有关文献的考察，我们应特别注意的是：厂商“利润最大化”模型的批判方始终都是把“利润最大化”当作一个不正确（即不符合对实际行为的经验观察）的行为模式来加以批判的，而以马克卢普为代表的厂商“利润最大化”模型的辩护方则认为“利润最大化”只是一个行为假设，并认为这种行为假设是合理的。如此说来，一方把“利润最大化”当作一种行为模式，而另一方则当作一个行为假设，本来双方理当针对对方的观点去辩驳，然而实际情况却并非如此，双方始终都是各说各的话，如此争论当然是不会产生任何有意义的结论的。比如，就拿马克卢普的反驳来说吧。如果马克卢普坚持这样一点，即“利润最大化”只是一个行为假设，那么，他只需为这一假设的合理性进行辩护也就足够了。然而，事实上马克卢普在提出了“利润最大化”只是一个行为假设的同时，却始终都是拿“利润最大化”当作一种行为模式去论证自己的观点。他花费很大篇幅反复强调说，莱斯特等人的调查本身是靠不住的，因为他们向厂商提出的询问中包含着诸如“供求曲线”、“边际成本”、“边际收益”之类学科专门术语，这些术语的含义是厂商难以知晓的，因而厂商不可能做出贴切的回答。如此一来，马克卢普实际上是以“利润最大化”作为一种行为模式的理由去为“利润最大化”作为一个行为假设的观点辩解，他实际上已经混淆了行为模式与行为假设这两个概念了。

笔者的理解是，在这场争论中，争论双方实际上都忽视了这场争论的实质性问题，即作为经济理论之行为假设的现实性问题。厂商“利润最大化”模型的批判方，始终都是把“利润最大化”作为厂商的行为模式来加以批判，却无视论敌所一再强调的观点，即强调“利润最大化”仅仅是作为一个行为假设。按照辩论的逻辑规则，这一方本来理当就“利润最大化”作为一个行为假设去加以批判，然而他们实际上并没有这么做，而是始终停留在对作为厂商行为模式的“利润最大化”的非现实性的指责上。反过来，辩护的一方，既然是把厂商的“利润最大化”视为一个行为假设，就应该着重去论证这样一个实

^① 该文已被辑入中文版的《弗里德曼文萃》，北京经济学院出版社2001年版，第191-235页。以下凡引用该文均不再注明出处和页码。

质性问题，即假设是否应该具有现实性这一问题。可是，事实上辩护方也没有这么做，而是把辩护的重心放在指责对方的调查方法不恰当这一不相干的问题上。由此可见，争论双方实际上都没有触及实质性问题，即经济理论中的假设的现实性问题。

基于上述背景去解读弗里德曼的著名论文《实证经济学的方法论》，便可以清晰地领会到这篇文章对于实证经济学的方法论基础所具有的重大意义和深远影响。

弗里德曼的文章本来旨在回答两个基本问题：何谓“实证经济学”？何谓“实证经济学”的方法论？但实际上文章的重心明显地放在第二个问题。又由于当时特殊的论战背景之缘故，文章重心的重心又放在上述论战的实质性问题，亦即经济理论中的假设的现实性问题。我们可以看到，与马克卢普等人一样，弗里德曼也是立场鲜明地为主流经济学的“利润最大化”辩护。但是，与马克卢普等人相比，弗里德曼的辩护显得更为彻底，也更为切题。弗里德曼在论文中明确指出，“利润最大化”只是一个理论假设，而理论假设毋须是“现实的”，亦即假设不需要与实际行为的经验观察相一致；他甚至还要刻意地反过来说，经济理论中的假设不仅不需要是“现实的”，甚至应该是“虚构的”，比如在文章第二部分中他干脆利索地宣布：“一般说来，某一理论越是杰出，那么它的‘假设’就越是超脱现实。”其所以如此认为，是因为在他看来，理论之正确与否并不在于其假设之“现实”与否，而在于理论之“实用”与否，而“实用”则体现于理论对所要解释现象的预测之正确与否，而预测之正确与否又是与理论假设之“现实”与否互不相关的。这就是弗里德曼在文章中提出的最为核心的一个观点，也是一个相当惊人的观点。这个观点，后来被马克·布劳格称为“假设不相关性”。^④

这个观点之所以是惊人的，是因为：第一，如果这个观点可以成立的话，那么，在“理性经济人”之争中，辩护方只须宣布“理性经济人”仅仅是一个理论假设，而理论假设本来就应该是“非现实的”，一切针对它的“非现实性”所做的种种批判也就瞬间都成为无的放矢的无效批判了。换言之，弗里德曼以“假设不相关性”观点，试图轻而易举地化解经济学说史上对“理性经济人”的一切攻击。第二，如果这个观点可以成立的话，那么，主流经济学便可以高枕无忧地继续以“理性经济人”这一基本行为假设作为其理论体系之基础和逻辑出发点，而不必担忧其理论大厦会由于这一行为假设所具有的明显的“非现实性”而存在倾覆之虞。第三，如果这个观点可以成立的话，那么，主流经济学不仅不再需要顾虑其理论假设之现实与否问题，更可以基于弗里德曼的“假设不相关性”观点而任意地或随意地给理论设置假设条件，因为无论如何假设都不至于危及理论之正确性。概而言之，弗里德曼的“假设不相关性”观点之所以是惊人的，是因为在某种意义上这一大胆观点为实证经济学——经济学家们心目中的“纯洁的”经济学，提供了一个重要的方法论基础。

正因为上述缘故，弗里德曼的《实证经济学的方法论》这篇文章在方法论意义上已经得到了高度评价，比如马克·布劳格称该文为“战后经济学方法论的中心著作”。^④

三、“假设不相关性”观点与方法论工具主义

现在剩下的关键问题是：弗里德曼的“假设不相关性”观点正确吗？笔者的回答是：第一，弗里德曼本人未曾对这一观点本身做出必要和充分的论证，况且这个观点本身也还包含着某些含混不清；第二，这个观点本身也是不成立的，至少是靠不住的；第三，这个观点之所以具有如此之大的影响力，并非源于观点本身，而是其他原因。

首先需要指出的是，在《实证经济学的方法论》这篇冗长的文章中，弗里德曼反复提到经济理论中假设的“非现实性”这一观点，然而除了给出诸如“自由落体”、“树叶生长”等自然科学方面的例子之外，他始终都没有对“假设不相关性”观点做出正面的论证。究竟在何种意义上以及在多大程度上经济理论的假设可以是不相关的呢？这个至关重要的问题，在弗里德曼的论文找不到确切的答案。相反，我们在他的文章中时而读到这样一些含糊其词，比如他甚至说：不现实的假设“大部分地”是不相关的。

弗里德曼文章的另一个更为明显的缺陷还在于：既然“假设不相关性”观点是这篇文章的核心观

点，那么“假设”当然也就应该是一个核心的或关键的概念，然而，弗里德曼始终都是笼统地使用“假设”一词，而且莫名其妙地都给这个词添加上了引号。关于假设，他反复强调的只是他心目中作为理论的假设的两个基本标准，即所谓的“简洁性”与“成效性”。稍具逻辑知识者大概都知道，理论的假设本身并非是单一的，而是存在各种不同的具体情形，它们与理论系统之间的关系也并非用“不相关”一词便能涵盖。以经济理论为例，便利性假设显然不同于行为性假设。出于理论思维的经济原则（如逻辑上的简洁和避免因冗长描述而掩盖经济现象的本质关系等），或出于理论表述的便利需要（如避免思想内容上的重复和叙述上的没必要的繁琐等），这种便利性假设在经济理论系统中的作用应是不言而喻的。显然，便利性假设与上述弗里德曼所说的假设的“简便性”是精神上一致的。一般地说，此类假设本质上并不影响理论的结论之有效性和一般性。比如，在静态或比较静态分析中，常假设“其他条件不变”（*ceteris paribus*），如此方能揭示个别经济现象的静态意义上的内在本质。又如，对描述经济现象之间关系的函数所做的凹凸性或连续性假设，也是属于此类情形。与此相比之下，行为性假设则属于不同情形。经济理论系统的主体是由一些假说命题构成的，这些假说命题的推导，以及它们之间的内恰性，都直接地依赖于理论的行为性假设；这是因为行为性假设以某种方式规定了理论系统所能推演出的假说命题及其适用范围和条件。这是显而易见的。比如，若是理论的行为性假设是“理性经济人”，那么，一切与“理性经济人”假设不相符的，但又是现实中可能存在的经济行为的有关假说命题，便被完全地排除在理论系统可推演的范围之外。又如，若是理论的假设是“风险中性”，那么，与此假设不相符的，但又是现实中可能存在的属于“风险回避”或“风险承担”的行为，便被完全地排除在理论系统可推演的范围之外。再如，若是理论的假设是“理性预期”，那么，这个假设中实际上已经逻辑地蕴涵着“政策无效”的结论了。可见，行为性假设与理论的结论是直接或间接地相关的。由此亦可见，笼统地谈论假设，在相当程度上难免具有误导性。

既然“假设不相关性”观点本身并不那么可靠，那么它何以又具有深远的影响力呢？关于这个问题，笔者认为最值得注意的一点是，虽然弗里德曼始终没有对“假设不相关性”观点做出正面的论证，但他却把读者的注意力引到另一个观点上去了，即理论的“实用性”观点；颇为意味深长的是，他似乎是企图用后一个观点去为前一个观点辩解。也就是说，在弗里德曼那里，“假设不相关性”观点乃基于他对理论之正确与否所持有的特殊的判断标准，那就是他所一再强调的理论的“实用性”。所谓“实用性”，在他那里单纯地就是指“预测”。他说：“实证科学的终极目的就是要发展这样一种‘理论’或‘假说’，使之能够对尚未观察到的现象做出合理的、有意义的（而不是老生常谈的）预测。”他还说：“理论应该通过其对它意在加以‘解释’的那一类现象的预测能力来检验。唯有实际证据才能表明该理论是‘正确的’还是‘错误的’。……对某一假说的合理性的唯一有效的检验，是将其预测与实际情况所作的比较。”换言之，在弗里德曼眼里，能否做出正确“预测”乃是判断理论之正确与否的唯一的标准。由此可见，弗里德曼的思想逻辑大致是这样的：既然理论之正确与否唯一地取决于其“预测”，而并不取决于理论的假设，如此说来，假设当然便成为“不相关”的了。这种对理论、从而对理论的假设的看法，常被称为“方法论工具主义”或“极端工具主义”。¹⁸

如此说来，真正支撑着“假设不相关性”观点乃是方法论工具主义。那么，能否说是方法论工具主义才使得弗里德曼的论文和观点具有了深远的影响力呢？笔者认为，事情还不是这么简单，因为方法论工具主义本身也并非是表面上看起来那么可靠。据说，方法论工具主义渊源于美国实用主义哲学家约翰·杜威（John Dewey）的“工具主义”。“工具主义”的简单含义大致可以概括为一句话：有用的便是正确的。依笔者的粗浅理解，“工具主义”，从而方法论工具主义，之所以总是有“市场”，简单的原因就在于：我们永远都不能反过来说“有用的便一定是不正确的”。对于经济学这样一门以“学以致用”而称道的学科来说，情况尤其如此。然而，正如劳伦斯·博兰所指出的，关键问题还在于：既然弗里德曼认定理论之正确与否唯一地取决于“预测”之正确与否，那么“预测”的“成功的标准是什么呢？谁

来决定它们应是什么呢？”^{⑧ (P47)} 弗里德曼的论文并没有论述这些关键问题，他只是反复地强调“实证”，或许是把这一关键问题视为“不成问题的问题”吧。

四、数学化与方法论形式主义

上述分析表明，“假设不相关性”观点本身是站不住脚的，而这一观点所赖以支撑的方法论工具主义也是似是而非的。由此得出的结论是显而易见的：经济学家们心目中的“纯洁的”经济学——实证经济学，其方法论基础并不可靠，至少并不像专业经济学家们所自以为的那么可靠。然而，从这一结论又引出了一个新的问题：既然“假设不相关性”观点及其似是而非的方法论工具主义本身都是靠不住的，那么，为何仍然有那么多的专业经济学家固执于实证经济学与规范经济学区分，并且自以为自己正在从事着“纯洁的”经济学研究呢？

笔者认为，这个新问题应该从两个方面去认识：一方面，撇开那些大致上属于浑水摸鱼的不讲，绝大多数的专业经济学家对自己所做研究的方法论基础问题，事实上是缺乏基本的自觉意识的。他们偶尔谈到的也只是具体研究方法，并不是方法论。不仅如此，一般地说，专业经济学家甚至对专业的经济方法论学家总是抱有某种不屑一顾的态度，正如后者对前者也往往总是不以为然一样。这种情形，可以从专业经济学文献中极少引用专业的经济学方法论文献看出，也可以从专业的经济方法论学家的某些“抱怨”中看出。为何会出现这种情形呢？这个问题恐怕要让给社会学或心理学去研究似乎更为合适。^①

另一方面，也是笔者认为更为重要的方面，专业经济学家之所以固执地以为自己正在从事着“纯洁的”经济学——实证经济学研究，这在很大程度上与经济学的数学化有关。经济学的数学化意味着采用数学方式对经济思想加以形式化，所得到的经济理论至少在叙述上一般会显得比较整洁、清晰、无歧义或少歧义，这是自然语言与数学语言的固有特性使然；更大的好处还在于数学化的理论在逻辑上的严谨和内恰，亦即通常所说的“前后一贯”(coherency)和“内在一致”(consistency)，从什么样前提条件，通过什么样的推证过程，得出什么样的结论，这些都可以是十分清晰明白的。正是由于这个缘故，一个对经济学方法论缺乏基本的自觉意识的专业经济学家，当他沉湎于经济学数学化努力之中时，他肯定不会意识到这种数学工具的采用仅仅属于方法层面的“可靠”，却并不属于方法论意义上的无可置疑；他肯定会对自己的数学推证的理论“可靠性”深信不疑，却不会进一步追问：这样一种理论“可靠性”的方法论基础是什么呢？

基于对专业的经济方法论学家历来抱有的不屑一顾的态度，专业经济学家当然是不会如此追问的。但这一点似乎也并不妨碍我们直接替他们点明：在这种对数学推证的理论“可靠性”深信不疑的背后，实际上所奉行的方法论基础乃是一种被称为方法论形式主义的方法论。笔者想明确指出的是，这种方法论形式主义，与上述提到的方法论工具主义一样，也是似是而非的方法论。

方法论形式主义的基本观点可以归结为这样一个命题：逻辑上的真必定也是经验上的真。所谓逻辑上的真，一般被理解为经济理论在逻辑上的“内恰”(consistency)。数学几乎是理所当然地被视为能够确保经济理论在逻辑上内恰的最为理想的工具，因为据说“数学是纯粹的不掺假的逻辑学”。^{⑨ (P82)} 按照伯特兰·罗素(Bertrand Russell)的说法，数学乃作为逻辑的延伸，这是因为数学所呈现给我们的各种定理无非就是逻辑上的“永真式”；所谓“永真式”，说得客气一点就是“同义反复”(tautology)，若是说得通俗一点，那就是“套套逻辑”。如果说在纯数学领域内“套套逻辑”尚属必要和合理的话，那么，在作为一种经验性社会科学的经济学领域内，“套套逻辑”便几乎等同于“废话”。宣称逻辑上的真必定也是经验上的真，这与其说是一个观点，毋宁说它只是一个观念，一个延续了千年的对“数”的崇拜所形成的观念。在近代，这种观念的一个典型例证便是所谓的“伽利略的惊奇”——大自然这部百科全书

^① 参见 Frey, Bruno S.: Why economists disregard economic methodology. Journal of Economic Methodology, 8 (1) 2001, pp. 41-47. 这篇文章论及专业经济学家群体不重视方法论问题的社会学意义上的制度根源，的确值得一读。

是用数学语言写成的！那些对数学推证的理论“可靠性”深信不疑的专业经济学家们实际上所奉行的方法论形式主义，说穿了也就是这么一个观念而已。

客观地说，对几乎所有的学科来说，数学总是一种有用的工具。对经济学来说，数学的主要用处在于对经济思想加以形式化，使之变成具有某种逻辑结构的理论；经济学的数学化本质上是对经济思想加以形式化的一种特定的方式（当然不是唯一的方式）。这种方式当然具有其自身所固有的长处，如前面所述的理论在逻辑上的严谨和内恰。但是，这种方式自身所固有的缺陷却常被人忽视了，那就是形式化过程中思想内容的丧失。众所周知，为了能够采用数学表达，亦即把某一思想转化为数量关系，总是需要对思想内容做某些简化处理。这种简化处理往往都是通过某些人为的简化性质的假设来实现的。在这种简化处理中，某些思想内容将不可避免地丧失了。可见，采用数学方式的形式化一般地总是意味着有利亦有弊、有得亦有失。本质上讲，这种利与弊、得与失的对立，所反映的是内容与形式之间的矛盾，而这种矛盾虽然并非是经济学的数学化所特有的，但它常常被专业经济学者们所忽视了。我们既不能全盘否定数学工具，也不能将它视为十全十美，真正的问题在于：在这种内容与形式之间的矛盾中，如果偏执于强调理论的数学化，那么，究竟在多大程度上丧失或牺牲了思想内容呢？比如，当新古典经济学的厂商理论采用数学工具将一切生产活动都形式化为生产函数时，究竟丧失了多少有关生产活动的其他思想内容呢？

如此说来，关于经济学的形式化和数学化，问题不在于数学工具的运用，而在于不惜一切思想内容代价的数学化，或者说为数学化而数学化、为形式化而形式化，具体体现如毫无思想内容和理论基础的数学模型及其推导，也表现为统计和计量工具的滥用。方法论形式主义的最大危害恰恰在于，它为这种为数学化而数学化、为形式化而形式化大开方便之门。其所以这么认为，理由在于这种方法论使得为数学化而数学化在方法论上成为一种可能。这是因为：既然数学本身就是“纯净的”逻辑系统，数学的各种定理无非就是逻辑上的“永真式”，它在逻辑上永远都是“内恰”的，那么，便不难想象，即便是毫无经济思想内容的数学化经济理论，研究者至少在“纯技术”意义上也还是有可能进行大篇幅的数学推导论证，因而单纯的为形式化而形式化或为数学化而数学化完全是可能的，也是可行的。或许正是因为这个缘故，劳伦斯·博兰管这种为形式化而形式化叫做数学“自助游戏”，^{④(p78)} 应该说这一形容还是颇为生动传神的。

五、结语

最后，对上述分析及其结论做一个简要归纳，权作本文的结语。

经济行为总是“嵌入”于复杂的社会关系中，并受到人的行为目的和动机所驱使，因而总是与价值观念纠缠在一起。经济学家们长期致力于将经济学打造成一门能够独立于其他社会科学（尤其是伦理学和社会学）的“纯洁的”经验科学，一门可以与自然科学领域的其他经验科学并驾齐驱的学科。为此，经济学家们区分了实证经济学与规范经济学，并把前者视为他们心目中的“纯洁的”经济学。可是，如何才能使经济学变得“纯洁”呢？这就需要为实证经济学提供某种方法论基础。应该说，长期以来经济学家们都在为此而努力。

在经济学说史上，罗宾斯首先为此做出了努力。他为经济学研究的性质和范围的狭窄界定进行方法论论证，试图通过这种狭窄界定而将包含在人的经济行为中的一切复杂的社会关系的内容统统地驱逐出经济学研究领域。但罗宾斯的观点显然是不彻底的，因为在他的“目的手段”认识架构中仍然还有价值观念的容身之地。比罗宾斯做得稍微彻底一些的努力，是由新古典经济学做出的。新古典经济学的基本做法就是对理论加以高度简略化，亦即通过“理性经济人”这一基本行为假设而将包含在人的经济行为中的一切复杂的社会关系的内容统统地撇开。但是，这种做法也存在着一个明显的问题：“理性经济人”这一基本行为假设具有明显的“非现实性”乃至“虚构性”，因而其“合法性”便总是遭到质疑；虽然“理性经济人”乃是新古典理论体系的基础和逻辑出发点，但它也是争论不休却始终悬而未决的概

念。正是在此背景之下，弗里德曼在《实证经济学的方法论》这篇著名论文中提出的“假设不相关性”观点，才具有方法论上的重大意义和深远影响。弗里德曼认为，作为经济理论的假设不仅不需要是“现实的”，甚至反而应该是“虚构的”。问题在于，他未能对这样一个大胆且惊人的观点进行正面的论证；除了笼统地谈论“假设”以及含糊其词外，他还企图在“实用性”的名目下以方法论工具主义去为“假设不相关性”观点辩解。实际上，方法论工具主义只是一种似是而非的方法论。那些着迷于实证经济学的专业经济学家们沉湎于经济学的数学化，他们对数学推证的理论“可靠性”深信不疑，却对他们实际上所奉行的方法论形式主义缺乏基本的自觉意识，更看不到经济学的数学化本身所固有的缺陷了。

本文分析的最终结论是显而易见的：虽然经济学家们为打造一门“纯洁的”经济学——实证经济学而不懈努力，然而客观情况是，迄今为止实证经济学的方法论始终仍是似是而非的。

[参考文献]

- [1] H. Sidgwick: Principles of Political Economy. 2nd edition, London: Macmillan, 1887.
- [2] L. Robbins: An Essay on the Nature and Significance of Economic Science. 2nd edition, London: Macmillan, 1935.
- [3] Hall, R. and Hitch, C.: Price theory and business behaviour. Oxford Economic Papers, No.2, 1939.
- [4] Lester, R. A.: Shortcomings of marginal analysis for wage-employment problems. American Economic Review, vol.36 (March), 1946.
- [5] Machlup, Fritz: Methodology of economics and other social sciences. New York: Academic Press, 1978, chap. 16 and 18.
- [6] Mark Blaug: Methodology of Economics, 2nd edition, Cambridge University Press, 1992, chap.4, sec.4.
- [7] Mark Blaug: Methodology of Economics, 2nd edn., Cambridge University Press, 1992, chap.4, sec.3.
- [8] 劳伦斯·博兰. 批判的经济学方法论 [M]. 北京：经济科学出版社，2000，第I部分；Mark Blaug: Methodology of Economics, 2nd edition, Cambridge University Press, 1992, chap.4, sec.4.
- [9] 罗杰·E·巴克豪斯 (编). 经济学方法论的新趋势 [M]. 北京：经济科学出版社，2000.

责任编辑：雨田

权力、权利和利益的博弈

——中国当前城市房屋拆迁问题与《物权法》的实施^{*}

冯玉军

[摘要] 近年来，房屋拆迁问题及我国现行房屋拆迁制度的调整缺失成为社会关注的焦点问题。在这些房屋拆迁纠纷事件中，政府、开发商、法院、建筑公司、社会公众都卷入其中，私人权利与公共利益、个人利益与政治权力以及商业利益交织在一起，矛盾纠缠错结，愈演愈烈，造成社会关系的高度紧张。本文旨在从法和经济学的角度探讨现行拆迁制度的利弊得失，并结合相关典型案例对政府、开发商、被拆迁人的各自利益关系进行梳理，进而对《物权法》制定之后相关法律调整下的城市房屋拆迁问题进行分析。最后在总结经验和法律比较的基础上提出完善现行房屋拆迁制度的对策建议。

[关键词] 城市房屋拆迁 法律与经济分析 物权法 对策建议

(中图分类号) F06; D923.2 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0084-09

一、引言

住宅是人类安身立命之本，是私人生活的载体和公民隐私权、财产权及其他权利的落脚点。人是一个领土性的动物，没有一个私人的居住空间，人就有一种漂移的感觉，找不到家园。所谓“无财产即无人格”，对住宅以及其他必需物品的占有和支配是人们社会生活的基本条件。尤其在转型时期的中国，住房对于大部分的普通百姓来说具有更为重要的意义，并成为民生发展的标志与民权保障的核心问题。

在经历了太久的革命、战乱以及不堪回首的短缺时代之后，人人都企盼着过上好日子，住进好房子，这样一个先“安居”、后“乐业”的基本消费需求伴随着社会的急速现代化，终于通过 20 世纪 90 年代的大规模城市扩张与旧城改造把整个中国都变成了一个“大工地”。但与此同时，近年来因城市房屋“拆迁”^①而引起的各类信访、上访、起诉以及重大恶性案件也呈上升趋势，而屡屡发生于各地的恶性房屋拆迁事件更是将此项问题推向社会转型的风口浪尖。从南京被拆迁户翁彪、安徽农民朱正亮因拆迁纠纷而点火自焚，到湖南嘉禾强制拆迁案牵动国务院总理亲自过问；从 2000 年的北京市万余被拆迁户联名提起拆迁行政诉讼，到 2007 年 3 月轰动全国的“重庆最牛钉子户”拒绝拆迁案。全国各地的类似重大案（事）件层出不穷，影响了社会的和谐稳定。毫不讳言地说，城市房屋拆迁已经演化成为当代中国最易激发矛盾、引起冲突的领域之一。

如此严峻的情势，对我国现行房屋拆迁法律的立法缺失及其治理手段的有效性提出了尖锐的挑战。

* 本文系 2005 年度国家社会科学项目《全球化背景下的东亚法治问题研究》(05BFX001) 及 2003 年教育部博士点项目《法经济学基本理论及其应用研究》(03JB820003) 的阶段性成果。

作者简介 冯玉军，中国人民大学法学院副教授、法学博士（北京，100872）。

① “拆迁”是中国转型时期的一个经典语汇，也是国人对“改革开放”时代最重要的历史记忆之一。是指政府基于公共利益或商业主体基于商业开发方面的目的，拆毁、复建社区的旧有建筑，同时搬迁并重新安置原房屋所有人和相关权利人的总体过程。该词并没有一个非常恰当的英语表述，一般译为“Demolition and Relocation”或者直接采用汉语拼音“Chaiqian”。

人们不禁要问，房屋拆迁各方当事人的权利资源和利益诉求孰重孰轻、孰是孰非？调控城市房屋拆迁的法律法规的实际运行效果如何？相关法律供求关系出现了何种偏差？其法律约束何以如此苍白？法律权利、义务和责任资源如何配置才具最优化？在本文的研究中，笔者立足法和经济学的视角，逐个推演强制拆迁过程中的政府、开发商、被拆迁人各相关角色的“权力-权利-利益”博弈关系，并以此为基础对城市房屋拆迁管理条例、城市规划法、土地管理法、城市房地产管理法以及物权法规范下的主体行为进行类型化研究与绩效评析。最后，在对《物权法》制定后相关法律对土地征用及房屋拆迁问题的规范效果进行比较研究的基础上，提出完善我国现行房屋拆迁制度的立法建议与对策。

二、城市房屋拆迁案件中各方主体的利益分析

我们以2003年轰动一时的湖南嘉禾强制拆迁案^①为例，分析各方主体之间的利益关系及其法律问题。在这起案件中，主要有三方当事人——地方政府（嘉禾县委县政府）、开发商（嘉禾珠泉商贸城开发公司）、被拆迁人（1100户城镇居民）共同演绎了一幕当代中国城市房屋拆迁的悲喜剧，凸现了房屋拆迁问题的突出矛盾和主体间权力、权利、利益的博弈。以下我们对各方主体的预期利益及其成本考量进行简要的经验性案例分析。

（一）地方政府

1. 获取土地出让收益。通过重新规划，改善城市面貌也许是地方政府积极推动拆迁工作的一个良好出发点，但利用拆迁将城市土地高价出让给开发商以取得丰厚收益则是隐藏在良好出发点背后一个实实在在的利益诱因。从而，政府的土地出让收益和开发商的给付报价（包括土地出让金和补偿费用）之间就建立起直接联系。^②在拆迁成本相对不变的情况下，开发商给被拆迁户的相关补偿费用越低，就越有可能给付政府更多的土地出让金（尽管开发商并不必然将剩余资金全部上交政府，但政府也可以通过税收等其他方式获得收益）。因此，总体上看地方政府的经济立场同开发商利益正相关，并偏好与之结成利益共同体一同推进拆迁改造工作。在嘉禾案中，为了让工程范围内的1100户居民迅速按照开发商给出的条件搬迁，2003年8月7日，嘉禾县委、县政府联合下发136号文件，要求全县党政机关和企事业单位工作人员，做好珠泉商贸城拆迁对象中自己亲属的“四包”^③工作。如果这些公职人员不能做好“四包”工作，其亲属没有按时拆迁或拒绝在拆迁同意书上签字，他们就将遭受“暂停原单位工作、停发工资”（“两停”）的严厉处分。

2. 追求政绩。这是一种显性利益。在实现城市化、工业化、现代化的进程中，城市建设的速度日益加快，“发展是硬道理”的口号也将各级政府干部的政绩激情鼓动得空前高涨。地方官员们不管是出于为当地谋求更大公共利益，还是为了其个人的政治前途着想，都迫切需要表现其显著的工作成果。客观地讲，这种追求政绩的利益驱动，形式意义大于实质意义，其最好的实现方式之一就是大力推进看得见、摸得着、叫得响的城市开发改造工程，至于它们究竟能不能给人们带来福利反而成为第二位的考量。许多地方官员因凭借各式各样的“形象工程”和“短期行为”得到了更高的官位与福利，其中脱离实际，主观蛮干，盲目开发建设，闹得天怒人怨的大坏事更是层出不穷。本案中，嘉禾县政府打出巨幅标语声称：“谁不顾嘉禾的面子，谁就被摘帽子”；“谁工作通不开路子，谁就要换位子”；“谁影响嘉禾发展一阵子，我就影响他一辈子”。对此按照公共选择理论分析，不外乎反映了这样一个浅显的道理：政

^①2003年集中报道“湖南嘉禾拆迁案”的媒体包括新浪、搜狐、网易、人民网、新华网、央视国际等数十家国内媒体，国外主要新闻社也发表了大量新闻消息或评论。该案在一个阶段内成为“城市房屋强制拆迁案”的代名词。

^②近年来，由于土地征售之间的价差较大，一些地方政府就在“经营城市”的口号下，依靠行政划拨和低价征地的办法，牟取高额土地出让金。据有关部门统计，近三年全国土地出让金收入累计达9100多亿元。一些市、县、区的土地出让金收入已经占到财政收入的一半，有的作为预算外收入甚至超过同级同期的财政收入。参见新华网北京2004年8月5日“新华视点”报道“土地出让金流失黑洞有多大？”记者陈芳、张洪河 http://news.xinhuanet.com/newscenter/2004-08/05/content_1715703.htm。

^③“四包”：包在规定期限内完成拆迁补偿评估工作；包签订好补偿协议；包腾房并交付各种证件；包协助做好妥善安置工作，不无理取闹、寻衅滋事，不参与集体上访和联名告状。

府决策者也是经济人，他有升官发财、获奖加薪、赢取政绩进而以权博利的“自利最大化”动机。官员个人（或领导小集团）的决策收益同被拆迁户、一般群众甚至是普通公务员的权利和利益未必一致，这种官员们的个体政绩收益越多，则社会公众的收益越少，付出的代价越大。

3. 官员“寻租”。这通常被视为一种隐性利益。嘉禾拆迁事件发生后，经有关机关调查发现，开发商（嘉禾珠泉商贸城开发公司）实际上只花了63万元人民币，就取得了超过12万平方米的国有土地使用权，相当于1平米土地使用权仅付30元（按项目一期售楼底层占地面积计算）！而根据《嘉禾县基准地价及国有土地有偿使用费征收规定》，嘉禾县珠泉商贸城一期工程用地所在位置（县城最中心地带），是嘉禾县一类用地，其商业用地基准价是1500元/平方米，最低价也在900元/平方米。但该项目一期工程每平方米土地的成交价公示出来则是808元/平方米。不仅如此，政府土地出让金最终竟是按原本价值的1.3%，即63万元收缴财政的。该县国土资源管理局负责人在接受中央电视台记者采访时解释说：“（双方协商期间）地价从808元减到了100元（后来70元又返回给开发商，开发商实交财政是30元），其差价部分（我们）让开发商用到当地居民的拆迁费用上。”¹¹实践中，恶性拆迁案件被拆迁人（征用）利益被个别官员“设租”或者与开发商联手鲸吞的现象屡见不鲜。

4. 后续管理收益。一个城市建设项目开发建成后，不论它被用作何种经营，都必然处于政府的管理之下，政府将获得长期的管理收益（包括税收、工商、技术监督、食品卫生等多种渠道），其下属经济管理机构也可以“利益均沾”。如此利益驱动，可以解释每当政府启动一个大型城市开发改造项目，就会立即动员起方方面面的行政机关及其工作人员进行拆迁“大会战”，帮开发商“扫清战场”，并给他们办理相关行政手续“大开绿灯”，而将法律程序性规定和必要的听证环节弃置一旁的深层原因。

（二）开发商

现有开发商在一级市场获取土地的方式，有投标、拍卖等。拍卖采取“价高者得”的原则，投标则选择最合理报价者中标，一般比较公开透明（当然投标和拍卖也不排除“黑箱作业”的问题）；完全用于公益目的土地靠政府划拨得到，其拆迁工作比较透明，法律依据亦较为充分。笔者此处仅限于对嘉禾案商业拆迁模式下开发商的成本效益进行分析。众所周知，开发商的目的是追求开发利润最大化，投入最小化。而要实现这一目的，他们的办法主要有两点：

1. 尽可能降低土地使用权出让金和拆迁户补偿费用，同时抬高其回购价格。我国法律（特别是《拆迁条例》）对拆迁补偿费用没有做最低价格限制，因此开发商对此就有一定的控制余地，且当然希望其支付的补偿费愈少愈好。依据《城市房地产管理法》第15条之规定：“土地使用者必须按照出让合同约定，支付土地使用权出让金；未按照出让合同约定支付土地使用权出让金的，土地管理部门有权解除合同，并可以请求违约赔偿。”对此企业往往通过与政府的讨价还价甚至向负责官员“行贿”而力争少交土地出让金。此外，按现行《拆迁条例》，因房屋拆迁对被拆迁户进行货币补偿的金额，根据被拆迁房屋的区位、用途、建筑面积等因素，以房地产市场评估价格确定，其具体办法由省、自治区、直辖市人民政府制定（第24条）；此外，搬迁补助费和临时安置补助费的标准，也是由省、自治区、直辖市人民政府规定（第31条）。而根据“因地制宜”的原则，省、自治区、直辖市人民政府制定的拆迁“条例”或“细则”又往往再行委托下属市、县自行掌握。因此房屋评估机构及评估具体办法的决定权最终还是掌握在各地方政府手里，被拆迁户对此没有决定权或者法律上的请求权。开发商当然会把“公关”的重点放在政府一边，使其在土地出让、房屋价格评估、搬迁补助和临时安置费的成本支出都大为缩减。

2. 避免逐户协商定价，争取政府出面强制执行。一个商业开发区的建设，拆迁户数少则几百，多则上万，开发商从减少谈判成本计，必然希望避免和每一户被拆迁户协商补偿费用，并尽可能节约时间，而要达到这个目的，最佳的选择就是向政府支付一定的“租金”（或者向其做出某种经济承诺），“雇佣”政府出面以强力措施限期彻底完成拆迁，从而大大节省开发成本。但是这样做却是完全违法的。《拆迁条例》第10条规定：“拆迁人可以自行拆迁，也可以委托具有拆迁资格的单位实施拆迁。”但《房屋拆迁

管理部门不得作为拆迁人，不得接受拆迁委托。”

(三) 被拆迁户

1. 通过土地使用权转让以及房屋置换等途径获得生活福利改善，追求拆迁补偿最大化。

(1) 土地使用权的补偿。俗话说：“房为地载”，公民的房屋总是建筑在一定的土地之上，根据我国宪法规定，城市的土地属于国家所有，由此也决定了政府作为公有土地的代表，在政府单方决定收回土地或同意土地出让时可取得土地出让金。但根据现行《拆迁条例》，被拆迁公民享有的土地使用权取消（被征收）却无法得到土地使用权补偿，而只就其房屋拆迁获得补偿，这在法理上极不妥当。《城市房地产管理法》第19条仅仅保护了一级土地出让市场之商业开发商的补偿权，对再转让后土地使用权人之保护却是空白的。根据《城镇土地使用权出让和暂行条例》第42条之规定，以出让方式取得土地使用权的，转让房地产后，其土地使用权的使用年限为原土地使用权出让合同约定的使用年限减去原土地使用者已经使用年限后的剩余年限。如果是住宅用房，购房者从开发商处购买的房产，其土地使用权一般应为65年以上，而这一土地使用权是购买者完全承担了开发商摊入购房款中的土地出让金及各项费用后取得的，当其因政府决定被强制收回时，理应得到合理的补偿。但在实践中，开发商对被拆迁户的补偿缺省和在计列开发成本时的高估，就形成一大块高估低赔的差额利益，并被开发商无偿取得。^①

(2) 房屋附属物质损失的补偿。根据《拆迁条例》的有关规定，被拆迁人可得补偿项目包括：被拆迁房屋的价值补偿、搬迁补助费、临时安置补助费、因被拆迁造成停产停业的适当补偿。建设部关于《房屋拆迁补偿安置费》所包含内容的复函》(建房住函字[1995]7号，1995年3月8日)规定：“根据国务院颁发的《城市房屋拆迁管理条例》的规定：‘房屋拆迁补偿安置费’是由拆迁人对于被拆迁人给予拆迁补偿和拆迁安置所发生的全部费用构成。既包括拆迁人在拆迁补偿中，实行产权调换形式所支付的结构差价结算费用和实际作价补偿所支付的房屋价值，也包括拆迁人在拆迁安置中所支付购建安置房费用和各种补助费用。”具体的补偿标准往往是由地方政府以规范性文件硬性规定，且都是偏低的限制性补偿，拆迁人也都直接依据各项标准订出补偿数额，以至于拆迁补偿协议的“自愿”、“平等协商”条款大多仅具形式。

(3) 因势利导，追求拆迁补偿最大化。在拆迁过程中，作为理性人的被拆迁户绝不会完全“束手就擒”，他们中的很多人积极依法维权，争取以平等的地位和相对公道的价格达成拆迁协议。在出现强制拆迁的恶性后果后，也试图采取申诉、提起诉讼乃至上访的方式保护自己的利益。实践中，一些“精明”的被拆迁人巧搭经济开发的顺风船，借房屋拆迁之机漫天要价，想尽一切办法使得现有的土地和房产拆迁评估最大化，从开发商或政府那里得到最多补偿额的现象并不鲜见。在利益的驱动下，如果没有正常的途径能实现这种超级利润，他们就会想到种种匪夷所思的方法来争取达到。其最典型的例子依然发生在湖南嘉禾县，只不过这次的博弈关系主角不是推行“四包、两停”政策的县委、县政府，而是紧急总动员同当地政府进行“四抢”博弈的嘉禾农民了。^②客观地说，部分被拆迁户借拆迁之机漫天要价、大发横财的情况在各地确实不少。^③但需要注意的是，实际得到超额安置补偿的人大多同地方政府

^①土地一旦进入市场自由流转，便被雄厚的投机者所利用或操纵，他们把土地操纵在手，或达致“三通一平”后转手倒卖；或建筑高楼，抬高地价，牟取房地产暴利。其最终结果是：一面形成房地产巨商群，一面使广大消费者对其高价商品房无力问津，而仍蛰居陋室。我国目前也存在一面商品房空置2400多万余平方米，高级公寓20余万套，另一方面急需解决住房的城市居民却住不上新房。大量资金沉淀于房地产，制约了经济发展，究其原因是各项收费过滥，开发商利润过高。参见沈守愚：《土地法学通论》，中国大地出版社，2002年，第75页。

^②嘉禾事件高潮过后的2005年，《经济参考报》记者在包括嘉禾县在内的一些地方调查采访时了解到，过去那种由政府主导的“强力推进”、损害群众利益的野蛮拆迁虽已淡出，但拆迁并未步入良性循环。一边是政府拆迁成本有限，一边是被拆迁户挖空心思提高价码，“拆迁博弈”往往陷入“双输”困境。在一些城乡结合部，农民“四抢”（“抢建违章新房、抢装修、抢挖鱼池、抢栽果树”）风已经泛滥成灾。参见《经济参考报》2005年12月19日。

^③少数“钉子户”坚持“斗争”将面临两种可能：一是最终得到高于“顺从而不闹事”拆迁户的超额补偿安置费；二是被作为反面典型被政府强行拆迁，一无所获。

官员或者开发商有千丝万缕的联系，真正仅以一己之力就压倒地方政府和开发商，并牟取到拆迁暴利的人究属个别。

2. 支付高额成本或失去应得福利，成为“新圈地运动”的牺牲品。

相对于政府和开发商的强势地位，被拆迁人无疑处于一种弱势地位。如果拆迁行为本身欠缺平等协商之基础，补偿又显失公平的话，则拆迁未必有喜。更何况具体到每一个拆迁户，其离开原有房屋付出的成本是多方面的。他们不但失去了房屋本身，更有附着于房屋所在地的各种无形损失，诸如生活来源转移或者中断，交通、就医、入学不便以及总体生活成本增加等一系列问题，如若拆迁后补偿不到位更可能造成被拆迁人财产权益的减损，这无疑是雪上加霜，导致原住户生活质量的下降，居民群体日益“边缘化”和“贫困化”。目前发生在中国许多城市的这种恶性拆迁和农民失地的情形被有的学者称之为“新圈地运动”。具体到嘉禾拆迁事件中，被拆迁人被迫付出的成本中甚至包括了公务员职位和社会关系等。一个居民对拆迁工作配合与否与其亲属的政治前途、工资奖金捆绑在一起，媒体报道为“株连九族”和“拆迁工作的‘人质化’操作”。更有甚者，连婚姻也成为拆迁事件的牺牲品。显然，利益驱动增加了拆迁过程的强制性和随意性，而这又不可避免地成为激发居民与开发商以及当地政府之间矛盾的重要诱因。

（四）其他相关机构和人群

实践中，商业银行往往是房屋拆迁关系中的关键第四方，这主要体现在政府部门和大多数开发商都事先与银行签署协议，委托银行统一提供拆迁补偿的收付工作。此外，被拆迁者的亲属则可归并到与被拆迁人一起，公证处、拍卖行、律师事务所、会计师事务所、保安公司等中介机构也将以不同方式参与到拆迁安置的博弈关系当中。在此基于分析的便利，暂不考虑。

三、《物权法》的制定与相关法律对策

2007年3月16日，十届全国人大五次会议表决通过了《物权法》，于2007年10月1日起施行。《物权法》第42条第一款规定：“为了公共利益的需要，依照法律规定的权限和程序可以征收集体所有的土地和单位、个人的房屋及其他不动产。”根据上述条款的规定，为了公共利益的需要征收城镇国有土地上单位、个人的房屋应当由法律规定。但目前对于城镇国有土地上单位和个人房屋的征收与拆迁的权限和程序尚无法律明文规定，适用的依旧是国务院2001年公布的《城市房屋拆迁管理条例》。物权法施行后，《城市房屋拆迁管理条例》与物权法的有关规定不一致，就将面临停止执行的问题，有关城市房屋征收与拆迁工作可能出现无法可依或有法难依的状况。为此，据新华社报道，日前国务院有关方面经认真研究，建议根据《立法法》的规定，在有关征收法律出台前，通过修改《城市房地产管理法》，授权国务院就征收国有土地上单位、个人房屋与拆迁补偿先制定行政法规。^①

1. 相关法律、法规中应明确将拆迁行为界定为基于“公共利益”^②的需要，并给予补偿，方得“征

^①国务院法制办会同建设部拟订了城市房地产管理法修正案草案，建议在城市房地产管理法第一章总则中增加一条：“为了公共利益的需要，国家可以征收国有土地上单位和个人的房屋，并依法给予拆迁补偿，维护被征收人的合法权益；征收个人住宅的，还应当保障被征收人的居住条件。具体办法由国务院规定。”参见新华网2007年8月24日报道。

^②关于公益，是指公共利益，有一定的不确定性。“所谓公共利益者，乃属一种不确定之法律在利益之内容及受益之对象两方面，均具有不确定性。”《行政法》（下），翁岳生编，中国法制出版社，2002年9月第1版。有的立法中分项列明，如香港；有的分为几大类，如台湾，分为兴办公益事业和实施经济政策。公益性是个内涵外延不断发展的概念，如在法国，人权宣言中称公用征收的目的是公共需要，到1804年法国民法典中把公共需要一词扩张成为“公用”，20世纪以后，公用的目的不再受到公产、公共工程和公务观念的限制，发展成为公共利益的同义语。但这种扩张不是没有限制的，主要由行政法院依一定原则自由裁量。一般来说，是根据具体情况判断公用征收是否用目的，不是根据公用征收本身考察是否符合公用目的。例如一个滨海地区的市政府，征收土地建设跑马场，行政法院认为符合发展旅游事业和地区经济的公用目的。如果在农业地区，这种征收不会认为符合公用目的。有学者认为，判断是否是公益目的，可从是否为公众所需、公众所用、符合公众目标来考量。参见林增杰等编著：《中国大陆与港澳台地区土地法律比较研究》，天津大学出版社2001年版，第139页、第143页；王名扬：《法国行政法》，1992年版，第371-272页；“论房屋拆迁行政争议的司法审查”，《中国法学》2004年第4期，第77-78页。

用”或“征收”。

在美国，征收主要分两种形式。第一种属于无偿征收，或称政府警察权，英文称为 taking，是政府为了保护公众健康、安全、伦理以及福利而无偿对所有人的财产施以限制乃至剥夺的行为。这种无偿征用的方式得以适用的场合非常有限，并受到相关法律的严格制约。第二种是有偿征收，英文称为 eminent domain 或 condemnation，指政府依法有偿取得财产所有人的财产的行为。这其中，美国联邦宪法第五条修正案关于有偿征收 (eminent domain) 的规定具有决定性的意义。第五条修正案规定：“非依正当程序，不得剥夺任何人的生命，自由或财产；非有合理补偿，不得征用私有财产供公共使用。”这个修正案是说，政府在征用某人的房地产之前必须满足两个条件。首先，政府必须给予房地产主公平的赔偿，也就是说，按照公平的市场价格给予赔偿；其次，政府只能把征用的土地用于公共用途，传统上讲是指修建公路、桥梁以及公众拥有或使用的设施等。宪法第 14 条修正案则进一步要求州政府依据正当法律程序取得私有财产并保证不得拒绝法律对公民的平等保护。美国宪法对政府征用土地作为公用所提出的两项条件也包括在几乎所有各州的宪法之中。这些规定表明：不经过正当法律程序或不给予公平赔偿，不得把私有财产充作公用，它事实上给予房地产所有人在政府做错事的情况下将其告上法庭的权利。从而最终确定了政府征收公民房地产的三个要件：正当的法律程序 (Due process of law)；公平补偿 (Just compensation)；公共使用 (Public use)。

中国宪法 (第十条第三款规定)：“国家为了公共利益的需要，可以依照法律规定对土地实行征收和征用，并给予补偿。”宪法修正案明确了无论是征收还是征用，都要予以补偿，这样的规定使得因土地被征收而失地的农民和因土地被征用 (公益拆迁) 而失去土地使用权的拆迁户所受之损失能在宪法层面上得到保护。事实上，宪法第十条与第 13 条的规定明确了国家对土地征用和房屋拆迁必须满足的三个条件：其一是国家为了公共利益的需要；其二在具体的操作层面上应当依照法律的规定来施行；其三是给予补偿；这三个条件缺一不可。

我国《土地管理法》第 58 条规定：“有下列情形之一的，由有关人民政府土地行政主管部门报经原批准用地的人民政府或者有批准权的人民政府批准，可以收回国有土地使用权：（一）为公共利益需要使用土地的；（二）为实施城市规划进行旧城改建，需要调整使用土地的；……”。《城市规划法》第 13 条规定：“城市新区开发和旧区改建必须坚持统一规划、合理布局、因地制宜、综合开发、配套建设的原则。各项建设工程的选址、定点，不得妨碍城市的发展，危害城市的安全，污染和破坏城市环境，影响城市各项功能的协调。”^①从狭义解释上并不超出公益目的的范畴，这可以为《拆迁条例》的修改提供体系性支撑。

2. 明确拆迁的行政行为性质，严格限定拆迁权限，促进拆迁主体责权统一化、实质化。

首先，《拆迁条例》没有对“拆迁行为”做出明确的定义，且将商业开发和公益使用混同一处。对此，应该明确行政机关为直接拆迁主体，其拆迁行为为具体行政行为。目前，我国有关房屋拆迁的不少政策文件和实际做法已经把拆迁定性为行政行为。实践中，北京市郊区危改用地通过土地储备中心统一征用后再出让，就体现了行政机关直接进行拆迁的地位。

其次，严格限定拆迁权限，依照相关法律规定的程序要件进行拆迁。《城市房地产管理法》第 15 条规定：“土地使用者必须按照出让合同约定，支付土地使用权出让金；未按照出让合同约定支付土地使用权出让金的，土地管理部门有权解除合同，并可以请求违约赔偿。”《城市规划法》第 31 条规定：“在城市规划区内进行建设需要申请用地的，必须持国家批准建设项目的有关文件，向城市规划行政主管部

^① 新区开发是为城市的新建扩展和改造提供新的建设地段，为城市各项建设事业顺利进行提供基础条件。新区开发一般需要经过征用土地和进行基础设施建设来实现。旧城区房地产开发的重要环节是拆迁和改造。旧城区的土地属于国家所有，不需要通过征用土地这个环节，但需要服从城市的总体规划，进行必要的拆迁工作。参见黄建中主编：《城市房地产管理法新释与例解》，同心出版社，2004 年版。

门申请定点，由城市规划行政主管部门核定其用地位置和界限，提供规划设计条件，核发建设用地规划许可证。建设单位或者个人在取得建设用地规划许可证后，方可向县级以上地方人民政府土地管理部门申请用地，经县级以上人民政府审查批准后，由土地管理部门划拨土地。”第32条规定：“在城市规划区内新建、扩建和改建建筑物、构筑物、道路、管线和其他工程设施，必须持有关批准文件向城市规划行政主管部门提出申请，由城市规划行政主管部门根据城市规划提出的规划设计要求，核发建设工程规划许可证件。建设单位或者个人在取得建设工程规划许可证件和其他有关批准文件后，方可申请办理开工手续。”

再次，发生拆迁争议时通过行政复议或行政诉讼的途径加以解决。其法源依据如《城市规划法》第41条之规定：“对未取得建设工程规划许可证件或者违反建设工程规划许可证件的规定进行建设的单位的有关责任人员，可以由其所在单位或者上级主管机关给予行政处分。”第42条则规定了当事人对行政处罚决定不服，可以申请复议或者向人民法院起诉等救济途径。一般而言，提起拆迁纠纷的行政诉讼。有以下三种操作途径：其一，通过诉行政机关行政许可不成立、违法行使拆迁之前提不成立而保全权益。拆迁人要进行拆迁首先必须获得行政机关的许可，具有进行开发建设的法定条件和资质，行政机关必须在经过审查，认定其完全符合法定条件的情况下才能做出行政许可的决定，否则，作为行政许可涉及到的权益主体——被拆迁人依法有权提起行政诉讼。其二，在行政诉讼中申请法院一并审理与拆迁人的补偿纠纷。根据《最高人民法院关于执行<中华人民共和国行政诉讼法>若干问题的解释》第61条，被告对平等主体之间民事争议所作的裁决违法，民事争议当事人要求人民法院一并解决相关民事争议的，人民法院可以一并审理。其三，行政机关行政行为违法侵权诉讼。它适用行政行为违法请求赔偿的一般规定。

最后，在拆迁中涉及到的违法行政行为包括：行政许可违法、行政裁决违法和强制拆迁违法。而拆迁法规赋予了政府强制拆迁权，即强制拆迁行为都是以行政裁决为依据的。因此二者之间存在着牵连关系，实践中又由于地方保护主义、权力寻租等多种因素的制约，强制拆迁常使裁决所决定事项产生更坏的影响，引发一系列社会问题。我们主张将强制拆迁权统一收归人民法院行使。

3. 拆迁各个阶段（包括听证、公示、评估、补偿等）公开化、透明化。

如前所述，房屋拆迁中由于公示、公众参与机制的欠缺，导致被拆迁人权益保护的预防能力弱化，在拆迁人与被拆迁人之间没有形成合理的对抗状态，不能形成完善的对行政行为的监督机制等弊端。为此，西方发达国家一般从土地规划阶段就引入了公众参与机制，并将公开、民主贯穿于征用之始终。根据美国联邦宪法第五条修正案对“正当的法律程序”的规定，通常征收行为应当遵循如下步骤。（1）预先通告。（2）政府方对征收财产进行评估。（3）向被征收方递交评估报告并提出补偿价金的初次要约；被征收方可以提出反要约。（4）召开公开的听证会说明征收行为的必要性和合理性；如果被征收方对政府的征收本身提出质疑，可以提出司法挑战，迫使政府放弃征收行为。（5）如果政府和被征收方在补偿数额上无法达成协议，通常由政府将案件送交法院处理。为了不影响公共利益，政府方可以预先向法庭支付一笔适当数额的补偿金作为定金，并请求法庭在最终判决前前提取被征收财产。除非财产所有人可以举证说明该定金的数额过低，法庭将维持定金的数额不变。（6）法庭要求双方分别聘请的独立资产评估师提出评估报告并在法庭当庭交换。（7）双方最后一次进行补偿价金的平等协商，为和解争取最后的努力。（8）如果双方不能达成一致，将由普通公民组成的民事陪审团来确定“合理的补偿”价金数额。（9）判决生效后，政府在30天内支付补偿价金并取得被征收的财产。^④

对于中国而言，第一，是做好城市规划环节的权力公开透明运作：城市发展规划、建设用地、土地利用规划、年度出让土地使用权总面积方案等要由土地、建设、规划等部门协调统一制定，法律上应规定对有关信息的公示程序，使相关利益人能够及时知晓可能影响其权益的侵权行为，并对之提出异议。我们要因势利导，依据中国国情，把公众参与城市规划行政管理过程有序地纳入法制轨道，促进城市规

划行政的民主化、公开化，使之形成一种健康、有效的制度。第二，是根据用地总规划或者土地储备回笼土地对土地进行重新分配。并在法律上区分因商业开发和公益使用而进行的两种不同的拆迁类型。即基于土地商业开发与公益使用目的不同而对政府重新角色定位：（1）在土地的商业开发领域，政府仅起宏观调控作用，履行行政职能，由商业主体与土地使用权及房屋所有权人平等协商拆迁问题，由此产生纯粹的民事法律关系，行政机关不应介入，介入则属不当；（2）在土地的公益使用领域，即政府为公益而开发利用土地，应采政府主导型立法模式，政府不应再隐藏到幕后，而是直接与被拆迁人进行拆迁事宜的谈判协商，这种基于公益目的收回土地引起的拆迁是由行政法范畴的拆迁法来调整。第三，我们主张建构一个公平公开、程序完善的听证和公示过程。其中听证会参与人包括：当事人、周边人群、社会公众。第四，严格而详细地规定评估程序（包括委托评估的时间、评估机构的选择、拆迁通告的发出、拆迁期限截止日等），加强对评估人员的监督力度以及坚持评估的市场原则等。

4. 拓宽土地调控资金和融资渠道，确定合理的补偿标准，因地制宜，采取多种有效方式公平补偿，确保拆迁安置计划的实施。

我国的土地实行的是公有制，在实行市场经济后，对土地采取的是政府垄断市场模式，^①即由政府控制着土地流通的一级市场，开发商的销售价格以其获得土地的成本为基础，这就包括了出让金部分和拆迁费部分，二者越高，土地成本越高，最终价格越高。首先，目前政府一方面在严格土地规划，控制土地总量，另一方面由于政府收集土地的资金渠道单一，如果财政不能满足，只能从开发商处解决，这一是容易造成政府偏离中立地位，二是由于资金紧张，欠缺流通性和储备保证，而导致一级土地市场价格居高不下，土地供求价格偏高。其次，现行房产市场的购房方式较为单一，基本靠购房人的自有收入购买商品房或经济适用住房，其中经济适用住房在实践中又存在诸多问题（已如前述），而再买的商品房又是上述下一流通阶段中的增值产品，这对于开发商来说又是其作为商业主体的合乎规律的商业行为。而对于私益目的的拆迁，被拆迁人在合法土地使用权被无条件收回情况下所获补偿与开发商所获商业利润之间也不公平。

首先，要解决上述土地资源利用渠道不畅通、居民再购置能力弱，难以形成均衡的市场化价格等问题，就需要大力拓宽土地调控资金，积极探索土地证券化、银行信贷资金、非银行金融机构资金、外国银行资金、地方性的城市土地储备债券、土地信托等融资方式。^②其次，在经济条件允许的情况下，适当提高拆迁补偿标准，推行住宅抵押金融发展模式。^③再次，采取先安置后拆迁、就地（重划区内）安置、集中安置以及对“自动拆迁者”提供奖金等多种拆迁安置办法，^④切实保证拆迁工作的顺利进行。^⑤最后，检讨拆迁法规在程序公正与效率问题上的偏离，降低拆迁程序成本，提高行政主体和开发商的诚信价值。

5. 在司法独立的基础上，合理解决基于商业开发纠纷而引起的民事诉讼，鼓励拆迁当事人的自主协商运作，对那些想通过协商、和解以免遭强制搬迁的居民和社会相关人群，应提供多元化的纠纷解决方式和法律援助。

^①这种模式的特征是：（1）垄断制定资源政策；（2）垄断建设用地市场准入，控制已有市场；（3）垄断建设用地的生产过程，由政府确立统一征地、统一收购、统一开发、统一定价、统一出让的模式；（4）垄断或事实上垄断土地运营的所有竞争环节，如征地、收购、储备、造地、评估、定价、交易等。

^②例如，加拿大在发展和完善住房政策中形成了住宅抵押金融发展模式，该国的抵押和住宅组织先后推行了可支付的住房政策、利率保险计划和抵押贷款证券化的方法，成功地帮助无数加拿大人实现了他们的“住房拥有梦”并极大地改善了加拿大人的生活居住条件。详见黄兵：《中国住宅金融市场建设与发展模式探析》，《社会科学辑刊》2000年第1期。

^③先安置后拆迁、集中安置等办法，有利于打消被拆迁人拆迁后无地方可供居住因而不愿搬离的顾虑。

^④据学者对多名不愿拆迁之拆迁户的调查，大约有6%的人认为是补偿费用太低，30%的人觉得拆迁后无地方可供居住或安置，48%的人不愿意离开故土，其他原因者16%。大部分的被拆迁人不愿迁离的核心原因是其非经济损失未得到公平补偿。陈明灿：《土地开发过程中私权保障之研究：以市地重划为例》，载《国立台湾大学建筑与城乡研究学报》（台湾地区）1998年第9期，第67页。

基于商业开发拆迁纠纷而引起的民事诉讼。这类诉讼包括三种情况：其一，拆迁协议之诉。根据《拆迁条例》及地方配套的法规、规章，拆迁人与被拆迁人达不成拆迁协议，既可以申请行政裁决，也可以就补偿问题提起民事诉讼。但如果拆迁人先行提起裁决，补偿问题也将被行政机关一并处理。其二，拆迁侵权之诉。在达成了拆迁补偿协议的情况下，如果拆迁人拆迁过程中侵犯了被拆迁人其他合法权益的，被拆迁人可提起侵权之诉。其三，双倍索赔。根据《最高人民法院审理商品房买卖合同纠纷案件适用法律若干问题的解释》（2003年4月28日，简称最高法院7号文件）第7条、第8条之规定，开发商违反对被拆迁人进行实物补偿的约定，又将房屋转卖的，被拆迁人可请求双倍赔偿。

政府旧城改造和新区建设项目的拆迁当事人自主协商流程大体如下：（1）城区开发项目公告、拆迁区域内拆迁户推选参与协商的人员、确定协商代表；（2）主管机关向拆迁户提出安置计划，并进行沟通；（3）就计划内容取得共识的拆迁户先行签订协议书；（4）主管机关（或仲裁委员会）邀集拆迁相关单位及当事人，举行正式协商会议；（5）在正式协商会议的基础上，就先期协商未能达成协议者，由主管机关再拟定安置替代方案并与之讨论，而就限期协商达成协议者，深入讨论其安置计划内容；（6）达成协议，双方签订协议书（包括主管机关或仲裁委员会确认替代安置方案的合法性，并与后期达成协议者签订协议书）。以上构成一个协商成员确定——协商议题沟通——取得共识签订协议书——共同协商——再次沟通——最终取得共识全面签订协议书的过程。^④

我国当前风起云涌的城市房屋拆迁纠纷是社会现代化、城市化发展进程中出现的问题，各种多发和复杂激烈的纠纷使得社会的承受能力和处理能力、特别是司法机制解决拆迁纠纷面临着极大的考验。在这种情况下，国家、法律界和公众对于纠纷及其解决都需要秉持一种现实主义的态度：在公共政策选择方面应优先追求社会的稳定与和谐，强调纠纷解决的社会效果，提倡利用和发展多元化纠纷解决机制（包括高效和灵活的行政性处理机制、价值中立的仲裁机制、社会自治组织的调解机制、律师事务所的法律援助机制、司法程序协商化机制、负责与拆迁谈判的被拆迁人代表机制、组建“房屋拆迁代理（代理）公司”的公司代理机制、当事人直接参加协商谈判机制等等），以提高效率、保证纠纷解决的质量和效果，使法律能够正常实施，受到损害的权利得到合理救济，最终，社会通过纠纷解决回归和谐。

[参考文献]

- [1] 新京报，2004-05-08；北京青年报，2004-06-29。
- [2] 周大伟. 美国土地征用和房屋拆迁中的司法原则和判例——兼议中国城市房屋拆迁管理规范的改革 [J]. 北京规划建设，2004，(1).
- [3] 参见刘兆云，李文玉. 论土地储备资金的筹集 [J]. 社会科学辑刊，2003，(1)；戴双兴. 土地证券化：城市土地储备制度融资方式的重要选择 [J]. 房地金融，2004，(1).
- [4] 陈明灿. 土地开发过程中私权保障之研究：以市地重划为例 [J]. 国立台湾大学建筑与城乡研究学报，1998，(9).

责任编辑：雨田

后现代都市社会状况：问题与出路

左晓斯

[摘要] 交织着现代性的后现代都市社会状况造就了超级的物质富足和极度的精神冷漠，引发了包括幽闭症、购物狂、漫游癖以及思乡病在内的一系列都市病，将否定权威、主张多元、尊重差异的后现代主义精神引入城市日常生活实践及规划建设中，可以抑制后现代都市状态的疯狂扩张；而后现代旅游作为拯救当代都市居民的应急良方则有点前景难料。本文将从问题与出路两方面着重分析。

[关键词] 后现代都市 后现代主义 逃避主义 后现代旅游

(中图分类号) F59; C912.69 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0093-06

不少专家相信，当代城市尤其是欧美发达国家的城市，已经或正在发生急剧的变迁。美国的洛杉矶、拉斯维加斯、墨西哥的华蒂纳等一批被各派学者褒贬交加的奇异城市横空出世，与之相伴随的是一大批新词的诞生：软性城市 (soft city)、边缘之城 (edge city)、破碎都市 (fragmented metropolis)、石英之城 (city of quartz)、外城 (exopolis)、私化城邦 (privatopia) 等。^{①(P24)}而中国的上海、广州等大都会，就其娱乐性、富足性以及无中心（多中心）等特点而言，已经初步迈入后现代都市行列。

在这样的都市中，市民的生活和生存状况也是喜忧参半。当一些人开始进入超现实的富足、舒适的生活空间时，另一些人却日益走向贫困，陷入无助的混乱。在我们终于摆脱了熟悉的环境束缚喜获自由时，却又在不知不觉中陷入不确定性的巨大沼泽；当我们沉湎于数字时代网络空间时，承载和养育我们的大自然却在渐渐远去。

茫然与惶恐中，人们在祈求解脱。近现代以来，旅游一直成为人们暂时摆脱日常生活程式化的一种辅助治疗手段。但今天，这一良方的疗效开始受到质疑。这倒不是人们的身心产生了抗体，而是旅游大众化后已经开始变质——旅游的麦当劳化已经使其原有的地方味道逐渐丧失。然而，后现代都市居民日益加重的漫游癖 (wanderlust) 唯有寻找新的解决之道——后现代旅游登场恰逢其时。

一、当代都市的现实社会状况

(一) 作为当代都市原型的洛杉矶与拉斯维加斯

后现代主义者认为，要描述当代都市状况，惟有选择洛杉矶作为典型代表。关注城市发展动态的专家们相信，每一座处于建设阶段的美国城市，都在按洛杉矶的模式发展。^{②(前言,P5)}从前处于发展边缘的洛杉矶已经进入到当代都市发展的中心舞台，不再游离于规则之外，而是拥有了自己的话语权。

后现代社会学家、地理学家爱德华·索特认为，洛杉矶的确是一个分散的、离心化的城市。后福特主义所推崇的碎片论作为资本主义积累过程中一个越来越变化无常、缺乏组织的制度，成了洛杉矶这个大都市发展的主要动力。与之相伴随的是后现代意识的扩张和文化的重构，它们又反过来改变着我们体

作者简介 左晓斯，广东省社会科学院副研究员、在职博士（广东 广州，510610）。

验社会存在的方式。^{③(p246)} 同时，这里已经成了主题公园的汇集地，一个由迪士尼乐园组成的生命空间，包括工商社团、休闲娱乐、寻欢作乐等各种口味都有自己生存与发展机会，并共同构建了一幅五彩斑斓的城市。

拉斯维加斯被认为是继洛杉矶之后美国传统意义上都市生活的又一特例，所不同的是，拉斯维加斯不仅借鉴了洛杉矶一些既成的城镇规划趋势，而且将这些趋势推崇到了极致，从而形成了一门艺术，更可谓是一种精神病疗法。^{④(p297)} 一般说来，城市的发展与其工商业的新盛和文化的积淀紧密相关。但拉斯维加斯却不是这样一个传统意义上的居家创业的地方，而是一心一意要努力建成一个可以吸引游客的城市，一个游乐之城。这一规划的核心集中体现在这座城市的各式建筑中，尤其是娱乐功能十分突出的主题建筑上。与此同时，一种将霓虹灯融合到旅馆正面建筑上的建筑风格开始流行，成了将旅馆与街道融为一体，从而与城市融为一体的有效方法。火烈鸟、星尘、天堂之景等更是将霓虹灯的运用推到极致。随后，有人将有歌舞女郎表演的夜总会节目、18个球洞的高尔夫引入主题旅馆。因此，拉斯维加斯到处充满奇景幻像。人们几乎可以找到来拉斯维加斯想要找的任何东西，包括赌博、住宿、良好的服务、汽车、各式餐馆、小吃摊、购物中心；当然，还有适合任何年龄的室内主题公园；整个拉斯维加斯就是一个巨大的主题公园。

（二）现代与后现代：两种都市状况之特征

在当代都市化进程中，后现代主义思潮的确在诸如洛杉矶、拉斯维加斯、华蒂纳、阿姆斯特丹等地方发挥着主导作用，并对其他各地城市的发展模式产生或大或小的影响。另一方面，现代主义的城市发展模式在全球仍然占据着主导地位。在简·雅各布斯看来，现代主义城市规划师无视人行道、街道、街区在城市居民人际交往和社会互动中的极端重要性，而功能分区以及给人口标上收入标签进行安置的思维方式阻碍了健康城市发展所必需的多样性及其混合。^{⑤(p16-24)}

尽管如此，作为一种城市风貌，现代主义城市与后现代主义城市间的区分依然是明显的。^{⑥(p205-206)} 现代主义城市风景至少有如下四个特征：（1）巨型建筑充斥，街道上少有通往其中的进出口，建筑风格不够细腻；（2）笔直的空间或广阔而缺少林木的空间，城市中心峡谷，无止境的郊区狭长通道；（3）合乎理性的秩序和灵活性，使人感到厌倦和乏味；（4）不连贯的系列景观，源于机动车辆对城市的主宰。

相对而言，后现代主义城市则有如下风格：^{⑦(p206)} （1）离奇有限的空间，匠心独具的创意景色；（2）富有纹理感和凹凸不平的表面，通常饰有貌似“古朴久远”的外表，以取得淡雅、富于细节变换的效果；（3）时尚性，以新颖、别致、流畅来获取感染力；（4）重新与乡土地域本色的糅合，故意贴近历史和地理的建筑风貌；（5）行人与机动车辆的分离，修正和改变现代主义原本对小汽车持有的偏见。

二、后现代都市人的困惑和问题

（一）新社会中的半机械电子人

当代后都市人生活在一个全新的社会。这个新社会有诸多称谓：信息城、有线城、电视城、网络城、模拟城，当然还有监狱城。这个社会的公民前景既悲观又乐观：虚拟世界或许会复兴民主，也可能会创造出一个极权的全球秩序。这种社会新秩序要么使人麻木，要么使人获得解放。^{⑧(p316)} 今天，无论是处于现代还是后现代都市中的公民，似乎已无法离开那些机械和电子装置而生存，甚至成为了一个“半机械电子人”。这使得我们越来越多地依赖于我们的电子器械来认识展现于我们眼前的“超空间”；我们亦越来越难以在权力、财富、工作场所、社区以及存在中来给自己定位。

（二）快乐囚徒式的幸福状态

西诺·祖奇（Cino Zucchi）是这样描绘 20 世纪 60 年代以来西方汽车时代的画面的，一个聚乙烯泡泡，也是一个由系列微观环境控制的复杂技术支撑的薄膜袋。^{⑨(p265)} 它不由得使人想起两种不同的幸福状态，一种是保护与庇护，一种是自然与游牧。

汽车与郊区的兴起也有莫大的关系。早在 19 世纪 50 年代前后，郊区、市郊、花园城市和花园村庄

都是中产阶级和社会主义者提供的远离现代工业城市烟尘的生活方式，是文人笔下天堂般的生活方式。即使是今天，环境安静、没有快速交通、办公室、商务和夜生活的带花园和车库的郊区小院仍然是都市大众的梦想与最爱。在后现代都市群落如南加州，郊区梦已经实现，他们已经成为城郊间的通勤者。汽车代表着自治个体的私化空间堡垒的扩张，据此可以尽可能地保护自己远离工作、贸易、政府和政治等公共生活。的确，在南加州的都市区，每天往返于家和工作地点间多次并超过3小时的行程不再是个别情况，堵车与等待不再使他们难受，甚至这已成为一种习俗。雷尼·布肯斯(Rene Boomkens)认为，私人汽车也许是米歇尔·福柯所说的田园生活力量的最精致的工具之一；它同时又是一个神话的载体，一个个体自由移动的神话，这种移动在任何情况下始终将向郊区的移动与社会进步意识联系起来。^{[1](P260)}

(三) 城市堡垒与门控社区

德克·德梅尔(Dirk De Meyer)在一篇评论战后洛杉矶的文章里描述了住宅的安全防范状况：^{[1](P198-199)} 大门旁边有一个小金属牌，上面有3个发出红光的字母L.E.D，这表明警报器处于工作状态。房子外部曾经只有前厅一盏灯用来照明，现在却由前院后院多盏并联的150W安全灯泡强烈照射着，光电传感器控制着它们从黄昏一直工作到凌晨。这就是作者父母住宅的安全防范状况，在当地属于最普遍情况。的确，如今的洛杉矶人常常是从安装着警报装置的住宅来到有私人保安的办公楼，又从装有金属控制器的学校去到被可观的会员费隔离起来的高尔夫、健身俱乐部等等地方。当代都市人特别是中产阶级总是要躲藏在高墙之后，受到高新技术和严格安全体制的保护。

当代最发达的大都市区已基本被划分为富庶的城堡和阴森恐怖的地盘。在堡垒之外，警察与沦为罪犯的赤贫者上演着街头巷战。在这种堡垒化的大都市区，高科技的监控手段无处不在，既包括为着安全不惜高租金、高管理费的私人住宅和门控社区(gated community)，也包括类似圆形监狱风格的、闭锁的购物中心。

这种极端状态对中国这样的发展中国家的公民来说，似乎只在好莱坞电影场景中感受到。但是，在北京、上海、广州这类大都市中，堡垒化亦初露端倪。门控社区、保安队伍、警报系统已经不再陌生。英国金融时报上的一篇文章《中国富人龟宿在城堡中》多少反映当代中国都市中产阶级生存状况。^①

(四) 死海与废城

由于强调人类中心主义对自然的无穷征服，人类面临的自然生态灾难伴随着现代化进程接踵而至，并在后现代的大都市区扩散开来。像美国南加州那样典型的大都市区(后都市)，随着20世纪人口的大量涌入及土地、资源不断被蚕食，那些使得洛杉矶最具吸引力的典型景观已遭到大规模破坏而全面退化，取而代之的是南加州的四种天气：地震、洪水、火灾和暴乱。^{[1](P339)} 在全球，北极的冰层在加速融化，南极上空的臭氧缺口在不断扩大，欧洲阿尔卑斯山上的积雪快要消融；中国渤海再承受不到20年的沿岸污水的浇灌后将变成死海，停止排污后200年都难以恢复；^② 东京已有人开始兜售袋装空气。这一切意味着今日看似繁荣富有的大都市不久很可能因缺水(洁净淡水)、少气(洁净空气)而变成一座座废城。

人类由于不断强化外界刺激而变得心理越来越紧张。当代都市生活充斥着无休止的匆忙：发动机的轰鸣、潮水般的短信和邮件、越来越轻率的人际交往以及相伴而来的人与人之间赤裸的金钱物质关系。此外，与传统城市或小城镇相比，大都市的真正特点就是它无分昼夜，不需睡眠，随处可见的音乐、舞蹈、聚会、酒精及毒品在夜间流动，迎合了快节奏的都市文化和人们自我麻醉的需要。

(五) 漫游癖与购物狂

长期生活在堡垒化的门控社区，我们时常会感到情绪低落，一种称做漫游癖的病症有如瘟疫般传播

^① 《新快报》2006年7月12日。

^② 中国中央电视台2006年10月17日新闻联播节目。

开去。当我们在这种都市日常环境中生活太久，便会无形中生出幽闭烦躁症（Cabin Fever）。我们期盼或渴望外出溜跶、旅行，以获得全新的快乐感受和人生的意义。

都市生活还意味着时时处处要与陌生人相处。都市陌生人最显著的特征乃是他们既非邻居亦非异类。流动的现代性或后现代性的到来，已经改变了人类的状况。^{[5](P12)}人们渐渐发现，在都市漫游，大家可以暂时解除或放下武装，放松心灵的戒备。因为此时此地与陌生人交往较少危险感，反而可能转变成一个激动人心的相遇。都市是快乐与危险、机会与危机并存的场所，没有什么地方比漫游于都市中更能如此深刻而痛苦地感受到非常的紧张、兴奋与焦虑；都市漫游者所经历的旅行生活可以随心所欲，夹杂着对自由和享乐的迷恋、奇遇和遐想、期盼与困惑。漫游者正遭遇当代都市的两副面孔：一面充满无穷机会、快乐与奇遇，一面刻满凶险、威吓。^{[6](P104-107)}

主题公园与充满喜庆的购物中心一直是创造有利可图的城市形象最出色、最成功的策略。在这种策略下，那些依然为大部分城市公众所共有的空间正逐渐演变成消费场所。当购物中心取得人工城市的地位时，城市中心开始变得越来越像一个巨大的购物中心。

三、出路：几种后现代主义的都市策略

（一）解构主义与后都市化的生活态度

工业革命以来的现代化进程给人类社会特别是都市社会留下最深刻的精神遗产可能是现代主义思维方式和思想观念。从哲学或社会学的观点看，这种遗产可以贴上如下几张标签：科学主义、本质主义、普遍主义、绝对主义（绝对真理）。例如，人们已经习惯于崇尚“科学”，探究“本质”，推行或推广自以为放之四海皆准的“教义”。国家如此，个人亦如此。但科学有穷途，本质太虚幻，而四处推行济世良方无异于四处放火。后现代主义正是对这份遗产进行清算和批判的结果，而其所使用的主要认识工具就是解构主义。解构主义的基本任务，一是对现有主导知识、理论或观念进行批判性分析、拆解（解构）；二是通过激烈的批判性审视以努力获得一些新的理念或认识。一些学者对后现代性或后现代主义特征的概括，包括权威的消解、等级的消解与多元价值观的确立、深度模式的消失与终极意义的消解等，^[7]无不充斥着解构主义的意味。

对后现代都市人而言，解构主义也许有助于树立一种新的生活态度：多一点非理性和童心，少一点理性和深沉；多一点大众主义或下里巴人，少一点精英主义或阳春白雪；多一点自信和反思，少一点盲从和迷信；多一点体验边缘或荒芜，少一点留恋中心或浮华……。

（二）跨现代性与折中主义

正如费瑟斯通所言，在所谓后现代性、现代性、甚至前现代性的体验、实践之间，有着很大的相似性。因此，我们应当抛弃诸如“传统”、“现代”、“后现代”之类的简单的二分法或三分法，而去关注那些最好被称为“跨现代”（trans-modern）体验与实践中的相似性和连续性。^{[8](前言,P6)}这就是后现代主义所倡导的折中主义或中庸之道，正可拿来作为后现代都市生存策略。

这种生存策略要求多一些平和与宽容，少一些狂躁和偏执；力戒非此即彼，力行兼收并蓄。费德勒式的后现代主义口号“越过边界，填平鸿沟”暗含的是对绝对主义等级论、二元论的根本否定：西方不优于东方，白人不优于黑人，男人不优于女人，城市社会也不优于乡村社会等等。文化领域率先响应：在那里，高雅与低俗、精英与大众、少数与多数、有品位与无品位、艺术与生活等等这些从前的垂直划分，都已退化为社会生活的某些局部特征，不再具备普适的意义。^{[9](P160)}

（三）新城市主义的规划与建设主张

这里不妨借用奥罗姆和陈向明关于地点的认识^[10]来理解城市或都市的含义。城市应当包含四个方面的意义：（1）一种个人身份的人同感，一种说明“我们是谁”的感觉；（2）一种社区感，一种成为大集体（大家庭或邻里）的归属感；（3）一种过去和将来感（时间感），一种我们身后和面前的地点感；（4）一种在家的感觉，一种舒适的感觉。一个满足这四个条件的大都市将充满活力和多样性，恢复人类原有

的真实自我，使之摆脱迷茫和惶恐的非人状态。

后现代主义主张此时可以派上用场，主张多元，尊重差异，促进中心与边缘的融合，增强弱势群体的话语权，摒弃单纯的科学主义、工具主义思维等等。因此，推进民主、平等的公民社会建设，通过体制限制政府和企业在城市开发建设中的权力，引导规划师们从仔细的观察而不是教条出发设计城市，增加普通的、有兴趣的市民的发言权和参与渠道等，应当能有效营造出更适合人类居住的和谐大都市，引导当代西方大都市重生。

(四) 逃避主义与后现代旅游

当人们受到压迫的时候，或者无法把握不确定的现实的时候，首先想到的便是离开“这里”，离开“它”，迁往他处。在前现代，城市曾经是逃避主义者(escapist)最理想的选择，因为它远离了自然的威胁，缓解了四季更替带来的痛苦。今日超现代或后现代大都市的奢侈生活同样不能确保人类对本体安全感的深切需求。当代社会的红男绿女生活在种种人工环境中，离真实或本原似乎越来越远，越来越觉得这种生活并不可靠，甚至非常可疑。人类的逃避主义(escapism)本能再次萌动，成为应对现代性与后现代性交织一团的后现代都市生活的不确定性和张力的一剂良方。

旅游的确曾经是现代都市公众逃避现实的有效途径。然而，由于现代性精神，本应是都市人暂时避难所的旅游已经逐步程式化。更为严重的是大众旅游通过“蝗虫般”的游客将都市状态源源不绝地、迅速地扩散至原本寂静、偏远、安宁的旅游目的地。许多知名的景点景区由于过度商业化(excessive commercialism)和重度旅游开发(heavy tourist development)而变得十分乏味。到处都是拥挤的游客，超市化的度假区(malled resorts)也越来越普遍，那些曾经使其闻名遐迩的魅力已接近消耗殆尽。^{[10][P27]}

即使如此，强烈的漫游癖(和购物癖)仍然不断激发着都市人的旅游冲动。有权威调查显示，高达九成以上的城市受访者的出游动机与摆脱日常生活的单调、无奈有关。^{[10][P73]}于是，后现代旅游从已经异化的大众旅游中脱颖而出，成为当代都市精英的替代选择。

“后现代旅游”(postmodern tourism)涵盖甚广，包括多种变体或形式：传统大众旅游的替代品、自然相关(nature-related)和环境导向(environment-oriented)的度假、超现实的构造物和主题公园。后现代旅游的演化循两条脉络展开：模拟的和他者的。模拟的后现代旅游(the simulational postmodern tourism)聚焦于超现实的体验(hyperreal experience)，指向具有典型后现代风格的主题公园和其他人造景观；他者的后现代旅游(the other postmodern tourism)以追求本真性(authenticity)为主旨，指向具有前现代风格或特征的自然环境、荒原僻境、文化遗产、原始部落、乡村意象。^{[11][P2]}

当代都市状况下人们已经失常，要么过于理智，要么过于癫狂。人们期望通过后现代旅游重拾在都市状况下、在日常生活中迷失的自我。因为后现代旅游的客体或时空存在于当代主流社会制度之外；在这种旅游行程中，心灵和躯体变回了拥有自身权力的主体，脱离了严密的监控。特别地，在他者的后现代旅游中，我们可以恢复家庭成员间的亲密关系，进入没有利益冲突或压力的临时共同体，与他者进行平等而有趣的互动交流。迪士尼乐园、圣诞老人村等主题公园类的人造景观则充分回应了人类对孩提时代浪漫快乐时光的追思；这种集合了各种思乡病元素的拼凑物也与后现代主义的怀旧特征不谋而合。^[13]

四、结论

现代性与后现代性相交织的都市状态使人的异化不断加剧，触发了人们逃避的本能，不少人开始逃离都市；而发展中国家则正以仰慕的心态，模仿着西方国家都市发展样式。从大势上看，世界的都市化不可避免，后现代都市状态的扩散不可阻挡。后现代社会学家所能做的，是引导都市沿着一个稍微一些健康的方向发展，避免都市人的生存状况与人类的本原或本性渐行渐远。

尝试将原本由艺术家、知识分子或其他文化专家所发动的后现代主义文化运动引入当代后都市的日常生活实践和体验中来，并以此引导社会大众从容应对后现代都市的生存状态，可能是当今具有后现代主义倾向的社会学家不可推卸的责任。因而，那些从前仅由文化精英垄断的概念如解构主义、折中主

义、逃避主义、新城市主义等应当渐次渗入普罗大众的思维习惯和生活实践中去。唯后现代旅游有点不同。

后现代旅游的发展与现代性的膨胀和大都市的状态密切相关。如若现代性继续疯狂扩张，自然美景、乡村社会以及原始文化终将彻底消失，他者型后现代旅游赖以生存的资源将不复存在。我们也许可以转而求助于模拟型后现代旅游。但随着整个都市的迪士尼化，她能否继续回应都市人的怀旧情结多少令人疑惑。

[参考文献]

- [1] 根特城市研究小组.城市状态：当代大都市的空间、社区和本质 [M]. 敬东等译. 北京：中国水利水电出版社、知识产权出版社，2005.
- [2] Michael J. Dear. 后现代都市状况 [M]. 李小科等译. 上海：上海教育出版社，2004.
- [3] E. Soja. Postmodern Geographies, London and New York, Verso, 1989.
- [4] 简·雅各布斯. 美国大城市的死与生 [M]. 金衡山译. 南京：译林出版社，2005.
- [5] 齐格蒙特·鲍曼. 流动的现代性 [M]. 欧阳景根译. 上海：上海三联书店，2002.
- [6] 齐格蒙特·鲍曼. 生活在碎片之中——论后现代道德 [M]. 郁建兴等译, 上海：上海学林出版社，2002.
- [7] 左晓斯. 现代性、后现代性与乡村旅游 [J]. 广东社会科学, 2005, (1).
- [8] 迈克·费瑟斯通. 消费文化与后现代主义 [M]. 刘精明译. 南京：译林出版社，2005.
- [9] 奥罗姆与陈向明. 城市的世界——对地点的比较分析和历史分析 [M]. 曾茂娟, 任远译. 上海：上海人民出版社, 2005.
- [10] Stanley C.Plog. Leisure Travel: Making It a Growth Market……Again [M]. New York: John. Wiley& Sons, Inc, 1991.
- [11] Natan Uriely. Theories of Modern and Postmodern Tourism [Z]. Annals of Tourism Research 24: 982- 985, 1997.
- [12] Natan Uriely. The Tourist Experience—Conceptual Development [Z]. Annals of Tourism Research 92: 199 - 216, 2005.
- [13] Michael Pretes. Postmodern Tourism: The Santa Claus Industry [Z]. Annals of Tourism Research 22: 1- 15, 1995.

责任编辑：黄振荣

历史学

新文化运动：建立中国与世界 文化密接关系的努力

耿云志

[摘要] 中国古代虽然也曾发生与其他国家和地区的文化联系，但大多是在狭小的局部范围，而且是时断时续的，丝毫不足以动摇中华文化自我满足的优越感。只有到了鸦片战争后，中国的封闭的大门被打开，一种在总体上显示出其优越性的文化才逐步展现在中国人的面前。此后经历许多尝试、挫折和反省，一部分先觉分子逐渐形成了开放的文化观念。新文化运动使这种开放的文化观念成熟起来，并在许多重要文化领域充分展现。本文以两个典型实例来说明：开放的文化观念是新文化运动最重要的内在驱动力，而这种开放的文化观念所追求的基本目标之一就是建立中国与世界文化的密接关系。这两个实例，一个是蒋梦麟、胡适等创办《世界丛书》以系统引介世界文化为职志；一个是新文化运动的中心阵地《新青年》的编者和读者们，基于世界化的追求，而对世界语问题展开热烈的讨论。

[关键词] 新文化运动 开放的文化观念 世界丛书 世界语

(中图分类号) K261 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0099-12

—

中国是世界上历史最悠久的文明古国之一，她的文化绵延数千年从未中断，而且在数千年的大部分时间里，其文化在整体上一直处于领先地位，从未有任何其他的文化在整体上对其构成真正的挑战。由这样长久的历史积淀下来的中国人的文化自我认同，便带有强烈的排他性和优越感。尽管在历史上，中国人也曾多少从周边民族那里吸收了某些东西，但总体上，中国人在文化上是自满自足的。这种文化心态相当根深蒂固。晚明时起，西方传教士来中国，带来一些数学、天文历法方面的新知识，引起少数上层士大夫的注意，但其所产生的影响是极其有限的。总之，在鸦片战争前，中国人基本上不承认在中国之外，还有可以和中国比肩并立的国家和民族，还有可以和中国文化比肩并立的文化。直到鸦片战争打破了中国自我封闭的大门之后，不管中国人愿不愿意承认，一种足以打败中国的强势文化，逐渐展现在中国人的面前。通过屡次的挫折、失败，一些先进的中国人逐渐透过表面，认识到西方文化的价值。

这个过程是很有历史意义的，值得我们站在 21 世纪的思想高度加以回顾和总结。

我们知道，西方列强的近代发展是因地理大发现而刺激起来的。中国的近代觉醒也是同地理观念的大变化紧密相关的。中国人一向自以为自己的国家是世界的中心，是世界上发展程度最高的国家，只有其他国家和民族向中国学习，而无中国人向其他民族学习的道理。从林则徐编《四洲志》，到魏源编《海国图志》，再到徐继畲编《瀛环志略》，中国读书人始稍稍知道，中国之外，还有许多国家，中国不过是世界上许多国家中的一个，中国也并不是世界的中心。他们的书里，还多多少少介绍了一些西方国

作者简介 耿云志，中国社会科学院近代史研究所研究员、博士生导师（北京，100006）。

家的情况，表明他们决非古之夷狄可比。梁廷枏所编《台省国说》竟对历史不足百年的美国的政教制度称赞有加。这些书籍恰恰是给中国第一代政治改革家们提供精神滋养的重要原料，康有为和梁启超都曾忆及《瀛环志略》这本书。19世纪70年代起，中国陆续派出使臣和留学生，还有许多官员和民间人士出国考察、游历。他们带回了异国的亲见亲闻，更充实了中国先进分子们的新的世界观。

王韬是少数亲身游历过西方国家的知识分子之一。他认识到“至今日，而泰西大小各国无不通和立约，扣关而求互市，举海外数十国悉聚于一中国之中，见所未见，闻所未闻，几于六合为一国，四海为一家。秦汉以来之天下，至此而又一变。”^{[1](P11)}并且认定，“泰西通商中土之局，将与地球相终始矣。至此时而犹作深闭固拒之计，是直妄人也而已，误天下苍生者必若辈也。”^{[1](P23)}既然“国无远近，皆得与我为邻”，^{[1](P32)}就只有谋求共处之道，并进而取长补短，增益所不能，以求竞存于诸国并立的世界之中。

破除一统天下的旧观念，正视诸国并立、互相竞争的新局面，这是当时的先进分子在观念上第一个显著的变化。有了这一变化，才会酝酿出一系列新的观念。康有为在要求变法的上书中，累次痛论天下各国并立的世局，并指出其意义，提出因应之道。康氏指出，“中国自古一统，环列皆小蛮夷，故于外无争雄竞长之心，但于下有防乱弭患之意”。^{[2](P151)}这在地球未辟，泰西诸国未来中国之前，尚可维持。但大地已通，诸强环伺，面对一个开放的世界，实不容再沿袭旧日之成规。他在《上清帝第四书》中说：“失泰西诸国之相逼，中国数千年来未有之变局也。……今泰西诸国，以治法相竞，以智学相上，此诚古诸夷之所无也。尝考泰西所以致强之由，一在千年来诸国并立也，若政稍不振，则灭亡随之，故上下励精，日夜戒惧，尊贤而尚功，保民而亲下，……其国人之精神议论，咸注意于邻封，有良法新制，必思步武而争胜之，有外交内攻，必思离散而窥伺之。盖事事有相忌相畏之心，故时时有相牵相胜之意，所以讲法立政，精益求精，而后仅能相持也。”^{[2](P149-150)}康有为所讲的这个道理，非常重要。这也正是他变法思想之所以产生的基本原因。所以他说：“今者四海棣通，列国互竞，欧美之新政新法新学新器，日出曹奏，欧人乃挟其汽船铁路，以贯通大地，囊括宇宙，触之者靡，逆之者碎，采而用之，则与化同，乃能保全。”^{[3](P222)}康氏把世界大通，诸国并立视为数千年未有的一个大变局。因应这一变局，必须学习欧美诸国的新政新法新学新器，才勉能争存于世。所谓新政、新法、新学、新器，包括了文化的诸多主要方面。在康有为这位变法运动的领袖那里，已萌生了近乎全方位对外开放的文化观念。

梁启超的世界化观念比他的老师更加清晰。他认为：“今日之世界与昔异，轮船、铁路、电线大通，异洲之国，犹比邻而居，异国之人，犹比肩而立。故一国有事，其影响未有不及于他国者也。故今日有志之士，不惟当视国事如家事，又当视世界之事如国事。”^{[4](P54)}他又说：“地球之面积日缩日小，而人类关系之线日织日密。”^{[5](P1)}“人类关系之线日织日密”，此语最能表现出梁氏对世界化大趋势的感受。所以，梁氏不但是提出建立民族国家之第一人，也是明确提出中国应成为“世界的国家”的第一人。他在为推翻清王朝后最初建立的民国政府规划“立国大方针”时，提出第一项大方针就是建立“世界的国家”。^{[6](P40)}不消说，一个“世界的国家”，其文化的方针必然也是向世界开放的。其实，从《时务报》时期起，经《清议报》、《新民丛报》、《政论》，直到《时风报》，整个清末十几年中，梁启超的世界化观念和文化开放主义，是其思想发展的一个重要主导线索。

文化的发展因相互交流而得益，促其进步愈速。这一点，李鸿章也已有所认识。他曾说：“一国之见识无多，聪明有限，须集各国的才力聪明，而后精日益精，强日益强。国与人同，譬如一人的学问，必要出外游历，与人交际，择其善者，改其不善者，然后学问益进，知识愈开。国家亦然。或者格物的新理，制造的新式，其始，本一国独得之秘；自彼此往来，于是他国皆能通晓效法。此皆各国交际的益处。”^{[7](P13)}从他的话里不难看出，他的见解有明显的局限，还只是看到格物制器之类的领域。后来的改革家们就进一步看到政教制度，乃至整个文化各领域，都可从相互交流中，取长补短，推动各自的进步。清末的最后几年，因革命与立宪改革运动的发展，社会上已呈现出颇为开放的气象。只是因为政治变革主导一切的形势，于文化的全方位的开放，尚未成为知识界充分自觉的意识。

辛亥革命迫使清朝皇帝退位，但并未因此换来民主制度的实现，反而出现政治失序、乱象迭出的局面。人们集中心力，甚至抛头颅，洒热血，奔走革命与改革，结果竟是如此令人失望。挫折与失望，促使人们反省。比较有进取心的知识分子们乃得出结论，认为政治革命之所以不能成功，是因为人们的思想观念没有真正发生变化。如陈独秀认为，中国绝大多数国民“脑子里实在装满了帝制时代的旧思想，欧美社会国家的文明制度，连影儿也没有。所以，口一张，手一伸，不知不觉都带君主制臭味”。^[1] 所以，他指出，“要巩固共和，非先将国民脑子里所有反对共和的旧思想，一一洗刷干净不可。”^[2] 显然，要做这样一种思想观念的洗刷工夫，就必须做一番思想启蒙的工作，也就是做一番文化革新的工夫。当时有许多先觉分子与陈独秀有大体相同或相近的认识。就连职业革命家孙中山也看到，国民中“了解共和之意义，有共和之思想者”，仍然很少。“欲使其心有共和思想，不为反对，必须以心感动之，同化之。”^[3] 梁启超更明确要放弃政治活动，专注心力于革新国民思想的工作。他在《吾今后所以报国者》一文中宣布说，“吾将讲求人之所以为人者而与吾人商榷之；……吾将讲求国民之所以为国民者而与吾国民商榷之。”^[4] 著名记者黄远庸认为，积清末以来新旧思想观念的矛盾与更代，至此已到了真正关键的时期，“此犹两军相攻，渐逼本垒”。^[5] 最后，充分尊重人类之意志自由的新思想必将战而胜之。胡适更从文化整体变动的宏观考察提出，中国人所面对的真正问题是，“我们应怎样才能以最有效的方式吸收现代文化，使它能同我们的固有文化相一致、协调和继续发展。”^[6]

陈独秀之“洗刷旧思想”，孙中山“以心感动之，同化之”的努力，梁启超的新的报国志愿，黄远庸的“渐逼本垒”的新旧思想的决战，以及和他们同时，发出同样呼吁的所有先觉分子，他们心目中的新思想、新观念，都是来自西方先进世界的。他们无一例外都主张文化开放主义，主动地引进一切他们认为有益于改革中国人的精神世界的东西。他们都是新文化运动的发动者和领袖分子，至少是重要的同盟军。他们在新文化运动中最专注的问题之一，就是努力构筑中国与世界文化的密接关系。

二

新文化运动是由文学革命运动拉开大幕的，其开篇之作是胡适的《文学改良刍议》，它发表在1917年1月出版的《新青年》2卷5号上。紧接着，2卷6号又发表了陈独秀的《文学革命论》。从此，引发了渐趋热烈的讨论与争论。数年来因政治失序、思想昏乱而造成局面，显出一线赫然开朗的曙光。

清末十几年由政治革命与改革所带动起来的文化革新潮流，大体上主要是受日本思想界与文化潮流的影响，这时期的所谓“西学”、“新学”多是经过日本的中介而传入中国的。到了文学革命运动兴起的时候，一则因为日本“二十一条”要求，激起中国人强烈的反感；二则因为这时留学欧美的青年成批地回国，中国的教育界、思想文化界生成了一股新的生力军。从此，由这股生力军担当主要角色，直接从西方输入新学新理成了中国与世界新文化交流的主要形式。这股生力军的一些领袖分子，对此有非常明晰的自觉意识。这可从世界丛书社的酝酿和形成中看得很清楚。

1917年10月18日，回国刚刚4个月的蒋梦麟写信给他在美国留学时的同门师弟胡适，提出他的一项大计划，要系统编译出版一套介绍西方学术文化的丛书。因这是迄今所见有关这一计划的第一份文献，故将此信的全文引录如下：

适之足下：前自杭寄奉一书，并附剪报一纸，谅邀台览。弟自杭返后，聆各省教育代表之伟论，咸谓吾国所出新书，无一可读。研究西文，究非易举，皆抱脑中饥饿之叹。又参观上级学校，教员皆不读书。诘之，则多以无书可读对。故不喜读书者，则竟不读一书；喜读书者，则多读古书。窃谓吾辈留学生，可得新知识于西书，旧知识于古籍。若不通西文者，则除读古籍外，其又何道以得新知识？若是以往，中国文化前途不堪设想。弟实忧之。于是，商之于商务印书馆主事诸公，请编辑高等学问之书籍。主事诸公以此种书籍于营业上不利，颇觉为难。厥后彼此协商，允先行试办。虽略损资本，以吾国文化前途故，亦不敢辞。同事中如张菊生、高梦旦诸公，均赞成斯义。诸公以他事羁身，不克兼顾。其势必由弟承乏。故拟邀集同志故交，以进步之精神，协力输入

欧西基本之文化。昔大隈伯诸人，倡译书社，欧化遂得以输入日本。吾国学术之衰落，至今日已极，非吾辈出为提倡，其谁挽此狂澜乎？吾兄文章学术高出侪辈。此事非大家帮忙不可。请兄于课余之暇，著书立说，弟当效校阅之劳。一切筹谢方法，可后议。弟意，吾兄可先将加校之博士论文付印；以后可择兄之所乐为者，彼此接协办理。兄素长哲学，可于此一门发挥宏论。他若达善诸君，可各以所长著译。弟拟以北京、南京、上海、广东为四中心。北京一方面，必须烦劳吾兄及独秀先生。子民老师处，当另函说明。商务以伟大之资本，全国五十余处之分行，印刷、发行均甚便利。吾辈若不善为利用，殊若可惜。弟学识肤浅，惟区区之心，不容苟安过去。故不推绵力，函求同志。吾兄素抱昌明学术之志，想必赞同斯举。将来出版、装订及作索引（Index）、点句等，均当以进步之精神，最新之方法行之。一人作事，东扶西倒。请兄速赐复音，并示高见。^{[13] (P402-405)}

这封信里，有如下几点颇关重要：（一）蒋氏归国后，发现国内有学问饥荒之象。^①不喜读书者，一书不读；喜读书者，多读古书。因新出版之书“无一可读”。如此，则人们欲求新知识，无路可达。这种情况是引发他要编译出版介绍西方学术文化系列丛书的根本动因。（二）他向当时国内最大的民营出版机构商务印书馆提出上述设想，该馆以出版此类丛书，于营业上不利，对其建议表示为难。后考虑其学术与文化上的意义与价值，乃勉允试办。但该馆不拟抽出人力帮办此事，而任蒋氏自行筹划。（三）蒋氏第一个寻求帮助的人是胡适。胡与蒋在美国同受杜威指导，谊属同门。蒋对胡的学问很佩服。加之，这时由胡适倡导的文学革命运动正方兴未艾，胡适的名声亦悄然雀起。所以他相信胡适的支持是不可少的。但这时他主要是把胡适作为该丛书最具影响力的作者，而不是主要的组织者。（四）蒋氏颇具雄心，他准备在北京、南京、上海、广东分别建立中心，吸集人才，从事编译。而北京一方面，初期要拜托胡适与陈独秀帮忙筹划。

11月12日，蒋梦麟又致胡适一书。此信内容亦甚重要，且附有一份编译丛书的简章，录如下：

适之足下：前快邮上一书，未蒙赐复，念甚。因课忙无暇作复欤？抑以弟之鄙陋，不足以赐教欤？今午，由高梦旦先生交下章行严先生书，藉悉北京大学有编辑高等学术书籍之举。其办法与弟所拟者大致相同，不谋而合，可彼此协商进行。鄙意，此事可分四区进行：（一）北京，（二）上海，（三）南京，（四）广东。留学界中亦须分头函达。北京一方面，则已有章先生主持；而南京一方面，当托国立高等师范诸君；广东则亦有国立高师敝友程祖彝君为教务长，弟当往托之。北京诸公如不弃鄙陋，则弟当竭其绵力，随诸公之后，彼此商定书名若干，分头觅人编译。凡译某书，须彼此通知，以免重复；又每书必须用中西索引（Index），并吾兄所用之点句法，以为出版界倡。兹将张菊生、高梦旦二先生及弟所共拟之办法抄奉，乞赐教为祷。^{[13] (P406)}

蒋氏与张、高两位商务印书馆主事商议的简要章程初名为《高等学术参考丛书》。其所拟条目如下：

- （一）《高等学术参考丛书》以西洋之高等学术为主体；中国之高等学术以西洋科学方法著述者并入之；为高级学校及研究高等学术者之参考及涉猎之用。
- （二）本丛书以西洋基本学术之关于哲学、教育、群学、文学四类为限。
- （三）本丛书四大类之分门如下：
 - （1）哲学类：（a）哲学史门，（b）哲学门，（c）知识方法门。
 - （2）教育类：（a）教育史门，（b）教育原理门，（c）教育行政门，（d）教授法门。
 - （3）文学类：（a）中国文学史门，（b）西洋文学史门，（c）文学比较门。
 - （4）群学类：（a）群学门，（b）史学门，（c）政治比较学门。

^①蒋氏的观察与胡适的观察相当一致。胡适1917年7月归国，在上海停留十几天，他逛过许多书肆后发现，号称中国最开放的城市的出版界，“简直没有两三部以上可看的书！不但高等学问的书一部都没有，就是要找一部轮船上火车上消遣的书，也找不出”。他不禁感叹道：“如今的中国人，肚子饿了，还有些施粥的厂把粥给他们吃。只是那些脑子叫饿的人，可真没有东西可吃了。”（胡适：《归国杂感》，《胡适文存》卷4，第4-5页）

(四) 本丛书著作之责任由著作人负之；印刷发行之责任，由发起人负之。

(五) 发行人照下列版税为著作人之报酬：撰著书，版税照定价百分之十五至百分之二十；翻译书，版税照定价百分之十至十五。

(六) 每册假定十万字，约百页，即二百面，定价假定七角左右。

(七) 版税每年阴历三节，照实销之数，由发起人交付著作人，另立折据为凭。

(八) 著作权为著作人之所有，但归发行人一家印刷发行。

(九) 已印之书如有修订内容或变更形式及定价等事，双方协定之。

(十) 各书之版权须由著作人加盖图章或粘贴印花，以便稽查销数。^①

在上引蒋梦麟致胡适的信里，提到章行严即章士钊寄交商务印书馆一份北京大学拟编译高等学术书籍的文件。这个文件的内容，我们无从得知。^②但我们知道章士钊当时担任北京大学图书馆的馆长，他可能是策划这个文件的主要人物之一。我们有理由推测，当时任北京大学文科学长的陈独秀，和对北京大学的改革提出过许多建议，因而颇受蔡元培校长倚重的胡适，应该会参与其事。这件事反映出，在当时，大力翻译西书，介绍西方学术文化，是知识界先觉者们的共识。

上面引录的由蒋梦麟与商务印书馆主事者张元济、高梦旦共同拟议的编译丛书的章程草案，一看便知，它只是一个草稿，文字尚欠推敲。但它包含了一些最基本的要点。1. 它明确“以西洋之高等学术为主体”，体现了我们所说的建立中国与世界文化密接关系的努力。2. 它确定了引介西方文化重点范围是人文社会科学的四大类。3. 它规定了著作人与出版发行人的权利关系。

11月18日，蒋梦麟为丛书事同时给胡适和蔡元培两人写了长信。给胡适的信，内容要点为：1. “为编辑高等学术丛书事，物识人才”（在南京罗致朱进、刘经庶二人，并拟将刘所译的杜威的《思维术》纳入丛书）。2. 编辑丛书事，希望能与北京大学诸公联络进行。3. 为使丛书事顺利进行，蒋氏表示，如无特别不得已的情况，五年之内不脱离商务印书馆（信中言及浙江教育厅拉他进教育厅任职，沪上有人拉他入政界，均拒绝）。4. 对商务印书馆的印书形式进行改革，在封面上要突出著者。5. 强调“丛书之倡，有二原因：一则欲首尾衔接，出一部西洋基本文明的全书。二则欲其不散漫，使读者见其一而欲读其余。故同人有宁缺毋滥之宗旨，以保高尚之标准”。6. 商务印书馆总编辑部问何人可担任主持该项丛书，蒋氏以胡适对。^③蒋对胡适是真诚地信赖与佩服。信中说：“吾兄抱昌明学术之宗旨，以二十年内不谈政治为戒，弟十分赞成。以兄之才之学，如一心研究哲学，将来必为民国时代之思想领袖，改革吾国文明之基础。弟在商务一日，必为吾兄传达思想之机械。如可为力之处，请随时赐教可也。”7. 信中还谈及蒋氏参与并负责译名统一会事，及胡适在北大倡行选科制及创办研究所等事。^④

同一天写给蔡元培的信，^⑤内容要点与给胡适的信基本一致。稍不同者有二：1. 除介绍刘经庶所译之《思维术》外，又介绍朱进所译之《伦理学导言》，拟将两书均纳入丛书内。^⑥2. 于译名统一会事，叙述稍详。惟信之开头径直说道：“高等学术参考丛书分哲学、教育、群学、文学四门，已着手进行。”可见，在这之前，蒋氏已有信向蔡元培报告他关于此事的设想。可惜，我们查不到这些信的下落。

^①此附件在上引书实施照排时，被遗漏。原件藏中国社会科学院近代史研究所图书馆。

^②查6巨册的《北京大学史料》中，无此项记载。

^③此事在《张元济日记》及《张元济年谱》中，均有记载。《日记》1917年10月29日：“蒋梦麟来谈，学界需要高等书。谓一面提高营业，一面联络学界。所言颇有理。余请其开单见示以便酌定延请。胡适，号适之，与梦麟甚熟。”（《张元济日记》上册，第395-396页，河北教育出版社2001年版）《年谱》1917年10月29日：“蒋梦麟来，建议编印高等学校用书‘一面提高营业，一面联络学界’。先生请其开单见示，以便酌定延请编译者。蒋向先生推荐胡适（适之）。”（《张元济年谱》第144页，商务印书馆1991年版）

^④《伦理学导言》一书未曾见，《思维术》一书后来并未在《世界丛书》中出版，而是作为《新文化丛书》之一种，由上海中华书局出版（1921年）。其中原因，颇值得玩味，似与南京高等师范的一部分英美留学生和北京大学以胡适为代表的英美留学生之间的分歧有关。刘经庶（伯明）后来是《学衡》的重要撰稿人之一。

在保存下来的蔡元培的信中，亦未查到与此有关的给蒋梦麟的信。

关于丛书事，胡适给蒋梦麟的信均未见到。我们只见 1919 年 4 月 15 日蒋梦麟给胡适的信中提及，“译稿用白话，弟无条件的赞成。英文原稿要付刊，更不成问题。余俟杜威先生到后再商，似比较的便当些。”从此可知，胡适于丛书的体例曾有上述意见。“余俟杜威先生到后再商”，可能意味着，胡适还曾有其他的建议。杜威于 4 月 30 日抵沪。此后蒋、胡两人又曾如何商议丛书事，现无材料可供考论。

由蒋梦麟首倡，胡适、蔡元培积极参与的这项丛书计划，从酝酿到出书经过 3 年的时间，其名目亦经历三变。最初叫“高等学术参考丛书”，后又曾叫“二十世纪丛书”，^①最后始定名《世界丛书》。

1920 年 3 月 26 日，《北京大学日刊》登出胡适手订的《世界丛书条例》，^②其内容如下：

(一) 本丛书的目的在于输入世界文明史上有重要关系的学术思想，先从译书下手，若某项学术无适当的书可译，则延聘专门学者另编专书。

(二) 无论是译是编，皆以白话为主（惟浅近文言亦可），一律用新式标点符号，以求明白精确。

(三) 本丛书无编辑部，只设审查委员会，会员五人或七人（不必限定在一处），由发行人聘定。

(四) 审查委员会之职务：(甲) 商定要编译的书目及先后次序；(乙) 担任委托胜任的编译人分任各项书籍；(丙) 每书成五千字以上时，得由审查委员分任或转托人初读一次，以定编译人能否胜任此项书籍；(丁) 书成后，审查委员或亲自审查或转托专家审查，审查之后，有审查人署名负责，始付印；(戊) 审查委员会除委托编译的书籍之外，随时亦可收受已成之稿，审查合格后，亦可作为丛书之一部。如系译稿，须与原本同时交与审查委员会。

(五) 审查人（无论是否委员会中人）每审查一书，应得相当的酬报。

(六) 每书的编费或译费，略依本书的难易为标准，分为两种办法：(甲) 依售稿办法，约以每十万字稿费三百元为率，其版权为发行人所有；(乙) 依版税办法，以定价百分之十至百分之二十为版税，其版权为著作人所有；如需要时，得先垫付版税若干。

(七) 本丛书由商务印书馆有限公司发行，现已委托国立北京大学蔡子民、蒋梦麟、陶孟和、胡适之诸先生组织本丛书审查委员会。

(八) 国内外学者有愿担任编译者，望将所愿编译之书名或已成稿件寄交北京大学第一院胡适之先生，或由上海商务印书馆编译所转交，以便通函接洽。

显然，胡适所拟订的这个《世界丛书条例》要比两年多以前蒋梦麟所拟的《高等学术参考丛书》的章程要细致、清晰、完善得多了。

大概也就在胡适拟订此《条例》并公布于世之后，世界丛书的编译工作才真正开始。之所以有这样长时间的耽搁，原因可能有很多。但我们感觉得到，商务印书馆的张元济、高梦旦这样一些老成持重的决策者们，对此计划尚无充分的信心，抱着试试看的态度；对蒋梦麟、胡适这样一些刚刚回国的留学生的经验能力，恐怕亦不无有待观察的意思。观察一年之后，迎来了 1919 年的大风潮，可能已无暇顾及此事。风潮略趋平稳，便已到了 1920 年。按《商务印书馆九十五年》一书所附之《体馆四十年大事记》载，1920 年 10 月，《世界丛书》开始出版。《大事记》的编者并加按语称：“本丛书以译印欧美日本之著作为职志。各项科目，无不包罗，为本馆刊行普通丛书之最早者。主编者为蔡元培、胡适、蒋梦麟、陶

^① 张元济年谱》1920 年 2 月 9 日：“对于编译《二十世纪丛书》，高梦旦在京与蔡元培、蒋梦麟、胡适拟有办法。先生以为‘可以订定，惟专史不宜译，又人地名概用原文，本科专门译名应附对照表’。”这里所说的《二十世纪丛书》，即是前所说的《高等学术参考丛书》。

^② 按《胡适日记》记载，《世界丛书条例》是胡适于 1 月 26 日起草的，见《胡适遗稿及秘藏书信》第 14 卷第 230 页。

梦和诸君。”并说道：“其后，王云五君更广其范围，印行《汉译世界名著》，迄今（指1937年）多至200余种。”^{[14](P689)}该书的这一条记载，告诉我们许多重要信息：一，《世界丛书》到1920年10月才开始出版，其酝酿和准备的时间是比较长的。二，《世界丛书》是同类丛书中刊行最早者，它起了开风气的作用。三，主持该项丛书的有蔡元培、胡适、蒋梦麟、陶梦和四人。这四人，根据我们已掌握的材料，蒋是倡议者，蔡是领衔者，胡是主编者，陶是胡的主要协作者。胡适为其实际主持人，这大概是南京高等师范的人后来不肯加入该丛书的一个原因。因极具绅贵意识的梅光迪、胡先骕等人极端反对胡适所倡导的文学革命运动。两氏在南高师颇有影响力，以至刘、朱等人的书稿最终都未交给《世界丛书》。这其实是很可不必的。近代中国学界一个可悲之处，就是学不足，而派有余。此风历久不衰，于今为烈。四，商务印书馆后来在王云五的主持下，循《世界丛书》的精神、宗旨，扩其规模，以《汉译世界名著》的名目继续从事翻译、介绍世界文化的事业。这项事业的根本精神就是努力建立中国与世界文化的密接关系。据《商务印书馆图书目录》之《总类》所收录的，《世界丛书》共出版24种，其中译著19种。大约同时期所出的《尚志学会丛书》共41种，其中译著37种。另一丛书《学社丛书》共出42种，其中译著37种。^①这些材料表明，在那个时期，文化界的先进们都是以积极引介世界新文化为己任。这正是他们渴望建立中国与世界文化密接关系的明证。

三

新文化运动时期有过一场关于世界语问题的热烈讨论。此事从另一个侧面反映出新文化运动的一些积极参与者是如何热切地渴望建立中国与世界文化的密接关系。

世界语的热烈鼓吹者之一黄凌霜著文^[15]介绍说，在欧洲，早在17世纪就有人尝试创造世界语，不过没有成气候。这说明，从地理大发现带动起世界化的潮流之后，就渐渐有人敏感到世界文化相互交流，相互密接乃至相互融合的大趋势，想用统一语言文字的办法适应并推助这一趋势的更快发展。1880年，德国南部有一位教徒，制作了一种语根多采自英文，而文法多采自德文的“世界语”。作者明确表明他的意图就是用他所制作的这种“世界语”来“联络各国的文明人类”。但这种“世界语”，因其信从者不久就发生分裂，遂渐式微。其中的一派，又创作了一种新的“世界语”，但没有挽回颓势。1887年，一位波兰医生柴门霍夫，有感于他的出生地和居住地多民族杂居，因语言不通，常闹误会和纠纷。所以他决心创造一种简便易学的语言，使大家容易沟通而消除误会和纠纷。他本人通德、法、英、俄、拉丁和希腊的文字，遂从这些文字中选取语根，再制定一种最简便的语法，制作成一种叫做“Esperanto”的文字。这就是被东方的日本人和中国人通称做“世界语”的东西。这种文字，据其提倡者们说，“文法简赅，发音整齐，语根精良”，^{[16](通信)}所以，最有充当世界语的资格。在中国，最早提倡此种世界语的，是无政府主义者吴稚晖等人，他们在其所办的《新世纪》杂志上大力鼓吹世界语的种种好处，同时大力攻击中国的汉字如何低劣、落后，应当淘汰，而以世界语取代之。新文化运动兴起后，世界语这个话题又成了热点。值得注意的是，在吴稚晖等在《新世纪》上大力提倡世界语时，并不赞成其说的一些人，此时却成了热心提倡世界语的人，如钱玄同便是个最明显的例子。与其类似的还有鲁迅、周作人等。另外，这时又出现了一批新的无政府主义者，其中的一些青年新进也是世界语的信从者和鼓吹者，如区声白、黄凌霜等。此外，有一些是从事外语教学与翻译工作的人，如孙国璋。作为新文化运动的主要领袖之一的陈独秀，以及作为当时全国教育界、知识界的领袖蔡元培，亦均明确表示支持世界语的提倡。这些具有一定代表性的人物，他们提倡和推动世界语的理由主要有如下几种说法。

(一) 从理想上说，他们认为世界向着大同的方向发展，则语言文字亦必向着大同的方向发展。因此，世界语是必须有的，至少，将来是必须有的。钱玄同说：“失世界进化，已至20世纪，其去大同开幕之日已不远。”故此等可以推动世界主义之事业的世界语，应当竭力提倡。^{[17](通信)}他认定，“世界语为

^①见《商务印书馆图书目录·总类》(1897-1949年)，第14页、第10-12页，商务印书馆1981年内部印行。

将来人类公用之语言。”^{[17](通信)}他还说：“我自己是信人类该有公共语言的：这公共语言是已有许多人制造过许多种的；这许多种之中，在今日比较上最优良者是 Esperanto，所以我现在便承认 Esperanto 为人类的公共语言；中国人也是人类之一，自然就该提倡人类的公共语言。”^{[18](通信)}鲁迅说，他赞成世界语的理由，“只是依我看来，人类将来总当有一种共同的语言，所以赞成 Esperanto”。^{[19](通信)}蔡元培与鲁迅基本上是同样的意思。陈独秀说：“世界之将来倘无永远保守国别之必要，则有‘世界语’发生及进行之必要。”又说：“世界将来之去国别而归大同也，虽不全以‘世界语’之有无为转移，而‘世界语’（非指今之 Esperanto——原注）之流行，余确信其为利器之一。”^{[20](通信)}

（二）从功用上说，提倡世界语的人们认为，世界语是促进世界文化融合与发展的最方便的捷径。钱玄同说：“一切科学真理是世界公有的，不是哪一国的‘国粹’。但是现在各国人用他私有的语言文字著书，以致研究一种学问，非通几国的语言文字不可。如其世界语言文字统一了，那便人人都可省去学习无谓的语言文字的时间，来研究有益于社会和人生的学问。”^{[20](通信)}他说：“我以为 Esperanto 语根精良，文法简赅，发音平正，是人类文字而非民族文字。”^{[21](通信)}孙国璋引一位波斯人的话说，“吾东方国家与西方政治不同，宗教不同，社会不同，思想不同，欲谋沟通东西，非世界语不为功”。复引留法的中国学生所办的杂志上的话说，“世界语出世，是诚天授中国人以研究西学之利器”。^{[22](通信)}钱玄同多次强调，世界的新知识、新道理、新名词、新术语，皆非中国语言文字所固有，勉强翻译，难以准确表达；学习掌握世界语，可以最方便于中国人接受世界的新文化。而且他指出，世界语因其发音平正，语法简明，故最容易学。有此一种可以最便于中国人接触、了解世界文化的工具，何不加以利用。

（三）针对中国的文字立论。他们认为，中国的汉字太繁难，太落后，迟早必须废弃。而废弃汉字之后，以世界语代替之最为方便、合理。在这方面谈论得最多的是钱玄同。钱氏说：“中国语言是单音，文字是象形，代名词、前置词之不完备，动词、形容词之无语尾变化，写识都很困难，意义极为含糊，根本上已极拙劣。再加以象形字变到楷书、草书、行书，连象形的好处也没有了。……这样的语言文字，难道还不是不适用的吗？”^{[23](通信)}关于中国语言文字的优劣问题，历来有不同看法。钱氏因强烈主张世界语，故不免过分夸大其缺点。其他主张世界语的人，对汉语汉字的看法与钱氏多相似。如吴稚晖从清末以来就一直坚持汉字当废的主张。钱玄同还从思想革新的意义上提出更为重大的理由，其言词亦更为激烈。他认为，用汉字书写的旧有的文化典籍之绝大多数，不是宣扬孔学的，就是宣扬道教的，“欲废孔学，欲剿灭道教，惟有将中国书籍一概束之高阁之一法。何以故？因中国书籍千分之九百九十九都是这两类之书故；中国文字，自来即专用于发挥孔门学说及道教妖言故。”^{[24](通信)}姚寄人更说得斩钉截铁：“中国文字没有存在的价值，非废弃不可。”^{[24](通信)}

青年学生周祜倒是把提倡和拥护世界语者的主张概括得很清楚。他说：“汉文必当废弃，世界必将日趋于大同，和将来必有一种全世界人类共同的文字。”^{[25](通信)}

主张世界语的人们所说理由，基本上未出当年吴稚晖等在《新世纪》上所发挥的意思。只是这时参与议论的人更多些，有些方面的议论也更充分些。比较不同的是，因为这时正处于新文化运动中，人们在尝试新事物方面，更多了一些勇气。提倡和拥护世界语的人们就如何推广世界语的问题作了许多讨论。钱玄同在他开始提倡世界语时便提出，高等小学即设世界语一科的主张。并认为中文书中嵌入外国名词，最好都用世界语。^{[17](通信)}不久，他再次重申，“Esperanto 中之学术名词，其语根即出于欧洲各国，而拼法简易，发音有定则，宜采入国语，以资应用。”^{[26](通信)}

提倡世界语者们知道，要废弃汉文，改用世界语，决非易事，必须有一个过渡期。这个过渡期里，应该做些什么，怎样做，是他们必须考虑的问题。依吴稚晖、钱玄同等最坚决的主张世界语者的意见，废汉文，即直以世界语代之。废弃汉文的过程，即是推行世界语的过程。赞成世界语的陈独秀则提出，可先废汉文，且存汉语，而改用罗马字母书之，^{[27](通信)}即实行汉语拼音。对此，不赞成世界语的胡适也表同意。他说：“独秀先生主张‘先废汉文，且存汉语，而改用罗马字母书之’的办法，我极赞成。凡事

有个进行次序，我以为中国将来应该有拼音的文字。但是文言中单音太多，决不能变成拼音文字。所以必须先用白话文字来代文言的文字，然后把白话的文字变成拼音的文字。至于将来中国的拼音字母是否即用罗马字母，这另是一个问题。”^①但吴稚晖、钱玄同却坚决反对拼音的汉语。吴稚晖说：“我生平是最反对用汉语拼音另造新文字的。”他认为，“拼音是拼音，拼音文字是拼音文字，二者相似而不同，相去有十万八千里。”“拼音是辅助文字的东西，决不能代用文字。”^②钱玄同认为，“改汉字为拼音，其事至为困难。中国语言文字极不一致，一也；语言之音，各处固万有不齐矣，同文字之音，亦复分歧多端，二也。”“况汉文根本上尚有一无法救疗之痼疾，则单音是也。单音文字，同音者极多，改用拼音，如何分别？”^③吴氏着重从学理上立论；而钱氏比较着重从实际困难处提出质疑。他们的说法，虽不能说毫无道理，但终究是出于急切推行世界语的考虑居多。

钱玄同说：“惟 Esperanto 现在尚在提倡之时，汉语一时亦未能遽而消减，此过渡之短时期中，（请注意，钱氏以为这个过渡期是很短的。这反映了他推行世界语的急进态度。——引者）窃谓有一办法：则用某一种外国文字为国文之补助——此外国文字当用何种，我毫无成见。”他觉得，英文、法文都比较具备这种资格。^④“而国文则限制字数，多则三千，少则二千，以白话为主”。他以为，这样，“期以三五年之工夫，专读新编的‘白话国文教科书’，而国文可以通顺。凡讲述寻常之事物，则用此新体国文；若言及较深之新理，则全用外国文字教授。从中学起，除国文及本国史地外，其余科目悉读西文原书。”这就是钱氏提出的“过渡时代暂行之办法”。^⑤9个月后，他在与区声白讨论世界语的问题时，又有所补充。他说：“我以为，我们既认 Esperanto 为适用之语言文字，可以为中国语言文字之代兴物，则便该多立团体，分头传播。传播的时候，应该说明其语根如何精良，文法如何明确，发音如何整齐，用 Esperanto 著的、译的书籍已有多少，学成以后，可以看多少新科学新思想的好书。尤其要紧者，在说明这是人类公有的语言，当与本国文同视，不当以外国文视之。有欲将其新名词、新术语嵌入于汉文中使用者，更该提倡。如此，则国人与 Esperanto 可以一日接近一日。……我以为这是提倡 Esperanto 最切要最适当的办法。”^⑥钱玄同不但想到如何利用学校作为推行世界语之阶梯，还想到如何在社会上做宣传。钱氏是《新青年》群体中，也是新文化运动中提倡世界语之最热心最积极的一个。

另一位热心提倡世界语的孙国璋，也较详细地讨论到所谓过渡期的办法。他在致《新青年》记者的信中提出推行世界语的六条办法：“第一，先加入师范学校，俾得有多数之世界语教师。第二，宜特别注意于女子学校，因世界语于女子之短时期求学最为适宜。第三，学校每借口部章，宜由发起诸君请求教育官厅于学校课程先行修正。第四，凡得有世界语教习者，一律改习世界语。但视地方情形，仍得授他种外国文。第五，编订合宜之世界语教科书两种：（甲）师范用本；（乙）高小用本。第六，另编汉译之世界语字典一种。”^⑦钱、孙两位的主张，都仅仅是他们个人的主观想法，其可行性如何无法得到验证。区声白说：“惟我等无定此章程之权力，不过希望同志中之办学者行之耳。”^⑧

提倡推行世界语的主张也遭到强烈的批评。最主要的批评者是陶孟和与朱我农，他们都曾在西方留学多年，比较熟悉西方文化，是思想观念都很开放的知识精英。还有几位虽未发表很多激烈反对世界语的言论，却是明确表示不赞成的态度，如胡适、傅斯年、张奚若（名耘）、蓝公武等人。

陶孟和在写给赞成世界语的陈独秀的信中，分别从语言学的理论上、语言与民族心理之关系及语言之功用等几个方面提出反对世界语的看法。陶氏说：“一种之言语，乃一种民族所借以发表心理传达心理之具也。……盖各民族之言语，乃天然之言语，各有其自然嬗变之历史。故言语乃最能表示民族之特质

^①胡适：《跋陈独秀之钱玄同信的跋》，《新青年》4卷4号《通信》。按，陈独秀、胡适两人提出汉语拼音的设想以后，国内学者曾尝试用自造的国音字母为汉字注音。直到20世纪50年代，有文字改革委员会之设，集中一批专家做以罗马字母拼写汉语的研究和试验，但未能形成方案。如今，人们逐渐都采用电脑工作，这必然产生拼音汉语的需要。历史证明，一旦由一种强大的社会需要产生出来，它就会推动人们努力去创造，以满足这种需要。笔者比较相信，随着电脑的高度普及，未来的某个时候，也许真的会出现一种可以通行的用拼音的文字来表述的汉语。

者也。”但“世界语既无永久之历史，又乏民族之精神，惟攘取欧洲大国之单语，律以人造之文法”。这样一种语言，说它“可以保存思想传达思想”，陶氏“未敢信也”。“吾则以为，稍窥各国文学蹊径，涉猎其散文韵文，有所觉悟者，必以为一国民之思想感情，必非可以人造的无国民性的生硬之语言发表而传达之也。”接着，陶氏从更为普遍而深刻的意义上提出问题。他说：“关于世界语最大之问题，厥为世界主义之观念。”陶氏承认“将来之世界，必趋于大同”。但他指出，“世界主义是一事，而世界语又是一事，二者未必为同问题，有世界语未必即可谓世界主义之实现也。世人不察，以世界语为促进世界主义之实现者，误矣。”陶氏认为，将来的世界大同，是人类利益相同，而不是一切归于同一。他说：“世界之前途，乃不同之统一，Unity in diversity，而非一致之统一Unity in uniformity也。吾以为世界语之观念，亦犹孔子专制之观念，欲罢黜百家也。”陶氏还从语言功能方面指出，世界语只采入英、法、德、意等之语，其他欧洲语言绝少采用，更不消说东方各国了。这样一种语言，欲其为世界各国人民所通用，实无可能。^①半年多以后，陶氏答辩钱玄同、陈独秀、孙国璋，极扼要地重申他的观点。他认为，“世界语之功用，在今日文明诸邦，已过讨论之时代。而吾辈今犹以宝贵之光阴，讨论此垂死之假言语，这正是中国文化思想后于欧美之一种表象。”他表示：“绝对的不信世界语可以通用，不信世界语与世界统一有因果之关系（中国方言不同，与欧洲国语之相异不能同视），不信世界语为人类之语言（人为与人为不同 原文如此——引者），各民族之国语，不是一天造成的，必经过千百年之淘汰乃成现存之语言。世界语成于一旦，与人民之真生命相隔阂，不能成为一种应用的言语）。谓余不信，请再俟五十年，视世界语之运命何如？”^[3] 陶氏态度坚决，语言犀利，可算反对世界语营垒中之先锋。

朱我农在给胡适的信中说，他赞成陶孟和的意见。不过，他认为，说“世界语是垂死的语言”不对，它是“已死的私造文字”。它不配称为语言，因为世界上没有说这种语言。说它是文字也不对，因为文字是因语言而形成的。它既不是语言，既然没有人说这种语言，又何来代表这种语言的文字？所以他更正说，Esperanto 只能叫做“私造的符号”。朱氏对语言是这样界定的：“语言这东西，是要已经一国人，一群人，或者许多的人时时刻刻用嘴说的；说了能使这一国人，一群人，许多人懂的；能随时进化日新月异的。”朱氏从理论上和实际功能上，明确否定 Esperanto 作为世界语或人类语言的资格。从理论上说，朱氏指出，“大凡一种文字，一定先有一种语言做他的根本；如果这种语言渐渐变了新面目了，那文字一定也要随着更变的；假使不更变，就可以认作没有语言做他的根本；就变成死文字了。……造 Esperanto 的时候，既没有一种语言做他的根本；现在又没有人用他做语言，所以也不过是一种死文字。”他又进一步指出，“无论那一种语言文字，只有因为文字不合语言，把文字改了的，断没有用文字去改语言的。如此推想，就知道私造了一种文字，要世界的人拿他当作日常应用的语言，是万万做不到的。”至于说到实用的功能，朱氏提出三点，来证明那被认作世界语的 Esperanto 根本是无用的东西。他指出：1. 欧洲人五百个里头至少有四百九十九个不懂 Esperanto 的，亚洲人更少。大凡学一种语言，是预备说出去使若干人懂的；懂 Esperanto 的人既然如此之少，就是 Esperanto 无用的铁证。”2. 用 Esperanto 做的书，没有几部有文学价值的。“大凡学一种文字是预备看书的；用 Esperanto 做的书既没有好的，这也是 Esperanto 无用的铁证。”3. 用 Esperanto 作文，不足以畅达深奥的思想。“大凡学一种文字，是要能畅达思想的；既不能畅达深奥的思想，这种文字学了有什么用处呢？”朱我农还对钱玄同的一个说法加以驳斥。钱玄同说，Esperanto 语根精良，语法简赅，发音平正，所以，最容易学，最宜于作人类的公用语言。朱氏则指出，“语言文字是一个随时改变的东西，初起头无论他如何简单，如何精良，到后来一经实用，就要变成繁杂不规则的。”朱氏此说的确符合各种语言文字发展演变的历史实际。Esperanto 发明不过 30 年，始终不曾越出极少数人研究试验和少数人出于好奇而尝试学习的阶段与范围，还从未尝成为某一民族、某一确定的大人群日常使用的语言。所以，Esperanto 也就没有因适

^① 引陶孟和之语，均见陶履恭：《致陈独秀》，《新青年》3 卷 6 号 通信》。

应人群实际的需要而发生的种种变化。一旦作为实际通用的语言文字，它就会发生超出任何人预想的变化。以此，钱玄同所说的话就将被证明只是他的主观设想而已。^①朱我农是胡适的好朋友，见了朱氏这封长信，一直没有鲜明表态的胡适，特写了一篇近千字的跋语。胡适说：“老兄（指朱我农）这两次来信（另一封信是朱氏反对注音字母的）都是极有价值的讨论，我读了非常佩服。我对于世界语和 Esperanto 两个问题虽然不曾加入《新青年》里的讨论，但我心里是很赞成陶孟和先生的议论的。此次读了老兄的长函，我觉得增长了许多见识，没有什么附加的意见，也没有什么可以驳回的说话。”^{[32](通信)}就是说，他完全赞成朱氏的意见。并把他认为朱的长信中的一些最主要的观点又复述了一遍。

关于世界语赞成与反对的讨论，是不可能有什么公认的结论的。但我们从双方的讨论中却可以看出他们共同的思想趋向。提倡世界语的人们，很明显怀有急切的世界化的理想，他们以为可以通过世界语的推行，加速人类走向大同。他们的文化心态无疑是开放的。但我们看那些反对世界语的人们，对于世界化的追求，丝毫不逊于提倡世界语的人们。即如反对世界语最厉害的陶孟和，他承认，“今日之科学思想已无国界；而异日之利益亦无国界；所谓人同此心，心同此理。”他相信，“世界之前途，乃不同之统一，而非一致之统一”。^{[33](通信)}即他理想中的人类大同世界，是包容多样性的统一世界，而不是样样归于一致的僵硬的呆板的统一世界。陶氏还特别重视青年的外语学习，他说，最好能学得五六种外语，不然，也要学得两种外语，以便更多更及时地摄取世界的新知识。另一位激烈反对世界语的朱我农，他认为，“文字是随着语言进化的，将来到了国家种族的思想界限渐渐消灭，五方杂处的时候，语言自然会得统一的；语言既统一，文字也就统一了。”^{[34](通信)}可见，他也承认未来世界的语言文字是会走向统一的。只不过，在他看来，这个统一的过程是一个自然地渐渐进化的过程，而不是像世界语提倡者们所说的，全凭个别人的制作。反对世界语的傅斯年则明确地说：“世界总有大同的一天，将来总当有一种共同的言语，是无可疑的。所以我决不反对将来的真世界语。”他只是不赞成把 Esperanto 当作世界语，并用它来取代中国的汉语汉字。^[35]另一位当时在办《国民公报》的蓝公武，他自清末以来，在政治上和文化上都一直是个稳健派。他也反对以 Esperanto 为世界语。他说：“世界语在理想上尽可以存在；他日也必有实现这一天，可是必定从现代语渐渐进步成功的，……却不是几个凭空可以制造成功的。”蓝氏还提出一个特别有意义的说法。他说：“如果吾们希望这世界语早日出现，应当努力在世界运动，文化融合上尽力。况且中国文化幼稚，大当突飞的输入世界文化，才有别的可讲。”抛却了现实的任务，去大讲世界语，这种玩时髦和玩古董一样是无用的。^{[36](讨论)}值得注意的是，基本赞成世界语的鲁迅，也有过类似的说法。他说：“学 Esperanto 是一件事，学 Esperanto 的精神，又是一件事。……所以，我的意见以为，灌输正当的学术文艺，改良思想，是第一事，讨论 Esperanto 尚在其次。”^{[37](通信)}由此，鲁迅主张“辩难驳诘，更可一笔勾销”。事实上，陈独秀、胡适也都注意到，在对待世界新文化的态度上，争论的双方没有根本分歧，所以，可不必继续争论下去。陈独秀责备辩论双方“每每出于问题自身以外”，而说闲话，闹闲气”。^{[38](通信)}胡适则在《新青年》5卷2号的《通信》里说道，希望“讨论终止”了。

综合双方讨论中所表现出来的思想见解，我们看到：1. 双方原则上都承认世界主义、世界化或人类大同的目标。2. 双方都主张中国文化应当与世界文化更紧密地联系起来。只是，一方想通过“世界语”，加速这种联系；一方主张通过加强外语的教育与训练及推动汉语拼音，来加强与世界文化的交流。3. 由此可见，双方的争论是关于如何加速或加强中国与世界文化的交流与融合的讨论，正体现了他们为建立中国与世界文化密接关系的努力。

新文化运动是在中国人的文化开放观念已得到逐步发展的情况下发生的。因此，加强中国与世界文化的相互沟通，努力建立中国与世界文化更加密接的关系，是这场运动的重要的内在动力之一。新文化运动中所表现出来的这种努力，当然不仅仅是上述的这一些。其他如学制的改革，更多的留学生的

^①所引朱氏的言论与见解均见朱有昀：《反对 Esperanto——致胡适信》，《新青年》5卷4号《通信》。

出国，学者的相互访问，新的理论与方法的引入等等。那一时期，世界最新的科学与学术，传入中国的速度是相当快捷的。应当说，新文化运动建立中国与世界文化的密接关系的努力是有成效的。

[参考文献]

- [1] 弊园文录外编 [M]. 上海：上海书店出版社，2002.
- [2] 康有为. 上清帝第四书 [Z]. 康有为政论集（上）[M]. 北京：中华书局，1981.
- [3] 康有为. 进呈日本明治变政考序 [Z]. 康有为政论集（上）[M]. 北京：中华书局，1981.
- [4] 清议报一百册祝辞并论报馆之责任及本馆之经历 [A]. 饮冰室合集·文集之六 [M]. 北京：中华书局影印本，1989.
- [5] 论美菲英杜之战事关系于中国 [A]. 饮冰室合集·文集之十一 [M]. 北京：中华书局影印本，1989.
- [6] 中国立国大方针 [A]. 饮冰室合集·文集之二十八 [M]. 北京：中华书局影印本，1989.
- [7] 李文忠公全书·译署函稿（第6卷）[M]. 北京：商务印书馆影印本，1921.
- [8] 陈独秀. 旧思想与国体问题 [J]. 新青年，3卷3号.
- [9] 孙中山. 在沪欢迎从军华侨大会上的演说 [A]. 孙中山全集（第3卷）[M]. 北京：中华书局，1984.
- [10] 饮冰室合集·文集之三十三 [M]. 北京：中华书局影印本，1989.
- [11] 远生遗著（卷1）[M]. 北京：商务印书馆影印本，1984.
- [12] 先秦名学史 [M]. 上海：学林出版社，1983.
- [13] 耿云志编. 胡适遗稿及秘藏书信（第39卷）[M]. 合肥：黄山书社，1994.
- [14] 商务印书馆九十五年 [M]. 北京：商务印书馆，1992.
- [15] 凌霜. 世界语问题 [J]. 新青年，6卷2号.
- [16] 钱玄同. 致陈独秀 [J]. 新青年，4卷4号.
- [17] 钱玄同. 致陈独秀 [J]. 新青年，3卷4号.
- [18] 钱玄同. 致凌霜 [J]. 新青年，6卷2号.
- [19] 鲁迅. 渡河与引路 [J]. 新青年，5卷5号.
- [20] 区声白、陶履恭信的跋语 [J]. 新青年，5卷2号.
- [21] 钱玄同. 胡天月信跋 [J]. 新青年，5卷5号.
- [22] 孙国璋. 致《新青年》记者 [J]. 新青年，4卷4号.
- [23] 钱玄同. 姚寄人信跋 [J]. 新青年，5卷5号.
- [24] 姚寄人. 致《新青年》记者 [J]. 新青年，5卷5号.
- [25] 周祜. 致钱玄同 [J]. 新青年，6卷2号.
- [26] 钱玄同. 致陶孟和 [J]. 新青年，4卷2号.
- [27] 陈独秀. 钱玄同信跋 [J]. 新青年，4卷4号.
- [28] 吴稚晖. 补救中国文字之方法若何？[J]. 新青年，5卷5号.
- [29] 钱玄同. 致声白 [J]. 新青年，6卷1号.
- [30] 区声白. 中国文字与 Esperanto [J]. 新青年，6卷1号.
- [31] 陶履恭. 钱玄同致孙国璋信的跋 [J]. 新青年，4卷4号.
- [32] 胡适. 朱我农信跋 [J]. 新青年，5卷4号.
- [33] 陶履恭. 致陈独秀 [J]. 新青年，3卷6号.
- [34] 朱有均. 致胡适的信 [J]. 新青年，5卷4号.
- [35] 傅斯年. 汉语改用拼音文字的初步谈 [J]. 新潮，1卷3号.
- [36] 蓝志先. 答胡适书 [J]. 新青年，6卷4号.
- [37] 唐俟. 致钱玄同的信 [J]. 新青年，5卷5号.
- [38] 新青年，6卷2号.

责任编辑：郭秀文

《古史辨》与“古史辨派”辨析

张 越

[摘要] 顾颉刚将古史讨论的文章和信函汇集成册出版，并命名其书为《古史辨》。‘辨’与‘辩’在当时通用为‘辨’，《古史辨》之‘辨’的意图在于辨别古史真伪，并非是一本简单的辨论文集，其实际涵义即为‘辨’。‘古史辨派’自身的‘学派’特征并不十分明显，顾颉刚也从来没有将怀疑作为他疑古学说和疑古辨伪研究的终极目标。设若仅以‘怀疑’为特征看待‘古史辨派’学人，则这样的‘古史辨派’者几乎找不出来。‘古史辨派’作为一个学术思潮确然存在，但是‘古史辨派’在现代学术史上更多的是一种学术现象。如果以通常意义上的‘学派’概念冠之，可能并不准确和全面。

[关键词] 顾颉刚 《古史辨》 “古史辨派”

(中图分类号) K09 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0111-05

1923 年 5 月，顾颉刚在《读书杂志》第 9 期发表了《与钱玄同先生论古史书》，首次公开提出了他的著名的‘层累地造成的中国古史’观，也由此引发了引人注目的古史论战。1926 年，汇集了讨论古史的文章与信件的《古史辨》第 1 册由朴社出版，“古史辨派”因此而得名。80 年来，围绕着‘层累’说、“古史辨派”、‘疑古’与‘信古’、‘疑古’与‘释古’、‘疑古’与‘走出疑古’等问题，在学术界展开了一次次的讨论高潮，顾颉刚及“古史辨派”的相关学说涉及到了越来越广泛的问题，古史重建、古籍辨伪、经史关系、古史研究的理论与方法、考古学之于古史研究的作用与意义等重大学术问题均与之密切相关。随着对这些问题探讨的不断深入，一些关于疑古学说的基本问题实有必要得到明确和澄清，庶几可有助于加强对相关问题的深入理解。本文试图辨明《古史辨》和“古史辨派”之意，以求教于方家。

一、《古史辨》第 1 册的出版与“古史辨”的涵义

顾颉刚在为《古史辨》出版所写的《自序》(1926 年)中对《古史辨》第 1 册的出版经过作了交待。古史辩论展开后，朴社同人希望能将论辩文字编辑成书，因为时间关系，顾颉刚一直未能动手来做这个工作。直到 1925 年夏天，“上海某书肆中把我们辩论（原文如此——引者）古史的文字编成了《古史讨论集》出版了。社中同人都来埋怨我，说：‘为什么你要一再迁延，以致给别人家抢了去。’我对于这事，当然对社中抱歉，并且看上海印本错字很多，印刷很粗劣，也不爽快，就答应道：‘我立刻编印就是了！’哪知一经着手编纂，材料又苦于太多了，只得分册出版。现在第一册业已印刷就绪，我很快乐，我几年来的工作，得到一度的整理了”。^{①(P1)}

1979 年 3 至 4 月，顾颉刚应邀为《中国哲学》作《我是怎样编写〈古史辨〉的？》^{②(P396)}一文，文中也提及《古史辨》第 1 册的编写出版情况：“在上海的时候，我同沈雁冰、胡愈之、周予同、叶圣陶、王

作者简介 张越，北京师范大学历史学院史学研究所副教授（北京，100875）。

伯祥、郑振铎、俞平伯等人晚上常常在郑振铎主办的‘文学研究所’所租的一所房子里开会或闲谈，算作一个俱乐部。自从我加入之后，也讨论些古史和民歌问题。有一次由郑振铎发言，说我们替商务印书馆编教科书和各种刊物，出一本书，他们可以赚几十万，我们替资本家赚钱太多了，还不如自己办一个书社的好。大家听了他的话，都说很好，于是办了朴社。”“《古史辨》第一册，是我与胡适、钱玄同、刘掞藜等讨论古史的函件和文章，以‘禹’为讨论的中心问题，兼及历代的辨伪运动。在这一册中，许多问题的论证，现在看来是不够坚强的，但主要的见解我还是要坚持下去。我写了一篇六万字（原有十万字，发表时去掉了‘孟姜女’的一部分）的《自序》，说明了我研究古史的方法和我所以有这些见解的原因。这篇序实足写了两个月，是我一生中写得最长最畅的文章之一。海阔天空地把我心中要说的话都说了……出版了《古史辨》第一册。想不到这一册销路好极了，一年里竟重印了二十版。”^{③(P20-21)}

可见，《古史辨》的出书，直接缘于顾颉刚发表“层累”说而引发的古史讨论所发表的一系列文章，又因为顾颉刚等人组织了朴社，便有意将这些文章汇集成册出版，及至见到“上海某书肆”编成了《古史讨论集》^①出版，而该书“错字很多”、“印刷很粗劣”，终于促成顾颉刚“立即编印”，再加上一篇6万字的长序，《古史辨》第1册就这样于1926年6月11日问世了。当然，这只是《古史辨》第1册出版的简单过程，因顾颉刚疑古学说的提出所产生的学术影响和社会影响是导致《古史辨》第1册出版的真正缘由。《古史辨》第1册出版之前，就已经有人根据古史讨论编成了《古史讨论集》，说明不仅顾颉刚及朴社中人关注及此，顾颉刚的疑古学说及相关的讨论已经为当时学术界所重视的学术现象。

《古史辨》第1册由时任北京大学中文系教授的沈尹默题写书名。书名应该是顾颉刚亲自定下来的。钱玄同认为书名不合适，顾颉刚则坚持未改，他在致钱玄同的信中说：“先生谓《古史辨》之名不适用，但我所以不换去者亦有故。因为我所作的各种文字，凡收入此编者，其目光皆在于古史。例如与建功辩论（原文如此——引者）《诗经》与歌谣之文，虽与古史无直接关系，但此文既为辨明《诗经》之性质，而《诗经》中有古史材料，《诗经》之考定即可辅助古文之考订，故仍不妨收入。”^{②(P113-114)}顾颉刚执意以“古史辨”命名，说明其“目光皆在于古史”的深刻用意，反映了当时经史转换、史学独立、学术求真、解放思想的学术与社会趋向，这在作为史学家的顾颉刚来说是理所当然的决定。

需要讨论的是“古史辨”之“辨”字的含义。“辨”与“辩”在当时通用为“辨”，顾颉刚在《古史辨》第1册的《自序》中使用了“辩论”、“辨伪”、“辨明”、“辨证”等词汇，可知当时所用的“辨”字包含了今天人们使用的“辨”和“辩”字的双重含义。目前尚无资料确定顾颉刚在定书名为《古史辨》时，取的是“辨”的辨别之意还是辩论之意，从《自序》的行文来看，似乎两种含义都有使用。如在《自序》的结尾处他写道：“我个人的工作，不过在辨证伪古史方面有些主张，并不是把古史作全盘的整理，更不是已把古史讨论出结果来。”^{③(P103)}即指讨论与研究的目的是辨别古史真伪，“辨”就是辨别之意；他又写道：“这书的性质是讨论的而不是论定的……”，这在字面上理解，当指该书内容是以讨论为主的，其意则倾向于“辩”。进一步来看，讨论的目的仍然是在辨别古史真伪，从“辩”依然落实到“辨”。《古史辨》在形式上是汇集了研究、讨论和辩论古史的文章和信函，最初以此种形式展示于人的“古史辨”形象是基于顾颉刚疑古学说提出前后所引发的相当规模的争论这一客观现象所决定的。为了充分反映“辨伪”过程中提出、讨论、研究问题的全貌，引发人们更加努力地去辨别和探讨古史真伪，顾颉刚选择了《古史辨》这样的编纂方式。为了回应当时人们因此种著述形式而无法获得结论的“烦闷”，顾颉刚甚至解释说：“我希望大家知道《古史辨》只是一部材料书”，但是他随之强调这“是汇集一时代的人们的见解的”，目的是“我实在想改变学术界的不动思想和‘暖暖姝姝于一先生之说’的旧习惯，另造成一个讨论学术的风气，造成学者们的容受商榷的肚量，更造成学者们的自己感到烦闷而要求解决的欲望”。^{④(P3)}《古史辨》汇集个人信札发表，也是顾颉刚有意为之，他说：“这样才可使我们提出的

①1925年夏，曹聚仁将讨论古史的文章编为《古史讨论集》一书，由上海梁溪图书馆出版。

问题成为世间公有的问题，付诸学者共同的解决。从前人有两句诗，‘鸳鸯绣出凭君看，不把金针度与人。’我们正要反其道而行之，先把金针度与人，为的是希望别人绣出更美的鸳鸯。”^{④(P4)}

在内容编排上，《古史辨》第1册分上、中、下三编。上编是在《读书杂志》进行辩论前的文字，其中的论学信件“实开予等治史之门”；中编是在《读书杂志》发表的讨论文章，这些文章虽未得出结果，但是却建立了“将来继续研究的骨干”；下编是在《读书杂志》辩论后的文字。从编纂《古史辨》的最终意图和内容编排来看，立意均在顾颉刚所强调的他的古史研究的“立足点”是“在客观上真实认识的古史”，他“唯一的宗旨”，“是要依据了各时代的时势来解释各时代的传说中的古史”，^{⑤(P65)}则书名《古史辨》之“辨”的意图在于辨别古史真伪的研究目的是不言而喻的，绝非是如先前他人所编的《古史讨论集》那样一本辩论文集般简单。“辨”与“辩”对于《古史辨》本身及其学术内涵来说，是有着很大不同的。如果说当初使用“辨”的时候，因“辨”、“辩”通假而在含义上稍有模糊之感，那么今天我们不应对此再有歧义。

从《古史辨》第1册出版后的实际影响看，其“古史辨”的辨别古史及古书真伪的涵义为人们所接受。周予同在《古史辨》出版的一个月后，发表了《顾著〈古史辨〉的读后感》，论及该书“所表现的方法”和研究“目的”，文中将该书上编总结为“辨伪的工作”，中编总结为“考古史的真相”，中下两编及序文谈及的“是想用研究故事转变的方式来研究古史的变化”。^{⑥(P323-329)}刘起釪说：“在《古史辨》中，体现出顾颉刚一生治学成就主要在四个方面，即：考辨古书（辨伪），考辨古史（疑古），考辨历史地理（禹贡）学研究，以及作为考辨古史的辅助和佐证而进行的民俗学研究（民间故事、歌谣、神道、会社、风俗等）。”^{⑦(P6)}从《古史辨》第1册出版至今，人们从中所读出的表现方法、研究目的、治学成就，说明《古史辨》中无论是顾颉刚与人讨论古史的文章与书信还是长达数万言的“序”，都以区别于一般“专著”的形式阐发并展示了顾颉刚考辨古史的路径、观点和学术追求。正如顾颉刚在《古史辨》第1册《自序》中所感谢的那样：“我非常地感谢适之、玄同两先生，他们给我各方面的启发和鼓励，使我敢于把违背旧说的种种意见发表出来”，“我又非常感谢刘楚贤（掞黎）、胡堇人、柳翼谋（诒徵）诸先生，他们肯尽情地驳诘我，逼得我愈进愈深，不停歇于肤浅的想象之下就算满足了”。^{⑧(P3)}从某种意义上说，与他人的辩诘是顾颉刚怀疑并探究古史真伪的驱动力之一。真实反映讨论古史时的诸家所言，向世人全面展示个人与他人考辨古史的观点和进展，不仅大大有利于学术研究，更反映了顾颉刚本人的学术胸襟和所把握的学术规范。

二、“古史辨派”释义

《古史辨》出版的后果之一，便是有了“古史辨派”这一称谓的出现。从1930年到1941年的十年间，第2册至第7册的《古史辨》陆续出版。刘起釪说：“于是在中国史学界里，出现了一个以‘疑古’为旗帜的‘古史辨派’，到1941年出到《古史辨》第七册止，一个使中国古史研究从传统的霾雾中解放出来，因而使古史资料的批判利用起了根本性变化的学派登上中国学坛，显示了它对历史学术领域所起的深刻影响。”^{⑨(P131)}

说起“古史辨派”，很容易联想到上世纪三四十年代提出的信古、疑古、释古诸派中的“疑古派”。笔者认为，不论是冯友兰的信古、疑古、释古说，^{⑩(P93)}还是周予同的泥古、疑古、考古、释古说，^{⑪(P422)}顾颉刚疑古学说的提出，才是促使他们产生上述观点的主要诱因。正是由于顾颉刚为首的“古史辨派”所产生的影响和由此而来的对古史研究的重视，才直接导致了他们的史学派别的划分。信古派是以不同意“古史辨派”对古史的怀疑态度为特征的，释古派在很大程度上是经过了“古史辨派”对古史提出了怀疑之后才更加明确要对古史进行“考”、“释”，以建立可信的中国古史系统。已有学者指出：“从方法论史料学层面看，与其说顾先生的古史辨是疑古派，毋宁谓之释古派，或经正名为辨古派。此始是顾先

①从掌握的材料上看，较早使用“古史辨派”一词的是20世纪40年代的李季等人。

生自己的意思，故其书名曰《古史辨》。”^[10]我们知道，顾颉刚本人对将疑古辨伪的工作相对于“信古派”和“释古派”而称之为“疑古派”的观点，并不同意。1951年顾颉刚撰写的“自传”中，对于“信古”、“疑古”、“释古”诸派的说法，提出了自己的意见：“以前有人说：现在人对于古史可分为三派：一派是信古，一派是疑古，一派是释古，正合于辩证法的正、反、合三个阶段。”我的意思，疑古并不能自成一派，因为他们所以有疑，为的是有信；当先有所信，建立了信的标准，凡是不合于这标准的则疑之。信古派信的是伪古，释古派信的是真古，各有各的标准。释古派所信的真古从何来，乃得之于疑古者之整理抉发。”^[11]晚年的顾颉刚在回顾如何编写《古史辨》的时候，再一次重申了上述观点，^{[12](P28)}说明他对“疑古并不能自成一派”的意见是非常重视的。他所不能同意的，是作为“疑古派”的划分与所谓“信古”和“释古”并列，这样便意味着“疑古派”仅仅是怀疑和为疑而疑，而事实是“他们所以有疑，为的是有信；当先有所信，建立了信的标准，凡是不合于这标准的则疑之”。从这个意义上说，“疑古派”与“古史辨派”不能完全划上等号。

《古史辨》与“古史辨派”却是有着直接关联的。顾洪说：“《古史辨》是‘旨在用科学的方法考辨古代史料和古史传说、推翻封建古史体系的学派——古史辨派的由来。’”^{[12](P679)}王学典、孙延杰说：“也正是在这本书（指《古史辨》——引者）的推动下，一些学者纷纷加入疑古辨伪的行列，如罗根泽、刘节、童书业、杨宽等人，甚至包括老一辈的吕思勉先生，他们很快便成为其中的骨干。一个以疑古辨伪为旗帜，以‘层累地造成的中国古史’为基本理论的‘古史辨派’就这样登上了中国史坛。”^{[13](P21)}由于《古史辨》的出版而聚集了学术志趣相同的人成为“古史辨派”，然而仔细归拢“派”中之人，却又十分模糊。各类文章被收录到《古史辨》中的作者或在《古史辨》中参与过讨论的人数众多，如钱玄同、胡适、刘掞藜、胡堇人、丁文江、柳诒徵、魏建功、容庚、王国维、李玄伯、傅斯年、张荫麟、刘复、马衡、缪凤林、姚名达、周予同、冯友兰、郭少虞、陆懋德、曹养吾、钱穆、容肇祖、郑振铎、俞平伯、周作人、董作宾、钟敬文、朱自清、罗根泽、梁启超、刘盼遂、游国恩、余嘉锡、张尔田、朱希祖、唐兰、马叙伦、蔡元培、高亨、吕思勉、刘节、郭沫若、范文澜、童书业、方国瑜、杨宽、杨向奎、翁独健、蒙文通、齐思和、陈梦家、吴其昌等人，涵盖了历史学、哲学、考古学、社会学、古典文学等学科领域。去掉那些不同意顾颉刚疑古学说并与他进行论辩的人（如刘掞藜、胡堇人、柳诒徵等），再去掉那些观点不十分明确或前后发生变化的人（如王国维、胡适等），在余下的人们中，可以划归“古史辨派”的人仍然寥寥无几。杨向奎在1981年发表的《论“古史辨派”》^[14]一文，所论“古史辨派”人等，除了顾颉刚外，还有就是童书业，仅此二人而已。由此可见，“古史辨派”其实是一个相当笼统的称呼。“有一点是相同的，就是研究讨论往往有一个中心问题，这是自然形成的，而不是谁规定的。学派成员散居国内外，没有什么联系……与清代经今古文学派，也不是一样。它不是维护圣经贤传，而是追求可信的古史。”^[15]

顾颉刚曾在《古史辨》第1册《自序》的结尾写道：“我不愿意在一种学问主张草创的时候收得许多盲目的信徒，我只愿意因了这书的出版而得到许多忠实于自己的思想，敢用自力去进展的诤友。”^{[16](P103)}在笔者看来，正是这一信念决定了“古史辨派”的特点：少有学派之门户，多以研究为目标。“古史辨派”自身的“学派”特征并不十分明显，因为以疑古辨伪为主的研究目的即包含有探究真实古史的努力。假如对以往古史系统不存在疑问，那么也就不会有研究古史的动力。辨伪史和求真史这两者是不能截然分开的。顾颉刚从来没有将怀疑作为他疑古学说和疑古辨伪研究的终极目标，他自己的学术研究实践过程也说明了这一点：“他大致是1928年前重疑，三十年代尚辨，四十年代由辨伪向考信过渡，六十年代后则以考信为主。笼统说来，他的新式古史学重心，在凭借古史传说的清理和研究，以‘信信疑疑’，以求去伪见真。”^{[16](P182)}

经过80多年来围绕古史辨伪的反复研究和不断论争，“古史辨派”的称谓表面上给了人们一种以“疑古”为主的印象，而实际上所谓的“古史辨派”学人却少有为疑古而疑古的；以疑古辨伪为出发点

去探究古史真相的人很多，设若仅以“怀疑”为特征看待“古史辨派”学人，则这样的“古史辨派”者几乎找不出来。顾颉刚无意建立一个有“许多盲目的信徒”的“古史辨派”，他本人没有使用过“古史辨派”四个字。被认为是“古史辨派”成员中的学人，在研究古史的过程中，多倾向于基本接受“层累说”理论或大致赞同使用疑古辨伪方法，然而其各自的学术观点也不乏相异相争之处，确实表现为“敢用自力去进展”，而非无条件地维护什么信条与观念。在今天看来，“古史辨派”仅是一个“笼统”的称谓，“古史辨派”作为五四时期所出现的、以顾颉刚为代表的一批学者所成就的学术思潮固然存在，但是“古史辨派”在现代学术史上更多的是一种学术现象，如果以通常意义上的“学派”概念冠之，可能并不准确和全面。

[参考文献]

- [1] 顾颉刚. 自序 [A]. 古史辨 (第1册) [C]. 上海: 上海古籍出版社, 1980.
- [2] 顾潮. 顾颉刚年谱 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1993.
- [3] 顾颉刚. 我是怎样编写《古史辨》的? [A]. 古史辨 (第1册) [C]. 上海: 上海古籍出版社, 1980.
- [4] 顾颉刚. 自序 [A]. 古史辨 (第3册) [C]. 上海: 上海古籍出版社, 1982.
- [5] 周予同. 顾著《古史辨》的读后感 [A]. 古史辨 (第2册) [C]. 上海: 上海古籍出版社, 1982.
- [6] 刘起釪. 古史续辨 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1991.
- [7] 刘起釪. 顾颉刚先生学述 [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [8] 冯友兰. 中国近年研究史学之新趋势 [A]. 中国哲学史补 [M]. 上海: 上海商务印书馆, 1936.
- [9] 周予同. 纬谶中的“皇”与“帝” [A]. 周予同经学史论著选集 [C]. 上海: 上海人民出版社, 1983.
- [10] 罗义俊. 钱穆与顾颉刚的《古史辨》 [J]. 史林, 1993, (4).
- [11] 顾颉刚. 我的治学计划 [J]. 传统文化与现代化, 1993, (2).
- [12] 顾洪. 顾颉刚 [A]. 学术大师治学录 [C]. 北京: 中国社会科学出版社, 1999.
- [13] 王学典、孙延杰. 顾颉刚和他的弟子们 [M]. 济南: 山东画报出版社, 2000.
- [14] 杨向奎. 论“古史辨派” [A]. 中华学术论文集 [C]. 北京: 中华书局, 1981.
- [15] 周春元. 论古史辨派的史学 [J]. 史学史研究, 1984, (1).
- [16] 许冠三. 新史学九十年 [M]. 香港: 香港中文大学出版社, 1986.

责任编辑：郭秀文

中国古代美女的地域认同文化研究

蓝 勇

[摘要] 中国历史上对美女的地域认同呈现出一个从北向南的空间发展过程，具体表现为南宋以前认同黄河流域为美女群体核心区向南宋以后认同长江流域美女群体核心区的转变过程。南宋以来南北对美女认同的变迁显然受对美女认同的时代特色的影响，体现为宋以前高大丰硕美的主流审美观与北方核心区人种的吻合，宋以后纤小轻盈美主流审美观与南方核心区人种的吻合。对美女的认同存在一个客观美女的存在与人类社会对美女地域认同的区别，两方面都受区位条件、人类体质、生态环境、经济文化水平、移民背景的影响，但美女地域认同往往受区位条件、经济文化水平的影响更大。

[关键词] 中国古代 美女 地域认同

(中图分类号) K207 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0116-10

在中国历史上，美女是社会生活中一个重要的话题。从历史上来看，不仅不同时代对美女形象的认同差异十分大，而且不同时代对美女的地域认同文化差异也十分大。对此以往的学者文人也时有零散谈及，但目前学术界还没有系统地对中国古代美女的地域认同文化变迁规律和变迁原因进行研究。故本文拟对中国古代美女的时空分布变迁和社会对美女的地域认同文化变迁作初步的研究，以期扩展中国历史文化地理研究的范围。

需要说明的是，在中国古代，美女、丽人、佳人的内涵并不统一，有的是仅指外表美丽之女，有的是指有才气之女，很多时候又是指作为商品交易的古代名妓女。许多学者认为历史上“中国的恋爱是在科举制度下的年轻文人与有教养的歌妓之间展开的。”^① 而从统计学意义上来看，歌妓的美色比例是较大的。在这样的人文背景下，中国古代对美女的文献记载，更多的是通过对妓女的记载来完成的。所以本文的美女内涵自然包括这三部分女性，但以一般泛指的美女和才貌双全的古代名妓为主。

一、中国古代美女地域文化认同的变迁

一般说来，经济文化发达的地区，在衣食丰足的背景下对美女文化更为关注，美女文化的信息传递往往更为明显。所以，中国古代早期的美女往往多出现在经济文化发达的地区，对美女的地域文化认同也多在这些地区。唐宋以前，中国社会经济文化最发达的地区主要是在黄河流域，南方许多地区还多被中原视为蛮荒之地，所以在人们认同的观念里，美女的群体主要是在黄河流域。

在战国至隋唐时期，“燕赵美女”是一个知名度很高的美女群体。汉无名氏《古诗》称：“燕赵多佳人，美者颜如玉。”晋代张华《轻薄篇》称“美女兴齐赵”，而傅玄《燕人美兮歌》（又作《吴楚歌》）又称“燕人美兮赵女佳”。

战国秦汉时期“邯郸倡”是燕赵美女群体的典型职业代表群。《汉书》卷 28《地理志》称：（赵、中山）“多美物，为倡优。女子弹弦跕屣，游媚贵富，遍诸侯之后宫。”据《战国策》卷 5《秦策》记载，

作者简介 蓝勇，西南大学历史地理研究所教授、博士生导师（重庆，400715）。

秦始皇的生母赵姬是邯郸的歌妓，邯郸美女罗敷也是燕赵美女在文化上的一个典型代表。据卢云研究，战国末年，秦、楚、赵三国王后都是出自邯郸的歌舞女妓，西汉时这种风气仍然保留下来。^{[2](P267)} 所以，有的学者认为战国时期邯郸赵女出入宫廷，直接影响时局，在国与国之间扮演了重要的角色。^{[3](P191)}

《三辅黄图》卷3记载：“武帝求仙起明光宫，发燕赵美女二千人充之，率取二十以下，十五以上，年满三十者出嫁之。”可见燕赵美女资源丰富，不仅得到民间社会认同，也得到宫室的认同。《资治通鉴》卷271《后梁记》有“镇州美女如云”之称，也是对这个时期燕赵美女的认同。

唐代以来关于燕赵美女的咏叹不绝于书。李白《魏郡别苏少府因北游》称：“魏都接燕赵，美女夸芙蓉。”另《代赠远》也称，“燕支多美女，走马轻风雪。”^[4] 王维《赠成文学》也称：“身为平原客，家有邯郸倡。”梁柳恽《赠吴筠》称：“远游济伊洛，秣马度清漳。邯郸饶美女，艳色含春芳。”^[5] 到了明代，仍有文人对燕赵美人怀恋有加。明代刘澄甫《美女篇》称：“燕赵富美女，窈窕多清扬。”^[6] 明代冯惟讷《美女篇》：《邯郸暂辍舞，巴姬请罢弦。佳人淇洧出，艳赵复倾燕。》^{[7](卷95)} 明人陈继儒《珍珠船》记载的“九福”中，其中燕赵为“衣裳福”和“美女福”，其称：“天下有九福，京师钱福、眼福，屏帷福，吴越口福，洛阳花福，蜀川药福，秦陇鞍马福，燕赵衣裳福、美女福。”^[8]

在汉唐时期，长安、洛阳地区也出美女。陆机《拟东城一何高》中称“京洛多妖丽”，南北朝鲍照《芜城赋》称“东都妙姬”，隋代卢思道《美女篇》则称“京洛多妖艳”。^{[9](卷132)} 直到明代胡应麟《美女篇》仍感叹“长安出佳丽，宛洛多名姝”。^[10] 汉唐时期两京地区作为政治经济文化中心，汇聚全国佳丽，自然成为美女认同的区域。同时，从汉到隋“齐倡”也有一定的名气。^{[10](P376)}

在唐以前处于南北相交的江淮一带也出美女。据《史记》卷3、4《殷本纪》记载，早在商周时西伯被纣王囚于羑里，“乃求有莘氏美女”献给纣王。而《尚书·大传》卷2《公羊疏》则记载太公到羑里取美女于江淮之浦”献纣王。《隋书》卷85《江充传》：“江充又知帝好内，乃言江淮有美女，并愿备后庭无由自进。帝逾喜，因密令阅视诸女，姿质端丽，合相者取正库。”

宋以前，南方地区也有许多美女的记载，不过这些记载不是多仅为一种泛指，就是指一个具体的美女个体，还少有对具体地域内群体美女的记载。如三国曹植《杂诗》中有“南国有佳人”之句，南朝鲍照《芜城赋》有“南国丽人”的记载，这在地域上并不是一种特指，而是一种泛指。历史上越国出美女也仅是对西施、毛嫱两个个体的具体记载。隋炀帝曾在江都建迷楼，收养了江都一带的美姬妖怪。唐代有“扬州一益二”之称，表明了扬州华丽艳色的气息。不过，这时并无“扬州出美人”的说法。

战国秦汉时，南方地区区域文化中楚文化最发达。不过，宋玉《登徒子赋》：“夫天下之佳人莫若楚国，楚国之丽者莫若臣里，臣里之美者莫若臣东家之子”，也是对一个具体美女的记载。中国古代四大美女的王昭君就是楚文化影响范围内的美女，但也是个体记载。

隋唐五代时，川渝地区人“貌多蕞陋”，（《隋书》卷29《地理志》）以出才女著称全国。如武则天“素多智计，兼涉文史”；（《旧隋书》卷6《则天皇后》）杨贵妃也是能歌能舞，精通乐器，有“智算警颖”之称；（《新唐书》卷76《后妃上》）女校书薛涛更是“才调尤佳”；（王谠《唐语林》卷6）五代有一位张窈窕也是“下笔成章”；（何光远《鉴诫录》卷10）至于孟蜀花蕊夫人也是以“才色”著称。（吴任臣《十国春秋》卷50）难怪《鉴诫录》中称“蜀出才妇”。连宋真宗为襄王时以“蜀妇人多才慧”，托人寻求一蜀姬。（司马光《涑水记闻》卷5）看来，五代两宋时，社会中对蜀出才女的认同十分明显。

五代何光远《鉴诫录》卷10记载：“吴越饶贡妓，燕赵多美姝，宋产歌姬，蜀出才妇。”这里谈到南方地区的军妓、才妇只是对一种职业女性的群体感受，并不是对区域美女群体的感受，而对北方地区的美姝记载就是直指美女群体，至于歌姬作为一种特殊的群体也应是以外表美为主。唐代出现了许多以自由恋爱为主题的言情小说，如《游仙窟》、《莺莺传》、《柳氏传》、《霍小玉》、《郑德玲》、《裴航》、《孙格》、《崔护》等。不论小说的作者是南是北，这些小说的女主人公往往都是绝代美色，而她们的籍贯和生活地域则主要是在北方地区。^{[11](P702-705)} 显然唐五代时期人们的潜意识里，美女群体主要是在北方地区。

对此，我们还可从以下的统计分析中得到进一步的印证。

表 1 程羽文《鸳鸯牒》美女才女时空分布表^[12]

	战国秦	汉晋南北朝	隋唐五代	宋	元明	清	数量
北方地区		班氏昭、蔡文姬、甄后、苏若兰、班婕妤、罗敷、津吏女娟	武则天、王韫秀、侯夫人、崔莺莺、步非烟、鱼玄机、关盼盼、郭绍兰、杨容华、光、威、袁、薛涛	鲍令晖、辽萧后、李清照			23
南方地区		王昭君、谢道韫	江采萍、花蕊夫人、黄崇暇、李季兰、李弄玉、刘采春	周韶、朱淑贞、严若芳、曹比玉			12
		9	19	7			35
另仪冲华、张惠连、郑月流三人籍贯和活动地区不明							

注：以上美女主要以籍贯为主，籍贯不明者以出生地、主要活动地区为主。

表 2 赵翼《美人谱》美女时空分布表^[13]

	战国秦	汉晋南北朝	隋唐五代	宋	元明	清	数量
北方地区		李夫人、班婕妤、蔡琰、环风	侯夫人、杨太真、崔莺莺、关盼盼、苏惠、步非烟、霍小玉、红拂女、李娃、紫云、樊素、小蛮、薛涛				17
南方长江下游	西子、毛嫱	二乔、赵飞燕、合德、张丽华	贞娘、苏小小	朱淑真、琴操、朝云			12
南方长江中游		王昭君	柳姬				2
南方长江上游		卓文君	花蕊夫人				2
南方其他地区		绿珠、碧玉					2
	2	13	17	3			35

注：以上美女主要以籍贯为主，籍贯不明者以出生地、主要活动地区为主。《美人谱》中的夷光即西施，为同一人，故记载 36 人，实为 35 人。

表 3 鹅湖逸士《老狐谈历代丽人记》美女时空分布表^[14]

	北方地区	南方地区	不明
战国秦汉	汉之邢夫人、昭帝之上官后、汉成帝之许后、汉之鲁元公主、公主之次女佩琬、汉皇后陈阿娇、阴丽华、平帝之王皇后、汉惠帝之皇后张嫣后、汉之李夫人	楚平王夫人伯嬴、伯嬴之女季芊、鲁昭夫人吴孟子、西楚之虞姬、汉皇后陈阿娇、阴丽华、吴宫西施、汉惠帝之皇后张嫣后、卓文君、王昭君	秦武王之后魏贞姬、哀帝之后傅黛君
魏晋南北朝	蜀先主之吴后、三国时甄后、北齐李希宗之长女莹娥、北魏之木兰、北齐文宣皇后李祖娥	大乔、小乔、三国时孙翊之妻徐氏、吴景帝之后朱佩兰、三国时之孙夫人、晋穆帝之后何法倪、蜀李势之女、晋之绿珠	
隋唐五代	周世宗之小荷后、隋之红拂女、唐之崔莺莺	陈之张丽华、隋宣华夫人、陈之张丽华、杨玉环	文宣李后之女温慧公主
宋元	宋哲宗之孟后、辽道宗之后萧观音、后女苏克漓公主、金卫王之女岐国公主、元泰定帝之萨都巴拉皇后	宋钦宗之后朱淑贞	
明	明武宗之夏后、太康伯张国纪之第三女宝珠	明之费宫人	福王选后

程羽文、赵翼、鹅湖逸士为明清时期文人，他们对元代以前的美女感受主要是依据汉唐两宋的历史文献，间接体现了汉唐两宋时期人们对美女地域的文化认同。正是由于以上统计多为明清时人所作，由于当时信息传递的局限，对本朝的认识并没有经过历史沉淀，受个人直观感受影响较大，对明清时期的统计和分析并不全面和准确，故以上统计的宋以前分布规律较为全面而准确，但对宋以后的意义不大。

从以上统计来看，宋代以前，中国文化认同中的美女群体主要是在北方地区，对北方地区美女的认

同显现出群体，而对南方美女的认同主要在个体。这印证了我们前面文献分析的结论。

但是从南宋开始，这种认同趋势已经发生一些变化。

南宋太平老人《袖中锦·天下第一》：

监书、内酒、端砚、洛阳花、建州茶、蜀锦、定瓷、浙漆、吴纸、晋铜、西马、东绢、契丹鞍、夏国剑、高丽秘色、兴化军矛鱼、福州荔眼、温州褂、临江黄雀、江阴县河豚、金山咸豉、简寂观苦笋、东华门把鮓、右兵、福建出秀才、大江以南士大夫、江西湖外长老、京师妇人，皆为天下第一，他处虽效之终不及。^[15]^①

这里列举的“天下第一”中，将“京师妇人”与全国众多最有影响的风物并列，显现当时江浙美女作为一种美女群体已经在全国有较大的影响，成为最有影响力的美女群体了。同时，《袖中锦》还将“苏州儿、越州女”称为“二妙”，也是对江南美色的赞许。清代厉鄂《瓯台书史·名妓》记载了10位宋代名妓，其中可考籍贯的8位名妓中，7位都是长江流域及以南地区的，^[16]也可印证以上文献记载。

对于这一点，明人也感受到五代两宋间这种认同的易位。王士性《广志绎》卷1《彷徨崖略》：

江南佳丽不及千年。孙吴立国建康，六代繁华，虽古今无比，然亦建康一隅而止，吴、越风气未尽开也。盖萑苇泽国，汉武始易暗媚而光明之，为时未几。观孙吴治四十三州十重镇，并未及闽、越，特附于宣州焉已。晋分天下十九州，吴、越、闽、豫通隶扬州。唐朝分十二道，一江南东道，遂包升、润、浙、闽，一江南西道，遂包宣、歙、豫章、衡、鄂。岂非地旷人稀之故耶？至残唐，钱氏立国，吴越五王继世，两浙始繁。王审知、李璟分据，八闽始盛。然后宋分天下二十三路，江南始居其八焉，……赵宋至今仅六七百年，正当全盛之日。

表4 夏庭芝《青楼集》名妓籍贯和从艺地分布^[17]

地区	分区	姓名	数量
南方地区	江浙（含金陵、淮浙、维扬）	杜妙隆、平阳奴、赵偏惜、樊香歌、小玉梅、赵真真、李娇儿、汪怜怜、李芝仪、李真童、喜温柔、事事宜、张玉莲、顾山山	14
	湘湖、湖广	张玉梅、金兽头、小春宴、帘前秀	4
	江西、江湘	喜温柔（孙氏）、般般鬼、刘婆惜	3
北方地区	京师	曹蛾秀、解语花、南春宴、樊事真、连枝秀、丹墀秀、一分儿、孙秀秀、玉莲儿、王巧儿	10
	山东	金莺儿、真凤歌	2

《青楼集》共记载元代名妓80名。从标明籍贯和从艺地的33位名妓来看，遍布南北，但主要以京师、金陵、湘湖、淮浙、维扬、山东、江西为主，其中京师10名，山东2名，合计北方共12名；江浙一带共14名，江西、湘湖、江湘、湖广7名，合计南方地区共21名。元代是北方蒙古人入主中原建立的统一王朝，但元代士人对南方名妓的记载仍明显超过北方地区。所以元代周霞震认为“美人昔燕赵，岁久江汉间”，（周霞震《石初集》卷1）也明确指出了这种南北转变。

到了明代，这种趋势更为明显。谢肇淛《五杂俎》卷8称：“古称燕赵多佳人，今殊不尔。”看来，明人眼中燕赵已经不是出产美女之地，社会对燕赵美女的认同下降。谢氏在谈到扬州美女后又称：

燕无论已。山右虽纤白足小，无奈其犷性何。大同妇女姝丽而多恋土重迁，盖犹然京师之习也。此外，清源、金陵、姑苏、临安、荆州及吾之闽之建阳、兴化，皆擅国色之乡。

而且，明代选取后妃、宫女、女官多就近在京师附近，故宫女以北方女子为主体。^[18]^②^[155-162]但从明

^①南宋认为京师妇人的美是多方面的，除《袖中锦》谈到的外表美为主外，曾慥《类说》卷15：“山谷曰，衙香擦烛，天下所不及。”赵令畤《侯鲭录》卷4：“上阁衙香、仪鸾司绿烛，北京师妇人梳妆与脚，天下所不及。”

初开始，已经认识到南方女子的美丽与才慧，也开始到南方地区选择宫女，并一直延续到明末。

沈德符《万历野获编·补遗》卷1《选江南女子》：

洪武五年，选苏、杭二府妇女，愿入宫者四十四人，授内职，免其家徭役。其三十人年未二十，各赐白金遗还，任其适人。洪武十四年，敕谕苏、松、嘉、湖及浙江、江西有司，民间女子年十三岁以上，十九岁以下，妇人年三十岁以上，四十岁以下，无夫者，愿入宫备使，令各给钞为道里费，送赴京师，盖女子以备后宫，而妇人则充六尚也。时孝慈皇后正仪天下，其注意江南如此。此后天顺命内臣选南方女妇，已仿于此。

对此，沈德符《万历野获编·补遗》卷1《采女官》记载天顺三年上命镇守浙江太监卢永、江西太监叶达、福建太监冯让选取江南女子为女官，认为“向来宫掖充满，俱系北产，不谙文理，故命江南选择，不独取其美丽，亦以慧黠堪给事左右也。”这种选择江南宫女、女官制度可能在明后期较为普遍，故后来还有嘉靖九年到南京选取后妃6名的记载。^[15]同样，清代厉鹗《东台书史·名妓》记载了21位明代名妓，其中可考籍贯的13位名妓中，12位都是江浙金陵、苏州一带的。^[16]

清人更是明显感受到南北美女认同的易位，清末徐珂《精粹类钞》记载：

古之佳人，大抵出于燕赵，实指妓女而言。晚近以来，则以扬子江流域之江苏为多，苏州、扬州、清江皆有之，引类呼朋，分往各省，南之闽粤，北之辽沈，无不为其殖民之地。^{[20] (P5159)}

徐珂这里认为历史上的“燕赵美女”仅指妓女而言，显然有失偏颇。“燕赵美女”应是历史上一个区域性美女群体，而非仅指妓女。不过，徐氏对美女认同的南北易位的分析是十分准确的。

可以说明清时期扬州美色在全国最有声名。对于扬州美女，王士性《广志绎》卷1《彷徨崖略》中将“广陵之姬”与苏杭之币、淮阴之粮、淮扬之盐、京师城隍等称为“天下马头”，显现了明代扬州美色的地位。王士性《广志绎》卷2《两都》：

广陵蓄姬妾家，俗称养瘦马，多谓取他人子女而鞠育之，然不啻己生也。天下不少美妇人，而必于广陵者，其保姆教训，严闺门，习礼法，上者善琴棋歌咏，最上者书画，次者亦刺绣女工。至于趋侍嫡长，退让侪辈，极其进退浅深，不失常度，不致憨憨起争，费男子心神，故纳侍者类于广陵觅之。

谢肇淛《五杂俎》卷8：

维扬居天下之中，川泽秀媚，故女子多美丽，而性情温柔，举止婉慧，……然扬人习以为奇货，市贩各处童女，加意装束，教以书、算、琴、棋之属，以徼厚值，谓之“瘦马”。

在此基础上，明清时期流传“扬州出美人”的说法，“扬州瘦马”成为江浙美女的一个典型代称。所以明代《小窗偶记》称：“江都固多佳丽地”，沈德符《万历野获编》卷23《广陵姬》也称：“今人买妾大抵广陵居多。”

清代扬州仍有“闾阎老嫗，畜养女娃”传统，^{[20] (P5175)}芬利沱行者《竹西花事小录》：“广陵为鹾运所在，虽富商巨贾迥异于前，而征歌选色，习为故常，猎粉渔脂，寝成风气。闾阎老嫗，畜养女娃，教以筝琶，加以梳裹，粗解讴唱，即伶倚门。说者谓人人尽玉，树树皆花，当非虚妄。”^[21]

对此，清代金子婴《广陵竹枝词》称：“十三学画学围棋，十四弹琴工赋诗。莫管人称养瘦马，只夸家内有娇儿。”故马曰琯《樊榭纳丽》有“竹西自昔多佳丽，名士倾城此一时”的记载。扬州美女显然是当时上层社会纳妾、买婢的对象，故有“娶小，扬州讨”的民谣流传。在17世纪，尼霍夫《使华录》中就记载扬州“以美女如云而出名，她们的气度优雅妖美迷人，远胜其他地方的女子。”康熙年间罗马尼亚人米列斯库《中国漫记》中也记载了扬州瘦马。^[22]据记载，扬州妓女扬帮名声很大，京师、天津、南昌、长沙等地的扬帮势力也都很大。^{[23] (娼妓类)}直到近代，江苏民歌《小扁担》中仍有“我夸扬州好丫头”的咏唱，可见扬州美女之名已经深入民间。

不过到了清代，苏州美女的声名已经不在扬州之下，民间流传苏州出状元和小夫人。这里的小夫人

也是对苏州美女的认同。清末徐珂《靖稗类钞》记载：

江苏多美妇人，不独苏州也，而苏为尤美。但以娼妓言之，金阊名姬，所在皆有，其在上海者，无论矣，近而浙、皖，远而湘、鄂，且北及于燕、赵，以出榆关，所致为人欢迎，固著称于通国也。他若扬州、若清江之隶名乐籍亦多，惟行踪不甚远。^{[20] (P5159)}

在此背景下，从清代开始，妓女苏州帮、扬州帮名气越来越大，成为全国风月场所的主力。清代京师的南帮和天津的南帮都是以苏、扬二帮为主体，江宁也形成本帮、苏帮、扬帮三帮，汉口和长沙的苏帮也影响很大。^{[20] (娼妓类)} 而奉天“自平康里既成，南妓络绎赴奉，一二街中，南妓实居多数。”^{[20] (P5158)}

明清中国最出名的花柳之地当为南京秦淮河畔。据说明代金陵上新河一带“人家产女，旧多美丽”，故士大夫、士人多到该处娶妾。^[23] 明代嘉靖年间，南京就有刘、董、罗、葛、段、赵、何、蒋、王、杨、马、褚十二名妓，号称“青楼十二钗”。(冯梦龙《情史类略》卷7) 明末清初余怀在《板桥杂记》中记载了董小宛、李香君、顾眉生、卞玉京、寇白门、马湘兰六位，^[24] 后来人们又将柳如是和陈圆圆列入，形成了中国古代著名的金陵八艳。明代南京妓女游入苏州，被称为“京帮”，影响较大，连维扬妓女也托庇其宇，冒称“京帮”。^{[25] (P266)} 除此以外，《秦淮画舫录》卷上《丽丽》中记载了129个佳丽。邹枢《十美词记》记载的十美有巧蝴蝶、如意、陈圆圆、卞赛、沙才、梁昭、李莲、朱素、罗节，也大多是金陵、苏州、南通一带的妓女。

清代南京仍很繁荣。清人认为“江宁之秦淮，为古佳丽地”，^{[20] (P5171)} 《续板桥杂记》卷上《雌游》称“秦淮古佳丽地”，并记载当时有本帮、苏帮、扬帮。其卷中《丽品》中记载的24位名姝，几乎全是南方人。^[26] 《白门新柳记·跋》称：“白门为自古靡丽之乡，山温水软，美著东南，素来风尚，……才妓名媛，大都来自吴中、来自邗上，而土著中人亦复不少。”^[27] 以许豫《白门新柳记》、《白门衰柳记》记载的41个名妓来看，籍贯全是江浙地区的。^[28]

清后期上海崛起后，上海汇集了大江南北美色。光绪年间王韬记载的妓女是以苏帮、扬帮（金陵帮附其中）、宁帮、湖帮、湖北帮、巴蜀帮、江西帮为主。^[29] 又从王韬《花国剧谈》记载的61位名妓来看，可考籍贯的57位中，南方籍贯的为55人，显示了南方美色在地域上的绝对优势。^[30]

在清代以前，四川盆地地区是以“貌多丑陋”而出才女著称，但是经过元末明初和明末清初两次大战乱后，四川社会经济文化受到极大的摧残，人口大量损耗。在这样的背景下，形成了四川历史上最大的一次移民运动“湖广填四川”，使四川原始居民的体质特征发生了很大变化。这种状况经过近代重庆、万州开埠，外来移民更使居民新的体质特征得到强化。所以，清代末年，英国人阿绮波德到了重庆万州，感叹道：“四川是中国美女的出产地，在万县的时候，邻船上的女子都眼睛水灵，面容红润，漂亮得很。”^{[31] (P130)} 这可能是最早一则关于川渝美女的记载了。清末民初，四川成都出美女也声名流传，连当时日本人也认为“成都的美人是天下有名的”。^{[32] (P260)} 清代四川妓女在长江流域已经有一定影响，如当时汉口妓女有苏帮、川帮、湖南帮、江西帮、本帮，但“向以川帮为巨擘”、“向称蜀部为巨擘”。^[33] 后来受抗战大后方建设、三线建设等大量外来移民进入的影响，四川出美女逐渐得到普遍的认同。

明清以来，虽然北京作为京城仍是美女集中的地区，但本土美女并不被士人看好。

明代周篤《析津日记》记载：“然燕中妇女虽曰秾丽，大约调朱杀粉涂饰为多，十三辄嫁，至三十而憔悴矣。”^[34] 同样，明代沈德符认为京师妇人“馋惰性成，所酷嗜惟饮馔衣饰，所谙解惟房闼淫酣”，是以“轻悍”著闻。^[35] 王韬《淞浜琐话》录《燕台评春录》上记载：“都中妓多皖、齐、燕、代产，莲泾竹西绝无仅有，至珠江春色，亦于此一见云。”并在文中多处列举了苏州、扬州、湖南、云南、安徽妓女。同样，《燕台花事录》虽然记载名秀以京师本籍为主，但也记载了江苏、广西名秀。看来，明清北京妓女籍贯南北汇杂，不像江南地区妓女几乎全是江南本籍。^[36] 而当时北京的梨园春色中，则完全以江南籍优伶为主。《怀芳记》记载了54个梨园优伶，在39个可考籍贯的人中，苏州就占了25人，扬州、常州、无锡、泰州占6人，安徽6人，荆楚1人，北方仅1人。^[37] 显然，北京作为政治中心，南方的大量妓

女、优伶的进入，虽为北京的春色增添光彩，却也显现了北方本土美色影响的下降。明清时期社会对北方地区美女的认同已经逐渐从对群体的认同向对个体的认同、从区域美女认同向孤岛美女认同发展，汉唐两宋以来的燕赵美女、洛阳美女的认同逐渐淡出。

谢肇淛《五杂俎》卷4云：

九边如大同，其繁华富庶，不下江南。而妇女之美丽，什物之雅好，皆边塞之所无者。市款既久，未经兵火故也。谚称“蓟镇城墙”、“宣府教场”、“大同婆娘”为三绝云。

有学者注意到，清代许多戏剧的女主人公都是以大同妇女为典型的，如京剧《游龙戏凤》中的大同女子，《玉堂春》里的苏三。^[38]德国卫礼贤在《中国心灵》中曾记载：“到达大同府的时候，夜色已经临近。……我们向回走去，由于天气闷热，街道上挤满了人。白天街道上看不到的妇女和年轻姑娘们，都在这傍晚的时候出来了，一个个穿得漂漂亮亮，打扮得整整齐齐。学生们在街上转来转去，试图得到别人的一瞥或是一个微笑。”^{[39][H12]}直观地记载了当时大同美女的氛围。

“大同婆娘”可能与明代大量外地乐户的迁入有关。据沈德符《万历野获编》卷24《口外四绝》：

曰大同婆娘。大同府为太祖第十三子代简王封国，又纳中山王徐达之女为妃，于太宗为僚婿。当时事力繁盛，又在极边，与燕辽二国鼎峙，故所蓄乐户较他藩多数倍。今以渐衰落，在花籍者尚二千人，歌舞管弦，昼夜不绝。今京师城内外不隶三院者，大抵皆大同籍中溢出流寓，宋所谓路岐散乐者是也。

清人吕熊在《汝仙外史》第6回中记载的大同名妓柳烟，生得体态轻盈，姿容妖冶，人称“满床飞”，尤长床第之戏。据记载柳氏就是乐户之女，这可能是大同婆娘在文学上的典型描绘了，也进一步说明了大同婆娘与南北乐户的关系。对此，白昌红《大同婆娘》的寻访与思考》专门作了研究，明确指出明代畸变的乐户制度致使该地区聚集了大量的乐户，色艺俱佳的乐户对大同地区的人口质量影响较大。^[38]明代“诸边营妓如云，大胜京师”，^[40]正是“大同婆娘”的社会背景。看来，“大同婆娘”只是移民历史中形成的美女孤岛现象。同时，据记载明代开始的大同妇女是以“好饰尚脂”为美艳至绝，^[41]这与明清时期清秀纤弱的主流审美相异，所以影响十分有限。

至于陕西米脂婆姨，历史文献中并无多少记载，只是民间传说较多。如果探索历史，可能也与明清边关政治、经济、军事形势有关。同时，社会上对米脂婆姨的审美认同与大同婆娘有相似之处，即以高大丰硕健康为主流，这在明清时期已经不在主流审美之内，故影响也较小。

二、中国古代美女地域文化认同变迁的成因分析

1. 南宋以来南北对美女认同的变迁显然受时代特色的影响，体现为宋以前高大丰硕美的主流审美观与北方核心区人种的吻合和宋以后纤小轻盈美主流审美观与南方核心区人种的吻合。

古今中外，不论是个人还是群体对美的认同差异都是十分大的，对美女的认同也同样如此。所以《懿林》卷2曰：“佳人不同体，美人不同面，而皆悦于目。”而鹅湖逸士《老狐谈历代丽人记》认为：“以天地之大，二千余年之久，何地无丽人。”不过，纵观中国历史上对美女的认同，在形体美的认同上可分成两大派别，一派以“肉感”为美，强调丰满；一派以“骨感”为美，重视苗条。

在传统社会早期，丰乳肥臀、强壮硕大最能体现女人的美，在这一时期追求的是女人的肉感美。如《诗经·卫风·硕人》反映的卫庄夫人庄姜就是高大硕壮，皮肤白嫩。

不过，在宋以前的中国，对美女的标准一直是丰满与纤弱两派并存。《楚辞·大招》描写的舞女就是“丰肉微骨”、“朱唇皓齿”，宋玉的《高唐神女》中神女则是“貌丰盈”，司马相如《美人赋》中描述的美人是“弱骨丰肌”。这种崇尚丰满，以丰腴肥硕为美的潮流在国力强盛的唐代演绎得最典型，代表人物就是杨玉环。历史上记载的杨贵妃“姿质丰艳”、“素有肉体，至夏苦热”。^[42]宋代黄山谷仍以“世间美女丰肌”来评论书法美。（杨慎《墨池琐录》卷2）同时，这个时期纤弱派也较有影响，《晏子春秋》称：“楚灵好细腰，其朝多饿死”，后代也有“楚人好小，美人省食”之说。（《懿林》卷1）再据宋人秦醇

《赵飞燕别传》记载的赵飞燕也是以“纤便轻细，举止翩然”为美。

五代以来，对美女的认同主流开始演变为以纤柔病弱为美。宋人眼中的美人是樱桃小口，杏腮桃脸，杨柳细腰，三寸小脚，身轻似燕，体柔如絮。到了明清时期，封建礼教更加严密，妇道贞节反映在女性美上，更以美女纤瘦、弱不禁风为尚。五代以来的缠足之风在明清演绎得登峰造极，“牌坊要大，金莲要小”，缠足之风深入到穷乡僻壤，万户千家。对女性身材方面则更以纤瘦为美，著名的扬州美女有“瘦马”之称，就是这种病态美认同的典型。清人徐震的《美人谱》称：“盖闻芙蓉别殿，曾居窈窕之姝；杨柳深闺，不乏轻盈之媛。”并将杨柳腰、步步莲称为令人销魂的美人遗迹，显然也以杨柳细腰步步莲为至美。这种柔弱病态之美，《红楼梦》中弱不禁风的林黛玉便是代表。在中国历史上，丰胸并不被社会所看重，甚至还有束胸的风俗，故有以“胸平满”为美的习俗。

对美女认同标准的时代差异自然会影响美女地域文化认同的变迁。在宋以前，崇尚丰满的一派影响很大，而中国北方地区人体特征以高大丰硕为主，以丰硕美女为美自然成为主流认同，所以，燕赵美女、京洛美女自然成为美女的主流认同。南宋以前，中国的政治经济文化中心都是在北方黄河流域，社会上对高大丰硕美女的主流认同，也与黄河流域人类体质特征结合，使这个时期美女认同更多偏向北方地区，南方天然轻盈的身段自然不被主流社会所认同。

南宋以来，中国政治经济文化中心东移南迁，而同时期社会对美女的认同受宋明理学的影响，也开始以纤小轻盈为至美。这种社会审美主流的形成与长江流域人类体质特征上相对轻小的特征正好结合在一起，使南宋以来认同的美女群体主要在长江流域。

宋代王质《诗总闻》卷6：“西北妇人大率以厚重为美，东南妇人以轻盈为美，故美女多归燕赵，此称硕大者，盖其风俗也。尝见北方士女画图皆厚重中有妍美态，与东南迥不同也，大率观汉蜀与吴越，即南北约略可见。”

到了明清时期，虽然主流社会对美女的认同以纤小轻盈为至美，但在北方地区对美的认同受传统的影响仍较明显，或者说中国北方仍然有汉唐审美的遗韵。雍正《山西通志》卷230引苏祐《遁旗琐言》称：“大同妇人，好饰尚脂多美而艳，夫妇同行，人不知是夫有是妇也。”显然“大同婆娘”是以“尚脂”为美。在这种背景下，叶盛《水东日记》卷6中的大同妇人是以“烈妇”面貌出现，吕熊《水仙外史》第6回中“大同婆娘”的形象是“满床飞”。明清时期的京师妇人“倍解惟房闼淫酣”，有“都中妇人以淫悍著闻”之称，以致沈德符发出“古人云燕赵多佳人，意者别是一种耶”的感叹。^[39]就是清代有名的米脂婆姨，也是以健康红润丰泽为美。显然这种传统的尚脂、淫悍、刚烈美认同与明清时期对美女的纤弱文秀的主流审美相去甚远，自然会影响到社会对美女的地域认同。

2. 对美女的认同有一个客观美女的存在与人类社会对美女地域文化认同的区别。两方面都受区位条件、人类体质、生态环境、经济文化水平、移民背景的影响，而受区位条件、经济文化水平的影响更大。

在很大程度上，南宋以前中国政治经济文化中心在中国北方黄河流域，主流社会集中在这个地区，文化信息传播也集中在这个地区，主流社会对这个地区美女的感知最多，记载也最多，自然会强化这种高大丰硕美女的文化认同。所以，前面提到的宋以前美女文献的作者，多是北方地区的，而且文献多是记载群体，如燕赵美女、宛洛美女。在这一时期，南方许多地区还有“江南卑湿，丈夫早夭”之称，社会经济文化都较落后，饱暖的基本问题还没有解决，自然对美女文化的关注十分有限，故对南方美女的记载往往是对个体的记载，如对西施、王昭君等的记载。

南宋以后，中国政治经济文化中心东移南迁，主流社会多集中在东南地区，文化传播也集中在这一个地区，主流社会对这个地区美女的感知最多，记载也最多，自然会强化纤小轻盈美女的文化认同。文献作者多是南方地区的，文献也多是记载南方地区的美女，而且多是记载群体，如扬州瘦马、苏杭美女。特别是明清以来，记载丽人、佳人的文献较多，但多是南方士人所为。清代鹅湖逸士在《老狐谈历代丽

人记》中还将历代美女分成三个层次，即超逸一时之丽、跨越一代之丽、横绝千古之丽，超逸一时之丽又分成庄重一流、妍秀一流、窈窕一流、俊俏一流。一时南方美色中的扬州瘦马、苏杭美女、秦淮八艳等成为家喻户晓的风物，江南成为风花雪月之地，成为美女和美女文化的渊薮。

我们还应看到，长江流域的体质特征中庸平衡，符合生产力发展到一定程度的以和谐中庸为美的基本审美标准。在自然环境上，黄河流域风沙大，日照强，不利于人们水色的培养；岭南地区湿热有余，典型的蒙古利亚人种南亚型的面部轮廓特征，自然不符合中国传统协调中庸的审美取向。长江流域典型的蒙古利亚人种东亚型的体质特征相对平衡中庸，且日照适中，风和日丽，气候湿润，有利于佳人的水色滋养，所谓“山温水软，美著东南，素来风尚”。^[27]

再者，历史上长江流域女性比例大的生态背景，使经济开发到一定程度后美女产生的机率大大增加。《淮南子·地形训》就曾指出：“土地各以其类生，是故山气多男，泽气多女。”谢肇淛《五杂俎》卷8谈到扬州美女时称：“所谓泽气多女，亦其灵淑之气所钟，诸方不能敌也。”所以徐谦芳《扬州风土纪略·风俗》：“谚云：多山多男，多水多女。故扬州产女多。”

同时，一个地区经济文化水平、移民背景也是影响美女产生和美女文化认同的主要原因。中国传统认为七分美色，三分打扮，而打扮往往与一个地区的社会经济文化发展水平有关。按现代遗传学的观点，遗传距离远近对于人的体质和智力都有明显的影响。远距离移民的遗传杂交有利于美女产生。移民社会对于人的体能和智能的发展都有积极的影响。历史上的大同婆娘就与大量南北乐户、营妓移民长城一线有关。而川渝地区的美女则与湖广填四川、重庆开埠、大后方建设、三线建设大量移民有关。现在的丹巴美女，据考证也是经过嘉良夷、东女国后代、吐蕃、西夏党项迁入融合有关，特别是与西夏党项皇室有关，被认为是党项皇族的后代。^{[43] (P155-164)}

在长江流域，甚至在一些相对落后地区的交通枢纽城市，由于移民较多，流动人口多，也一时成为美女的渊薮之地。明代四川泸州为川江“百担”大船的终点，同时为乌撒入蜀旧道的起点，川滇黔与长江中下游交通的枢纽，近代也以美女多而著称。据记载，清代末年贵州毕节一带出美女，称“其地水色极佳，川省富商显官，欲求佳丽作姬妾者，均由毕节物色之。”^{[44] (P76)}

虽然作为体质人类学意义上的女性面部轮廓、肤色、身材是美女地域文化认同的基础，但同时，中国历史上作为社会意识形态的审美观也在不断变化，这种审美观的变化自然也会极大地影响对美女的地域认同，中国历史上从宋代为界的南北易位显然是受此影响的。宋以前对高大丰硕美的认同能自成一派，影响较大，除了社会审美的关系外，可能还有在生产力水平相对低下的背景下，对女性生育功能、劳作功能的认同的潜意识成分。

同时，我们发现，美女地域文化认同往往受区位条件、经济文化水平的影响相当大。在宋代以后，长江流域的美女在体质人类学意义上的体质特征与宋以前并不可能有明显变化，但宋以前只以个别美女认同著称，远无当时燕赵佳人、两京春色之声名。但宋以后扬州瘦马、苏州美女的声名却彰显海外，流芳百世。这自然是与宋以后中国政治经济文化中心的东移南迁的影响分不开的。宋以前中国政治经济文化中心在黄河流域，在区域认同上长江流域还被视为蛮荒之地，了解甚少，中原文化人自然对本土的美色更多地记载和关注。宋代中国政治经济文化中心东移南迁后，中国南方社会经济发展，南方文化人夜食不愁，饱暖思欲，便有更多的文化人来关注、记载和宣传本地美色，这也是宋以后南方美色彰显于世，认同明显的重要原因。

[参考文献]

- [1] 邓小楠主编. 唐宋女性与社会 [C]. 上海：上海辞书出版社，2003.
- [2] 卢云. 汉晋文化地理 [M]. 西安：陕西人民教育出版社，1991.
- [3] 郭立城. 中国妇女生活史话 [M]. 天津：百花文艺出版社，2005.
- [4] 李太白集（卷12）[C]. 四库全书本.

- [5] 文苑英华 (卷 2417) [Z]. 艺文类聚 (卷 31) [Z].
- [6] 明石八倡和之诗 [A]. 海岱会集 (卷 1) [C].
- [7] 古诗纪 [M].
- [8] 陈继儒. 珍珠船 [A]. 钱通 (卷 31) [Z].
- [9] 胡应麟. 少室山房集 (卷 5) [C].
- [10] 邹逸麟. 中国历史人文地理 [M]. 北京: 科学出版社, 2001.
- [11] 妹尾达彦. 九世纪中国新的男女认识的形成 [A]. 邓小楠主编. 唐宋女性与社会 [C]. 上海: 上海辞书出版社, 2003.
- [12] 程羽文. 鸳鸯牒 [M]. 香艳丛书第 1 集.
- [13] 赵翼. 美人谱 [M]. 香艳丛书第 1 集.
- [14] 鹅湖逸士. 老狐谈历代丽人记 [M]. 香艳丛书第 3 集.
- [15] (南宋) 太平老人. 袖中锦 [M]. 说郛 [Z]. 卷 12 下引.
- [16] 厉鄂. 玉台书史·名妓 [M]. 香艳丛书第 5 集.
- [17] 夏庭芝. 青楼集 [M]. 香艳丛书第 5 集.
- [18] 陈宝良. 明代社会生活史 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004.
- [19] 李诩. 戒庵老人漫笔 (卷 2) 选妃 [M].
- [20] 徐珂. 清稗类钞 (第 11 册) [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [21] 芬利沱行者. 竹西花事小录 [M]. 香艳丛书第 12 集.
- [22] 转引自韦明铧. 扬州瘦马 [M]. 福州: 福建人民出版社, 1998.
- [23] 顾起元. 客座赘语 (卷 1) 市井 [M].
- [24] 余怀. 板桥杂记 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [25] 陈宝良. 明代城市生活长卷 [M]. 长沙: 湖南人民出版社, 2006.
- [26] 珠泉居士. 续板桥杂记 [M]. 香艳丛书第 18 集.
- [27] 王韬. 白门新柳记·跋 [M]. 香艳丛书第 18 集.
- [28] 许豫. 白门新柳记 [M]. 白门衰柳记 [M]. 香艳丛书第 18 集.
- [29] 王韬. 淞浜琐记 (7) 谈艳 [M]. 香艳丛书第 15 集.
- [30] 王韬. 花国剧谈 [M]. 香艳丛书第 19 集.
- [31] [英] 阿琦波德·立德. 穿蓝色长袍的国度 [M]. 北京: 时事出版社, 1998.
- [32] [日] 沪友会编. 上海东亚同文书院大旅行记录 [M]. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [33] 徐珂. 清稗类钞 (第 11 册) [M]. 北京: 中华书局, 1986. 王韬. 花国剧谈 [M]. 香艳丛书第 19 集.
- [34] 欽定日下旧闻考 (卷 146) [M].
- [35] 沈德符. 万历野获编 (卷 23) 妇女 [M].
- [36] 蜀西樵也. 燕台花事录上 [M]. 香艳丛书第 12 集.
- [37] 萝摩庵老人. 怀芳记 [M]. 香艳丛书第 18 集.
- [38] 白昌红. 大同婆娘的寻访与思考 [A]. 中国人文田野 (第 1 辑) [C]. 重庆: 西南大学出版社, 2007.
- [39] 卫礼贤. 中国心灵 [M]. 北京: 国际文化出版公司, 1998.
- [40] 沈德符. 万历野获编 (卷 17) 武臣好文 [M].
- [41] 雍正山西通志 (卷 230) [M]. 引苏祐. 遵旗琐言 [M].
- [42] 王仁裕. 开元天宝遗事 (卷 4) [M]. 另见王世贞. 艳异编 (正集 2) [M].
- [43] 林俊华等. 丹巴美女 [M]. 成都: 天地出版社, 2006.
- [44] 徐心余. 蜀游闻见录 [M]. 成都: 四川人民出版社, 1985.

责任编辑: 郭秀文

文学 语言学

论两汉的“歌诗”与“诗”

戴伟华

[摘要] 汉代诗歌的发展明确显示出从“歌诗”到“诗”的演进轨迹，而文人五言诗是脱离音乐独立存在的文学样式。一、汉代人有作歌言志言情的传统，歌是汉代歌诗的早期形式，其后则为乐府歌诗。二、西汉和东汉前期可称四言诗为“诗”，因四言是《诗经》的主要形式，而五言诗及其它诗式不能称为“诗”。三、五言诗的起源与新声杂曲有关，故称五言为杂诗，南朝王融、江淹杂体诗也是指五言诗。四、文学史认为第一首文人五言诗是班固的《咏史》诗，其实此诗初无题名，只是“歌诗”。五、文人五言诗大约起源于东汉桓灵之际。

[关键词] 歌诗 诗 五言诗 杂诗 新声

(中图分类号) I206.2 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0126-06

现在描述中国诗歌发展史，“诗”和“歌诗”并不需要细分，但在考察中国诗歌在一历史时段存在的状态时，“诗”和“歌诗”的区分却是非常必要的。汉代诗歌的发展明确显示出从“歌诗”到“诗”(诗歌)的演进轨迹，而由此讨论文人五言诗的起源成了至关重要的途径。简言之，“歌诗”是一艺术种类，它配合音乐或一定旋律、声腔歌唱，而“诗”是脱离音乐独立存在的文学样式。

拙文《论五言诗的起源》认为：诗歌的发展经历了“诗—歌诗—诗”三个阶段，诗歌写作脱离音乐而独立存在，才有文人创作的五言诗，文人五言诗的写作只能发生在上述三阶段中的“诗”的阶段。^①事实上，五言诗起源的关键时间在汉代，五言诗起源的本质在于文人对传统观念的突破，而这一过程可简单表述为：从“歌诗”到“诗”。以下对相关问题作一梳理，证明五点：一、汉代人有作歌言志言情的传统；二、西汉和东汉前期可称四言诗为“诗”，而不称五言诗为“诗”；三、五言诗的起源与新声有关，五言诗被称为杂诗；四、班固《咏史》为“歌诗”；五、文人五言诗起源于东汉桓灵之际。

一、文人作歌的传统

汉代文士的文学才能表现在赋的创作上，另一方面又即兴作歌。二者互为补充，形成汉代文坛的一大特点。二者之间在风格上有较大差异，赋雅歌俗，一是书面写作，一是口头创作。

帝王和上层人物作歌风气较盛。例一：“(高祖)发沛中儿得百二十人，教之歌，酒酣，上击筑自歌曰：‘大风起兮云飞扬，威加海内兮归故乡，安得猛士兮守四方。’”(《汉书》卷一下)例二：“(项羽)乃悲歌慷慨，自为歌诗曰：‘力拔山兮气盖世，时不利兮骓不逝，骓不逝兮可奈何，虞兮虞兮奈若何。’歌数曲，美人和之。”(《汉书》卷三一)例三：“戚夫人春且歌曰：‘子为王，母为虏，终日舂薄暮，常与死为伍，相离三千里，当谁使告女。’”(《汉书》卷九七上)其它如赵王刘友“诸吕用事兮刘氏微”、城阳王刘章《耕田歌》、汉武帝刘彻《瓠子歌》《秋风辞》《燕歌行》等，^②以及所载广陵王刘胥歌、

作者简介 戴伟华，华南师范大学文学院教授、博士生导师(广东 广州，510631)。

乌孙公主细君歌等。^{②(P105-117)} 因为有作歌本事记载，上述作品是“歌”，而不用称为“诗”。偶有例外，如《李夫人歌》，《汉书》卷九七上载：“（武帝）愈益相思悲感，为作诗曰：‘是邪非邪，立而望之，偏何姗姗其来迟。’令乐府诸音家弦歌之。”很明显，“是邪非邪”是为歌唱而作，并付之弦歌。疑“为作诗曰”一语中“诗”前阙一“歌”字。

文士和武士都有作歌的记载。文士作歌之例，《乐台新咏》载，相如鼓琴歌挑之：“凤兮凤兮归故乡，遨游四海求其皇。”《史记》载，东方朔酒酣据地歌曰：“陆沉于俗，避世金马门。宫殿中可以避世全身，何必深山之中蒿庐之下。”武士作歌之例，《汉书》载，李陵因起舞而歌：“长万里兮度沙漠，为君将兮奋匈奴，路穷绝兮矢刃摧，士众灭兮名已墮，老母已死虽欲报恩将安归。”马援有“滔滔五溪一何深”，据《古今注》云此为“援作歌和之”。

上引诸例，除东汉初马援之歌外，皆为西汉歌诗。东汉文人时有歌诗，如《后汉书》卷一一三载：“（梁鸿）因东出关，过京师，作五噫之歌：‘陟彼北芒兮噫，顾览帝京兮噫，宫室崔嵬兮噫，人之劬劳兮噫，辽辽未央兮噫。’……有顷又去适吴，将行作诗曰：‘逝旧邦兮遐征，将遥集兮东南……’遂至吴。……及鸿东游，思归作诗曰：‘鸟嚶嚶兮友之期，念高子兮仆怀思，想念恢兮爰集兹。’”

文人偶有作赋而附歌的，将歌置于赋中，如枚乘《七发》：“使师堂操畅，伯子牙为之歌，歌曰：‘斐秀薪兮雉朝飞，向虚壑兮背槁槐，依绝区兮临回溪。’飞鸟闻之翕翼而不能去……。”司马相如《长门赋》云：“抚弦而为幽兰之曲，女乃歌曰：‘独处室兮廓无依，思佳人兮情伤悲，彼君子兮来何迟，日既暮兮华色衰。’”（《太平御览》卷五七三）

在文人诗歌未盛行之前，汉代文人作赋以驰骋才华，作歌以抒发情感。歌辞随兴而作，日常生活化，因为吟唱的需要，异于书面语言文学，具有口语特征。

二、诗之四言者称“诗”

东汉中叶以前称诗者大致有三种情况，一指《诗经》，二指《楚辞》中自我抒发情感的言辞，三指文人创作的四言诗。汉代歌诗和先秦以来的诗乐一体的传统是对应的，《诗经》而后，诗经过了承袭《诗经》诗乐一体的“歌诗”时代，《汉书·艺文志》著录的“歌诗”即证明了这一点。

四言诗可称为“诗”，是因为它是模仿《诗经》的。这一点在《汉书》中表述明晰。四言诗一般径称诗，如《汉书》卷七三：“（韦）孟作诗风谏。后遂去位，徙家于邹，又作一篇。其谏诗曰：‘肃肃我祖，国自冢韦……’其在邹诗曰：‘微微小子，既耆且陋……’。”韦孟，汉初人。《汉书》云：“或曰其子孙好事，述先人之志而作是诗也”，即使为其子孙所作，也是西汉时的诗歌。《汉书》卷七三《韦玄成传》：“玄成曰：‘吾何面目以奉祭祀！’作诗自劾责，曰：‘赫矣我祖，侯于冢韦，赐命建伯，有殷以绥……威仪车服，唯肃是履。’……玄成复作诗，自著复玷缺之讞难，因以戒示子孙，曰：‘于肃君子，既令厥德……无忝显祖，以蕃汉室。’”《后汉书》卷一一〇上：“（傅毅）永平中于平陵习章句，因作迪志诗曰：‘容尔庶土，迨时斯勗。日月逾迈，岂云旋复……’。”因有《诗经》四言形式的正宗地位，故文人可效仿而作诗，并称作品为“诗”。

汉代也有可歌的四言，《汉书》卷四〇《张良传》：“戚夫人泣涕，上曰：‘为我楚舞，我为若楚歌。’歌曰：‘鸿鹄高飞，一举千里。羽翼以就，横绝四海。横绝四海，又可奈何。虽有矰缴，尚安所施。’歌数阙，戚夫人歔欷流涕。”

这里可比较《史记》和《汉书》对项羽“垓下歌”记载的微小差异，以印证西汉和东汉前期“诗”之所指明确而严格。《史记》卷七《项羽本纪》云：“乃悲歌慷慨，自为诗曰：‘力拔山兮气盖世，时不利兮骓不逝。骓不逝兮可奈何，虞兮虞兮奈若何！’歌数阙，美人和之。”^{③(P333)}《汉书》卷三一《陈胜项籍传》云：“乃悲歌慷慨，自为歌诗曰：‘力拔山兮气盖世，时不利兮骓不逝。骓不逝兮可奈何！虞兮虞兮奈若何！’歌数曲，美人和之。”^{④(P1817)}班固改《史记》之“自为诗”为“自为歌诗”，显然是不同意司马迁称项羽所歌为“诗”，由此可以进一步推测班固时代“诗”和“歌诗”分得很清楚。联系《汉书·艺文

志》“特赋略”中“诗”皆指“歌诗”，此处班固加一“歌”为“歌诗”非常重要（《汉书·艺文志》“诗赋略”按照其所著录内容当为“歌诗赋略”，此处应是省略的指称）。司马迁作“自为诗”可能是一疏忽，《史记》卷八载“高祖击筑自为歌诗曰：‘大风起兮云飞扬……’”，就是正确的用例。乐府机关何时而设说法不一，但武帝时设有乐府并有了乐府诗歌是不容置疑的事实，有了“歌诗”，方有“诗”、“歌诗”之辨。上引《汉书》“李夫人歌”云“为作诗曰”，理应是班固一时疏忽，“诗”前阙一“歌”字。

诗可泛称的时间因史料不详不能确定，班固生活的时期是不能混称的，班固以后可能就不太严格了，因为《后汉书》中也可称四言以外的作品为诗，如《后汉书》卷一一三载：“（梁鸿）有顷又去适吴，将行作诗曰：‘逝旧邦兮遐征，将遥集兮东南……’遂至吴。……及鸿东游，思恢作诗曰：‘鸟嚶嚶兮友之期，念高子兮仆怀思，想念恢兮爰集兹。’”这里就把“逝旧邦兮遐征”和“鸟嚶嚶兮友之期”称为“诗”。但班固以后泛用“诗”名是事实，还是《后汉书》作者不明而误书，值得进一步探讨。

我们说西汉和东汉前期称为“诗”的作品，除《诗经》、《楚辞》及个别用例外，只能指四言诗，不会有太多问题。

三、新声与五言诗

拙文《论五言诗的起源》分析过杂诗和五言诗的关系，最初“杂诗”一名就是专指五言诗的。应璩作有《百一诗》若干首，据逯钦立注：“然考各书多引应氏新诗，此新诗即百一诗也。而他书所引《杂诗》亦往往又名《新诗》，则《诗纪》所载《杂诗》实亦原出百一。”^{[2](P469)}如《散骑常侍友》一首，逯注云：“《燃聚》四十五、《诗纪》十七并作《杂诗》。又《书钞》五十八作《新诗》。”^{[2](P470)}联系杂曲来自新声的说法，一组五言诗，或曰《杂诗》、或曰《新诗》，至少隐含这样的意思：五言诗初以杂诗视之，同时它又是诗歌中出现的新品种。缘杂诗之名，始当与“杂曲歌辞”有关。《乐府诗集》“杂曲歌辞”引《宋书·乐志》云：“所谓烦手淫声，争新怨衰，此又新声之弊也。杂曲者，历代有之，或心志之所存，或情思之所感，或宴游欢乐之所发，或忧愁愤怨之所兴，或叙离别悲伤之怀，或言征战行役之苦，或缘于佛老，或出自夷虏。兼收备载，故总谓之杂曲。”杂曲来自新声，乐府之“杂曲”是对应其新声和内容，而诗之“杂诗”是五言之专名，五言也是新体，皆有杂而不雅之意。

新声是指新的音乐曲调，它的出现带动了五言歌诗的产生。《史记·佞幸列传》：“（李）延年善歌，为变新声，而上方兴天地祠，欲造乐诗歌弦之。延年善承意，弦次初诗。”《汉书·佞幸传》：“（李）延年善歌，为新变声。是时，上方兴天地祠，欲造乐，令司马相如等作诗颂。延年辄承意弦歌所造诗，为之新声曲。”《汉书·外戚传》：“孝武李夫人，本以倡进。初，夫人兄延年性知音，善歌舞，武帝爱之。每为新声变曲，闻者莫不感动。延年侍上起舞，歌曰：‘北方有佳人，绝世而独立，一顾倾人城，再顾倾人国。宁不知倾城与倾国，佳人难再得！’上叹息曰：‘善！世岂有此人乎？’”李延年所作新声变曲不详，但《汉书》保留了“北方有佳人”一歌，如去掉“宁不知”三字，就成了一首五言歌诗。由此可以进一步认为，李延年之新声曲辞以五言为主，这一记载较早的五言歌诗也佐证了五言源于新声的观点。^①

五言诗称为杂诗，也可称为“杂体诗”。王融《杂体报范通直诗》“和璧荆山下”，为五言诗。著名者如江淹《杂体诗》，其序云：“然五言之兴，谅非复古。但关西邺下，既已罕同；河外江南，颇为异法。故玄黄经纬之辨，金碧浮沉之殊，仆以为亦合其美，并善而已。今作三十首诗，教其文体。虽不足品藻渊流，庶亦无乖商榷云尔。”显然，“杂体诗”是作为“文体”名存在的，江淹之意，“杂体”就是五言。《杂体诗》序云：“世之诸贤，各滞所迷，莫不论甘而忌辛，好丹而非素”，又云：“贵远贱近，人之常情；重耳轻目，俗之恒蔽”，那也是为“杂体”诗的名份在作辩护。梁陈之际，杂体之专名五言，或不为人所谙熟，使用也就脱离本意，如梁简文帝萧纲有《伤离新体诗》，一作《伤离杂体诗》，此诗以五言为主，偶杂七言，“杂体”始有杂言之意，这一样式，被认为是“新体”，而这一“新体”的概念已不是汉

^① 惠帝时戚夫人《舂歌》始为三言两句，余三句皆为五言，虽无新声背景记载，也应是新声。

魏应璩时的“新诗”概念了。又如江淹《杂体诗》三十首，《文选》卷三一置于“杂拟”类。其实，拟诗不应作一类，拟诗在体式上当和所效仿之诗式为同一类，并不能因为学习而改变体式性质。《文选》诗分二十三目，有“杂诗”一目，其中录有非五言诗，卷二九“杂诗上”有张衡《四愁诗》“我所思兮在太山”，仿骚体，曹植《嘲风诗》四言，嵇康《杂诗》“微风清扇”四言，卷三〇“杂诗下”有张孟阳《拟四愁诗》“我所思兮在营州”，仿张衡《四愁诗》。五言诗外，其中以“杂诗”为题名的只有嵇康“微风清扇”一首，但据逯钦立注：“《文选》二十九作杂诗。本集一、《诗纪》十八，又《白帖》四作嵇康《灯诗》。”^{[2](P485)}“微风清扇”四言诗应从本集等作《灯诗》。《文选》对诗的分类是有问题的，对杂诗的录入尤其无章法，李善注虽曲为之辩，谓“杂者，不拘流例，遇物即言，故云杂也”，仍不足以概括所录“杂诗”的全部内容，而将原题名非“杂诗”的四、七言放入“杂诗”类，尤为不妥。胡大雷《古诗人抒情方式的演进》注意到“杂诗”名称，认为杂诗“咏怀”而异“言志”。^{[5](P36-39)}其实，“咏怀”与“言志”本不易分开，以抒情方式和内容来界定“杂诗”，也难以符合《文选》所录之诗的实际。《文选》博大，对“杂诗”理解不若江淹专一而精确。

四、班固“咏史”为“歌诗”

文学史一般列“五言诗起源”一章（或以重点篇幅）讨论文人五言诗之始。通常表述为：现存东汉文人最早的整体五言诗是班固的《咏史》……秦嘉的《赠妇诗》三首，是东汉文人五言抒情诗成熟的标志……从班固到秦嘉，经过一个世纪左右的发展，东汉文人五言诗的创作进入繁荣期。”^{[6](P267-270)}“一个世纪”在时间上未免夸大了，应该在半个世纪以上。这里暂不讨论此段内容的准确性如何，但问题是：从班固第一首五言诗到秦嘉第二首五言诗间隔有半个世纪多，这实在有违文学形式发展的规律。

事实上班固所作是“歌诗”而非“诗歌”。首先，班固时代无“诗歌”，只有“歌诗”。证据之一，班固所撰《汉书·艺文志》“诗赋略”中之“诗”，从著录看单指“歌诗”。证据之二，班固《汉书》记载项羽所歌，改《史记》之“诗”为“歌诗”。

其次，今云班固《咏史》一诗，今见全诗最早载录定性为“歌诗”。《文选》王融《咏明九年策秀才文五首》“歌鸡鸣于阙下，称仁汉牍”李善注云：“班固歌诗曰：三王德弥薄，惟后用肉刑。……”^{[7](P508-509)}班固“三王德弥薄”，因为是歌诗，初无题名，《文选》卷二一“咏史”类，列王仲宣《咏史诗》一首、曹子建《三良诗》一首、左太冲《咏史诗》八首等，无班固《咏史》，也是明证。南朝人提到班固《咏史》，大概只是对歌诗内容的界定，而非题名，如《南齐书·文学传》载陆厥与沈约书云：“孟坚精正，《咏史》无亏于东主。”（班固《西都赋》有西都宾问于东都主人。）《诗品》云：“东京二百载中，惟有班固咏史，质木无文。”又云：“孟坚才流，而老子掌故。观其咏史，有感叹之词。”唐代未见有录班固全诗而题名《咏史》的，故张守节《史记正义》录班固全诗，并不冠以《咏史》之名。《史记》卷一百五《扁鹊仓公列传》：“少女缇萦伤父之言，乃随父西……上悲其意，此岁中亦除肉刑法。”正义云：班固诗曰：“三王德弥薄，惟后用肉刑。……”^{[8](P2795)}

给班固诗题名为《咏史》的时代较晚，可能要晚到明代。明嘉靖十六年刻本刘节撰《广文选》卷八“咏史”首录班固《咏史诗》一首，次录魏阮瑀《咏史诗》二首。《广文选》刘节《序》撰写时间为“嘉靖十有六年秋八月望”。^{[9](P628)}冯惟纳《古诗纪》著录时题下注引《诗品》语，曹学佺《石仓历代诗选》、张溥《汉魏六朝百三家集》皆作班固《咏史》。

班固的“三王德弥薄”是歌诗，文学史上常常列出的张衡《四愁歌》无疑也是歌诗。

汉代的“歌”或“歌诗”在流传过程中，不断给原本无题的作品加一题名，如高祖歌“大风起兮云飞扬”，后人遂依首句题为《大风歌》。冯舒《诗纪匡谬》云：“此等虽无伤大义，然今人习而不察，遂谓古实有此题，临文引用，亦所不安。”由于古人无意，却给后人认识作品的原初面貌带来困难，班固歌诗也是一例。冯舒的话给我们很多启发，引全文如下，他在“大风歌鸿鹄歌”下按语云：“《文选》云汉高帝歌一首，《汉书·艺文志》云高帝歌诗二篇，则此二篇但当云高帝歌二首，不得增《大风》、《鸿鹄》之名。”

也。《初学记》云汉歌曲有‘大风’，《文中子》云‘大风安不忘危’，并是以章首二字为义，如《论语》之‘学而’、‘为政’，诗《之关雎》、《葛覃》耳。又按《汉书》名大风为三侯之章，又曰作风起之诗，《琴操》又名‘大风起’，其曰‘大风歌’者，《艺文类聚》始也。《乐府诗集》因‘吾为若楚歌’之文，名《鹤鹄篇》为楚歌，其曰‘鸿鹄歌’者，《楚辞后语》始也。此等虽无伤大义，然今人习而不察，遂谓古实有此题，临文引用，亦所不安。即如宋人《窃愤录》一书，记徽钦北狩事，《容斋》极辨其妄。万历末年，郡中人从严氏钞本鬻之，本无撰人，余邑有吴君平者妄增辛弃疾三字于卷首，余谓之曰：‘此从何来？’君平曰：‘世人不知书，若无姓氏，便尔见忽，故借重稼轩，此仅可欺不知者，如公自不必怪也。’近有一友作《心史》序，首句便云余尝读辛稼轩《窃愤录》，不觉失笑。故作文者苟不原所始，趁笔便用《大风》、《鹤鹄》等题，当与辛稼轩之纰缪同类而共笑之矣。”^{⑨⑩⑪}在诗歌背景下考察五言诗起源尤其要重视诗歌原初的存在状态，确定班固“三王德弥薄”本为歌诗就是一个例证。

五、文人五言诗形成于东汉后期

在考察诗歌形式发展时，必须依靠文献的记载。汉代歌诗创作数量应远远大于今日所见之汉代歌诗，能流传下来的大致依靠本事记载。故可考察有本事记载的诗或歌诗，以推断五言诗写作的起始。

文人五言诗早期作品为秦嘉、郦炎和赵壹的五言诗。秦嘉《留郡赠妇诗》三首，本事或有可疑，但早于郦炎、赵壹诗，诗见《乐台新咏》著录。郦炎和赵壹诗见于《后汉书》载录。《后汉书》卷一一〇下《郦炎传》：“灵帝时，州郡辟命皆不就，有志气，作诗二篇曰：‘大道夷且长，窘路狭且促……德音流千载，功名重山岳。’灵芝生河洲，动摇因洪波……安得孔仲尼，为世陈四科。”熹平六年死狱中，年二十八。《后汉书》卷一一〇下《赵壹传》引《刺世疾邪赋》：“有秦客者乃为诗曰‘河清不可俟，……抗脏倚门边。’鲁生闻此辞而作歌曰：‘势家多所宜……此是命矣哉。’”此赋当赵壹早年之作，据《后汉书》本传，赋后有“光和元年举郡上计到京师”之语，则《刺世疾邪赋》作于灵帝熹平间，和郦炎作五言诗二首时间正合。

秦嘉《留郡赠妇诗》五言三篇，以五言述伉俪情好，其妻徐淑有《答秦嘉诗》，徐淑诗之诗式并没有用秦嘉诗之五言诗体式以相呼应，而是用用句句带“兮”的歌诗体，实际为在句中加了“兮”的四言诗，这一对赠答诗形式的差异，说明五言诗式还在尝试阶段。赵壹赋一云“乃为诗”，一云“而作歌”，意义有二：一使我们了解到早期文人五言诗“诗”、“歌”相杂的原生状态；二是五言诗脱离音乐而存在的创作已在文人笔下得到了实现。

大致说，有主名的文人五言诗始于东汉桓、灵之世，这和无名氏的文人五言诗《古诗十九首》产生的时代基本一致，而诗歌史上所云五言诗创作兴盛局面的到来尚有一段时间。

六、余论：对文学史研究方法的几点思考

本文所述各点，意在解决文人五言诗起源问题。有些结论大致无疑，如班固时代是歌诗时代，班固《咏史》是“歌诗”；西汉和东汉前期“诗”称四言，而不称其它诸诗体式；文人五言诗始于东汉桓灵之际。有些论述还有疑点，如班固《汉书》记述的歌诗，偶有称“诗”的，定为班固误书是否可行；秦嘉诗，《后汉书》不载，《乐台新咏》始录，《后汉书》虽为南朝宋范晔所著，却是集前人华峤、袁宏等后汉史籍删订而成。从诗的传播看，秦嘉赠妇诗是夫妻间的私情诗，于世流传恐怕很晚，不见载《后汉书》理所当然。这样，秦嘉诗为人所知势必晚于郦、赵二人之五言诗。郦、赵二人五言诗作同在灵帝熹平间，可否视此为文人五言诗起始的时间。这些问题都可作进一步的研究。

文学史上和文论史上有一些问题貌似解决，其实离解决还很远，只是暂时还没有能找到解决问题途径和方法。面对文学史的重构或重写，面对文学史的现代审视，我们深感任重而道远，缘此，又有了如下对文学史或诗学史研究的思考和认识。

其一，寻找事物彼此间的联系。历史上有许多问题因为时间的阻隔和记载的残缺，变得模糊不清，但我们面临的似乎杂乱无章的材料，恰恰是事物在一定空间和时间中呈现其本质的载体，当把许多材料

依一定规则汇集到一起时，就会发现其彼此间的联系，那些司空见惯的材料又被赋予了重新阐释的意义。作为曾经存在于某一历史时空的事物，不管它隐藏得如何巧妙，总会留下蛛丝马迹。

其二，我们的研究对象因时间和文献的关系，其呈现状态各不相同，有些问题很清晰，而有些问题却很模糊。其实，时至今日，对某一问题的了解，文献资料也大致不成问题，特别是唐宋以前的文学研究。检索一下我们的成果，对某一问题的探讨所面对的材料大致相同，加上当代大量文献的整理印行，找到资料也变得非常容易；大量数据文献不断面世，也成为人们搜集材料的便捷工具。而我们所面临的最艰巨的任务是在共享的资源中做出成绩，真正解决文学史问题。陈寅恪等前辈学者早已说过并使用过，用常见书解决问题，其潜在意义在于：要求研究者有敏锐的学术眼光，要探幽索隐去揭示隐含在材料背后的意义。因此靠光盘来检索是不能出好文章的，还需要坐下来慢慢读书，一边读书一边思考，使原本模糊的问题不断清晰起来。学术界不断强调研究中“问题”意识，读原著和在原始材料基础上进行思考是加强问题意识的必由之路。

其三，文学史观有待更新。我们的文学史观还是受到传统的制约，《文心雕龙》、《诗品》等阐述诗歌形式发展时，都是考虑句中字数、句式，而缺少新体式产生的文化对应关系。对于文学史上许多重大问题，应该寻求解决问题的最佳途径，而那些最佳途径事实上是事物性质呈现的状态和接近这一状态并能加以解释的方法和角度。比如词的起源，从结构形成（句式长短、句段的组合）来探讨显然不能作出完美的解释，因为文人在中唐以前并不缺乏作长短句的能力，而作为一种新兴的文学样式，只能在燕乐配合下才能出现，因此在音乐背景下来阐释音乐歌辞的发生，才算寻找到了最佳途径。同样，“诗言志”、“诗缘情”的差异，如果仅仅在“志”、“情”的内涵上去寻求其本质联系，很难找到答案，而如果换一个角度，事物本质的呈现就会明朗许多，它是由阅读之“诗”转变为创作之“诗”，在这一前提下再来审视“诗言志”、“诗缘情”二者的关系，就会深入到文学史运行的规律并对其本质作出表述。又如五言诗的起源问题，如果循着古人的思路去找五言“滥觞”的形式，很难有令人信服的答案，本文则在文化观念形态中探求五言诗的形成过程，认为文人五言诗成熟较晚，并不是技巧问题，而是观念问题。这样换一个角度来思考问题，其结果至少可以丰富人们对这一问题的研究，进而推动这一研究向前发展。

其四，从学术史角度看，任何一个问题要解决到尽善尽美，实属不易。将一个问题不断细化，使之精细饱满，固然重要，但它的负面影响也是显而易见的，容易在思路和方法，甚至在观念和材料的阐释上，不断重复而繁琐起来，结论趋于雷同，使本该充满生机的学术研究变得单调和乏味，这不能不引起我们的警惕。学术的生命在于创新，创新才是有价值的、创造性的、充溢着智能的劳动。也许因为创新而出现一些不能尽如人意的地方，如表述的立场和方法上的夸张，观点和资料的局部误接，但这并不妨碍由创新精神而引发的对某一问题深入探讨的可能性和启发性，而理性的研究技术和工具的提供，有可能让人们重新审视那些似乎已被认识的事物，为学术研究拓开一条新路。

[参考文献]

- [1] 戴伟华. 论五言诗的起源 [J]. 中国社会科学, 2005, (6).
- [2] 逯钦立辑校. 先秦汉魏晋南北朝诗 [M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [3] 司马迁. 史记 [M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [4] 班固. 汉书 [M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [5] 胡大雷. 中国诗人抒情方式的演进 [M]. 北京: 中华书局, 2003.
- [6] 袁行霈主编. 中国文学史 (第一卷) [M]. 北京: 高等教育出版社, 1999.
- [7] 萧统编, 李善注. 文选 (卷三六) [M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [8] 四库全书存目丛书 (集部 296) [Z]. 济南: 齐鲁书社, 1997.
- [9] 丛书集成初编 (第 171 册) [Z]. 上海: 商务印书馆, 1937.

责任编辑：王法敏

俞平伯与《人间词话》的经典之路

——《人间词话》百年学术史研究之一

彭玉平

[摘要] 王国维《人间词话》自 1908-1909 年之交在《国粹学报》发表之后，在近 20 年时间内波澜不惊，1926 年俞平伯将其标点由朴社单行后，则借助于王国维国学大师的身份而迅速进入学术视野。俞平伯的《重印人间词话序》首次对《人间词话》的核心范畴及其丰富意蕴作了高度评价，并通过后续著述中的征引及评论，体现出其对王国维词学思想细腻而准确的认识。俞平伯对《人间词话》的标点和评论，大体上奠定了《人间词话》学术史的发展方向，标点本《人间词话》的通行，也促进了对王国维词学文献的增补、校订和笺释，这为此前的《人间词话》理论研究和《人间词话》的经典化奠定了基础。

[关键词] 俞平伯 王国维 《人间词话》 陈乃乾 朴社

(中图分类号) I206.09 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0132-07

王国维的《人间词话》是 20 世纪的学术经典之一，被誉为中西文学理论最初的交汇点。因其随笔札记的著述体例而成为古典文学批评的终点；又因其理论自成体系，内蕴着中西文学观念的碰撞与交流，而成为现代文学批评的开山之作。这些高度评价，验之于《人间词话》，洵非虚誉。但如果追寻其学术史，我们会发现，《人间词话》的经典之路其实并不平坦，不仅中间有曲折，而且有空白。在 1908 年《人间词话》开始发表之后的近 20 年间，居然游离在学术视野之外。一直到年近五旬的王国维已巍然成为一代国学大师之时，他这本沉寂已久的文字，才被洗去尘埃，重现人世，并由此迅速成为学术界的关注热点之一。这种由沉寂到热点的转变，俞平伯厥功甚伟，起了至关重要的作用。

一、由俞平伯《重印人间词话序》看到的

王国维从 1908 年夏秋之际撰写《人间词话》126 则，到 1908-1909 年之交因《国粹学报》之邀约刊发其中的 64 则，再到 1915 年王国维在手稿和《国粹学报》本《人间词话》基础上斟酌删订为 31 则，再度刊发于《盛京时报》，王国维以一种浓缩文本的方式不断做着扩大《人间词话》学术影响的努力。但事实证明反映是冷漠的，王国维一直没有看到《人间词话》被关注的情形，不用说专题的研究，就是重要的引论，也没有出现。自 1926 年俞平伯将《国粹学报》的 64 则标点并撰序交由北京朴社出版后，《人间词话》才开始以“著作”的方式而逐渐为学界所关注。而俞平伯的《重印人间词话序》(序作于 1926 年 2 月 4 日)，也是最早对《人间词话》进行学术定位的文字，不仅提出了境界说的核心地位，而且对其丰厚的理论意蕴表示了关注。这种对《人间词话》理论核心的揭橥和对其总体水平的评判，也确实可以用“慎心贵当”来回评俞平伯自身。

俞平伯的序言有四点应特别注意。

其一，认为《人间词话》是创作实践与理论批评的有机结合，所以立论“探辨甘苦、慎心贵当”。俞

作者简介 彭玉平，中山大学中文系教授、博士生导师（广东 广州，510275）。

平伯在序言开头即云：

作文艺批评，一在能体会，二在能超脱。必须身居局中，局中人知甘苦；又须身处局外，局外人有公论。^①

俞平伯的这一评论虽然来自于王国维《人间词话》中“入乎其内，故能写之；出乎其外，故能观之”一则，但也确实符合王国维撰述《人间词话》的实际。盖此前王国维不仅观览百家之词，辑录《唐五代二十一家词辑》，编撰《词录》，而且自己也创作了《人间词甲稿》、《人间词乙稿》合共100多首词，对于创作实践确实是“局中人”；而王国维此前对中西哲学、文学理论的涵养，也使他具备了颇为广阔的理论视野，故能担当发表“公论”的“局外人”角色。验之于王国维之前诸家词话，也果然多以“局中人”眼光来评骘词人词作，体会固然不乏敏锐细微，而于统观衢路，则不免略有欠缺。所以俞平伯揭橥《人间词话》中的王国维兼有“局中人”与“局外人”的双重身份，堪称别具只眼。俞平伯说：“自来诗话虽多，能兼此二妙者寥寥。此重刊《人间词话》之意义也。”这当是俞平伯标点单行《人间词话》的主要原因。

其二，点明“境界说”乃《人间词话》之理论核心，并以此裁断词史。《国粹学报》本《人间词话》开头九则，皆关乎境界说的阐释，此就词话序列已见端倪。然就《人间词话》学术史而言，最早拈出此点者当为俞平伯。序云：“作者论词标举‘境界’，更辨词境有‘隔与不隔’之别，而谓南宋逊于北宋，可与颉颃者惟辛幼安一人耳……”俞平伯序文简洁，故没有全面深入展开他的这一看法。而且“隔与不隔”是否为“词境”之区别，在此后的学术史曾引起颇为广泛的争论。但试推衍其论，俞平伯持王国维以境界说批评词史发展之说，当无疑义。尤其值得注意的是，俞平伯不仅指出此点以为《人间词话》之核心，而且称赞其理论及相关评论“俱持平入妙，铢两悉称，良无间然”，对于王国维的这一创见表达了赞赏。此与稍后七八年展开的对王国维词学是非功过的讨论，也形成了明显的区别。

其三，认为《人间词话》非一单纯论词之著，而是包孕着巨大的理论拓展空间。俞平伯序言开笔即是“作文艺批评”五字，又言及“此书论诗人之素养”，复言“自来诗话虽多”云云，似皆非局限于词体一端以论《人间词话》，而是立足于大的“诗学”范畴来确立其诗学地位。俞平伯认为《人间词话》“虽只薄薄的三十页”，然“固非胸罗万卷者不能道”，是在丰厚学养基础上提炼而成，并借词体一端以发表己说，“其实书中所暗示的端绪，如引而申之，正可成一庞然巨帙”，并说自己“颇思得暇引申其义”。凡此所论皆涉及到《人间词话》理论本体与拓展空间的问题。俞平伯的这一说法，不仅准确，而且富有远见，从20世纪30年代开始兴盛的对《人间词话》的研究，就有越来越多的学者从文艺学、美学等角度来审视其价值和地位。俞平伯未加引申固然是个遗憾，但其敏锐地意识到其中的丰富意蕴，也是应予充分肯定的。

其四，对“词话”著述方式的认同。对于《人间词话》以短札的方式论词评词，后人颇有微辞。或以其标举理论，但文字精干，未加展衍，令人难以准确把握；或以其评骘诸家，言短意长，不易明察其衡鉴尺度；或以其论哲学、论小说、论戏曲、考证史地文字等，皆具论文之形态，独于论词之著，承传“话”体，遂使著述形态过于传统，缺乏体系性。此种种议论，皆不为无见。^②盖20世纪初，新的学科意识和治史观念已渐由东瀛而传入我国，文学研究方法和著述体例因之而发生了很大的变化。但在《人间词话》中，这种新的气象确乎较为淡薄，后之学者引为遗憾，并非过甚其辞。然而，俞平伯却对“话”体文学批评的方式独致青眼。他一方面大力肯定《人间词话》极具拓展的理论空间；另一方面又反复表示“话”体著述，贵在可玩味，而不在供分析。因此他虽然认为《人间词话》的端绪众多，若引

^①任访秋《王国维〈人间词话〉与胡适〈词选〉》一文即云：“王先生批评为散漫的，其形式仍用过去的诗话体。就好的方面说，很耐人寻味，以其言短而意深也；就坏的方面说，有时太抽象，不善读者易于误会其意，或竟不了解其意之所在。”转引自何志韶编《人间词话研究汇编》，台北：巨浪出版社1975年版，第46页。

发申论，可成庞大之著述，但“其耐人寻味之力或顿减耳”。换言之，《人间词话》价值之一端正在其具供人玩味的艺术魅力，若引申发挥，则魅力顿减。为此俞平伯特地就“话”体文学批评著述的特点和价值而阐述自己的理由说：

明珠翡翠，俯拾即是，莫非瑰宝，装成七宝楼台，反添蛇足矣。此日记短札各体之所以为人爱重，不因世间曾有 masterpieces 而遂销声匿迹也。^①

俞平伯说自己也曾有“引申其义”的想法，终因担心“佛头著粪”而作罢。俞平伯的这一观点，看似前后矛盾，其实正体现了他对王国维在形式和学理上“以旧瓶装新酒”这一特色的认识。因为是“新酒”，故具时代之价值；因为是“旧瓶”，故具传统之韵味。这种中西荟萃，在俞平伯的心目中，正有着异常独特之韵味，故三复致意，心有戚戚。

二、俞平伯对《人间词话》的后续评论

俞平伯在标点《人间词话》七八年后，撰写《读词偶得》（1934年由开明书店出版），其中对《人间词话》的借鉴和评论显得更为冷静和理性。《读词偶得》借用张惠言、谭献论词之语最多，往往引以为裁断之依据；引述《人间词话》的次数则不多，而且颇为客观。如在解释李璟《浣溪沙》（菡萏香销翠叶残）时开端即云：“《人间词话》说首两句：‘……大有众芳芜秽、美人迟暮之感，乃古今独赏其细雨梦回……故知解人正不易得。’王氏此言极有理解（虽其抑扬或有过当）。兹既已征引，便不必词费。荷衣零落，秋水空明，静安先生独标境界之说，故深有所会也。”又说：“这两句（笔者按：指细雨梦回鸡塞远，小楼吹彻玉笙寒）千古艳称，究竟怎样好法，颇有问题。王静安就有点不很了解的神气，但说它不如起首两句呢，那文章也有点近乎翻案。”对勘这前后两节文字，可以看出，俞平伯既认同王国维的独标境界、深有所会，同时也认为王国维的相关评论也存在故意翻案的痕迹，则王国维学术之公心在俞平伯的心中已略微有些倾斜。

俞平伯对于王国维以摘词人原句回评词人本身的做法，似乎是认同的。《读词偶得》解释李煜《虞美人》（春花秋月何时了）时曾引用王国维以“画屏金鹧鸪”形容温庭筠词风，以“弦上黄莺语”形容韦庄词风等，乃评词之一法，并进而“效其语而补之”云：“恰似一江春水流，后主语也，其词品似之。”俞平伯对李煜词的评价总体较高，而对于王国维对于李煜的评价也深以为是。又如，《读词偶得》在解释李煜《浪淘沙》（帘外雨潺潺）时曾引《人间词话》语：“自是人生长恨水长东，流水落花春去也，天上人间”，《金荃》、《浣花》能有此气象耶？”“李重光之词，神秀也。”等等。俞平伯在引述后云：“固知古今虽远，赏契非遥，文章天下之工，岂不然欤！静安极崇后主，有极精至语。”看来王国维对于李煜的仰慕，在俞平伯那里得到了延续。

俞平伯对于《人间词话》的评判，从总体上来说，并非以阐释其精义为目的，故能引以为佐证者则引述之，与自我观点未尽相合者则辨析之。俞平伯在《读词偶得》所附录的《词选·凡例》中，于第六条中即明言：“迄于清真，非主北宋也，清真虽佳，宁观止耶！偶然而已。”如果把这一条与《人间词话》之推崇五代北宋相对照的话，几乎带有对立的意味了。俞平伯在追溯自己的词学渊源时，似乎更倾向于他的老师黄季刚。1948年，他在《靖真词释·序》中说自己在两宋词人中“独选美成的作释”，“不妨说受之于师”。这个“受之于师”的背景其实是指民国五年六年间黄季刚在北京大学开设的“词辨选”课程。据俞平伯序中所说，黄季刚对于周济《词辨》的选录之精极为叹赏，因从中选录22首为诸生解析，俞平伯便是课堂受教的学生之一。黄季刚讲授的清真词只《兰陵王》、《六丑》、《浪淘沙慢》三首，数量不多，但黄季刚将词中清真与诗中杜甫并举，给俞平伯留下了很深的印象。俞平伯实际上是完全接受了黄季刚的观点的，他在释清真《凤来朝》（逗晓看娇面）一词时即云：“自诗家有杜陵，而唐以后诗皆不得不与古人为敌国矣；词家有清真，而北宋以后词皆不得不与古人为敌国矣。虽曰气运使之然，若夫二者者岂非英霸之奇才乎！”^{②(p101-102)}在黄季刚开列的参考书目中，“源流”一项列张炎《词源》和周济《介存斋论词杂著》两种；“选本”一项列张惠言《词选》、周济《宋四家词选》等七种；“专集”一项列柳

永、周邦彦、姜夔、吴文英四家词集。这些源流、选本和专集中透露出了浓烈的常州词派的气息。如果把黄季刚开列的书目与王国维《人间词话》中的有关论说对勘的话，其矛盾甚至对立的意味还是比较明显的。俞平伯既然盛称黄季刚此书目“当难改”，则心香独奉，也是很自然的。无论是《读词偶得》，还是《靖真词释》，其多引周济、谭献所论（谭献有《谭评词辨》），至此也可略见分明了。俞平伯对于王国维后来写的《靖真先生遗事》倒是极为推崇，赞其“立说精确”，^{[2](P84)}而《靖真先生遗事》对清真本人的评价，与《人间词话》的相关论说有着一定的矛盾。俞平伯在释清真《飒来朝》（逗晓看娇面）一词时曾有简要说明：“王静安《人间词话》尚以为美成劣于欧、秦，而于《遗事》则曰‘词中老杜断非先生不可’，盖亦自悔其少作矣。（《词话》在先，《遗事》在后，见赵斐云先生撰王年谱）知人论世，谈何容易！”^{[2](P103)}其《唐宋词选释·前言》亦云：“周邦彦词，令、慢兼工，声调方面更有大大的进展。虽后人评他的此‘创调之才多，创意之才少’，固有道着处，亦未必尽然。”抑扬之间，俱见微意。即使到了20世纪60年代初，俞平伯撰写《唐宋词选释》（原名《唐宋词选》），其“前言”梳理词史，对于《人间词话》的态度似乎仍然温和而理性，赞弹兼有，很少有意气的痕迹。如前言有云：“王国维关于冯延巳、李后主词的评述，或不符合史实，或估价奇高；但他认为南唐词在‘花间’范围之外，堂庑特大，李后主的词，温、韦无此气象，这些说法是对的。”^{[3](P11)}至于具体是哪里不符合史实，哪里估价过高，俞平伯将这具体的情形写在注释中了。其云：“如王国维《人间词话》上：‘后主之词真所谓以血书者也。’后主则俨有释袈基督担荷人类罪恶之意。”此皆推许太过，拟于不伦。又如：“冯正中词虽不失五代风格，而堂庑特大，开北宋一代风气，与中、后二主词皆在《花间》范围之外，宜《花间集》中不登其只字也。”《花间》结集时代较早，故不收南唐的词，这里的理由也是错的。至如：“自是人生长恨水长东”，“流水落花春去也，天上人间”，《金荃》、《浣花》能有此气象耶？评价也还恰当。”俞平伯的辨析现在看来还是有道理的。

如果没有俞平伯，《人间词话》很可能仍将在一段较长的时期内沉睡在《国粹学报》中，所以俞平伯之于《人间词话》的经典历程，功莫大矣。从20年代后期开始的有关《人间词话》的研究，无一例外是针对著作形式的《人间词话》而言的，即此我们可以估量出俞平伯的学术贡献了。如1927年2月刊发在日本《支那学》四卷之二上的吉川幸次郎撰写的《人间词话》书评，便特别标明其立说版本为1926年北京朴社出版之俞平伯标点本。1928年《小说月报》第19卷第3号刊发赵万里辑录的《人间词话未刊稿及其他》，在文末“编者识”中特地说明：“《人间词话》刊载于《国粹学报》，未全。朴社尝录之，发行单本。”则《小说月报》刊发《人间词话》之未刊部分，也可视为是对俞平伯标点本的补充而已。而俞平伯的《重印人间词话序》首次对《人间词话》的学术内涵及学术地位作了重要评估，尤值得重视。事实上此后的《人间词话》学术史或引申端绪或裁断是非，也确实是大体按照俞平伯的评估方向前进的。1933年北京人文书店出版沈启无编的《人间词及人间词话》，沈启无在《编者小引》结尾说：“蔡衲至再说过，并非专家，免遗后悔，慎重为是。苟有问我者，请进之吾友。吾友为谁？俞平伯、顾羨季、郑百因是也。”语虽涉谐谑，但俞平伯在《人间词话》学术史中的开创者和引领者地位，倒是确凿无疑的。

三、关于“国维记”的辨疑

在俞平伯标点本《人间词话》最末一则之后，另有一列文字：“光绪庚戌九月脱稿于京师宣武城南寓庐，国维记”。从落款的语气来看，似为王国维亲笔。然俞平伯在序中既曰“重刊”，则原刊自然是重刊的文本来源。而原刊《国粹学报》的时间是1908-1909年之交，乃是开卷可见的事实，其文末也并无此列文字。何以在1909年初即发表完毕，而“脱稿”却要署上“光绪庚戌”？若重刊本经王国维过目，何以忽略原刊时间？若原刊本未经王国维审读，则结尾的这一列“国维记”从何而来？若王国维误记原刊时间，俞平伯是标点并撰序的人，自当需要细读原刊文本，也自然能明辨原刊时间，何以将“误记”照录？如此种种疑问，确实令人费解。

这一赘笔所带来的后果是：此后诸家论述《人间词话》，因为多未翻检《国粹学报》原刊，以致纷纷将《人间词话》的脱稿发表年份定于光绪庚戌年。如出版于1928年的罗振玉主编的《海宁王忠悫公遗书》，在第四集中收录的二卷本《人间词话》，即在卷上之尾署此一列“国维记”文，但易“光绪”为“宣统”。1936年赵万里等编辑的《海宁王静安先生遗书》收录和题款的情况一如罗振玉本。1940年由上海开明书店出版的徐调孚校注的《校注人间词话》（三卷本），在卷上结尾即大体照录朴社本的这一列文字，但与罗振玉、赵万里本相似，易“光绪”为“宣统”，并删去了“国维记”三字，而徐调孚校注本又误“宣”为“定”字，其易、删、误的原因未作说明。1944年由出版界月刊社出版的徐泽人编辑的《人间词话、人间词合刊》，在《人间词话》（一卷本）第64则后则是全文照录朴社本文字。而解放后于1960年由人民文学出版社出版之徐调孚、周振甫注、王幼安校订之通行本《人间词话》（与况周颐《蕙风词话》合刊），亦与徐调孚原校注本无异。至于各家论说将《人间词话》的原刊时间定于“宣统庚戌”或“光绪庚戌”者，更是不一而足，其实大体都是沿袭了朴社本的这一说法。

但朴社本的问题是很明显的：在清代历史纪年中，光绪纪年至1908年即已结束，而1908年从干支纪年来说是“戊申年”。整个光绪35年间，并无任何一年是“庚戌”，何以突然出现一个匪夷所思的“光绪庚戌”？靳德峻《人间词话笺证》、蒲菁《人间词话补笺》、许文雨《人间词话讲疏》均删去此列文字，或许正是发现了这一帝王纪元的错误。而罗振玉、赵万里、徐调孚诸本《人间词话》皆易“光绪庚戌”为“宣统庚戌”，盖宣统二年（1910）恰是庚戌年，故随笔修改。则后人误将《人间词话》的脱稿之年定于1910年，固非王国维自定——实际上王国维署名的时间是子虚乌有的。但将王国维原本虚无的“光绪庚戌”改成实际存在的“宣统庚戌”，最早当是罗振玉的手笔。这个谬传很久的问题，到了该澄清的时候了。

朴社本这多出的一笔，从落款的语气及现在的材料来看，似乎出于王国维原意或手笔的可能居多。因为王国维大体完成于1908年春夏之时的《唐五代二十一家词辑》，在诸家词辑的跋文中，除了《南唐二主词》的落款是“宣统改元春三月海宁王国维记”外，其他19家词集跋文均署“光绪戊申季夏海宁王国维记”。现藏于日本东洋文库的25种王国维手钞手校词曲书中，王国维在王炎《双溪文集》、杜安世《寿域词》等书的跋文中即落款“国维记”。看来这是王国维比较常规的行文落款方式。而王国维在朴社本出版之前又确实参与了这一单行本的校订工作。1984年中华书局出版吴泽主编之《王国维全集》书信卷，收录多封与朴社本有关的书信，当可作一旁证。大约在1925年7、8月间，与俞平伯同为朴社成员的陈乃乾致信王国维，提及《人间词话》的重印问题。1925年8月29日，王国维在复陈乃乾的信中，对于《人间词话》的印象已然淡漠，除了记得发表在《国粹学报》之外，对于与主编邓实的“如何约束”已忘却。尤其值得注意的是，信中还说：“……（《人间词话》）此书弟亦无底稿，不知其中所言如何，请将原本寄来一阅，或者有所删定，再行付印，如何？”1925年9月16日，王国维收到陈乃乾所寄《人间词话》一册，两日后回书曰：“前日接手书，并《人间词话》一册，敬悉一切。《词话》有讹字，已改正，兹行寄上，请督入。但发行时，请声明系弟十五年前所作，今觅得手稿，因加标点印行云云，为要。”^{41(P422)}这里所谓“原本”、“手稿”，当是《国粹学报》的过录本。王国维初拟删定，但在接到陈乃乾寄呈原本之过录本后，实际上只是改正少量讹字而已。因为原拟的对《人间词话》的删定没有实施，而现今自己的词学观念可能已有较大的变化，故对这个即将重印但其实与原刊并无区别的本子及其中言论，王国维要求发行时注明“十五年前”所作，乃存其旧说原貌，以明其学术嬗变之轨迹耳。而1925年的“十五年前”正是1910年，即宣统庚戌年，罗振玉、赵万里、徐调孚等易“光绪庚戌”为“宣统庚戌”的理由大概出于此了。

如果过录本已标明原刊发表年份期数，则这个“光绪庚戌”年要么是王国维错误推算所致，要么是俞平伯在由民国纪元到清代帝王纪元转换过程中发生了差错，要么是王国维故意为之。如果陈乃乾的过录本只录文字而未著年份，由此引起的发表年份差错就与王国维无关，但“重刊”云云便也立脚未稳

了。从王国维在信中的特别告诫来看，朴社本以“国维记”的名义书写的一列，似乎也有可能是俞平伯在接受了陈乃乾转告王国维之语后摹仿王国维语气自行加上去的。若是王国维亲笔添加上去，谅不致糊涂若是，造出个历史上根本不存在的年份。检诸日本东洋文库所藏王国维所书若干种词曲专书跋文，其注明“宣统庚戌”年份的凡六见，^{[5](P313-338)}这充分说明“宣统庚戌”才是王国维的常设语境。朴社本易“宣统”为“光绪”是否含有故意模糊写作年代的用心？我们也只能猜想。联想王国维在晚年对于自己早年治西方哲学、中国文学的这一段经历的“不乐道”，^[6]则一方面悔其少作，一方面又碍于情面。两难之中，或出此“下策”？总之，若非误记，便属故意。惜不能起王国维、陈乃乾、俞平伯以问。

四、陈乃乾及其朴社与俞平伯标点本《人间词话》之关系

因为俞平伯的标点本《人间词话》是最早由朴社刊行的，故于此略微交待朴社之缘起。朴社于1923年1月6日成立于上海，由文学研究会的创始人之一郑振铎发起，当时约集叶圣陶、沈雁冰、周予同、王伯祥、胡愈之、顾颉刚、谢六逸、陈达夫、常燕生等10人组成，成员每人月存10银圆，本利相生，集资到一定数目时，便可自己开办书店并出版书籍，以免枉受书局盘剥，此即为朴社成立之宗旨。朴社之名乃周予同所起，因其聆听钱玄同讲授清代朴学而深为敬服，故以“朴”名社。朴社成立当年，又有俞平伯、吴维清、潘家洵、郭绍虞、陈乃乾、朱自清、陈万里、耿济之、吴颂皋等入社。规模日甚，影响日大。但上海朴社不久即解体，次年在北京重新组成，由顾颉刚任总干事。1925年10月15日，在北京景山东街17号租房，开办景山书社，后来在文史研究界掀起巨大波澜的《古史辨》最初即是在朴社出版的。《人间词话》只是其出版书籍之一种耳。

明乎朴社的性质及其人员组成情况，我们对于何以由朴社来重印《人间词话》也当多了一份体认。北京朴社虽成立于1925年10月，但在同年8、9月间，陈乃乾即致信王国维谈及《人间词话》的重印问题，则其出版计划是先期就已经开始了。由陈乃乾来联系王国维，盖因两人皆为浙江海宁人，有地缘上的亲切感，且已认识交往多年，早在1923年6月间，陈乃乾即曾致信王国维商谈《曲录》的再版问题；^{[4](P352-353)}而标点、撰序工作由俞平伯来完成，或与俞平伯因受家族影响特别是父亲俞陛云之影响，具备较好的诗词修养有关，加上俞平伯本为朴社中人。^[2]在促成朴社本《人间词话》出版过程中，陈乃乾堪称功臣之一。虽然他的名字没有在当时的《人间词话》文本中留下痕迹，但随着1926年8月开明书店的成立，朴社与未名社等先后为开明书店受盘，所以1940年开明书店出版徐调孚的《校注人间词话》，虽然在内容上将原来的一卷扩充为三卷，其实仍可视为是对朴社本《人间词话》的修订再版而已，这不仅因为此书仍以俞平伯的《重印人间词话序》冠诸弁端，而且因为两家出版机构源流相承，本属一家。^[3]1947年开明书店再版《校注人间词话》时，又将陈乃乾从王国维旧藏《六一词》、《片玉词》、《词辨》等辑出的眉间批语凡七则附于徐调孚原来补遗之后，陈乃乾的名字至此与《人间词话》文本才真正发生了直接的关系。而追溯《人间词话》的经典之路，陈乃乾的作用同样是至关重要的。

五、余论

王国维晚年对于再版自己早年的文学研究著作，似乎并不热心。1923年6月间陈乃乾致信王国维，希望再版其《曲录》，王国维在回信中即曾婉拒过。^{[4](P352-353)}对于再版《人间词话》，王国维的态度也同样

^①赵万里在《人间词话未刊稿及其他》的后记中即云：“其（按，指王国维）壮年所治诸学，稍后辄弃之不乐道。故其绪论，舍《静安文集》、《宋元戏曲史》、《人间词话》，并世人欲窥其一鳞一爪，亦无由得焉。”《小说月报》第19卷第3号。

^②王国维在致陈乃乾的信中虽同意出版，但明确说重印一事“不必由弟出名”。参见吴泽主编，刘寅生、袁英光编《王国维全集·书信》，北京：中华书局1984年版，第420页。

^③徐调孚作于民国二十八年(1939)之《校注人间词话·跋》即云：“……今朴社诸书改归开明重印，爰于斯书，易以全集两卷本未据，而于文字则发原载诸志相对校，冀得其真，俞序仍冠卷首。”《校注人间词话》，上海：开明书店1940年版，第89页。

并不积极。先是在致陈乃乾的信中说“不必由弟出名”，校点一过后又要求发行时“请声明系弟十五年前所作”。^①(P420-422)但俞平伯标点本《人间词话》的通行，还是迅速吸引了不少学者的眼光。如靳德峻的《人间词话笺证》在民国十五年(1926)夏季即已初步完成，^②距离俞平伯标点本的出版仅四、五个月而已。1928年，赵万里将《人间词话》手稿未刊部分择录44则发表于《小说月报》第19卷第3号，有关《人间词话》的增补工作由此拉开序幕。此后徐调孚、陈乃乾、王幼安、刘烜、滕咸惠、佛维等续有扩充，关于王国维的词学文献遂逐渐突破初刊《人间词话》64则的限制，而向两卷本、三卷本、重编本、增广本方向扩展。而笺注类著作在靳德峻之后，也有蒲蕡的“补笺”、许文雨的“讲疏”、徐调孚的“校注”、滕咸惠的“新注”接连问世。这些文献征录和校订笺释为同时或此后的理论研究奠定了基础。从30年代前期开始，朱光潜、许文雨、任访秋、唐圭璋、顾随等纷纷展开对《人间词话》理论范畴和体系的研究，《人间词话》也由此成为众所关注的对象，并在不断的阐释中走向经典。而经典旅程的起点，就实际影响来看，倒不是初刊的《国粹学报》，而是俞平伯标点并序的朴社本《人间词话》。此非余之私言，乃学术史在在可证之公言也。

[参考文献]

- [1] 俞平伯. 重印人间词话序 [A]. 王国维. 人间词话 [M]. 北京: 朴社, 1926.
- [2] 俞平伯. 读词偶得、清真词释 [M]. 北京: 人民文学出版社, 2000.
- [3] 俞平伯. 唐宋词选释 [M]. 北京: 人民文学出版社, 1979.
- [4] 吴泽主编. 刘寅生、袁英光编. 王国维全集·书信 [M]. 北京: 中华书局, 1984.
- [5] [日本] 榎一雄著, 盛邦和译. 王国维手钞手校词曲书二十五种——东洋文库所藏特殊本 [A]. 吴泽主编, 袁英光选编. 王国维学术研究论集(三) [C]. 上海: 华东师范大学出版社, 1990.

责任编辑: 王法敏

^①靳德峻(署名“极苍”)作于民国十九年(1930)之《人间词话笺证·再版赘语》云:“笺证是书, 在民十五年夏季, 乃为一己诵读之便, 非欲出而问世也。搁置年余, 文化学社邵先生, 以是书颇便后学, 遂取而付印。”北京: 文化学社 1935 年版。

比较文学的可比性悖论与跨文化场

刘安鹏

[摘要] 饶芃子对比较诗学的立论可能性进行了学理反思，将不可通约的可比性悖论作为比较研究绕不过的认识的起点，将反思所用的现代汉语作为现代批评工具联系差异诗学传统的中介。饶芃子把布尔迪厄反思社会学及其场域概念引入海外华文文学研究，并由此说明只有一种反思认识论和其子理论跨文化场域理论，才适合于还原海外华文文学在现代汉语文学中的跨文化内涵的特别丰富性和复杂性。

[关键词] 比较文学 可比性悖论 跨文化场

(中图分类号) I0-03 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0139-04

一、比较文学的出发点：可比性悖论和比较的平台

饶芃子领衔的学术群体兼顾了文艺学—比较诗学、比较文学—海外华文文学，体现出理论批评与实践批评互相促进的兴旺景象，可称为中国比较文学的岭南学派。比较诗学研究以比较文艺学来命名显示了饶芃子对比较文学的学理考虑。这不仅有具体案例的批评实践，还形成了良好的理论和实践的理论过程。在上世纪 90 年代末先后出版的《中西比较文艺学》的前言和《中国文论与西方诗学》的前言，饶芃子和余虹先后对比较诗学的立论可能性进行了学理反思。以比较诗学专指中国古代文学理论和西方文学理论的比较研究，这种跨度很大的异质性研究必须在中介的基础上才可以进行，因此，首先辨明两种理论的具体差异性，然后搭建一个共同可依的比较平台，就成为跨文化诗学研究的必要步骤。^{①②}

西方诗学和中国文论是截然不同的两大知识典范，因而命名及其指向的并置，就在比较文学的基本点上引出了强行命名所带来的两种以差异性互相僭越为对方的普遍性问题：当无论沿用哪种差异性暂为命名时，同一性的中心主义危险就会不可避免，二者根本不可通约。这种反思的结果是，1. 要命名一个共名——比较文学学或比较文艺学；2. 对两者比较的前提是分辨二者的异质性形态和质态；3. 确定共名继续言说所要求的基本话语工具——经过双方历史地反思并被证明是普遍有效的知识系统现代语言论和现代生存论；4. 利用现代汉语携带的话语工具生存论和语言论对差异性作族类描述，发现两者的部分相似性；5. 将双方差异性中的相似性作为两者继续并置的意义支点或解释框架。

讨论阐发研究的以西援中或以中援西时，我们注意到了比较标准的重要性，如果双方不在一个平台上，没有共同持守的支点，必然造成阐发的不均衡及荒谬感，这就是比较悖论。在康德的哲学美学中，美的性质体现为一系列的二律背反。我们惊奇地发现原来我们不遗余力地批驳的法国学派，竟然在同一性研究的路上遵循了合法的辨理逻辑，比较文学在他们那里顺理成章，根本不存在危机。他们的比较支点是法国文学，比较的平台是法国中心论，比较的目的就是证明同一文化圈内其他欧洲国家文学对法国文学的从属性和同一性关系。而美国学派的平行研究及其台湾中国学派的阐发研究却是一个悖论。美国

作者简介 刘安鹏，四川大学文学学院博士后、副教授（四川 成都，610064）。

人在二战后意欲重新统一世界，却发现文化领域的影响力已悄悄掌握在法国人手里，雷马克于是奋笔疾书比较文学在法国人支配下发生了危机。实际上，他们只不过把中心移到了美国，但是，欧美中心论与西方显学人类学的跨文化理念相遇，立即显出了自己立论的幼稚和悖论困境。不过，很快就有华人学者指出了他们及其台湾追随者的问题所在，并在以后为比较文学寻找新的支点。余虹显然与叶维廉在此相遇，而语言论和生存论是整个 20 世纪西方哲学文化思想界的基本转向。这个转向带来西方两千年来的同一性基础主义大厦的倾颓，以及差异性非本质主义的建立。尽管后者也是西方的，但却与中国道论的否定语言论和否定生存论神交。比较支点所指示的就是所谓的可比性问题，对于跨文化研究来说，这是一个二律背反，可比性寓于不可比性之中。然而比较文学仍然可能，比较起于相似性，终于差异性。而理想的比较文学却想当然地以为比较文学起于差异性，终于同一性。前者是坚决的康德主义，后者是过程的康德主义和终结的黑格尔主义。比较文学暨比较诗学必须首先消除在可比性问题上的同一性指向，然后才能直面不可通约即不可比的差异性现实，在可比和不可比之间保持知识上的清醒。饶芃子比较诗学成功地将跨文明的异质性之间的比较悖论揭示出来，这是跨文明讨论比较文学问题的出发点。

然而，从比较的可比性悖论出发点启动，对分别作为各自差异性的典范对象的认识，就涉及到一个认识工具或认识语言的问题。确定一个站在中间的第三者话语即中立的观察语言，这是可能的吗？

二、典范和不可通约对比较文学的意义

这就是不可通约所指示的相对主义和典范以及典范比较的标准问题。科学哲学中的相对主义来源于 20 世纪 60 年代以来对逻辑实证主义的批判。相对主义否定科学中有绝对客观性和理性，客观性和理性都是相对于典范（与文化、传统、话语、视角、世界观同义）而言的，因此，不同典范之间是不可比较的，两者都一样好，具有相同的存在和发展权力。而逻辑实证主义者则希望用科学方法来说明科学的理性，符合科学方法的就是理性，不符合的就是非理性的。而是否符合科学理性，则要通过意义标准来断定。但是是否存在这样的绝对标准，围绕着这个关键问题，产生了一系列似是而非的命题。^⑨ 由于难以克服的逻辑问题，逻辑实证主义的意义标准从证实改为证伪，又放宽到可验证，然后到可翻译论旨，认为相互竞争的理论可翻译为中立的观察语言，用来检验理论真假，辨明新理论对旧理论的翻译和说明方式。但观察一理论的二分法在波普看来，却是观察渗透理论，没有先于理论的中立观察。库恩的典范和典范的不可通约更是直接否定了中间语言的可能性。典范是公认的模型或模式，两个典范之间没有相同的基础或核心，在科学评价标准、语言概念变迁、世界观参照系三个层面都不可通约，无法理性地比较其优劣高低。科学的发展就是从事常规科学在典范内部的科学革命。拥有不同典范的科学就像宗教皈依或格式塔转变，要么不变，要么彻底转变。这样，典范和不可通约一道形成了对客观性的严峻挑战，否定了跨典范比较的可能性。不仅在哲学理论的层面，在社会生活的诸多方面亦体现出种种相对主义问题。如美国亨廷顿提出文明冲突论，以为跨文明交往因语言和价值观不同而不能实现完全沟通，也不能在文明之外建立某种普遍适用于所有文明的价值标准，所以，文明间的差异只可能以暴力冲突来解决。

绝对相对主义者通常把典范看作具有本质属性的理论体系，就像拉卡托斯的硬核说的那样，传统的核心部分是不能修改和抵制的，只可能在边缘部分进行局部的修改，只有量变，没有质变；但学习另一个典范的核心部分意味着放弃自己的核心，而学习另一个典范的边缘部分又不可避免地触及其核心部分，因此最终典范之间不可学习。新典范是从旧典范发展而来，因此有一些共同使用的概念或术语，但同一概念在两个典范中的意义不同，一旦混用会造成极大的混乱和误解。结果是中立的语言不可能，旧的理论也不能在新的理论中得到翻译和说明，不可通约使得不同的语言共同体产生沟通崩溃。

逻辑实证主义的原创者维特根斯坦最后彻底抛弃了逻辑语言、人工语言作为普遍语言，提出语言游戏和家族类似作为不是本体论又充当本体论的有限原则，谁都不可能站到中间，只能从自己的存在或理论出发，不断反思意识到的语言牢笼和危机，尽量保持最大可能的客观性，而且还要牢记完全的客观性是不可能的。借助人类的普遍语言能力，和语言内部的创生能力，真正的双语人可以实现跨典范的理

解。理性也未必是层状结构，如工具理性那样，价值观可以评价方法论，反之则不行；而可以是网状结构。如劳丹所说，理性的上层不再只能评价下层，也能由下层评价上层的价值观。理性蕴含的自我批判性有助于典范始终保持反思的态度，而具备开放发展的可能。这就使相对主义问题从绝对相对主义过渡到有限相对主义，维护了传统典范差异的原初状态和人类思想作为基本科学理性的存在理由。

饶芃子正是在实践上将不可通约的可比性悖论作为比较研究认识的起点，然后通过现代汉语作为在古代汉语和西语的共同基础上发展起来的现代批评工具，成为联系差异诗学传统的中介。这就在比较诗学方面与典范理论形成共鸣。库恩曾承认不同典范的方法论和价值观不完全一样，但仍然有重叠之处，这使得典范之间的理性比较和转移成为可能。对于比较文学来说，西方典范理论和饶芃子比较诗学有如下启发：1. 典范之间不是绝对本质的差异，以异质性为区别标志；2. 不是完全彻底不可通约，而是以相似性为基础；3. 比较和转移以差异性为导向，而形成典范的阶段性变革；4. 饶芃子的不可通约说、叶维廉的寻根说和曹顺庆的失语症-断根说，都是对中国古代向现代转移过程中的差异性的重建。失语症指示典范改革和革命的历史重述，汉语性、寻根指示语言是典范的共时内涵，力图重新建立古代、现代、西方在现代汉语诗学中的家族类似性联系，对现代汉语文学的现代性变革找到在传统中的坐标系。

三、反思的具体差异性

长期以来，比较文学理论既不具备广泛的实证基础，也缺乏必要的理论基础。法国学派仅就同文化圈寻找预定的事实关系证明；美国学派以己之心度他人之腹，犹如无视实证关系的拉郎配；而在中国比较文学热中，理论简化成了比较文学史上法国和美国的加法，或做成了文学理论的复述。理论反思的态度，如维特根斯坦和库恩的理论自我批判精神，对比较文学有深刻的反省意义。饶芃子把布尔迪厄反思社会学及其场域概念引入海外华文文学研究，丰富了比较文学先天的理论反思特质，另一方面也将海外华文文学置入跨文化场中，并由此说明只有反思认识论和其子理论跨文化场域理论，才适合于还原海外华文文学在现代汉语文学中特别丰富和复杂的跨文化内涵，同时展示了跨文化传递的一个特殊类型。

像维特根斯坦那样尊重生活状态的原状描述，放弃自我的普遍理想，将私人语言排除在学术之外，小心语言描述的界限；像韦伯那样坚持事实与态度分开，维护价值中立的学术思想和主体规则对主体误读的规范；布尔迪厄与二位前辈一样坚持对自己理论的反思态度。在他看来，所有貌似一元论的方法论都是常识性观念的二元论抉择，都声称要么结构系统要么行动者，要么集合体要么个人在本体论意义上的先在性，这正是社会学必须从自身中截除的。这些预设之所以对社会学有害，是因为它们仅仅是由各种社会对立和政治对立所引发的而已。社会科学没有必要在这些极端间做出抉择。布尔迪厄主张关系的重要性，因为日常语言只适合于表达事务及其状态，却牺牲了关系及其过程，社会现实的行动、结构和历史统统存在于关系中。这种对于马克思思想的重述体现于布尔迪厄对关系的子概念场域的表述中。要达到场域的客观化描述，必须首先贯彻不断反思的方法论。反思认识论源于他早期的人类学民族志的训练。阐释人类学家迷恋文化作为文本的解释学现实重构过程，贝尔迪厄批评了吉尔兹的日记病强调的第一人称移情，相反，也要让观察者的位置同样面对批评性的分析，反对任何唯方法论主义和唯智主义的偏见，使各种方法与所要处理的问题相匹配，对象分析决不能脱离对对象分析工具的不断批判。

华康德在他评述贝尔迪厄的《认识与反思》一书中说：“认识反思性使我们得以在不消解理性的前提下将理性历史化，亦即得以建立一种可以调和解构与普遍性、理性与相对性的历史主义的理性主义，其方法就是严格限定在科学场域的客观的——哪怕是历史给定的——结构中考察它们的运作过程。”⁴¹ 布尔迪厄像哈贝马斯一样坚信科学真理的可能性，但与法兰克福学派不同，认为那种将理性根植于意识或语言的超历史结构中的设想带有先验主义幻觉的性质，而这种幻觉性质正是历史科学所必须消除的。他赞同德里达和福柯的观点，即知识必须解构，各种范畴都是具有偶然性的社会衍生物，是拥有某种建构效力的权力的工具。必须将科学理性根植于历史即知识生产关系中，以保障理性思想的制度基础，从而使具体的普遍性和理性主体在历史的客观性中浮现。贝尔迪厄拒绝因二元划分导致的二元代言人主体的断

言，拒绝交互主体性或主体间性这样似是而非的主题臆想，让方法回到实践和客体的具体差异上来。

海外华文文学本身就是跨多种文化传递发生的场所，具备多种文化身份。饶芃子用跨文化场作为分析工具，也和贝尔迪厄一样，在比较文学领域里挽救了抽象普遍性理论的本质主义与阐释学主体理论的相对主义倾向的不可调和；将其扭转到具有非本质主义色彩的具体差异性上来。这种研究实践也表示出，学科理论的反思与人类学理论的反思保持步伐上的一致性。在既有方法的理想模式和反思方法的现实模式悖论之间摸索前行，这也是 20 世纪人文科学和文化实际的真实映照。

四、跨文化传递的理想模式和现实模式

我们惯常以为跨文化传递首先是一个文化整体的行为，跨文化传递的理想模式以个人、主体、政治权力、理性权力、既有方法论为特征，具有主观的沙文主义倾向，而现实模式则以具体情境、关系、场域、反思的方法论为特征，具有文化自在的生态主义倾向。饶芃子以跨文化场域概念对《三国演义》在泰国开始的理想模式传递，继而引发的三国创作现实传递模式进行了透彻的揭示。“如果说，1806 年泰译《三国》手抄本在朝廷内外流传，出现了 19 世纪初泰国围绕三国热形成的中泰文化交融热潮，是适应早期统治者治世的需要，那么，后来三国演义的印行，一些诗人、作家以泰文改写三国、仿作三国，或将其精神融汇到自己的诗歌、戏剧中去，以及全译本的问世，则主要是适应广大读者的审美需要。这当中有一个从官方接受的宫廷模式向非官方接受的民间模式转变的过程。”“《水浒传》之未传于泰国即引起武力反叛主题与泰国宗教及政治精神不和有关。以此观点来看近现代东南亚华语教育及华文文学的演变，其受所在国政策的抑扬影响至巨，这也许就是因为其社会特点为异种文化提供的环境规定，对此深作研究，我们便可以获得大大不同于欧美华人文学历史特点和发展状态的发现。”¹¹这里显示的是三国文本传递开始以权力为导向，非民间文化的政治理想模式向民间文化审美自主的现实模式转化的过程；东南亚社会对外来文化的接受和传播有着与西方社会大不相同的动力机制和社会路径；中华文学的传递模式与华文文学的发展又联手对当地民族文学产生差异性重构。对于比较文学来说，还应从中发现其文艺学价值，文学传递的文本可以不完全是文学文本，正向传递是从文本的自主审美现实传递肇始向可能的理想传递发展，逆向传递是从非审美外力的政治理想传递肇始向自主审美的现实传递发展。东南亚民族国家的跨文化传递和东南亚华文文学的中华之根及其相互关系，在跨文化场域才能有效说明。

跨文化传递的多种模式说明了跨文化差异性的复杂性和多面形势的跨文化传递采取相匹配的差异模式。蒋述卓认为，魏晋南北朝时期的佛教典籍的传译不仅仅存在于宗教哲学和信仰领域，政府和文学审美领域的参与又加速了纯粹宗教的传递，我们可以把这种称为政治理想与民间审美的理想和现实混杂传递模式。严绍璗对日本文学的比较文学研究发现，6-9 世纪的“和歌”是和歌对抗汉诗的结果，但其中的“三十一音”作为格律的型，则对日本文学的“歌”明显具有不适应性，是变异数；变异数的产生可以看作民间审美的现实传递模式。其他还有叶维廉的中诗英译的跨文化传递的文化战略理想模式；钟玲的中诗英译的跨文化传递的文化生态现实模式；刘禾的语际实践的跨文化传递的观念生态现实模式。文化翻译、语言翻译和民族文体的变异特例展示的复杂的文化差异性现实，都不约而同地提醒着比较文学的差异性研究路向。乐黛云曾批评理想模式对阐释学误读现实模式的制约，坚持科学为现实立法的理性主义。比较文学的传递研究，作为学术，重在事实描述；作为翻译，尊重差异文化作为文明生态的自主性。而比较文学的并置研究重在应用现实模式对可能性的阐释学理想模式提出警醒和规范。

[参考文献]

- [1] 饶芃子. 中西比较文艺学. 北京：中国社会科学出版社，1999.
- [2] 余虹. 中国文论与西方诗学. 北京：三联书店，1999.
- [3] 王巍. 相对主义：从典范、语言、和理性的观点看. 北京：清华大学出版社，2003.
- [4] 贝尔迪厄、华康德. 实践与反思——反思社会学导引. 北京：中央编译出版社，1998.
- [5] 饶芃子. 世界华文文学的新视野. 北京：中国社会科学出版社，2005.

责任编辑：陶原珂

跨文化交际误解探析

黄 略 蒲志鸿

[摘要] 本文通过对误解案例的分析，探讨跨文化交际误解的主要起因、特征以及误解与交际主体、隐含义等要素的关系。误会的成因可能是语言能力问题、推理能力问题或文化交际能力问题。我们着重指出：对于言语行为的潜在含义、交际对象的意图的正确理解是有效交流的关键，涉及文化的无意识隐含义的差异构成了一个跨文化交流的障碍，成为误会的主要源泉。

[关键词] 误解 跨文化交际 情景 无意识文化隐含

(中图分类号) G04 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0143-03

在经济全球化浪潮席卷下，跨国及跨文化交流日益频繁，在这种交往中，很多问题会影响日常交流，其中彼此间的误解构成了主要障碍。误解不是跨文化交际特有的现象，但为什么在跨文化交流中尤为突出呢？带着这一问题，笔者参与了以中山大学法语专业学生以及在广东省的部分法国人为对象的访谈调查，试图通过对访谈资料中的误解案例分析，探析跨文化交际误解的主要起因、特征以及误解与交际主体、隐含义等要素的关系。

(一) 误解的定义、误解的分类和成因研究

Yus 认为，误解是指 a) 听话人未能从说话人在语境的可能的解释中选取正确的解释，b) 听话人未能处理那些最佳语境信息，这些信息来自社会文化环境，而非事先的意图。^① 如果把交际活动看作信息交流的过程，误解是指信息接收者对信息解码的意义与信息发送者编码的意义存在偏差。笔者认为误解是一种理解幻觉：交际一方自认为理解了对方的意思，而事实上他（她）的解码与对方的信息原意、对方的意图和期待并不一致。“误解并非交际双方有意为之，也不是话语本身存在语法错误”。^②

宗世海以认知语用学的关联理论为基础，以意义标准把日常言语交际中的误解分为四类：命题意义的误解，命题意义是指称意义以外的明示意义；指称意义的误解，指称意义是话语有关词语所具有的所指意义；用意的误解，用意是指言语行为意义；暗含的误解，暗含是由说话人所持的认知假设所决定的用意以外的隐含意义。他把前两类误解归于话语意义，即字面意义的误解，后两类归于话语含意，即隐含意义的误解。^③ 高利文以现代信息论为基础，从引发误解产生的不同阶段，把误解分为在编码过程中产生的误差、信息在信道中传递时产生的误差、在译码过程中产生的误解，他从信源、信宿和信道三个方面分析了误解产生的原因和责任。从信宿和信源意义量化对比的结果看，误解又可分为增解、减解、转解等情况。^④ 从误解的识别程度来划分，有显性误解和隐性误解。显性误解是在交际过程中容易被识别的，有及时修正的可能性；隐性误解具有一定的隐蔽性，交际时很难被及时发现和识别。从误解的处理结果看，有的误解在对话当时经过处理得到解决，或过段时间后才被发现并解决，有的误解发现了但没有处理，而有的误解没有被察觉从而没有得到处理。通过对误解的分类研究，可以看到误解现象的复杂性和多变性。

误解形成的原因是以往文献论述中的重点问题，研究者从哲学、人类文化学、逻辑学、修辞学、社会语言学、语用学、认知学、心理学等多学科多角度进行过研究。从语用学、认知学和心理学角度来看，误解的成因与以下三大因素密

作者简介 黄略，暨南大学外国语学院助教（广东 广州，510632）；蒲志鸿，中山大学外国语学院教授、博士生导师（广东 广州，510275）。

不可分：第一，由于语言本身的模糊性、词句的歧义给误解产生提供了土壤；第二，说话者的语言手段、语言构建，例如省约、委婉、暗含等方式，给误解的产生增加了可能性；第三，听话人对于话语和语境的不同理解和推理，除了听话人的知识水平、文化背景、常规心理等因素以外，听话人的自我期待、自己防卫等社会心理因素都能促成误解的产生。因此，对于交际误解形成的原因应该从话语本身、语境、听话人和说话人等多角度进行分析。

（二）跨文化交际误解的特殊性

以上关于误解的研究适合于普遍意义上的言语交流活动，包括跨文化交际和文化内交际。跨文化交际与同一主流文化内的交际有共同的特征，两者在本质上基本一致。^⑨但鉴于交际过程中所涉及的变量在交际活动中的相对重要性和影响程度不同，不同文化背景的人们之间的交流有其特殊性，其间出现的误解问题也有不同的表现形式和特点。误解有时是产生文化冲突的导火线，是跨文化交际失误的一种表现形式。跨文化交际失误的根源简单可归结为文化差异，文化差异的表现和形式很多，例如思维模式、价值观念、传统习惯、言谈规约、行为规约的差异，种种差异都对跨文化交际产生影响。本文并不试图做中法文化对比的研究，而是从中国人与法国人交往中的一些误解案例出发，从语言因素、情境因素和无意识文化隐含因素等三个方面，分析跨文化交际误解的主要成因和特点。

（三）语言因素与字面意义误解

所谓字面意义，或称明示意义，是指通过词汇单位与语法形式明确表述的信息，属于表层意义。对于表层意义的误解可能在于字词、短语、句型或者语法层次。由于语境信息模糊、一语可做多解，听话者误听或者缺乏相关的语言知识都可能引起对明示意义的错误解码，从而产生误解。一位被访的法国人说：“有一次一位中国朋友对我说第二天四点见面，而我当时理解为十点。结果我上午十点在约会的地点等他，却迟迟不见他的身影，我很生气地打电话给他，质问他为什么失约，他很无辜，说不是四点见面吗，下午四点。哦，我总是没法区分汉语中的‘牛’(shi)和‘四’(si)。”对于这类误解，交际双方需要特别留意容易引起误会的字词或者表达方式，通过补充信息，进一步认证等方式预防误解的产生。又如一位被访的法语专业的学生说：有一次我陪一位法国人乘船出游，上船前我去买饮料，她对我说“Je t' attends sur le pont”，我理解为“我在桥上等你”。可附近没有桥呀，“mais, il n'y a pas de pont près d'ici?”我很奇怪地问道。她笑着指了指船。后来我才知道“pont”还可解作“船甲板”。从这个例子看，误解的形成是由于话语本身可作多解，而听话者对于话语中多义词的意义只知其一，不知其二。幸而，结合相关语境，说话者从对方的反馈信息中认识到了误解的产生，用非言语信息补救。

话语字面意义的误解与非母语交际者的语言能力密切相关。在日常交际中或口译工作中，由于语言因素引起的误解导致跨文化交际失败令交际双方印象深刻。不少法语专业的学生或者学中文的法国人认为加强语言能力是成功涉足跨文化交际的第一步。当然，除了丰富自己的语言知识，辨析正确的语音、语义之外，交流中要留心带有歧义，或者说容易引起误解的字词和句子，结合具体的交际环境，注意观察交际对象的反应，及时进行补救和修复。

（四）情景因素与会话隐含义误解

信息除了字面意思之外，有时还有一层非明说的、暗含的意义，我们称之为隐含义。Martiniche指出，“说话人表达出来的意义只是交流中的一部分；更多的，也许是大部分都是通过某种方式暗示的或隐含的”。^⑩对于隐含义的解码和理解非常重要，因为有效的交际不仅在于接收话语的表层意思，还在于理解交际对象的立场、态度、情感、意图、字里行间以及他的非言语行为所传达的意义。隐含义要透过字面信息并且结合相关语境推理论而获得。语境是一个具有多种含义的术语，可以包含很多因素。美国社会语言学家海姆斯(D.H. Hymes)将语境分为八个组成部分，即话语的形式和内容、背景、参与者、目的、音调、交际工具、风格和相互作用的规范等。语境不仅是交际的上文等语言因素，也包括语言外的因素，例如背景知识，情景知识和交际双方的相互了解。^⑪下面我们列举的会话隐含义误解的例子就与听话者没有把握好语境中的情景因素相关。

一位法语专业的中国学生参加法国人的聚会，他的朋友向他介绍一位法国女孩，这位女孩欲用法国人的见面方式向他问好，即互相亲吻脸颊。亲了一边脸颊后，中国学生就退了回去，而法国女孩凑过来的另一边脸颊尴尬地等在那里。根据法国人的见面礼仪，朋友之间一般要在脸颊左右两边各亲吻一次，这位中国学生只知其一，不知其二，结果造成对方的尴尬。那位法国女孩随后说了一句：“Vous n'êtes pas français？”（你不是法国人？）中国学生回答：“Non”（不是），法国女孩的脸拉长了。在这种情景下，女孩的话中暗含指责意思，她期待着对方的道歉。这位中国学生在访谈时回忆起这件事，意识到当时他只是听懂了话语的表面意思，没有注意对方的语调和当时的情境，把指责的话当成了一般问句，没有及时道歉，所以令对方更尴尬和不高兴。

(五) 文化因素与无意识隐含义误解

文化因素在跨文化交际中占有非常重要的地位。同一话语或行为在不同的文化语境下可能有不同的隐含义。蒲志鸿撰文区分了有意识隐含与无意识隐含：有意识隐含是说话者故意违背合作原则，利用言语的某些隐含形式表达出来，以避免承担明确说过的责任或者避免所说的话受到异议；无意识隐含指的是说话者本身无意识暗说，但他传达的信息由于文化的因素令表层意义中含有某一深层的意义。[¶]文化隐含义在跨文化交际中主要有四种表现形式：一是同一信息在双方的文化中隐含义相同；二是在两种文化中同一概念但隐含的程度不同；三是隐含义在双方的文化中完全不同，毫无关系或者此褒彼贬；四是在某一文化里有隐含义，在另一文化里没有隐含义。[¶]笔者认为，一些规约性的隐含带有文化的烙印。如果交际者已经认识到自己发出的信息带有文化隐含的特征，他会特别留意听话者的反应，如果没有被理解或误解，他会转用明确的语言表述或者加以解释，希望达到交际双方的互明。但在日常交际中，不少文化隐含的使用却是无意识的，不知不觉的，因为有些信息和意义之间的关联对于同一文化群体的人来说是“自然的”、“理所当然的”、“显而易见的”，他们预设信息接收者可以很快地领会信息的意义，建立恰当的关联。因为在同一文化语境下，它们具有相对的规约性和稳定性。但当两个文化背景差异很大的交际者相遇时问题就产生了。意义的相对性和多样性的问题就突显出来，存在产生误解的风险。那么无意识文化隐含、信源、信宿在误解形成中的关系如何呢？笔者试举一例说明。一位法语专业三年级的学生在参加广州法国文化联盟（即广州法语培训中心）的实习面试时很紧张，为了缓解气氛，他对面试官（中心的法方负责人）说：“J’ ai entendu dire que vous êtes très gentil”（我听说你很和蔼）。他认为对方听了会很高兴，但是出乎意料，法国人立刻板起面孔严肃地说：“Non, je ne suis pas gentil”（不，我可不和蔼）。他听了整个人蒙了，完全不知道怎样应对，接下来也不知道面试是如何结束的。回家后，他专门找字典查了“gentil”的意思，可看来看去这个词都没有贬义。“在法国文化里，恭维的运用一般较谨慎。在上下级关系中，走向通常是由上至下，即上级恭维下级以示鼓励。面试的时候，他们的关系是主考官和应试者。前者的‘和蔼可亲’可以被理解为‘对人宽松’，也就等于不严格。有些法国人甚至认为，在供求关系下，这种恭维方式好比当面送钱给主考官，这对他可以说是一种侮辱。”[¶]而中国学生不知道在面试的情景下这样的恭维对法国人另有隐含义。显然，说话者不了解听话者的文化背景、不恰当地运用语言策略，而听话者却根据自己的文化标准解读，导致误解，以至交际失败。

由文化因素造成的无意识隐含的误解是跨文化交际误解的重要类型。信息发送者无意识地使用具有本文化特色的话语或行为方式，信息接收者不了解对方的文化，参照自己的文化价值体系进行解码，如果文化隐含恰好不一致，误解就会产生。

总之，跨文化交际误解的类型是多样化的，它们的成因可能是语言能力问题、推理能力问题或文化交际能力问题。我们尤其要关注无意识文化隐含的误解。因为对于言语行为的潜在含义、交际对象的意图的正确理解是有效交流的关键，但是，涉及文化的无意识隐含义的差异容易构成跨文化交流的障碍，成为误会的主要源泉。一些出自于习性的言语行为方式，它们所承载的潜意义对于同一文化群体的人来说是共识部分，是一种“显然”或“必然”。但对另一文化群体来说，其解读可能偏离说话者或行为者的原意。这类误解往往不容易在交际中及时被发现，甚至始终暗藏着，造成或大或小的消极影响。

[参考文献]

- [1] Yus Romas. Misunderstandings and Explicit/Implicit Communication [J]. Pragmatics (9/4) 1998.
- [2] 张少云. 误解的语用修辞分析 [J]. 修辞学习, 2007, (2).
- [3] 宗世海. 误解分类的理论与实践 [J]. 外语学刊, 2004, (4).
- [4] 高文利. 言语交际中的误解现象 [J]. 湖南城市学院学报, 2003, (1).
- [5] 贾玉新. 跨文化交际学 [M]. 上海: 上海外语教育出版社, 1997.
- [6] Martinich, A.P. The Philosophy of Language. Second Edition [M]. New York : Oxford University Press, 1990.
- [7] 何兆熊. 新编语用学概要 [M]. 上海: 上海外语教育出版社, 2000.
- [8] 蒲志鸿. 隐含义与跨文化交际 [J]. 中山大学学报(社会科学版), 2001, (2).
- [9] 蒲志鸿. “文化资本积累”与跨文化交际实践：外语学生在实习中提高跨文化交际能力 [J]. 外语与外语教学, 2003, (9).

责任编辑：杨向艳

岭南文化

广东汉剧与客家文化 *

康保成 陈志勇

[摘要] 清代乾隆年间，“外江戏”进入粤东地区，从此与客家人结下不解之缘。本文从广东汉剧的历史变迁与客人的关系、客家人对广东汉剧的接受和传播、广东汉剧音乐与客家音乐、广东汉剧剧目与客家事象、广东汉剧演出与客家习俗的关系等层面，全面阐述了广东汉剧与客家文化的内在历史因缘。

[关键词] 广东汉剧 历史变迁 客家文化

(中图分类号) I206.6 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0146-07

谈到广东汉剧，任何人无法回避这样一个命题：广东汉剧与客家文化的关系。然而，二者的关系，在不同年龄人的眼中，却有着不同的看法。青年一代，因为广东汉剧不以客家话道白，已经不认同它为客家戏；但老一代客家人不仅对广东汉剧感情很深，而且普遍认同“外江戏”（广东汉剧的前身）为客地的剧种，并形成“演剧向雇请潮州之外江班”^{①(卷八)}的惯例。因此，看待这个问题，应该持有历史和现实的双重眼光。同时，在今天非物质文化遗产保护热潮的大背景下讨论这个问题，尤具新的时代意义。

一、广东汉剧历史与客家文化

外江皮黄戏，在清中叶的乾隆年间，已经开始进入粤东地区。“外江戏”自进入粤东开始，就一直与客家族群、客家文化发生着深刻的联系。广东汉剧两百多年的发展与变迁历史，就是与客家文化交融会通的历史过程。

1. 外江戏进入粤东路线与客族南迁。

粤东客家族群，是历史上五次大规模南迁的结果，从东晋五胡乱华到南宋末年元蒙南侵，前后其南迁过程近千年。关于客家人从中原腹地南迁粤东的路线，近代著名客家学者罗香林，对梅州诸族的家乘谱系进行考察后发现，自东晋以降特别是宋末以来定居梅州的客家人，他们南迁的路线都是从赣南经闽西，抵达客地梅州的。^{②(P55-57)} 历史是如此巧合：“外江戏”进入粤东，其中一条重要的路线也是从赣南，经闽西，再至大埔、梅县，最终抵达潮、汕。

潮籍地方戏研究专家萧遥天，在民国时期就撰文多次提及，外江戏进入粤东必先经客居地，“外江戏之入广东……其流入之路线必由闽西赣南经客家繁布之梅属诸县。”^{③(P90)} “外江则自安徽播赣南、闽西，经客族嘉应州而至。”^{④(P360)} 萧先生这一看法的目的无非是强调客家人对外江戏在潮汕地区繁荣所作的重要的推动作用。上世纪 80 年代，闽西戏剧工作者在客家人南迁闽、粤的重要通道宁化县发现了清乾隆年间，湖南“楚南戏”新喜堂班到此地流动演出时留下的历史记录。在宁化坊田公社大罗大队池氏

* 本文系教育部人文社科重点研究基地重大社科项目《岭南濒危剧种研究》（项目编号：09160—3142304）的阶段性成果。

作者简介 康保成，中山大学中国非物质文化遗产研究中心主任、教授、博士生导师；陈志勇，中山大学中文系 2005 级博士生（广东 广州，510275）。

祠后台板壁上题有“清乾隆丙辰年寒食节，湖南‘新喜堂’班曾来此地演出”的题字。这个历史遗迹的发现，进一步证实了萧遥天在民国年间所提出“外江戏入潮，必经客属诸地”结论的正确性。

据笔者考察，“外江戏”进入粤东，还有另外两条路线，一条由广州至海陆丰，至梅州，再顺梅江、韩江到潮汕；另一条是直接从陆路，即从赣南的赣县，再经寻乌，陆路80里进入梅属各县。对广东汉剧的形成，产生重大影响的祁剧，即是从这条路线直接进入客属梅县。三条不同的路线图都传达出一个共同的信息：即“外江戏”进入粤东，首先到达的就是客属聚居地。

强调这一点是想说明，自从“外江戏”进入粤东时起，就与客家人结下了不解之缘。虽然此时进入粤东的大部分有实力的外江戏班，因为梅属客地经济不够发达，最终放弃了盘踞于此的念想，而进入了当时粤东、闽西、赣南三地的经济中心——潮汕；但可以肯定地讲，它们在客属各县感受到了客家人对戏剧的渴慕和热情，也为后来抗日战争时在潮汕无法生存，转入客家山区演出，奠定了广泛的群众基础。

2. 民国年间外江戏演出中心向客居地转移。

“外江戏”进入潮汕后，在同治至抗日战争爆发之间的百余年，达到演出的高度繁荣。这其中也有本地经济繁荣、社会稳定的原因，潮州本地戏剧不够发达的客观原因，同时也有官员士子热捧的社会文化氛围，加之包括客家人在内的广大粤东民众对它的喜爱，尤其表现在广大城镇乡村，成立了数以百计的外江戏业余“儒乐社”。业余“儒乐社”的成立，极大地推广和普及了广东汉剧，也培养了观众。

历史进入民国，潮汕的清朝统治政权土崩瓦解，原来热捧外江戏的外籍清廷官员也纷纷离开粤东地区。加之，潮音戏与时俱进，锐意革新，以其成熟的艺术和崭新的面貌，赢得了更多潮州语系的观众。在这种情况下，外江戏开始向山区转移。此后，他们只是在每年重要的赛神活动时节，才由墟镇赶回潮州，候场待聘。民国廿四年，谢雪影在《翻梅现象》真实地记录了这一情况：“每届春日神游，外江班纷纷由梅属客地莅潮待聘。”^{[5](P196)} 聘金也仅30元，与潮音班200元戏价还被人们争聘的情形相比，却是“昨日黄花”了。但外江戏演出中心从潮汕转移到客家山区的事实却充分说明，客家人最终在“外江戏”不景气的时期，以宽广的胸怀接纳了它。

3. 抗日战争时期客家人挽救和延续了外江戏。

抗日战争爆发后，代表“外江戏”最高艺术水准的四大名班相继解散。民间小班更是纷纷散班，即使苟存，也是风雨飘摇，艰难维持。

在这里不得不提及两位客籍人。一个是大埔籍的乡绅罗梅波。他看到很多外江艺人纷纷转移到大埔县，就组织他们成立了同艺国乐社，并筹集资金，到上海、潮州购置了汉剧演出的全套衣箱及道具。这批老艺人有老生詹勋、刘恩隆、郭维正，小生梁才、黄玉兰，乌净乌面鹅、蓝增球，红净萧娘传、郭法清、郭石安，丑角唐冠贤、丘瑞望、罗生照，婆角天生师、黄奎发，花旦丘赛花、黄桂珠、刘巧兰、钟熙懿、梁春梅、萧雪梅、萧霜梅，武旦梁树堂，以及杂角罗木基、赖石吉等演员40多人，还有乐师罗莱俞、郭化眉、詹亚运、詹亚李、李亚四、罗亨韶等10余人。他们都是当时广东汉剧界的艺术精英。由于有罗梅波出面组织，也经常到边区演出，赚取戏金，也能勉强度日。罗还聘请教戏师傅，招收学徒，培训了一批汉剧小苗，如黄舜传、黄桂珠等。他们后来成为了广东汉剧界的顶梁柱。

另一位是“新老福顺班”班主大埔人萧道斋。1939年，潮汕沦陷，四大名班之一的“老福顺班”也难以维持，遂由大埔商人萧道斋出资承办，改称“新老福顺班”。为了延续外江班的演剧传统，新班主萧道斋也是想尽办法，勉力维持。一方面他以家庭戏班的班底组班，自演老生，其妻王妙心演小生，其长女雪梅演花旦，其次女霜梅演小生，还有其女婿巫玉基（老生）、内侄萧佛祥（小生）、门徒刘锡文（老妈、乌净）、亚豹（丑）、亚钱（乌净）等。这批人无需发戏酬。另一方面，设法聘请外江科班出身、曾在荣天彩教戏的老艺人李祝三执教，办“细仔班”，以充实艺员队伍，采取边培训边演出的办法维持戏班。萧道斋也“被誉为在困难时刻挺身而出，为广东汉剧承先启后作出贡献的有识之士”。^[6]

诚然，正是罗梅波的“同艺国乐社”和萧道斋的“新老福顺班”，不仅延续了广东汉剧演出的传统，而且在最艰难时期最大程度地保留了外江戏的主要演出骨干，为建国后重组汉剧团提供了人才准备。1950年，大埔的“大埔民声汉剧社”、梅县的“梅县业余汉剧研究会”，就是在以上“同艺国乐社”和“新老福顺班”汉剧艺人基础上组建的。后来，“大埔民声汉剧社”和“梅县业余汉剧研究会”，逐步演变为今天的广东汉剧院。

4. 建国之后，客都梅州成为广东汉剧新的中心。

建国初期，粤东各个县都建立了汉剧团，有二三十个之多，但绝大部分建团在客属诸县。即使在戏曲不景气的今天，大浪淘沙，广东汉剧仅存的两个演出团体（一为梅州的广东汉剧院，一为大埔汉剧团），也是立足于客家人聚居地的。广东汉剧选择梅州客地作为自己的艺术中心，绝对不是简单的历史偶合，而是历史的选择。

二、客家人对广东汉剧的接受与传播

外江戏进入粤东后，不仅在客属地（如大埔）城乡形成“吾邑演剧向雇请潮州之外江班”的民俗惯例；而且客家人还通过组建外江戏班或业余“儒乐社”，推动外江戏在粤东客地的发展，甚至在外江戏存亡续绝之时，毅然出手挽救、扶持它。这些现象的背后，不仅说明客家人对广东汉剧的热爱，而且蕴含着深厚的客家文化意蕴。

1. 客家人视外江戏为客家戏的认同感。

无论粤东还是港澳或海外的客家人，都认同“外江戏”为客家戏。这种“认同感”，首先源于广东汉剧南迁的背景和客家人对祖地怀想的情感联系。

关于广东汉剧的源头，有多种说法；但实质上是湖北与安徽二说的分歧。笔者认为，广东汉剧的前身“外江戏”之“外江”，其实是粤东人对长江的俗称。考察广东汉剧的形成史会发现，在建国前的粤东人基本上认为“外江戏”来自内地的湖北。“湖北汉剧说”的始作俑者，是民国时客家人钱热储。他在1933年出版的《汉剧提纲》“写作缘起”中开篇名义：“何谓汉剧？即吾潮梅人所称外江戏也。外江戏何以称汉剧？因此种戏剧创于汉口故也。”随后他还讲，“汉剧作于汉口，……惟在赣之南，岭之东，及闽之西部者，皆本其原音，不加增易，故特标其名曰外江。”在这里，钱热储特别强调，外江戏源于湖北，而且在赣南、岭东、闽西（此三地正是客家聚居区），“皆本其原音，不加增易”，原封不动地接受。我们认为，赣南、岭东、闽西客家人原汁原味接受外江戏，出于他们对外江戏发祥地和客家人对祖地怀想的情感迁移。这种情感迁移，还表现在客家人对外江戏舞台语言以及古朴典雅审美风格的认同。

其次，外江戏以中原音韵作为自己的舞台语言，在远渡海隅的客家人看来，这无疑是乡音。有语言学家在描述客家话时说，“他们（客家人）说的是混杂着土话的官话。在他们迁徙的远途中，时而损坏了他们的语言，时而为各地的方言所影响而其语言变为更丰富；他们因山居之故，使语言变为富于特征，与别的方言有分别。”^{①(P665)} 正是这种与粤方言、潮方言判然有别的语言情态，让粤东的客家人认为，他们在语言上保留着中州音的特点。如《光绪嘉应州志》卷七云：“客家多中原衣冠之遗，或避汉末之乱，或随东晋、南宋渡江而来。……其语言多合中原之音韵，其说皆有所考据。”

近代潮阳人饶锷在研究客家方言后认为，客家话虽“间杂蛮语，与中原语音殊绝，然究其声变，察其本柢，旧音雅训往往而存。”^{②(卷三)} 粤东人黄遵宪在光绪十七年的《与胡晓岑书》中也指出，“客民者，中原之旧族，三代之遗民。……吾乡之土音，多与中原音韵符合。”民国时期的梅县客家乡土教材，更是明确表达了客话与普通话的关系，“我们所说的话，都是客话，也叫做老官话。和兴宁、五华、平远、蕉岭四县，及原日潮属大埔、丰顺，惠州属之各县，言语均可相通；因为我们都是中原迁来的。客话和普通话的语音很近，不过与广州潮州土人所说的话，却大相悬殊。”^{③(P12)}

缘于对外江戏以中州音和韵为舞台语言的认同心理，在粤东地区生活的潮汕人、客家人，对于外江

戏的接受观念截然二分。民国时期潮籍的戏剧研究者萧遥天，在《潮州戏剧音乐志》中道出了亲身体会：“现在的潮州人尚认外江戏为客家的戏。潮州的客家人酷嗜外江戏甚于潮剧，演唱于客属的傀儡班纯唱外江调。”^{[10][P90]} 萧先生的话，真实地反映出了客家人对外江戏的情感认同。

再次，广东汉剧古朴典雅的艺术风格，在客观上又很好地契合了客家族群崇古尚雅的审美心态。艺术风格与审美追求的天然契合，决定了二者必然很好地走到一起。所以，乾隆年间，外江戏刚进入粤东地区，客地人就很快接受，并传唱开来。客籍文人李宁圃的竹枝词，“怪他楚调兼潮调，半唱销魂绝妙词”，就是一个很好的例子。

即使到民国年间，客家人还是普遍认外江戏为客家戏，还是认为外江戏最能代表客家的精神，如民国时的陈雁容就这样讲：“汉剧自逊清以还，流入闽、赣、粤客族区域，客族人士多喜闻之，以其语言、音乐极能表现客族精神故耳。”^[11] 客家人特有的族群意识，对祖源地的怀想，正是他们喜爱外江戏的一个很重要的原因。笔者2006年7月随广东汉剧院到客居地五华县演出，演出的原因是华阳镇的邹姓家族为太公（始祖）诞辰祭祀演剧。当我们与宗亲长老座谈时，问及为什么要请广东汉剧而不是其他剧种来演出时，他们异口同声的回答，“别的戏，祖宗听不懂呀！”这样一句看似戏谑的话，却道出了客家人对祖源地文化传统的继承与认同。

2. 客家人在外江班中唱主角。

一个外来剧种，要在本地生根，存在舞台表演艺术本地化的课题，而这个课题的最终解决和剧种艺术的发展、繁荣，都直接取决于人的因素——戏班的艺员。而艺员的本地化，又是核心步骤和决定性因素。事实上，客家人扮演了“外江戏”本地化的关键性角色。

广东汉剧在清朝同治末年扎下根来后，就开始考虑人员的本地化问题。同治末年（1874），本地的外江班桂天彩、高天彩，就开始设立科班，招收12岁左右的儿童集中训练，期限是7年10个月。以后，各外江班相继设立科班。这个时期招收的童伶，究竟是潮籍的多一些，还是客籍的多一些，已经难以说清楚了。但是，自此以后，外江班的艺人已经实现了本地化，却是不争的事实。

有资料显示，清末光绪年间开始，客家人开始大量进入外江班或业余乐社充当演员和乐师。有名气的艺人和乐师，基本上以大埔、梅县、饶平等客籍人为主，如李祝三（大埔）、罗芝琏（大埔）、盖宏元（潮安）、沈克昌（澄海）、刘周（大埔）、张来明（潮安）、蔡荣生（揭阳）、曾长锦（河婆）、庄草化（潮安）、陈隆玉（丰顺）、钱热储（大埔）、杨河清（潮安）、张汉斋（潮安）、詹吕毛（普宁）、唐冠贤（大埔）、黄玖莲（澄海）、李兴隆（潮阳）、郭维正（大埔）、黄玉兰（大埔）、詹桃李（饶平）、肖道斋（大埔）、彭君儒（梅县）、林冠乾（大埔）、赖宣（梅县）、丘赛花（饶平）、罗九香（大埔）、范思湘（大埔）、饶淑枢（大埔）、陈莲英（梅县）、罗旋（大埔）、肖雪梅（大埔）、黄舜传（大埔）……

建国后的广东汉剧院，延续了清末民季的这种状况。罗恒报、林仕律、管石銮、丘丹青、丘煌、余耿新、梁素珍、范开盛，乃至现今优秀的青年艺员李仙花、杨秀微、张广武、钟礼俊等，都是客家人。可以这样讲，自清末以来，外江戏基本形成了客家人演、客家人看的局面。客家人对外江戏的全程参与和精心呵护，从一个侧面反映出客族人群对广东汉剧这种文艺形式的喜爱和接受。

3. 客家人对广东汉剧的传播。

广东汉剧的传播主要向周边地区渗透，或向具有本土相似或相同生存环境的地区传播，期以生根。前者如向赣南、闽西的客居地演出，后者如随远渡南洋的人群，在东南亚等地作商业演出。粤东外江戏在晚清开始频繁到闽西演出，其强势影响到闽西戏剧的发育，以致粤东、闽西外江戏在表演艺术上逐步趋同，难解难分。与此同时，外江戏也曾到台湾、东南亚等地的客家人聚居区演出。如粤东的外江老福顺班（光绪三十三年，1907）、乐天彩班（宣统二年，1910）、老荣天彩（1924），都曾来台湾演出。

而潮汕的四大名班老三多、荣天彩、新天彩还到过新加坡、马来西亚演出。如民国十一年（1921）粤东外江戏新天彩班，先到新加坡演出，不少马来西亚的客家华侨自发赶到新加坡观看新天彩演戏，一

时间广东汉剧在马来西亚小有名气。后来，新天彩到印尼演出。印尼雅加达孟加勿杀区有个游艺场，里面汇集了各种娱乐团体，百戏杂陈。新天彩班在该场演出近三个月，因当地讲客家话的华侨较多，因而该班演出甚为旺台。

在南洋客家人聚居区，都创建了大批演奏外江音乐或玩赏外江戏剧的儒乐社。如新加坡有余儒乐社、南洋客属总会国乐部、六一儒乐社、陶融儒乐社、星华儒乐社；马来西亚有毗叻客属国乐社、马六甲客属公会、麻坡茶阳会馆；泰国也有小戛玉儒乐社、客属偷闲联谊社汉剧团、遏云儒乐社等。这些儒乐社成为了海外客籍人联系乡谊、陶淑性情的重要纽带；也是他们对祖国、祖地怀想的精神家园。

外江戏之所以在台湾或南洋诸地的客家人中大受欢迎，重要的原因就是侨胞认同外江戏为“客属戏剧”。如民国时旅居新加坡的华侨蓝光先生在1954年这样总结：“外江戏本名汉剧，起源在黄河流域一带，随着客族人士的南迁而流传到闽粤各省，因为它的唱词道白都沿用中原语音，与闽粤各地方言有别，所以当地人士便以‘外江戏’称之。”^{[12][13]}同是民国时期旅新的官孔谋先生也这样说，“考汉剧起源于中原，后播迁于南，即今之所谓客属戏剧，或谓外江戏剧者是”。^{[13][14]}抛开结论谨严与否不论，以上诸公所言，恰恰折射出他们内心深处对祖源地文化的神往与秉持。

三、广东汉剧音乐与客家音乐

广东汉剧是皮黄声腔剧种，以西皮、二黄为主，还有少量的昆腔、罗罗腔、四平调、安春调的腔调。虽然西皮、二黄调可以分为原板、散板等很多板式，但在具体的舞台演出中，还是存在音乐表现不够细腻，场景伴奏音乐不够贴切、完美的问题。于是，在上世纪20-30年代，借鉴粤东地方的音乐形态（如客家汉乐），改革外江戏音乐形式，被一群业余乐友提上了改革日程。据著名汉乐师罗琏和已故汉剧老艺人罗恒报等人介绍，广东汉剧与汉乐之间的相互吸收借鉴就是从这时候开始的。

当时汕头有很多汉乐班社，如“公益国乐社”、“以成国乐社”等。他们在和弦索之余，还兼唱些外江戏以助兴。后来又吸收了一些外江艺人到汉乐社来清唱汉剧，如钟熙懿、丘赛花、李光华等。此后他们互相串班，活动频繁。汉乐爱好者赖宣（梅县松口人）首先串班参加外江戏班的演出和伴奏，而且带去了汉乐中使用的“角胡”。以后他们就把广东汉乐的一些串调等曲牌穿插在唱腔的空隙之间，这种形式就逐渐固定了下来。广东汉乐在广东汉剧中正式作为烘托剧情的“情节音乐”大量使用，还是在1950年后。罗琏、饶淑枢、罗九香、余敦昌、范思湘等汉乐家先后参加汉剧团乐队之后，才把丰富的广东汉乐曲牌作为烘托剧情的间奏音乐。^[14]

将客家传统音乐形态——汉乐，改造加入到广东汉剧的舞台演出中，无疑是广东汉剧历史上具有里程碑意义的大事。汉乐的加入，不仅大大增强了广东汉剧舞台的音乐表现力，丰富了音乐烘托场景、刻画人物形象的能力，更为要紧的是，它在促进广东汉剧吸收客家文化方面又迈出了重要一步。

建国后的广东汉剧音乐工作者，一直在探索客家传统音乐元素，与广东汉剧伴奏音乐的相互融合。广东汉剧院首席头弦乐师钟礼俊，曾经在谈到他设计《蝴蝶梦》音乐体式时说，“贯穿全剧（指《蝴蝶梦》剧）的音乐主旋律是根据汉调音乐‘小拜堂’的音律浓缩改编而成，具有浓郁的汉剧音乐风味，使人回味无穷。在抬花轿、抬棺木的音乐设计中，则取材于汉剧曲牌‘卖杂货’加以改编，增加有时代气息的轻快明亮节奏，极具客家地区民间婚丧喜庆的音乐色彩，具有浓厚的地方风味，使观众听来倍感亲切。”^[15]这些都是汉剧艺术家，在广东汉剧肌体中植入客家文化的鲜活个案。

四、广东汉剧剧目与客家事象

广东汉剧的传统剧目以历史题材为主；真正以现实题材、特别是反映客家风情的剧目不多。然而，早期外江戏社会题材的剧目，自然形成了几种情节模式，它们客观地反映出客地民众生活的事象。

第一，男子外出模式。在早期广东汉剧中，有一批描写男子外出经商、赴试、为官、从军的剧作。如《珍珠衫》（经商）、《何文秀》（赴考）、《双槐树》（从军）、《杨天禄》（应试）、《孝义流芳》（经商）、《桂枝写状》（经商）、《绣鞋》（赴试）。

“男子外出类型”的剧作，之所以在早期的广东汉剧剧目中出现，笔者认为是因为比较契合客地的社会现实。由于土地贫瘠，生存环境恶劣，粤东的客家人就很重视读书取仕、外出经商。如《乾隆大埔县志》卷十说，客家帮商人足迹遍及国内外，“经商于吴越、于荆、于闽、于豫章……足迹遍天下。”基本形成了男子外出挣钱，女子在家抚养小孩的传统，诚如有学者指出的，“客家共同体的遗风，就是男人不愿在家种田，喜欢外出挣钱。……有的去不复回，有的十年八年杳无音讯，也有少数一二十年后衣锦荣归。”^{[16][P27]}正是在这少数“衣锦荣归”理想的激励下，很多粤东男人外出谋生。此外，“学而优则仕”，读书做官，也不失为改变人生命运的一条重要途径。梁伯聪在《梅县风土二百咏》中这样指出：“梅县山多田少，人民不能尽务农，恃文字，生活虽极贫人家，妇女以教子弟读书为事，以为不为是不成材，自己老，将无靠，成为风气，故人人无不读书识字，文化发展得为全省之冠。”^[17]然而，男子出外谋生，会带来很多社会问题，如妻子耐不住寂寞偷奸；老人、小孩受虐待；孤儿寡母受欺凌等等事象。这些社会现象，也会直接或间接的反映到广东汉剧的早期剧目创作当中。

第二，发迹变泰模式。如《金龟》、《青风亭》等。伴随着大量男子外出应试、经商，必然有少量能志得意满；但在发迹变泰之余，人们会谴责那些变心的“白眼狼”。同时，通过这类剧作的创作、演出，也有对继往者进行道德规劝的意味。

第三，亲人离合模式。如《洛阳失印》中白怀、白简父子；《陈砂痣》中韩员外父子团圆；《蓝继子》中夫妻兄弟相会。在早期的广东汉剧剧目中，有一批剧目中发生在亲人离散，后终团圆的背景之下。笔者认为，这不仅与当时，特别是清民之际，社会并不安定的背景相关联，同时也与粤东男子外出谋生久不归家，亲人寄予团圆愿望有很大关系。

第四，民间公案模式。代表作有《血手印》、《广东案》、《穆二娘》、《叙钉案》、《陈大尹》、《揭阳案》、《审李七》、《祭子报》。民间公案形式是地方戏剧的一个重要的母题，它取材于身边的传说或民众熟悉的故事，加之情节曲折紧凑，为观众所喜闻乐见。更重要的是，它宣扬了一种“好人有好报，恶人得恶报”的思想，从一定意义上起到了精神安慰剂的作用。

第五，伦理教化模式。这一类剧作主要宣扬民间崇尚的孝、义、贞、节、贤、能等伦理操守观念。代表作有《芦花雪》、《武昌金》（又名郭巨埋儿）、《朱买臣休妻》、《三娘教子》、《卖柴》、《武昌访友》、《药茶记》。这一类剧作不能简单地看作思想性低劣。我们在调查、研究的过程中发现，它们在客家人聚居区常演不衰。这一事实充分说明，伦理教化剧契合了乡间民众寻求家庭、乡里稳定和谐的普遍心理。

建国后，粤东各县的汉剧团，也创作了一批以客家民间传说、故事为题材的剧目。如《花灯案》，又名《王大儒供状》。该剧为丘丹青根据岭南掌故《王大儒供状》创作的一本喜剧。该剧将男女恋情设计在元宵闹花灯的场景中，就十分具有粤东民俗特色。此外，还有反映粤闽赣边区革命题材的《激战三河坝》、《麒麟老道》；有描写反特运动题材的剧目《货郎计》；也有以反映民间风俗的《辣椒嫂戏郎》、《公孙俩》，有描写农村生活的《一代麦种》，有反映改革开放时期台胞回乡寻亲的《寻梦》。在历史上，客家地区出现了很多名人，如宋湘、丘逢甲、黄遵宪、丁日昌等，他们的事迹也被创作成广东汉剧剧目，如《宋湘与山妹子》、《梅花渡口》、《丘逢甲》、《诗剑情》、《黄遵宪》、《花碗情》等。这些剧目的一个共同特点是，具有浓郁的客家风味。例如《梅花渡口》，演绎客家大才子宋湘得授大学士归乡，在梅花渡口与艄翁孙女斗文才之事，中间穿插大量的客家话和客家山歌，乡土气息很浓。又如《辣椒嫂戏郎》虽是汉剧小品戏，但却反映出改革开放时期，客家农民破除寡妇再嫁从窗出的陋习，树立农村新风尚的气息。凡此种种，都是广东汉剧界人士为传承广东汉剧与客家文化水乳交融历史传统所作出的努力。

五、广东汉剧演出与客家习俗

在清朝和民国年间，外江戏的演出主要集中于潮州汕头两个城市和客属的城乡。而在潮州、汕头的演出对象，主要是一些外籍官员、客商和外地军士，以及潮籍的士夫闲人。官、商、士、军阶层对外江戏的推崇，在客观上促进了该剧种在粤东的立足与发展。但其负面的影响是，他们追崇雅致的审美口

味，又制约了外江戏的变革、发展。通观广东汉剧发展的历史，我们会发现，客邑城乡民众对外江戏演出的需求，才是广东汉剧发展的活的源泉。这个活的源泉，就是次数频仍的祭祀演剧。

客地频繁的游神赛会活动，是广东汉剧在客家乡村墟镇演出兴盛的根本原因。在祭祀活动中，既是为了娱神，也是为了娱人；娱神求乞心诚，娱人但求痛快。所以，客邑往往游神赛会都要请最有名气水平最高的外江班来演剧。如大埔“潮嘉之赛会则以赛神为特色，而埔邑之同仁甲尤为特色中之特色也。乡之人崇奉保生大帝，人无遐迩，罔不灵之，故当三秋佳日必请名优演剧，报赛动费数千金，而总理之汇与人家之耗销不计其数。”^[18] 2006-2008年，笔者几次随广东汉剧院下乡演出，演出的因由都是祭祀或仪式演剧的需要。这也充分说明，祭祀演剧确实是广东汉剧从古至今都赖以生存的土壤。卢友权、李造祥在《桃尧的文教卫生体育事业》一文中回忆梅县，“每年的农历八月半，尧塘堡还举行迎神祈福大会，在圩坪搭临时戏棚，请‘老三多’，或‘新荣天’，或‘新天彩’等戏班演唱汉剧。八月为农闲季节，汉剧一演便是十日半月，居民多趁暇看戏。”^{[19][P9]} 李国强也回忆说，解放前的梅县隆文镇本地没戏班，但每逢四月八日（石国公王节）就请荣天彩、老三多、老福顺、新福顺、新春华等汉剧班演出一个星期。有时，六月初六（伯公生日）也请外江班演戏。^{[20][P11]}

典雅古朴的外江戏之所以能在客邑城乡生存下来，除了祭祀演剧的需要外，还与客家人“家弦户诵”的民风有关。客家人对读书仕进之途十分重视，把它看作改变命运的重要阶梯。而崇乐的民风，是客家人文化素质得以普遍提高后，转化为一种内在的精神需求而形成的。它自然契合了广东汉剧雅致的艺术特征，而玩赏外江戏就自然成为满足客家人崇乐的内在需求。二者的结合，是天作之美。

【参考文献】

- [1] 民国新修大埔县志 [M]. 民国三十三年铅印本.
- [2] 罗香林. 客家研究导论 [M]. 上海：上海文艺出版社，1992.
- [3] 萧遥天. 潮州戏剧音乐志 [M]. 槟城：天风出版公司，1985.
- [4] 萧遥天. 潮州志·戏剧音乐志 [M]. 饶宗颐. 潮州志 [Z]. 潮州市地方志办公室编印本，2005.
- [5] 谢雪影. 潮梅现象 [M]. 民国廿四年铅印本.
- [6] 中国戏曲志·广东卷 [M]. 北京：中国 ISBN 中心，1993.
- [7] Ch.Rey. 略述客家的历史 [C]. 王力. 汉语音韵学. 北京：中华书局，1956.
- [8] 饶锷. 天啸楼集 [M]. 民国二十三年排印本.
- [9] 新时代梅县地理教科书. 梅县：环球书局.民国十九年初版.
- [10] 萧遥天. 潮州戏剧音乐志 [M]. 槟城：天风出版公司，1985.
- [11] 陈雁容. 梅县国乐研究社戏剧词曲考 [C]. 陈雁荣. 汉剧乐曲指南（第一集），1949.
- [12] 蓝光. 杂谈外江戏 [C]. 星洲市客属总会国乐部银禧纪念特刊 [C]. 新加坡，1954.
- [13] 官孔谋. 由国乐谈到汉剧改良的一点意见 [C]. 星洲市客属总会国乐部银禧纪念特刊 [C]. 新加坡，1954.
- [14] 丘煌. 广东汉乐不是源于潮州汉剧中的器乐曲牌而是源于中州古乐 [J]. 星海音乐学院学报，1998，(1).
- [15] 钟礼俊. 简析广东汉剧《蝴蝶梦》的音乐唱腔 [J]. 内部印刷.
- [16] 房学嘉. 客家源流探奥 [M]. 广州：广东高等教育出版社，1994.
- [17] 梁伯聪. 梅县风土二百咏 [M]. 民国三十三年铅印本.
- [18] 岭东日报 [N]. 光绪二十九年十月十五日第三版.
- [19] 卢友权、李造祥. 桃尧的文教卫生体育事业 [Z]. 梅县文史资料（第 17 辑），1990.
- [20] 李国强. 隆文镇文化艺术略述 [Z]. 梅县文史资料（第 26 辑），1993.

责任编辑：陶原珂

民俗学

谁的原生态？为何本真性

——非物质文化遗产语境下的原生态现象分析^{*}

刘晓春

[摘要] 在保护非物质文化遗产的语境下，作为日常生活的民俗一旦成为非物质文化遗产，便从其生存的文化环境中脱离出来，进入被生产、被建构的陌生化过程，使非物质文化越来越远离其日常生活形态的本真样貌。当前非物质文化遗产保护实践中对“原生态”的追求，与民俗学探求本真性以及民俗学浪漫主义传统有密切关联。民俗学探求本真性的传统主要包括探讨媒介化民俗的真实性以及探讨民俗文化本身的真实性两个方面，在全球化、现代化进程中，探求本真性的传统主要集中在后者；民俗学浪漫主义传统是尚古主义、浪漫主义和民族主义的结合，在当代社会中则主要表现为挖掘独特的地方文化，通过与现代都市文化相比较的文化反差，运用具有巨大差异性的文化元素刺激人们对地方文化的消费欲望，地方则建构了自我的文化身份认同。现实生活中并不存在作为活化石的民俗，只有当人们抛弃了原生态的幻象，以传承、变化、发展的眼光看待民俗的时候，成为非物质文化遗产的民俗才具有生生不息的活力。

[关键词] 非物质文化遗产 原生态 本真性 浪漫的民族主义 民俗学

(中图分类号) K890; I207.7 (文献标识码) A (文章编号) 1000-7326 (2008) 02-0153-06

由于与政府主导的文化行政紧密相关，非物质文化遗产概念的学理性一直为学者所质疑。其实，这一概念背后潜藏着深厚的学术渊源。非物质文化遗产包括非文字的、口传心授的文化，保护非物质文化遗产的旨意在于倡导文化平等，强调文化多样性，强调全球化背景下地方文化的认同价值，其学术理路、学术追求以及文化政治意义，与现代民俗学关注具有地方性的民俗文化、人类学关注处于遥远时空的他者文化一脉相承。因此，当下的非物质文化保护的理论与实践不可避免地受到了现代民俗学、人类学学术理念的影响。与以文字、物质材料为载体传承的文化不同，非物质文化遗产是口传心授的活态文化。这一传承方式决定了非物质文化遗产具有变异的特点，即使是同一类习俗，也会因为地方文化以及传承人的个体差异而呈现出无限丰富的多样形态，所谓“十里不同风，百里不同俗”，无论是文字还是现代多媒体技术记录的非物质文化遗产都只能是某一特定时空背景下的描述，而无法完整呈现具有地方性的、活态的、处于不断变化发展着的非物质文化。随着文化生态的变化，某些非物质文化遗产确实处于濒危状态，为了保护濒危的非物质文化遗产，学者、媒体、政府以及商界共同制造了一个非物质文化遗产的“原生态”神话。这种在非物质文化遗产保护过程中出现的“原生态”现象，实际上与学术界对于民俗现象长期以来的本真性探求 (In search of authenticity) 有密切的关联，也关涉到民俗学的知识传统、全球化现代化过程中地方文化资源所蕴涵的文化政治意义等复杂的历史与现实问题。

* 本文是教育部人文社会科学研究 2006 年度一般项目“民俗与民族国家认同”（项目批准号：06JA850009）系列成果之一。

作者简介 刘晓春，中山大学中国非物质文化遗产研究中心副教授（广东 广州，510275）。

一、原生态：非物质文化遗产语境下的本真性诉求

何谓本真性？在民俗学领域，按照德国民俗学家瑞吉娜·本迪克斯的说法，民俗学的本真性隐含着对真实性的探求，由于这种探求具有多义性和不易把握的本质，学界和社会均难以达成共识。¹¹¹这说明，非物质文化的本真性是一个无法加以明确的特性。

然而，在当下非物质文化保护的实践中，本真性诉求越来越成为主流话语。主要表现在两个方面，一方面强调作为历史文化传统的非物质文化遗产具有其独特的地方性，并且每一种非物质文化遗产都有一个真实的本原，真实的、本原的非物质文化遗产往往处于濒危状态，需要保护的正是这些原生态的非物质文化遗产。这一类声音一开始往往表现为学者、知识分子的诉求，随后由于媒体的介入而逐渐娱乐化，最具代表性的话语是“保护”、“原生态”。另一方面主要表现为地方政府、学者、媒体以及以商业资本为主导的社会力量共同参与的行为，试图将具有悠久历史传统、依然鲜活地存在于日常生活的民俗文化“遗产化”，将其从日常生活的语境中抽离出来，塑造成为超越地方的文化遗产，代表着地方的文化形象。由于非物质文化遗产保护是一个复杂的系统工程，并且潜藏着巨大的社会、经济效益，非物质文化遗产成为推动地方社会政治、经济、文化发展的传统资源，在某种意义上，这一诉求往往成为非物质文化遗产保护过程中的主流声音，最具代表性的话语是“开发”、“利用”。在很多情况下，上述两个方面往往相互纠缠。一方面，挖掘、保护原生态的目的是服务于地方文化形象的塑造，作为日常生活的民俗文化被塑造成为地方文化形象代表，脱离了其生活的语境，因而成为具有公共意义的非物质文化遗产，成为被展示、被欣赏、被塑造的对象；另一方面，地方政府、学者、媒体以及商业资本不断地强化非物质文化遗产的真实的、本原的文化要素，经过一系列复杂的文化生产的符号化过程，逐渐使之定型、固化，从而建构出非物质文化遗产的“本真性”。

在全球化时代，当民俗文化的地方性、多样性意义被挖掘、被发明出来的时候，民俗被转换成为非物质文化遗产，也凸显了它的文化政治意义。民俗学学术传统中关于本真性的学术论辨，在非物质文化遗产保护的文化行政中，逐渐转化成为如何真实地展示地方文化，因为民俗已经不再是边缘族群或下层民众传承的落后的、非理性的、荒诞不经的文化，而是地方的遗产、民族—国家的遗产，具有不可估量的政治、经济、文化价值。挖掘、展示真实的、独特的、唯一的民俗文化，将其转化成为非物质文化遗产，成为地方政府、学者不遗余力的追求。正是在这一背景下，“原生态”一词因为媒体的介入而逐渐深入人心，成为大众想象的本真的非物质文化遗产的代名词。由于非物质文化的遗产价值，非物质文化衍生出了文化政治的意义，在全球化背景下的非物质文化遗产保护运动中，民俗学起源时期的浪漫的民族主义（Romantic nationalism）观念又得以发扬光大。¹¹²

问题的关键不在于非物质文化遗产价值的挖掘、展示、弘扬，因为这本身就是一个想象、建构的过程，而在于被挖掘、被展示的非物质文化是否就是原生态？这究竟是什么样的原生态——是日常生活意义上的原生态，还是学者连同其他力量合谋臆想、建构出来的原生态？在一个全球化、现代化的时代，是否还存在着未受任何外界因素影响的原生态文化？

从全球化、现代化的宏观视野进行考察可以发现，想象传承民俗文化的主体依然处于前现代社会，与全球化、现代化相互割裂，是支配“原生态”概念之所以能够被发明出来的主要观念。在这种观念的影响下，“原生态”一词很容易使人们将传承非物质文化遗产的传承主体想象为与外界割裂的、没有历史的、落后的、依然处于传统社会的人民，这种高高在上的精英文化观念是相对于精英文化的进步而言的。人类学的研究成果已经否定了这种成见。美国人类学家萨林斯以非西方文化与西方文化的遭遇为例，指出把非西方土著人描述为“没有历史的人民”这一观点，其实是不怎么启蒙的论点。萨林斯进而指出，非西方民族为了创造自己的现代性文化而展开的斗争，摧毁了在西方人当中业已被广泛接受的传统与变迁对立、习俗与理性对立的观念，尤其明显的是，摧毁了20世纪著名的传统与发展对立的观念。¹¹³（P109-125）土著并没有在外来的现代化力量面前丧失自己的文化或者彻底死亡，土著有着自己的历史

意识，有着自己创造历史的力量，这就是现代性的本土化。因此，从全球化、现代化过程的宏观视野考察文化遭遇的时候，相互遭遇的任何一方，无论其表面看起来是一种强势还是弱势的文化，都不可能无能为力，毫无历史能动性。从这种意义上来说，原生态与其说是一种非物质文化存在的本真样貌，不如说是学者与不同社会力量共同想象建构的产物。

以笔者调查的梅州客家山歌为例，可以发现社会文化的变迁对非物质文化的传承主体及其传承的文化产生的深刻影响。在解放前，山歌被认为是不正经的歌，甚至是伤风败俗的下流歌。1949年以后，由于文艺政策的影响，传统的民间文艺纳入到新中国文艺建设的轨道，被赋予文化建设的积极意义，具有了正面的形象。经过历次的政治运动，以及改革开放时期城镇化进程的社会变迁，客家山歌的传承呈现出新的特点，诸如从山间田野的演唱进入到大庭广众的娱乐休闲，从主要表现“郎搭妹妹搭郎”的男女爱情生活到与民族—国家的现代化运动相结合，从传本记忆、即兴演唱发展到山歌创作与歌手演唱的分离，产生了一批职业、半职业的歌手，从口耳相传到借助现代多媒体技术的广泛传播，从个人的自娱自乐到民间各种山歌群体的有组织的表演，等等。^[4]总体来看，客家山歌的演唱内容、表演空间发生了比较大的变化，缺少了传统的“山味”，而其演唱的曲调、腔板、对歌的形式要求等则基本没有发生变化，依然保持传统的韵味。因此，由于非物质文化的口传心授特点，更兼文化变迁的影响，所以很难把某个特定时空中的表演形态、口传形态、工艺品的形制、制作工艺等作为真实的版本或者本真的样貌，与其以停滞的观点来确定非物质文化的本真性，还不如以发展变迁的视野考察非物质文化的本真性。

从“原生态”一词由发明到流行、乃至成为大众想象的本真的非物质文化代名词这一生产过程可以发现，原生态实际上是一个大众文化的符号，是大众文化制造出来的神话。长期以来，人们逐渐遗忘或者抛弃民俗文化，因为它们是以现代化的对立面出现的，是“落后的”文化，当民俗以非物质文化遗产的名义重新进入大众的视野，人们却发现，当初被称为民俗的东西，竟然具有政治、经济、文化价值。大众文化的生产机器正是在这一背景下借助非物质文化，试图将已经“祛魅”的大众文化重新“还魅”，蒙上一层原始的、本真的、未知的、来自正在远去的家园逐渐被遗忘的神秘面纱。因此，从本质上说，那些打着非物质文化遗产的旗号，标榜所谓的“原生态歌舞”、“原生态音乐”、“原生态唱法”、“原生态旅游”等等，都是技术复制时代的文化生产。非物质文化脱离了其生存的文化生态，成为被展示、被欣赏、被塑造的对象，它的独一无二性被破坏了，它的遥远感、距离感消失了，它生存的生活世界被剥离了。如果说技术复制时代艺术品原真性(*echtheit*)之灵晕的消失，是由于艺术与礼仪的密切关系使人们对艺术品产生的膜拜感消失的话，^{[5](P88-107)}那么，非物质文化的“遗产化”过程则使非物质文化从其生存的文化环境中脱离出来，进入了一个被生产、被建构的陌生化过程，这一过程使非物质文化越来越远离其日常生活形态的本真样貌。

二、本真性问题的由来

学术界以及普通大众如此执着于原生态的神话，这一观念的学术传统究竟来自哪里？这一观念实际上与民俗学探求本真性的学术传统有密切的关联。具体而言，民俗学探求本真性的传统主要包括两个方面，一是媒介化民俗的真实性问题，另一个是民俗文化本身的真实性问题。

从民俗学的研究历史来看，由于对象的传承特点，当民俗从口头传承、身体传承、技艺传承转换到由文字或其他载体记录传播的过程时，不可避免地会导致或多或少的失真。另外，民俗文化会随着社会历史文化的变迁而发生变化，在传承中有变异。因此，民俗学关于口传心授的非物质文化的研究，可以说始终伴随着真与伪之间的激辩，本真性问题贯穿了整个民俗学研究的历史。在很长的一个时期内，学者们忧虑的问题是，媒介化的民俗是否真实地呈现了民俗文化本身。

18世纪中后期民俗学在德国萌芽的时候，民俗学的本真性话语便开始出现。德国民俗学的本真性追求一开始就直接与浪漫的民族主义相联系，在这场运动中，热心的爱国学者寻找过去的民俗记录，以发现重新塑造现在、建构未来的“历史的”模式。在德国早期的民俗学家看来，自我文化中的奇异因素

是文明病态的解毒剂，对于他们来说，本土历史是挖掘某种自我文化的更好、更具活力、更为真实的化身。他们对于自己时代的社会习俗缺乏本真性进行了尖锐的批评，试图寻求一种本真的文化，以取代市民的不本真的文化。^{[6](P33-34)}这种寻求本真性的努力在赫尔德那里得到了更为清楚的表达，在赫尔德的作品中，暗含了反对城市生活方式的态度，反对在语言、行为和艺术中的做作，反对贵族的奢靡生活，他认为需要重建一种纯净的、不矫揉造作的生存状态。^{[6](P35)}赫尔德的著作唤起了其他民俗学者对民族文化本真性的探求，这在格林兄弟那里得到了最完美的体现。格林兄弟开创的民间故事搜集，以修复过的文本和净化过的文本，使民间故事回到民间，使这一文化遗产持续地充满活力，使之地位得以提升。^{[6](P44)}格林兄弟搜集的民间故事，通过许多有力的形象，唤起了自然的隐喻，建立起了一个本真性的词汇。天真、纯洁、以及神圣是描述弥漫着道德和宗教之本真性的词汇。^{[6](P51)}

但是，在民俗学形成初期民俗文化的搜集记录整理，实际上被学者们建构成了民族文化的历史传统及其象征。在这一建构过程中，学者们有意无意地对民间原作进行了或多或少的改编甚至再创作。无论是18世纪60年代詹姆斯·麦克菲森出版的《莪相之歌》，或者1812年至1815年格林兄弟出版的《儿童与家庭故事集》，还是1835年出版的芬兰民族史诗《卡勒瓦拉》，这三部在民俗学史上具有重大影响的作品，其真实性都遭到人们的怀疑。后人对于可能存在的盖尔莪相诗人原始资料的详尽研究表明，麦克菲森虽然引出了苏格兰高地口头传说的真实源流，但他并没有忠实于原始资料，故事失去了其原有的悲剧性、动人之处和崇高品格，几乎失去了其原有的意义；研究者也有证据表明，格林兄弟不仅篡改了他们声称是从农民口中直接采录的故事，而且还伪造了提供者的资料；至于《卡勒瓦拉》，民俗学者则认为这完全是一个伪民俗的典型，它对可能是或可能不是最初口头讲述的情节进行了文学修饰甚至重写。^[7]尽管如此，传承这些口头传统的民族并不因为采录整理者的自我创造、改编、甚至篡改，而否定这些民歌、故事、史诗的真实性。由于这些民族强大的浪漫主义和民族主义传统，人们相信这些口头传统的意义、价值远比口头传统的传承真相更为重要，因为这些民歌、故事、史诗已经成为民族精神的象征，对于增强民族自豪感及维护民族的身份认同具有重要的作用。

关于民俗文化本身真实性问题的讨论，可以从“荷马问题”的论辩中得到说明。荷马是否存在、荷马史诗是否为口头诗歌等本真性问题一直困扰着后来的人们。早在古希腊时期著名的历史学家希罗多德、修昔底德，哲学家柏拉图、亚里士多德以及后来的罗马诗人贺拉斯等，都认为史诗的作者是荷马。但是，维柯在《新科学》中提出了新的看法。他认为荷马并不存在，而是希腊说唱艺人的总代表，两部史诗并不是一人一时之作，而是希腊全体人民记忆中的历史，我们今天称之为荷马史诗的那些作品，是由许许多多的诗人加工整理而成的，因此，荷马不是一个人，而是一群人。到了20世纪，米尔曼·帕里和艾伯特·洛德在南斯拉夫进行长期的史诗田野调查，将他们在南斯拉夫史诗活形态的研究结果，结合荷马问题的语文学传统，再次回答荷马问题。他们认为，荷马史诗的创作者是一位口头诗人，证据就来自于荷马史诗本身的程式化的表达方式。^{[8](P204)}与以往的民俗学研究方法不同的是，口头程式理论从田野调查的经验出发，从本真性问题的讨论中，揭示了史诗表演过程中传统与变异之间的辩证关系。他们指出，如果要界定“口头的”史诗，重要的不是口头表演，而是口头表演中的创作。^{[8](P6)}史诗歌手的每一次表演，都是一次在继承传统基础上的自我创造，并不存在一个固定的原始文本，史诗永远都处在流动变异的状态之中，史诗歌手也从来没有认定具有固定的歌的内容或者词语，他们认为，这就是口头传承独特的方式。^{[8](P218-219)}口头程式理论表明，如果僵化地固执于民俗文化现象的真实性，就会忽视作为生活文化之民俗的传承变化特点。

三、为何需要本真性

20世纪中后期开始，全球化、现代化过程极大地影响了民俗文化的传承，学术界对民俗本真性的追求更多地表现在探究民俗文化本身的真实性。人们发现，与传统社会民俗现象相对稳定的传承相比，现代变迁社会中的民俗传承发生了变化，一些新的、现代化的文化元素开始渗入到传统的民俗文化之

中，特别是民俗开始成为遗产，成为被欣赏、被消费之对象重新被发明出来的时候，民俗逐渐地超越其存在的文化时空，为第三者所利用，学者开始思考变迁社会中民俗文化的真实性问题。问题的关键在于，面对变迁社会中的民俗文化，民俗学者的任务究竟是像传统民俗学那样痴迷于追溯某种习俗的原生形态？还是将民俗还原于历史状态，从地方性的视野出发考察民俗文化在不同历史时期乃至当代的发展形态？实际上，当地方的、属于过去的民俗成为超越地方的全民族的文化遗产时，无论是学者还是大众都会普遍地怀疑遗产的真实性。因为民俗被大众约定俗成地看作是历史性的存在，而不是与具体时空相联系的、传承至今的日常生活，民俗被大众的想象定格在“过去”之中，遗产则是被不同的力量所重新发明，成为脱离了过去的原生环境的不自然的文化创造。而在学术层面，便出现了兴起于德国然后蔓延到北欧以及日本等国的关于“民俗主义”的学术讨论。^[9]当现实的遗产之真实性遭到怀疑的时候，人们便自然而然呼唤想象中的属于过去的原生态民俗。

需要追问的是，在这样一个技术复制的时代，在非物质文化遗产保护过程中，人们为什么依然执着于本真性？为什么依然沉醉于原生态的幻象之中？表面看来，这似乎是一个不证自明的问题。其实不然。这一问题同样与民俗学的学术传统——主要是浪漫主义——密切相关，同时与全球化、现代化过程中地方文化资源所蕴涵的文化政治意义等问题有关。

正是在由赫尔德建构起来的民俗学探求本真性的学术传统中，形成了民俗学浪漫主义的学术传统。民俗学浪漫主义传统是尚古主义、浪漫主义和民族主义的奇特结合，这是民俗学影响最为深远的观念传统。可以这样说，我们关于非物质文化遗产及其生存的文化生态的诸多想象，都与这种观念传统息息相关，可以找到相互之间知识谱系的传承。民俗学的浪漫主义传统具有自己独特的修辞方式，在民俗学浪漫主义的话语中，“民”是前现代的人，过着前现代的生活，“民”被建构成为一个“本土的他者”。^[10]那些被建构为“本土的他者”的人群及其传承的文化，当它们与现代都市文化相比较的时候，被人们赋予了强烈的文化差异性。在这样一个全球化、后现代文化的时代，正是由于非物质文化遗产的地方性、多样性以及相对意义上的边缘性，为认识、理解、消费这些文化的人们提供了充分的想象空间，刺激了人们关于他者文化的想象，这些陌生的、奇异的文化为消费者带来了文化震撼的体验。从这一角度理解，当下诸多的“原生态歌舞”乃是挖掘地方独特的文化因素，通过与现代都市文化相比较的文化反差，运用具有差异性的文化元素，刺激着人们的消费欲望。正是这一缘故，美国学者路易莎·沙因认为，上个世纪80年代以来中国旅游文化中民族少女的歌舞表演，与国内外对中国民族文化无休止的消费欲望有关，她发现，“文革”以后，中国民族歌舞中的他者形象大多由女性代表，将女性表现为带有落后乡村特色却又青春盎然的融合体，并加以非主流文化色彩的做法，成为屡见不鲜的表现民族他者特点的一部分。她进而指出，80年代以来的民族妇女的形象似乎是城市精英文化的对照，两者之间的差别既表明对现代性的渴望，又体现了这种“进步”常常引起的怀旧情绪。^{[11](P98-121)}

民俗学本真性追求形成的浪漫主义传统还有一个重要的方面，就是从民族古老的、尚在传承的、口传心授的非物质文化传统中，建构一个民族自我的本真形象。无论是《卡勒瓦拉》在建构现代芬兰民族—国家认同过程中的重要意义，^{[12](P217-229)}或者是《羲和之歌》为凯尔特苏格兰创造了一种本土文学以及一种新的历史，^{[13](P21)}还是格林兄弟通过民间故事创造出德国的伟大民族遗产，^[14]从这些民俗学史上民俗“制造”的成功个案中，我们都可以发现当下的原生态神话之所以不断被制造的秘密所在。在一定意义上，当前的非物质文化遗产保护，是全球化过程中地方文化自觉的一种表现。在全球化的面前，地方的人们开始认识、理解本土的文化，并且意识到本土文化的重要性。按照费孝通的说法，文化自觉的意义在于生活在一定文化中的人们对自身文化有自知之明，并对文化的发展历程与未来有充分的认识。^[14]这种非物质文化遗产保护运动中的文化自觉，在更大程度上表现为运用地方文化资源，建构地方的文化身份认同。然而，必须认识到并保持警觉的是，地方在发掘原生态文化的时候，不仅仅只是在展示，同时也是在表述，是为了使他们所构想的认同能够被更大的世界所承认。在这一文化创造的过程中，问题

的关键在于究竟是为他人生产自我，还是为自己生产自我。遗憾的是，在当下的原生态文化发掘中，更多地表现为前者。

其实，现实生活中并不存在所谓历史活化石的民俗，只有当人们抛弃了原生态的幻象，以传承、变化、发展的眼光看待民俗的时候，成为非物质文化遗产的民俗才真正具有生生不息的活力。

可以这样说，在非物质文化遗产保护的语境下，本真性诉求是一柄双刃剑。一方面，通过原生态神话的建构，从客观上使大众重新认识、理解自己的民族文化，增强了大众的民族文化遗产保护意识，促进了民族文化自觉；另一方面，原生态非物质文化遗产的展示，由于是从日常生活语境中剥离出来的文化展示，不可避免地使大众对非物质文化的本真形态产生误读，这种误读对非物质文化的生存发展可能产生致命的危害。一个个为他人生产出来的文化产品，不得不持续地迎合他人对非物质文化的刻板印象，经过这种刻板印象塑造出来的歪曲形象一旦内化成为非物质文化持有者的自我认同，我们不禁要问：这样的原生态究竟是促进文化的传承发展，还是新一轮破坏的开始？

[参考文献]

- [1] 瑞吉娜·本迪克斯著，李扬译. 本真性 (Authenticity) [J]. 民间文化论坛, 2006, (4).
- [2] 刘晓春. 从维柯、卢梭到赫尔德——民俗学浪漫主义的根源 [J]. 民俗研究, 2007, (3).
- [3] 马歇尔·萨林斯著，王铭铭、胡宗泽译. 甜蜜的悲哀 [M]. 北京：生活·读书·新知三联书店, 2000.
- [4] 刘晓春. 客家山歌的传承方式——以梅州市和兴国县为对象 [J]. 民族文学研究, 2007, (3).
- [5] 瓦尔特·本雅明著，胡不适译. 技术复制时代的艺术作品 [M]. 杭州：浙江文艺出版社, 2005.
- [6] Regina Bendix, 1997, In Search of Authenticity [M]. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- [7] 阿兰·邓迪斯著，周惠英译. 伪民俗的制造 [J]. 民间文化论坛, 2004, (5); Jack Zipes, 1988, The Brothers Grimm: From Enchanted Forests to the Modern World [M]. New York&London:Routledge.
- [8] 阿尔伯特·贝茨·洛德著，尹虎彬译. 故事的歌手 [M]. 北京：中华书局, 2004.
- [9] 王霄冰. 民俗主义论与德国民俗学 [J]. 民间文化论坛, 2006, (3); 岳永逸、西村真志叶. 民俗学主义的兴起、普及以及影响 [J]. 民间文化论坛, 2004, (6).
- [10] Roger D.Abrahams, 1993, Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics [J]. The Journal of American Folklore, Vol.106, No.419.
- [11] 路易莎·沙因著，康宏锦译. 中国的社会性别与内部东方主义 [A]. 社会性别与发展文集 [C]. 北京：生活·读书·新知三联书店, 2000.
- [12] W.R.Mead, 1962, Kalevala and the Rise of Finnish Nationality [J]. Folklore, Vol.73, No.4.
- [13] E·霍布斯鲍姆、T·兰格著，顾杭、庞冠群译. 传统的发明 [M]. 南京：译林出版社, 2004.
- [14] 费孝通. 文化自觉与和而不同 [J]. 民俗研究, 2000, (3).

责任编辑：王法敏

Main Abstracts

Greek and Chinese Metaphysics and Ethics under Olympic Spirit

written by Cheng Zhongying and translated by Liu Tiewa 5

The Olympic spirit in Olympic game and sport has created a rich background of cultural value and philosophical ideals in Greek tradition of metaphysics and ethics. But quite few explorations have been made to articulate that background and its significance. The question we are confronted today is how the Greek tradition of metaphysics and ethics is to be understood in conjunction with the Chinese tradition of that, so that we can promote a new Olympic spirit that would be based on the integration of both Greek and Chinese spirits. It is important for forming a new world order and a new social harmony among individuals and communities in the world. It is in the light that we can see how the native Chinese tradition of metaphysics and ethics contributes profoundly to the formation of the new Olympic spirit.

Family Problems: Confucianist Multiple Thought and Olympic Spirit

written by Roger T. Ames and translated by Zhou Chicheng, Huang Liang and Xie Yanshuang 14

In this conversation among the three traditions, we will find that a rather sharp contrast between a Confucian emphasis on the cultivation of personal wisdom and social intelligence, which can be captured in an ancient proverb 'Inner sage and outer king' (内圣外王), and a sustained western concern on the integrity and living principle that might be represented by Kant's notion of impersonal reason and obedience to the 'moral law'. If we were to appeal to Sinitic language, we might encapsulate that difference in a simple contrast between 'Li' (礼) and 'Fa' (法), between the vision of moral life grounded in the reverence to family and community relations, and one's moral duty to comply with what is right and just. The author argues that, in spite of the profound differences of emphasis, those divergent philosophical narratives can and should be brought together in conversation, so as to provide us with potentially productive complementarities that challenge self-sufficiency assumptions on either side. Instead, the author argues that those traditions need each other.

Clarifying Its Functions: the Key Point in Straightening the Power Relationship

Cai Lihui 30

It all depends on a clear function to direct the vertical relations between the central government and the different level local governments, and to shape the system cooperation of departments. To clarify the functions is to establish and differ the functions according to those changeable characteristics of government functions and social developmental stages, levels and public administration problems, to decide the main content of the functions according to the entire characteristics of governmental functions and levels, to decide each department's functions according to the whole administrative aims. The vertical powers can function effectively only on the basis of clear functions at different governmental levels, thus, a big department system and a cooperative system could be established.

A Frame with Big Departments: a New Route for Reforming the Governmental Institutions

Chen Tianxiang 40

Most evaluations on the reform of governmental institution in China since China began its reform and opened to the outside world so far conducted in the domestic academic circle was negative, but this paper points out that, they have made a lot of success; while there are some fundamental problems remaining unresolved. Gi-

ant department system is an inevitable trend of reforming the governmental institution in China under the background of marketization, globalization and informational society at present. This paper finally puts forward a suggestion to establish the giant department system, and some supporting measures such as transformation of government functions and moderate separation among policy making, executing and supervising, etc.

Centralizing and Separating Authorities: the Basis, Boundary and Restriction

Guo Xiaochong 48

Though in ancient China there were many cultural connections with other states and districts, most of them were limited in space and local extents, and could not, in the lightest degree, shake Chinese culture in a sense of superiority of self-satisfaction. Only after the Opium war which opening China's gate, that another superior culture was gradually unfolded before Chinese people. Since then, some intellectuals of foresight, after experiencing many attempts, frustrations and self-examination, gradually formed opening ideas in culture. The new cultural movement rendered that kind of open ideas in culture become mature and fully displayed in many important culture fields. Based on two typical cases, the paper explains that the open ideas in culture were the most important inner-driving force and one of the aims pursued by those ideas was to establish close relations between Chinese culture and the world's cultures. One of cases was that, Jiang Menglin, Hu Shi and some other scholars established the world's series of books, which aimed to systematically introduce the world's cultures into China. Another case was the editors and readers of 'New Youth' journal, which was at the central position of the new culture movement, had a lively discussion, based on their pursue to globalization, on the problems related to Esperanto.

On the Poems for Singing and the Poetry in the Han Dynasty

Dai Weihua 126

The development of ancient Chinese poetry demonstrated an evolution process from songs to poems clearly in the Han dynasty. Scholar's poetry with a pattern of five-character line was a literary genre that existed independently and developed from the music songs. So, the following view points are given in the paper. Firstly, Chinese people had a tradition of making songs to express ambitions and feelings in the Han dynasty, which were named as Han Yuefu songs. Secondly, the poetry pattern of four-character line could be called as poetry in the western Han dynasty and the early period of the eastern Han dynasty, for which was the main form of odes in the 'Book of Songs' (《诗经》); while the pattern of five-character line and other poetry patterns could not be called in that way. Thirdly, the origin of the poetry pattern of five-character line was related to those new Zaqu lyrics, which had been called as miscellaneous poetry 'Zashi'. The miscellaneous poems created by Mr. Wang Rong and Mr. Jiang Yan in the South dynasty were also in a pattern of five-character line. Fourthly, Mr. Ban Gu who wrote some intoning poems was taken as the first scholar who created the poems in the pattern of five-character line in literature history. But, that type of poem has not been named yet. Fifthly, literati's poetry in the pattern of five-character line was originated in the eastern Han dynasty from the time of King Huan to the time of King Ling.

On the Han Opera in Guangdong and Hakka's Culture

Kang Baocheng and Chen Zhiyong 146

The Waijing opera entered eastern Guangdong province during the Qianlong period of the Qing dynasty, and had a close relationship with the Hakkas. The paper demonstrates the historical inherent destiny linked the Guangdong Han opera to the Hakkas culture from the following aspects: (1) the relationship between the historical changes of Guangdong Han opera and the Hakkas; (2) the Hakkas' reception and transmission of Guangdong Han opera; (3) the relationship between the music of Guangdong Han opera and Hakkas music; (4) the relationship between the operas and the things of Hakkas; (5) a comparison between the theater performance of Guangdong Han opera and the Hakkas customs.

《学术研究》读者评议表

尊敬的读者：您好！

《学术研究》的发展和完善离不开您的支持和帮助，为使我们的刊物能够更好地满足您的要求，我们希望能够听到您对我们刊物的评价和建议。请将以下问卷填妥后寄至：广州市黄华路四号之二《学术研究》杂志社（邮政编码：510050），或（Fax）020-83846177。联系电话：020-83846307、020-83846163，电子邮箱：bjb@gdskl.cn

我们将不定期邀请热心读者召开座谈会，对刊物的发展提出有价值的建议的读者，我们将会给予一定的物质奖励。对于您所提供的个人资料，本刊将予以保密。

姓名：_____ 单位全称：_____

地址：_____ 邮政编码：_____

电话（请务必填写）：_____ 手机：_____

传真：_____ 电子邮箱：_____

1. 在本刊所有学科中，您最关注的学科是：_____

2. 在本期您所关注的学科中，您最喜欢的文章是：_____

3. 在您所关注的学科的文章中，您在其选题意义、文章内容、学术价值、研究的创新程度上的评价是：

指标	评价				
选题意义	<input type="checkbox"/> 1/很差	<input type="checkbox"/> 2/较差	<input type="checkbox"/> 3/一般	<input type="checkbox"/> 4/较好	<input type="checkbox"/> 5/很好
文章质量	<input type="checkbox"/> 1/很差	<input type="checkbox"/> 2/较差	<input type="checkbox"/> 3/一般	<input type="checkbox"/> 4/较好	<input type="checkbox"/> 5/很好
学术价值	<input type="checkbox"/> 1/很差	<input type="checkbox"/> 2/较差	<input type="checkbox"/> 3/一般	<input type="checkbox"/> 4/较好	<input type="checkbox"/> 5/很好
创新性	<input type="checkbox"/> 1/很差	<input type="checkbox"/> 2/较差	<input type="checkbox"/> 3/一般	<input type="checkbox"/> 4/较好	<input type="checkbox"/> 5/很好

4. 您认为本期《学术研究》在栏目设置、校对水平、版式设计和印刷质量方面做得如何？

指标	评价				
栏目设置	<input type="checkbox"/> 1/很差	<input type="checkbox"/> 2/较差	<input type="checkbox"/> 3/一般	<input type="checkbox"/> 4/较好	<input type="checkbox"/> 5/很好
校对水平	<input type="checkbox"/> 1/很差	<input type="checkbox"/> 2/较差	<input type="checkbox"/> 3/一般	<input type="checkbox"/> 4/较好	<input type="checkbox"/> 5/很好
版式设计	<input type="checkbox"/> 1/很差	<input type="checkbox"/> 2/较差	<input type="checkbox"/> 3/一般	<input type="checkbox"/> 4/较好	<input type="checkbox"/> 5/很好
印刷质量	<input type="checkbox"/> 1/很差	<input type="checkbox"/> 2/较差	<input type="checkbox"/> 3/一般	<input type="checkbox"/> 4/较好	<input type="checkbox"/> 5/很好

5. 您认为今后《学术研究》还应该增加哪些栏目和内容，或是做哪些改进？（请填写）

6. 您认为《学术研究》的特色主要应表现在哪些方面或今后应该做哪些改进？（请填写）

非常感谢您的支持，请继续关注《学术研究》！

《学术研究》编辑部

2008年2月

岭南人文图说之五十

—



丘逢甲

丘逢甲（1864～1912），又名仓海、沧海，字仙根，又字吉甫，号蛰仙、蛰庵、仲阙、南武山人，民国成立后以沧海为名。祖籍广东镇平（今蕉岭），曾祖父时迁台湾彰化，生于台湾苗栗县。光绪四年（1878）为台湾童子试之冠，丁日昌誉之为“东宁才子”。光绪十四年（1888）举人，翌年成进士，授工部主事。无意仕进，辞



▲丘逢甲手书对联



▲《丘逢甲集》——岳麓书社
2001年版

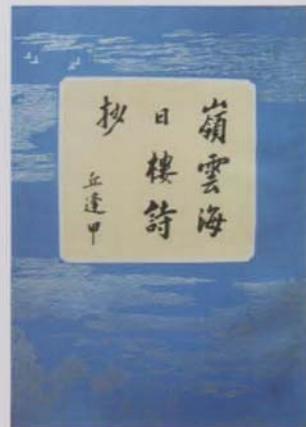
职不就，回台湾讲学于衡文、罗山、崇文等书院。

光绪二十一年三月二十三日（1895年4月17日）《马关条约》签订后，屡次致电清廷，反对割让台湾给日本。同年五月（6月）“台湾民主国”成立，任大将军，率军抗击日军入侵。奋战二十多昼夜后，抗日失败，内渡回广东。先后执教于韩山、东山、景韩等书院，以时务、策论课士，摈弃八股试贴。光绪二十六年（1900），倡办同文书院于汕头，开岭东新学风气之先。宣统元年（1909）广东咨议局成立，任副议长。与黄兴、赵声、胡汉民等联系密切，深相结构，支持与掩护革命党人。宣统三年八月十九日（1911年10月10日）武昌起义

▼丘逢甲故居“培远堂”——广东蕉岭县文福镇淡定村，建于光绪二十二年（1896）

后，出任广东军政府教育部长、南京临时政府参议院议员。民国元年二月二十五日（1912年2月25日）病逝于镇平。

丘逢甲早年曾在台湾组织栎社，热心从事诗歌创作。梁启超倡导“诗界革命”，丘逢甲亦积极响应。梁启超尝在《饮冰室诗话》中称之为“天下健者”，“诗界革命一巨子”；柳亚子《论诗六绝句》亦有云：“时流竟说黄公度，英气终输沧海君。”对丘逢甲予以高度评价。丘逢甲对己诗也颇为自负，尝对黄遵宪说：“二十世纪中，必有刻黄丘合稿者”，“十年之后，与公代兴。”丘逢甲诗歌之最大价值在于反对日本侵略的民族精神和对台湾第一故乡被侵占的切肤之痛与深挚之情，盼望击溃侵略



▲《岭云海日楼诗抄》——安徽人民出版社1984年版



▲丘逢甲故居“培远堂”——光绪二十二年（1896）温仲和题



▲丘逢甲故居——念台精舍，内渡后亦将其子改名“念台”

者、统一祖国的至死不渝的爱国情怀，以及慷慨刚健、雄劲浑厚的诗风，留下了诗人的心史和时代诗史。

丘逢甲作诗甚多，据丘瑞甲《岭云海日楼诗钞·跋》云：“积各体诗达数万首。甲午之役，与台湾俱亡。”今仅存《柏庄诗草》、《岭云海日楼诗钞》十三卷，及奏疏、函电、书信、序跋、演讲、日记若干。今人编其著作《丘逢甲文集》、《丘逢甲集》等。

（华南师范大学左鹏军供稿）



Academic Research



于理 暖阳

画家小传：

于理，1972年生于广州。1992年毕业于广州美术学院附中。1996年毕业于广州美术学院中国画系，获学士学位。1999年毕业于广州美术学院中国画系硕士研究生班，获硕士学位。现为广州美术学院中国画系教师，中国美术家协会会员。《酥娅》入选“庆祝中华人民共和国成立55周年广东省国画展”。《风动》获广东省第四届中国画展银奖。《暖阳》获“全国第六届工笔画大展”铜奖。《白露未晞》获“广州市美大展”铜奖。《清平乐》入选“广东美大展”。《暖阳》载入《全国第六届工笔画大展作品集》。



刊期月数：《学术研究》
出版单位：学术研究杂志社
主办单位：广东省社会科学界联合会
主管单位：广东省社会科学院
主编：叶金生
地址：广州市青年路10号之二
邮编：510050 电话：020-37646153
出版日期：2009年2月20日
版面设计：胡建
广告经营许可证：粤工商广字010349
印刷：广州佳达彩印有限公司
期刊基本参数：CN44-1020/c/T05876 大16开80页 16开 00732002/P2008-02

网址：www.gdskl.com.cn
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：中国图书贸易公司
邮发代号：46-64
期刊代号：42-264 (北京399信箱)
刊号：ISSN1000-7326
CN44-1020