怎样读经典

中华读书报
杭州鼎马文化传媒公司
联合主办 ㉞

# 怎样读《盐铁论》

■杨 勇

汉武帝去世七年后,汉昭帝始元六年(前81年)二月,汉廷召集前一年下诏察举的贤良、文学六十余人,以"问民所疾苦"为主题进行了一场策论。汉代举贤良,一般都要皇帝亲自"受策察问"(《汉书·武帝纪》)。然而此时昭帝尚年幼,权力都在霍光手中。而霍光以大司马大将军辅政,名义上主内而不主外,也不便出面。遂由当朝公卿田千秋、御史大夫桑弘羊带领其下属丞相史、御史出面主持。结果这次策问发展成了围绕武帝以来政治得失及其未来政策走向的大辩论。由于盐铁国营存废问题在论辩会开始就被贤良、文学提出来,是较醒目的主题之一,会后人们遂冠以"盐铁之议"或"盐铁会议"之名。会议当时有较为详细的会议记录(《汉书·公孙刘田王杨蔡陈郑传赞》"颇有其议文")。至宣帝时,庐江太守丞桓宽对这些记录加以推衍、增广,写成《盐铁论》一书共六十篇。此书非常幸运地完整流传到今天,较为完整地还原了论辩详情,是"后人了解这段历史华章的第一手资料"(孙家洲)。

阅读《盐铁论》,首先要破除一种根深蒂固的误解,即认为其所论主要是盐铁国营为主的财经问题。这大概受《盐铁论》书名的影响。清初黄虞稷《千顷堂书目》即将此书列史部食货类中。多年来学界对其关注也主要在经济史范畴内。然而台湾学者赖建诚统计后指出,全书"谈论经济问题的篇数只占12%,在各类问题中比例最低"。事实上,盐铁会议召开于武帝"多欲"之治导致社会各种矛盾尖锐之际,"总论政治得失"(颜师古),广泛涉及当时经济、司法、民族关系、民生吏治、社会风俗、学术思想等问题,是一场大百科全书式的论辩。因此我们应该以更为开阔的历史视野去看待《盐铁论》。

《盐铁论》对于武帝政治,是从"奋击之士""兴利之臣""憯急之臣"三者为主要线索的。《刺复》篇文学说:

> 当公孙弘之时,人主方设谋垂意于四夷,故权谲之谋进,荆、楚之士用,将帅或至封侯食邑,而克获者咸蒙厚赏,是以奋击之士由此兴。其后,干戈不休,军旅相望,甲士糜弊,县官用不足,故设险兴利之臣起,礧溪熊黑之士隐。泾、渭造渠以通漕运,东郭咸阳、孔仅建盐、铁,策诸利,富者买爵贩官,免刑除罪,公用弥多而为者徇私,上下兼求,百姓不堪,抏弊而从法,故憯急之臣进,而见知、废格之法起。杜周、咸宣之属,以峻文决理贵,而王温舒之徒以鹰隼击杀显。其欲据仁义以道事君者寡,偷合取容者众。

这段话可以说是整本《盐铁论》的总纲。武帝时代内外政策,以对外开边征伐为第一原动力。接连用兵四夷尤其远征匈奴,逐渐导致汉廷财政亏空。到元狩四年(前119年)卫霍绝幕远征后,已陷入"财匮,战士颇不得禄"(《史记·平准书》)的尴尬境地。在此紧急状况下,汉廷遂开展了一系列兴利活动,如盐铁酒国营、均输平准、算缗告缗、货币改革等项,逐步改善了财政。然而外事征伐、内兴聚敛的政策,给民间带来了极大困苦,民生骚动不安,大量人群陷于法网。于是只有以兴严刑峻法的酷吏政治弹压。这三者构成了武帝政治前后相继的整体。武帝时代,是一个军人、兴利之臣、酷吏占据政治舞台的时代。

因此武帝去世以后政治的中心,是如何对待上述旧政。盐铁会议就是在这种背景下召开的。以桑弘羊为首的官方(田千秋虽居相位,但在会上括囊不言明哲保身),力主上述三项不废,继续盐铁酒专卖、均输平准作为臣服以至消灭匈奴的政治保障,并维持对民众的高压态势。而贤良、文学一方则以民间疾苦为据历数三者之不便,必欲除之而后快。这种针锋相对,正如王充《论衡·案书篇》指出,乃是"两刃相割,二论相订",成为了整本《盐铁论》的主干。相关其详在此不罗列,读者循着这条线索稍读《盐铁论》即可知。

明了了《盐铁论》的主线后,我们分别从各个专门史的视角再来谈一谈读《盐铁论》应该注意的要点。

从政治史的视角看,盐铁会议有两重意义:第一,贤良、文学是汉武帝"尊儒"的结果。武帝即位初期有尊崇儒术之意,罢所举贤良治申、商、韩非、苏秦、张仪之言者,又立《五经》博士,并为博士置弟子,以经术为出仕的凭借。"尊儒"可谓有其具。但现实的政治层面,则因上述三项政策的渐次展开而离儒家政治渐行渐远。桑弘羊一方依据韩非之言立论,一定程度上显示法家学说尚有其空间。这些来自民间的儒者在儒家政治长期蛰伏后,借武帝去世之机集体发力,对桑弘羊一方主张做了全面批评。并提出"夫为君者法三王,为相者法周公,为术者法孔子,此百世不易之道也"(《盐铁论·刑德篇》)的根本政治主张,与董仲舒《天人三策》中"臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣"的主张,可谓前后呼应。在政治儒学化的进程中是浓墨重彩的一笔。经过此次会议后,法家思想在政治领域就不能大行其道而逐渐衰微了。

第二,除了上述儒法之争的会议态势外,也应注意到会议背后复杂的各方政治博弈。这次会议主要是霍光、桑弘羊二人矛盾尖锐化的结果,霍光利用这些儒生达到了攻击桑弘羊的目的,间接促使桑在第二年的败亡。正如徐复观指出,贤良、文学"只有在矛盾对立、相持不下的夹缝中,才有机会反映出一点政治的真实"(《两汉思想史》第三卷)。但同时也要看到,贤良、文学与霍光间也有根本的矛盾。霍光本人对儒者的态度,正如霍山指出"诸儒生多窭人子,远客饥寒,喜妄说狂言,不避忌讳,大将军常仇之"(《汉书·霍光传》)。这就导致虽桑弘羊下台,但政治领域的全面儒家化在整个霍光主政时代迟迟得不到落实。

从经济史的角度看,《盐铁论》第一次为我们展示了中国历史上不同所有制之间利弊的争论。以盐铁国营、均属平准为代表的国营经济,以国家做保障,可以集中更多的人力、资本,运用更先进的技术进行生产,但运行过程中却带来产地集中售卖不便、农具规格单一不能适应各地土质、价格不能随市场波动而偏高等等问题,尤其麻烦的是随之产生的弥漫于上上下下无处不在的贪污腐败,所谓"自利害之设,三业之起,贵人之家,云行于途,毂击于道,攘公法,申私利,跨山泽,擅官市"(《盐铁论·刺权》),使其优势大打折扣;而富商豪强生产制则带来垄断,以及国家财政收入的削弱,并且他们常常过分剥削一般民众,更有因大量人口集中偏远地从事生产而缺乏管理带来的政治不稳定;至于家庭小作坊式的生产,虽有亲民便民之利,价格也不贵,却往往不能达到质量要求。上述不同所有制的利弊在《盐铁论》中得到了充分讨论。显然,两千多年前提出的这些问题,在今日全球化的经济世界中仍然不同程度地存在着。

从学术史的角度看,有几点值得特别注意:第一,无论尊孔与否,但双方都对《五经》表示了极大的认同,双方发言中均大量引用《五经》之文。这说明汉武帝"罢黜百家,表章《六经》"(《汉书·武帝纪》)确实收到了很好的效果;第二,孟子思想得到贤良、文学高度重视。据学者龙文玲近年考证,《孟子》在会议中被引用72次,在所有典籍的引用中仅次于《论语》。贤良、文学本孟子"仁政""王道"思想批评武帝内外政治,第一次将孟子放到与孔子并驾齐驱的地位。这是孟子在中国思想史上地位上升的一个标志性节点,具有重大历史意义。而透过贤良、文学,也可见当时民间已逐渐产生一批精于《六艺》与孔孟之学的知识分子。他们正是中国历史进入一统以后产生的所谓"士"阶层。这批人将陆续走上政治舞台,以学术引领政治,深刻影响中国历史进程。

从社会史的角度看,《盐铁论》给我们提供了大量了解汉代下层社会风俗的史料。最重要的莫过于《散不足》篇。这一篇中贤良历数社会风俗在武帝以前与武帝以来由俭入奢之变迁,广泛涉及衣食住行、婚丧嫁娶各个领域。如论食时说"今富者逐驱歼罔罝,掩捕麑麀,耽湎沈酒铺百川。鲜羔羜,几胎肩,皮黄口。春鹅秋雏,冬葵温韭浚,茈蓼苏,丰需耳菜,毛果虫貉""今民间酒食,殽旅重叠,燔炙满案,臑鳖脍鲤,麑卵鹑鹅橙枸,鲍鳢醢醯,众物杂味""今熟食遍列,殽施成市,作业堕怠,食必趣时,杨豚韭卵……羊淹鸡寒,胴马酪酒,蹇捕胃脯,胹羔豆赐,鹜膜雁羹,臭鲍甘瓠,熟粱貊炙"(《盐铁论·散不足》)。涉及食物之复杂令人叹为观止,可见当时饮食之丰富多样。孔子曾说"食不厌精,脍不厌细",看来这一原则在汉代即已被发挥到登峰造极的地步。众所周知,《史》《汉》等正史是以"大传统"为主要核心的,对风俗、特产等等下层"小传统"专注不够。将《散不足》篇的这些社会史资料结合近年出土的各种汉代文献,或更能窥探汉代社会之生动面貌。

文章最后,为了自学的便利,向各位读者推荐几种《盐铁论》的注本。马非百《盐铁论简注》(北京:中华书局,1984年版),注释简明扼要,是《盐铁论》目前最佳的白话注本,对初学者来讲较为适合。当然,如果想要进一步深入研读,则应读王利器《盐铁论校注》(北京:中华书局,1992年版)。此书无论校勘、训释,皆可谓《盐铁论》研究的集大成之作。而将两书参而观之,或更能见其全体。此外,杨树达《盐铁论要释》(上海:上海古籍出版社,2006年版),也可随时参考查阅。

---

如何以马克思主义的政治哲学为理论基点,结合现代西方政治哲学的正义理论,对当代中国的社会正义、人民幸福等现实问题作深入的哲学思考?

# "幸福问题"是"正义问题",而"正义关涉制度"

■杨 耕(北京师范大学哲学院教授)

恩格斯说过,"在每个人的意识或感觉中都存在着这样的原理,它是颠补不破的原则,是整个历史发展的结果,是无须加以论证的。"这个原理就是"每个人都追求幸福"。的确如此。追求幸福"是人类作出努力和冒险去寻求、实验、发现和发明在世方式的主要动力"(鲍曼),是人生不言而喻的价值目标。每个人都向往幸福,每个人都在追求幸福,都在追寻一种被我们称之为"幸福"的生活。在这个意义上,"幸福是人类共同的语言"(麦马翁)。

人类对幸福的追求同人类历史本身一样久远,以至黑格尔说了这样一句话,这就是,"人们可以根据幸福的观点来思考历史"。也正因为如此,幸福问题引起了哲学家们的高度关注。在亚里士多德看来,幸福是不以其他目的为目的的"终极性目的",是不以其他善为目的的"最高的善"。按照康德的观点,财富、自由、快乐等等都不是人性的本质性目的,只有幸福才是人性的本质性目的和确定不变的目的,才是人之为人必然要追求的目的。同时,由于关于幸福的问题比世界地图还要错综复杂,通往幸福的道路比所有道路更令人难以捉摸,所以,幸福又是"如此不确定的一个概念",以至于人们永远都不能明确说出他真正希望和想得到的幸福究竟是什么。自古希腊的亚里士多德以来,不同时代的哲学家们在无休止地追问什么是幸福,力图揭开幸福的谜底,探索幸福的本质,寻找得到幸福的途径。

从历史上看,幸福早先只是"伦理话语""道德话语",是伦理学、道德哲学关注的主要问题。换言之,幸福作为"在世"生活中个人的价值追求,是属于个体生活中的"私事",带有"私人性""个体性"。幸福真正成为"公共物品",成为"政治话语""公共话语",则是晚近的事情了。美国《独立宣言》宣布,幸福是人类个体与生俱来的普遍权利。这一"宣布"标志着重大的历史转折,即表明幸福不再仅仅是专属于"私人领域"的"我"的事情,而是本质上属于"公共领域"的"我们"的事情。幸福由此从"伦理话语"转向"政治话语",从"私人领域"转向"公共领域"。这一转变表明,国家(政府)和社会有义务、有责任维护个人的幸福权利,因为"私权利"必须由"公权力"来保障,没有"公权力"的保驾护航,"私权利"就会成为海市蜃楼,可望而不可及。如同生命权、财产权、自由权一样,幸福权亦是现代人的基本权利,因而也是国家和社会应当而且必须加以保护的权利。正因为如此,幸福成为现代政治哲学的重要议题和热门话语。

与古代社会不同,幸福问题在现代社会首先是权利问题,而权利问题又是同正义问题密切相关甚至融为一体的。权利原则是现代社会首要的和基本的正义原则,正义的社会应当而且必须是充分保障人的基本权利的社会。由此,幸福、权利、正义便联系在一起了,从此难分难舍。

在现代社会,幸福的"公共性"政治话语,可以从国家的职能中得到充分的印证。从国家的演变态势看,现代国家的公共管理职能日益彰显,并与其阶级统治职能并存甚至融为一体。国家职能的这一演变以及现代政治的公共化转型,必然凸显国家为实现社会正义、增进公民幸福承担应当担负的责任和义务。

幸福的生活应当成为国家政治生活的中心内容和政治发展的终极目的,因为只有国家才能提供人的幸福所必需的公平正义的社会环境。同时,国家的制度安排与设计,应当也必须把正义问题置于突出的位置,并以实现"人民的现实幸福"为首要的价值目标。党的十八届三中全会提出了"以促进公平正义,增进人民福祉为出发点和落脚点"的改革目标,其重大意义就在于,使我们的社会更加公平正义,使我们的人民过着"有尊严的幸福生活",从而实现"人民的现实幸福"。在我看来,这是当代中国最富有感召力的"政治宣言"。

人本质上是社会存在物,是"关系中的个体存在"(古尔德),人的生活中的一切问题都离不开这种"共在"关系,即社会关系。在这个"共在"的世界中,个体离开"他者",是无法实现自己的幸福的。这也就是说,个体的幸福只有在"共在关系"中才是可欲的和可行的。因此,社会正义作为"共在关系"的合理状态便成为实现"人的现实幸福"的前置条件,幸福问题的实质就是正义问题。正如亚里士多德所说,"公正就是幸福的给予和维护"。

实现"人民的现实幸福"的前提是消除人的异化状态,推翻"那些使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切社会关系"(马克思),实现社会正义。这是马克思幸福观的要义和本质规定,体现了马克思幸福观鲜明的价值诉求。为此,马克思对"轻视人、蔑视人、使人不成其为人的"的资本主义制度进行了无情的批判。按照马克思的观点,在资本主义社会中,劳动者"在自己的劳动中不是肯定自己,而是否定自己,不是感到幸福,而是感到不幸"。资本主义的不正义就在于,幸福不是所有"共在"者尤其是劳动者共享的幸福,而是少数人的"特权"和"专利";更重要的是,少数人的幸福是建立在多数人的不幸福的基础之上,是以多数人的痛苦为代价的。因此,消除"人民的虚化幸福",实现"人民的现实幸福"(马克思),创造出"共在"者共享的幸福,每个人以不剥夺他人幸福的方式为自己创造幸福,便成为马克思政治哲学所追求的价值目标。

为了实现"人民的现实幸福",马克思把哲学的聚焦点从"解释世界"转向"改变世界",从"宇宙本体"转向人的"生存本体",着重探讨人的存在方式和生存状态。马克思哲学所造成的哲学的革命性变革,也因此集中表现为:从对"世界何以可能"的追问转变为对"人类解放何以可能"的追问和解答。在马克思政治哲学的视野中,解放和幸福是相通的概念,二者具有可通约性,这就是,解放意味着幸福,幸福表征着解放,人类解放使"人民的现实幸福"成为可能。在马克思的政治哲学中,对"人类解放何以可能"的追问同对"人民的现实幸福何以可能"的追问具有内在的一致性。

"真理的彼岸世界消逝以后,历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后,揭露具有非神圣形象的自我异化,就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是,对天国的批判变成对尘世的批判,对宗教的批判变成对法的批判,对神学的批判变成对政治的批判"(马克思)。在马克思那里,这种哲学批判、政治批判是和资本批判结合在一起的,是和"实际斗争"结合在一起的,展现为对资本主义生产方式的批判,展现为改变世界的"革命的"、"实践批判的活动"。使"现存世界革命化"的运动,就是实现人类解放和"人民的现实幸福"的历史活动。为此,马克思提出了"一整套理性的替代制度"(阿明),这就是"自由人的联合体",即共产主义社会。在共产主义社会中,由于物质财富的极大丰富,由于私有制和阶级的消除,由于人的异化状态的消解,"每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件"。这是一个实现人类解放和"人民的现实幸福"的社会。

幸福问题是正义问题,而正义问题又是同制度问题密切相关甚至融为一体的。"正义关涉制度",这是现代政治哲学的核心理念,也是马克思和罗尔斯在正义问题上的"重叠共识"。随着现代社会政治与道德、私人领域与公共领域的逐渐分离,正义分化为"个人正义"(道德正义)与"社会正义"(政治正义)。个人正义关涉个体行为,是"个体善";政治正义则关乎社会制度,是"公共善";但是,无论是个人正义,还是社会正义,都不能没有制度保障。正义有赖于、"依附于"制度。制度是正义(理念)的现实化,是正义的载体。正义是脆弱的,需要制度的保护,因此,实现正义的关键是制度。同时,制度关涉人的权利和义务的分配,因此,一个社会只有其制度是正义的,"人民的现实幸福"才有可能。因此,正义是社会制度的首要价值。在罗尔斯看来,一个社会制度,无论多么有效,如果是非正义的,就要加以改造或废除。于是,制度与正义的关系问题便成为现代政治哲学的话语中心,亦成为与"人民的现实幸福"密切相关的热门话题。

只有正义的制度才能确保人的现实幸福。相反,在非正义的制度下,人的现实生活是无幸福可言的。因此,正义和"人民的现实幸福"应当成为制度的价值取向。社会发展是"合规律性"和"合目的性"的统一。社会制度变迁,一方面反映了生产力发展的客观要求,体现出合规律性;另一方面又反映了正义的价值取向,体现出合目的性,由此推进不正义的社会制度不断地向正义的社会制度的转变:封建社会相对于奴隶社会、资本主义社会相对于封建社会、社会主义社会相对于资本主义社会,都更具合理性和正义性。因此,不同社会形态的更替不仅是"生产力决定"规律发生作用的"合规律性"的结果,而且也是公平正义等价值理念起作用的"合目的性"的结果。

当然,我们应当明白,人的目的是在历史活动中不断校正误差而实现的,而误差借以校正的标准是现实而不是目的本身。我们只能修改目的以接近现实,而不能无视现实而将就目的。人的目的能否实现,归根结底,在于这个目的在何种程度上符合规律。从根本上说,社会发展是修正目的,而不是修正规律。

崔希福教授是我的博士研究生,自2002年攻读博士以来,至今已经过去了整整15年。15年,多少往事烟雨中,但崔希福教授仍有"望尽天涯路"的追求,耐得住"独上高楼"的寂寞,一直在从事马克思主义政治哲学的研究。摆在读者面前的这部著作,即《社会正义与人的现实幸福》就是崔希福教授15年来上下求索的结晶。在这部著作中,崔希福教授以马克思主义的政治哲学为理论基点,结合现代西方政治哲学的正义理论,围绕幸福、正义、制度等关键词,对它们之间的内在逻辑进行了深入的哲学辨析,同时对当代中国的社会正义、人民幸福等现实问题作了深入的哲学思考。尽管这些研究还刚刚开始,尚处起步阶段,但崔希福教授为此所付出的艰辛探索,为我们从"熟知"幸福这一问题到"真知"幸福这一问题开辟出一条新的理论途径。当读完这部著作的书稿后,我不由自主地想起辛弃疾的著名诗句:

> "众里寻他千百度,
> 蓦然回首,
> 那人却在,
> 灯火阑珊处"。