

September 2013

## The Gestation, Evolution and Cultural Implication of the Concept of "Author" in Ancient China

Chunqing Li

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

---

### Recommended Citation

Li, Chunqing. 2013. "The Gestation, Evolution and Cultural Implication of the Concept of "Author" in Ancient China." *Theoretical Studies in Literature and Art* 33, (5): pp.87-94.  
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol33/iss5/20>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

# 中国古代“作者”观的生成演变及其文化意味

李春青

**摘要:**从“述而不作”(孔子)到“作者之谓圣”(《礼记》)再到“贾谊《过秦论》,发周秦之得失,通古今之滞义,洽以三代之风,润以圣人之化,斯可谓作者矣”(曹丕),从先秦到汉魏之际,中国古代“作者”观呈现一个发生发展的过程。从原因角度看,这一过程与士人阶层社会境遇及身份意识的变化有密切关联,而从结果角度看,则与文学评价标准的变化、文体意识的变化密切相关。中国古代“作者”观发生与演变的历史表明,“作者”这一称谓有着极为丰富的文化蕴涵,是在不同文化语境中被建构起来的概念。

**关键词:**作 述 作者 作者观

**作者简介:**李春青,北京师范大学文艺学研究中心主任,文学院教授、博士生导师,主要从事文艺学研究。电子邮箱:bnuli@163.com

**Title:** The Gestation, Evolution and Cultural Implication of the Concept of “Author” in Ancient China

**Abstract:** The paper examines the development of the concept of “author” in ancient China from the pre-Qin to the Han-Wei Period. The trajectory can be found from Confucius’s “explicating without writing down” to the claim that “the authors are too holy to be named” in *The Book of Rites*, and down to Cao Pi’s “Jiayi could be named as a real author [on the basis that] his ‘On the Qin’s Governance’ evaluated Zhou and Qin’s merits and demerits, explicated the uninterpreted phenomena, exemplified with the mores from the past three dynasties and illuminated with the sages’ teaching.” This process, from the perspective of historical reason, was closely related to the literati’s changing consciousness of existential context and social status. From the perspective of result, this process is closely associated with the change of literary evaluation criteria and stylistic awareness. The history of the concept of author in ancient China shows that the designation of “author” is a concept constructed in different cultural contexts with extremely rich cultural connotations.

**Key words:** writing-down explication authorship the view of author

**Author:** Li Chunqing is a professor and the director of Research Center of Theoretical Studies on Literary and Arts, Beijing Normal University(Beijing 100875,China), with research interests in the study of literature. Email:bnuli@163.com

## 一、在“作”与“述”之间:

### 儒家作者观的形成及其原因

《说文》:“作,起也。”据《段注》,又有“为也”、“始也”、“生也”诸义。《礼记》有周公“制礼作乐”之说:

武王崩,成王幼,周公践天子之位以

治天下,六年朝诸侯于明堂,制礼作乐,颁度量而天下大服。(郑玄 孔颖达 934)

又《左传》载鲁大夫季文子云:

先君周公制《周礼》曰:“则以观德,德以处事,事以度功,功以食民。”作《誓

命》曰：“毁则为贼，掩贼为藏，窃贼为盗，盗器为奸。”（杨伯峻 116）

这说明在先秦时期，“作”具有创始、开创、奠基的含义。由于有了周公“制礼作乐”的说法，“作”还带上了某种神圣性的意味。与之相关，又产生“制作”一词，《史记·礼书》云：

今上即位，招致儒术之士，今共定仪，十餘年不就。或言古者太平，万民和喜，瑞应辨至，乃采风俗，定制作。（司马迁 152）

《汉书·礼乐志》云：

王者必因前王之礼，顺时施宜，有所损益，即民之心，稍稍制作，至太平而大备。周监于二代，礼文尤具，事为之制，曲为之防，故称礼经三百，威仪三千。于是教化浹洽，民用和睦，灾害不生，祸乱不作，囹圄空虚，四十余年。（班固 478）

在儒家的价值谱系中，“作”或“制作”就具有了对国家制度或价值观开创性建设的含义。孔子自谓“述而不作，信而好古”（《论语·述而》），朱熹注云：“述，传旧而已。作，则创始也。故作非圣人不能，而述则贤者可及”（朱熹 133）。朱熹这里是援引《礼记》及《史记·乐书》中早有的意思。《礼记·乐记》：

故钟鼓管磬，羽钥干戚，乐之器也。屈伸俯仰，缀兆舒疾，乐之文也。簠簋俎豆，制度文章，礼之器也。升降上下，周还裼褻，礼之文也。故知礼乐之情者能作，识礼乐之文者能述；作者之谓圣，述者之谓明。明圣者，述作之谓也。（郑玄 孔颖达 1089）

《史记·乐书》有相同的记载。可见对“作”与“述”有高下等差的次序排列在西汉时期已成为儒者共识。但这里有一个问题，孔子自称是“述而不作”，不敢以“作者”自居，亦即不敢承认自己是“圣人”，那么其他儒者如何看待这个问题呢？

孔颖达对上引“作者之谓圣，述者之谓明”的解释是：“圣者通达物理，故‘作者之谓圣’，则尧舜禹汤也；‘述者之谓明’，明者辩说是非，故修述者之谓明，则子游、子夏之属是也”（郑玄 孔颖达 1090）。有意味的是，这里居然没有提到孔子，这说明在孔颖达心目中，孔子是处于“作”与“述”之间的。但在先秦儒者看来，孔子无疑是“作者”圣人，只不过孔子这个圣人与尧舜禹、周文武那样的圣人有所不同。孟子说：“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也，是故孔子曰：‘知我者，其惟春秋乎；罪我者，其惟春秋乎’”（《孟子·滕文公章句下》）。谓“作《春秋》”，就是承认了孔子的圣人地位。在孟子看来，孔子凭着一部《春秋》，以布衣之身而行天子之事，在王纲解纽、诸侯纷争的乱世之中，保存了善恶是非的评价标准，使人间犹有道德良知，其功堪追尧舜，因此称其为“圣之时者也”（《孟子·万章下》）。在荀子看来，孔子与尧舜都是圣人，只不过尧舜是“得执者”，孔子是“不得执者”（《荀子·非十二子》）。这里的“执”，是“行”的意思。是说尧舜的“圣”表现在事功上，孔子的“圣”则表现在品德与学问上。

从上述儒家关于“作”与“述”的分辨中，我们可以看出什么呢？从他们对“作”与“述”的等级排列及其对“圣人”的理解中，我们可以看出，儒家士人身份意识的历史演变。孔子为什么不敢以圣人自居，自称“述而不作”？那是因为在他的时代，贵族等级制还没有完全崩溃，周人的礼乐制度还有很大的吸引力。孔子作为出身于一个古老贵族家庭的士人，其价值理想乃是“克己复礼”——通过克制人自身的欲望达到恢复西周礼乐制度的目的。孔子对西周贵族创造的礼乐文化钦佩之至，他的人生理想就是通过整理、删述、传授西周留下来的典籍使贵族价值观念深入人心，特别是深入那些诸侯君主们的心，使之自觉奉行周礼，从而恢复被破坏了的社会价值秩序。所以孔子心目中真正的“圣人”形象乃是周文、武，特别是周公。至于尧舜与夏禹商汤之类，虽然也是圣人，但他们的丰功伟绩已经难觅其踪了，只是传说中的人物而已。周文、武与周公却是留下了大量实实在在的东西，那就是见诸“六艺”的典章制度与道德观念。孔子的时代决定了他的志向，而他的志向决

定了他的身份认同,即“述者”而非“作者”。

孟子和荀子的情况就有所不同了,在他们的时代,“礼崩乐坏”的过程已经差不多结束了,“王纲”已经不是“解纽”的问题,而是根本就不存在了。在孟子心目中,恢复周礼已经不再是最高追求,他设计了一套“仁政”、“王道”的社会乌托邦,还设计了一套为实现这一社会乌托邦而必须的存心养性、知言养气的工夫。为了使自己的言说具有合法性,有效力,孟子就必须塑造圣人形象来作为自己学说最终的价值依据。孔子就是这样的圣人形象。他说:“伯夷,圣之清者也;伊尹,圣之任者也;柳下惠,圣之和者也;孔子,圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成也者,金声而玉振之也”(《孟子·万章下》)。可见孔子不仅是圣人,而且是集大成者,是圣人中的圣人。有意味的是,孟子在这里并没有举尧舜禹、周文武作为“圣之任者”的代表,称为“圣”的人中,伯夷、柳下惠、孔子三人都是处士,这说明什么?这说明孟子是要极力塑造平民圣人的形象,其目的是为自己以布衣之士却欲要“平治天下”寻找思想依据。

虽然同为儒家,但荀子的政治理想和实现理想的方式与孟子均有很大不同,在他的思想中,法家的因素是比较明显的。荀子同样需要把孔子塑造成圣人来作为自己思想系统的最终依据。因为他是主张人性恶的,需要通过道德修养和礼法的规范来“化性起伪”,使人成为君子。可是人性既然生来就是恶的,那人们从哪里获得善的道德观念和礼法呢?这是个问题,荀子的办法同样是设定一个圣人,他是生而善的,由他来引导、教诲生而恶的众生弃恶从善。这样逻辑就贯通了。总之,对于孟子和荀子来说,孔子都是必须要做圣人才行的,这是他们儒家学说内在逻辑的需要。孟子设定“天爵”来制衡“人爵”,设定“道”来制衡“势”,“天爵”也罢,“道”也罢,由谁来承担呢?只有圣人,而且只能是作为处士的圣人。所以孟子和荀子的身份认同已经不同于孔子,他们实际上都是以圣人自居的,都是自成一家之说的人物,是实际上的“作者”。孔子不过是他们自己的象征形式而已。孟子说:“五百年必有王者兴,其间必有名世者。由周而来,七百有余岁矣。以其数则过矣,以其时考之则可矣。夫天,未欲平治天下也;如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?吾何为不豫哉?”(《孟子·公孙丑下》),这是何等气

魄!是比圣人更圣人了。又:“曹交问曰:‘人皆可以为尧舜,有诸?’,孟子曰:‘然。’”(《告子下》)。可见孟子心中是自比尧舜了。荀子在《非十二子》中遍辟诸子,对他的儒家前辈子思、孟子贬斥尤剧,俾睨天下,目空一切,完全是进入圣人角色了。孟、荀二人均为布衣之士,然而又都有凭一己之力而重建社会价值秩序的雄心大志,因此只有塑造出一个或几个在价值层级上高于现实君主的偶像人物来,才可以为推行自己的政治理念寻找理据,这就是中国古代儒家文化需要“圣人”的原因。圣人的意义在于:他是儒家价值体系的本原,是儒家学说合法性的最终依据。因此只有圣人才能“作”,才是“作者”,其他人就只能是“述者”。当然,战国之时毕竟是诸子百家勃兴的时代,事实上诸子人人都是作者而非述者。因此论者偶尔也会把著书立说者称为“作者”。在这里这个词是个中性词,并不含任何“神圣”的色彩。例如荀子说:“尧舜者、天下之善教化者也,不能使鬼琐化。何世而无鬼?何时而无琐?自太皞燧人莫不有也。故作者不祥,学者受其殃,非者有庆。”这里的“作者”,用俞樾的话说是指“作世俗之说者”(王先谦 225)。但是在儒者自身,是不敢以“作者”自居的。

龚鹏程先生在论及中国古代的作者观时尝有“神圣性作者观”之谓:“此一作者观认为,一切创造性力量,及创造性的根源,均来自神或具有神圣性的‘东西’,基于这一意义的信仰,后人才会在作诗著书之际,不敢自居于作者,而将作者的荣耀归于古先圣哲”(22-23)。这也是对先秦儒家作者观形成原因的透彻分析。从孟子到荀子呈现一个“神化”或“圣化”孔子的过程,他们的目的就是要为自己参与建构的儒家学说确立一个“神圣性作者”,以此为该学说合法性之依据。

## 二、在“文儒”与“世儒”之间： 汉代士人身份冲突与“作者”观之演变

汉代是所谓“经学的时代”,经学是对儒家经典的传注与阐发,因此经生们一开始就把自己置于“述”而非“作”的位置上了。然而有趣的是,中国古代“作者”观念却是汉代才成熟的。这是一个漫长的过程,略述如下:

从汉兴到武帝之前的半个多世纪是经学尚未

成气候的时期。此期士人大都秉承先秦游士习性,颇有纵横家特征,极力试图在新的政治格局中有所表现。作为文人,著书立说当然是他们参与政治的主要方式之一。陆贾之《新语》、贾谊之《新书》、贾山之《至言》都是政论性文章,表现出强烈的政治热情,而且都是“作”而非“述”。即便是被后世论者所轻视的那些被帝王“俳优蓄之”的“辞赋之士”、“文章之士”其实也具有强烈的“作”的冲动。司马相如的《上林赋》于华词丽藻、肆意铺排之余,乃是规劝君主行“三王”、“五帝”的仁政,其“费府库之财,而无德厚之恩,务在独乐,不顾众庶,亡国家之政,贪难免之获,则仁者不繇也”(130)的警告可以说是相当严厉的。其中透露出士大夫固有的责任感。这就意味着,对于司马相如来说,辞赋也是一种“作”的形式,并不是可以随意为之的消遣。他说:“赋家之心,苞括宇宙,总览人物,斯乃得之于内,不可得其传也”(转引自葛洪12)。可见辞赋在其心目中的位置之高。

对于史家司马迁来说,这种“作”的意识就更鲜明了:

古者富贵而名磨灭,不可胜记,唯倜傥非常之人称焉。盖西伯拘而演《周易》;仲尼厄而作《春秋》;屈原放逐,乃赋《离骚》;左丘失明,厥有《国语》;孙子膑脚,《兵法》修列;不韦迁蜀,世传《吕览》;韩非囚秦,《说难》、《孤愤》。《诗》三百篇,大抵圣贤发愤之所为作也。此人皆意有所郁结,不得通其道,故述往事,思来者。及如左丘明无目,孙子断足,终不可用,退论书策以舒其愤,思垂空文以自见。仆窃不逊,近自托于无能之辞,网罗天下放失旧闻,考之行事,稽其成败兴坏之理。上计轩辕,下至于兹。为十表,本纪十二,书八章,世家三十,列传七十,凡百三十篇,亦欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言。(“报任安书”1181)

这是一段著名的文字,或许正是因为它过于著名了,人们习惯于用“发愤著书”四个字来概括其意指,其他许多很有价值的蕴含都被遮蔽与忽略了。

从我们的研究视角来看,其可言说者有三:其一,在司马迁这里,周文王、孔子以及《诗经》作者这些儒家眼中圣贤人物与辞赋家屈原、史家左丘明、兵家孙子、权臣兼杂家吕不韦、法家韩非被相提并论——他们都是由于相近的原因而成为“作者”的。这说明司马迁识见宏通而精到,并不囿于儒家成说,与后来的班固是大相径庭了。同时也说明,在西汉前期,诸子百家之学在士大夫心中的地位是比较高的,与儒学没有太大差距。其二、著书立说而成为“作者”乃是不得已而为之之事,并非圣贤人物的首选志向。这正是先秦两汉士人阶层的基本特征。盖在春秋之后,“士人”的准确含义是:“有文化知识的民”。这是一种双重身份,“知识人”的身份使他们志存高远,有重建社会价值秩序的雄心,有言说的能力;“民”的身份使他们缺乏有效的干预社会政治的手段,对社会不平等充满切身感受与愤懑之情。这两种精神倾向相碰撞、相激发,就导致了他们极其强烈言说冲动,而著书立说也就成为他们实现自身价值的主要方式。然而在士人阶层心灵深处,始终隐藏着对现实政治权力掌控者们的艳羡与向往。司马迁说自己“自托于无能之辞”,所表达的正是这样一种心理。其三、司马迁的志向是像周文王、孔子和左丘明等人那样成为“作者”。其“究天人之际,通古今之变,成一家之言”的志向不可谓不大,即使孔子亦犹有所不足。司马迁代表了从汉初到武帝这一“前经学时代”一流士人的精神特征。陆贾、贾山、贾谊、董仲舒等人都有这种志向。等进入真正的“经学时代”之后,训诂章句之学与谶纬神秘之说渐渐占据上风,司马迁所代表的这种“作”的精神也就趋于消歇了。西汉之时只有扬雄,不肯恪守家法、师法以注经,模仿经书而为说,较之一般经生就显得卓然特立,但与司马迁恢弘的志向与气度相比就不可同日而语了,因为他毕竟是在儒学框架下立说,又缺乏宋儒那样的新资源,难免有屋下架屋之病。然而,无论如何,在经学语境中不甘心做“述者”而敢于做“作者”的精神毕竟是难能可贵的。看整个西汉中后期,除了扬雄之外,只有刘向、刘歆父子及桓谭等数人而已。二刘、扬雄与桓谭等人的重要性在于:在“述”的时代坚持了“作”的精神,使先秦诸子开创的那种“立言”意识得以赓续,虽不绝如缕,毕竟薪火相传。

到了东汉时期,扬雄、桓谭那种“作”的精神

与经生们“述”的传统两相对照,差异日显,终于催发了“作者”意识的自觉。其代表者就是以“作”《论衡》而名世的王充。王充有“文儒”与“世儒”之分,以为“著作者为文儒,说经者为世儒。”前者为“作者”,后者为“述者”。关于二者之高下,有两种不同看法,其一云:

文儒不若世儒。世儒说圣人之经,解贤者之传,义理广博,无不实见。故在官常位,位最尊者为博士,门徒聚众,招会千里,身虽死亡,学传於後。文儒为华淫之说,於世无补,故无常官,弟子门徒不见一人,身死之後,莫有绍传,此其所以不如世儒者也。(王充 黄晖 1150)

这里贬“文儒”而崇“世儒”的理由主要有三:一者谓“世儒”传述圣人经典,本身即具有价值;“文儒”所作的则是“华淫之说,于世无补”;二者谓“世儒”被纳入政治体制之中,有官位、俸禄,文儒则无常设的官位,无稳定俸禄;三者谓世儒门徒众多,自己的学说可以传诸久远,文儒则没有门徒弟子,其学不得其传。这里看上去很有说服力,然而王充并不认同这一见解:

夫世儒说圣情,□□□□,共起并验,俱追圣人。事殊而务同,言异而义钧。何以谓之文儒之说无补於世?世儒业易为,故世人学之多;非事可析第,故官廷设其位。文儒之业,卓绝不循,人寡其书,业虽不讲,门虽无人,书文奇伟,世人亦传。彼虚说,此实篇。折累二者,孰者为贤?案古俊乂著作辞说,自用其业,自明於世。世儒当时虽尊,不遭文儒之书,其迹不传。周公制礼乐,名垂而不灭。孔子作《春秋》,闻传而不绝。周公、孔子,难以论言。汉世文章之徒,陆贾、司马迁、刘子政、扬子云,其材能若奇,其称不由人。世传《诗》家鲁申公,《书》家千乘欧阳、公孙,不遭太史公,世人无闻。夫以业自显,孰与须人乃显?夫能纪百人,孰与廛能显其名?(《论衡》卷二十八《书解篇》)(王充 黄晖 1151)

王充尊崇“文儒”的理由,一是说文儒虽然不像世儒那样直接传述圣人经典,但是其所作同样坚持圣人义理,同样有补于世。二是说世儒从事的是一种比较容易的工作,一般人只要肯下功夫,都可以做到,因此从事者众多,其优劣高下也比较容易分出,故而朝廷设立博士之官位。相反,文儒的工作则是天才的事业,非常人所能为,所以学者稀少。三是说,文儒的事业意义重大,即使世儒的功业事迹,亦须文儒之作来传扬。因此,靠别人的传扬来显名后世比不上靠自己的著作留名千古。

这两种见解自然是各有各的道理,关键是从怎样的角度来衡量。王充的卓然高标处不在于其尊崇文儒的理由多么有说服力,而在于他在经学大行于世,经生地位最为尊崇的时代,能够为“文儒”呼吁。其真正的意义乃在于重新为“作”正名。在先秦时期的儒家话语系统中,“作”具有神圣性,是周公、孔子这样的“圣人”才能够承担的,其他人只有“述”的权利。西汉自武帝立五经博士之后,经学大盛,“五经”地位尊崇,成为国家意识形态,儒生们只有在传承、传注这些经典的过程中安身立命,更是“述而不作”了。王充公然认为“作”而不“述”的“文儒”高于“述而不作”的“世儒”,这就为个人著述提供了理论依据;“作”不再是圣人的专利,被剥去了神圣性,成为一般儒者均可参与的事情,这就恢复了“作”的本来面目。王充本人更以一部恢宏的《论衡》实践了自己的作者观,对东汉后期文化思想界产生了重要影响。嗣后,王符之《潜夫论》、崔寔之《政论》、仲长统之《昌言》、徐干之《中论》等,都相继出现了,都是为针砭时弊而作的论著,虽大体上不出儒家思想范围,但都有个人经验与主张,较之那些恪守师法、家法的训诂章句之学与幽眇玄奥的讖纬之学是高明多了。

在王充心目中,能够著书立说的“文儒”之所以高于只会阐发经义的“世儒”,还在于学问的广博与识见的精深。其《论衡·效力》云:

诸生能传百万言,不能览古今,守信师法,虽辞说多,终不为博。殷、周以前,颇载《六经》,儒生所不能说也。秦、汉之事,儒生不见,力劣不能览也。周监二代,汉监周、秦,周、秦以来,儒生不知;汉

欲观览,儒生无力。使儒生博观览,则为文儒。文儒者,力多於儒生,如少都之言,文儒才能千万人矣。(王充 黄晖 580-81)

文儒是“作者”,需要广博的知识,不能囿于儒家经典。王充对于历史和现实的知识极为重视,认为这正是文儒高于世儒的地方。这些历史和现实的知识使文儒有更多的发言权,较之一般儒生有更大的言说之“力”。除了历史与现实的知识,诸子百家的学说也是文儒的思想资源:

文儒怀先王之道,含百家之言,其难推引,非徒任车之重也。荐致之者,罢羸无力,遂却退窜於岩穴矣。(王充 黄晖 584)

这意味着,文儒的知识结构已经超越了经学之藩篱,他们也就成为整个文化传统的继承者。在经学语境中,王充的这一见解无疑是宏通而且大胆的。他说文儒“含百家之言”,是有现实的根据的。王充所不满的,是那些有权向朝廷举荐人才的官吏们识见浅陋,不知文儒与世儒何者为上,使那些堪称作者的大儒们隐没草野,这说明,对于朝廷来说,还是那些谨守家法、师法,皓首穷经的世儒更可靠些,对那些有独立思想,敢于标新立异的文儒则敬而远之。

除了“作者”与“述者”的区别之外,“著作”与“政治”之间的关系也是王充着力辨析的一个问题。质疑者云:

凡作者精思已极,居位不能领职。盖人思有所倚着,则精有所尽索。著作之人,书言通奇,其材已极,其知已罢。案古作书者,多位布散盘解,辅倾宁危,非著作之人所能为也。夫有所逼,有所泥,则有所自,篇章数百。吕不韦作《春秋》举家徙蜀;淮南王作道书,祸至灭族;韩非著治术,身下秦狱。身且不全,安能辅国?夫有长於彼,安能不短於此?深於作文,安能不浅於政治?(王充 黄晖 1154-55)

这段话可谓有理有据,言之凿凿。“深于作文”则“浅于政治”或许也是经验之谈。历代许多作者,著作流传百世,政治上却终身郁郁不得志。先秦诸子大抵如此。所以司马迁才有“发愤著书”之说。在政治家与思想家或文学家之间似乎存在某种相互抵触的因素,以至于二者不惟兼顾者稀,而且两种人物之间能和睦相处者亦颇为鲜见。但是这里的质疑还暗含着另外一重意思:作者的著述不能辅国安民,无益于政治,因此是毫无价值的。王充承认“人有所优,固有所劣;人有所工,固有所拙”的事实,但是对于著作无益而有害的观点则予以驳斥。他说:

古作书者,多立功不用也。管仲、晏婴,功书并作;商鞅、虞卿,篇治俱为。高祖既得天下,马上之计未败,陆贾造《新语》,高祖粗纳采。吕氏横逆,刘氏将倾,非陆贾之策,帝室不宁。盖材知无不能,在所遭遇,遇乱则知立功,有起则以其材著书者也。出口为言,著文为篇。古以言为功者多,以文为败者希。吕不韦、淮南王以他为过,不以书有非,使客作书,不身自为;如不作书,犹蒙此章章之祸。(王充 黄晖 1157)

他对于“作者”的价值是极力辩护的,亦有史实为根据,可谓义正辞严。但细读王充之论,其“作者”有用论是以现实政治为前提的,是说“作者”的著述有补于时政,并非可有可无的空论。这一见解较之孟子的“孔子作《春秋》,乱臣贼子惧”、“《春秋》,天子事也”以及公羊家“以《春秋》当新王”的境界是远有不及了。盖孟子及公羊家是讲孔子作为“作者”承担着为天下立法的重任,使天下虽无共主,而是非善恶的价值秩序不至于湮灭。这就把文化价值置于现实政治之上了,因此孔子作为“作者”,其地位也在任何现实君主之上。王充则没有如此高度,他只是强调“作者”对现实政治有所补益而已。考其原因,在汉代大一统的政治格局中,王充作为身处下层的读书人,虽然能够突破经学传统,敢于标举“作者”,却始终把建功立业,从而跻身上层统治阶层作为人生最高理想,其境界与孟子那种俾睨天下、舍我其谁的气概不可同日而语。尽管如此,王充的作者观使汉代陆

贾、贾山、贾谊、司马迁、司马相如、枚乘、刘向、刘歆、扬雄、桓谭等疏离于经学传统之外的政论家、史家、辞赋家、学问家的“作者”之名得以确认，并使之在价值层级上高于属于“体制内”的经生，其思想史价值是值得充分肯定的。

### 三、汉魏之际“作者”观的变化及其文化意义

到了汉末及曹魏时期，“作者”已经成为一个被普遍使用的称谓了。但其含义与文化意蕴较之王充的时代又有所变化。这里我们仅以曹丕为例以析之。我们看看他的相关论述：

观古今文人，类不护细行，鲜能以名节自立。而伟长独怀文抱质，恬淡寡欲，有箕山之志，可谓彬彬君子者矣。著《中论》二十余篇，成一家之言，辞义典雅，足传于后，此子为不朽矣。德琰常斐然有述作之意，其才学足以著书，美志不遂，良可痛惜。（“与吴质书”591）

又：

盖文章经国之大业，不朽之盛事。年寿有时而尽，荣乐止乎其身，二者必至之长期，未若文章之无穷。是以古之作者，寄身于翰墨，见意于篇籍，不假良史之辞，不托飞驰之势，而名声自传于后。（“典论·论文”720）又：

余观贾谊《过秦论》，发周秦之得失，通古今之滞意，洽以三代之风，润以圣人之化，斯可谓作者矣。（《典论》佚文2679）

又：

赋者，言事类之所附也；颂者，美盛德之形容也。故作者不虚其辞，受者必当其实。（“答卞兰教”119）

对曹丕来说，能够以文章传世扬名者为“作者”。因此“文人”与“作者”差不多是可以互换的概念。

“文人”就是“文章”之“作者”。那么“文章”是什么？这里就表现出曹丕与王充的区别。对于王充来说，史传历算及文书簿记之类均属“文章”之列，而在曹丕这里，就只剩下“四科八体”——奏议、书论、铭、诗赋了。这说明自东汉中期到汉魏之际，“文章”概念的外延渐渐收缩，集中在那些可以展示文采和作者个性特征的文体上了。而史传等叙事、记言之文，虽然也有高下美丑之别，但毕竟受材料与史实限制，难以充分展示个人才情，与那些“以气为主”的文章相去甚远，渐渐自成门类了。<sup>①</sup>所以在王充那里强调的是“文人”（文儒）或“作者”的“作”本身的价值，乃相对于经生（世儒）的“述”而言；而在曹丕这里，则强调“作”展示人的个性特征的价值，所谓“文以气为主，气之清浊有体，不可力强而致”是也，更强调文章打破个体生命的有限性的功能，即所谓“年寿有时而尽，荣乐止乎其身，二者必至之常期，未若文章之无穷”是也。

这意味着，到了汉末，在士大夫阶层的价值系统中，以往具有很高地位的经生，即“述者”已经失去昔日的辉煌，而文章之士，即“作者”则获得空前的重视。这一现象具有三方面的文化史与文学史意义：

其一、作者观的这一变化与文学史上“个人情趣合法化”的过程相契合，或者说就是这一过程的表现形式之一。个人情趣是何时产生？这是个说不清楚的问题，或许自有人类之日起就有了。但是“个人情趣合法化”却是历史性问题，是很晚才出现的。所谓“个人情趣合法化”是说那些纯属个人性的喜怒哀乐以及惆怅、莫名的愁绪之类的内在体验、感受、情绪能够以公共表达方式被表现，并且可以获得他人的欣赏、传播与评价。在中国历史上，这表现为一个漫长的过程，起始于春秋战国之交，而完成于东汉后期。<sup>②</sup>这一过程完成的标志，在文章内容方面是男女之爱、羁旅之情与因生命有限性而生的感叹，以及关于各种器物、自然物描写大量出现在辞赋、铭、诗歌之中，在文章体裁方面的表现是抒情短赋、五言诗渐渐取代散体大赋与四言诗成为主流，在诗文评价标准方面表现为“清”、“丽”、“雅”、“美”等鉴赏性语词的广泛使用，而在作者观方面则是承认非神圣性“作者”较“述者”的优先地位，承认作者个性对文章写作的重要意义等等。



其二、“神圣性作者观”被“非神圣性作者观”所取代意味着士大夫阶层在文化建构方面开辟了新的精神空间,已经不是“代圣贤立言”所能涵盖的了。在西汉之前的儒家观念中,只有圣人才有“作”的权利,他人只能充当“述者”,现在是有学识广博、富有才情的人都可以成为“作者”,这说明文人士大夫精神世界的丰富性使之已经不能仅仅在圣人给出的框架下来言说了,他们要拓展新的言说领域与言说方式,因此不可避免地要“作”。就学术派别来说,他们开始关注儒学之外的诸子百家之学;特别是道家学说在他们心目中渐渐获得重要位置。就言说的话题来说,章句训诂开始让他们厌倦,名教伦理也不再是他们恪守的唯一价值系统,那些以前不曾进入言说范围的话题开始引起他们的兴趣了。从王充到曹丕所代表的作者观的变化不过是对这一系列事实的理论确认而已。

其三、作者观的这一变化表明士大夫阶层重新获得了文化建构上的相对独立性,成了真正的言说主体,不再像经学时代那样被朝廷牢牢控制了。士人阶层在产生的时候原本是拥有独立的言说权利的,甚至可以说,作为四民之首的“士”唯一的权利就是独立的言说——在不受任何政治权力约束、压制的情况下授徒讲学、著书立说。百家争鸣的局面以及诸子之学的辉煌就是士人阶层这一独立言说权利的产物。秦始皇用政治权力强行取消了士人阶层这一唯一的权利,因此不能形成有效的国家意识形态,没有为自身统治建立起强有力的合法性依据;汉武帝通过“诱以官、禄、德”的方式给予士人阶层在儒家经典给出的范围内言说的权利,培养出一大批只“述”不“作”的儒生,有效地建构起以“三纲五常”为核心的足以支撑汉朝大一统政治体制的国家意识形态,士大夫言说的独立性基本上被压制了。东汉巾幗之后朝政紊乱,皇帝昏聩,外戚、宦官争权夺利,朝廷对文化思想的控制渐趋松懈,士大夫阶层激于对朝政的强烈不满,渐渐强化了主体意识,从而导致对原有精神空间的突破。作者观的变化,正是士大夫主体意识觉醒的表现之一。

在西汉时期,文章之士、辞赋之士地位低下,他们自己也认为是被帝王们“倡优蓄之”,司马迁作《史记》,一方面自觉是神圣的事业,有“究天人之际,通古今之变,成一家之言”的雄心,慨然有与周公、孔子比肩的志向,但同时又有“士不遇”

之叹,自谓“托于无能之辞”,隐然有深深的自卑感。扬雄亦复如是,作为著名辞赋家,他却说辞赋是“壮夫不为”的“小道”。总之在西汉中后期至东汉中期这段时间里,经生所代表的“述者”的地位是远高于那些实际的“作者”的。曹丕虽然出身王侯之家,后来还做了皇帝,但他却常常能够站在文人士大夫立场上言说,他所代表的作者观是对文人士大夫言说权利的肯定,也是对经学和史学以外的具有审美功能的文章形式的肯定。这在中国文学史上无疑具有极为重要的意义。

### 注释[Notes]

①到了两晋之时开始出现“经史子集”的四部分类;南朝刘宋文帝时开“儒学”、“史学”、“玄学”、“文学”等“四学”。这是史学独立门类的过程,这一过程于汉魏之际已经开始。

②关于“个人情趣合法化”的问题可参见拙作:“‘文人’身份的历史生成及其对文论观念之影响”,《文学评论》3(2012):200-208。

### 引用作品[Works Cited]

- 班固:《汉书》标点本(卷二十二)。长沙:岳麓书社,1993年。  
[Ban, Gu. *The Book of Han* (punctuated edition). Vol. 22. Changsha: Yuelu Publishing House, 1993.]
- 曹丕:“与吴质书”,《文选》(影印本)(卷四十二)。北京:中华书局,1977年。
- [Gao, Pi. “A Letter to Wu Zhi.” *Anthology of Refined Literary Works* (facsimile edition). Vol. 42. Ed. Xiao Tong. Beijing: Zhonghua Book Company, 1977.]
- :“典论·论文”,《文选》(影印本)(卷五十二)。北京:中华书局,1977年。
- [——. “On the Classics, On Literature.” *Anthology of Refined Literary Works* (facsimile edition). Vol. 52. Ed. Xiao Tong. Beijing: Zhonghua Book Company, 1977.]
- :“典论”佚文,李昉《太平御览》(卷五百九十五)。北京:中华书局,1960年。
- [——. “Lost Article from On the Classics.” *The Imperial Readings of the Taiping Era*. Vol. 595. Ed. Li Fang. Beijing: Zhonghua Book Company, 1960.]
- :“答卞兰教”,《三国志》(卷五)“后妃传”,陈寿撰,裴松之注。北京:中华书局,1999年。

(下转第102页)