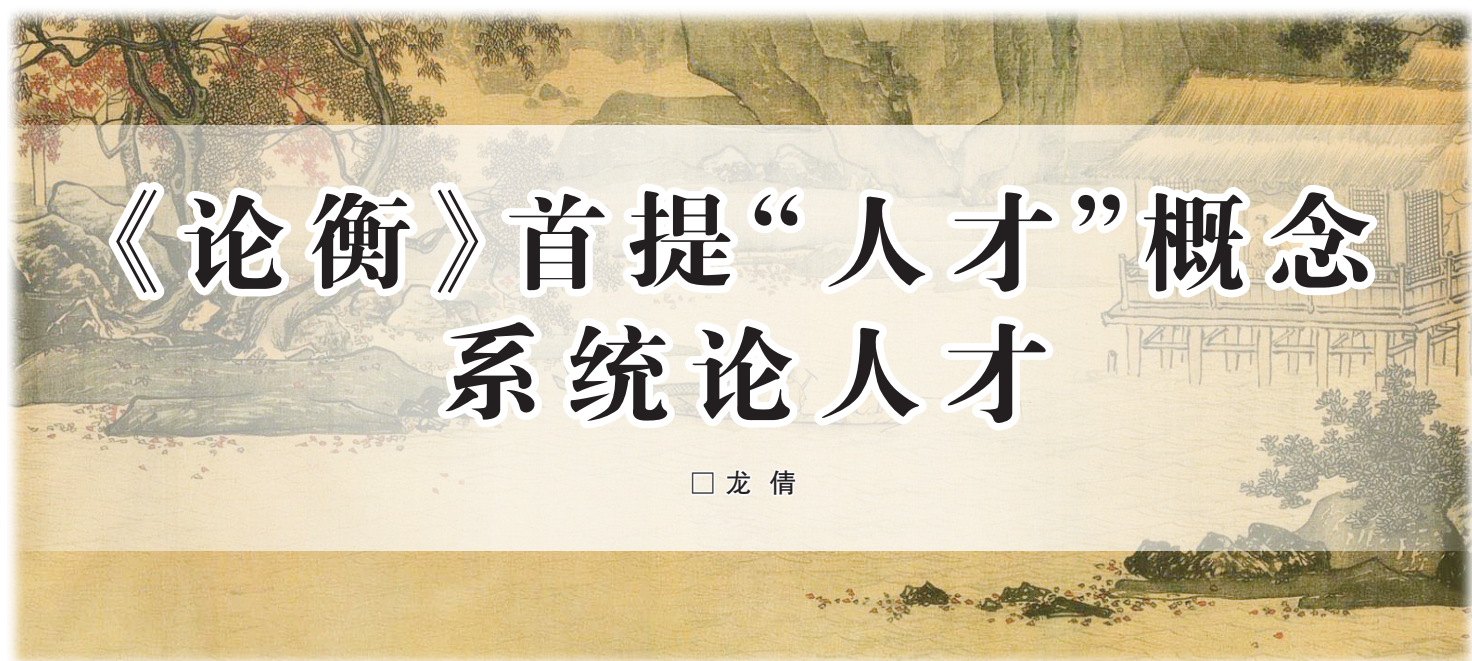


在秦汉天人感应、谶纬迷信泛滥之际，王充以“疾虚妄”为己任，“铨轻重之言，立真伪之平”，对被神化了的儒学、有意志的天、神学目的论、神仙方术等种种虚妄之说以及迷信流俗之见进行了一番实事求是的考辨，写成《论衡》一书，为东汉思想界注入一道理性、科学、求实的新风。全书共85篇，实存84篇，内容广涉哲学、文学、美学、天文学等各方面。其中《累害篇》中的“人才高下，不能钧同”在中国古代第一次使用“人才”概念，《答佞》《程材》《量知》《谢短》《效力》《别通》《状留》《定贤》等十多篇文章专论人才问题，系统地探讨了人才的价值和标准、类别和层次、成长和使用等问题。

选贤识佞，崇德尚才

王充列举了从先秦至汉的大量历史事实，论述了人才在国家兴衰治乱中的极端重要性，指出“六国之时，贤才之臣，入楚楚重，出齐齐轻，为赵赵完，畔魏魏伤”。而要充分发挥人才的作用，首先就必须具备一双识别人才的慧眼。所谓“德不优者，不能怀远；才不大者，不能博见”，在王充看来，选贤识佞，最主要的标准就是“德”与“才”。

“德”即品德、德行，是人才的道德前提。在《答佞篇》中，王充指出贤佞之别实则君子与小人之别，两者“殊操异行，取舍不同”，道德品行不同，行为取舍的标准也不一样。君子会用礼来克制自己的私心杂欲，“以礼防情，以义割欲”，做到循道而行；小人则放纵私欲，“逾礼犯义”，以不正当的方式献媚讨好，故“观贤由善，察佞由恶”。在《定贤篇》中，王充列举了社会上流行的以高官富贵、事君寡过、选举皆善、人众所归、民心歌咏、居职有功、孝父弟兄、全身免害、委国去位、恬淡无欲、口辩辞巧、将兵御众等20余条判断人才的标准，并一一对之进行了批驳。比如“仕宦得高官”，很可能是这人家庭富有，依靠金钱谋得的官职；“人众所归”也很可能只是因为这人喜欢广泛结交；那些避世离俗、委国去位的所谓“高洁”之人，抛弃了自己的社会责任，更称不上人才。在王充看来，外在的权势、富贵、荣誉、地位、事功和名节等因素都具有一定的偶然性，不能作为判断人才的标准，定贤的绝对标准只能是“善心”，即“德”。这就有力地抨击了当时已弊端丛生、名不副实的察举选贤之法，将人才



《论衡》首提“人才”概念 系统论人才

□ 龙 倩

价值的最终决定权交还于人自身。

“才”即才能、能力，是人才的知识基础。王充认为，“人有知学，则有力矣”，即知识就是力量，只有掌握一定的知识与学问，才会具备相应的能力，掌握的知识不同，所具备的能力各异，也便构成“才”的多样性。从农夫到士卒、工匠到壮士、佐吏到贤儒，每个人都有其所赖以生存之“力”。“力”又分为两类：一为筋骨之力，即体力，如“垦草殖谷”的农夫之力、“勇猛攻战”的士卒之力、“构架斲削”的工匠之力、“举重拔坚”的壮士之力等；一为仁义之力，即知力，“治书定簿”的佐吏之力、“博达疏通”的儒生之力、“论道议政”的贤儒之力等。王充指出，“人生莫不有力，所以为力者，或尊或卑”，意为人皆具备一定的能力，只是发挥能力的工作有高低之分。因此，若论“才”之高低，只要在各自所擅长的领域进行优良对比即可。

儒生过文吏，贤儒胜世儒

针对汉家“霸王道杂之”的治理现实，王充将社会上的人才主要分为两类，“文吏”与“儒生”。文吏是指从事公文撰写、纠纷处理、户籍管理、迎送等具体日常政务的人才，儒生则是指研习五经，潜心学问，从事著书立说、聚众教学的人才。世人常以文吏飞黄腾达、处境顺利，儒生不得志而认为儒生比不上文吏，甚至“诋誉儒生以为浅短，称誉文吏谓之深长”。王充驳斥了这种

用做官的标准来衡量人才的做法，并从德行、才能、功用、知识等方面对两者的优劣势做了综合考量。从德行与才能来看，“文吏以事胜，以忠负，儒生以节优，以职劣”，文吏善于处理文职事务，但个人品德不行，只讲利害不讲是非；儒生品行好，先义后利，忠良贞节，但具体实操能力弱。两者各有所能，故在选拔任用时也各有所取，“取儒生者，必轨德立化者也；取文吏者，必优事理乱者也”。从功用和才能来看，“儒生所学者，道也；文吏所学者，事也”，儒生以道自任，志在为社会轨德立化的根本高度，故为治本；而文吏只是在具体的理繁治剧的实操层面发挥影响，可谓治末。所以，王充认为整个社会应该倒过来以儒生为尊、以文吏为卑。

依据才之高低，王充又将儒生群体划分为儒生、通人、文人与鸿儒四个层次，儒生即世儒，儒生以上则为贤儒。“能说一经者为儒生”，他们习圣贤之道，能够讲解一部经书，但“闭暗不览古今”，目光短浅，不能博学广知，是“章句之生”，处于儒生人才群体中的最底层。“博览古今者谓通人”，他们读书万卷，博学广识，不仅通“五经”，还通“百家之言”与“古今之事”，能够为人师而传道解惑，故高于儒生。“采掇传书以上书奏纪者为文人”，文人不仅知识广博，还“博通而能用”，利用所学所知观察社会、分析问题、提出创见，为治国理政建言献策，故高于通人。“能精思著文连结篇章者为鸿儒”，鸿儒是最高级的，他们不仅通古博今，能写文章，还能“劝善惩

恶”，为世所用，写出鸿篇巨制来服务国家、改造社会，因而是“超而又超”“奇而又奇”之人。以此来看，西汉的谷子云、唐子高，能够“陈得失，奏便宜，言应经传，文如星月”，却不能连结篇章、著书立说，可谓“文人”。司马迁、刘向虽然能够“累积篇第，文以万数”，远远超过子云、子高，但却主要沿袭以前的记载，缺点在于“无胸中之造”，可谓“通人”。陆贾、董仲舒评论国家大事，均是“由意而出”，不假借他人之说，比司马迁、刘向高明，但却因为内容过于浅显，却被读者称之为“传记”，介于文通之间。阳成子作《乐经》、扬雄作《太玄经》都是精心思虑而成，能与孔子作《春秋》相比肩，可谓“鸿儒”。

不学不成，人尽其才

那么如何成才？在《实知篇》中，王充明确否定生而知之的天才论，提出“智能之士，不学不成，不问不知”的人才学成论，充分肯定了“学”在成才中的重要性。就所学内容而言，有经生之学，有文吏之学，有世俗之学。经生之学，要求通晓经书，掌握章句十万以上，行有余力则博览古今；文吏之学，则是要求“幼则笔墨，手习而行”；世俗之学，并非不读经，只是急功近利，“循今不顾古，趋售不存志”，它异于文吏之学，更是不及经生之学。所学不同，成才亦不相同。就为学之方而言，一为拒师，二为专精，三为博通。拒师，即反驳老师，向老

师提出不同意见。王充指出，“凡学问之法，不为无才，难于拒师”，这就是说为学之关键在于敢不敢坚持自己独立思考，坚持不同意见，以“疾虚妄”的精神，批判俗书伪文。专精，指专心一意，集中精力思考钻研，“用精于学，勤力不休”，这样才能学有所成，正所谓“涉浅水者见虾，其颇深者察鱼蟹，其尤甚者观蛟龙”。博通，指博览群书，学通古今。人若不博通，则如眼瞎、耳聋、鼻病之輩成不了健全的人，儒生不博览尚且闭暗，更何况普通想要成才之辈。

又如何选才用才呢？首先，要善于发现人才，并大胆使用。《累害篇》载：“采玉者破石拔玉，选士者弃恶取善”，这即是说统治者要善于发现人才、识别人才、使用人才，选贤使能，才能避免人才流失、造成资源浪费。其次，选人用人的主体即“选士者”或“将”，本身要具备一定的德行与能力素质。王充说，“长巨之物，强力之人乃能举之”“重任之车，强力之牛乃能挽之”，地方长官只有自身操行高洁、才智过人，才能发现、察举和选用才行高洁之士。“能御骥騄者，必王良也；能臣禹、稷、皋陶者，必尧、舜也”，说的正是这个道理。再次，选人用人时要坚持人尽其才、量才为用的基本原则。王充说，“御百里之手，而以调千里之足，必有摧衡折轭之患；有接具臣之才，而以御大臣之知，必有闭心意之变”，意为只能驾驭日跑百里马的人，驾御不了千里马，“具臣之才”做不了“大臣之知”的事情。“且驥一日行千里者，无所服也，使服役车舆，驽马同”，意为千里马之所以能日行千里，是因为它没有负累，若让它去拉大车、驮重物，那便与劣马没有区别了。因此，为政用人时，切忌大材小用，把将才当士卒、儒士当俗吏，要使人尽其才、物尽其用，才能使人“尽忠宣化，以明朝廷”。

综之，王充的人才观虽带有一定的儒生理想性，但总体较为系统、全面、客观，具有强烈的批判色彩，有力批驳了当时名不副实的人才评定标准。《论衡》一书中论及人才的相关篇章也成为汉末盛行的人物品评与鉴别的先导，开启了魏晋时人品评之风。

历史文化 典籍

中华文明的天下观与统一多民族国家理念

□ 赵璐璐

带，也是中国文化创新的宝藏。”“要讲清楚中国是什么样的文明和什么样的国家，讲清楚中国人的宇宙观、天下观、社会观、道德观，展现中华文明的悠久历史和人文底蕴”。

（一）

理解中华文明的天下观，对深入了解中华文明的形态和特质具有举足轻重的意义。中华文明的天下观涉及中国古代伦理、制度、民族等多方面的问题，它可以说是古代中国人对人类历史发展规律的一种认识系统，而传统的统一多民族国家思想是其生发出来的极为重要的一个相关方面。

中国的统一多民族国家理念的 formation 和中华文明的天下观密不可分，而中华文明的天下观，可以追溯到古代中国人对世界的原初认识，对人与自然关系的认识。很早以前，根据生活经验，古代中国人就把宇宙想象为一个“天圆地方”的构造。《管子》云，“地之东西二万八千里，南北二万六千里”，长方形的陆地四周又被海洋包围，而世界上包括人类社会在内的一切都被覆盖在天的下方。古代中国人的这种对于“天地”与世界的直观认识，与最初的自然崇拜相结合，产生了关于“天”和“天下”的主观结论。因为只有一个“天”，所以世界上只有一个“天下”，同时，“天下”万物都反映着并且要服从于“天”的意志。这些主观结论，构成了中国古代天下观的最基本的原理。

随着自然崇拜和祖先崇拜的结合，“祖先”被抽象为“天”，而人间的统治者是将“天”的意志传达到地上的、与“天”有血缘关系的“天子”，他代表“天”对人世间实行统治。《尚书·商书·盘庚》中的“予续统乃命于天”，说的是商的统治是受命于天；“丕显文王，受天有大命，在武王嗣文作邦”，说的是周的统治是受命于天。商代是“天子”思想的萌芽期，周代则更为明确地体现出了这种认识，《尚书·召诰》中说“皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命”，即是说作为“天子”的命令被“天”取消，是殷亡国的原因。值得注意的是，周人在继承商人的“天子”观念的同时，也对其有所改造，不完全将血缘而是将“德”作为成为“天子”的标准。

由于只有一个“天下”、一个“天子”，也就是“溥天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”，所以古代中国的王朝国家和周边不同的族群集团同属于一个“天下”，在同一个“天子”的统御之下。《诗经·商颂·殷武》篇中“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不

来王，曰商是常”，指的是“氐、羌”等古代民族也要来参加商王主持的祭祀典礼，朝见商王。从这一点上可以看出，中华文明的天下观在其形成的过程中，已经考虑到了古代华夏族和不同族群集团，中国传统的统一多民族国家思想的起源，可以追溯到不同古代民族共居于同一个“天下”的认识上来。当然，中国统一多民族国家思想的形成与发展，也与古代中国本身就是一个多个族群集团共同生活的地域这一历史现实不可分割。

不过，很显然的是，即便古代中国人想象中的“天下”是有边界的，但仍远远大于当时人们已知的地理范畴。现在一般认为，古代文献资料中所记载的“九州”的范围，大体反映了西周以来到战国时期中国人实际的活动空间，而九州的划分，则体现出不同文化区域或者不同族群的聚居地。周王朝的核心统治区由于在实际空间上居于当时九州中央，在思想观念上也被认为居天下之中，由此，产生了早期的“中国”与“四夷”的观念。

（二）

“中国”一词，目前最早的发现是出现在一个铸造于西周成王时期名为何尊的青铜器铭文中，在这里“中国”指天下之中、西周中心之地洛邑，周天子直接统治的地区。随着历史的发展，“中国”概念所包含的范围不断扩大，逐渐将周朝诸侯国囊括进“中国”的范畴，战国时，“中国”已成为列国全境的称号。

蛮、夷、戎、狄这些用于称呼不同族群集团的词语，最初强调的是不同地域环境中各个族群所具有的生产生活特点，如“狄”表示的是人与犬共同生活的游牧民族的特征，这反映出以农业定居生活方式为主的中原地区的人们对“四夷”的注意力首先集中在对方不同的生产生活方式上。这种最初以方位关系和生产生活方式之间的区别来理解“中国”与“四夷”的思想，经过抽象化的过程，就将不同族群集团与方位相结合，形成了《礼记·王制》中所讲的“东方曰夷、南方曰蛮、西方曰戎、北方曰狄”，而作为“中国”的中原王朝则居于中心，也被认为是天下的中心。

与这一演进过程同时的，是随着西周礼乐制度的奠定与成熟，逐渐形成了一种以“礼”作为标准来区别“华夏”与“夷狄”的早期民族思想，作为方位概念产生的“中国”也开始与“华夏”相融合，成为一个包含政治和文化意义的政治概念。在这一过程中，姬姓诸侯国通过与异姓诸侯国的联姻，不断扩大“中国”的范畴，也使得如楚

国等原本自认为不是“中国”的诸侯国通过对华夏文化的学习吸收，自觉认同华夏礼乐文化，将原初具有深厚血缘意义的华夏转化为一种文化、文明意义上的华夏，使得华夏或者说“中国”成为一个政治、文化上的多个族群构成的共同体，周代中国已经是包含了多个族群的统一国家。

基于天下观和先秦中国历史发展的早期民族思想，在其形成过程中，逐步显示出两个特点：一个特点是具有以文化为标准的等级制特色，就“天下”而言，“中国”或说“华夏”居于天下中央，文化上更为先进发达，而“四夷”居周边四方，文化上并未接受“礼”，是野蛮的、地位较低的地带；但同时将政治文化而非血缘作为判断依据，蛮夷可以通过学习接受华夏文化而进入“中国”，原先的华夏也可因“夷狄化”而被排除在“中国”之外，两者之间并非是不可逾越的。另一个特点则是，从“天下”这个范畴上，虽然具有文化上的等级划分，但“中国”和“四夷”都是“天下”体系的一部分，不可或缺。如果真正要具有“天子”的地位，那统治者必须以“德”来统御万民。华夏与夷狄都是天子是否具有这种德行的“评判者”，天子如果无德，那万民可以用“革命”的方式代替“天”取消他的统治地位。而相对的是，如果有德，则无论是华夏或夷狄，都可以成为统治者，获得“天子”的地位。因此，天下观所影响下的古代中国早期民族思想，就不仅是华夏之辨，还包含着一种“为政以德”的可以为华夏和夷狄所共同认可的价值。

（三）

中华文明起源时期的“天下”理念和与之相联系的早期多民族思想，经过先秦儒家和汉代儒家的吸收继承与改造，构成了后来居于主导地位的统一多民族国家理念促使古代中国始终保持或追求形成一个统一的多民族的王朝，并且较为良好地处理了不同时期王朝内部和外部的民族关系，同时也提供了近代中国统一多民族国家形成的思想土壤。

以文化论华夏是中国古代处理民族关系的主要方针。《论语·子罕》载：“子欲居九夷。或曰：‘陋，如之何？’”子曰：“君子居之，何陋之有？”以及《春秋左氏传》将使用夷礼的夏后裔杞国称为“子”都是华夏、夷狄可经由“礼”这一标准相互转化的例子。这种原则也为中国古代在中原地区建立王朝的少数民族政权所接受，前秦苻坚在送军队出征当时的西域时，就对远征军统帅说：“西戎荒俗，非礼义之邦。羁縻之道，服而赦之，示以中国之威，导以王化之法，勿极武穷兵，过深残

掠。”表现出氏人建立的前秦王朝，也接受了从文化关系出发的等级制“民族”思想，并以“中国”自居而视西域为荒俗之地。

另外，华夏之辨并非是一成不变的，真正实现了儒家所推崇的“大一统”，华夏之辨就不再存在，而是形成了具有共同价值的一个共同体，这就是儒家观念中的“天下”。在“大一统”这一语境下，空间上的统一是一层意义，《史记》载李斯对嬴政说的“（秦）足以灭诸侯，成帝业，为天下统一”，更多的就是强调开疆拓土、一统天下。但是儒家观念中还同时看重统一的价值意义，这种价值意义一方面是“得天下”的正当性，也就是孟子所说的“三代之得天下也以仁，其失天下也不以不仁”“行一不义、杀一不辜而得天下，皆不为也”，要以仁义来得到天下；另一方面是君主要恪守仁义价值、为政以德，所以孔子强调“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”，荀子也说“修其德，行其义，兴天下之同利，除天下之同害，而天下归之也”。只有包含价值内涵的统一，才是真正的“大一统”，这时候的共同体被认为是“天下”，如果没有达到价值层面的要求，那“天下”就变为“国家”。如同《礼记·礼运》所说，“大臣法，小臣廉，官职相序，君臣相正，国之肥也”，意为治理国家有秩序、君臣关系好，可以使国家达到一种良好的治理状态。但“天子以德为车，以乐为御，诸侯以礼相与，大夫以法相序，士以信相考，百姓以睦相守，天下之肥也”，必须加入价值元素、上下和谐才可进一步达到“平天下”。所以，“天下”亦可以具体理解为一个政治文化的共同体。中国人有建立“天下秩序”的愿望，但强调的是通过共同的价值观念来构建这一共同体，并且对统治者自身的德行提出了首要的和至高的要求。

在中国历史上，“天下”思想和与之相联系的早期多民族思想，构成了后来居于主导地位的儒家思想体系中多民族思想的主体。传统的统一多民族国家理念促使古代中国始终保持或追求形成一个统一的多民族的王朝，并且较为良好地处理了不同时期王朝内部和外部的民族关系，同时也提供了近代中国统一多民族国家形成的思想土壤。

敬告读者：本报1月16日至20日，每期四版出刊；1月23日至27日停刊；1月30日至2月3日，每期四版出刊。2月6日起恢复每期八版出刊。