

2017

[总第 360 期]

ISSN 0511-4721

3

国家社科基金资助期刊



LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

文史哲

中国出版政府奖期刊奖
新中国 60 年有影响力的期刊
2013·中国百强报刊
国家社科基金资助期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
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
中国高校系列专业期刊成员刊

文 史 哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2017 年第 3 期
(总第 360 期)

2017 年 5 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

饶宗颐 邢贲思 汝 信
袁行霈 叶 朗 方克立
厉以宁 杨牧之 冯天瑜
奚广庆 戴 逸 楼宇烈
张立文 钱中文 李希凡
刘蔚华 李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)
李福清(俄) 顾 彬(德)
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

周广璜 刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

□海外汉学研究

图像、丛生与间性

——探源中国哲学的新路径····· 商戈令(5)

北美土族研究传统的演变

——以姜士彬和伊沛霞研究的异同为线索····· 范兆飞(19)

先秦政治思想史上的道义与功利之争····· 胡新生(41)

“西安事变”与“丢失大陆”:失败者怎样书写历史

——兼谈国民党文宣系统的“曲释”操作····· 刘晓艺(58)

从王权政治到君主共和

——苏格兰玛丽女王之死与近代早期英格兰的政权转型····· 杜宣莹(77)

□ 儒学研究

现代个体权利与儒家传统中的“个体” 孙向晨(90)

亲亲尊尊之间的断崖

——由韦刘庙议重估西汉经学政制 李若晖(106)

论“父为子隐,子为父隐,直在其中” 黄启祥(123)

□ 文史新考

北大藏《王念孙手稿》流传考述 赵晓庆(135)

宋诗注释方法芹献 唐 玲(143)

□ 经济哲学研究

理性祛魅

——货币的发展与演变 冯小茫(151)

□ 动态与综述

儒学研究者与自由主义学人共话“贤能政治的可行性及其限度” 邹晓东(164)

Contents

Shang Geling	Image, Crusting, and Interality —Probing New Ways of Understanding Chinese Philosophy	5
Fan Zhaofei	The Transition of the Academic Traditions on Great Clans of Medieval China in North America: Focused on the Comparison of Research between David Johnson and Patricia Ebrey	19
Hu Xinsheng	The Opposition between Morality and Utility in the History of Political Thoughts during the Pre-Qin Times	41
Liu Xiaoyi	The Xi'an Coup and the Loss of Mainland: How Losers Deal with Historiography Doubled as a Discussion on KMT's Political Spin	58
Hsuan-Ying Tu	From Dynastic Politics to Monarchical Republic: The Execution of Mary Queen of Scots and the Transformation of Regime in Early Modern England	77
Sun Xiangchen	Individual Rights in Modern Time and “Individual” in Confucian Tradition	90
Li Ruohui	The Precipice between Being Close to One's Kinsfolk and Respecting the Respected: A Revaluation of the Han System by the Controversy between Wei Xuancheng and Liu Xin on the Confucian Ritual of the Emperor's Ancestral Temple	106
Huang Qixiang	On “A Father Screens His Son, and a Son His Father, Which Incidentally Does Involve a Sort of Uprightness”	123
Zhao Xiaoqing	A Textual Research of the Circulation of <i>Wang Niansun's Manuscripts</i> Collected by Beijing University	135
Tang Ling	A Discussion of the Annotation Method of the Song Poetry	143
Feng Xiaomang	Rational Disenchantment: The Development and Evolution of Money	151

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。该社著作权使用费与本刊稿酬一次性给付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意编辑部上述声明。

图像、丛生与间性

——探源中国哲学的新路径

商戈令

摘要:孟旦在其中国古典哲学研究中,创造性地运用了“图像”和“丛生”这两个概念。基于这两个概念的解释方案,不但适于展示中国哲学之特质,而且较之当代西方哲学中诸如隐喻、诗化哲学、图像修辞、异延等众说纷纭的新尝试更为简朴,在哲学上具有进一步开发和提炼的前景。实际上,“图像”和“丛生”概念所揭示或反映的,不是传统西方哲学意义上的实体或本体,而是“间性(interality)”,亦即非实体的现实。尽管在早期文献里找不到专论间或间性的例证,似乎也没有将间性抽象为哲学范畴的明确努力,但是“间”字在古典文献中的使用却绝不罕见。如何认识和对待现前的间性状态,如何遵循和建设理想的间性条件,实为古典中国哲学的核心关注。正是蕴含在“图像”及“丛生”概念中的间性(论)视角,使得中国先哲发展出了一种不同于西方的哲学路径与话语系统。

关键词:图像;丛生;间性;非实体的现实;哲学路径;孟旦

孟旦(Donald Munro)关于中国古典哲学传统的著述,不仅疏论细致、视野深广,而且颇具创意,在海外汉学界堪称独树一帜。在其《人性之图像》一书中,孟旦说他在中国传统人性论研究中有两个有趣的发现:“图像”(image)和“丛生”(clustering)。这两个单词看似平常,却潜藏着发展成为哲学认知新方法的可能性。孟旦为实现这种可能性而做的不懈努力,不仅对于中国传统思想的再认识,而且对于当今世界的哲学发展,都具有非常深刻的重要意义。本文试图通过分析和拓展这两个概念,引申出笔者近年来所致力于创发的“间性”概念(interality)和理论(interalogy)^①,以显示它们之间顺理成章的融通关系。

首先,本文将在孟旦“图像”概念的基础上作进一步的发挥,探讨图像方法何以能够发展成为分析和解释中国思想的一个重要路径,展示图像思维在建构中国传统思维方式过程中的重要作用。实际上,中国哲学独特的论域、主题及问题意识,正是展现在这种独特的、不同于西方主流意识的思维方式中。其次,本文还将指出,图像路径已经蕴含在孟旦所发展的另一个概念——“丛生”——中。丛生概念的意义并不局限于孟旦所探讨的人性理论和认知领域,它同样适用于别的论域而具有更普遍的意义。最后,通过对图像与丛生的讨论,进一步引出笔者自己有关间或间性的论题。图像和丛

作者简介:商戈令,美国大河谷州立大学(Grand Valley State University)哲学系教授。

※本文原题“Image, Clustering and Interality – Probing New Ways of Understanding Chinese Philosophy”,是为孟旦(Donald Munro)教授八十寿辰庆生文集(安延明主编,即将由香港中文大学出版社)而作。为了方便中国读者阅读,作者没有进行逐字逐句的翻译,而是根据文意和结构用中文重写了许多章节。

① “间”、“间性”和间性论是作者近年来致力于创发的新课题,interality 和 interalogy 也是两个自创的英文单词,作为它们的译名。有关详情可参阅拙作:《间性论撮要》,《哲学分析》2015年第6期;“Why is it Change Instead of Being? – Meditating on the Interlogical Meaning of Change/Yi in the Book of Change,” *Canadian Journal of Communication* vol. 41 no. 3 (2016), 383–402. 值得一提的是,后者是“A special section of Studies in Interality(间性研究专栏)”中的一篇。专栏的设立意味着,“间性”作为一个学术术语,正在被英语学术界接受。

生所揭示或反映的,不是西方传统意义上的实体或本体,而是间性(interality)亦即非实体的现实。据此我想证明,蕴含在“图像”及“丛生”概念中的间性(论)视角,使中国先哲发展出了一种不同于西方的哲学路径与话语系统。换言之,中国哲学之所以成其为中国的,就在于它的出发点和基础是间性论(interalogy,间之学问),而非西方传统的本体论(ontology)。

—

在《人性之图像》一书中,孟旦提出了一种研究中国哲学的新方法。具体地说,这种方法被他当作“用来梳理朱熹的核心思想之一——人性概念”和理解“那些使他本人及其追随者获得内在融贯性的哲学观念”的一把钥匙^①。与诸如概念定义、逻辑演算、历史—社会分析、辩证法和唯物唯心两分法等常规方法不同,朱熹的图像法所运用的是那些能够表达思想的结构性的图像群(structural images)。图像法通过侧重展示那些在“思想建构和表达中具有核心意义”的画面(pictorial images),对于人类理解和诠释活动显然是有效的和不可或缺的,“因为思想的原理常常是以图像诠释的形式浮现出来的”^②。而通过对朱熹所使用的诸如家、水、树、镜和身体等图像的分析,孟旦成功地读取了朱熹人性论的精要,并内在证明了它们的合理性。

与概念分析或逻辑程式不同,图像表述比较简单而直接。这是一种运用单独的或具有结构性关联的各种图像,通过画面来表现和解释哲学中的抽象概念和普遍原则的方法。站在传统西方哲学角度看,这是一种新的方法,它将注意力集中在“那些能够帮助我们确定抽象理论的图像”上^③。实际上,结构性地使用各种图像或使用具有结构性关联图像的方法,并不局限于朱熹思想的研究,它同样适用于更为广泛的中国思想乃至西方哲学的领域。图像的使用提供了一种理论化和形式化的新方法,它可以表现那些传统方法难以表现的、来自生活世界的直接经验和体验的思想内容。正如孟旦所言:

令我感兴趣的更大的哲学问题在于:思想模式(特别是那些理论创造者的思维模式)是如何对思想内容产生影响的?这个关怀使我专注于运用图像解释哲学理论。最初我是从图像思维在人类有机体解释自然与社会(现象)中起决定性作用这个事实,以及西方古典哲学用光来解释认知,和文艺复兴文献中用机械(特别是钟表)来解释自然和人的实例中得到启发的。我猜想,图像方法无论对于西方还是中国哲学的研究,都是同样适用的。^④

不同的思维模式,会对一个原创理论的内容和建构产生巨大影响。图像方法的合法性,来自于人们习惯从形象或图像出发进行思考的事实。孟旦发现,“有些人的思维基本上依赖图像模式。这种现象甚至发生在诸如数学和物理学这些通常不应发生的领域”^⑤。与使用概念范畴表述现实的思维模式不同,人们常常使用图像来传递信息并解释某些理论的含义。对于把握基于图像思维模式的理论的含义而言,图像方法自然会比概念逻辑分析更加有效。可惜的是,由于概念思维模式的强势统治,图像思维模式如今已经被严重忽视。

近代以来,许多学者在处理中国古代文献时,大都喜欢使用西方传统方法,比如概念分析、主谓定义、本体论还原、命题逻辑等等。他们习惯使用西方范畴来归纳所有哲学问题的探讨,因而常常忽略了西方与中国哲学家及两种传统在思维方式或模式上的巨大不同。西方思潮和哲学方法的引入虽然有其积极的影响,但在某种程度上也歪曲了古典文本的原意。诸如“唯物唯心”、“本体论”、“认

① Donald J. Munro, *Images of Human Nature: A Sung Portrait* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), 3.

② Munro, *Images of Human Nature*, 4.

③ Munro, *Images of Human Nature*, 23.

④ Munro, *Images of Human Nature*, 4.

⑤ Munro, *Images of Human Nature*, 22—23.

识论”、“神秘主义”、“相对主义”等标签,被套用在中国古代思想上,似乎中国思想与希腊哲学完全没有质的区别。有些学者发现中国思想中的某些总要因素无法与西方观念相比附,遂怀疑甚至否认中国曾经“也有过”哲学。因此,要想还原或重新发现被西方观念笼罩、遮蔽了的中国哲学的本来面貌,就必须搁置这种流行方法而探寻另外的诠释路径。孟旦的图像方法迈出了探索中国哲学研究新路径的非常实质性的一步。他的努力使我们认识到,中国哲学家是用另一种方式来思考问题的,这种方式最为典型的特点之一,就是所谓图像路径(approach)或模式。沿着这个路径,我们会进一步发现,中国哲人们的问题、思辨、语境、取向、关怀等等,都与西方哲学有着非常明显的差别。

早在中国文明初期,记录占筮的《易经》(最早的经典之一)就已经开始表现先民在现象世界中探幽钩深的努力了。在《易经》里,图像模式已经被用作基本的方法,描述、揭示以及预测大千世界中曾经、正在和将会发生的事情。据后出的《易传》(约公元前4世纪到前3世纪)的说法,《易经》是圣人观象设卦系辞而成。从天地万物呈现的样子中获得的象(图画式的表象),被认为是人类经验和知识的直接基元。基于图像的思维模式,因此成了中国古代思想者们哲学探索的基本模式。从老子、孔子到庄子、孟子和荀子,思想家们均是循此路径架构其理论的。

《易经》卦象也常被视为中国象形文字产生和发展的来源之一。中国文字的象形特征有力地证明:在中国思维模式的形成和发展过程中,图像或图形表象曾经扮演过何等重要的角色。与西方语言的抽象—概念—逻辑表意模式不同,中国很多字意指(signify)或指称(denote)的往往是图像化的东西,而不是代表各类具体对象的概念,故曰“言以尽象,象以尽意”。印在意识中并由文字代表的图像(卦象、印象、形象),是对现实中事物呈现或外观形貌(appearance)的摹状和模仿(象者像也)。象形字的意义不仅指称某个对象(如人),还包含了一些从形象(人的模样)的勾画中表现出来,但不能由指称定义直接给出的东西。汉字的象形功能使得中国人认识事物和思考问题的方式,与使用拼音文字的思维模式,产生了很大的差别。中国思想不太关注名称(指称或能指)与被命名(被指称所指)对象之间是否同一的问题,而是更关心象形文字所代表的图像中可能蕴含的诸多意义及其随境生变的开放性。一个字的意义不一定非要与所指对象(或概念)的存在与本质尽相符合,用作表达,它也不一定指称某个确定的对象或事件。作为图像,它可以呈现包括对象在内的整体意境,从而蕴含着语言使用者取义和寓意的各种可能。我们注意到,孟旦所列举的诸如家、水、光等朱熹常用的图像,在他的表达系统中都不是用来指称它们是什么(所是,being)的,而是用来描写和比喻其人性理论的丰富含义的。

在古代中国,图像所承载的意义既非实存亦非理想的真理,而乃是活泼泼的生活世界的多彩和深刻本身,即所谓“道理”或“大义”。象之所像,恰是这种活生生的生命气象:图像并非简单指称某个事物,反而是事物通过图像将自身呈现为世界中的存在。这种呈现,并不以事实证明或确定真假为前提或保证。因此中国古贤最早是用“行”或“可”而不是“真”,来评估文字乃至行为的合理性和可行性的。根据孟旦的观察,这是因为“中国哲人更关心的是信念或命题的行为含义:这个信念的融惯性能对人们产生什么样的效用?”^①。诸如山、江河、天、雷、龙、母亲等等图像,常常被用作孟旦所谓的“解释手段”(explanatory devices),而非作为指称或专名来使用。总之,一个图像是否正确反映(符合)了所指称客观对象的真实存在,并非中国先哲们特别关心的问题。

上面提到的那些图像所传递的意义,源于那些与之相像的东西所蕴各种可能的寓意。图像在“所指”意义上是否为真,并不影响它们发挥这些寓意功能。例如,《易经》中的“龙”图像代表的是阳或正面的生命力(生生),龙的真假虚实(现实中是否存在)无碍于阳刚之象的显现。老子、孔子等等先哲也常用图像来展示他们的理论。诸如“上善若水”和“仁者人也”这样的断语命题(assertive proposition),并不是西方所谓的定义,而是一种概念的图像化。先哲们不是下定义,而是通过某种

① Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), 55.

形象来解释(explain)事物在关系和特定环境中的存在状态(“象其物宜”)。在《论语》中,孔子常常引用《诗经》表达自己的思想。中国古典文献非常典型而普遍的特征,就是形象语言(figurative language)之运用。重要的思想或理论,常常会通过诗歌、隐喻、寓言、传说、具象等等文学(艺术)方式表达出来。至于朱熹,他以“家及其结构”的图像,整合出一幅“由等级社会角色安排的相互性职责和期待”的画面,“朱子认为,这种整合是宇宙间所有自然现象的普遍特性”^①。自然现象一旦进入这种图像,便带上了德性与人伦的品质。

19世纪以来,那种坚持逻辑—语言分析模式是唯一合理的思维方式的信仰,已经受到越来越多学者的质疑。他们开始将目光转向隐喻(尼采、考夫曼)、诗化哲学(海德格尔)、图像修辞(萨特)、异延(德里达)等等,并与在神经科学、认知科学、当代物理学、生物学等等领域获得新发现的科学家一起,尝试了各种不同或另类的但却同等有效的(如果不是更加有效的話)认识和理解世界的方式与方法。与上述各种策略相比较,我认为,孟旦的图像路径具有更为经济、简单的实用性。与其纠缠于那些新模式的定义所引起的无休止的争论,不如像孟旦那样,简单而严格地将图像方法归结为一种有别于传统逻辑—语言模式的、以图像或结构性群像来理解和描述理论的模式。

二

人们也许会问,图像方法到底有什么特殊的功能呢?与传统模式相比,它的有效性又在哪里?孟旦答曰:“……对朱熹所用来说解释其理论的一系列图像进行研究,发现它们具有两种功能:结构功能和情感(emotive)功能。”结构功能是指,“图像能将理论中各对象间的关系结构性地显示出来,从而让我们注意到那些属于关系的特性”^②。这种结构功能在字面定义(literal definition)中是被屏蔽的,因为定义关心的只是所指对象的类别与属性,而不是与它者之间的关系及其结构。中国人很早就相信,事物就是各种关系的产物。图像路径的方便之处正在于能够显出对象间的关系。以水为例,按照定义,水是H₂O。这个定义在科学还原论或传统本体论意义上是可行的。但是对于水这个现象本身,这个定义就显得过于空洞和抽象了。以图像表示的水,则能够唤起诸如流动、浩渺、谦卑、柔顺、坚韧、通达、平静、汹涌等各种印象和联想,这些都是我们所了解的水的属性和表现,正是它们构成了水的多重意义。这些属性是由整体图像和具体因缘所决定的关系来规定的,而不是由水自身(in-itself)的本质派生的。对这些关系、场景等相关因素及其性质的探讨,可以说始终是中国哲学的基本课题,而图像方法则为这种探讨提供了有效的途径。

图像路径之情感功能在于它能够“唤起对于一个事实的情感反应”,从而揭示哲学家(比如朱熹)试图肯定的那些价值^③。换句话说,图像的运用使得哲学家有机会导出自己的价值诉求,比如上面所举的那些水的属性,很容易引申为修成“完美人格”的各种美德。众所周知,古代中国并不存在价值与事实、情感与理性的明确区分。哲人们对义利、理欲或知行之间的相互关系和相互作用的关心,远胜于对西方所谓的“客观真理”的关心。

基于上述功能,我们可以进一步考察图像都能显示哪些内容。在生动的图像中,我们能够看到定义描述(definitive description)所无法描述的东西。图像再现(像)的是生活的、动态的、场景的、与他物相关联的事象(相),从中我们可以看到诸如时空、虚无、对比(对立)、秩序甚至感情等等内容。同样,我们还能看到事物和场景是如何组合、如何变化的,并由此引申出它们对我们行为可能产生的影响。总之,图像所给予的意义的多样性或丛簇性,是概念定义所无法企及的。与概念定义相比较,

① Munro, *Images of Human Nature*, 27-28.

② 两处引文均见 Munro, *Images of Human Nature*, 22.

③ Munro, *Images of Human Nature*, 23.

图像模式或路径也许缺乏直指实存个体自身本质的能力,但是它能有效地揭示个体(是者)如何在情境中成其所是。而实际上,离开情境条件,哪里还什么有个体之存在呢?就此而言,图像模式或路径要比概念定义更适切事情本身。

图像的意涵不在于指称对象或定义概念。与隐喻、比喻和类比相似,图像的意义通常是隐藏在字面或指称意义之外,而只能通过画面所现的各种内容及其可能引申来显露的。孟旦注意到,朱熹将家、水、光等等图像作为“解释手段”,用以阐述诸如道、理、天、人性等等被实证主义批评为“虚构”的抽象概念和基本范畴。图像的作用在于追索和想象那些包含其中的可能的意义,帮助学者领悟基础理论的内在真谛。比如,家这个图像可以显示关系、责任、角色(父母、子女、夫妇等)、尊卑、秩序、亲情、和睦等哲学意义。水的图像则描绘了液态、流动、通顺、无争、迂回、包容、柔情等等特性,从中显露道、理、法、善等范畴的多层意蕴。这些功能与显示,不仅不能完满地从概念分析中导出,甚至会在定义描述(definitive description)中消失不见。图像在理论建构和教化中的合理使用,强化了理论自身的理解和解释功能,使抽象性与丰富生动的具体性结合了起来。孟旦的著述,发起了运用图像这个新方法打开中国哲学“众妙之门”的开端,功不可没。

图像方法还能在诠释和重新诠释图像内容的过程中,激发思想的创造性。各种对象事实一旦在一个画面里经主体意识的反思组合成象,它们便不再是对象事实自身,而是成为主-客融合的建构性诠释过程的一部分。这种诠释不单运用逻辑理性,而且渗透着情感意向、社会文化影响和伦理美学偏好。与精准的定义和僵化的概念相比,图像为诠释活动提供了更加广阔乃至无限自由的驰骋空间。从朱熹的家、水、光等等,我们可以追溯到《易经》的龙、《老子》的水、《庄子》的鲲鹏与天籁等等图像或喻象,它们的含义是无从锁定和限量的。因此,图像赋予了诠释者以自由,去挖掘其不可穷尽的意义源流,甚至开创全新的诠释路向。用孟旦的话说,“画面图像(pictorial images)对于分析哲学文本至关重要,因为它们能够揭示其中具有原创性的东西,尤其是当哲学家需要对自己的新观点进行解释的时候”^①。

图像方法是进行中国哲学研究的独特而有效的方法。尽管图像反映的是某些事象,如水、火、山、河之类,然而它们却常常能够为思想创作提供丰富的资源与可能性。每当某个图像被用来解释一个新观念时,这个图像就立即参与到新观念的理论建构之中。此时,图像就不再只是既定对象固有意义的复制或模仿,而是还能让新的想象和寓意从自身中成簇地涌现出来(clustering)。在艺术创作领域,这种例子更是不胜枚举。通过图像方法这条路径,我们发现,图像还具有在哲学反思和诠释活动中激活并诱发创造性的功能。孟旦运用这个新方法,一方面揭示了朱熹人性思想的创新之处,另一方面则展现了孟旦自己在朱熹研究中的哲学创新。

三

孟旦发现的另一个重要概念就是 clustering,中文意思为丛、簇、群、众,作为动名词有丛生、簇现、共存等意思。上面已经提到,图像的功能之一,就是揭示诸多(而非单个)情形、各种事物以及不同属性相交丛生的现象。一个事件(event)的发生和变化,并非遵循线性的逻辑程式,而是基于各种因素的丛生与协同。稍加注意,便不难发现孟旦的图像方法与他的“丛生”概念之间具有内在关联。除了解答身一心、情一理和事实一价值关系问题外,孟旦认为“丛生”概念还具有更广泛的意义:

朱熹不认为存在某种独立于情感之外的认知能力。纯粹认知是西方传统中与割裂非物质心智和物质身体的思想一脉相承的概念。朱熹认为,心智(mind)同时拥有普遍的情感材质和认知能力。即便是在认知活动中,观察对象也能唤起认知主体的道德情感。也即是说,他的心中

^① Munro, *Images of Human Nature*, 24-25.

会同时获得对某物的认识 and 对其认同或慈悲之情。情感代表价值判断。这就说明,认知与评价在心智活动中是并存的。这种事实与价值丛生的思想,早在周朝就已生根。^①

进而言之,图像所展现的丛生现象,描绘的是各种事情和诸多因素共同发生的状态。在图像里,各种事物同时显现,它们相关相属相通相参,聚合在一起。也可以说,图像本质上就是表现丛生现象的。与传统概念还原论相比,丛生观念讲究的是共通、统合、关系、组织、网络、协同、相互作用和多重因果等等方面的现实状态。中国哲学史上普遍关心的根本问题,不正在于这些方面吗?

“丛生”不能被归结为“本体/是(Being)”概念,因为它既无法被线性因果观所描述,也无法被还原为单子式的实体。“丛生”只能被看成一个间性概念。对丛生现象的理解,来自对丛簇因果现象的关注和研究,从中认识到各种缘起是丛簇般发生的,具有同现(co-occurring)、共起(co-arising)、合作(cooperating)、相生相克等特征。丛生概念因此包括了所有曾在、现在和将在的一切,而不是像传统本体论那样,将一切现象还原为某种孤立单一和一成不变的存在或是。

在我看来,“丛生”概念的哲学意义及其对本体论还原方法或观点的补充,可以归纳为以下两个方面:

首先,对丛生现象的重视,有利于坚持整体性世界观,克服线性分析、实体还原的局限性。这种优势可以表现为诸如从根本上承认并正视实体或物自身内外的时空条件、与他者的关系作用、组成系统、观察对象与观察主体的共存、事实与价值在认知过程中的融合等等。儒、墨、法、道以及西来的佛教,至少在一点上是共通的,那就是坚持将世界万物视为普遍联系的整体,这一观点有时又被概括为天人合一的终极理想。

单纯分析能使细节清晰,也能发现更为基本的物质单元或语言元素,但是往往也会失去全体景观。“不识庐山真面目,只缘身在此山中。”过于关注细节,就不能理解细节在组合建构中与其他因素的相互作用。原子的发现并不能直接帮助我们理解由其组成的事物的本质和整体功能。例如,人的本质不是原子,不是蛋白质,而是人在与他人和自然关联着的实践活动中彰显出来的特性。传统本体论试图将某种因素孤立地抽象出来,然后将一切存在还原为一种普遍的和不变的本质(Being),结果使得具体对象和世界整体变得难以理解。而将事物置于丛生现象中的整体思维模式,则能在分析还原后重返整体,在丛生簇现的场景里,更加具体地认识和理解个体对象或理论概念的意义与价值。

其次,“丛生”概念改变了单因单线的逻辑。事物、事件的发生是多因果、互因果的过程(参见过程哲学、关系哲学等),丛生表现的正是这种多因果的景象。比如,要建一个房子,需要有不同的物质材料,再加上环境、气候、空间、间隙、社区(区域)、文化、美感等各种因素,才能造出一栋理想的、具体的、有价值的、好的房子。任何单一因素都无法决定房子的建成(使实存)及好坏,更不能决定它的完善性。很难说其中哪个因素、原因或属性是终极的决定因素—原因—主宰。中国哲学偏重形象思维,比较重视事物事件之间(不是本身)的时空、关系、秩序等等间性因素,将事物、事件看成丛生并作、互动相因的生成过程(包括基本粒子与是本身)。

对此,《庄子·齐物论》曾经讲过:

百骸、九窍、六藏,赅而存焉,吾谁与为亲? 汝皆说之乎? 其有私焉? 如是皆有为臣妾乎?

其臣妾不足以相治乎? 其递相为君臣乎? 其有真君存焉? 如求得其情与不得,无益损乎其真。^②

人之身体由各种器官和骨肉共同组成(丛生),它们的功能虽有不同,却各司其职,平等互惠,本无臣妾君臣之分。要将它们还原为某种终极原因或存在(真君),不仅不可能,而且对于身体的真实存在和理解,并没有实质的影响。何苦庸人自扰,甚至陷入到无尽的争辩之中不可自拔。推而言之,理性与情感,事实与价值,物质与精神,粒子与能量,黑暗与光明,人与自然,自我与他人等等,也同样是赅

① Donald J. Munro, *Concept of Man in Contemporary China* (Michigan: University of Michigan Press, 1977), 30-31.

② 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》卷一下《齐物论第二》,北京:中华书局,2004年,第56页。

而存焉。没有哪一个可以充当唯一的“真君”来决定其他存在者的命运。《庄子》所欲警示的是,如果我们固执于某个存在或概念以之为世界万物的终极原因或普遍真理,那么就会封闭自己的视野(成心),从而看不到,更谈不上融入那个“吹万不同而使自己”的丛生世界。

综上所述,图像显示事物、事件的发生、变化和生成,甚于指称某一单独的“物自身”。同样,结构性的图像描画事物之间是如何在丛生簇现中相互依存、关联和作用的。没有什么东西可以单独作为自身而存在,也没有哪个个体可以成为万物生成运动的终极原因或自身不动的第一推动力。图像方法和丛生观点突破了传统概念化逻辑和本体论还原的狭隘模式,将我们带回到生动的现象(appearance)世界。事实表明,人类思维和认知大都是从视觉经验开始的。视觉是人类感觉经验最基本的来源和条件之一。每当哲学被归结为“思想的思想”时,我们就忽略了思想的最初缘起并不在思想本身这个事实。我们甚至忘了,逻辑公式(公理)并非就是实在的自然规律,文字也不就是事物——它们只是用来指称事物传达意义的象征符号而已,不能等同于生活世界的真情(reality)。运用图像和丛生原理重新认识中国古典哲学思想,可以帮助哲学思考回归此真情世界,并从中探寻思想、实践以及人生整体的真实源泉和基础。

孟旦的图像方法和丛生观点,对于下面将要论述的间性理论以及对中国哲学的探源,尤为重要。成簇的图像能够显现现实中的对象物之外或之间的其他因素。一幅画或相片,不仅显示了具体的对象,同时也记录了对象周围的情境,其中包括背景、时空、色彩、明暗、组合、秩序以及整体画面所表现出来的精气神志等等。所有这些都均不能为对象自身的概念和定义所概括。它们只是弥漫在虚无之中的各种属性。这些属性不能简单地归属于实体对象自身,相反,它们却为实体成其所是提供了可能性和现实性的基本条件。或者可以这样问:在一幅有关某物的画像里,我们是否会看到不属于此物本身的其它东西?或者更哲学化一些:那些与实体同时显现却又非实体/非是(not-being)或实体之外/是之外(other-than-being)的东西又会是什么呢?对此,我的第一个回应是,“非实体/非是”或“实体之外/是之外”的“东西”是现实存在不可忽略的一部分。我的第二个回应是,那些不属于实体的部分,可以概括为“间性”(interality)。我在研究中发现,图像方法之所以在中国哲学史上被如此广泛地运用,是因为中国先哲所追寻的基本问题不是实体而是间性。图像能使我们认识到事物之间的间性存在和状态,因为只有各种事物丛生共存的图像里,间性才能显现出来。

四

现在的问题是,为什么中国古代哲人选择了比较依赖图像的思维,而非某种抽象逻辑思维?难道前者更便利或更有效?我想是的。那么,又是什么原因使得它在创造或解释一种理论时更为有效呢?是不是因为,在古代中国,有一个大家共同追索的基本关怀或基本问题,使得图像思维的使用不得不优先于概念逻辑方法呢?如果答案是肯定的,那么它是什么呢?换言之,什么是中国哲学的基本问题呢?中国古代思想家所想要描绘的又是怎样一种世界图景?天人合一——正如很多学者已经提出的?没错,天人合一不啻为当时各个学派共同追求的理想境界。然而接下来的问题是,天人合一为什么能够并且又是怎样成为各家各派所共同接受的理想的呢?中国古代的哲学思考,是否从一开始就已经找到了不同于古希腊本体论的(based on Being/substance/truth)理论基础呢?如果答案是否定的,那么中国哲学与希腊传统就没有什么本质的差异。如果答案是肯定的,如果我们相信中国古代确立了不以实体或存在概念为基础的哲学话语,那么中国哲学又是以什么为基础的呢?如果哲学就是追问和创造基础(ground making)的劳动,那么中国人看待世界的基础和出发点又在哪里?这个问题至今没有得到过令人满意的回答,因而导致了近年来关于中国哲学合法性的讨论。我始终认为,中国哲学的合法性正在于中国哲学具有自身独特的着眼点和理论基础,也正是因此境界之不同,这个与众不同的话语系统才真正获得了“中国的”特称及其合法性的依据。那么,问题还是

在于:这个“中国的”基础在哪里?

众所周知,中国很早就创立了一系列基本范畴,例如道、太极、阴阳、有无、中庸等等,它们与希腊哲人所创的诸如存在、实体、本质、真理、上帝等范畴有着极大的差别。19世纪以来,东西方学者都开始尝试套用西方范畴及其意义于中国思想与中国范畴,以应对那些认为中国思想是属于史前的(德勒兹)、幼稚的(梅洛庞蒂)或压根儿就不是哲学(黑格尔)的批评。就促进比较哲学的发展而言,这种挑战与应对不是完全没有贡献的,但是,这种做法在很大程度上导致了对于上述中国范畴之本义的歪曲与误解。事实上,中国早期就有的那些范畴已经显示出了与西方范畴不同的意指,它们完全不能归属到或附属于西方本体论和形而上学的门下,因为二者所欲描述的对象及据此给出的世界图景大相径庭。越来越多的学者已经注意到了这一点,现在的问题是,导致这种区别的关键在哪里?我发现,造成这种区别的根本原因之一就是中国哲学的基本着眼点在于间性或事物之间的状态和情况。也就是说,中国哲学将间或间性预设为世界万物生成运行的基础和开端来思考,从一开始,一种不同于西方本体论的间性论思想,就已经在中国萌芽并发展起来,成为各家共同探讨和争相辩证的基本主题,并由此创立了自身独特的范畴和概念系统,以及不同于古希腊哲学的焦点、问题和话语范围。也恰是这种间性论的哲学路线,使得中国未能发展出(甚至压根儿就没有)类似于“存在/是”或“实体”这样的基本概念,也未能产生以这些范畴为中心论题的本体论。

在中国,“间”字的使用非常普遍,但却从未被理论化并上升为一般的哲学“范畴”。间(本字为“閒”)之原始图像,按照段玉裁《说文解字注》的解释:“门开而月入,门有缝而月光可入。”(《说文》:“閒,隙也。从門月。”)①反而言之,也可以理解为:如果没有缝隙或打开(间),就不会有光照进门来。间也可作为动词,如离间、间苗、间行、相间、间错(交杂)、间替(交替,更迭)参与等,表示开发利用间性之行为与活动。由此我们可以进而想象“间”字的涵义:时空间歇、间隙、中(间)、之间、间断和间楔等等。再进一步延伸便有联结与分裂,绵延与扩展,构型与离散,系统与网络,过程与变异,乃至和谐与对立等等属于(事物)间的性质和状态。这些性质和状态的总和,就是我所说的间性。仔细考察一下不难发现,中国古代哲学家所最为热衷的范畴,如变易、过程(生生)、秩序、关系,乃至道、理、无、虚、通、一、气等等,竟然无一不是有关间或间性的。

尽管在早期文献里找不到专论间或间性的例证,似乎也没有将间性抽象为哲学范畴的明确努力,但是“间”字在古典文献中的使用却绝不罕见。诸如“天地之间”、“天人之际/间”、“人间”、“世间”、“有间/无间”和“时间/空间”等等,在古典甚至现代文本中都比比皆是②。

所谓“天人之间”和“天地之间”,指的是:(一)所有事物和事件发生在其中的世界整体;(二)一种融通或超越了天人天地一切二元分别和界限的,亦即天人合一的精神境界。我发现,中国思想史上所讨论的核心议题,大都不出间性的范围。而诸如道、太极、有无、中(庸)、阴阳、仁义等等,也都可以在间性的意义上被诠释。据此我将“间”字所隐藏的哲学意义发掘出来,并发展为“间性”这个概念,进而居然发现中国哲学所追问所关心的基本问题原来就是间性问题:如何认识和对待现前的间性状态,如何遵循和建设理想的间性条件,以实现一个和谐通一的天人之间?正是对于间性的研究(亦即间性论),使得中国哲学选择了一条与希腊传统不尽相同的道路。中国哲学因而是以间性为基本对象,以间性论为基础的哲学理论。它与本体论的话语系统显得格格不入,若以西方哲学为标准,中国

① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,杭州:浙江古籍出版社,2006年,第589页下。

② 值得一提的是,在开始研究“间”的哲学意义之后,我发现日本近代学者如西田几多郎(1870—1940)及其后学和辻哲郎(1889—1960)、西谷启治(1900—1990)等等,已经注意到了间(ma)的重要性,并开始在哲学意义上使用“间”字。虽然间在他们的研究中还局限于自我、主体间性以及艺术的层面,但不能不承认他们对间或间性哲学探讨的重新开发,比中国当代学者领先了一步。而在西方,20世纪以来,西方哲学界也开始越来越多地使用“空地”(free region)、“缺席”(absence)、“他者”(otherness)、“主体间性”(intersubjectivity)以及“之间性”(betweenness)等等,来表达实体/存在/是(Being)之外、之间和周围的另类现象和可能世界(possible worlds),以求突破传统形而上学的思想模式。也许,间或间性的发现,也算是潮流所至吧。

哲学的存在自然就太“不合法”了。

想象一个绘画的场景。在画家动手之前，必须先准备好画布或宣纸，上面应该是完全空白或什么也没有的“空”间。就像《创世纪》一开始所说，在上帝造物之前，是一片空无(nothing)。在这块空无的画布上，艺术家用线条和色彩分割、勾勒和充填着这块空无，创造出那个使表现对象生成显现的形象。当第一笔落在空无之上时，那片空无便跃然可见。随着画笔的游走，空无也随之变动着线条与色彩内外的间性(距离、层次等)。难道不正是这种间性的运动和变化，将色彩和线条组织成对象所是的形象或造型？如果没有线条之间的空白或虚无、色彩之间的差异或相间(对比)，也许我们将既不能看到线条，也不能感受色彩，更不要说任何事物对象了。这个例子可以说明，同样的事情，我们可以通过实体或本体论的理性去理解，也可以从间或间性论的观点去诠释，因为世界就是由这两个方面——实体/是和间性——共同组成的。西方人最后选择了前者，而中国人选择了后者，分别作为各自哲学的出发点和基础。就像中国画那样，往往以线条(色彩)与空白、山水与人物之间的通融互动写意，从而使得虚无的间性及其积极的构型和造像作用，成为作品美感和艺术意蕴的深刻基础。

画作完成了，好美！然而，我们在画里究竟看到了什么？是主体对象，一个人物或者一丛山林，或者一片空无，或者都是？按照本体论，所见当然是实体对象，亦即事件、人物等等。画面假如像一个故事，那么实体对象就是当然的主角。而根据间性论，所见则是一种优雅的时空安排，一种由线条、色彩构型的空无亦即间性。在同样的故事中，主角虽然未变，但视角却转向了主角所处的情境及其与各种间性因素的关系，特别是那些隐秘不显，不属于对象本身却使对象得以生成并成为自己的情境条件。

若将画面扩大到整个宇宙，可以说现实世界也是由存在与非存在，有与无，一与多，粒子与场等等，亦即实体与间性两方面共同组成的。中国和西方各自选择了其中一方作为思想的基础，因而在历史发展的过程中各自形成了不同的思维模式。我相信，以间性研究为宗旨的间性论的开掘，有助于我们尽可能地与西方思维的不当比附中解放出来，深刻理解中国哲学的独特模式。而且，通过间性论的视野，诸如易、道、无、中这些范畴的基本含义及其间性特质，将会变得更加清晰可见。接下来，我将以一些中国哲学史上最基本的范畴或概念(或孟旦所谓“解释工具”)为例，来证明上面所说的中国思想的间性特质。

“易”是最古老的概念之一，《周易》基本上就是在讨论天人之间或间性问题。从《周易》可知，世界是不断变化的。这应该是中国古人对现实的基本预设。也就是说，除了变化不易，一切皆易。易或变化，而非僵死的存在/是(巴门尼德)，才是现实世界的本源和认知的先验基础。易者生生不已之谓，表现了万物生死相继的永恒过程。如果变易不是柏拉图所称的虚幻，亦不能归入存在的范畴，那么它是什么，属于什么样的范畴呢？而在巴门尼德的思辨中，如果存在/是(Being)会变，它会变成什么？他认为只能变成非存在或非是(nothing)。而非是作为无，是无法想象的；“对于无的思想”本身就是自相矛盾，所以无是不可思议的，变化因而也不可能是真实存在的。在《周易》中，我们则看到了完全不同的理解，变易本身既不是实体，也不是实体的属性，而是各种因素之间阴阳对立，时空变化和相互作用的过程。变易既不是实体，也不是无实体，既不是个体存在，也不是不存在，而是它们之间的状态。变易发生在有无、内外、成毁等等之间，因此属于间性范畴。实体之存在，就是在作为生成过程或变易的间性条件下成其所是的。如果承认“变易”是一个间性概念，那么研究变易就是间性研究的重要部分。因此我认为，《周易》(史上也称“变经”)，正是一部人类最早研究间性现象，并将从中得到的智慧付诸实践的间性论文献。同样的理由也能帮助我们理解，为什么中国最早的哲学思考，是“起于忧患”并与卜筮活动联系在一起的。

根据《周易》经传所记，变易的发生源于阴阳以及丛簇共生的各种因素和条件。整个《易经》是由阴阳两爻组成八卦，六爻变而生六十四卦，共三百八十四爻，象征的都是间性因素及其相互关系和作用。每一爻的变易，每一个间性因素(时位、秩序、方向、刚柔等)的确定和变动，都会影响事物生成的

过程及其存在的状态,都会引起元、亨、利、贞或凶、咎、悔、吝的后果。所有这些间性因素及其引发的间性现象,正是《周易》那些卦爻象所代表和探究的主题。也正是围绕着这个主题,易学史上发展出了一套与西方本体论不同的概念和话语系统:太极、阴阳、象数、生成、时位、生克、通塞等等,以及观天取象、极深研幾等独特方法。我们有理由这么说,上述间性论的概念和方法(包括孟旦所论的图像和丛生观点),形成了中国思维的特殊模式和路径,为中国哲学乃至整个文化后来的发展,奠定了最初的方向和基础。

源于《易经》的阴阳和太极,可以说是中国哲学史上最具有影响的范畴,故有“易以道阴阳”(《庄子》)、“一阴一阳之谓道”(《易传·系辞上》)等说法。阴阳不是物器,而是对立双方相生相克、相反相成的间性整体(太极)。阴阳象征天地(乾坤)、刚柔、动静、正反、进退、阖辟、来往、生死、明暗等等对立关系,它们都只能在变易过程和相互关系亦即间性中才能存在和表现。聚焦单个的物器或实体(形而下),这些特征(形而上者)便消隐了。所以,阴阳(爻)就是变易本身,而正是阴阳的相互作用导致了变易的周而复始和万物的生生不已。《易经》的间性论倾向在其“道阴阳”之中已甚了然:关系(对立统一)导致变易,环境条件(时位节序)导致生成,生成过程先于实体存在(“有生于无”)。一言以蔽之,间性决定实体。

这种阴阳间对立而又混沌无分的圆成状态,便谓之太极。太极有三义:第一,太极指的是一,也叫太一(见郭店楚简《太一生水》篇)。一在中国哲学中被想象为世界最初的本原,它是混沌无分、阴阳和合或对立统一的纯粹全体,也是万物生长的源泉与世界和谐的理想。天人合一与道通为一之一,是古代哲人共同追求的人生目标和社会美景。作为全体或一的太极,绝不是柏拉图的型相又译为理念,也不是亚里士多德的实体,而是将万事万物联系和包容在一起,作为整体而非个体的间性一(天下、天地之间)。第二,太极也被理解为中,陆象山曾坚持这一点。中即中间,一切变化生灭皆由中间(间性)所发,“发而皆中节谓之和”,和而生物。中(间)即是太极,即是万物发生发展的源泉,也是中庸之道的哲学基础。很显然,中非物或实体,而是之间或间性。第三,朱熹将“太极”解为“至极”,或最基本的范畴,代表了所有变化的最高之理。

上述三义并不存在互相排斥的地方。它们只是从各自的角度描述了阴阳或对立之间(或中间)最原始、最基本的关系罢了。三个意思都未涉及实体或物器概念,却都指向天地人之间的间性现象:对立、关系、一或全体、中间、至极(界限)等等。太极作为间性论概念,因此还包含了自身的对立面——太极本无极,无极而太极。根据《易》之精神,任何事物或概念,都必然内在或外在地包含着自身的否定或对立面。老子“反者道之动”,指的就是这种最原始最纯粹的间性。这种纯粹间性的阴阳或辩证性质,才是无极而太极或太极而无极的根本含义,代表大千世界生生不已、自强不息的动力源泉,和一切存在的间性本质。

毫无疑问,道,亦即孔子所谓“朝闻道,夕死可矣”的“道”,早在先秦时期就已经成为哲学的最高范畴之一。虽然有人做过将“道”的概念实体化的尝试(道教、宋明理学等),但是“道”的本义却丝毫不类似于西方本体论中的存在/是/实体概念。按《说文解字》,“道者行也”^①。“行”含有两方面的意思:一是行走,或向着某个目的前行;其次是达或到达、通达、可行,亦即使行(动)得以畅通无阻的意思。这两个意思其实是不可分的,行本来就蕴含着通达可行之意。对此《庄子》说得更清楚,“道通为一”^②,就已将“道”直接训为“通”了。道就是通,就是能使我们成功到达目的地的条件和手段。或者说,道就是使生成过程和生存活动得以通达和成功的通途。

古往今来,各个思想流派和哲人所孜孜以求的,其实都是实现个体完善和社会和谐的通道,虽然他们所选择的“道术”不尽相同。仔细阅读经典,不难发现中国古贤最注重的不是实体(器物功利)本

① “道,所行道也。《毛传》每云行道也。道者人所行,故亦谓之行。”参见许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第75页下。

② 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》卷一下《齐物论第二》,第70页。

质的同一性和普遍性,而是使事物丛生共处的最佳途径。对它们而言,道不是什么实体性的本体,而是不可说不可名的开放时空(虚无),例如通道、缝隙、间隔、川谷等等。道不是万物,而是在万物之间,使它们相互联结,互相通行,并使生成和生命之流得以自在徜徉的间性,所以才有“道在屎溺”(《庄子·知北游》)、“不可须臾离也”(《中庸》)之谓,并被老子尊称为“玄之又玄”的“天地之始”和“万物之母”。因为道表示的是生成变化的过程、通道和缘起,是万物存在之必要和先在的间性条件,以及弥漫于各种现象中间和之间的非实体性或空无性,所以道才是一个玄妙混冥、不可道不可名,难以以一般逻辑或语言来分析和定义的间性概念。

《庄子》进一步将“道”解为“通”,《系辞》也表达了相近的意思。对此唐君毅曾经这样描述:我们能够看见和识别天上的飞机,因为那是有形之物。然而使飞机得以按照一定方向航行并不会碰撞的,却是航道。航道是无形和非实体的时空间性,是根据气候、地形、云层等条件给出的,使飞机顺利通行并到达目的地的通道。航道似乎并不依赖飞机(实体)而存在,就像天空一样,但是没有航道,飞机便不能上天,没有天空,飞机更不会在飞行中存在。这也就是为何道是无形而且超越实体的存在,航道的原理(道)并不归属于飞机的原理;它是天之道^①。唐君毅认为,如果问庄子,他定会以航道为飞机(形而下之器)飞行的基础(形而上之道)。如果不是实体器物,这个航线,或道,究竟指什么?超越形体或形而上,又是什么意思?

超越形体或形而上的道就是间性,或间性之通的理想状态和途径,道通为一则是间性“吹万不同而使其自己”所建构的“天籁”之境。道路、行走、顺畅、通达等等,都只能在间性,亦即在实体事物之间才能展开和进行。当我们说无路可走了,意思是找不到能够进入和通过的空隙(通道),或者原有的道路被什么东西塞住了。说“天下无道”,指的是坏人当权,普通人民的生计活路被阻挡和剥夺了。“不通则痛”,说的是身体的管道受到阻碍不再畅通,结果就导致了各种病状。如果我们碰到“想不通”、“行不通”乃至更糟糕的情况,那么一定是选错了理路和方法,或使自己陷入了不利的环境、时机、地位、关系等间性条件之中。只有在高度重视间性的情况下,思想家才会将道或通作为解释和评价个体事件和整体世界的哲学基础。从《易经》的作者到老、孔、孟、庄,再到中国佛教,都是在间性的基础上论道的。

无,是另一个先秦时期发展起来的哲学范畴。老子之后,中国哲学史就开始了关于有无的哲学讨论。长期以来,多数学者都将无看作有的对立面,甚至将其简单地比附成存在的反义词(non-being),从而忽略了对“无”这个概念其他含义特别是间性意义的探讨。其实,《道德经》中有两种意义上的无:发生论上有无相对相生的无(道元),和以无为用的无(道用)。前者为不可道、不可名之无,后者则为不可见却日用不止的虚空之无。两者虽相互联系,哲学意趣则不尽相同。庞朴将其分为三重含义:第一,绝对的无或没有,本原或本体意义的无,亦即有的反义字(non-being, nothingness, 古字即为无);第二,实存或事物之缺失,消亡或不在,曾经有(在)而不再有(在)的东西(常写作“亡”);第三,繁体的“無”字,指一种非显现的,不能被感知,然而却存在或发生着实际作用的不是东西的“东西”^②。庞朴之说甚是,此三义都能在《老子》书中找到。

作为绝对之有的对立面或否定面,绝对的无被看作事物生成和存有的条件,因为没有无这个否定面,有既不能显现(present),也不能被知觉。无使有显现,使有成其为有。按照老子的思想,有无对立或有无之间,是最为本原的关系,正是这种关系使有无“同出而异名”,而成为玄之又玄的“众妙之门”。其次,作为存有的缺失,无表示变易和生成的过程,所有事情都在其中经历着由隐入显和由显到隐,以及从无到有和从有到无的演变。在这个意义上,变易是无,是常,有则无常;故无比有更加基本,为“天地之始”,而“有生于无”。如前所述,绝对的无和有之缺失(变易及其过程)这两个意思都

① 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇》卷一,台北:台湾学生书局,1976年,第18-19页。

② 庞朴:《道家辩证法论纲(上)》,《学术月刊》1986年第12期。

不是指实体,而只能被理解为实体赖以生成的间性。无的第三个意思,就是现实中的虚空,“道冲而用之或不盈”之“冲”,“渊兮,似万物之宗”(《老子》第四章)。事物的存在和作用,都离不开虚空作为条件,故曰:“三十辐共一毂,当其无,有车之用。埴埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用。”(《老子》第十一章)“天地之间,其犹橐籥乎!”(《老子》第五章)。天地之间所冲而不盈、绵绵若存的虚空,此正是间的特性。

庞朴所言的三个意思,都与间性紧密相关,而与本体论的实体概念无涉。以间性释无(包括佛教的空),并将其理解为间性概念,可以将老、庄等先哲从西方哲学的标签(唯物、唯心、虚无主义等)中释放出来,彰显其独特而充满创意的间性论取向。重视无和虚空的间性,就是提醒人们不要仅仅看到乃至执著于有(事物和实利),而忘记了天地万物之间虚无开放的间性。对于无的哲学探讨,使老庄哲学另辟了一条与古希腊本体论不同的路线。通过对间性本身无或非实体本质及其冲虚为用的了解,他们揭示了本体或实体之外的间性及其对于构成世界的不可或缺的根本作用,为世界哲学的发展做出了与希腊先哲同样伟大的贡献。

仁是孔子儒学中的核心概念,其天命、人性、教化、德治等等思想,最后都落实在这个“仁”字上而“一以贯之”。孔子之道因此也常被称为“仁道”。由两个“人”组成的“仁”字,或由“千”、“心”组成的“古”字“忞”,都描绘了人(心)之集体丛生的图像,清楚地表明了“仁”字的间性意义;孝悌、爱亲、同情、忠恕等等,都是(主体)间性,亦即人与人之间的相互关系和对待的表现。单个或个体的人(心),怎么可能生出仁爱之心和道德情感呢?对孔子而言,道德伦理本质上就是人际以及天人之际(间性)的正当关系。“仁者人也”、“天命之谓性”,也许已经隐含了将人及其本性(仁)理解为间性,特别是理解为社会关系的总和的深刻思想。仁道被视为间性活动亦即道德实践的理想原则,是以间性而不是个体存在为哲学基础的。这种间性论的哲学认为,关系的存在先于个体存在,也就是说,间性的性质决定了人(物)的存在及其本质。个人从其出生的那一刻起,便进入了各种既存的社会关系之中,并由这些关系赋予了特定的角色和身份,并因此确定了自身行为的责任和规范。人可以在社会历史中改变某些关系,却永远不能脱离关系而生存。所以,孔子最为重视的是如何克己复礼以建立、维护和改善人际关系和社会秩序。他相信,关系和环境等间性状态的好坏,往往导致了个人及群体生存状态的好坏。理想的人生只有在理想的社会关系中才能实现,而仁作为人类受之天命的良知良能,作为对他人的关爱呵护的间性品质或德性,本身即是理想的间性基础。孔子以仁为核心的所有社会道德政治理想(修齐治平),其目的就在于建立一种和谐大同的理想社会与天人关系。

除了“仁”,孔子及儒学发展的其他范畴如“中庸”、“诚”、“情”、“忠恕”、“和同”、“三纲五常”等等,也都是关系或间性概念。由其他学派提出并发展的概念如“自然”、“虚”、“一”、“通”、“静”、“兼爱”、“非攻”、“缘起”、“性空”、“圆通”等等,如果不从间性论的角度或作为间性概念去理解,往往很难把握它们的深层内涵。经由以上的粗略分析,对于中国哲学的间性论特征,我们应该已经可以获得一个大致的印象。

说中国哲学注重间性,并不意味着中国思想家认为器物和个人存在无足轻重。本文所要强调的只是:与古希腊哲学不同,传统中国思想家并未发展出类似“物自身”或“存在自身”(being-in-itself)的概念,更不会相信孤立或单一的因素能够成为事物生成和事件发生的唯一资源。他们将目光由事物本身转移到事物之间,注意其中环境的、时节的、过程的、关系的、情势的实际状况,以及这些实际情况对万物生长可能产生的决定性影响。他们相信:间性,而非孤立的个体自身,才是影响甚至决定事件个体成败生灭,以及获得自身发展理想状态的基本要素。

间性论的思维模式深刻地塑造了中国文化和行为方式,并在社会实践和日常生活——卜筮、医药、养身、武术、交际、经济、艺术、军事、政治等等各个层面——表现出异于西方的特殊性。例如,很多中国人至今仍然相信风水,认为方向、地区、环境、季节、气候等等间性因素,会直接影响甚至决定生活的质量和事业的成败。孟母三迁的故事流传至今,并仍然被广大民众效仿。中国的生意人,常

常会把有没有“关系”视为关键,往往会先寻找“关系”,再确定做何种生意。中医用整体的间性观念看待身心健康,用疏通经络、血脉来保持身心各部的气血流畅,以此养身(生)并预防和治疗疾病。这更是间性思维的典型例证。所谓“痛则不通”,意思就是血脉、经络等通道一旦阻塞,亦即身体中的间性功能不畅,某个器官、部位乃至全身就会表现出病痛的症状。中医以打通气血为主,发展出了诸如针灸、气功、推拿、蒸熏、拔罐、饮食等等特殊疗法,皆旨在促使身心通畅。包括草药在内,中医疗法更注重间性之于生命的关键作用,更注重身体身心各个部分之间的关系、联结、流通和交融。间性的流通造就了生命,实体则仅仅给予质料或生命的物质基础。使质料有机地组合并活动起来的,全然是间性的作用。这种间性论的生命哲学,虽然缺乏系统的建构和论述,但作为一种思维方式,却深深地渗透在普通中国人的日常生活之中。

将我们的想象力再拓展一下——就像本体论的思维范式创造了以科学理论和方法为基础的技术文明那样,中国的四大发明,是否也与间性思维相关?如果这两种思维方式能够相互补充与融合,又会出现怎样的景象?四大发明既然曾经对西方近代的工业革命产生过巨大的影响,相信两种思维模式的融通,一定会有益于当今世界和平健康的发展。

五

在以上对“图像”、“丛生”和“间性”概念的论述基础上,我们简要地总结间性论提纲如下:

(一)现实世界是由实体和间性组成的。双方不可分离,却不能相互还原为另一方。也就是说,双方中的任何一方都不是唯一的本体或本原。既然如此,那就必须承认,双方之间存在着相互关联和作用,也就是说,实体与间性之间仍然是间性。

那么,间性是否能被理解为比本体更基本的现象呢?海德格尔抱怨西方形而上学的发展是“忘却 Being”(亦即将 Being 归结为某种实体)的历史,这是否意味着对上述问题的肯定回答?他的基础本体论是否已经潜藏了现代西方哲学的间性论转向?对于海德格尔来说,实体和间性之间相互关联、相互作用的间性,是否正是生成变化与存在过程的本原?

(二)变易和生成的过程,分化与融合,组成与建构,独化与丛生等间性运作及其状态,是事物事件包括精神现象发生发展的基础。将变易和生成过程作为哲学前提的间性论思想,是否有资格成为与西方本体论传统同等合理合法的哲学样式?

(三)由实体观之,间性只是无物无体的无。根据间性论,间性是存在的,不过它是一种无体无形之存在。间性通过时空的开放性和凝结性,给予各种事物和质料以形式、秩序、方位、时节等等,并以间隙、间隔、间距等性质为事物的个体化(独化)和类别提供界线、边际和限度,使它们生成并是其所是。

(四)事物的生成和存在不是来自于物自身,而是来之于它们所处的间性。由此,是否可以作如下引申:存在的意义(the meaning of Being)能否被理解为间性?换言之,既然是间性条件导致了实体存在(beings),那么不管这存在指的是原子、树木、大地、人类、物质还是精神,它们的本质,是否必须在它们与他者和环境的关系或间性中才能被认知与理解?

(五)间性论不承认,也不倚赖任何第一原因、绝对真理、终极存在,包括虚无顽空之类排他的、唯一的、不随间性及其变易而变化者。一切都是关系性的、依赖环境的、组合的、丛生的、变化的和有条件的,亦即间性的存在。如《周易》所示,间性论认为变易才是永恒不变的,间性才是使事物、人群在世界中成其所是的现实条件。通过对《易》和间性的研究和把握,我们可以获得认识和掌握自身命运乃至促进社会繁荣的大好机会。对于将要发生什么亦即间性的忧患意识,与希腊人对于那是什么的“好奇”不同,这也许就是《易》和中国哲学的起源。

(六)间性论主张:间性状态,而不是事物自身,造就并规定了事物、个人的实际状态,甚至还在很

大程度上创造了它们的价值和本质。间性的理想状态就是通。“道通为一”的境界就是和谐、至诚、修齐治平、天人合一理想的实现。

(七)一旦将间性视为事物生成和所是的条件和基础,用线性或单一的概念逻辑来推论和描述现象的方法便不够合理了。所以,孟旦所提出的图像方法和丛生观点,必然成为间性思维的必要和有效途径。图像的描述,形象地透露出与指称对象丛生共处的,包括虚空(无)、对比、他者、关系、环境等等间性因素在内的整体画面。这种画面还可以帮助我们更好地理解世界和自我的情势和作为,并由此合理合情地选择自己的行为和生活,达到成人成己的目的。

(八)“世界”的意思就是包容万物(天地人神)的间性整体。是间性,而不是自我同一的实体或 Being,将无论巨细的人、事、物网罗联系起来,组成一个开放的整体。中国哲学从一开始就没有西方那种本体论,就不相信天地万物以及关于它们的知识和真理都源自内在同一的实体及其本质。天人合一的理想,也不是建筑在本体之上的同一性观念,而是天人之间通融无争的间性状态(天人通一)。所以,中国哲学中的一,与希腊哲学中的一是不同的。中国哲学中的一不是同一性,而是各种差别丛生共处的通一性。比作音乐,同一之乐只是单调的同一种声音,而通一的间性则能“吹万不同而使自己”,从而构成美妙无比的天籁之乐。

总之,间性思维包括图像思维和丛生观念,属于中国特有的思维模式。上述关于间性的探讨如果站得住脚,那么孟旦所提出的图像法和丛生概念,便可以作为引出间性研究或间性论的“新方法”和“新观念”,而进一步深化其内涵。而只要我们将注意力由本体转换到间性,就不难发现并理解中国古典哲学的特性。同理,对间性现象和观念的理解,不仅能使我们不再套用西方概念编撰中国思想史,还能使我们明确认识到坚持本体论思维逻辑的缺陷和不足。以上对间性及间性论的概念的探讨如果能够站得住脚,那么孟旦所提出的图像法和丛生概念,也将被证明是间性研究或间性论的非常重要的“新方法”和“新观念”之一。

[责任编辑 李梅 邹晓东]

北美士族研究传统的演变

——以姜士彬和伊沛霞研究的异同为线索

范兆飞

摘要:北美学人关于中国中古贵族制研究传统的演变,是美国中国学研究在中古问题上的投影。英文世界的士族研究是不容忽视的重要组成部分。姜士彬和伊沛霞是其中影响最大的两位学者。北美学人研究中古精英阶层的流派,大致以伯克利大学和哥伦比亚大学为代表,当然也有哈佛大学、斯坦福大学等高校的学者参与其中。北美学人研究士族的优劣利弊,如从人类学视角研究士族的身份认同,以及试图回应中古大族和近世宗族的异同等方面,为中国学人研究士族问题提供极为有益的借鉴。他们关于中古政治社会底色、士族政治地位的基本认识,以及关于士族研究的基本路径和理论等方面,大致分化成两个截然对立的学术阵营:主张贵族制者和主张社会流动者,两者相互交叉,相互影响。北美学者研究士族的学术渊源,主要来自日本学界的唐宋变革论和个案研究方法,本土人类学和社会学的士绅精英和宗族研究理论,同时受到华裔汉学家的直接影响,进而融会贯通,形成与中日学者有所区别、独具特色的学术传统。

关键词:北美;士族;中古;姜士彬;伊沛霞

从现代学术发展的角度而言,关于中古士族的研究已逾百年之久。百年之间,海内外不同学派的不同学人对于士族这个在中古时期占据重要地位的政治社会阶层,从不同角度、不同文献、不同方法,各申己说,相持不下,交互辩难,展开极为有益的探索和争论,中古士族研究的学术史遂风起云涌、波澜壮阔。海内外研究士族者,若以国别和地域作为划分标准,大体可划分为三股重要的研究力量:中国、欧美和日本。若以1950年作为分水岭的话,此前是中国学人的“一枝独秀”,此后则是海内外学人“各领风骚数十年”,先后实现了从日本到欧美、再到中国大陆的“典范大转移”。关于中日学者的士族研究情况,学人多有述评和反思^①;而英文世界关于中古士族研究的概况,在当时中外学人虽然也有粗线条的勾勒、介绍和评价^②,但是,我们不无遗憾地说,就英美学人研究士族的整体情况而

作者简介:范兆飞,上海师范大学都市文化研究中心人文与传播学院历史系教授(上海 200234)。

基金项目:本文系上海市高峰高原学科建设资助项目“中国史”的阶段性成果。

① 陈爽:《近20年中国大陆地区六朝士族研究概观》,《中国史学》2001年第11期;宋德熹:《中国中古门第社会史研究在台湾——以研究课题取向为例(1949—1995)》,《兴大历史学报》1996年第6期;甘怀真:《再思考士族研究的下一步:从统治阶级观点出发》,《身分、文化与权力:士族研究新探》,台北:台湾大学出版中心,2012年,第1—26页。[日]中村圭尔:《六朝贵族制论》,夏日新译,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第2卷《专论》,北京:中华书局,1993年,第359—391页;刘俊文:《中国史研究的学派与论争(上)(中)(下)(续)》,《文史知识》1992年第4、5、7、8期。

② [美]李约翰(John Lee):《英米における中国中世贵族制研究の成果と課題》,《史林》第67卷第1号(1984年),中译文见《英美关于中国中世贵族制研究的成果与课题》,齐威译,《中国史研究动态》1984年第7期(按,李约翰,当为“李思源”)。张广达:《近年西方学者对中国中世纪世家大族的研究》,《中国史研究动态》1984年第12期,收入《史家、史学与现代学术》,桂林:广西师范大学出版社,2008年,第263—266页。金应熙:《国外对六朝世族的研究述评》,《暨南学报》1987年第2期,后收于氏著《国外关于中国古代史的研究述评》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1994年,第189—199页。陈美丽(Cynthia L. Chennault)、裴士凯(Scott Pearce)《美国学者对中国中古时期历史和社会的研究》(张建中译),以及陆扬《西方唐史研究概观》,俱收于张海惠主编:《北美中国学——研究概述与文献资源》,北京:中华书局,2010年,第70—110页。

言,尤其是作为问题意识的士族研究,在英文世界何以兴起、何以衰落,其中有哪些代表性学派和人物,其研究的理论和方法是什么,他们的观点差异及根据何在,学术渊源和系谱如何,等等。应该说,我们对这些问题依然是一知半解,停留在“雾里看花”的朦胧状态。有鉴于此,笔者不揣浅陋,拟对英文世界士族研究的滥觞、兴起、流派、分野、影响和演变等来龙去脉的情况进行系统的追溯和梳理,并对其中最为关键的话题进行集中评析和讨论。但是,兹事体大,尤其英文世界的士族研究成果因语言和方法等问题,大多数都有详细评介之必要,非一篇小文所能涵括,故拙文仅以姜士彬和伊沛霞研究的异同为主线^①,辅以其他学者所展开的士族研究,纵横比较,整合分析,期望丰富中古士族研究的学术史,并以此为契机,反思和推动士族研究的深入开展。

一、引言

英文世界研究中古士族的学人并不像中日学界那样层出不穷,但也可圈可点。若以在欧美乃至中日学界的影响力而言,姜士彬(David Johnson)的《中古中国的寡头政治》和伊沛霞(Patricia Ebrey)的《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,堪称欧美学人研究士族学术史上的“双璧”。两氏的著作相继出版于1977年和1978年,在当时的中古史学界,姜氏和伊氏关于中古士族政治的观点可谓风靡一时;在英文世界,多位重要学者如艾伯华(Wolfram Eberhard)、蒲立本(E. G. Pulleyblank)、多尔比(Michael Dalby)、萨默斯(Robert M. Somers)和许倬云等人迅速做出反应,在欧美权威刊物上撰写书评,加以评介^②;而中文世界的反应也比较快速,周一良、张广达、金应熙等先生撰写比较重要的书评加以介绍;与此同时,李约翰(John Lee)介绍英美学人研究士族(主要是姜士彬和伊沛霞的著作)的论文,也迅速被译成中文^③。

姜士彬出生于1938年,伊沛霞出生于1947年,两人相差将近十岁,却有师生之谊。伊氏1975年毕业于哥伦比亚大学,师承毕汉思(Hans H. A. Bielenstein);当时,姜士彬亦供职于此,伊氏对笔者自称,姜氏亦为其师;姜氏则告诉笔者,伊氏是他在哥大就任助理教授时协助指导的首位博士生。两氏的参考文献多有重叠,显示他们具有相近的知识结构,尤其是他们都受到欧美人类学家和社会学家的深刻影响。正如艾伯华所论,姜、伊二氏所关心的问题,不仅是纯粹的历史问题,同时也是社会学问题^④。姜氏和伊氏关于中古精英家族研究的方法、思路和结论,可谓和而不同,大异其趣。两氏著作出版已近四十年,若从后来的“他者”眼光来看,显然需要溯其源流,探其传统。姜、伊二氏的

① [美]伊沛霞:《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,范兆飞译,上海:上海古籍出版社,2011年;[美]姜士彬:《中古中国的寡头政治》,范兆飞、秦伊译,仇鹿鸣校,上海:中西书局,2016年。按,拙文在引用时简称为“姜著”、“伊著”。

② 关于姜著和伊著的重要书评,参见 Robert M. Somers, “The Society of Early Imperial China: Three Recent Studies”, *The Journal of Asian Studies* vol. 38, no. 1(1978), 127—142。关于姜著的书评分别是:Reviewed by Benjamin E. Wallacker, *Journal of the American Oriental Society* vol. 100, no. 1(1980), 93—94; Yves Hervouet, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* vol. 25, no. 3(1982), 333—335; Cho—Yun Hsü, *The American Historical Review* vol. 87, no. 1(1982), 235—236。关于伊著的书评分别是: B. J. Mansvelt Beck, *T'oung Pao* vol. 68, Livr. 1/3(1982), 154—157; Yves Hervouet, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* vol. 23, no. 3(1980), 324—327; E. G. Pulleyblank, *Pacific Affairs* vol. 52, no. 1(1979), 115—117; Evelyn S. Rawski, *The American Historical Review* vol. 84, no. 4(1979), 1124—1125; Herbert Franke, *Historische Zeitschrift* Bd. 230, H. 2(1980), 390—396; Emily M. Ahern, *Man*(New Series) vol. 14, no. 2(1979), 359—360; Wolfram Eberhard, *Journal of the American Oriental Society* vol. 102, no. 3(1982), 574—575; Michael Dalby, *Harvard Journal of Asiatic Studies* vol. 40, no. 1(1980), 249—263。

③ 周一良:《〈博陵崔氏个案研究〉评介》,原载《中国史研究》1982年第1期,后收于氏著:《魏晋南北朝史论集》,北京:北京大学出版社,1997年,第517—528页。并参仇鹿鸣:《士族研究中的问题与主义——以〈早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究〉为中心》,《中华文史论丛》2013年第4期;张广达:《近年西方学者对中国中世纪世家大族的研究》,《史家、史学与现代学术》,桂林:广西师范大学出版社,2008年,第263—266页;金应熙:《国外对魏晋南北朝士族研究的述评》,《国外关于中国古代史的研究述评》,第189—199页;[美]李约翰:《英美关于中国中世贵族制研究的成果与课题》,《中国史研究动态》1984年第7期。

④ Reviewed by Wolfram Eberhard, *Journal of the American Oriental Society*, 574—575。

著作最初被中国学者所知,几乎出于相同的原因:两氏著作分别由周一良和张广达先生加以介绍。周一良关于伊著的介绍,吹响中国学人利用个案方法研究士族问题的号角。

张广达先生关于姜氏的介绍文字,其实只有姜氏自行撰述的梗概。关于姜著的意义和价值,张先生着墨并不多。姜著从讨论大族的身份入手,前四章都是着力考察大族的身份及其定义,剖析统治阶层的重要概念,认为“士”阶层并不具备“统治阶层”法律和制度上的意义;接着考察人们的地位崇高,正是源自担任的官职;但同时强调,只有地位崇高的人们,才能获得官位。姜氏进而确定这个地位崇高的人群,就是数百个家族组成的集团:他们有四姓、二品、贵族、门阀等称谓,也就是所谓的寡头家族(oligarchy)。那么,这些“oligarchy”的边界在哪里,哪些家族包括在内,哪些家族又被排除在外?姜氏从考察中古氏族谱入手,尤其对残存的几件敦煌姓望氏族谱之逻辑关系,进行复原。姜氏发现,晋唐时期所有高官尤其是宰相的家庭背景,相当一部分都来自唐代氏族谱所列举的家族。这些家族在晋唐时期具有相当的连续性和稳定性。姜氏同时指出,这些氏族谱中的成员资格,看似具有相当的稳定性和持续性,但其地位不是源于血统的世袭,而是在每次修订谱牒时都必须经过政府的确定和认同。正是在这个意义上,姜先生不同意将这个群体称作“贵族家族”,而是称为“寡头家族”:其要义包括其家族地位源于任官;这个群体又是根深蒂固、持续长久的,贯穿中国的晋唐时期。不仅如此,姜氏同时论证谱牒是中古士族认同的唯一纽带,声称这是中古士族与近世宗族的根本区别^①。由此,我们就能看到,姜著浑然一体,自成逻辑,关于中古时期的统治阶层和政治形态,贵族制和官僚制结合的“寡头政治论”可备一说。

从学术系谱的角度追根溯源,我们就会发现姜氏的研究不是无源之水。姜著的骨干正是其博士论文,原文还有副标题“大家族的社会、政治和组织结构之研究”(A Study of The Great Families in Their Social, Political and Institutional Setting)。姜士彬于1970年毕业于伯克利加州大学,获历史学博士学位,导师是艾伯华(Wolfram Eberhard)。艾伯华是犹太学者,因希特勒反犹太政策辗转赴美^②。在1950-1960年代,艾伯华陆续出版关于传统中国统治阶层和社会流动的著作^③。在艾氏看来,唐代郡望表所列门阀贵族的社会地位、经济力量持续不断,即便在后汉至五代的社会变动下仍然不受影响。六朝贵族制或唐宋变革论,背后涉及的宏大问题都与历史分期有关。如艾伯华将中国史与欧洲史等同看待,认为中国的古代(ancient)即周代,等同于欧洲的中世纪;中国的近代或近世(modern),与欧洲大致同步,等等。大概同时,艾伯华揭橥“士绅社会”(gentry society)理论,具体指公元前200年至13世纪,长达1500年,不存在贵族阶层,其上层统治阶层的权力,主要依赖其社会经济地位。因此,艾氏认为,这是一个理论上的“开放社会”(open society),任何人都可以提升其社会地位,当然从汉至宋的向上流动较为罕见,南北朝可谓“士绅社会”之典型。又以五代而论,只有26%的士绅出自胡族;而汉人士绅中,70%出自传统士绅(old gentry)。艾氏进而认为五代时期的统治集团并未发生根本性变化^④。在蒲立本看来,艾伯华史学中最重要发现之一,就是其中世“士绅社会”理念的提出;当然,蒲立本对艾氏著作也提出激烈批评,尤其批评他统计资料中诸多不合理的因素,以及艾伯华学说中充满自相矛盾之处:例如,艾氏谈及北朝有六个“高贵”的士绅家族凌驾于社会等

① [美]姜士彬:《中古中国的寡头政治》,第157页。

② 许倬云:《北美中国历史研究的历史与走向》,朱政惠、崔丕主编:《北美中国学的历史与现状》,上海:上海辞书出版社,2013年,第75页。

③ Wolfram Eberhard, *Das Toba-Reich Nordchians* (Leiden: E. J. Brill, 1949); *Social Mobility in Traditional China* (Leiden: E. J. Brill, 1962)。关于艾伯华的学术生平和研究旨趣的变动,参见张广达:《魏特夫与艾博华》,《史家、史学与现代学术》,第210-213页。按,姜士彬先生提示,其师 Wolfram Eberhard 的汉译名以“艾伯华”为妥。

④ Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China* (revised edition) (Leiden: E. J. Brill, 1952), 13.

级之上,盛气凌人,深沟壁垒,结成排外性的婚姻圈;而日本学者则将胡汉联盟视作“贵族”^①。

实际上,艾伯华浸淫社会学多年,深受韦伯理论之影响,在某种程度上,艾氏研究带有欧美汉学界自发研究中古士族和精英阶层的色彩,李约翰(John Lee)评价艾伯华云:“在他的学说中随处可以看到欧洲人对中国史的传统看法。这大概就是通过欧洲史的比较或者作为世界史中共同现象的一环来理解中国的态度。……轻视、无视第二次文献,特别是中国和日本学者的研究成果。”^②无论如何,艾伯华的“士绅社会”理论,尤其强调北魏大族高门持续至唐代,乃至在五代持续显赫的观点,以及采用统计分析的社会学方法,显然构成姜士彬“寡头政治说”的滥觞和源头;姜氏青出于蓝,后出转精,对艾氏学说进行修正和补充。不仅如此,1950—1960年代前后,社会史的研究风靡欧美^③,社会流动(social mobility)和精英阶层作为社会史研究的重要部分,成为高频的学术词汇,不仅涉及中国史的研究,也涉及东亚史、欧洲史和美国史的研究和现状。例如,在当时名噪一时、迄今仍有巨大影响的何炳棣所撰《明清社会史论》,即出版于1962年。实际上,关于中国古代精英阶层的研究,风靡当时美国的汉学界,如萧公权的《中国乡村》、张仲礼的《中国士绅:关于其在十九世纪中国社会中作用的研究》、瞿同祖的《作为权力阶层的士绅》和《汉代社会结构》,出版于1950—1970年代^④。由此,我们看到,在1970年代,姜著和伊著的“横空”出现就绝非偶然,而是欧美学界研究传统中国社会史——特别是社会流动和统治阶层——日积月累,从而波及中古史的必然结果。实际上,在此之前,杜希德(Denis C. Twitchett)已经从敦煌郡望表的角度,考察唐代统治阶层的构成^⑤,和艾伯华等人共同成为姜、伊二氏研究中古精英阶层的先驱。

如果说姜士彬立足士族政治宏观层面的理解、概括和演绎,伊沛霞则是致力于个案研究的考察和剖析,伊氏希望从博陵崔氏的沉浮升降,揭示博陵崔氏所属贵族家庭乃至整个精英阶层的历史变迁。伊著第二章追溯贵族家庭的历史发展,意图正是通过博陵崔氏的荣枯兴衰,透视整个贵族阶层的发展轨迹。伊著第三至第六章,追踪汉唐时期一千年间博陵崔氏的成长、壮大、衰落乃至消失的进程^⑥。尽管伊氏认为博陵崔氏的研究具有相当的典型性,犹如守屋美都雄试图从太原王氏的系谱变化归纳中古政治社会的形态一样。欧美学人在此之前展开的中古社会史研究,被多尔比形容成“概念集中营”、“香蕉共和国”式的研究,枯燥乏味,从概念到概念,从片断到片断,从理论到理论,理论先行,然后选择材料进行论证^⑦。而个案研究的魅力,正是其鲜活性,使得历史研究如同现场发生的故事一样栩栩生动。但是,个案研究毕竟只是解剖“一只麻雀”,只是对极为有限对象的精密考察,显然是以牺牲全局性的洞察为代价。具体而言,博陵崔氏是生活在中古时期的大族高门,一举一动,莫不与中古时期风云莫测的政治环境和地域社会息息相关,准确将博陵崔氏安然无恙地从中古中国极为复杂的政治环境和阶层网络中切割而出,借此观察精英阶层的整体形象,难以想象。因此,个案研究“非典型”(atypical)的特征与生俱来,从极为有限的个案归纳一般原理,也是不乏冒险的取径。作为读者,追问的话题是:博陵崔氏如此,其他大族身上是否发生相似的故事?

① Edwin G. Pulleyblank, “Gentry Society: Some Remarks on Recent Work by W. Eberhard,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* vol. 15, no. 3(1953), 588—597. 关于艾伯华论著中相互矛盾冲突之处,还可参见白乐日关于艾氏《征服者与统治者》的书评,参见 Reviewed by Etienne Balazs, *Pacific Affairs* vol. 27, no. 1, 75.

② [美]李约翰:《英美关于中国中世贵族制研究的成果与课题》,第20页。

③ 例如,毛汉光曾经坦言受到这种风气和学人的影响,参见氏著《中国中古社会史论·序》,上海:上海书店出版社,2002年,第5—6页。

④ 例如 Change Chung-li, *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society* (Seattle: Washington University Press, 1955).

⑤ Reviewed by: Robert M. Somers, “The Society of Early Imperial China: Three Recent Studies,” *The Journal of Asian Studies* vol. 38, no. 1(1978), 139.

⑥ 艾伯华指出,五代时期的部分传统士绅家族,至少延续一千余年。参见 Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*, 119.

⑦ Reviewed by Michael Dalby, *Harvard Journal of Asiatic Studies* vol. 40, no. 1(1980), 260.

不出意料,有的学者提出与姜、伊二氏截然不同的观点。葛涤风(Dennis Grafflin)正是代表人物之一。1980年,葛氏毕业于哈佛大学,师从杨联陞先生;杨氏因身体健康问题荣退后,葛氏又随史华慈(Benjamin Schwartz)继续学习,获博士学位,其博士论文《南朝早期的社会秩序:东晋的构造》(*Social Order in The Early Southern Dynasties: The Formation of Eastern Chin*)并未正式出版,但其发表的数篇论文,正是精华所在,颇能代表葛氏对于中古士族的观点。葛氏声称,只要对南朝高门大族的演变轨迹进行重建,就会发现贵族门户持续稳定和长期重要的观点是错误的;他具体指出,东晋南朝最显赫的侨姓门阀,只有太原王氏和颍川庾氏可以追溯至汉代,同时,也只有太原王氏和琅琊王氏延续至唐代,如谯国桓氏被灭族于晋元兴三年(404)。葛氏尖锐指出,不止是东晋的超精英阶层(即一流高门)迅速滑落衰微,而且南朝也没有出现与之匹敌的替代性高门^①。这种看法显然与姜、伊二人的观点迥然相异。从葛文有限的学术回顾来看,他试图回应的学术史集中于内藤湖南、川胜义雄、姜士彬等人,尤为关注川胜义雄对于南朝贵族制的研究。

如果说日本学界的贵族制是以东京学派(又称“历研派”)和京都学派之间的批评和分野为代表,那么北美学界也不乏这样的论争和分化:主张中古贵族制或寡头制者,以姜士彬和伊沛霞为代表,同时也有反贵族制者,除哈佛大学出身的葛涤风之外,在对姜、伊二氏充满批判精神的论著中,旗帜鲜明、观点激烈者,又如毕业于斯坦福大学的陈美丽(Cynthia L. Chennault),毕业于哥伦比亚大学的麦希维克(Duřanka Duřana Miřević)等人都是如此。陈美丽(Cynthia L. Chennault)是“飞虎队”队长陈纳德之女,1979年毕业于斯坦福大学,师从刘若愚(James Liu)和王伊同,受到刘先生的学术影响,陈美丽以文史互证之法,进行陈郡谢氏的个案研究,揭示在政治权力的争夺和占有中所面临的不稳定性,成为南朝谢氏几大房支的共同问题^②。麦氏认为中古时期的统治阶层不是一成不变的,与姜士彬的寡头政治说鲜明对立。麦氏1992年毕业于哥伦比亚大学,师从毕汉思,与伊沛霞师出同门;其博士论文《寡头政治抑或社会流动:关于早期中古中国的大族研究》(*Oligarchy or Social Mobility? A Study of the Great Clans in Early Medieval China*),和毕氏关于《水经注》的论文,刊于《瑞典东方博物馆馆刊》(*The Museum of Far Eastern Antiquities*)第65期,该刊此卷仅刊麦、毕两文,毕氏论文短小精悍,故此卷称为麦氏专刊亦不为过。麦氏直言其研究师法毕氏研究汉代社会流动的思路与方法^③,重点考察六朝时期高门大姓连续担任一品高官和中正、贵族爵位的继承性以及门阀大族的婚姻等情况。他指出中古中国不是由寡头阶层所控制^④,这显然与姜、伊二氏所论大相径庭。另外,关于姜士彬的寡头政治说,持不同意见者还有霍姆格伦(Jennifer Holmgren),霍氏生于1949年,1979年于澳洲国立大学获得博士学位,师从贾丁纳(Ken Gardiner)。霍氏在内亚史和十六国北魏史研究方面,尤其是文献方面,深受贾氏影响,卓有贡献,但是,由于各种因素,霍氏没有获得终身教职,遂弃学从政,非常可惜^⑤。霍氏认为,5世纪山东地区的贵族等级并不稳定,因此认为该时期社会缺乏流动的观点是对唐代贵族形成史的过于简化;在霍氏看来,5世纪应该视作唐代贵族阶层的形成

① Dennis Grafflin, "The Great Family in Medieval South China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* vol. 41, no. 1(1981), 65-74.

② Cynthia L. Chennault, "Lofty Gates or Solitary Impoverishment? Xie Family Members of The Southern," *T'oung Pao* vol. 85, Fasc. 4/5(1999), 249-327.

③ Hans H. A. Bielenstein, *The Restoration of the Han Dynasty: with Prolegomena on the Historiography of the Hou Han shu*(Stockholm: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1953).

④ Duřanka Duřana Miřević, "Oligarchy or Social Mobility? A Study of the Great Clans in Early Medieval China," *The Museum of Far Eastern Antiquities* vol. 65(1993), 5-256. 按,麦氏此文原系其博士论文 *Oligarchy or Social Mobility? A Study of the Great Clans in Early Medieval China*, Ph. D. diss. Columbia University, 1992. 关于麦氏宏文的评介,参见王晶:《唐宋变革与北美士族研究——从麦希维克的中古社会阶层流动谈起》,《中国中古史集刊》第4辑,待刊稿。

⑤ Reviewed by T. H. Barrett, *Journal of the Royal Asiatic Society* vol. 7, no. 3(1997), 176. 并参胡志宏:《西方中国古代史研究导论》,郑州:大象出版社,2002年,第229页。按,霍氏晚近给笔者的邮件中谈及澳洲当时比较特殊的政治学术环境是其没有拿到终身教职的主要因素。

时期,至少山东士族如此。霍氏还指出,主张中古社会流动陷入停滞的观点,忽视了该时期空间和时间上的差异性^①。

即便如此,从长时段的学术史脉络观察,与守屋美都雄的太原王氏研究相比,伊著关于博陵崔氏的研究更为精致和系统,因此后来居上,获得广泛赞誉。当然,伊著晚于守屋氏著作二十余年,两者研究的虽然都是一流高门,但伊氏以访问中央研究院的机会,获睹当时尚未公布的崔氏墓志,这在守屋氏的时代尚属困难。在士族研究方面,毛汉光从事的琅琊王氏研究,和伊沛霞的博陵崔氏研究,堪称大规模使用墓志资料研究士族问题的先驱。这对后来学者研究中古士族的资料选择具有决定性的影响。姜氏的研究虽然宏观,论证过程步步为营,但其材料选择集中于氏族谱的流变,极少引用墓志材料;而伊氏的考察则是微观入手,所得结论显得水到渠成。姜、伊两氏论著所引参考文献虽然大同小异,但他们的研究方法和论证过程显示,姜氏受毛汉光先生的影响较大,而伊氏则受守屋美都雄的影响较大,前者侧重数量统计,辅以层层推演,后者侧重个案研究,辅以统计分析。以士族个案研究而成书立说者,伊著可谓守屋美都雄关于太原王氏研究之后的第二本,甚至是迄今影响最大的著作。士族个案研究的方法,在日本学界,是由守屋美都雄开创、矢野主税等人加以继承并发扬光大的^②。但在更大的范围内,将士族个案研究升级为“范式”,对国内学者影响较大者,则是伊著。大致同时,姜士彬展开唐宋时期赵郡李氏衰落的个案考察^③。当然,即便放在当下,伊氏本人也完全不曾预料,在日本学者贵族制理论和个案研究、西方人类学和社会学理论的合力影响下,她所展开的博陵崔氏研究,经过周一良先生的评介,乾坤挪移,辗转往复,对中国学界所产生的巨大影响。

二、大族的称谓、范围和基础

欧美学人研究士族有别于国内学人的最大特征之一,就是立足长时段的考察。姜氏和伊氏显然都受到法国年鉴学派的影响,注重长时段的研究,前者书名中的词汇是“Medieval China”(中古中国),而后者书名中的词汇是“Early Imperial China”(早期中华帝国)。在西方学界,最先使用“Medieval”一词的中古史学者是白乐日(Etienne Balazs),他在“Etudes sur la société et l'économie de la Chine médiévale”中首次使用该词,类比欧洲的“黑暗时代”。姜氏开宗明义地阐明所谓“中古中国”,指的是从汉末到唐末这段时期,而麦希维克所言的“中古”,则指魏晋南北朝;但他所称也是中古早期,似乎意味着中古也涵括隋唐时期。丁爱博(Albert E. Dien)主编的《早期中古中国的国家与社会》,收录十一篇论文,除唐长孺和毛汉光以外,其余九人均为欧美学人,没有日本学者,其“中古早期”断限于公元700年^④。而伊氏使用的词汇,与“Late Imperial China”(晚期中华帝国)相对,是指从汉代到唐末这段历史时期,而帝国晚期则指宋元明清。如此,伊氏讨论的长时段,超过内藤湖南所谓“贵族政治时代”的时间跨度,汉代也被纳入考察范围;而姜氏讨论的时段,契合内藤氏所描述的贵族制时代跨度。葛氏发表文章中也有“Medieval”的字样,但他的考察时间截止于隋代。长时段与断代

① Jennifer Holmgren, “The Making of an Elite: Local Politics and Social Relations in Northeastern China during the Fifth Century AD,” *Papers on Far Eastern History* vol. 30(1984), 1-79. “Social Mobility in the Northern Dynasties: A Case Study of The Feng of Northern Yen,” *Monumenta Serica* vol. 35(1981), 19-32.

② 参见范兆飞:《权力之源:中古士族研究的理论分野》,《学术月刊》2014年第3期,后收入《中古太原士族群体研究》,北京:中华书局,2014年,第1-18页。

③ David G. Johnson, “The Last Years of A Great Clan: The Li Family of Chao Chun in Late T'ang and Early Sung,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* vol. 37, no. 1(1977), 5-102. 中译文参见《世家大族的没落——唐末宋初的赵郡李氏》,耿立群译,收于[美]芮沃寿(Arthur F. Wright)等著:《唐史论文选集》,陶晋生等译,台北:幼狮文化事业公司,1990年,第231-339页。

④ Albert E. Dien ed., *State and Society in Early Medieval China* (Stanford: Stanford University Press, 1990). 按,此书导言基本代表了丁爱博对中古士族政治的认识,中译文参见丁爱博:《〈中国中世纪早期的国家与社会〉导言》,张琳译,《魏晋南北朝隋唐史资料》第14辑(1996年),第182-198页。

史的家族考察,各有优劣,前者长在上溯本源,下穷末流,短处则在各个时段无法纤毫毕现;后者的利弊正好相反。葛氏立足考察东晋南朝的高门大族,屡有发现,在某些方面也的确否定了姜、伊二氏的观点,但其所举桓氏、谢氏、庾氏等大族衰微于南朝的反例,不足以推翻唐朝旧族高门——如博陵崔氏、太原王氏、荥阳郑氏等家族——仍然相当活跃的现实。与葛氏所论大致同时,唐长孺先生揭示,汉魏之际的士族,存在相当程度的升降和沉浮,决定性因素即是当朝冠冕,而非冢中枯骨^①。又如,汉魏之际极为活跃的颍川荀氏家族,在东晋南朝时期已经衰微不堪,降为门阀破落户,但我们显然无法用荀氏破落的个案,一举推翻东晋是门阀政治的旧说。

关于中古精英阶层或统治阶层的描绘术语,艾伯华的称谓是“gentry”,兼具地主、官僚和学者三种角色;姜氏的称谓是“寡头家族”(oligarchy),文中更多的概念是“大族”(great clans);而伊氏的概念是“贵族家庭”(aristocratic families);蒲立本和葛涤风的概念则是“大家族”(great families),丁爱博的概念是“gentle families”(士族)或“士绅”(gentry),文中讨论经常使用“lineages”(宗族);裴士凯(Scott Pearce)的概念是“地方精英”(local elites);麦希维克的概念是“传统的官僚世家”(old established bureaucratic clans),霍姆格伦的概念是“地方精英”(local elite),凡此种种,不一而足。这些眼花缭乱的概念背后,反映这些学者对中古精英阶层的不同认知和范围取向。仅从量化的角度而言,姜氏大致推测,“寡头家族”所占当时中国的人口比例约为0.5%左右,他们正是唐代郡望表所列的数百个名望高门。伊氏所言的“贵族家庭”范围显然更小,大致是柳芳《氏族论》列举的二十九个家族,或者是中古时期的一流高门。由此看到,伊氏所言的“贵族家庭”,是姜氏所言“寡头大族”之子集。当然,他们都同意贵族的基本特征是,“世袭崇高的社会地位”^②。姜氏认为中古时期的寡头阶层虽然是由数百个相对稳定、持续性强的家族所构成,但又坚定地认为,他们的社会地位源于政府的确定和认同,并非来自血统的世袭。形成鲜明对照的是,伊氏指出,博陵崔氏成员在社会地位方面,具有世袭权,至于能否得到更多的财富、权力以及声望,则受具体环境的制约;伊氏同时指出,姜氏所言的“寡头政治”,是在缺乏强硬或专制统治的时候才会出现,而在北朝和唐代,皇权并非形同虚设^③。但是,无论“寡头家族”,还是“贵族家庭”,正如艾伯华评论伊沛霞著作时所云,这两个概念都是指西方学术语境中的“上层精英”(upper level of gentry)^④,即我们所言的精英阶层或统治阶层。丁爱博通过研究孝文帝太和十九年令,断然否定艾伯华关于北魏是贵族社会的观点;在他看来,北魏的统治阶层与其说是贵族,不如说是精英^⑤。

姜士彬和伊沛霞为代表的士族研究,最显著的特征之一就是受到人类学和社会学的影响,尤其是弗里德曼(Maurice Freedman)、弗里德(Morton H. Fried)等学人激烈争论的“氏族”(clan)和“宗族”(Lineage)等概念之区别及其意义。葛涤风也不例外,葛氏从人名学的角度,梳理中国南方门阀成员从单名到双名的问题,比较南方门阀的人名及其影响,关注不同辈分之间连续使用同一偏旁(如“水”、“心”字旁等)。与此同时,葛氏指出琅琊王氏的人名含有道教色彩(如王正后裔中,连续六代四十八个子孙的名字中含有“之”字),也有佛教之色彩(如王绚后裔中,连续四代十个子孙的名字中含有“昙”、“僧”等字,前后辈之间互有参差);葛氏暗示中古高门人名的宗教属性不见于单名,而见于双名,这有可能受到印欧“神性”(theophoric type)人名系统的影响,当然,太原王氏的情况更加复杂多

① 唐长孺:《士族的形成和升降》,《魏晋南北朝史论拾遗》,北京:中华书局,1983年,第53—63页。

② [美]伊沛霞:《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,第9页;[美]姜士彬:《中古中国的寡头政治》,第58页。

③ [美]伊沛霞:《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,第105页。

④ Reviewed by Wolfram Eberhard, *Journal of the American Oriental Society* vol. 102, no. 3(1982), 574—575.

⑤ Albert E. Dien, “Elite Lineages and the T'o-pa Accommodation: A Study of the Edict of 495,” *Journal of the Economic Social History of the Orient* vol. 19, no. 1(1976), 61—68.

变^①。葛氏关于大族人名研究,显然带有冯汉骥、弗里德曼和弗里德等人类学家影响之烙印。不过,葛氏显然没有参考此前宫川尚志等人关于南北朝人名的研究^②。从葛氏研究南方大族的情况来看,虽然他使用了与“大家族”不同的“宗族”等概念,但他基本上集中于探讨血缘关系清晰紧密的亲属群体。与之相似,伊沛霞也强调博陵崔氏成员之间的紧密关系,伊著附录二“崔俨世系表考释”所举崔俨四十三名后裔子孙,显示他们之间存在血缘关系,因此,伊氏坚持使用“家庭”(family)一词,这一点得到艾伯华的赞同。当然,伊氏所谓的“家庭”,并不囿于“核心家庭”(nuclear family)之讨论,当然也不是如多数学者那样追踪父祖三代的官品,以此论证家族升降的情况,而是注重“扩散家庭”之考察,即包括叔伯子侄等成员,尤其在唐代博陵崔氏部分,还包括没有生物学关系、自称博陵崔氏的成员^③。与之前相比,博陵崔氏范围的骤然扩大,决定于唐代博陵崔氏的墓志遗存。唐代存在大量自称博陵崔氏,实际上却无法和博陵崔氏的主干大房建立清晰世系的成员墓志,因此,伊氏在这里也有所保留地声称,唐代博陵崔氏的最佳术语是“宗族认同”(lineage of identification),伊氏所言崔氏为社会地位而承认共同的祖先,但也很警觉地指出他们并没有全体认同^④。这样,伊氏本身就博陵崔氏的研究内涵出现前后矛盾的冲突:前面强调世系清楚的亲属集团,其后却扩大和变身为模糊化的宗族认同。这两者范围的伸缩显然有着极大的差异^⑤。葛涤风的关注焦点在于南朝门阀,他勾勒出的大族曲线与毛汉光所研究的琅琊王氏,以及伊沛霞研究的博陵崔氏等大族横跨汉唐时期的持续性发展不同。葛氏明确指出,只有太原王氏和琅琊王氏从魏晋延续到隋唐,并在唐代急剧膨胀(expand)^⑥;葛氏并未深究隋唐士族的情况,所谓的“膨胀”,就是不具有真实血缘关系的同姓人群,攀附郡望,成为同姓共同体,也就是伊氏此处所言的“宗族认同”。伊沛霞一针见血地指出,中古时期的大族,没有聚集在一个地理中心,没有参加共同的节日活动,没有维护公共的墓地,没有祭祀共同的祖先^⑦。姜士彬更是旗帜鲜明地指出:“如果没有义田,没有家庙,大型继嗣集团甚至在坟茔旁边没有任何发展完善的聚集活动,实际上,我们大概就可以确定,中古中国不存在弗里德曼意义上的所谓宗族。”^⑧实际上,姜、伊二氏共同呼应的,不仅是历史学问题,也是人类学家普遍争论的话题,即宗族是功能性的还是系谱性的,中古大族的本质如何,等等。基于这种问题指向,伊氏关于博陵崔氏居住地和埋葬地的图表式考察,对于学者研究中古大族的迁徙具有示范意义。不仅如此,他们都展现出对大族谱牒的高度重视。这种研究依然受到美国人类学家弗里德和弗里德曼等人对宗族与系谱关系进行激烈争论的直接影响:弗里德认为,宗族与氏族根本区别正是系谱,宗族构成的条件是明确的共始祖血缘关系,而氏族的血缘联系则是虚构的^⑨。姜氏更是以谱牒所确定的成员身份,作为“oligarchy”的纽带,姜氏指出,中古大族存在的唯一要素就是谱牒^⑩;伊氏同样对崔氏谱牒予以关注,尽管没有姜氏所言那样明确。姜、伊二氏的这种认识,与日本学者如福岛繁次郎的认识截然不同,福岛氏强调陇西赵氏为祖先祭祀而持续聚集,并强调赵氏成员自称陇西赵氏的认同意义^⑪。若以中古太

① Dennis Grafflin, "The Onomastics of Medieval South China: Patterned Naming in the Lang - Yeh and T'ai - Yuan Wang," *Journal of the American Oriental Society* vol. 103, no. 2(1983): 383 - 398.

② [美]魏根深(Endymion Wilkinson):《中国历史研究手册》,侯旭东主持翻译,北京:北京大学出版社,2016年,第183页。

③ [美]伊沛霞:《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,第115页。

④ [美]伊沛霞:《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,第119页。

⑤ Reviewed by Michael Dalby, *Harvard Journal of Asiatic Studies* vol. 40, no. 1(1980), 260.

⑥ Dennis Grafflin, "The Great Family in Medieval South China," *HJAS*, 65 - 74.

⑦ [美]伊沛霞:《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,第116 - 117页。

⑧ [美]姜士彬:《中古中国的寡头政治》,第130页。

⑨ Morton H. Fried, "Clans and Lineages: How to Tell them Apart and Why-with Special Reference to Chinese Society," *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 29(1970), 11 - 36. 参见钱杭:《宗族的世系学研究》,上海:复旦大学出版社,2011年,第1 - 17页。

⑩ [美]姜士彬:《中古中国的寡头政治》,第157页。

⑪ [日]福岛繁次郎:《中国南北朝史研究》,东京:名著出版社,1962年,第166 - 206页。

原王氏和太原郭氏的情况来论,笔者倾向认同福岛氏所强调的大族认同,就是中古大族对于郡望的攀附和认同意识。当然,人们对祖先世系的伪冒同样重要。

不仅如此,伊沛霞明确指出,唐代博陵崔氏发挥作用的亲属集团的规模,大致是传统意义上的“小宗”,即男系五世以内具有亲属关系的人员构成;并在论述崔氏成员关系的时候,强调崔沔宗庙和墓地对家族团结的重要作用^①。如此这般,伊氏所论,前后龃龉,自相矛盾。伊氏前论崔氏没有共同的墓地,没有共同的祭祀活动,而这里又强调崔沔家族的祭祀活动及其意义。实际上,伊氏的自相矛盾,正是源于博陵崔氏的“小宗”和“大宗”原则及在实践和文本中呈现的冲突。伊氏发现,唐代的博陵崔氏成员散居各地,分葬异处,说明博陵崔氏存在严重的房支分裂现象;既然如此,所谓的共同活动,在规模较小的小宗房内才有可能正式进行。那么,这个所谓的共同活动,“共同”的范围有多大?实际上,这种观点的提出和论证,明显受到人类学家的影响。弗里德曼认为,宗族就是一个共同的男系亲属集团(除去已婚的姐妹,包括他们的妻子),他们拥有共同的祠堂或者公共财产^②。伊氏对崔氏共同祭祀活动的关注,以及由此引发的矛盾,大概正是迎合与回应弗里德曼所言的宗族内涵。姜氏在此方面较为果断,他在考察大族并不存在共同的社会活动和公共财产之后,宣称:“中古中国不存在弗里德曼意义上的所谓宗族。”当然,姜氏也明确指出,“高祖以下的子孙被视作一宗。……在一个以高祖为共同崇拜对象的集团内部,嵌套着更小的亲属集团”^③。在人类学家的影响下,丁爱博走在更坚决的道路上。丁氏认为,早期中古中国的名门望族并不强大,也非贵族,甚或不是氏族,而是仅仅享有名望的个别“房支”(lines);其特权并不是与生俱来,而是随君主权威的意愿而转移。丁爱博同时使用“分支世系”(segmental lineages)的概念,指涉继嗣集团内部拥有裙带利益的房支和成员;并对北魏孝文帝太和十九年诏令进行研究,分析大族不同房支成员的仕宦与“姓”、“族”分离的现象,指出未能满足诏令规定的房支及其成员,被排挤在姓族之外^④。丁氏的这个发现,也间接证明姜士彬关于中古谱牒“官僚性”的论说。高门大族类似的房支分裂、财产分割、身份认同的变化及其影响,以及谱牒或系谱在大族分裂与整合过程中所起的认同作用,由此与大族整合产生的相互关系,显然需要更多细密的研究才能准确阐明。

即便在近四十年之后回眸审视,伊著最重要的贡献之一就是:“过去经常描绘贵族家庭恒定不变的术语,掩饰着相当可观的和几乎持续的变化。”^⑤伊氏此论确实洞幽烛微,正如麦希维克所云,伊氏关于博陵崔氏的这个重要发现,几乎适用于中古时期其他所有的世家大族。正因为此,麦氏在统计有限的基础上,断定唐代氏族谱中的郡望名族,虽然与魏晋时期的郡望相同,但并不意味着他们垄断了汉唐之间的政治权力^⑥。正如前述,姜氏立论的重要理据就是论证氏族谱对于士族身份认同的重要意义,并以此分析唐代氏族谱所列大族在汉唐时期的连续性。如此,伊氏和麦氏的分析,其实包括姜氏本人关于赵郡李氏的分析,以及晚近学人对士族谱系和郡望构建的认识^⑦,在某种程度上动摇着姜氏“寡头政治说”的根基。伊氏同时指出,博陵崔氏乃至中古士族在不同阶段的历时性变化:在汉代是具有地方血缘关系的松散的家族群,在北魏晚期是严格意义上的门阀贵族;在唐代则成为具有

① [美]伊沛霞:《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,第119、123页。

② Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* (New York: Humanities Press, 1966), 20.

③ [美]姜士彬:《中古中国的寡头政治》,第130、145页。

④ Albert E. Dien, “Elite Lineages and the T’o-pa Accommodation: A Study of the Edict of 495,” *Journal of the Economic Social History of the Orient* vol. 19, no. 1(1976), 61-68.

⑤ [美]伊沛霞:《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,第153页。

⑥ Dušanka Dušana Mišević, “Oligarchy or Social Mobility? A Study of the Great Clans in Early Medieval China,” 248, 253.

⑦ 仇鹿鸣:《“攀附先世”与“伪冒士籍”——以渤海高氏为中心的研究》,《历史研究》2008年第2期;《制作郡望:南阳张氏的形成》,《历史研究》2016年第3期。范兆飞:《中古郡望的成立与崩溃——以太原王氏的谱系塑造为中心》,《厦门大学学报》2013年第5期;《中古士族谱系的虚实——以太原郭氏的祖先构建为例》,《中国史研究》,待刊稿。

共同父系继嗣制和较高社会地位的散居群体^①。前文所举北朝博陵崔氏地方基础的雄厚,迄于唐代则散居各地,房支分散,但仍然共享博陵崔氏的金字招牌,都是这种研究思路的产物。但是,我们必须对这种观点保持足够的警惕。北朝隋唐的史料遗存,决定了同一大族高门的成员数量从北朝至隋唐间呈现出几何级的增长,博陵崔氏如此,太原王氏如此,荥阳郑氏也是如此。换言之,各个时期的史料数量和质量都迥然相异,魏晋与隋唐不同,南朝与北朝也不同。伊氏关于博陵崔氏的研究范围,随着文献的变化而变化,这种“水无常形”的剧烈变化,是否与客观的史料遗存之间,存在着必然的因果关系?高门大族的史料主体及性质的变化,是否能够见证这些大族“持续的变化”,其变量是什么,常量又是什么?在不同性质的史料和文献所描述高门大族的相同术语背后,成员数量的大幅增加以及由此带来的“变化”固然重要,但其不变的核心部分也无可置疑的重要。如果不能准确厘清某一高门大族的核心部分之边界及其大小变化,则所有的讨论都可能只是流于表象,甚或牛头不对马嘴,成为虚实相参、内外不分的“大杂烩”。

伊氏关于汉唐一千年间博陵崔氏的考察,并没有坚持一以贯之的统一标准,有时是亲属集团,有时是宗族认同,有时是核心家庭,有时是扩散家庭。例如,伊氏关于唐代博陵崔氏的讨论,可谓崔氏成员中“小宗”和“大宗”的混合杂糅。如此,这些性质迥异、范围不等的崔氏成员,能够成为一个可供研究的“标准个案”吗^②?姜氏的研究也存在着类似的情况,在姜氏看来,只要是唐代郡望表所列的家族,似乎都属于寡头家族的范畴;而每个寡头家族的规模大小,姜氏认为无法探究其具体数值,只是模糊地估算为一千余人^③,这显然不够严谨。正如葛涤风所指出的那样,即便是南朝第一流的高门大族,他们的家族规模也不大,王氏家族之外的绝大多数家族在公元200—600年间涌现的可经证实的家族成员不过一百人左右^④。葛氏虽然将高门的发展描述为“宗族”(lineage),但其文侧重于主干大房核心成员之考察,例如,葛氏认为,谢安之死,标志着南方社会贵族统治的终结^⑤。当然,类似的研究问题,几乎遍及所有的士族研究。即便唐代博陵崔氏的成员数量出现激增,其中不乏没有任何血统关系的崔氏成员。另一方面,伊氏在阐述相关问题的时候,多数情况还是注重关系较为密切的亲属团体,即以“小宗群体”为主;而在讨论崔氏成员仕宦、宅居和埋葬地等问题的时候,又据墓志材料选择“散居群体”的大宗范围,这种考察范围的大小与伸缩变化,无形中降低了这个重要结论的可信性和适用度。在此,我们再次指出,麦希维克根据极为有限的分析资料,以及根据伊氏发现“博陵崔氏”相同术语下包含的诸多变化,断然否定姜氏寡头政治,还有一个理由:即唐代氏族谱中攀附祖先的比例极高^⑥。实际上,这个疑点再次触及大族高门作为家族的存在属性和本质特征,尤其涉及具有血缘关系的小宗和没有血缘关系的同姓共同体之间的边界及相关认识。

同样地,作为姜、伊两氏研究软肋的主要问题,就是对大族经济基础——即“土地占有”(landholding)——考察的薄弱。姜著对大族之经济基础只是在其收尾处蜻蜓点水地一掠而过,而伊氏也只是在谈及北朝博陵崔氏地方基础恶化的时候,略有提及。正如许倬云在充分肯定姜著之时,敏锐地指出姜著之不足,希望姜氏能够详细分析寡头家族延续持久和最终崩溃的因素。许氏还指出,随着中古以降农业经济的发展,导致精英阶层逐渐丧失其在地方乡里的大片土地,从而寄生于皇权及其官僚机构^⑦。众所周知,姜士彬之师艾伯华提出著名的“城乡双家形态说”,大意是指任何一个精英

① [美]伊沛霞:《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,第116—117页。

② Robert M. Somers, “The Society of Early Imperial China: Three Recent Studies,” *JAS*, 139.

③ [美]姜士彬:《中古中国的寡头政治》,第56页。

④ Dennis Grafflin, “The Great Family in Medieval South China,” *HJAS*, 69. 按,伊氏指出,赵郡李氏、荥阳郑氏和范阳卢氏等在中古时期的数量都在一百至三百名之间,而博陵崔氏的规模从未超过三十三人,参见[美]伊沛霞:《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,第171页。

⑤ Dennis Grafflin, “The Great Family in Medieval South China,” *HJAS*, 73.

⑥ Dušanka Dušana Mišćević, “Oligarchy or Social Mobility? A Study of the Great Clans in Early Medieval China,” 252—253.

⑦ Reviewed by Cho—Yun Hsü, *The American Historical Review* vol. 87, no. 1(1982), 236.

家族都有“两窟”：城市之家(city-home)与乡村之家(country-home)。前者是这个家族的政治文化支柱，决定家族地位的升降；后者是经济支柱，为前者提供强大的经济支撑。两者互为形援，互为支持，成为中古士绅社会的坚强支柱，也是士绅拥有异常持久性的源头^①。这当然可以视作姜士彬寡头政治说的滥觞。不过，伊沛霞对北朝唐代博陵崔氏的考察，却提供了一个鲜活的反例。其实，“经济基础”一词，多少带有马克思主义的烙印，若换一个更中性更全面的词汇，就是“地方基础”(local base)。伊沛霞指出，北朝的博陵崔氏是立足地方的贵族宗族(aristocratic lineage)，崔氏成员固然有成员在平城和洛阳担任高级官员，但是，他们的亲属成员仍然在博陵拥有雄厚的地方基础，具体表现是田连阡陌，财力雄厚，并在宗族内部进行文化教育，与同州的另一个高门大族——赵郡李氏连续数代进行通婚^②。这难道不是艾博华所谓的“城乡双家形态”吗？这难道不是典型的城乡呼应吗？当然，这样的情况，及至唐代发生了根本性的变化。唐代的博陵崔氏所出现的城市化（“两京化”）和官僚化进程，从根本上割裂了大族高门与地方乡里的有机联系，当然也就背离艾伯华所谓精英大族“城乡双家”说，这一点得到艾伯华本人的同意。艾伯华在1982年关于伊著的书评中，似乎改变了他的旧说，“我们可能没有强硬的证据表明，精英家族同时具有城乡双家形态(urban and rural branches)”^③。艾氏之旧说和新论，从其所举《魏书》中的例证而言，似乎停留在假说和推测的层面，雾里看花，并无多少真凭实据。蒲立本亦批评云，其中至少十分之九都出于想象^④。但是，笔者以为，艾氏的自我修正有矫枉过正之嫌。

循此路径进行研究者，如霍姆格伦，霍氏通过勾勒山东大族的地方基础与政治环境的互动关系，指出平原刘氏的升降浮沉，与政治环境及地方基础的变化相关，同时指出河北大族与山东大族的迁徙，必然导致在朝的政治地位与地方的经济社会地位之间的背离^⑤。霍氏研究所受的影响，正如艾安迪(Andrew Eisenberg)所云，霍氏虽然不是韦伯主义者，但其研究显然受到韦伯和莱茵哈德·本尼克斯(Reinhard Bendix)等人关于社会学理论的影响^⑥。实际上，所谓“双家形态”，“乡村之家”即可看作大族高门社会性或经济性的一面，而“城市之家”则可视作其政治性或官僚性的一面。不过，“城乡双家形态”作为艾伯华关于士绅是统治阶层连续性的重要根据，其合理性的最大疑点正如丁爱博所云，没有证据显示崔氏拥有可观的土地和军事权力，从而成长为对部分地区拥有控制权的封建领主；同一地区的同一姓氏，就是属于同一个家族群体吗？这些家族的内在凝聚力究竟如何^⑦？葛涤风通过勾勒东晋南朝五大高门的发展曲线，指出太原王氏和琅琊王氏“肩宽膀阔”(broad-shouldered curves)的发展曲线，反映他们长期拥有崇高的社会声望，尤其琅琊王氏在超长时间内拥有政治和社会的双重统治力。与此同时，谯国桓氏、颍川庾氏和陈郡谢氏的政治性较强，而社会根基相对不足，尤其是谯国桓氏，在政治冲突中遭到彻底性的摧毁^⑧。其实，北朝世家大族往往兼具地方豪族的特征，大族成员少年时多居乡里，壮年则宦游京城，致仕后落叶返乡^⑨。但是，隋唐以降，世家大族的中央化、官僚化以及城市化进程，导致其成员纷纷抛弃乡里社会，迁居两京地区，城乡呼应的士族政治

① Eberhard Wolfram, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*, 14-15; *Social Mobility in Traditional China* (Leiden: E. J. Brill, 1952), 266-269.

② [美]伊沛霞：《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》，第71-77页。

③ Reviewed by Wolfram Eberhard, *Journal of the American Oriental Society* vol. 102, no. 3(1982), 574-575.

④ Edwin G. Pulleyblank, "Gentry Society: Some Remarks on Recent Work by W. Eberhard," 590.

⑤ Jennifer Holmgren, "The Making of An Elite: Local Politics and Social Relations in Northeastern China during the Fifth Century AD," 68-70.

⑥ Reviewed by Andrew Eisenberg, *T'oung Pao* vol. 85, no. 2(1999), 161-168.

⑦ Albert E. Dien, *State and Society in Early Medieval China*, 7.

⑧ Dennis Grafflin, "The Great Family in Medieval South China," *HJAS*, 73.

⑨ 陈爽：《世家大族与北朝政治》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第203页。

形态宣告终结^①。值得注意者,即便在乡里社会,高门大族的经济利益未必就稳若磐石,以唐长孺为代表的中日学者,就国家与大族围绕依附民的户口争夺、赋税问题展开极为精湛的研究,欧美学人也有类似的研究,例如孔为廉(William G. Crowell)考察东晋南朝政府时断时续、持续不断地试图控制侨姓户口,增加财政收入的问题。孔氏谈论的户籍问题,姜士彬也曾谈到,不过关注点不同,遂分途而行;孔氏认为,南朝的土断充满悖论:南朝没有实现注籍编户之目标,但他们从未放弃这种努力和权威^②。

三、贵族制的终结:社会流动?

几乎所有的中外学者,都将中古贵族制的崩溃与社会流动联系起来。无论伊氏的个案研究,还是姜氏的宏阔分析,客观证明了孙国栋先生的重要观点:即中古时期的名门望族在唐末五代彻底消融^③。姜、伊二氏虽然都注意到贵族门阀对于科举制的充分利用,以及士族成员在科举进士中占有相当的比例,但是,他们几乎都将贵族制崩溃的缘由,归咎于科举制所带来的系列影响。科举制的本质是选官方式的根本性变化,以及国家官僚制权威的再现。姜氏讨论的关键问题就是,晋唐时期统治阶层的本质何在,他们由哪些人群构成。姜氏重视大族“官僚性”即大族子弟担任高官显宦的一面,并以此作为硬性指标,归纳中古统治阶层的性质以及中古社会的性质。多尔比曾经援引福楼拜(Gustave Flaubert)的《庸见词典》(Dictionary of Received Ideas),讽刺官僚制和贵族制的概念问题;他同时又以“疗养院”为例,阐释“孝”概念在不同时期和不同文化背景下的巨大差异^④,借此提醒研究者中古时期的官僚、门阀和贵族等概念在中西文化背景和中国不同时期所可能具有的不同含义。简而言之,中古时期的官僚制和贵族制之争,他们之间的消长沉浮,最终走向官僚制,这种驱动力来自哪里?

姜著和伊著大致问世于同时,有相对重叠的知识背景,但其研究方法则存在明显的差异。姜著是传统的宏阔研究和统计分析,伊著则是精密的个案研究。他们除却研究方法的差异之外,就中古大族本质的认识而言,也有相当的差异。伊著强调贵族家庭成立的条件,就是崇高社会地位的世袭以及脱离国家控制的独立性^⑤;而姜著强调寡头大族成立和延续的条件,却是世代代占据高官显宦。换言之,伊氏强调大族的贵族性(独立性),姜氏注重大族的官僚性(附庸性)。不过,姜氏和伊氏在探讨唐末大族彻底消失的时候,殊途同归,都归咎于大族对官僚机构的依赖:姜氏将之归结为唐代大族乡里土地的丧失以及科举制等选官方式的诸多变化;伊氏则强调唐代崔氏成员的官僚化进程,因此,大族高门必然随着唐帝国及其官僚机构的崩溃而彻底消融。姜氏和伊氏的看法,与蒲立本对科举制与出身的判断大致相同。蒲立本曾经批评艾伯华和魏特夫的观点,即他们认为,科举制基本没有引起应有的社会流动;而蒲氏认为,即便旧族子弟科举及第,也意味着他们攫取政治权力不再仅仅依赖于血统和出身^⑥。六朝贵族制的核心问题,就是贵族的权力之源及其独立性如何,或者说担任

① Edwin G. Pulleyblank, "Gentry Society: Some Remarks on Recent Work by W. Eberhard," BSOAS, 591; 毛汉光:《从士族籍贯迁徙看唐代士族之中央化》,《中央研究院历史与语言研究所集刊》第52本第3册(1981年),后收入氏著《中国中古社会史论》,上海:上海书店出版社,2002年,第234-333页;韩昇:《南北朝隋唐士族向城市的迁徙与社会变迁》,《历史研究》2003年第4期。

② William G. Crowell, "Northern and the Problems of Census Registration under the Eastern Jin and Southern Dynasties," in Albert Dieneds., *State and Society in Early Medieval China*, 171-209.

③ 孙国栋:《唐宋之际社会门第之消融——唐宋之际社会转变研究之一》,《新亚学报》第4卷第1期(1959年),后收于氏著《唐宋史论丛》,上海:上海古籍出版社,2010年,第271-352页。

④ Reviewed by Michael Dalby, *Harvard Journal of Asiatic Studies* vol. 40, no. 1(1980), 262.

⑤ [美]伊沛霞:《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,第9-10页。

⑥ Edwin G. Pulleyblank, "Gentry Society: Some Remarks on Recent Work by W. Eberhard," BSOAS, 590.

官僚的士族,其官僚性和贵族性边界何在?可以说,任何从事中古士族研究的学者,几乎都必须面临这样的难题。丁爱博指出,伊沛霞关于贵族家庭的概念,源于帕尔默(R. R. Palmer)关于18世纪英国贵族的描述^①。伊氏给出的答案是,中古各个时期的情况截然不同:从汉代到北魏,博陵崔氏凭借地方基础,较少参与朝廷事务,这个时期的崔氏成员可谓“地方化”;北朝以降,情况急转直下,崔氏成员陷入官僚化的泥沼,地方基础最终消失;迄于唐代,博陵崔氏虽然还可以在社会等级中维持他们的崇高地位,但他们更为彻底的官僚化和城市化,使得他们与唐王朝休戚相关,蜕变为帝国的依附者,因此随着唐帝国的崩溃而灭亡。伊氏关于博陵崔氏的结论,契合毛汉光考察琅琊王氏得出的结论:“东晋南朝为其顶峰,但其衰势是缓慢的,这条抛物线的末端延长至唐末。”^②两氏关于中古一流高门发展演变的基本判断可谓大同小异。但是,并非所有高门大族的衰落轨迹,都如博陵崔氏和琅琊王氏一样。

在伊沛霞看来,正是因为自律性和独立性的消失,大族彻底沦为国家官僚的时候,就不可避免地带有依附性和寄生性的特征。当然,伊氏也认为,不同时期决定崔氏地位的因素也发生变化,伊氏同样重视贵族成员在政府中担任官职的情况,但是,伊氏并未像姜氏那样,把任官视作贵族成立的决定性因素,伊氏还把上层阶级的生活方式等列入贵族阶层的显著特征^③。结合多尔比的评论,我们以表格的形式表达伊氏和姜氏之观点如下^④:

要素 时期	伊沛霞观点			姜士彬观点	
	地方基础	家族荣耀	官僚职位	社会地位	官僚职位
两汉	1	2	3	1	1
魏晋南北朝	3	1	2	1	1
隋唐	3	2	1	2	1

在姜氏看来,唐宋变革以后,人们的地位和任官之间判如云泥,有官职有地位,无官职无地位;而在唐宋变革以前,人们的崇高地位并非天然形成的,而是由国家权威加以确认,因此姜氏怀疑,“中古士族的任官和地位之间是否存在任何彻底的分离”^⑤。金应熙指出,姜士彬的这种看法,与内藤湖南的贵族论是针锋相对的,因为他强调国家权力对门阀地位的影响^⑥。姜先生的寡头政治说,与内藤氏贵族政治说的时间跨度吻合,但是其历史内容则有明显区分。丁爱博的观点显然更进一步,他指出:“大族的权力并不依赖于其私有财物,而是源于其基于国家官僚的身份,因此,其权力最终来自于国家本身。”^⑦丁氏将权力与声望截然分割,认为大族只能从国家获取声望,而不能获取权力,其“唯官僚论”的主张与矢野主税的“寄生官僚论”极为相似。与此相反,萨默斯批评姜氏过于强调大族的任官属性,他列举了中古大族成员不愿出仕的种种缘由,尤其是异族政权和皇权不振的情况。不仅如

① Albert E. Dien, *State and Society in Early Medieval China*, 8.

② 毛汉光:《中古大士族之个案研究——琅琊王氏》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第37本下册(1967年),后收入氏著《中国中古社会史论》,第365—404页。

③ Robert M. Somers, “The Society of Early Imperial China: Three Recent Studies,” *JAS*, 138.

④ Reviewed by Michael Dalby, *Harvard Journal of Asiatic Studies* vol. 40, no. 1(1980), 254.

⑤ [美]姜士彬:《中古中国的寡头政治》,第167页。

⑥ 金应熙:《国外关于中国古代史的研究述评》,第190页。

⑦ Albert E. Dien, *State and Society in Early Medieval China*, 24. 按,2016年8月17日,笔者于湖北襄阳参加“秦汉魏晋南北朝史国际学术研讨会”期间,承蒙南恺时(Keith N. Knapp)先生见告,其师丁爱博师从马瑞志(Richard B. Mather)。南氏告诉笔者,丁爱博认为,中古时期的门阀大族虽然在社会中占有一席之地,但政治上仍然是官僚制的统治,可见丁氏的看法并未发生改变。又,马瑞志以英译《世说新语》享誉海内,参见范子焯:《马瑞志博士的汉学研究》,《世界汉学》2003年第2期。

此,萨默斯还援引人类学家关于社会组织形态的相关理论,提醒人们注意社会等级结构的复杂性,以及人们社会角色的多样性^①。换言之,张仲礼、何炳棣、姜士彬等史家简单地将中华帝国时期的社会分层区分为士庶、精英和非精英、统治者和被统治者,在萨默斯看来,这种简单甚或粗暴的二元分析模式,无法准确呈现纷繁复杂的社会结构和身份特征。

姜士彬认为,中古人们的地位和任官不可分离,相辅相成。同样地,在伊沛霞看来,北周以降,事功和贤能主义(meritocratic)的原则在政府内部弥漫,并逐渐根深蒂固;由此产生反转性的变化:以前担任官职依靠于社会地位,而之后的社会地位则依靠于官僚职位。当然,姜氏在这个情况的论证上,多少是含糊和矛盾的。姜著在讨论六朝时期人们任官与地位的关系时,甚至掉入自相矛盾的陷阱:“地位较高的家族子弟,担任较高的官职;地位较低的家族子弟,担任较低的官职。”以此来看,人们的社会地位决定官职的高低。但是,姜氏又言:“人们的地位来源于官职;但是,只有地位崇高的人们,才能获得官位。”^②按照姜氏的前一种说法,与中村圭尔的观点相近,中村氏通过《刘岱墓志铭》所见婚姻圈的考证,认为“社会地位决定政治地位”^③;但是,姜氏的后一种说法,又蕴含着“政治地位决定社会地位”的意义。姜氏的这种思辨,有着陷入逻辑循环、让人无法举出反证的味道。实际上,从六朝人们对于社会地位的依赖,转变为隋唐以降人们对于官僚职位的依赖。姜氏的论证带有“唯官职论”或“官僚本体论”的色彩,伊氏并不同意这种看法,她在大作开篇就指出:“这些官衔从未创造出一个泾渭分明的社会等级。譬如,没有与享有爵衔的琅琊王氏似乎拥有同等的社会地位,其社会声望甚至高于荫袭爵位的将门子孙。”^④这种剥离和变化是如何发生的,尤其在伊氏指出唐代科举制中不乏贵族子弟,以及杜氏指出科举及第者多是地方士族的情况下,这个情况显然还需要更多关键性的论证,学者提示的城市化和中央化都是比较有益的视角。

实际上,姜士彬“寡头政治”说的主要根据是对中古士族在高级官员中所占比例的统计分析。就此而言,姜氏研究方法与艾伯华、毛汉光、孙同勋、孙国栋的数量统计没有根本性的区别。姜氏在毛氏统计的基础上,认为西晋、南朝和隋代最高官员出自大族的比例多达74%,东晋则为75%,北朝高级官员中的大族比例较低,但以汉人而论,大族所占比例仍为75%,东魏北齐则在60%左右;唐代前期,最高官员出自大族的比例降至56.4%,后期则升为62.3%^⑤;姜氏同时统计这些大族见于唐代郡望表的比例^⑥。从数量统计的角度而言,姜氏在分析唐代宰相出身时采用人工年等分析变量,较之毛氏的简单统计,显然更加精密,在某种程度上已经臻于数量统计的极致。不过,姜著的问题正如麦希维克所言,姜氏集中利用的核心材料是唐代氏族谱,对于魏晋南北朝的材料——尤其是墓志等石刻材料——关注不足,基本利用毛汉光的统计资料。如此,我们虽然能够观察每个时期高级官员出自大族的高比例,尽管姜氏试图通过氏族谱的形成过程与基本构成,向我们展示中古大族构成的寡头家族是超稳定结构,这个寡头集团进而控制了晋唐时期,但是,正如姜氏和伊氏所言,即便一流高门如赵郡李氏和博陵崔氏,内部都在发生着极为可观的历时性变化。那么,我们自然产生这样的疑问:中古时期各个朝代垄断大多数高官显宦的所谓寡头家族或贵族家庭,郡望表中的名称虽然相同,但他们确实来自同一个大族群体吗?这个大族群体是否如姜、伊二氏所描绘的那样连绵持久、冠冕相袭和壁垒森严?

麦希维克的统计分析,深化了我们对大族垄断高官“表象”的认知。麦氏的数量统计,集中考察

① Robert M. Somers, "The Society of Early Imperial China: Three Recent Studies," *JAS*, 134-135.

② [美]姜士彬:《中古中国的寡头政治》,第37、43页。

③ [日]中村圭尔:《〈刘岱墓志铭〉考》,刘俊文主编:《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》,上海:上海古籍出版社,1995年,第167页。

④ [美]伊沛霞:《早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究》,第2页。

⑤ [美]姜士彬:《中古中国的寡头政治》,第3-4页。

⑥ [美]姜士彬:《中古中国的寡头政治》,第164-168页。

和质疑大族的连续性问题。往前追溯,艾伯华论证“士绅社会”的根据,也是基于士绅家族连续性的考虑:五代所有汉人士绅家族中,只有30%是新出的士绅家族,70%的士绅家族出自唐代;而唐代最高等级的三十二个士绅家族中,九个家族都是北魏时期的一流高门^①。麦氏的考察分为两个方面:一是中古早期每个朝代一品高官和中正担任者的情况,尤其分析大族在不同朝代之间连续担任一品高官的情形,集中表现为麦氏频繁使用的术语:“传递率”(carry-over)。这一研究方法也是因袭其师毕汉思研究汉代社会流动的方法。麦氏发现,无论一品高官,还是大中正,都不是固定地来自同一个大族集团;同时指出,中古早期连续在两个以上朝代担任一品大员的高门只有太原王氏和琅琊王氏:这两个大族蝉联高官,是一种极其特殊的例外。不仅如此,麦氏还指出,姜氏所论证的——同时得到萨默斯等人广泛认同的——长久维持的门阀贵族,绝大多数只是持续两朝的大族,因此,所谓的“旧族”,在麦氏看来,不过是相对前朝而言。二是中古早期贵族爵位的传承情况。海内外研究士族者,莫不在陈寅恪先生提示的“婚宦”问题上精耕细作。而麦氏却能关注士族爵位的继承性问题,确实目光如炬,他发现,极少有家族连续在数个朝代持续拥有爵位,北方士族持续在数个朝代拥有爵位者,如荥阳郑氏、河东裴氏、琅琊王氏和太原王氏等;南方士族持续在数个朝代拥有爵位者,如兰陵萧氏、吴兴沈氏和琅琊王氏等。结合一品高官和贵族爵位的持续情况,麦氏认为琅琊王氏是这个阶层中真正的大族(powerful clan),但他也指出,琅琊王氏并不具有典型性。麦氏再次强调,中古早期统治中国的贵族群体并不是由壁垒森严的精英阶层所构成^②。必须承认,麦氏关于大族持续继承爵位情况的考察,以及大族连续担任一品高官及中正情况的考察,皆致力于验证大族的持续性和稳定性,具有相当的新意。但是,就整体而言,麦氏统计的数据样本存在严重的缺陷,毛汉光统计的士族标准是五品官及其以上(而五品基本是史家将某人载入正史列传的入门条件),麦氏仅选择一品官员作为高官显宦的样本代表,可谓丰墙峭址,这个资料显然是残缺不全的;麦氏根据残缺片面的数据样本,认为中古中国并不是由寡头家族所统治,反驳姜士彬关于大族高门的连续性认识,难以成立;即便就逻辑学而言,麦氏从特殊到一般的思维大跃进,也是典型的以偏概全。可以想象,如果扩大统计的官品——姜氏统计的标准是三品及以上——如扩充至五品及以上,那么,被麦氏否定的大族持续性问题,必然会呈现出另一幅景象。

与姜士彬强调中古时期门阀大族的“官僚性”属性及意义相比,葛涤风则提出“伪官僚制”(pseudo-bureaucracy)的概念,他认为名望之家可以通过九品中正制,获得政治特权,但是这并没有形成寡头或大族政治;相反地,统治者使得部分政府机构蜕化成“伪官僚机构”,在很大程度上为出身高贵但无所事事的士大夫提供薪俸。换言之,葛氏认为,魏晋时期贵族权力固然在增长,但皇权仍然能够控制绝大多数行政机关,其中的官僚并无独立权力。与此同时,葛氏强调家族地位的崛起,往往取决于核心家庭成员在军事活动中的成功,或者在政治风波中的突出表现,尤以桓氏和谢氏的分野为例进行考察^③。葛涤风在考察东晋南朝门阀子弟的仕宦情况时,仿照毛汉光研究琅琊王氏的方法,统计东晋五大高门每一代知名人物的数量,以此勾勒他们升降浮沉的发展曲线;并将这些门阀(如谯国桓氏)视作东晋政坛的“新贵族”,从而与太原王氏、琅琊王氏和颍川庾氏等“旧贵族”区别对待,甚至断言谢安之死(385年)标志着南朝大族统治的终结^④。葛氏的这种观点,得到田余庆先生的回应,田先生则认为颍川庾氏和陈郡谢氏是魏晋新出门户,琅琊王氏和太原王氏是旧族门户^⑤。易言之,葛氏强调皇权和政府权威的影响,认为大族的崛起与个人的军功等偶然因素紧密相关,在他看来,中古时期

① Eberhard Wolfram, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*, 119.

② Dušanka Dušana Mišćević, “Oligarchy or Social Mobility? A Study of the Great Clans in Early Medieval China,” 55–168.

③ Dennis Grafflin, “Reinventing China: Pseudobureaucracy in the Early Southern Dynasties,” in Albert Dien ed., *State and Society in Early Medieval China*, 139–170.

④ Dennis Grafflin, “The Great Family in Medieval South China,” *HJAS*, 69–72.

⑤ 田余庆,《东晋门阀政治》,北京:北京大学出版社,2005年,第272–273页。

并非寡头政治或贵族政治。与此相似,丁爱博同样强调军事权力,但他指出,权力和声望不同,西魏北周可以给予大族以声望,但并未赋予其权力。不过,弘农杨坚正是鲜活的反例^①。丁氏强调国家权力乃至皇权的重要性,决定其对某些关键文献的解读和问题的看法,与艾伯华、姜士彬等人的观点迥然相异。例如,关于北魏政治社会的性质。艾伯华认为是贵族社会,丁爱博则援引北魏孝文帝定姓族中的薛宗起入郡姓的事例,说明北魏门阀序列在法制化和制度化的过程中,皇权和国家获得更大的权重,丁氏进而认为,孝文帝的太和诏令,意图是改造汉人旧制,实现拓跋部对新制的控制^②。而姜士彬同样援引这个例证,说明北魏郡姓集团的凝结和固化,社会流动因此变得极为困难。

与丁爱博相同,陈美丽也强调军事权力对于东晋南朝门阀大族的影响。陈氏指出,谢氏和桓氏等高门确实可以通过军事权力提升其家族地位,甚或凌驾阶层结构之上,但是也必须通过与其他高门的合作,其统治才具有合法性。不仅如此,陈氏在葛涤风等人的基础上,对于陈郡谢氏任官情况的分析,精密入微;陈氏以每二十五年为一代人,罗列每一代人物的仕宦情况,由此观察谢氏家族的升降情况,尤其敏锐指出谢氏子弟任官五品及以上者,有多达六分之一的高官成员都在政府中遭遇不正常死亡;进而在政治史的语境中,考察陈郡谢氏那种优雅、完美的纯文学诗歌和信笺,她认为,这些诗歌与其说是南朝门阀深沟壁垒、自我认同的文化产物,毋宁说是南朝政治高压氛围下的产物;与其说是门阀子弟自我放纵的奢侈逸乐,毋宁说是他们迎合君主竞争仕途(如谢朓诗歌颇多“寓臣妾沦掷之感”)的有力工具。陈氏同时强调刘宋时期寒人势力的崛起,尤其是恩幸群体占据中书机构的情况^③。客观地说,陈氏由文入史,从谢湛、谢庄和谢朓等人的诗文入手,置于谢氏婚宦的现实背景下,剖析不同房支不同代表人物所面临的宗支分化等不同境遇,皆能切中肯綮,阐幽发微。陈氏之外,霍姆格伦亦对大族精英延续的稳定性提出有力质疑,霍氏将大族精英置于北朝隋唐政治社会演变的过程中进行考察,认为5世纪山东士族的动荡变化,与政治局势息息相关:即便在短时期内,随着政治局势的变化,精英结构亦随之改组,例如南燕灭国后,渤海封氏的地位如何衰败;其后,又随着北魏的入主,其地位又如何复兴。霍氏指出,唐代郡望表中渤海郡下的封氏来自河北或山东。霍氏认为,姜氏关于汉唐时期社会流动陷入凝固的观点,是对唐代贵族形成于6世纪末叶的复杂现实的过于简化。不仅如此,霍氏指出,在分裂时期,大族高门不同房支之间的联系极为脆弱,他们很难连续三代保持在中央的官僚职位^④。陈氏回应赵翼、唐长孺关于南朝寒门崛起之说,也是对川胜义雄关于南朝贵族制崩溃观点的细化,暂且不提;如果仅以欧美士族研究的学术史而言,陈氏之说,推动了士族研究的力度和广度,至少将伊沛霞所谓唐代旧族面临的重重困境前溯至南朝,由于博陵崔氏并未衣冠南渡,伊氏关于南朝的研究极为薄弱,姜氏仅在大族概念及相关统计的问题上波及南朝;因此,葛氏关于南朝大族的研究,以及陈氏关于南朝谢氏的考察,他们强调南朝大族“官僚性”和“流动性”的方面,有力地地质疑、补充和丰富了姜、伊二氏关于南朝高门大族研究的情形。

同样地,伊氏当然也看重崔氏成员拥有的官职、财富等硬性指标,但同时重视旧族门户的教育、门风、道德等弹性指标,可以说,家学、家风等贵族有别于其他社会阶层的软实力因素也被作为伊氏考察崔氏成员的重要指标,这些因素配合坚实的地方基础(特别是经济实力),构成伊氏所论崔氏得以独立于政府控制之外——尤其在唐代——的重要条件。因此,从这个角度而言,伊氏所论,较之姜

① Scott Pearce, "State and Society in Early Medieval China, Edited by Albert Dien," *Journal of the American Oriental Society* vol. 115, no. 3(1995), 514.

② Albert E. Dien, "Elite Lineages and the T'o - pa Accommodation: A Study of the Edict of 495," 83 - 86.

③ Cynthia L. Chennault, "Lofty Gates or Solitary Impoverishment? Xie Family Members of The Southern," *TP*, 249 - 327.

④ Jennifer Holmgren, "The Making of An Elite: Local Politics and Social Relations in Northeastern China during the Fifth Century AD," 73 - 74; "The Lu Clan of Tai Commandery and their Contribution to the T'o - pa State of Northern Wei in the Fifth Century," *Young Pao* vol. 69, no. 2, 1983, 272 - 312; "Social Mobility in the Northern Dynasties: A Case Study of The Feng of Northern Yen," *Monumenta Serica*, vol. 35(1981), 19 - 32; "Lineage Falsification in the Northern Dynasties," *Papers on Far Eastern History* vol. 21(1980), 1 - 16.

氏所言大族社会地位来自官僚职位的观点而言,确实更加立体、更加丰富了。当然,伊氏也非常看重官职对于贵族的意义,如李约翰所云,伊沛霞虽然批判了姜士彬,但一步都没离开过他^①。与伊氏强调大族家学门风、文化举止等因素相似,陈美丽也注意到陈郡谢氏的举止对于维持其社会地位所起的重要作用。中古精英阶层的文化修养、家学门风和性格气质,及其对社会地位的影响,钱穆先生曾有精湛的研究^②,但这同样是西方社会学家致力讨论的话题,如,史若堡(Gideon Sjøberg)、拉尔夫·达伦多夫(Ralf Dahrendorf)等。不过,需要注意的是,文献和史料中关于人物品德、地位、道德的描述,多是行话套语,即晚近中青年学人提倡的历史书写问题。兹举例加以阐明。关于博陵崔氏的地位高下,有一条非常典型的材料,经常被学者所引用。清河崔陵每以藉地自矜,曾对范阳卢元明讲:“天下盛门,唯我与尔,博崔赵李,何事者哉!”^③周一良先生也根据这条材料认为:“看来当时北朝社会有一种不成文的想法,把清河崔置于博陵崔之上,以为前者社会地位高于后者。崔陵以博崔与赵李并举,可能赵李也在陇西李之下。”^④实际上,如果仅仅以此判断清河崔氏和博陵崔氏的地位高低,则失之简单了。两大崔氏家族的地位升降,其实与当时极为复杂的政治社会环境密切相关,必须综合考虑他们的婚姻、仕宦和社交情况,观察他们在政治社会领域的荣枯变化,才能落到实处。这种考察本身,对于以博陵崔氏为对象的个案研究而言,近乎苛求,遑论博陵崔氏在博陵郡内部不同大族高门之间的升降问题。更有甚者,这类材料很可能是史家行文的行话套语,相似的故事和记载也发生在刘宋时期,荀伯子常自矜荫藉之美,对琅琊王弘说:“天下膏粱,唯使君与下官耳。宣明之徒,不足数也。”^⑤类似的言语模式还发生在汉末,曹操对刘备云:“今天下英雄,唯使君与操耳。本初之徒,不足数也。”^⑥马恩斯(B. J. Mansvelt Beck)指出,崔陵所言不过是A和B谈话时贬低C的陈词滥调而已^⑦。

六朝贵族制的另一个纽带就是门第婚或身份内婚制。必须承认,欧美学者关于士族婚宦的研究,具有强烈的问题意识,相形之下,这种问题意识在部分国内学者模仿士族个案研究“形似”的过程中已被消磨殆尽。伊著在讨论北朝博陵崔氏的地方基础时,浓墨重彩地勾勒博陵崔氏和赵郡李氏的通婚关系,他们在北朝连续四代具有通婚关系,这种通婚关系无疑强化了博陵崔氏的地方基础。又如,伊著在讨论唐代博陵崔氏维系旧族地位的时候,考察唐代九十二名博陵崔氏通婚之家的社会地位,发现其中的82%仍旧是柳芳所列南北朝以降的二十九家旧族门户。这个数据本身有力地证明唐高宗关于七姓“自为婚”的禁令不过是一纸具文,同时更加证明旧族门户在唐帝国仍然具有相当的自律性和独立性。与伊氏强调大族的门第婚略有不同,葛涛风强调后妃出身的因素,揭示南朝后妃出自五大高门的时代,几乎都集中于高门子弟极为活跃的时期^⑧。葛氏的研究得到陈美丽的支持,陈氏指出,陈郡谢氏与统治皇族之间的联姻行为,与谢氏成员的冠冕相袭如影随形;陈氏指出高门大族婚娶名门或武将之家,目的是其中的某些房支妄图挽救日益衰败的家族声望;与之相对,皇族的通婚对象也是如此,例如梁武帝竟然因谢朓家族“门单”而放弃婚约,将公主改嫁给武将张弘策之子,继而又许配给琅琊王氏中显贵的一支^⑨。如前所论,姜氏强调门阀大族的社会地位与官僚职位之间的互生

① [美]李约翰:《英美关于中国中世贵族制研究的成果和课题》,第19页。

② 钱穆:《略论魏晋南北朝学术文化与当时门第之关系》,原载《新亚学报》第5卷第2期(1963年),后收于氏著《中国学术思想史论丛》(三),合肥:安徽教育出版社,2004年,第125-186页。

③ 李百药:《北齐书》卷二十三《崔陵传》,北京:中华书局,1972年,第334页。

④ Richard B. Mather, “Intermarriage as a Gauge of Family Status in Southern Dynasties,” in Albert Dien ed., *State and Society in Early Medieval China*, 211-228.

⑤ 沈约:《宋书》卷六十《荀伯子传》,北京:中华书局,1974年,第1628页。

⑥ 陈寿:《三国志》卷三十二《蜀书·先主传》,北京:中华书局,1959年,第875页。

⑦ Reviewed by B. J. Mansvelt Beck, *T'oung Pao* vol. 68 (Livr. 1/3, 1982), 156.

⑧ Dennis Grafflin, “The Great Family in Medieval South China,” *HJAS*, 71.

⑨ Cynthia L. Chennault, “Lofty Gates or Solitary Impoverishment? Xie Family Members of The Southern,” *TP*, 323.

关系,但同时又注重汉唐之间数百个大族的连绵性,这就忽视了同为士族阶层内部的上下流动,因此,姜氏论点内部就有龃龉之处:即官僚性和贵族性如何持续,又如何统一?陈美丽的相关考证,强化了姜氏关于士族门阀“官僚性”及其影响社会地位的观点。马瑞志也以《世说新语》为中心,勾勒南朝士族的通婚联盟,涉及皇族、与皇族有关的家族、次等士族以及军功家族等^①。

西方学者对士族婚姻的意义较为看重者,不乏其人。霍姆格伦受到人类学的影响,考察汉明之间皇族通婚情况的变化与政治权力的关系,从而“消解”了唐宋变革论的特殊意义;在她看来,非汉族群建立的政权如北魏、辽、元等,赋予皇后的权威和权力,都远不如汉人政权^②。姜氏曾援引燕郡公孙氏的婚姻材料,证明中古时期广泛存在的“士庶之异”,以及所谓的官民之别。姜氏甚至认为,在高官权贵与普通官僚家族之间,并不存在进一步的差别^③。这条材料的主角是公孙邃和公孙叡兄弟,史载“邃、叡为从父兄弟,而叡才器小优,又封氏之生,崔氏之婿;邃母雁门李氏,地望县隔。巨鹿太守祖季真,多识北方人物,每云:‘士大夫当须好婚亲,二公孙同堂兄弟耳,吉凶会集,便有士庶之异。’”^④姜氏揭示的士庶区别,当然存在;但这种结论多少带有“唯官职论”的色彩,正如麦氏所指出的那样,公孙氏兄弟希望通过婚姻而跻身上流,这条材料至少显示了三个士族所属的等级:雁门李氏,地方士族;燕郡公孙氏,介于地方士族和国家大族之间的中等士族;渤海封氏,一流大族。麦希维克认为,通常很难判定精准判定哪些因素决定一个大族的社会地位和声望,但婚姻一定是其中的关键因素^⑤。正是在这种思路下,麦氏集中考察中古早期后妃出身的情况。可见西方学者在研究士族通婚情况时,对中古后妃的出身情况予以集中的关注。麦氏通过统计皇后出身的资料,揭示三国和北魏是充满流动性的社会,同时指明中古早期出现皇后的大族高门共有二十八个,其中七个大族在两个朝代中出现皇后,一个大族(庐江何氏)在三个朝代中出现皇后,一个大族(琅琊王氏)在三个以上(五个)朝代中出现七名皇后。琅琊王氏连续涌现皇后的情形,再次印证该家族持续担任一品高官和持续拥有爵位的显赫地位。当然,麦氏认为,琅琊王氏的情况只是例外。中古早期的大族高门,并没有在各个朝代持续不断地出现皇后;因此,事实上的超精英群体的政治命运,是随着时代变化而变化的,换言之,精英阶层在追求政治权力之巅的过程中,充满着巨大的社会流动^⑥。

实际上,葛澂风、陈美丽、霍姆格伦和麦希维克等人对姜、伊二氏观点的批评和反思,并非无源之水。关于中古贵族制的崩溃和新秩序的重新凝成,中外学者的看法一直存在着相当显著的差异。陈寅恪将贵族制的崩溃确定在初唐和中唐,而内藤湖南的唐宋变革论则断限于晚唐五代。欧美学者关于这个话题的讨论,几乎都是从精英阶层的变动入手,加以研撰和辨析。姜士彬在毛汉光、孙国栋以及青山定雄等人研究的基础上,综合分析唐宋宰相出身以及中古高官出身的变化和比例,赞同内藤氏的历史分期观点。伊著对于博陵崔氏的线性描述,也印证了门阀贵族在唐末五代彻底崩溃的观点。那么,在西方学者的眼中,贵族制的本质是什么呢?杜希德曾经概括南北朝与以后历史时期有两处明显的区别,从而决定“贵族社会”的性质:一是六朝社会的最高层——君主和高官——被一小撮权势显赫的高门大族所控制甚至几乎垄断;二是士族和寒门的法律地位,有着泾渭分明的区别^⑦。

① Richard B. Mather, “Intermarriage as a Gauge of Family Status in Southern Dynasties,” *State and Society in Early Medieval China*, 211–228.

② Jennifer Holmgren, “Imperial Marriage in the Native Chinese and Non-Han State, Han to Ming,” in Rubie S. Watson and Patricia Ebrey eds., *Marriage and Inequality in Chinese Society* (Berkeley—Los Angeles: University of California Press, 1991), 58–96.

③ [美]姜士彬:《中古中国的寡头政治》,第7页注释1。

④ 魏收:《魏书》卷三十三《公孙表附邃传》,北京:中华书局,1974年,第786–787页。

⑤ Dušanka Dušana Mišević, “Oligarchy or Social Mobility? A Study of the Great Clans in Early Medieval China,” 213–214.

⑥ Dušanka Dušana Mišević, “Oligarchy or Social Mobility? A Study of the Great Clans in Early Medieval China,” 247.

⑦ Denis C. Twitchett, “The Composition of the T’ang Ruling Class: New Evidence from Tunhuang,” in Arthur F. Wright and Denis C. Twitchett eds., *Perspectives on the T’ang*, New Haven, Conn., 1973, 89.

这撮权势显赫的高门大族,可能就是姜士彬所言的寡头家族,抑或伊沛霞所言的贵族家庭。关于唐代郡望表所载大部分士族的动向和变迁,即便目前刊布的中古墓志数量激增,唐代墓志已经超过一万余方,我们恐怕仍然不具备全面考察这些家族的材料基础。正如杜希德所言,“对传记、谱牒类史料更为缺乏的唐代,提出任何精确、有意义的社会流动问题的论断,都是不可能的。”^①除了材料的极度缺乏之外,敦煌发现的郡望表所列的大部分士族,并不见于史传;正如杜氏阐述的那样,隋唐社会不仅存在着那群在正史可钩寻而得的高门贵胄,还存在着为数众多的地方氏族,他们与庶民也存在着天壤之别。那么,同样构成精英阶层的的地方氏族,如何判断他们的社会流动,以及对政治社会的影响。隋唐科举制对于中古贵族制的冲击作用,学人多有论述。但杜氏提出更为大胆的设想:“在唐初真正通过科举入仕的社会流动新因子,却是一大群声望相对不太显赫的地方士族。他们藉科举之途加速其晋身高位,以前这些高位,或多或少是受高门大族垄断的。”^②如此,唐代科举制所引发的社会流动,不过是地方士族或地方精英向上的社会流动而已。杜氏的观点,是基于沈括所言“以博陵崔、范阳卢、陇西李、荥阳郑为甲族。唐高宗时又增太原王、清河崔、赵郡李,通谓‘七姓’。大率高下五等,通有百家,皆谓之士族,此外悉为庶姓,婚宦皆不敢与百家齿”^③的假说和推测。一言以蔽之,在杜氏看来,唐代的社会流动,是发生在士族内部不同等级——国家精英(即中央性大士族)和地方精英(地方性士族)——之间的升降和流动,而非寒门升为高门、高门降为隶庶的剧烈变动。杜氏则将中古地方精英,具有前瞻性地等同于唐代郡望表中不见于正史列传的地方姓望;这种眼光具有相当的洞察力。丁爱博批评姜士彬的著作,认为唐代郡望表中的某些姓氏,并没有出现宰相等高级官员,那么这些姓氏何以出现在氏族谱中^④? 笔者部分同意丁爱博的意见,以笔者从事的太原士族研究而言,《太平寰宇记》卷四十“并州”条下列太原郡十一姓,位字 79 号文书列十一姓,而 S. 2052 号文书却列二十七姓,前两者相似,也有不同,不同的家族如鲜于氏、咎氏、廖氏等,迄今发现的墓志等石刻资料,不能证明他们在唐代占有一席之地^⑤。不过,杜氏的看法,也在暗示这种姓氏作为地方豪族存在的可能性。另外,麦希维克关于社会流动的研究,在某种程度上也是对杜希德观点的印证。也就是说,中古时期存在一个持续长久、稳定不变和声名显赫的士族阶层,但这个阶层内部的成员不是一成不变的,其内部存在着相当程度的分野和流动,源源不断,旧族的不断衰落和新贵的攀爬不止,构成士族阶层内部社会流动的鲜活画面。换言之,葛涤风、陈美丽、霍姆格伦等人所谓的“社会流动”,并不是翻天覆地的双向流动,恐怕只是杜希德所谓的地方精英和国家精英之间的切换和转变,只是士族阶层内部比较有限的社会流动。

四、余 论

欧美学人关于中古士族学术史的演变,是其中国学研究在中古问题上的投影:一方面,他们近水楼台,深受西方人类学和社会学理论的影响。20 世纪五六十年代,欧美学界如艾伯华、何炳棣、张仲礼、瞿同祖等人关于社会流动、精英阶层的学术研究风靡一时。大致同时,弗里德曼、弗里德等人关于宗族问题的讨论亦甚嚣尘上,姜士彬、伊沛霞和葛涤风等人在 1970 年代完成的中古士族研究,正是在双重学术氛围影响下孕育和催生出的重要成果。另一方面,欧美学人关于中古史研究的重要成果姗姗来迟,在 1970 年代才逐渐步入成熟,1979 年出版的《剑桥隋唐史》正是标志,李约翰更是将其

① 杜希德:《从敦煌文书看唐代统治阶层的成份》,《唐史论文选集》,第 110 页。

② 杜希德:《从敦煌文书看唐代统治阶层的成份》,《唐史论文选集》,第 112 页。

③ 沈括撰,胡道静校证:《梦溪笔谈校证》卷二十四《杂志一》,上海:上海古籍出版社,1987 年,第 773 页。

④ Albert E. Dien, *State and Society in Early Medieval China*, 4.

⑤ 范兆飞:《中古太原士族群体研究》,第 197—198 页。

视作“英语地区中国中世史学研究的成年宣言”^①。欧美学人研究士族的成果，主要集中于1970—1980年代，尤其在海内外具有重要影响的姜士彬和伊沛霞的著作，先后出版于1977、1978年。不仅如此，欧美学人在具体研究课题的选择上，无疑受到日本学界（如守屋美都雄和矢野主税）、港台学人（如毛汉光等）的间接影响和华裔汉学家（如杨联陞、王伊同等人）的直接影响。换言之，欧美学人的士族研究，深受中日士族研究传统、西方社会学强调社会流动和精英阶层等理论以及英美人类学关于宗族问题讨论的综合影响。尽管从研究人员和成果的数量与质量上，与中日学者相比，欧美学人略嫌不足，即便与欧美其他时段的研究情况相比，也有所逊色，但我们必须承认，中日学者关于士族研究的方法、思路、理论和问题意识，欧美学者都有不同程度的回应；尤其在士族作为大族是宗族抑或氏族以及如何认同的理论探求方面，欧美学人所结合的社会学和人类学方法，迄今仍有相当的借鉴意义。

具体言之，从研究路数来看，姜士彬取径宏阔，有机结合缜密论证和数量统计，虽然模仿毛汉光的统计研究，却能广泛吸收人类学、社会学关于中国近世宗族研究的成果，以为己用。姜士彬也能顺应士族个案研究的潮流，从事唐宋时期赵郡李氏的考察。大致同时，伊沛霞将个案研究的方法演绎到极致，伊氏的博陵崔氏研究，在近四十年后的当下，仍然拥有较为广泛的学术影响。从姜、伊二人的影响来看，葛涤风、麦希维克的研究取径与姜氏相同，注重统计；而陈美丽的研究方法则与伊氏相近，立足个案。从研究时段来看，艾伯华、姜士彬和伊沛霞立足长时段，而葛涤风和陈美丽则是断代史的考察，几乎都集中于东晋南朝，他们更加关注政治事件、军事活动对于高门大族的现实影响。从研究成果来看，姜士彬与伊沛霞取径不同，方法不同，对象不同，结论却是大同小异，他们基本印证了内藤湖南关于门阀贵族衰落至于唐末五代的观点。从研究者的学缘结构来看，具有代表性的欧美学者，几乎都出自汉学色彩浓厚的“名门正派”：如哥伦比亚大学、伯克利大学、宾夕法尼亚大学、哈佛大学等，师承有华裔汉学家，也有欧美汉学家。从相关成果的发表期刊及影响来看，具有代表性的学术成果，几乎都发表于在欧美乃至世界学术圈占有主导地位的《哈佛亚洲学报》（*HJAS*）、《通报》（*TP*）、《亚洲研究杂志》（*JAS*）等期刊；这些论著发表或出版后，相关书评及时准确，都由欧美学界占据相当地位的历史学者——如艾伯华、蒲立本、许倬云等——甚至包括人类学者所执笔^②，并发表于《哈佛亚洲学报》（*HJAS*）、《通报》（*TP*）、《亚洲研究杂志》（*JAS*）、《美国东方学会会刊》（*JAOS*）、《美国历史评论》（*AHR*）等主流刊物。种种情况显示，欧美学人在士族研究的学术版图中，雄踞一席之地。

在这个过程中，欧美学人逐渐形成特色鲜明的传统和风格：哥大和伯克利形成特色鲜明、薪火相传的中国史传统：以伯克利大学的中国史学者为例，大致经历艾伯华、姜士彬、柏文莉（Beverly Bossler）三代学术传承的学者，相继以研究中国古代的精英阶层闻名于世；又如哥伦比亚大学，毕汉思在研究汉代社会流动之余，培养出伊沛霞、麦希维克等研究士族的学者，姜士彬曾经执教于此；毕氏之后，韩明士执掌哥大中国史，培养出同样研究精英阶层的谭凯（Nicolas Olivier Tackett）^③。丁爱

① [美]李约翰：《英美关于中国中世贵族制研究的成果和课题》，《中国史研究动态》1984年第7期。

② 当然，几乎每篇书评的权威学者都有不同程度的知识盲点，例如，丁爱博认为姜著集中于南方士族的讨论，实际上简单浏览本书内容，我们就怀疑丁氏是否曾经通读姜著，因为姜著核心章节第五至第七章都是综合讨论南北士族的问题，不存在重南轻北的倾向（参见[美]姜士彬：《中古中国的寡头政治》，第77—197页）。

③ 谭凯博士论文题目是：“The Transformation of Medieval Chinese Elites (850—1000 C. E.)”，在出版时书名改为 *The Destruction of the Medieval Chinese Aristocracy*（《中古中国士族门第的消融》，波士顿：哈佛大学出版社，2014年），相关书评参见孙英刚：《书评：Nicolas Tackett, *The Destruction of the Medieval Chinese Aristocracy*》，荣新江主编：《唐研究》第20卷，北京：北京大学出版社，2014年，第523—531页；王晶：《重绘中古士族的衰亡史——以 *The Destruction of the Medieval Chinese Aristocracy* 为中心》，《中华文史论丛》2015年第2期。按，谭凯师从韩明士，韩氏师从郝若贝，韩氏以《政治家与士绅：两宋江西抚州的精英》（伦敦：剑桥大学出版社，1986年）闻名于世，郝氏则以《中国的人口、政治与社会的转型：750—1550年》（“Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750—1550,” *HJAS*[1982], 365—442）享誉海内，郝氏亦将唐代的统治精英称为“贵族”，师徒三代均以研究唐宋时期的精英阶层声名远扬，这种师生和学术的双重传承，与伯克利大学“艾伯华——姜士彬——柏文莉”的学脉传承极为相似。

博指出,关于中古贵族制的话题,最重要的三个学人分别是艾伯华、姜士彬和伊沛霞^①。因此,欧美学者关于士族研究的重镇,东有哥伦比亚大学,西有伯克利大学,两者合力,并与哈佛、耶鲁、斯坦福等高校的学者充分互动,激烈批评。如果以日本京都学派和东京学派对垒交锋的形态模拟,欧美学派也形成两大阵营:主张贵族制者和反对贵族制者,前者以伊沛霞为代表,后者以葛澹风、丁爱博、陈美丽和麦希维克等人为代表,姜士彬的“寡头政治说”则结合两者特征,是官僚制和贵族制的结合,颇有宇都宫清吉所云“时代格”之意味。其实,即便在历史分期及对中古政治社会底色的认识与内藤氏接近的姜士彬,也主张“官僚本体论”,强调大族高门的官僚属性,与伊氏强调大族高门的贵族属性不同;姜氏所强调的官僚性,与批评者所持的立场基本相近,即“贵族=官僚”。但是,我们不得不问,中古时期的大族高门,是不是具有官僚之外的超越性或独立性?这些学人研究的士族话题,无论从方法、文献、话题还是问题意识,面面俱到,均有涉猎和创新。欧美传统与日本不同者,其中反对贵族制的学者,如葛氏、陈氏关于南朝士族的研究,明显受到京都学派川胜义雄关于南朝贵族制学说的影响,由此可见,欧美两大学派都带有京都学派的烙印,当然也不乏东京学派“寄生官僚论”重视皇权及官僚权威之影响,因此,总体来看,在士族研究方面,欧美学人深受本土社会学、人类学理论的熏陶,同时吸收欧美正统史学理论、中日不同学派论争的营养成分,形成了迥异于中日学者的学术传统,并对中国的士族研究产生深刻的影响。

必须指出,这种影响的产生,并未像学术预流那样顺流直下和清晰可辨。田余庆先生的《东晋门阀政治》,是中国学者研究士族政治里程碑式的著作,田先生在其大作中除征引葛澹风关于东晋新旧门户的认识外,对其他欧美学者的研究成果极少回应,田先生白云:“另有一位美国学者姜士彬称中国中古政治为寡头政治,出有专著。我与姜当面讨论过他的观点,也未多评论。……中国古史套用西欧历史框架,因而难于使历史上通下串,左右关联。”^②这个认识可谓洞若观火,艾伯华等人的研究在欧美学界也激起类似的批评。不过,欧美学人的研究成果,极少受到关注和响应,也是不争的事实。这种情况与日本学者如谷川道雄的“豪族共同体”理论在国内学界受到的冷遇相仿佛。而在当时的学界,正是受到1970年代北美学人如艾伯华、杜希德,尤其是姜士彬和伊沛霞研究中古士族的学术刺激,斯坦福大学的丁爱博特意于1980年召开主题为“早期中古中国的国家与社会”的学术会议,名宿新锐,荟萃一堂,陈启云倡言士族个案研究必将大行其道^③。李约翰关于英美学人研究中古贵族制的评介,也在1984年发表于日本《史林》期刊;与此同时,中国学人如张广达、周一良和金应熙等人都在积极介绍欧美学人研究士族的成果,凡此种种,似乎都在昭示陈启云的预言必将成为现实,颇有“群雄并起”共同推动研究中古贵族制之势。吊诡的是,1980年代以降,欧美从事士族研究的主将姜士彬和伊沛霞在完成士族研究的论著以后,都进行程度较大的学术转向。正如姜士彬所云,他在考察中古中国的精英阶层之后,眼光朝下,关注宋代的城隍神以及城隍信仰,并由此走向考察大众文化的道路^④。姜氏的学术转向,在某种程度上与精英阶层的学术旨趣可以说是分道扬镳。异曲同工的是,韩明士(Robert Hymes)在出版《政治家与士绅:两宋江西抚州的精英》(*Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung*)之后,也是转身进入宋元时期民间信仰的领域。毫不夸张地说,以姜士彬、韩明士等人为代表的“自上而下”的研究转向,堪称北美中国学研究的一个缩影:即北美社会史的研究目光,日渐下移,从精英层面转向基层民众,从政治权力转向宗教信仰,从典章制度转向日常生活,从重要人物转向一般众人^⑤。与之相应,由

① Albert E. Dien, *State and Society in Early Medieval China*, 4.

② 参见钟鑫:《田余庆谈门阀政治与皇权》,《东方早报·上海书评》2013年1月6日。

③ 陈启云:《中华中古前期史研究反思》,收于氏著《汉晋六朝文化·社会·制度——中华中古史前期史研究》,台北:新文丰出版公司,1996年,第12-14页。

④ [美]姜士彬:《中古中国的寡头政治·中文版序》,第1-7页。

⑤ 许倬云:《北美中国历史研究的历史与走向》,《北美中国学的历史与现状》,第76-77页。

丁爱博主编的同名会议论文集,同样缓不济急,迟至1990年才由香港大学和斯坦福大学的出版社相继出版。

“西方不亮东方亮”,在欧美学人纷纷进行学术转向的氛围下,中国学人却在周一良和张广达等先生评介欧美论著直接影响下,异军突起,接力士族问题的考察,其中虽然存在着诸如学人所云“跑马圈地”、“有增长而无发展的内卷化”、“失焦”等问题^①,但是,1980年代以降,士族研究的主战场已经从欧美转移至中国,显然无可争辩。可以说,在中古士族研究方面,从1950年代以降,大致呈现出“日本——欧美——中国”等学人分别占据主导地位的发展脉络和典范转移,其中转移的时间跨度大概是二十年左右,其中不乏交叉和影响。一言以蔽之,欧美学者关注贵族制的核心问题,主要是基于社会史的考察,尤其是统治阶层或上层阶级由哪些人群构成,有无变化,如何变化,这些变化导致怎样的社会流动,等等。因此,士族高门的特征是持续性抑或断裂性,是凝固化抑或流动性,由此回应内藤湖南的唐宋变革论,以及欧美人类学家和社会学家提出的宗族认同等话题,构成欧美学者研究士族问题的两个主要面相^②。总体来看,欧美学者研究士族的传统和方法,既有本土人类学、社会学理论的持续影响,也有日本学者关于贵族制理论和个案研究方法的刺激,以及华裔汉学家赋予的直接影响,互相激荡,因此,无论其研究方法取径宏阔还是立足个案,问题意识多少都在有意无意地回应日本学者的六朝贵族制理论,抑或回应中国帝制时期究竟是连续抑或断裂的根本性问题,这构成北美学界士族研究传统的基本特征。

[补记]在撰写本文过程中,笔者曾向伊沛霞、葛澍风、南恺时、张磊夫、霍姆格伦等先生咨询相关信息,先后在首都师范大学历史学院史学沙龙第53期“中古中国的政治形态——以贵族制为中心”专场会议(2016年10月15日)、南京大学人文社会科学高等研究院(2016年11月28日)进行报告和演讲,仇鹿鸣、林晓光、孙英刚、杨英、游自勇、孙正军和母有江等先生给予宝贵意见,童岭、卞东波和杨晓莹等先生补充若干文献,在此一并致谢。

[责任编辑 孙 齐]

^① 陈爽:《近20年中国大陆地区六朝士族研究概观》,《中国史学》2001年第11期;仇鹿鸣:《士族研究中的问题与主义——以〈早期中华帝国的贵族家庭——博陵崔氏个案研究〉为中心》,《中华文史论丛》2013年第4期。

^② 当然,也有欧美学者强调皇权的持续影响,与田余庆所论异曲同工,除文中葛澍风外,还有裴士凯,参见 Scott Pearce, “State and Society in Early Medieval China, Edited by Albert Dien,” *Journal of the American Oriental Society* vol. 115, no. 3(1995), 514.

先秦政治思想史上的道义与功利之争

胡新生

摘要:先秦政治思想领域一直存在着重道义和重功利两种思想的对立。这种对立,在商代表现为商王朝崇尚严刑峻法和周邦倡导明德慎罚的不同,在西周表现为鲁国“亲亲上恩”和齐国“尊贤上功”的不同,在春秋表现为“道之以德,齐之以礼”和“道之以政,齐之以刑”的不同,在战国则集中表现为推崇礼治的儒家和推崇法治的法家之间的激烈交锋。两派思想的对峙与冲突不但贯穿了先秦政治思想史的始终,还从根本上决定了当时政治思想的局面和进程。两派政治思想对立关系的形成,与中国早期国家的特殊形态即宗族国家形态密切相关。宗族组织与国家机器的紧密结合,家族伦理与政治伦理的高度一致,首先促生了代表宗族势力、富于宗法与亲情气息、带有浓厚中国文化特色的道义派政治思想,而作为代表国家势力的一端,注重政治与法规建设、看重行政效率和国家实力的功利派政治思想也相伴而生。道义与功利之争在中国古代政治思想领域反复出现并产生广泛深刻的影响,这是中国古代家族组织、家族文化和宗法意识特别发达的社会政治现实必然导致的结果。

关键词:先秦政治思想史;道义;功利;儒法之争;儒法互补;宗法

中国古代政治思想领域一直存在着有关“礼法”、“义利”、“王霸”的争论,这种争论在先秦时期表现得尤为明显。如何看待中国政治思想史上这两种思想的关系及其影响,本应属于学术话题,但是在20世纪70年代初,这个话题却被当时流行的绝对化政治思维严重地扭曲了:儒法斗争被看成现实政治中“阶级斗争”的历史版,儒法之间的互渗互补关系、儒法之外纷繁复杂的思想活动以及儒法两家思想的阶级归属和价值评判等问题,都被作了粗暴武断的处理,从而使这场思想史评说完全失去了学术意义。然而,此后的学术反拨似乎又表现出另一倾向,即不再强调历史上儒法两家的对峙和交锋,而是更多地强调两者的互补关系。其实,既然说到两种政治思想“互补”,就已经意味着它们或多或少存在着对应、对立的关系。在先秦政治思想史上,宣扬道义和鼓吹功利的政治思想曾经长期对峙并在战国时代集中表现为儒法两家的激烈交锋,这一点并不是某人某家的主观构想而是历史事实,我们不能因为这个事实曾被涂以政治油彩并被加以漫画式的歪曲就视其为没有价值、无需评说,而是应当真正从学术研究的立场出发对它作更深入的剖析。理清先秦政治思想史上道义与功利之争的来龙去脉,揭示两派思想发生的社会政治背景,尽可能全面地说明两派思想对中国政治思想史的深刻影响,现在看来仍然是很有意义的课题。

一、先秦政治思想领域的两大派别

先秦时期特别是战国时期的政治思想,品类众多,头绪纷繁,乍看不免有乱花迷人之感,但是在这些形形色色的思想中,对中国政治思想和政治文化的影响最为深远的其实只有两大派别,此即崇尚道德教化的道义派和崇尚严刑峻法的功利派。春秋以前还谈不到儒法之争,而有关道义和功利的争论早已存在;秦汉以后儒家和法家的主张在国家层面和政治实践领域已基本合流,这时政治思想

的主流也不能再简单地归属为儒法之争。因此,用“道义”和“功利”两个概念来指称先秦乃至整个中国古代政治思想史上两大派别的对立与互补关系,或许更接近历史实际。这里称两个派别为“道义派”和“功利派”,是截取了董仲舒的名言“正其谊(义)不谋其利,明其道不计其功”^①中的字眼,其实如何命名这两个派别或两种类型并不重要,重要的是思想史所呈现的事实就是如此:先秦政治思想领域一直存在着两种不同的价值取向,围绕着这两种价值取向形成了两派不同的政治思想和学说。这两派思想在战国以前尚处于各自发展、较少碰撞的阶段,到战国时期则呈激烈交锋、冰炭不容之势。但无论是在先秦时期的哪一阶段,两派思想的关系都构成了某种核心、主干或主旋律,从根本上决定了当时政治思想史的局面和进程。

夏商以来,统治者和思想家关注的政治问题始终是与政治实践直接相关的问题,即如何治理国家的问题。古希腊政治学著作讨论的谁有资格做国王、何种政体较好等问题,在中国先秦时期的社会政治背景下是无从发生的。如何治理国家的问题主要包括政治目标、政治理想如何,以及采用何种方法、通过何种途径实现既定的目标和理想等具体问题。由于文化背景和利益需求不同,思想者对这类问题给出了不同的解答,综括来说主要有两派答案:一派以社会和谐与国家稳定为目标,强调平均而轻视竞争,强调情义而轻视利益,主张君主以高尚的道德去教育和感化人民,通过强化家族伦理和增进血缘情感提高国民的道德水平,使社会和国家像家庭一样井然有序而又充满温情;另一派则以国家迅速发展和富强为目标,强调才干而轻视私德,强调功效而轻视平稳,主张加强法律法规的建设,主张通过行政强制和刑罚手段对民众和官员严加管理,使国家成为强悍有力、高效运转的军政机器。这就是先秦时期道义派与功利派政治思想的主要区别。根据历史阶段的不同,这种区别在商代表现为商王朝统治者崇尚严刑峻法和周邦统治者倡导明德慎罚的不同,在西周时期表现为鲁国“亲亲上恩”和齐国“尊贤上功”的不同,在春秋表现为“道之以德、齐之以礼”和“道之以政,齐之以刑”的区别,在战国表现为儒家推崇“王道”、礼治和法家推崇“霸道”、法治的不同。崇道义与尚功利这两派政治思想的对立和交锋,交织成一条主线,贯穿了先秦政治思想史的始终。两种思想又像是先秦政治思想舞台上正反两派的主角,在其周围分别聚拢了众多大大小小的角色,构成了若隐若现的思想阵营,使其他个性突出、难以归类的中间思想或边缘思想都隐没在两个阵营的巨大背影之中。

二、商代至春秋时期两种政治思想的对峙

先秦政治思想史上崇道义与尚功利这两种治国思想的区别,在商代已初现端倪。商王朝以重视刑罚制度建设和推崇严刑峻法而著称。《尚书·康诰》所记周公之言有“殷罚有伦(条理)”、“罚蔽殷彝”(断罪定罚用殷法)的说法;《荀子·正名》明言“刑名从商”,认为商朝的刑罚制度可为后世之楷模;《左传·昭公六年》提到“商有乱政而作《汤刑》”;甲骨文显示,周代以来流行的五种肉刑即通常所说的“五刑”到商代已然齐备,只是名称与后世稍有不同而已^②。如此等等,都表明商朝统治者十分重视刑罚制度的建设并在这方面取得过突出的成就。商朝实施刑罚偏于严苛。《尚书·汤誓》威胁说“尔不从誓言,予则孥戮汝,罔有攸赦”;《尚书·盘庚中》声言对于奸邪之人“我乃劓殄灭之,无遗育,无俾易种于兹新邑”。动辄就要灭人之族、断人之种,其用刑之酷可见一斑。《韩非子·内储说上》说“殷之法,刑弃灰于街者”(或称“殷之法,弃灰于公道者断其手”);商纣王创制“炮烙之刑”,又有醢九侯、剖比干等滥刑行为。这些事例都可以为商朝统治者崇尚严刑峻法提供佐证。

商朝统治者在使用外族人和身份卑贱者的问题上也比较开明。商汤曾重用外族卑臣伊尹,汤死后伊尹担任执政大臣,权倾一时。从《尚书·盘庚》看,盘庚的训话对象可能主要是异姓贵族(即便是同姓贵族也已经在血缘关系上非常疏远),所以盘庚提到商朝先王与对方祖先时每每以“我先王”与

① 班固:《汉书》卷五十六《董仲舒传》,北京:中华书局,1962年,第2524页。

② 裘锡圭:《甲骨文中所见的商代五刑》,《裘锡圭学术文集》第1卷,上海:复旦大学出版社,2012年。

“乃祖乃父”对称，以“我先神后”与“尔先”对称，好像“我先王”与训话对象并无血缘关系一样，由此才可以理解为什么盘庚对于训话对象会以灭种灭族相威胁。商王武丁在位时，曾提拔重用“操筑于傅岩”的傅说，此事与商汤重用伊尹一事非常相似，也是多用异姓和卑贱者的例子。《尚书·牧誓》记载，周武王抨击商纣王“昏弃厥遗王父母弟不迪（用），乃惟四方之多罪逋逃，是崇是长，是信是使，是以为大夫卿士……”，这些话从另一角度看正说明商朝统治者惯于任用异姓官员。

商朝统治者的严刑峻法和任用异姓，与后来崇尚法制和广用人才的功利派治国思想十分相近。《史记·李斯列传》载李斯言：“商君之法，刑弃灰于道。”《盐铁论·刑德》、《汉书·五行志》等书均有类似说法。如上所述，“刑弃灰于道”本是商朝的刑罚制度。商鞅承用这项严酷的刑罚，意味着商鞅一派提出的“轻罪重罚”等主张与商朝的政治思想有相通之处，战国法家所谓“刑名从商”绝非随口一说的泛泛之言。这反过来说明严刑峻法确是商朝政治思想的特色之一。西周以来的齐国以“尊贤上功”相号召，齐桓公重用管仲，陈氏在齐国逐渐坐大等事实，均表明齐国对异姓贵族参与国政比较宽容。这与商朝在贵族政治体制下较多任用异姓贵族和身份卑微者的现象如出一辙，都反映了同一种重效率、重功用的政治倾向。就严刑和尚贤两者来看，商王朝的政治思想不但代表一个朝代，同时也代表一种类型；它是当时政治思想的主流，同时又是功利派政治思想的滥觞。

《尚书·洪范》也可以说明商朝政治思想的“功利”属性。《洪范》篇传说是由商纣王的叔父箕子传授给周武王的，最早被列入《尚书》的《商书》部分，这部统治大法基本可以代表商朝的政治思想。《洪范》中虽然零星出现“天子作民父母，以为天下王”的说法，但还没有把家庭家族伦理上通于政治领域的观念，它的中心思想是“神权政治加暴力手段，丝毫没有用其他的统治术如周人所强调的所谓‘德政’之类作为辅助手段”^①。《洪范》给人的总体印象是特别重视行政、刑罚手段等政治技术层面的问题，而对于道德教化、社会治理一类问题并不十分关注。这一点正是商朝王室的政治思想偏重于功利类型的反映。

与商王朝重刑轻恩、重才轻德的政治取向有所不同，商朝后期僻处于西部地区的姬姓周邦奉行的是“明德慎罚”、重视孝悌、敦化风俗的政治方针。《尚书·康诰》追溯周文王德政时说：“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮齔寡，庸庸、衿衿、威威、显民，用肇造我区夏越（与）我一二邦，以修我西土。”又据《康诰》记述，周公告诫前往统治殷墟地区的卫康叔说，对付当地普通的犯罪可以多参考商族的法律，但是对于涉及家庭伦理方面的犯罪却必须运用周文王的法规予以严惩：“元恶大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大伤厥考心；于父不能字厥子，乃疾厥子；于弟弗念天显，乃弗克恭厥兄；兄亦不念鞠子哀，大不友于弟……曰：乃其速由文王作罚，刑兹无赦！”这些话透露出，以“不孝不友”为罪大恶极乃是周文王的遗法，商族刑名中似乎较少这样的规定。先秦文献中有关周文王德政的记载非常多见，如《孟子·梁惠王下》说：“昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥。老而无妻曰齔，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先斯四者。”《孟子·离娄上》还说到文王善养老的故事：“伯夷辟纣，居北海之滨，闻文王作，兴曰：‘盍归乎来！吾闻西伯（即周文王）善养老者。’太公辟纣，居东海之滨，闻文王作，兴曰：‘盍归乎来！吾闻西伯善养老者。’二老者，天下之大老也，而归之，是天下之父归之也。”又据《史记·周本纪》记载，文王“遵后稷、公刘之业，则古公、公季之法，笃仁，敬老，慈少”。邻近周邦的虞、芮两国发生争讼，两国国君意欲找周文王评断是非，他们进入周邦后看到的景象是“耕者皆让畔，民俗皆让长”，于是大感羞惭，息讼而返。这些描述不免有夸大成分，但文王时期的周邦已经确立了施惠于民、救济穷困、泛化亲情、崇尚道德的政治方针，而且取得明显成效，应是事实。《诗经·大雅·思齐》在歌颂文王之母和武王之母时顺便提到一条周邦相传的政治原则：“刑（确立法度）于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。”我们从这条原则已经可以看到后来《大学》所说“修身、齐家、治国、

① 刘起轩：《〈洪范〉这篇统治大法的形成过程》，《古史续辨》，北京：中国社会科学出版社，1991年，第314页。

平天下”的影子。

灭商之前的周邦本是商王朝治下的一个方国,但是周文王的德治思想和德治实践却代表了一种足以与商朝主流政治理念相抗衡的思想派别,这就是本文所说的中国古代道义派的政治思想。商王朝和周邦在政治思想上的对立,还不可能像战国时代那样以学派对抗、直接交锋的形式表现出来,而是主要表现为政治实践的对抗——商朝治国偏重于此,周邦治国则偏重于彼。后来的事实是周邦凭借其淳朴的民风、良好的社会秩序和强大的族群凝聚力而不断扩大政治影响,众多商朝方国纷纷归附,以致周文王时号称“三分天下有其二”。随着周武王推翻殷商建立西周王朝,政治思想领域道义与功利之争的第一回合暂时有了结果,强调“明德慎罚”的思想在国家政权的强力支持下成为西周政治思想的主流。西周时期政治思想的状况好像与商朝的情形颠倒过来,道义思想虽成主流,但功利思想另有诸侯国传其衣钵,只不过这种差异不像商、周那样具有政权对抗的意义而已。

西周王朝建立后,以周公旦为代表的姬周贵族继承了克殷以前周邦的传统,明确提出“亲亲上恩”和“明德慎罚”的政治方针。周初的大分封就是“亲亲”原则的体现。《左传·僖公二十四年》载富辰之言:“臣闻之,大上以德抚民,其次亲亲以相及也。昔周公吊二叔之不咸,故封建亲戚以藩屏周。管、蔡、郕、霍、鲁、卫、毛、聃、郕、雍、曹、滕、毕、原、酆、郇,文之昭也;邰、晋、应、韩,武之穆也;凡、蒋、邢、茅、胙、祭,周公之胤也。”这是说大分封中的受封者,主要是文王之子、武王之子 and 周公之子。《左传·昭公二十八年》载:“昔武王克商,光有天下,其兄弟之国者十有五人,姬姓之国者四十人,皆举亲也。”这里的“兄弟之国”是指受封者系武王的亲兄弟,“姬姓之国”则指“兄弟”以外的同姓国家。《荀子·儒效》载,周公分封诸侯,“立七十一国,姬姓独居五十三人,而天下不称偏焉”。所说虽与《左传》稍异,但强调周初分封最重“亲亲”的意思并无不同。西周统治者以宗法制为原则,把宗族等级与政治等级结合在一起,通过派出宗族(或姻亲)的一个个分支创建众多的诸侯国以统治地方、维护王室,这就是通常所说的宗法分封制度。在这种政治体制下,淡化血缘关系就意味着政治上的分裂和疏离,故统治者必定要采用“亲亲上恩”的政治方针。“亲亲上恩”特别看重宗族内部的团结,主张强化亲情、优待贵族、施恩同姓,这一原则事实上贯通于贵族政治的始终。《左传·僖公二十四年》所引富辰之言还提到:“召穆公思周德之不类,故纠合宗族于成周而作诗,曰:‘常棣之华,鄂不韡韡,凡今之人,莫如兄弟。’”其四章曰:“兄弟阅于墙,外御其侮。”西周后期召穆公吟咏的这些诗句,实际上都是强调“亲亲”原则的政治格言。西周时期,有些姬姓国家长期坚持和贯彻了周公确立的“亲亲上恩”的原则。例如鲁国,本是周公的封国,故其奉行“亲亲”原则也最为典型。整个西周春秋时期,鲁国的政治就是一种密不透风的公室同姓政治,像孔子这种有相当名望的异姓人才也只能在大政决策的圈子以外徘徊,而且时间不长就被排挤出了统治领域。

周公倡导的“明德慎罚”思想与“亲亲上恩”的原则密切关联。对于同族讲究“亲亲上恩”,将这种恩德推而广之,对于其他大众包括被征服的殷遗民也要实施德政,慎用刑罚,这就是“明德慎罚”的主张。“明德慎罚”是由惠保万民、慎用刑罚、高度重视孝友伦理、要求君主勤政无逸和天命以道德为转移等一系列观念构成的德治思想体系。在《尚书》诸“诰”中,“德”被作为一个核心概念反复阐发,德治思想成为这些文件的核心思想。周公等人对于德治思想发展的最大贡献,是把有关天命的观念与“明德慎罚”的思想结合起来,从而赋予传统的天命观以道德内涵,赋予传统的政治观以宗教意义。周初贵族提出的一个重要口号,叫做“皇天无亲,惟德是辅”^①。口号强调,皇天上帝不会固定而永久地保佑某一政权,它授命某国使之昌盛,或者改变天命使之衰亡,都是根据这个国家的德政如何作出决定。商朝的绝命和周朝的受命是因为前者丧德而后者有德,而且不仅商、周的交替是如此,历史上所有王朝的兴亡都是上天根据德政的有无大小重新选择重新授命的结果。因为天命以道德为转移,所以统治者不能认为一旦受命建立了新王朝就可以一劳永逸,必须不断致力于道德自新,不断实施

^① 《左传·僖公五年》引《周书》,阮元校刻,《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1795页。

德政,才能永保天命。这种德治学说把惠爱族人、不侮鳏寡等等简单的统治经验提升为系统的政治理论,对中国古代政治思想的发展产生了极其深远的影响。唐代韩愈有所谓仁义道德思想从尧、舜、禹、汤、文、武、周公到孔子、孟子世代相传的“道统说”。剔除其中过分偏倚的价值褒扬的成分,我们不能不说德治思想世代传承并构成中国古代政治思想的主流是一种历史事实。在这个所谓“道统”的传续链环上,西周时期周公构建的德治学说无疑起到了创业垂统的作用。

在周王室和鲁国大力倡导“亲亲上恩”、“明德慎罚”思想的同时,齐国等地奉行的政治方针却是更侧重于追求效率和功利的“尊贤尚功”。齐太公吕尚建立的齐国是姜姓国家,姜姓部族虽然与周族世代联姻,但毕竟另有自己的文化传统,崇尚功利或许就是该族古已有之的不同于姬周族的风尚之一。齐太公在灭商过程中曾担任周邦的“太师”即军队中的最高指挥官,后来《诗经》的《大明》一诗还曾特别称颂“师尚父”(即太师吕尚)在牧野之战中“时维鹰扬,谅彼武王,肆伐大商”,齐人擅长军事应该也是历史传统。军事家往往比一般的政治家更为务实和理性,习惯在战场上搏命的人自然会养成鄙弃大话空话、一切追求实用的习惯。此外,齐太公受封之地在今山东泰山以北地区,这里地薄人稀,农业生产条件很差,振兴国家必须采用带有某种冒险性但是见效更快的方法。以上种种因素促使姜齐建国后走上了一条“尊贤上功”的道路,而这条道路所代表的正是商朝曾经一度流行的那种崇尚功利的政治思想。

“尊贤上功”的根本精神是追求效益和功利。尊崇和任用有才能的人是为了在政治、经济、军事等方面创造显赫的功业进而实现国家的富强,所以“尊贤”是“上功”的具体方法和手段,“上功”则是“尊贤”的终极目标,两者相辅相成,密切关联。“尊贤”方针的确立,在贵族政治的铜墙铁壁上凿出一道缝隙,使后来管仲一类身份较低、出自异姓的杰出人才有可能跻身于政治前台,这种情况在“亲亲上恩”、宗法政治壁垒森严的鲁国是不可能出现的。“上功”方针被进一步具体化为《史记·齐太公世家》所谓“通商工之业,便鱼盐之利”的政策,具体化为加强法纪建设、重视军法与刑罚等措施,它们最终促成了齐国军事学、财政学、政治学等各种实用技艺和实用学术的高度发达。在“尊贤上功”方针的指引下,齐国的国力不断增强,逐渐突破自然条件的限制而成为一等强国。

“尊贤上功”和“亲亲上恩”的说法,见于《吕氏春秋》的《长见》篇。这篇文章记有齐太公与周公旦讨论治国方针的故事:太公表示治齐要“尊贤上功”,周公则说治鲁要“亲亲上恩”;太公预言“亲亲上恩”将导致鲁国走向衰弱,周公则预言一味“尊贤上功”将使齐国政权改变主人。这些描述的可信之处在于,西周时期周、鲁的“亲亲上恩”思想与齐国的“尊贤上功”思想事实上形成了鲜明的对照,两种政治方针对于后来齐、鲁两国的命运也确实有重大影响,至于齐太公与周公的对话场景是否存在,两派政治思想是否真正有过正面的交锋,则是无需深究的问题。

春秋时期,齐、鲁两国仍然分别是功利和道义两派政治思想的大本营。随着齐国霸业的兴起和春秋后期社会结构的变化,功利派的思想得以在晋国、郑国等更广泛的地区传播开来。春秋后期宗族组织趋于解体和传统道德大受冲击的形势,也刺激起保守力量的强烈反弹,尊崇道义、倡导德治的政治思想经由孔子的发挥和发展更趋完密,道义派的思想大旗也逐渐从官府转到与民间私学相联的儒家学派之手。

齐太公为齐国确立了一条“尊贤上功”、追求富强的发展路线并且收到了显著的成效,但是在西周政权比较稳固的西周时期,太公的这套治国思想还不可能超越于周王朝的法令法规之上而对列国发生很深的影响。真正将太公学说推向中原各国,使功利派政治思想产生普遍影响的人物是春秋时期的管仲。《史记·管晏列传》说:“管仲既任政相齐,以区区之齐在海滨,通货积财,富国强兵,与俗同好恶。故其称曰:‘仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱。上服度则六亲固。四维不张,国乃灭亡。下令如流水之原,令顺民心。’”这段话对管仲的施政纲领和基本理论作了高度概况,它反映的正是典型的崇尚功利的思想。其中,“富国强兵”被视为最高政治目标;“仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱”是强调发展经济和提高物质生活水平优先于道德教化;“上服度则六亲固”意为统治者遵行法度

（“服”训行、用）则家族也将随之稳固，此语寓有法度比“亲亲”更为重要之意；“四维不张，国乃灭亡”是要强化国民的礼、义、廉、耻意识，与儒家思想不同的是，此语更倾向于把“四维”当作一种外在的强制性的规范而不是要人们自觉遵守；“与俗同好恶”、“下令如流水之原，令顺民心”，是说人心好利，政令必须给人带来利益才能畅通无阻。这些思想，除了尚未涉及历史进化观、严刑峻法思想等个别方面外，整体来看已经显露出法家学说的雏形。

据《史记·孔子世家》记载，齐国晏婴曾批评孔子的礼学过于繁琐：“今孔子盛容饰，繁登降之礼、趋详之节，累世不能殫其学，当年不能究其礼。君欲用之以移齐俗，非所以先细民也。”这一批评以讲求效率和功用为出发点，显然是沿袭了太公、管仲以来齐国的功利主义传统。到春秋后期，郑国子产铸刑书，晋国赵鞅铸刑鼎，公布法律在社会发展水平较高的诸侯国成为一种潮流。在这种政治背景下，以崇尚“法”、鄙弃“礼”为时代特色的战国时期的功利派政治思想——法家学说，已经呼之欲出了。

当功利思想随着诸侯称霸、卿大夫专权的局面而日趋活跃的时候，道义思想也攀上一个新的高峰。春秋后期的礼治思潮以及孔子创建的礼治学说，其产生的直接机缘就是受到了崇尚功利、崇尚“刑名”的思想潮流的刺激。

最先把两种政治思想对立起来的就是孔子。《论语·为政》记孔子之言：“道（导）之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”孔子推崇的政治手段是道德感化和舆论制裁、礼俗约束，他认为这是一种治本的方法——让民众对各种反社会的行为、不道德的行为从内心里感到羞耻，自然会形成一种内在的约束，这种约束比统治者采用的行政强制和刑罚制裁都更为有力 and 有效。孔子并没有像后世儒家那样对“道之以政，齐之以刑”作声色俱厉的批评，但他的态度是非常明确的。在他看来，“政”、“刑”同“德”、“礼”相比，永远都是次要的、低一层次的政治方法。他不是说治国可以不用刑罚（孔子曾担任鲁国司寇，“听讼”决狱原本是他熟悉的事情），而是强调刑罚作为一种治理国家的手段，其地位应排在礼乐之后，《论语·子路》所谓“礼乐不兴则刑罚不中”即可代表这种观念。孔子的政治理想是“无讼”，即通过礼乐教化提高全民的道德水平，形成一种互谅互让、淳朴敦厚的社会风气，将一切有可能导致激烈冲突的社会矛盾消解于无形，使人们完全可以不用诉讼、刑狱这类容易滋生丑恶的方式就能解决生活中遇到的问题。既然树立了这样一种极高的政治理想，那么所有不合乎这种理想的政治实践和政治思想自然就被视为有缺失的、等而下之的东西。

孔子曾对管仲作过很高的评价，称赞他辅佐齐桓公称霸诸侯、匡正天下，为维护华夏文明作出了重大贡献，这与战国时期孟子、荀子肆意贬低管仲的功业有所不同，但是后来孟、荀的贬低管仲又确实是引申发挥了孔子的思想，因为在孔子的相关话语中已经透露出这样一种倾向：管仲虽然成就卓著，却根本无法同周公那种倡导德治、移风易俗、开辟西周一代礼乐文明的伟大人物相比；他是“道之以政，齐之以刑”的高手，但终归只能算第二流的政治家。《论语·雍也》还记有孔子对当时齐鲁两国政治的评价：“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。”孔子认为齐国的政俗追求功利，喜好夸矜，带有当年管仲霸政的余习，而鲁国则更多保留了重礼教、崇信义的遗风；鲁国的政治虽然不完全合于“道”的理想，但总比齐国距离“先王之道”更近些，所以他心目中的施政蓝图，就是先把齐国那类汲汲于功利的国家变成鲁国这种崇尚道德的国家，然后再进一步把这类尊崇道义的国家建设成为没有争讼、高度和谐的理想的国家。这种政治规划，与孔子一贯秉持的“道之以德，齐之以礼”的思想是完全一致的。

中国政治思想史上有关“义利之辨”的话题也是由孔子率先提起的。《论语·里仁》记孔子语：“放于利而行，多怨。”又说：“君子喻于义，小人喻于利。”另有意思相近的话是：“君子怀德，小人怀土；君子怀刑（规则），小人怀惠。”这些话表面看是针对个人修养而发，说的是君子为人重道义，小人为人重利益，主旨似乎与治理国家的问题无关，其实不然。由于孔子一向强调当政者必须具有君子品格，从这些话里自然可以引申出治国行政理应重义轻利的思想。后来孟子大力阐发“何必曰利”之旨，董仲舒更把重义轻利的思想发挥到极致，这些引申发挥实际上都符合孔子本人的思想逻辑。

孔子对道义派政治思想的继承和发展,突出表现为他特别强调统治者必须具有高尚的道德品质,必须在道德方面为民众作出表率。他说的“道之以德”是以君长个人的德高望重为前提的。如果说古希腊政治思想中有过所谓“哲学家国王”的理想,那么孔子理想中的统治者毫无疑问就是“道德家国王”。《论语·颜渊》所记孔子对季康子“问政”的回答是:“政者,正也。子帅以正,孰敢不正?”对如何解决盗贼问题的回答是:“苟子之不欲,虽赏之不窃。”对治国行政可否“杀无道以就有道”的回答是:“子为政,焉用杀?子欲善而民善矣。君子之德风,小人之德草,草上之风,必偃。”同书《子路》篇记孔子言:“其身正,不令而行;其身不正,虽令不行。”又说:“苟正其身矣,于从政乎何有?不能正其身,如正人何?”所有这些说法都是表达一个意思:政治要从正身做起,治理国家要从统治者、管理者的个人修养做起。这也就是所谓用道德引导民众,用道德教化民众的中心思想。在《宪问》篇中,孔子对这种君子治国的设想作过更完整的表述:首先要“修己以敬”,然后“修己以安人”,最终“修己以安百姓”;一旦达到“修己以安百姓”的境界,就可以复现甚至超过当年的尧舜之治。后来《大学》篇提出的“修齐治平”的思想正是由孔子的上述思想发展而来。在社会组织规模较小、社会关系比较简单、社会问题不很复杂的原始社会,氏族部落首领的个人品德对于社会管理具有极其重要的作用,出现纠纷、疑问时,往往可以由德高望重的酋长一言而决,政治简单而明朗,不需要复杂严密的法律条文、规章制度,也不必十分依赖严厉的惩戒措施。孔子和儒家向往的就是这种“先王之道”,他们希望能把有关上古社会的美好记忆重现于现实社会之中。在社会矛盾急剧发展、国家越来越需要法制建设的时代,道义派政治思想对统治者个人品德的强调和对道德教化手段的迷恋,带有强烈的慕古守旧的色彩,但是这种保守的性格并不影响其思想价值,从一种宏观的立场上看,它与变革时代来势甚猛的功利主义思想至少具有同等的思想价值。

三、战国时期两派思想的全面交锋

战国时期,政治思想战线上两大派别各拥旗号激烈交锋的态势趋于明朗化和白热化。如果说中国政治思想史上崇尚道义与崇尚功利的两派势力在战国以前还处在各自表述、平行发展、较少交集的时期,那么到战国时代两派思想就真正进入了正面交锋的阶段。道义与礼治派的思想以儒家学说为代表,功利与法治派的思想以法家学说为代表,两派的交锋不再是贵族政治家或政治地位显赫者主导的思想争议,而是变成了学者、思想家、学派之间进行的学术论辩;不再仅仅局限于政治观念的对立和碰撞,而是在人性论、历史观和政治理论各方面形成全面的交锋。道义派和功利派的思想家都把自己的政治理论建立在相应的人性论和历史观的基础之上,使人性论、历史观和政治观三者彼此呼应、相互补充从而构成一整套系统的政治学说。激烈的论辩激发了战国思想家的潜能,促使他们有意识地致力于思想建构的逻辑性和系统性,致力于学理的完整性和彻底性,这就将延续了数百年的道义与功利之争提升到了更高的层次,使论争具有了更多政治哲学的内涵。

有关人性善恶的讨论与战国时代社会结构和政治结构的变化密切相关。战国以前,大夫以上贵族的身份地位基本世袭,宗法贵族垄断政治因而被视为天然高贵的阶层,贵贱差别被视为天然合理的存在,所以那时的思想家不会讨论甚至不会想到人类是否有共同本质以及人类本质如何的问题。孔子已经把原本标志身份贵贱的“君子”、“小人”概念用作区别道德高低的观念,并提出“有教无类”等主张,但他对人类本性问题仍然不是特别关心,他很少谈论“性”和“天道”,在人性问题上只留下“性相近也,习相远也”^①这样一句极其简单的话。到战国时代,随着宗法贵族的没落,贵贱天然有别的观念逐渐被人类本质无别、差别在于后天的观念所取代,在此背景下,才有可能出现对人类共同本性的讨论。从政治需要方面看,原始的宗族组织和农村公社组织解体后,一家一户的个体小农家庭成为社会的基本单位,如何管理这些分散、孤立、流动杂居的个体小农,如何根据他们的本性制定相

^① 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,2009年,第179页。

应的统治方针,成为变法之后新兴的专制主义中央集权国家面临的新课题。战国思想家对于人类共同本质的探讨正是围绕着这些新的时代课题而展开的。

儒家中的思孟学派是崇尚道义崇尚礼治一派政治思想的代表,他们在经过较长时期的探索之后提出了与本派政治思想高度一致、高度匹配的“性善说”。根据20世纪末发现的郭店楚简《性自命出》等篇的论述,子思等人认为性无善恶、“心无定志”、“用心不同,教使然也”,这些论述虽然已经把人性作为重要话题,但就理论本身而言还没有突破孔子“性近习远”说的藩篱。孟子极大地改造和发展了子思有关人性的观点,明确提出了“人性本善”的思想。《孟子·告子上》说:“仁义礼智,非由外烁我也,我固有之也。”他认为,人类天生具有恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心和是非之心,这四个方面正是仁、义、礼、智的开端。人性之有四种善端,正如人体长有四肢一样,纯属天赋,绝非由外部灌输而成。孟子认为人的恶行反而是在人性之外、后天生成的,是受外部环境影响的结果。孟子对当时流行的“性无善无不善”、“性犹杞柳,义犹杯棬”、“性如流水,决诸东方则东流,决诸西方则西流”、“性可以为善可以为不善”、“有性善有性不善”等说法都作了批评。在他看来,这些思想把人性看成多元的、混杂的、分裂的,不利于人的道德自新,仍然有可能为宣扬行政强制和严刑峻法的法家留下借口。唯有秉持彻底的性善论,才有可能堵塞一切不利于道德教化学说的理论漏洞。性善论直通反求于己、“尽心知性”(体认自身善性,开掘自我潜能)的道德修养学说和推延善心、实施仁政的政治学说,成为孟子整套思想体系的逻辑起点和理论基础。

与道义派相反,法家和一些同情法家学说的功利派思想家大都相信“性恶说”。《管子·牧民》提出:“政之所兴,在顺民心;政之所废,在逆民心。民恶忧劳,我佚乐之;民恶贫贱,我富贵之;民恶危坠,我存安之;民恶灭绝,我生育之。”此说已经隐含“民心好利害善,人性基于私欲”的意思,只是尚未上升到“人性本恶”的层面。《商君书·算地》说:“民之性,饥而求食,劳而求佚,苦则索乐,辱则求荣,此民之情也。”又说:“名利之所凑(聚集),则民道(从)之。”这些说法与荀子的“性恶说”已非常接近。法家排斥性善论是逻辑的必然,但法家大多不擅长也不屑于深入探讨哲学意义上的人性问题,即使谈到这个问题也往往点到即止,反倒是儒家阵营中同情法家主张的荀子完成了法家应做而没有做好的“性恶说”的理论建设工作。荀子有《性恶》篇专论人性问题,文章旗帜鲜明地提出:“人之性恶,其善者伪(人为)也。”荀子论证人性本恶与《管子》、《商君书》的思路完全一样,都是把人类与生俱来的动物性欲望视为人类的本质。《荀子·荣辱》说:“饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹、桀之所同也。”因为人性本恶,各种善行只能通过后天学习而得,故道德修养的过程也就是不断矫正本性、不断弃恶从善的过程,荀子将这种修养过程称作“化性起伪”。因为人性本恶,故社会需要有国家机器和礼法制度对人类的行为加以严厉约束,《荀子·礼论》所说“人生而有欲,欲而不得则不能无求,求而无度量分界则不能不争,争则乱,乱则穷,先王恶其乱也,故制礼义以分之”,说的就是这层道理。荀子是儒家礼学大师,始终坚持“王道”高于“霸道”的儒学原则,但他对人性的看法却倒向了反对鼓吹道德自觉、推崇国家强制管理的法家一派,这使他的学说在不少环节上自相矛盾,整体来看带有强烈的原始儒家“修正派”的色彩和半儒半法的气味。

道义派和功利派所说的“性”或“人性”,意指人类先天具有的共同本质;所谓“善”或“恶”,则是专以是否具有道德意识为标准。道义派认为人类先天具有道德意识和道德能力,政治的要义是诱导和启发人类本有的这种意识和能力;功利派则认为人类本质上和其他动物并无两样,政治的要义是强力抑制人类的动物本能,使其不敢也不能肆意作恶。道义派所说的表现为“善”的道德意识和道德能力,确实是人类高于其他动物的特质,是一种“人性”,但它并非人类个体与生俱来,而且作为一种文化往往具有时代、地域和民族的差异;功利派所说的表现为“恶”的动物欲望,确实是与生俱来的,但它与兽性无所区别,并非人类特质。道义派与功利派有关人性问题的争论看起来十分热闹,实则他们所说的“性”各有具体内涵,一方以人的社会属性为人性,一方则以人的自然属性为人性。他们对人性善恶的论证更像是在一个统一的话题之下自说自话,并未形成真正的交锋。事实上,古今中

外文人学者喜好谈论的人性问题的多属于义界游移模糊、无从评判是非的“伪问题”，战国时期的人性善恶之争也不例外。道义派宣扬性善，意在论证道德修养的能动性和礼乐教化的可能性；功利派宣扬性恶，意在论证政治灌输和刑法名纪的必要性与合理性。正如不少研究者所指出的，两派思想家其实都知道人性原本是复杂的，很难用欲望和道德、善和恶中的任何一端来加以概括，但是因为要为各自的政治学说张目，他们不得不各执一端，把复杂的人性问题简化为性善还是性恶的问题。

在人性话题之外，战国时期道义与功利之争的另一个与政治思想密切相关的问题是如何看待社会的变迁，如何评价过往的历史。这个问题大致包括两方面：社会历史是否有过阶段性的质的变化，治国方针和制度设计是否应当顺应时代的变化而变化；社会历史是趋向于前进、上升还是趋向于倒退、下降，如何对古今之变作出价值评判。道义派思想家大多强调人类社会有其一贯不变的法则，他们批评现实社会的出发点往往是世风日下，今不如古。《孟子·离娄下》说，舜和周文王出自不同地域和时代，“地之相去也，千有余里；世之相后也，千有余岁，得志行乎中国，若合符节。先圣后圣，其揆一也”。《孟子·尽心下》还暗示说，自尧、舜至于汤，自汤至于周文王，自周文王至于孔子，都是相隔五百年，但他们治国理政的精神一脉相传，而且还将被永久地传承下去。孟子的这些思想，上承孔子所谓“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也”（《论语·为政》）的说法，下通董仲舒“天不变，道亦不变”^①的观点，集中地反映了儒家强调“道统”永恒不变的历史观。《孟子·告子下》又说：“五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之诸侯之罪人也。”这种评论隐含着历史上的政治每况愈下的意思。《礼记·礼运》对“大同”社会堕变为“小康”社会的过程作了详细描述，认为礼义之类是“大道既隐”、私有制形成之后兴起的。这一描述比孟子的看法还要极端，它实际上已把人类社会的历史视为道德不断堕落的历史。向往尧舜政治，推崇古代圣贤，抨击后世风俗浇漓，要求重建道德世界，这是儒家的一贯立场。崇拜夏禹、崇尚“夏政”的墨家，向往“小国寡民”的老子，以及带有无政府主义倾向的庄子一派道家，其政治主张与儒家判然有别，但在历史观方面却同儒家一样表现出极其浓重的慕古情结。与今不如古的历史观相匹配的政治思想虽然不尽相同，但也往往表现出某种一致性，即大都对战国时代的变法持否定态度（墨家在这方面与儒家、老庄稍有差异）。反对商鞅变法的杜挚所说“法古无过，循礼无邪”^②，基本可以代表这一派别的政治态度。

与儒家的复古主义历史观针锋相对，以法家为代表的功利派思想家大都是历史进化论者。他们认为人类社会是不断变化的，治国之道应当随着时代的变化而变化，根本不存在千古通用的政治制度和政治手段。法家最强调变革，也最重视历史研究。法家有关古代历史分期的论述，其深刻精到，在战国学术思想领域堪称独步。《商君书·开塞》所述历史分期为：“上世亲亲而爱私，中世上贤而说（悦）仁，下世贵贵而尊官。”《韩非子·五蠹》将历史分为上古之世（有巢氏构木为巢，燧人氏钻木取火）、中古之世（鲧、禹治水）和近古之世（汤、武征伐），又说：“上古竞于道德，中古逐于智谋，当今争于气力。”这些论述所显示的史学水平远远超过当时其他各家（《周易·序卦传》所说“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后礼仪有所错”，也富于历史进化意识，而且对社会发展过程的描述非常准确，但此种历史进化观重在强调变化，并未与礼治或法治等确定的政治方针相关联，而且它的历史分期意识也不如法家清晰明确）。法家从历史进化观出发，推导出政治与时俱进、变法势在必行等一系列思想。《商君书·更法》指出，“三王不同礼而王，五霸不同法而霸”，“礼法以时而定，制令各顺其宜”。同书《壹言》篇也说：“圣人之为国也，不法古，不修（循）今，因世而为之治，度俗而为之法。”《韩非子·五蠹》在深入考察历史演变的基础上，提出“圣人不可修古，不法常可，论世之事，因为之备”的主张，指出“夫古今异俗，新故异

① 班固：《汉书》卷五十六《董仲舒传》，第2519页。

② 石磊译注：《商君书·更法》，北京：中华书局，2009年，第6页。

备,如欲以宽缓之政治急世之民,犹无警策而御悍马,此不知(智)之患也”。法家对于古今社会变化的分析,意在推行法治的必要性和必然性作更充分的论证,他们的历史观从广义上说也是其政治思想的一部分。历史上的改革家必定信奉历史进化论,这是由思想本身的逻辑决定的,不独战国时期的法家如此。

人性论和历史观方面的交锋犹如一种理论铺垫,把战国时期道义派和功利派政治思想的论争提高到一个前所未有的深广的境界。两派政治观点的歧异不仅表现为政治目标、价值取向的不同,政治方针、政治手段的不同,而且在国家起源、君主地位、政治伦理、政民关系等一系列具体问题上都呈现为对立的态势。

道义派的政治目标和价值取向到战国时代越来越清晰了。孟子明确提出“仲尼之徒无道桓、文之事者”(《孟子·梁惠王上》),“言必称尧舜”(《孟子·滕文公上》)几乎已成为他的游说标签。孟子将以德服人的“王道”高置于以力服人的“霸道”之上,由此揭开了战国时代“王霸之争”的序幕。《孟子·公孙丑上》说:“以力假仁者霸,霸必有大国。以德行仁者王,王不待大。汤以七十里,文王以百里。以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也,如七十子之服孔子也。”同书《梁惠王上》也说:“地方百里而可以王。王如施仁政于民,省刑罚,薄税敛,深耕易耨,壮者以暇日修其孝悌忠信,入以事其父兄,出以事其长上,可使制梃以撻秦楚之坚甲利兵矣。”孟子认为“王道”之下的民众可以手持木棒抗击强敌,又说王者吸引民众归附就像“天油然作云,沛然下雨,则苗勃然兴之矣”(《孟子·梁惠王上》)一样,这些略显夸张的言辞反映了道义派思想家对“王道”信仰的坚定和执著。荀子主张“性恶说”和礼法结合思想,这使他在儒家学派中显得别具一格,但吸收法家的部分思想并未改变荀子的学派归属,他和孟子一样都是儒学大师,其中一条根本原因是荀子始终坚持“王道”高于“霸道”的儒家原则。《荀子·仲尼》说,“仲尼之门人,五尺之竖子,言羞称乎五伯(霸)”,因为霸业虽然效用可观,但“彼非本政教也,非致(至、最)隆高也,非綦(极)文理也,非服人心也”。简言之,依靠强力实现霸业与儒家的最高政治理想之间还大有距离。据《荀子·强国》记述,荀子访秦时曾对秦相说,秦国民风朴实,官吏办事认真,士大夫不结党营私,行政效率很高,政治上已达到相当高的境界,但是若以“王者之功名”来衡量,“则倜倜然其不及远矣”,原因就在于秦国“无儒”。在儒家看来,政治家应当把建成道德高尚、风俗醇美、文教昌明、和谐幸福的社会作为努力的方向和奋斗的目标,决不能因为局势险恶就降低要求,更不能放弃这种至高的政治理想。

以法家为代表的功利派则以富国强兵作为唯一的政治目标。战国初期各国主持变法的政治家如李悝、吴起、商鞅等都是围绕“耕战”政策制定变法措施,都是试图通过变法迅速提高国家的经济、军事实力,这种价值取向决定了他们不可能欣赏儒家坚持的通过道德感化、发展文教以实现“王道”等政治主张。功利派关注的是当前和实效,是如何在激烈的兼并战争中继续生存与开拓发展的问题,所谓“王道”、“仁义”之类在他们看来都是迂阔、玄虚的空谈。到韩非子那里,就直接把当时的形势定性为“当今争于气力”!一切靠实力说话,一切由“耕战”决定,强者生存,弱者灭亡,根本没有“仁义”、“王道”的立足之地。由此出发,法家把所有不利于增强“耕战”实力的群体都视为国家的害虫,必欲除之而后快。《商君书·靳令》(《韩非子·饬令》略同)将礼乐、诗书、修善孝悌、诚信贞廉、仁义、非兵羞战称为国之“六虱”,《韩非子·五蠹》将“称先王之道以藉仁义,盛容服而饰辩说”的“学者”、四处游说的“言谈者”、以武犯禁的“带剑者”、逃避兵役的“患御者”以及坑害农夫的“商工之民”视为国家的五种蠹虫。这些说法,反映了功利派思想家政治目标的集中,同时也表现出思想的片面和褊狭。需要指出的是,功利派树立的追求当下实效、追求富国强兵的政治目标,事实上得到了各国当政者的肯定。《史记·孟子荀卿列传》说,孟子所到之处,多被看作“迂远而阔于事情”,“当是之时,秦用商君,富国强兵;楚、魏用吴起,战胜弱敌;齐威王、宣王用孙子、田忌之徒,而诸侯东面朝齐。天下方务于合纵连横,以攻伐为贤,而孟轲乃述唐、虞、三代之德,是以所如者不合”。战国时期特殊的时势造就了这一结果。

与“王道”目标相适应的政治路线是从强化家庭亲情和个人道德入手达到对国家的治理。在这一点上,战国时期的儒家并未给孔子思想增添太多的内容。《孟子·离娄上》说:“人人亲其亲、长其长而天下平。”此语可以代表儒家的政治方针。所谓“亲其亲”就是强化血缘情感并将其扩充为普遍的仁爱,也就是孟子所说的“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,天下可运于掌”(《孟子·梁惠王上》)和“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》);所谓“长其长”就是强化家庭尊卑秩序、强化宗法道德并将其扩充为政治伦理和政治道德。强化亲情和道德必须从每个个体做起,所以儒家认为所有的政治都必须以修身为本。《礼记·大学》将这种政治方针概括为“大学之道,在明明德,在亲(新)民,在止于至善”三纲领和“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”八条目。儒家关注的是如何塑造、提高人品的问题,认为人人都成君子自然天下太平。有学者指出,孔子“认定政治之主要工作乃在化人”,“故政治与教育同功,君长与师傅共职”,“国家虽另有庠、序、学、校之教育机关,而政治社会之本身实不异一培养人格之伟大组织”^①。战国时期的儒家包括思想稍显变异的荀子都忠实地继承了孔子的这一思想。

法家对这种倡导亲情和家庭伦理、强调个人修身的政治学给予严厉的批判。《韩非子·五蠹》指出,“今儒、墨皆称先王兼爱天下,则视民如父母(之视子)”,其实“人之情性莫先于父母,皆见爱而未必治也”,“今先王之爱民,不过父母之爱子,子未必治也,则民奚遽治哉”。在韩非子看来,儒家提出的把国家当作家庭一样治理的设想是根本靠不住的,因为慈爱的父母往往培养出不肖子,过于重情而不讲法规往往使家务事成为一笔糊涂账,“亲其亲、长其长”这套办法连“齐家”都难以做到,又岂能用以治国?《五蠹》篇又举例说:“今有不才子,父母怒之弗为改,乡人谯之弗为动,师长教之弗为变。夫以父母之爱、乡人之行、师长之智,三美加焉而终不动,其胫毛不改。州部之吏,操官兵,推公法,而求索奸人,然后恐惧,变其节,易其行矣。”韩非子认为儒家的仁爱教化术对于治理国家来说是完全无效的。《韩非子·显学》明确提出:“夫圣人之治国,不恃人之为吾善也,而用其不得为非也。”法家政治思想的出发点是让民众不敢为非作歹,所以他们极力提倡严刑峻法。最极端的是《商君书》一派法家,它不仅提倡严刑峻法,而且要求对轻罪用重刑,对善举不奖赏。他们的理论是:“善治者,刑不善,而不赏善,故不刑而民善。不刑而民善,刑重也。刑重者,民不敢犯,故无刑也。而民莫敢为非,是一国皆善也。故不赏善而民善。”^②他们又称这种办法为“以刑去刑”^③。法家的这些思想完全漠视民众的权利和自由,把民众视为没有任何情感需求、只能用以实现国家富强的工具,把人当成了仅供驱使的绵羊,这是以法家学说为代表的功利派政治思想的致命弱点。

战国时代政治思想领域的两大派别在国家起源、君主地位等问题上也形成全面的对立。儒家思孟学派几乎没有涉及君主、国家和政治等级制度如何产生的问题,因为在他们看来这根本不算问题。他们对君主和礼制的由来及其合法性等问题的看法,与春秋时期某些贵族的议论并没有太大差别,基本就是“天生民而立之君,使司牧之,勿使失性”,“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也”^④一类的思想,也就是把君主和政治制度视为天然合理的事实而不屑于追寻其来源。推崇功利和倾向于法制的思想家则大都涉及国家、君主、礼法的起源问题,如《墨子·尚同上》提出“天下之所以乱者,生于无政长,是故选天下之贤可者立以为天子”;《商君书·开塞》指出,“下世”之时,人口众多,竞相逐利,乱象频生,“故圣人承之,作为土地货材男女之分;分定而无制,不可,故立禁;禁立而莫之司,不可,故立官;官设而莫之一,不可,故立君”;《荀子·礼论》等篇也吸收了这类思想,认为“礼”起源于节制人类私欲、防止陷入混乱等社会需求。功利派的这些论述,中心思想是要说明君主集权和法约束是绝

① 萧公权:《中国政治思想史》,北京:商务印书馆,2011年,第72页。

② 石磊译注:《商君书·画策》,第152—153页。

③ 石磊译注:《商君书·去强》,第49页。

④ 杨伯峻编著:《春秋左传注》之《襄公十四年》、《昭公二十五年》,北京:中华书局,1990年,第1016、1457页;

对合理与必要的。此外,道义派认为君主的权势必须建立在道德的基础上,君主失德即失去存在的理由,破坏仁义原则、残害民众的君主即变成人人得而诛之的独夫民贼;又认为君臣关系是一种相互负责、双向互动的关系,如《孟子·离娄下》所说“君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇”就是一例。而功利派则认为君主的权势和威严在任何情况下都不能受到损害,绝不可肯定和纵容侵袭君权的言行,否则就有可能为图谋弑君的奸臣留下口实。与此相联,道义派认为应当强化君臣之间的情感联系,建立一种家族式的政治伦理,功利派则强调君臣之间是“主卖官爵,臣卖智力”式的利益互换、利害依存的关系^①。道义派认为君主应当勤政无逸,应当尽可能关注军政大事的各个方面,而功利派则大多主张“君无为而臣有为”,不但不太强调君主须有突出的私德和个人才能,甚至反对君主插手具体事务,认为应该在确立法制、严加考核的前提下放手让臣下依法办事,循名责实,奖优罚劣,执简驭繁。对于国家与民众的关系问题,道义派认为国家和君主应当以赢得民心为要务,应当尊重和顺应民众的要求和愿望,《孟子·离娄上》所说“得天下有道,得其民斯得天下矣;得其民有道,得其心斯得民矣;得其心有道,所欲与之聚之,所恶勿施尔也”,可以代表这一思想(《管子·牧民》在“政之所兴,在顺民心;政之所废,在逆民心”的口号下提出追求功利的思想,是借用了儒家或道义派的外衣宣传另一套学说)。而功利派一般来说反对在国家意志和“民心”之间划等号,他们认为民众总是关注局部利益、眼前利益,只有国家才能真正考虑到社会的整体利益和长远利益。如《韩非子·显学》就痛批所谓“得民之心”的说法,指出:“欲得民之心而可以为治,则是伊尹、管仲无所用也,将听民而已矣。民智之不可用,犹婴儿之心也……夫民智之不足用亦明矣。”最极端的一派功利主义者甚至将国家与民众根本对立起来,提出了“民弱国强,民强国弱(此句原作“国强民弱”,据高亨《商君书注释》改),故有道之国务在弱民”等主张^②。

以上对商代以来政治思想领域两种主要倾向、主要派别的对立与交锋情况作了简单的回顾。道义派崇尚道义,讲求平均,偏于保守,重视稳定,功利派则崇尚功利,讲求效率,肯定变革,重视发展。前者带有强烈的理想主义色彩,后者则带有明显的实用主义倾向。处理一件事,评论某项举措,前者总是强调是否应该和正当,后者则更侧重有无效果和利益。这两派思想的对立构成一条主线,贯穿于先秦政治思想史的始终。

问题的意义还不止于此。道义与功利之争不仅仅是先秦政治思想领域最牵动人心的主题,事实上也构成了秦汉以来中国古代政治思想史的主旋律。道义派与功利派两种政治思想的兴衰消长往往决定了一个时代政治思想史的面貌和走向。例如“以吏为师”的秦朝的统治,汉魏之际曹操对中原地区的统治以及刘备、诸葛亮对蜀中的统治,都是以崇尚法纪和功利作为指导思想,这些时期政治思想史的面貌明显是被功利思想所左右的。西汉昭帝时期盐铁会议上贤良文学与御史大夫的争论,宋代王安石执政时期有关变法的争论,明代围绕张居正改革所发生的义利之争等等,无一不对当时政治思想史的走向产生了重大的影响。这些都是客观存在的历史事实。如果一个主题、一个旋律只在某一时段、某一乐章出现,我们还不能说它有什么特殊的意义,但是如果一个主题贯穿中国古代政治思想史的全程,一个旋律在整部乐曲中总是反复奏响而且地位显得极其突出,我们就不能不将其视为一条具有决定意义的主线。当然,现实形态的政治思想史要比这种抽象的主线、逻辑复杂百倍。有些学派或思想家的思想来源不一,他们既想坚持道义理想,又要吸收功利学说,在某一主张上偏于此方,在另一主张上又偏于彼方,如果简单地将他们划归某一派别反而有违事实。战国时期的墨子和荀子就属此类,对于这些特殊的思想家的派别归属应当作具体分析。再者,秦朝以后,道义派和功利派在相互影响相互渗透的过程中有趋向融合的一面,此即人们常说的“儒法互补”的现象。那些实

① 陈奇猷校注:《韩非子新校注》卷十四《外储说右下》,上海:上海古籍出版社,2000年,第820页。

② 石磊译注:《商君书·弱民》,第170页。

际操控政治的统治者在这一方面表现得尤为突出,他们大多都是采取“霸王道杂之”的立场,口称仁义而内实多欲,阳儒阴法,礼法合流,即使划定某人属于某派也不过是说他更偏好某种思想而已,并不意味着他不赞同不接受另一派的思想。在近现代政治思想史上,还有更为奇特诡异的现象:有人大力称扬法家学说,而其政治理念却植根于典型的理想主义和道义精神,拒绝走改革和务实的路线;有人推崇儒家学说,对复兴以儒学为主体的“国学”相当热心,而其政治理念却极其崇尚功利和效益,崇尚法律和强制,比较轻视道德建设和移风易俗。不过,无论具体表现多么复杂,并不能掩盖中国古代政治思想史上道义与功利之争这条主线。诸多例外事实和复杂现象的存在,恰恰说明有一种规律性的、反复呈现的主线贯穿于中国古代政治思想史之中,而中国古代政治思想史这条主线,正是从先秦时期一直延续下来的。

四、两大政治思想派别形成的历史文化背景及相关问题

道义派与功利派的对峙和交锋既然构成了先秦政治思想史上的一条主线,并且对后来中国政治思想的发展产生了极其深远的影响,那么这一事实的形成必定有其特定的历史原因。从社会结构和政治制度的层面推求成因,笔者认为先秦政治思想领域两大派别的形成与先秦时期国家形态的特点直接相关,道义与功利之争的长期延续则是中国古代社会宗族势力和家族文化特别强大所导致的一种必然结果。

中国国家的起源或者说中国早期国家的形成一开始就表现出鲜明的特色。中国早期国家的形成不是以氏族部落等原始血缘组织的破坏和解体为前提的,中国早期文明史上没有那种建立在血缘组织的废墟之上的国家。我们看到的事实是,战国时代以前可以确认的政治组织或国家机器都是与血缘性的宗族组织紧密结合在一起的。这种国家形态在西周春秋时期表现得最为典型。号称“封建亲戚以藩屏周”的周初大分封,实际上就是通过派出宗族分支的方式在各地建立政治军事据点。这是血缘组织与政治组织的双重扩展:从宗族分化的角度说,大分封是以周王室为核心的姬姓血缘群体和相关姻亲群体的孳乳繁衍;从政治角度说,每一个受封的宗族分支就是一个新建的国家(也可以视为代表周王室统治当地的独立性很强的地方行政机构)。例如西周初年伯禽受封鲁国,王室在赐予他各种仪仗物品和“土田陪敦、祝宗卜史、备(服)物典策、官司彝器”的同时,还专门将原本供周公驱使的“殷民六族”分配给伯禽作为统治鲁地商奄遗民的助手。这六个殷商旧族虽然只在鲁国统治集团中扮演下层“工头”的角色,却同鲁国姬姓公室一样保留着严密的宗族组织,他们在前往鲁国时被明令“帅其宗氏,辑其分族,将其类丑,……职事于鲁,以昭周公之明德”^①。被征服的“殷民六族”保留着“宗氏”、“分族”、“类丑”的血缘层级结构,作为征服者的鲁国上层统治集团当然更是如此。学者说到这种国家形态或称之为“宗族国家”,或称之为“部族国家”、“种族国家”,其实所指称的内容大致相同,他们都是试图用最简明的概念说明这样一个事实,即中国早期国家与原始血缘组织融为一体,两者在战国以前长期保持着互相渗透、互相包含、新旧杂糅、彼此纠缠的关系。

战国以前这种宗族国家的特点在当时的政治等级制度、政治管理方式以及政治伦理等方面都有所体现。宗族与国家的结合使得政治等级与宗法等级高度重合,各级政治首领往往也是各级族长。大宗、小宗之间的关系本是宗族组织中的主从关系,但它同时又可以代表政治领域的君臣关系。借用古代礼家的术语说,先秦时代的“君统”与“宗统”是合而为一的^②。春秋人所谓“天子建国,诸侯立家,卿置侧室,大夫有贰宗,士有隶子弟,庶人、工、商,各有分亲,皆有等衰”^③,既是说宗族析出分支又

① 杨伯峻编著:《春秋左传注·定公四年》,第1536页。

② 汉代礼家认为大夫以下讲宗法,天子、国君则只论政治关系而不讲宗亲关系,这其实是一种政治主张,与先秦时期的历史事实不符。

③ 杨伯峻编著:《春秋左传注·桓公二年》,第94页。

是说政治组织层层扩展,既是说血缘等级又是说政治等级,说话人甚至根本没有意识到要把两种等级加以区别。宗族与国家的结合,还使得宗法制度中强调血缘等级与生俱来、尊卑贵贱天然不同的内容成为决定政治身份的主导因素,由此必然形成贵族等级和部分官职长久世袭的世卿世禄制度。宗族与国家的结合,又使得宗族管理与政治统治往往处于混而不分的状态。“周公相王室,以尹天下”^①,他既是管理姬姓王族事务的总管,又是周王朝的执政大臣。战国时代成书的《周礼》一书对“太宰”职掌的描述,还仍然保留着这种王室大管家兼为国家最高执政官的遗迹。

宗族国家形态中政治制度的特点,决定了当时的政治伦理与宗族伦理也是高度契合的。宗法等级和政治等级的重合,意味着父子、兄弟、诸父、族人、舅甥之间的伦理可以照搬到君臣之间和官员之间,意味着本应有所区别的宗族伦理与政治伦理可以使用同一套话语体系。造成这种现象的逻辑简单说来就是:父兄一般是天然的大宗和君主,子弟则是天然的小宗和臣属,父慈子孝、兄友弟恭的伦理要求,到了政治领域就会自然转换成君臣伦理,对父亲的“孝”和对兄长的“悌”同时也就成为对各级政治首领的“忠”。孔子所说“书云‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政’,是亦为政,奚其为为政”(《论语·为政》),上引孟子所说“人人亲其亲、长其长而天下平”,放在战国以前宗法等级与政治等级一体同构的背景上看一点儿也不奇怪,因为按照宗族国家的特点来说,孔孟的这些说法与其说是一种观点,毋宁说是在描述一种事实——实现了宗族有序也就意味着已在很大程度上完成了国家治理。

以上所说战国以前中国早期国家的特点,是先秦政治思想史上道义与功利两派思想长期对峙和交锋的社会政治基础。宗族和国家原本应是两套系统。人们之所以用不同的概念来指称这两种事物,就是因为两者本质上有所区别。但是由于特殊的历史条件,中国早期国家却没有像世界上某些早期国家那样是建立在氏族组织的废墟之上。同样是作为一种公共权力机关,中国早期国家的“独立于社会之上”的程度却不是很高,它始终依附于旧的血缘组织而存在,呈现为一种非常特殊的“处于社会之中”的状态。譬如春秋时期的鲁国,其统治集团从国君到卿大夫大都出自一族,一朝君臣不但同姓同祖而且可以讲论辈分,国家中枢机构里全部是由伯叔兄弟之类的宗亲掌权执政,世代如此,历久不变。周王朝中异姓贵族跻身政治上层的情况虽然较多,但总体情形与鲁国没有太大差别。这样的国家从外观上看简直与宗族管理机构无异,但它作为统治诸多异族和各地民众的公共权力机关,又不是纯粹的宗族管理机构,而是一种国家机器。本质上属于两套系统的国家和宗族,却往往是由同一套人马、同一套组织来执行它们的功能;两个性质有别互相矛盾的事物共处于一体,虽然在现实当中表现为高度的统一和融合,但仍然不能消弭两方面本质上的差异,这一事实反映到政治思想领域就是道义与功利两派思想的长期对峙和交锋。

道义派和功利派实际上分别代表了宗族国家形态下宗族和国家这两种势力。道义派注重社会、宗族、家庭和个人道德一端,最看重社会的平稳、安定,强调传统的宗族管理手段的有效性和根本性;功利派则注重政治、国家、法规一端,最看重行政效率和国家实力,强调作为公共权力机关的国家需要加强制度建设,摆脱亲缘私情对政治的影响。

以儒家学说为代表的道义派政治思想,与宗族国家形态的联系最为直接和明显,可以说是中国早期国家制度所孕育的一种最富于宗法气息和温情色彩的思想。道义派的价值诉求,一言以蔽之就是恨不能把所有的国家都变成宗族,把所有的衙门都变成家庭。道义派最核心的思想也是最具特色的思想是强调“亲亲”的价值,强调血缘亲情的社会纽带意义及政治稳定意义。道义派所倡导的君主个人道德为民表率论,修身齐家为治国之本论,通过教化提高大众道德水准论,孝悌通于政治论,丧祭礼典慎终追远通于政治论,不患贫穷弱小而患不均不安论,公平重于效率、道义重于利益论,如此等等,无一不是从宗族生活的规则和宗族管理的惯例演变而来。如果没有宗族与国家混而不分的现实基础,没有宗法伦理与政治伦理一体同构的现实基础,就不会产生这类把宗族管理与国家治理视

① 杨伯峻编著:《春秋左传注·定公四年》,第1536页。

同一律的政治思想,或者说即使出现这类思想也难成气候。

从世界文明的视域来看,只有将道义派政治思想放在中国早期国家形态这一特定的历史背景下,才能对这种富于民族特色的政治思想的形成作出合理的解释。世界各地不少民族都有过孝敬父母、友爱兄弟的道德要求,有些民族还赋予这些要求以宗教诫条的形式,但是把孝悌之类的宗族道德转换为政治要求,把“亲其亲、长其长”转换为政治概念,并由此推导出一整套道义派政治思想的情况,恐怕只有在中国政治思想领域才能看到。中国为什么会形成这样的政治思想?关键就是中国早期国家形态与众不同。有些学者严厉批评孟子“把道德往政治领域作无条件的推演和嫁接”,将其“仁政”思想视为不伦不类的思想怪胎^①。其实这种推演和嫁接正是先秦乃至整个中国古代道义派政治思想的共同特征,所谓“仁政”思想的“不伦不类”正是宗族国家形态下宗族与国家界域不清、功能含混的特点在政治思想领域的反映。如果夏商西周春秋时期的国家形态不是长久处于宗族国家阶段,就不可能出现大力肯定宗族文化和道德教化的道义派政治思想,也就不可能形成在中国古代政治思想领域占居主流、在世界政治思想宝库中别具一格的崇尚家族伦理和温情教化的儒家政治学说,而道义派的缺席不但将使上文所述两大政治思想派别的对峙互补无从谈起,连整个中国政治思想史的面貌也将变得无从猜测了。总之,离开中国早期国家形态这一历史基础就无法说明道义派政治思想的起源,而且容易脱离历史条件对儒家政治思想作出盲目的评判。

宗族国家形态同时包括宗族和国家两种元素、两种势力。既然是一种国家,它自然要向去血缘化、去宗族化的方向发展,向独立于社会之上的公共权力机关的方向发展。以法家为代表的功利派政治思想就代表了这一趋向。按照国家本身的价值诉求,政治思想领域自然会出现追求富国强兵、提高行政效率、重视法规建设、倡导新型君臣伦理的思想,即使没有宗族国家的背景,这类思想也迟早会发展起来。但在中国先秦时代已经形成宗族国家形态的历史前提下,功利派政治思想事实上只能与道义派相伴而生相持而长,故其产生和发展不能被烙上宗族国家的印记。在宗族国家形态下,道义派在政治思想领域一般占居主流,注重功利和法纪的思想只能处于相对弱勢的地位。这派思想往往是在宗法政治存在缝隙和道义派思想明显无力应对现实、需要变革的情境下才能得到较好的发展。例如西周春秋时期的齐国和晋国,异姓贵族参与上层政治的情况比较多见,国家的政治性较强而宗族性较弱,故能为重功利、重法制的思想留下较大的发展空间。战国时期,变法成为时代潮流,儒家学说被普遍认为“迂远而阔于事情”,于是才有法家学说的充分发展。

作为功利派政治思想的代表,战国法家学说对儒家政治思想作出了严厉的批判并给予根本的否定。《商君书》、《韩非子》都把儒家的道德教化思想贬得一文不值,他们大力阐发法制和政治不讲亲情铁面无私的特性,试图建立一种君臣之间官员之间完全不靠血缘姻亲关系来维系的新型的国家,建立起一种制度完备明确、条例严密清晰、可以循名责实的法制系统。法家代表了国家制度不断从原始走向成熟的进步趋向,但是他们对道德教化思想和社会治理思想的全盘否定却走向了一个令人瞠目的极端。与儒家针锋相对,法家是恨不能把所有的宗族都变成朝廷,把所有的家庭都变成衙门。强调法制建设和严刑峻法,何以必得采用这种强硬冷酷的姿态,何以必得否定儒家“序君臣父子之礼、列夫妇长幼之别”^②的优长?对此,我们只能解释为这是受到道义派政治思想的强力刺激后所采取的强力回应,是基于“不过正不能矫枉”的心理所作的一种强悍反拨。没有宗族国家形态以及由它派生的道义派政治思想,也就没有最终走向“刻薄少恩”的法家极端学说。就此而言,政治思想史上的两大派别可以说是出自宗族国家同一母体的孪生兄弟。

战国以后,中国的社会结构和国家形态发生了重大变化,原始血缘组织逐步解体,个体家庭成为社会基本单位,国家与宗族走向分离,以郡县制和官僚制为主要内容的新型政治体制建立起来。但

① 雷戈:《仁与政——孟子思想批判》,《孔子研究》1996年第4期。

② 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,北京:中华书局,1982年,第3290页。

是,中国社会家族势力强大、家庭关系复杂而且影响深广的状况并未随着宗族国家形态的结束而改变,家族组织发达、家族伦理泛化、家庭情结严重似乎成了中国古代社会世代传承的一种文化基因,由此决定了道义与功利两派思想的对立与互补关系作为政治思想领域的一条主脉一直延续下来。

对于战国以后宗族组织和家族文化仍较发达的史实,多种宗族史专著都有述及,这里不妨引用童书业先生的相关论述略示梗概:战国时期,旧贵族的后裔与新兴的富人宗族逐渐合流,并获得一定程度的发展,形成新的强宗豪族。西汉时期,“强宗豪右”因受到国家强有力的打击而稍受抑制。但是到东汉时期,新兴“宗族”的实力又迅速增长,汉末宗族实力的强大最终导致了统一帝国的解体。魏晋南北朝时期,社会核心是宗族,突出的社会制度是门阀,个人被淹没于家族中,家族则被淹没于宗族中^①。尽管西周春秋和魏晋南北朝两个时代的宗法制度有所不同,如前者比较偏重血缘,后者比较偏重地域;前者与原始公社制的残余相结合,后者与早期庄园制相结合;前者扩大为政治系统,后者扩大为社会等级等等,但两者的基础同样是家长制大家族组织,在社会经济及政治、军事上,两者同样居于极重要的地位,并且都对当时的文化产生重要的影响^②。

中国古代家族文化的发达有时会以一种极其夸张的形式反映到思想领域。如宋代张载的《西铭》就把家庭伦理与天地秩序、政治伦理、社会伦理贯通为一体:“乾称父,坤称母”,“大君者,吾父母宗子;其大臣,宗子之家相也。尊高年,所以长其长;慈孤弱,所以幼其幼。圣,其合德;贤,其秀也。凡天下疲癯残疾,茕独鰥寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也”。这篇深受理学家推崇的短文构建了一套宗法模式的宇宙本体论,其渊源可以上溯至《易传》与董仲舒,最能反映中国古代政治文化的“宗法基因”^③。如果从世界文明比较的角度来审视中国古代的宗族组织和家族文化,我们对它的发达程度可能会有更清晰的认识。简言之,战国秦汉以后的宗族家族制度尽管已经不像西周春秋时期那样直接决定政治等级,但它作为一种中国特色仍然非常突出。在此情形下,政治思想领域一直存在道义与功利两大派别的对立是很自然的。

与先秦时期一样,秦汉以来两派政治思想的兴衰消长也有规律可寻。在社会控制相对得力的时代,崇尚保守、礼治、宽政、“王道”的声音就比较强大;在外部环境残酷或社会控制失效、国家衰弱不堪的时代,崇尚变革、法治、猛政、“霸道”的功利派政治思想就会占据上风。当社会上两种不同的力量(或者说代表社会与国家的两种势力)相持不下时,就会形成两种思想的正面交锋。这种交锋往往与具体政见、党派之争和私人恩怨交织在一起,造成极其复杂的政治局面。

道义与功利两派政治思想的对立统一关系及其发展,对中国古代政治思想的民族特质的形成产生了深刻的影响。大体说来,道义思想在两派政治思想中是居于主导地位的主要方面,由此决定了中国古代政治思想一直带有非常浓重的宗法伦理色彩。“西洋哲学一般不以家族、家庭为思索对象,议论大都从天下、国家突然跃到个人”^④,而在中国古代哲学和政治思想领域,有关家庭伦理、宗法道德的话题始终是难以绕开的层次。这就是一种十分突出的特质。

根据这种认识,笔者认为20世纪80年代以来中国政治思想史研究领域影响很大的“王权主义”理论,并不足以确切地概括中国古代政治思想的特点。西周春秋时期的国家政体是一种“带有贵族共和色彩的贵族专制政体”^⑤,这时的王权因受到宗法贵族集体势力的强力制约尚未得到充分的发

① 童书业:《论宗法制与封建制的关系——评黄子通〈宗法制度与等级制度是不是封建制度的特征〉》,《童书业著作集》第4卷,北京:中华书局,2008年,第457、458页。

② 童书业:《论宗法制与封建制的关系——评黄子通〈宗法制度与等级制度是不是封建制度的特征〉》,《童书业著作集》第4卷,第460—461页。

③ 何炳棣:《儒家宗法模式的宇宙本体论:从张载的〈西铭〉谈起》,《华夏人本主义文化:渊源、特征及意义》,《何炳棣思想制度史论》,台北:联经出版事业股份有限公司,2013年,第385—398、44页。

④ 岛田虔次《儒教中有生命的东西》一文引用西洋哲学研究者的说法(见氏著《中国思想史研究》,邓红译,上海:上海古籍出版社,2009年,第425页)。

⑤ 徐鸿修:《周代贵族专制政体中的原始民主遗存》,《中国社会科学》1981年第2期。

展。齐宣王听到孟子提及“君有大过则谏，反复之不听则易位”的“贵戚之卿”就“勃然变乎色”（《孟子·万章下》），可以想见“贵戚之卿”等势力在现实政治中可以对君主产生何等强大的抑制作用。在这个时期，政治思想和政治文化都不能说是以崇尚君主专制独裁的“王权主义”为核心。这一时期的道义思想，既强调君臣关系与父子关系的相通，又强调君臣关系与宗族内部族长与族人关系的相通，从前者说固然有把君臣关系视为天然合理的一面，但从后者着眼这一派别又赞成为了宗族、社稷的整体利益和根本利益而废弃不遵礼制的君主。整个先秦时期，既有君主世袭制以及由此而来的君权至上论，也有宗族长老担任执政大臣的长老监护制、宗族成员在特定情形下参与政治表决的国人参政制以及由此而来的宗族、社稷至上论；既有王权“作威作福”的苗头，也有限制王权恶性膨胀的传统，总体而言后一方面的势力更为强大。先秦时期虽有君主制度而较少君主个人独裁以及由独裁派生的宦官干政、外戚干政等黑暗现象，也可以从一个侧面说明这一问题。如果“王权主义”不是泛指承认王权或支持王权，而是特指崇尚君主专制和个人独裁的思想，那么战国以前的政治思想史与其说是“王权主义”大行其道，不如说是抑制王权的贵族主政思想更为流行。

秦朝以后进入帝制时代，君权的运行失去很多制约，所有的思想文化几乎都被纳入专制主义中央集权体制既定的框架之内，君主专制思想有横行无忌之势。从缺少教会权力和各种贵族力量的约束制衡的角度看，自然不妨说帝制时代政治思想的主调就是“王权主义”，但是这里的问题是，“王权主义”这个概念并不能很好地突出中国古代主流政治思想的特色。颂扬君主专制、鼓吹“朕即法律”之类的“王权主义”并非中国特产，欧洲历史上有些“王权主义”言论，其嚣张程度并不亚于中国古代的“颂君”文章，单说“王权主义”似乎并不足以把中国古代政治思想独特的精神面貌反映出来。

中国古代的君主专制思想是与宗法伦理思想紧密结合的，君臣伦理和父子伦理基本被视同一律，作为中国古代核心价值观的“三纲”之说即所谓“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”的口号，尤其突出地反映出政治伦理与家庭伦理高度一体化的特点。中国的帝王不仅仅是政治首领，同时还往往被看成是全国“子民”的父亲；他是一国之君，同时又被视为最高的家长。一个王朝的建立，在其初始阶段往往散发着大家庭重建般的温暖的气息，很多人对王权的敬仰除了对权力地位的膜拜以外，往往还有一层对最高家长情感上的依恋和寄托。这种家国一体的思维方式和相关的思想学说，才是西方政治思想史上比较少见的最能代表中国政治文化个性的特殊之处。

“王权主义”或许可以概括帝制思想冷酷的一面，却反映不出中华帝制思想特有的与冷酷夹杂在一起的家庭式的温情。上文提到，何炳棣先生曾把中国古代制度和文化的特质概括为“宗法基因”。与“王权主义”说相比较，这个概括也许可以更好地反映中国古代政治文化和政治思想的本质特征，虽然前者在理论上同样自成一家而且为推进中国古代政治思想史的研究作出过重要的贡献。本文更多地从宗法制度、家族生活、家庭伦理的角度分析中国古代政治思想史的特点，并没有刻意与某种理论立异的意思，而是因为叙述道义与功利之争的历史时自然会采用这一视角，当然也就更倾向于支持中国古代政治思想的核心或特质是“宗法基因”、“宗法情结”的结论。

[责任编辑 范学辉]

“西安事变”与“丢失大陆”：失败者怎样书写历史

——兼谈国民党文宣系统的“曲释”操作

刘晓艺

摘要：西安事变是中国近现代史上的关键事件，也是国民党在大陆最终溃败的远因之一。国民党作为一个“失败的政府”，在播迁台湾后需要对民众和友邦作出一个有关“丢失大陆”的历史交代，于是其文宣系统运作出台了《苏俄在中国》一书。在其成书过程中，由于西安事变不能绕过，蒋介石亲笔写下了有关这一重大历史事件的八页意见。将蒋氏手稿与成书后的《苏俄在中国》进行比较，结合蒋氏希图用文字彰道、明德的成贤作圣心态，我们可以鉴知，当面对以蒋氏第一人称来落笔的文本时，为何国民党文宣尤需用“曲释”操作。探研陈布雷、陶希圣等蒋氏文胆的个人生平，我们亦可窥见他们身为有独立思想的知识分子在文宣“曲释”生涯面前的选择困境。对照德国文化历史学家沃尔夫冈·施伊费尔布什所构建的有关失败文化的范式，我们在此以蒋氏及其政府文宣系统的历史书写——既包括“丢失大陆”这样的致命失败，亦包括西安事变这样的重大失败——为例，揭橥失败者在生产历史纪录过程中的种种复杂诉求。

关键词：曲释；蒋介石；陈布雷；西安事变；失败者

世人皆知，西安事变后，蒋介石令其文胆陈布雷为他撰写了一部《西安半月记》，又名《西安蒙难记》。这部书（以下称《半月记》）的写作形式，蒋氏已经在“引言”中承认，乃是“爰检取当时日记，就一身经历之状况与被难中之感想，略托其概以代口述”^①。而捉刀人陈布雷也尝在他本人的日记中记录，《半月记》乃是他于1937年阴历元旦，在杭州“辟室新新旅馆”，并且由其妹夫兼秘书翁祖望^②前来“助余缮写”方告完成^③，这个写作过程对于陈布雷来说是无比痛苦的^④。陈布雷为蒋氏打造的《半月记》不能被当作信史，但我们不能说它是无价值的史料，其价值在于它折射出蒋本人对西安事变演进过程的视角、价值判断及国民党文宣系统对此一事件的重构重叙的需要。

“历史是胜利者书写的(History is written by the victors)”这一表述，一般认为出诸英国“二战”首相温斯顿·丘吉尔之口，专门收集名人格言的“思在网”就把它列为丘吉尔名言之一^⑤。但这个表

作者简介：刘晓艺，美国威斯敏斯特学院丘吉尔所研究员（美国密苏里州富尔顿）。

① 蒋中正：《西安半月记——西安事变回忆录》，南京：正中书局，1937年，第3页。

② 翁祖望的女儿翁郁文于1945年参加共产党，后嫁与乔石。陈布雷于1948年自杀前，受到的精神刺激之一就是发现自己的女儿陈琏、女婿袁永熙有“共党嫌疑”。陈布雷大殓之后，中共上海地下党组织派翁郁文专程去南京安慰表姐陈琏，其后，袁、陈夫妇更是通过乔石，转经上海去了苏北解放区。郁文：《姐妹之情，革命之谊——忆琏姐》，西南联合大学北京校友会编：《陈琏的道路》，北京：光明日报出版社，1989年，第122—125页。

③ 1937年2月2日陈布雷日记，见《陈布雷回忆录》，台北：传记文学出版社，1967年，第177页。

④ 据陈布雷外甥、翁祖望的儿子翁泽永回忆，陈在写作《半月记》过程中，曾经拿着手中的狼毫笔，在墨盒中狠戳以泄怒。当陈夫人等家人劝慰他时，陈回答：“你们不懂，写文章当然有难处，但叫我全部说谎话，怎么不动肝火！”翁泽永：《我的舅父陈布雷》，浙江省政协文史资料研究委员会编：《从名记者到幕僚长：陈布雷》，杭州：浙江人民出版社，1988年，第67页。

⑤ http://thinkexist.com/quotes/winston_churchill/

述出处之不明晰也是历史学界所共知的事实^①。丘吉尔此言的灵感被认为是来自纳粹“盖世太保”首领赫尔曼·戈林(Hermann Göring)的“我们要么在历史上被当作世界最伟大的政治家,要么被当作最可耻的恶棍”^②,如果这种说法是真的,那么该格言就以极为吊诡的方式自证其非了。失败者当然参与历史书写,这是毋庸置疑的。有的时候,在一些极端的例子下,人类流传下来的历史,反而是以失败者的叙述为主流的、甚至是仅存的版本。如1453年君士坦丁堡陷落后,拜占庭帝国的一批希腊学者出逃到了西方,留下了大批有关奥托曼帝国残暴史的记录。“奥托曼残暴论”时至19世纪二三十年代希腊独立战争前,还被“希腊启蒙运动”(Greek Enlightenment)的知识分子使用作推翻土耳其人统治的宣传工具^③。

失败者的历史书写,分为个体的(Individual)、集体的(Collective)和政府的(Governmental)三种。个体的如前面所提及的戈林,他在临自杀前曾写给丘吉尔一封信,但直到很久之后才被披露^④;又如明清鼎革后大批反清汉族知识分子写下的回忆录《扬州十日录》、《明季南略》、《江阴城守纪》、《扬州城守纪略》等,它们中的大部分直到清末排满运动兴起时才重见天日。集体的情况比较复杂。美国南北内战后,原属南部邦联(Confederacy)的南方白人——不仅仅是前奴隶主阶层——普遍感到一种失败情绪和对战前“旧日南方”(ante-bellum South)世风和光景的怀念,这种广泛存在的社会心态被表达为“败局命定”(Lost Cause),它在南方人身上的具体外在表现为:对南方价值的固守,对南方精英人物的赞美,将蓄奴导致战争的起因尽量轻描淡写,希望其子孙后代能够阅读到与联邦版本不同的南方史和内战史等等。在这样的集体社会心态下,美国南方兴起了一场“败局命定”内战史写作运动。“南方历史学会”(Southern Historical Society)由原南军少将 Dabney H. Maury 于1868年赞助成立,它的刊物专门发表从南方民众、士兵、政治家视角出发的历史回忆文章,事实上,就连“Lost Cause”这个名词,最早虽是由历史学家 Edward A. Pollard 研究南方战后社会的同名书籍提出的^⑤,却是被南军将军 Jubal A. Early 发表在“南方历史学会”上的数篇回忆文章叫响,并最终被铸造成切中几代南方人集体心理的一个风行词汇。而1889年成立的“邦联退伍老兵联合会”(United Confederate Veterans)也在几年后开始拥有自己的月刊《邦联退伍兵》(Confederate Veteran),它的发行量和刊物质量都非常高。这两则例子可以代表失败者历史书写的“集体”模式。

失败政府的历史书写更为复杂,这是因为失败的政府可以存在有多种形态和模式。粗略划分一下的话,它们可归为三种:一、失败后换届的政府,如在林登·约翰逊任上,越战败局已定,但彻底的停战和撤军要到尼克松任上才发生;中国历史上在不更替朝代的前提下产生的皇权易手,不管是由于皇族内部的杀戮如唐太宗之代唐高祖、朱棣之代建文,还是外族入侵如宋高宗之重续宋祚于临安、晋元帝之重续晋祚于建康,都可归入这一类。二、失败后更换政体/政权的政府,如普法战争导致法兰西第二帝国下台,法兰西第三共和国登场;如第一次世界大战的战败导致德皇威廉二世退位,魏玛共和国成立;如中国历史上绝大多数改朝换代的情形。三、失败后不更换国家首脑和政体的政府,如

① 除了丘吉尔之外,马基雅维利(Machiavelli)和威廉·华莱士(William Wallace)也被指为可能的原创人。Malcolm Pritchard, "Languages in competition and conflict: mechanisms of linguistic evolution," *The International Schools Journal* vol. 34, no. 1 (2014).

② 戈林原话为:"We will go down in history either as the world's greatest statesmen or its worst villains."出自他1937年的一次讲话。引自 Gerry Simpson, *Great Powers and Outlaw States: Unequal Sovereigns in the International Legal Order* (Cambridge: Cambridge University Press 2004), 291.

③ Raphael Demos, "The Neo-Hellenic Enlightenment (1750-1821)," *Journal of the History of Ideas* vol. 19, no. 4 (1958): 523-541; Paschalis M. Kitromilides, *Enlightenment and Revolution: The Making of Modern Greece* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).

④ 维基说"Retrieved 28-07-2009",但其他的引用网站说此信最早发表在 *The American Mercury* 杂志1977年秋季刊,但不幸该杂志已经停刊。http://www.vanguardnewsnetwork.com/2006/05/goerings-letter-to-churchill/

⑤ Edward A. Pollard, *The Lost Cause: A New Southern History of the War of the Confederates* (EB Treat & Company, 1867).

英国在疯王乔治三世手里“失去美洲”^①，日本在昭和天皇手里打输了第二次世界大战，但英国、日本的君主立宪国体并未改变^②，故此国家首领仍然为原来的君主。无论是换届还是更换政体/政权，新的当权者/胜利者/既得利益者不会、也不需要为过去政权的失败而背负历史包袱，通常的情况下，现政权正好可以藉历史书写把此前造成本国积弱的大灾难或大失败都归罪于前政权。国民党政府的情况比较特殊，以大陆易手的性质而论，它应该被归为第二类；以它自身在播迁台湾后仍保持有政体的完整性和政府首领统治的持续性而论，它又可以被归入第三类。

在现实政治的运作中，政治家们总是需要使用职业公关人员来帮助他们推出自己的观点、政策，有时候，他们会求助于公关业为他们刻意打造亲民的形象^③。在西方民主语境中所称为“公共关系”(Public Relations)者，在中国政治语境中往往称为“宣传”(Propaganda)。蒋介石无论在大陆阶段还是在台湾阶段，都一向会在宣传领域启用素有人文修养和文字能力的高级幕僚为他撰写重要的文告、自传、政治理论和国际关系论著。借用今天在人文体系内已经成为一门学科研究的“公共关系学”的专业术语，我们不妨说，蒋氏的代笔文胆们颇类于今日欧美政坛专门应对公关信息发布的一类政治顾问，贬义的英文叫法为 Spin Doctors。Spin 原义为“纺纱”或“旋转”，但用作棒球术语时，专指投手手掷出意图骗过对方击球手的曲线球。在美国俚语中，Spin 有欺骗的意思。用在以文字发布为主的政府公关领域上，Spin 这个词的中文可以译作“曲释”。

以一个长期政权的失败经历而言，它在致命失败之前往往还会有若干重大失败，这些重大失败又往往是导致它致命失败的远因。对国民党政府来说，“丢失大陆”是它的致命失败，“西安事变”是它的重大失败之一，则它在进行历史书写的时候，这两大事件是无论如何不能绕开的。

那么，蒋介石可曾在《半月记》付梓之后，再次对西安事变有过深刻反思？在他的心目中，是谁挑起了这场举世震惊的事件？事件背后有无中国共产党或共产国际的精心策划？如蒋介石能够谈过的话，张的过错占几分，其他人的过错又占几分？除了张、杨与中共方面的力量，他是怎样看待其他卷入了这场事变的势力？他对西安事变的看法，是否曾随着时间的推移起过变化？

笔者因个人机缘，得见一份蒋介石写于 20 世纪 50 年代的有关西安事变问题的手稿，共八页。以其长度和周详程度论，这八页手稿可以相当全面地代表蒋介石在事隔多年后对西安事变的再思考。而这八页的内容，又经过国民党文宣系统的操作，被编入了以蒋介石名义写作的《苏俄在中国》一书。本文的目的，除了披露蒋氏这份原始手稿，给西安事变这个“罗门生”事件再添一块来自蒋氏个人视角的拼图板之外，更想藉互参该手稿与成书后的《苏俄在中国》的“西安事变”部分来作具体的考量，当面对“西安事变”、“丢失大陆”这样重大历史事件的书写时，国民党文宣系统是怎样使用“曲释”的具体手段来进行自我辩解(Self-justification)的。

随着《蒋介石日记》在斯坦福大学胡佛图书馆的解密，史学界迎来了一面可以用来检视中国近代史的新视窗。特别是 2007 年 4 月 2 日以后，蒋介石日记中 1931 年到 1945 年的手稿得到公开，由于学者们的传抄，我们得以看到“手稿本”中有关西安事变部分的全貌^④。对照《半月记》来看，我们发

① 《乔治三世：美洲最后的国王》一书的作者认为，尽管他在美国饱受憎恨，尽管国内的辉格党和激进派都在努力涂黑他，但乔治三世因为他的勤勉和虔诚，即使在他统治的后半段亦即“丢失美洲”之后，仍然受到英国人民的广泛爱戴。Jeremy Black, "Reputations and Comparisons," *George III: America's Last King* (New Haven: Yale University Press, 2006), 411-438.

② 普利策获得者、MIT 教授约翰·道尔的《拥抱失败》一书，其第九到第十一章都是阐述天皇的角色定位和日本天皇制民主的营建的。作者总的观点认为，正是由于麦克·阿瑟的庇护和东条英机、重光葵、木户幸一等人甘当“盾牌”，致使天皇在二战中的侵略角色未被认真追究。John W. Dower, *Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War II* (New York: W. W. Norton, 2000).

③ Laurie Oakes, *On the Record: Politics, Politicians and Power* (Sydney: Hachette Australia, 2010), 191.

④ 台湾学者刘维开 2003 年于《近代中国》杂志上发表了其所整理的蒋氏西安事变日记。中国社会科学院近代史研究所研究员周天度在斯坦福手抄了蒋西安事变日记 1936 年 12 月 10 日至 12 月 31 日段，共 22 天，与其同事整理后发表（见周天度、孙彩霞：《蒋介石〈西安事变日记〉》，《百年潮》2007 年第 10 期）。但周之所见仍不是原件，而是从缩微胶片还原的复印件，有些字句被油墨遮盖，无法辨认，遂以“□”替代。中国社会科学院近代史研究所研究员曾景忠在编辑《蒋介石家书日记文墨选录》时，核校了两个版本并尽量补足了脱漏，本文所使用的蒋氏日记即来自曾景忠，《蒋介石西安事变日记》，《蒋介石家书日记文墨选录》，北京：团结出版社，2010 年。

现，“手稿本”中存有《半月记》中所没有的某些重要内容^①。

胡佛图书馆所藏之蒋介石《日记》，学界称“手稿本”或“原稿本”，其珍贵的历史价值，与“仿抄本”（抗战期间，蒋介石令秘书俞国华按原样抄录，目前大陆有少量保存）和“类抄本”（蒋介石的老师毛思诚按《曾文正公日记类抄》体例分十类摘抄而成，字句有润色、美化蒋介石之处，现存大陆）自然不可同日而语^②。作个横向类比的话，蒋氏日记的“手稿本”，有类于《半月记》的底本，而“类抄本”则类于《半月记》。在此文中，笔者亦希望能够藉互参蒋介石原始日记与《半月记》的文本，来解析探讨蒋介石取用第一人称书写历史时的心态问题。笔者提出，蒋氏在有关他本人的自传类写作中——无论是他自己亲自执笔还是令他人代笔——心理上都持有“彰道、明德”的理学圣贤诉求。接着，笔者将以陈布雷和陶希圣为例，来探讨文宣“曲释”生涯在思想、情感、人格方面带给蒋氏高级文胆的多重折磨，并分析他们之所以会产生弃世之举和严重精神衰弱的原因。最后，笔者打算对照德国文化历史学家沃尔夫冈·施伊费尔布什(Wolfgang Schivelbusch)在他的《失败文化：关于国家的重创、悲悼和复兴》^③一书中所构建的有关失败文化的范式，来探讨蒋介石及国民党文宣人员作为历史的失败者，在书写“丢失大陆”时的复杂心理机制及更多的现实原因。

一、蒋介石有关西安事变意见的八页手稿

1955年冬，已经退守台湾的蒋介石嘱其御用文胆陶希圣再撰书，以辩明国民党在国共之争中失败的底因是由于苏俄共产主义在中国的侵染。这部原定名为《和平共存》的书稿，于1955年底开写，写到四万字时送呈蒋介石，蒋氏读后，心潮起伏澎湃，不断提出新的建议和指示，陶于是奉示补写，加入约三万字，蒋介石的其他文胆后又补入约三万字，这一稿遂扩充至十一万字。再后来，蒋介石自己亲自投入批阅增订的工作，凡四个月不舍昼夜，而陶氏与众文胆日夜随侍左右，每闻天听，即忙揣上意进行文字上的添改，故此书最后完稿时，已膨胀至十八万字。而此书于1956年底推出时，书名也改作《苏俄在中国》了。

以上就是陶希圣参与《苏俄在中国》一书的写作的始末。业师陶晋生、鲍家麟教授是陶希圣诸多子媳中专治史学的两位，陶氏身后将他的很多资料留给了他们，因此笔者也有缘见到陶氏档案的一部分^④。在陶氏档案中，有一种“极密”件，乃是一种打有红戳“极密”二字、来自1950年代蒋介石“总统府”的机要文件，它们是在《苏俄在中国》成书过程中，由蒋“总统府”秘书们综合蒋介石其他文胆有关此书二稿的意见，再添加上“外交部”人员的建议，录下来以备陶希圣继续修改写作之用的。笔者作为鲍家麟教授的助手和博士生，曾帮她梳理过若干陶氏档案，并曾合撰《陶希圣与“极密”件》一文，发表于台湾《传记文学》第95期。

陶氏档案中有整整八页纸的蒋介石手稿，写在左下方印有“总统府”三个小字的竖格五行专用便笺上，都是关于西安事变的意见，蒋介石之所以大费周章，亲自写作有关西安事变的意见，应该是由于在《苏俄在中国》的写作过程中，他对于代笔人陶希圣隔靴搔痒式的文字实在无法感到满意，因此

① 例如，《半月记》中始终否认蒋曾对张、杨作出过任何允诺或让步，更无中共调停、介入的记录，但《日记》则有关于蒋介石与周恩来在西安会晤的情况，12月25日记有与周恩来的第二次会面，周提出希望要蒋表态“以后不剿共”，又表示中共愿意答应蒋介石的要求，让红军接受中央指挥。蒋介石则明确表示，以后对红军不但不再进剿，且可与其他部队一视同仁等等。

② 蒋介石日记有手稿本、仿抄本和类抄本、引录本等几种类型。胡佛研究院开放的蒋介石日记绝大部分由蒋介石亲笔书写，可以称为手稿本或原稿本。蒋从早年起已陆续命手下照日记原样抄录副本。抗战时期，蒋介石离开重庆出巡，为了防止遗失，有部分日记由秘书俞国华抄存。由于这两种本子从内容到格式和手稿本都一模一样，因此可以称为仿抄本。这种仿抄本，大陆保存少数，胡佛研究院保存多数，自1920年至1970年，中缺1924年、1948年、1949年。杨天石：《蒋介石日记的现状及其真实性问题》，《蒋介石日记解读：找寻真实的蒋介石》，太原：山西人民出版社，2008年。

③ Wolfgang Schivelbusch, *The Culture of Defeat: On National Trauma, Mourning, and Recovery* (New York: Henry Holt, 2003).

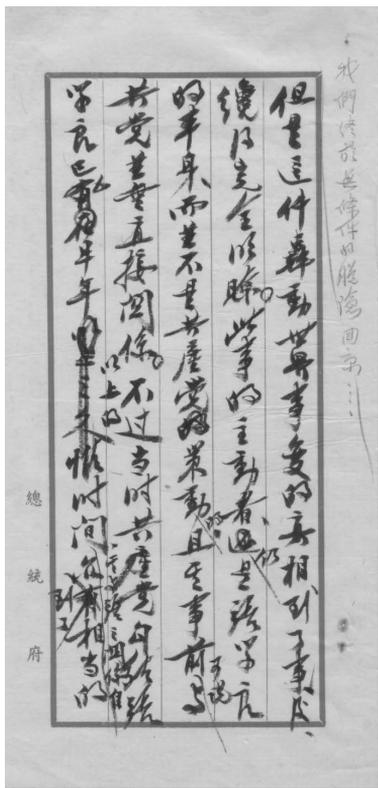
④ 陶、鲍二师均为笔者在亚利桑那大学读书时的导师，遗憾的是他们的婚姻经过四十年而仳离。

决定亲自下笔,从记忆深处再次发掘、追忆这场震惊世界的军事政变(Coup D'etat)。

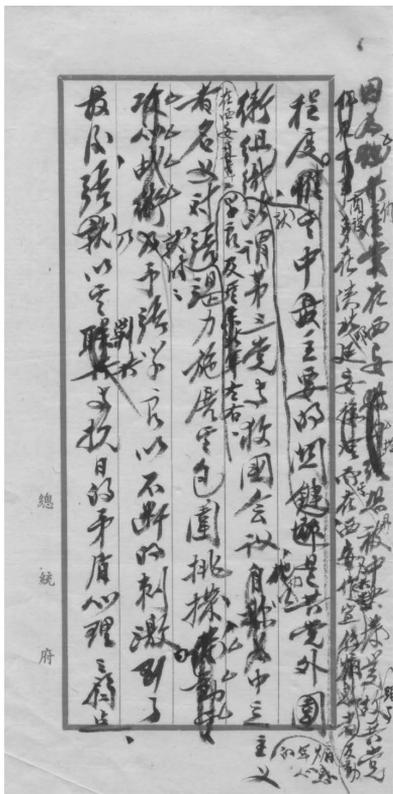
我们都知道,蒋介石批阅公文,终生都使用毛笔,不以写作字数之长短而易;他的书法风格,一般情况下是清正、劲敛的,但他这八页手稿却有不少潦草涂抹处,尤以第二、三页为多。蒋介石先成其文,凡有自视为措辞不妥处,则涂抹之,有时涂抹之后,又用三角形的“△”记号再标画回来,往往一句之中,同时有反复涂抹和恢复。其添加之文,则多写在稿纸右侧,那五行便笺纸的边格空白本已不裕,故他将字体缩小挤入,而有时,这些添加文字又需被添入内容,于是那些作为“添加的添加”的文字就写得更小、更草、更不可辨了。幸得业师鲍教授本擅书法,对草体极熟稔,经她的慧眼辨认,这份蒋氏手稿才得以不缺一字地还原出来。

按页排列,这八页手稿的内容如下:

[不知何人笔迹]我们终于无条件的脱险回京,[蒋介石毛笔笔迹开始]但是这件轰动世界事变的真相,到了事后才得完全明瞭。此事的主动者仍是张学良的本身,而并不是共产党策动的,且在事前可说与共党并无直接关系。不过当时共党勾结张学良已有半年以上的时间,其与张之关系自然到了相当的[以上第1页]程度。因为他们在西安勾搭,恐被中央发觉,故张与共党商谈,多在陕北的延安。而其在西安为共党作宣传、反动煽惑军心的,是共党外围组织,而其中最主要的关键,是所谓第三党与救国会议,他以中立主义者名义在西安对张学良及其左右竭力施展其包围挑拨,发动攻心战术,时时予张学良以不断的刺激。到了最后,张乃以其剿共与抗日的矛盾心理之弱点,[以上第2页]竟被其攻心战术所突破,就情不自禁的发动叛变了。据张自述,其当时处境,因为事变以及对我八项要求自知无法实现,而重新用胁迫手段已无法得售,又以南京下令讨伐,更觉情势一发不可收拾,乃于第三日接共产党来西安商讨合作,参加其所谓东北军、西北军杨虎城与共产军三位一体的委员会,于是至此,西安事变乃完全变质。而共产党至此亦才开始利用这个良机了。[以上第3页]我记得当时有一位记者张季鸾来华清池见我,谈及陕北共党与东北军勾结的消息,又谈到社会上“停止剿共,一致抗日”的空气,弥漫着整个西安,感觉这个问题甚为严重,问我意见如何。我对他说,一致抗日是中[以上第4页]央一贯的目的,但是大家应知,共党乃以“停止剿共”为其唯一目的,而其所谓“一致抗日”,不过是其过渡的手段而已。今日吾人不能不加以研究的就是如何乃可使共党真能一致抗日的问题。我又对他说,你是陕北人,又是记者,你亦必得到陕北消息,[以上第5页]张学良与共产党在延安,面商一致抗日、停止剿匪的消息。他突现惊骇之色,反问我,“你真已得到这个情报么?”“你们报馆主笔,应该将这个意思,彻底阐明给一般社会了解。”他说,“可否将你意思明告在西安[以上



蒋介石手稿(第1页)



蒋介石手稿(第2页)

第6页]的一般将领呢?”我答道:“当然是可以的。应该要使他们警觉才行。而且我亦就要在西安召集一般将领开会,来讨论这个问题了。”后来西安事变发生时候,《大公报》亦就将我上述的意思警告了张杨。这是在西安事变二星[以上第7页]期以前的事。现在回忆,更增感慨。至于事变以前,在西安作反动宣传,进行策反工作的,亦并不是共党,而完全是共党的外围组织。[以上第8页]

在蒋介石的批注之上,又附有陶希圣的一则短注,写在一张小纸片上。陶注从内容看,似为他聆听了蒋氏关于改写西安事变的指示后写下的心得笔记。其内容为:

张之叛变乃受中立主义的影响及共党外围之渗透与攻心战术。此点极为重要。

唯共党采取两面作法,以胁取政府及委员长之诺言,此一意思,似须表达出来。两面作法亦中立战术之作法也。——希圣谨注

今日披露的这份蒋介石写作于1956年的有关西安事变的手稿(以下简称“1956稿”),其珍贵之处在于:如拼图游戏一般,多了这块拼图板,我们对西安事变的历史全貌就会看得更清楚了。当然,此意见是比《半月记》更为“后见”的一种“后见之明”,又与《半月记》一样,同样有着为满足国民党文宣需求而生的性质。所不同者,蒋氏在心潮起伏的情况下——由手迹中的反复涂抹、修改可证——长篇写成此段指示,尚未经捉刀人的削伐增益,故其反映蒋氏思想和心态,应较成书后的《苏俄在中国》更具完整性(intactness)。此一写作,发生于西安事变二十年之后的1956年,蒋氏对这一历史转折之于中国、国民党和他本人命运的思考,又应该比他托嘱陈布雷写作《半月记》时更为成熟^①。

比较“1956稿”与《半月记》,我们发现如下要点:第一,《半月记》中尚为张学良讳言,以“东北军痛心国难,处境特殊,悲愤所激”,“患在不明国策”^②等言语来为张学良卸肩发动军事政变的责任,而1956稿则直说西安事变的罪魁祸首就是张学良,淡化了中共直接煽动张反叛的色彩。第二,蒋明确说出了张学良是在八项主张受拒于蒋、南京方面下令讨伐的情势下,才决定软化态度、采取三方会议的。至于原来出自《半月记》的、所谓张学良态度转变乃因看了蒋介石的日记的说法^③,蒋本人已经不再提起。第三,张发动西安事变,是“情不自禁”的,亦即不是老谋深算的。第四,张受中立势力、或“第三党”派别的攻心,甚于共产党本身的影响。第五,张季鸾在西安事变中所担任的角色值得注意。

西安事变自有它的远因、近因、内因、外因,但它的爆发是突然的、意气的。看了唐德刚口述历史里的张学良回忆后,不少读者甚至会认同“真实的西安事变是两个男人(张和蒋)情绪失控的产物”这个网络用语化的说法。目前史学界基本认可的是:西安事变最直接的导火索,应为蒋介石给邵力子秘嘱,让其令《大公报》驻陕记者发布消息,意图在间接告诉张、杨:你不剿共,我换人来剿。

蒋氏的密嘱,是他于12月9日写给陕西省政府主席邵力子的,全文如下:

力子主席兄勋鉴:可密嘱驻陕《大公报》记者发表以下之消息:蒋鼎文、卫立煌先后皆到西安。闻蒋委员长已派蒋鼎文为西北剿匪军前敌总司令,卫立煌为晋、陕、绥、宁四省边区总指挥。陈诚亦来陕谒蒋,闻将以军政部次长名义指挥绥东中央军各部队云。但此消息不必交中央社及

① 然则手稿虽云珍贵,过度强调其重要性则不必。写作《天下得失:蒋介石的人生》一书的汪朝光、王奇生、金以林三位民国史学者,针对目前蒋介石研究中过度依赖胡佛图书馆馆藏的蒋介石日记手稿本的风气提出看法,认为“仅靠日记,远远不能还原一个真实的蒋介石”,“从1927年,蒋的地位巩固以后,他写日记很明确的一点是要给后人看的”。对于他们的一个表述——“只能说日记还原了蒋介石心目中的自己”,笔者不仅仅是赞同的,而且在此也要借用来说,“从陶希圣档案中发现的这部分有关西安事变的蒋介石手稿,只能说是它们还原了蒋介石心目中的西安事变”。参见对三位学者的采访。田波澜:《仅靠日记,远远不能还原一个真实的蒋介石》,《东方早报》2012年9月21日,B04版。

② 蒋中正:《西安半月记》,第1页。

③ 《半月记》12月14日记有如下内容:“张乃言:‘委员长之日记及重要文件,我等均已阅读。今日始知委员长人格如此伟大。委员长对革命之忠诚与负责救国之苦心,实有非吾人想象所能及者。委员长不是在日记中骂我无人格乎?余今日自思实?觉无人格。然委员长以前对部下亦太简默,如余以前获知日记中所言十分之一二,则此次决不有如此轻率凶莽之行动。现在深觉自己观察错误,既认识领袖人格之伟大,即觉非全力调护委员长,无以对国家……’”蒋中正:《西安半月记》,第26页。

其他记者,西安各报亦不必发表为要。中正。十二月九日。^①

此密嘱现存于陕西省档案馆(局)的“陕甘宁边区革命历史档案史料”的馆藏中^②。有关此密嘱究竟是发现于华清池的蒋氏卧室桌上,还是邵力子办公室,各处文献说法不同。有人认为此一密嘱始终未曾发出,这是不确的,因为“双十二”当日,《大公报》以大字号发布了“蒋鼎文负责剿共”的消息,显然在这三日之间,《大公报》已经将蒋给予他们的散布消息、制造舆论的任务承担了起来。蒋鼎文曾在非正式场合威胁张学良交出兵权的说法,亦见于张学良心腹谋士黎天才的自传未刊稿。

有关张季鸾在西安事变中所起的作用,《大公报》总编王芸生之子王芝琛以及很多学者如方汉奇、王鹏等均做过研究,王泽润写《报人时代:张季鸾与〈大公报〉》的时候就此作了一个综述^③。以往蒋介石常约张季鸾会谈,通过《大公报》的社评把蒋的设想透露出去,借以探测民意,为其施行政策铺路。因此,不仅一般的读者,甚至连国民党的高级军政官员也常要从《大公报》的社评中探悉蒋介石的意向,以便预作准备。12月9日写给邵力子的密嘱,显然是蒋氏打算使用同一手法。9日,《大公报》驻陕西特派员李天炽^④获悉密嘱内容,立即向已经返回上海的张季鸾告知,张季鸾本与张学良交谊匪浅,又早得蒋介石要他去向军政大员“放风”之微旨,于是晓谕李天炽可以“很委婉地”将密嘱大意告诉张学良,而密嘱内容将晚一两天见报——事实上也确实在“双十二”那天见报了。通常的看法,认为张学良就是在得知“密嘱”内容后召集各方人士开会,遂决定在12日晨动手,扣押蒋介石。

西安事件爆发之后,遂获得了它自行发展的动能,无论蒋、张、杨、共产党、苏联、舆论、宋氏兄妹,还是国民党中央,都只能在间中使力,起到部分作用,而其和平解决则是多方运作达成的结果。说“多方”而不是“各方”,是因为“和平解决”并非为每一方都愿意看到的结果。

二、国民党文宣系统的“曲释”手法

蒋介石的这些原始回忆,经由国民党文宣系统的打磨(polishing)之后,就成文为《苏俄在中国》的西安事变部分。笔者在此,将对这段文本的评注和分析逐一加在方括号里,以阐释蒋氏文宣的曲释手法之巧。

但是这件震动世界的事变之真相,到了事后才得完全明瞭。此事最出人意料之外的一点,就是其主动者,实为张学良的本身[忠实表述蒋的观点],而首先提出此一劫持主张者则为杨虎城[添加,但观点为国民党历史家所固有]。且其事前,并未与共党就此事有任何商量[忠实表述蒋的观点]。不过当时张学良与共党直接的接触,已有半年之久,故共党与张之关系,亦自到了相当程度,又因为他们在西安勾搭,恐易被我中央发觉,故张与共党的秘密接洽,乃在陕北的延安举行(当时延安守军还是张的所部)[基本忠实的表述,其添加的信息是准确的]。

我记得当时有一位报馆主笔,亦是辛亥前的革命老同志张季鸾,来华清池见我[张季鸾见蒋发生于12月5日,这是广为人知的事实。蒋自云见张季鸾为西安事变“两个星期以前的事”,这是他的记忆错误或故意混淆不得而知,但已为下文所纠正。张季鸾所代表的《大公报》在

① 引自蒋中正:《苏俄在中国:中国与俄共三十年经历纪要》,台北:“中央”文物供应社,1956年。

② 缪平均:《蒋介石密信是西安事变的导火索吗》,《名人传记》2012年第2期。蒋介石致邵力子密嘱及《大公报》1936年12月12日的图片,则可参看阎愈新:《蒋介石的密嘱与西安事变》,《百年潮》2001年第11期。

③ 王泽润:《报人时代:张季鸾与〈大公报〉》,北京:中华书局,2008年,第81—82页。

④ 李天炽又名李天织,西安事变后曾写《西安一月记》,录其事甚详,载《国闻周报》。李天炽实为亲历西安事变的新闻业第一人,其时正在张季鸾麾下,而且与西安事变的最终发作有莫大的渊源,惜笔者尚未看到更为详尽的史料(参见西北大学历史系中国现代史教研室等编:《西安事变资料选辑》,西安:八路军西安办事处纪念馆,1979年,第176—186页)。李天炽又曾被张季鸾派往新疆迪化,遭军阀盛世才关押一年。见周雨:《大公报史:1902—1949》,南京:江苏古籍出版社,1993年,第281页。

西安事变发生后所形成的舆论力量举世瞩目，已经毋庸赘言^①，谈及陕北共党勾结东北军的不稳消息，他认为这恐是共产党使用反间的一种手段，须加注意[有关“张学良与共产党在延安，面商一致抗日、停止剿匪的消息”，在蒋原手稿中是他本人先提请张季鸾注意的，在此处已经被置换为张季鸾先提请蒋注意。使用“他认为”、“恐”等文辞，则使信息传达的精确性减弱]。我就对他说：“你是陕北人，关于你家乡问题，自必格外关切，请问你们在延安的记者，最近有什么重要消息么？”[蒋对于张杨有叛相的凿说(statement)，此处变成了一个提问(question)]他说，谣言很多，但是他不相信这些无稽之谈。其他就吞吐其辞，欲说复止，他只说这些谎言，不要说他，自然会止息的。我乃自动的问他说，“你所谓谣言，是否亦听到了张汉卿与共产党在延安面商拥护中央，一致抗日的消息么？”[将“一致抗日、停止剿匪”置换为“拥护中央，一致抗日”，从张学良的立场来表述，会让国共的对抗性显得减弱]他忽现惊骇之色[忠实表述]，但是他很直率的答道：“是的。”[张季鸾的反问句“你真已得到这个情报么？”被删除]接着他又说，他不相信这个消息会是真的，他且对我分析的说：如其他是真是拥护中央，一致抗日的話，那张汉卿必会坦率的报告中央，决不会越过了中央，与共党私自勾结。所以他认为这个谣言，至少亦是共党的反间阴谋作用，然而最近谣言太多，亦不能不小心防范。我听到他这番话，更觉此事严重了。他又乃继续的谈下去说：目前倒是另有一种情势，不能不特别注意的。就是西安社会上弥漫着“停止剿共，一致抗日”的空气。他此次来西安视察已有十日，感觉这个问题严重，比其他一切问题更为紧要[添加的此段，意在让张季鸾自己提出西安谣言遍地、人心惶惶的前提，遂引发其后蒋对张季鸾提出的、由《大公报》向社会进行澄清阐明政府意图之请]。他就问我对于这个“停止剿共，一致抗日”的意见如何？我对他说：“一致抗日，是中央一贯的政策，而且亦是去年江西剿共完成以后，既定的方针。但是大家应知共党的用意，其目的并不在‘一致抗日’，而是以‘停止剿共’为其唯一目的，而其所谓‘一致抗日’，不过是其过渡的手段而已。所以今日吾人不能不加以研究的，就是如何乃可使共党真能一致抗日的问题。你们报馆主笔，应该将这个意思彻底阐明给一般社会了解。”他说可否将你的意思，先告诉他在西安的一般朋友呢？[蒋原稿中张季鸾问句中的“在西安的一般将领”被置换为“在西安的一般朋友”，置换虽仅两字，但意思就大为不同了。张季鸾并不是一位普通的民国新闻人，他曾于民国元年事孙中山为总统府秘书，蒋一向待之以“布衣国士”之礼。事实上，1936年10月底，蒋到北方避寿兼布置反共军事行动，张季鸾到西安采访时，就分别拜会过张学良、杨虎城、邵力子、蒋鼎文、晏道刚、胡宗南、关麟征等军事要员^②，而这些人均在两个星期后的西安事变中有重要角色上演。]我答道：“当然是可以的，而且我亦就要在本月中旬召开高级将领会议，来讨论这个问题。”[事实上，蒋需要通过《大公报》散布的，乃是“派蒋鼎文为西北剿匪军前敌总司令，卫立煌为晋、陕、绥、宁四省边区总指挥”的信息，此一密嘱的意图为对张、杨敲山震虎。]后来西安事变发生时候，大公报在西安上空所散发劝告张杨与东北军的传单，其大意就是当时我在华清池与张季鸾谈话的要领。[在西安上空被散发的，不是传单，而是载有“给西安军界的公开信”社论的12月18日《大公报》。散发者也不是《大公报》报社，而是南京政府。《给西安军界的公开信》是张季鸾西安事变后四篇社评中最著名的一篇，一面深切表达对东北军将士的同情，一面劝叛方向蒋“谢罪”收场，“快快化乖戾之气而为祥和”。文章字字血泪，极富煽情力，表达的是西安事变后国情形心的激震强响，而不是事变前华清池晤谈中蒋、张间心领神会的那些内容。在西安上空对军民空投数万份《大公报》，这在中国报业史上也是一

① 事变发生后，张季鸾彻夜吸烟未眠，殚精竭虑写出了有关西安事变善后的意见，在“电讯不通，莫知详情”的情况下，张季鸾顶着来自左右两方的压力，本着避免分崩、维护国家统一的公心，首先提出：“解决时局，避免分崩，恢复蒋委员长自由为第一义。”——因为蒋介石是经过十年风雨考验形成的领袖，故必须以恢复蒋之自由为第一义。可以说，西安事变得以和平解决，张季鸾与他属下的《大公报》的宣传之力，功莫大焉。王泽润：《报人时代：张季鸾与〈大公报〉》，第82—88页。

② 王泽润：《报人时代：张季鸾与〈大公报〉》，第101页。

次奇观^①。当时,张、杨并没有阻止空投或收缴报纸,应当说,大部分西安市民和东北军将士都看到了张季鸾的这篇公开信。但《大公报》本身并不掌握飞机空投的资源,以一家非官营的民间报纸,也不能在战事一触即发的叛区做此动作,其理甚明也。国民党文宣以混淆主语的手段,将“南京政府散发《大公报》”改头换面为“《大公报》散发传单”,真可谓既不惮民口之滔滔于前,又不避史笔之昭昭于后了。]这是在西安事变前一星期以前的事[订正蒋手稿中的“两个星期以前”之误]。现在回忆,更增感慨……至于其在事变以前,对张杨作反动宣传,进行策反工作的,亦并不是共党,而是其共党的外围组织,其中最主要的,就是所谓“第三党”与“救国会”以及所谓“学生联合会”等中立分子[忠实表述]。可是这些中立分子,确实不是共产党员,而共产党亦不要他们加入其组织,取得党籍,只要他们采取中立态度,或以第三党名义发言就够了。正因为他们不是共产党,所以都能够明目张胆的在西安散播谣诬,煽惑军民,并对张学良及其部下,竭力施展其包围挑拨的伎俩,发动其攻心战术,时时予张以不断的刺激,最后张学良卒以其“剿共”与“抗日”的矛盾心理弱点,竟被他们攻心战术所突破……[基本等同于国民党系统当时认为张学良是如何被“攻心”和“洗脑”的忠实表述,但真实的情况百倍复杂于此^②。仅在被张学良称为“是一个好人,是一个老实人”^③的晏道刚的回忆记录中,有关当时张学良的动向,就纵横着多条与共方打交道的线索。而张学良既不是在消极被动地等待共方或第三党去“攻心”,更不是对蒋以行政、军事、特务、舆论对他形成的包围无所察觉。他也是没那么“老实”的。对于蒋往他的势力范围内“掺沙子”的做法,他也能亦刚亦柔地去对付,置换掉有敌意者,争取对他有同情者^④]。最后据张学良又自述其在事变期间的心境,最初发生事变之后二日内,与我数次谈话所得的结果,及见我的态度与决心,无法转移,自知其预定的计画已无实现希望,其内部亦发生问题,并不如其在事前所想像那样容易;而当时特别增加他刺激的,就是他接到南京下令讨伐的电报,更觉情势险恶,已成为不可收拾之局。乃于第三日决心派机接共党代表来西安,商讨合作,参加他们所谓东北军、西北军(杨虎成)与共产军三位一体的军事委员会[1955年,因为蒋介石有写作《苏俄在中国》的需要,张学良在看管他的刘光乙的授意下,以致蒋介石书信的形式写过一个千字左右的文本,外界称《西安事变反省录》,但其前半部分经由蒋经国改动,并于1964年7月以《西安事变忏悔录》的名目刊于台湾《希望》杂志,引起张学良抗议和蒋介石不满,该刊又很快被国民党收回,故流传不广。张学良晚年对唐德刚作口述历史的时候已经对此进行澄清,但彼时张已经垂垂老矣,口齿缠绕不清,而唐又严格口述历史的规范,完全以录音记录来整理文字,且唐对张的采访受到多重因素干扰,会面时间根本不充足,故此留下的记录,偏于散漫的口语化叙述,读者也只能在其中看个大概而已^⑤。总之,张学良的所谓“西安事变忏悔”,是一件复杂的公案^⑥]。至此

① 王泽润:《报人时代:张季鸾与〈大公报〉》,第85—88页。

② 有关张学良与共产党及共产党外围的互动,可参见杨奎松:《西安事变新探——张学良与中共关系之研究》,台北:东大图书公司,1995年。

③ 张学良认为晏道刚“并没事前发现我的事情,那事儿他没留心,他虽然在这儿也不知道,换句话说,他也没有那么注意,他没那么多心,就说,他是老实人么”(唐德刚:《张学良口述历史》,北京:中国档案出版社,2007年,第126页)。

④ 张学良于7月20日致晏道刚亲笔函:“句樵我兄,弟自入关以后,对蒋委员长极端忠诚,弟曾替他解决许多困难,劳怨不辞。今日弟处此痛苦环境,这些特务人员对我严密监视,挑拨离间,令人气愤。譬如王曲军官训练团的学员对提起“蒋委员长”四字没有立正,岂是我教给他们的吗?前线官兵与共产党私有来往,这是秘密,我何能知道?我又哪能管这许多?他们甚至说我与共产党亦有联系,真是无中生有。兄自动去电替我解释,爱我之情,不尽感激。弟张学良,7月20日于王曲军官训练团。”这是张氏懂得化敌为友的神功。见晏道刚:《张学良扣留蒋介石的前前后后》,《文史春秋》1996年第12期。

⑤ 唐德刚:《张学良口述历史》,第132—134页。

⑥ 杨奎松认为,在西安事变过去若干年之后,我们可以看到的张学良表示悔过的文字只有一件,这就是《西安事变忏悔录》。但是,这毕竟是在张学良失去自由期间的文字,而且又是经过外人整理后的文字。从张恢复自由之后屡次发表谈话,强调自己对发动西安事变“没什么后悔的”这一情祝看,可知张学良当年的这次“忏悔”看来未必尽是由衷之言。见杨奎松:《西安事变新探——张学良与中共关系之研究》,第440页。

西安事变就完全变了质,而其中共本身的统一战线工作,与其外围组织的中立主义活动,互相策应,乃构成其所谓“一面联合,一面斗争”的作战方式,来达到其对张杨所预期的目的。

其实,在20世纪20年代的西方政治科学的词语构建中,“宣传”一词并不如后来的普通西方民众所诋恶之深者。精神分析学家弗洛伊德的外甥、奥地利裔美国学者爱德华·伯尼斯(Edward Bernays)被视为西方公共关系学的祖师爷,他又有个别名叫“曲释之父”(The Father of Spin)。他就认为,对公众意见的操纵是民主不可或缺的一部分^①。伯尼斯对威尔逊总统很有影响力,他参与了威尔逊政府激发美国民众支持和参加一战的舆论制造过程。正是因为他深谙美国民众已经厌恶了“宣传”这一源出于一战时期的德国词汇,才在战后推出“公共关系”一词作为其替代^②。需要指出的是,新生代,特别是互联网兴起后的西方政治科学理论家已经逐渐摒弃了“政治曲释”(Political Spin),他们不仅质疑其合理性,更质疑其可操作性,认为互联网的普及可以即时曝 Spin Doctor 的每一动作于日光之下,使作者者得不偿失,反噬其身^③。

无论是西方民主的所谓“公关”,还是东方政治的所谓“宣传”,Spin 的精髓在于处理信息时,对文本或信息的发布以“曲”力操作,具体方式大略如下:1.“捡拾樱桃”(Cherry Picking):有选择性地推出事实,以支持己方的理想定位。伯尼斯尝言:“很大程度上,真相就是被定义为在听众那里有销路的东西”(Truth is largely defined as that which will sell to an audience)^④。2.“不否认的否认”(Non-denial Denial),在表述的时候,对不能证明的于对方不利的事实进行暗示假定,或于己方不利的事实语焉不详,用含混之词将民众注意力从真正要点上引开。3.“非道歉的道歉”(Non-apology Apology):道歉,非因应道歉的事实,而仅因听众/受方显得受伤害、要求道歉,而给予道歉。4.使用“反正错误已经铸成”式的表述,使受众产生“堕甑不顾”、“遂事不谏”、“既往不咎”的慷慨感。5.使用非经证实的事实指向有利己方的结论,或干脆承认问题但不予给出回答。6.将坏消息埋起来。

伯尼斯生于1891年,比生于1887年的蒋介石仅仅小四岁。没有任何证据能说明蒋氏或他的资深文胆们受到过这位“曲释之父”的直接影响,但观乎蒋氏文宣系统半个多世纪的运作传统,我们不妨说,他们已经清水出芙蓉、天然去雕饰地得到了“曲释”之三昧。是否我们又可以进一步说,国民党文宣系统之所以能够如此稔熟于“曲释”的运作,根本就是因为我们的政治,从古到今,从来就没有自外于过 Spin 的理论和操作呢?那些本来就深植于中国政治哲学中的“民可使由之,不可使知之”(《论语·泰伯》)、“国之利器不可以示人……绝圣弃知,大盗乃止”(《庄子·胠篋》)、“古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其智多”(《老子·第六十五章》)、“不识不知,顺帝之则”(《诗·大雅·皇矣》)的治国之术——借用一句流行歌曲的表达——本就是我们的有国者“从来不需要想起,永远也不会忘记”的。

三、彰道、明德：蒋介石的理学圣贤诉求

对于蒋介石一生视为道德楷模的晚清重臣曾国藩,钱穆评价谓“涤生为晚清中兴元勋,然其为人推敬,则不尽于勋绩,而尤在其学业与文章”^⑤。曾国藩潜研性道,崇尚闽洛,他的秉自唐鉴、倭仁的“省身功夫”,以日记为载体,以自我反省为日课^⑥,而这些做法又被蒋介石忠实地继承了下来。从这层意义上说,蒋氏的手稿应该具有一定的不吝自曝其短、不为自己文过饰非的价值。而与此同时,曾

① Edward Bernays, *Propaganda* (New York: Routledge, 1928), 10.

② Stuart Ewen, *PR! : A Social History of Spin* (New York: Basic Books, 2008).

③ Helen Wilkinson, “Spin is Dead! Long Live Spin,” *Political Insight* vol. 1, no. 2 (2010).

④ Ewen, *PR! : A Social History of Spin*, 26.

⑤ 钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆，1997年，第632页。

⑥ 曾国藩尝至唐鉴处，蒙后者告知：“近时河南偃良峰（仁）前辈用功最笃实，每日自朝至寝，一言一动，坐作饮食，皆有札记。或心有私欲不克，外有不及检者皆记出。”见曾国藩：《曾国藩全集·日记》（一），长沙：岳麓书社，1987年，第92页。

国藩的好海后人、欲传万世圣贤师则的理学名家的心态,也被蒋氏继承了。

汪荣祖分析蒋介石的思想渊源,认为其“必然是一个大杂烩,其中包括他在日本留学时所感受到的一点武士道意识,在戴季陶、陈立夫灌输下的一点儒家权威主义,在德国顾问影响下的一点普鲁士军国思想与法西斯主义,以及在妻子宋美龄叮咛下的一点基督教伦理。此一大杂烩思想渊源是浮浅的,不可能成为一种思想体系,也难以补救三民主义之不足。”他并且批评芮玛丽(Mary Wright)的看法,举为治史者诫。芮玛丽治“同治中兴”有专著《同治中兴:中国保守主义的最后抵抗,1862—1874》^①,治国民党思想史则有长文《从革命到革新:国民党意识形态的变形》^②。至少我们可以判断,她并不是一个会泛论中国近现代历史人物的西方学者。芮玛丽因见蒋介石钦慕曾国藩、胡林翼之为人,便将蒋与这些同治中兴的理学名臣相比,汪荣祖以为“失之于偏”^③。

《半月记》中,以12月14日,即事变发生两日后,蒋、张二人的思想言论对峙活动记录为最密,其中有一段蒋介石为张学良上思想政治课的描写,与12月12日事变发生时蒋所自期的“必捍卫民族之人格,而求无愧为总理之信徒,无负于革命之先烈,亦必无负于生我之天地父母与全国国民”心理活动相呼应。蒋、张之辩,起源于张抱怨说蒋“满脑筋都是岳武穆、文天祥、史可法,总觉赶不上时代”,蒋介石则旁征博引,解释何为“成功”、“成仁”及生死与国家的意义,内中不乏有孟夫子式的辩才、理学家式的意气和大英雄留取丹心照汗青的意图^④。而在《日记》“手稿本”中,只见如下一段:

1936年12月14日。雪耻。明礼义,知廉耻,今日幸无自负。住新城。我迁住张宅。端纳来见,邀余移住张宅。学良表示悔悟之意,似甚诚。彼实恐余住新城与杨(虎城)接近,为杨操纵,故急求余离新城。及至其它,彼乃提出八条件,并明言此时有共党参加其间。余痛斥而深恨其无耻无信一至于此。晚间,端纳为余言,南京对陕变已决议讨伐,余心乃安。端纳乃余妻托其来营救。而于昨日自知此事不了,亦电彼与余妻来陕设法调处也。张上下午来见共三次,向余连泣三次,然余知其为泣也。张持端纳电文示余,首见“蒋夫人转电已悉”句,余泪下如雨,泣不成声,而张亦假泣,其人之投机与无耻至此。其实彼亦明知余为见“蒋夫人”三字而泣,而非为彼泣,而余亦与之对泣也。^⑤

汪荣祖曾经拿《半月记》与捉蒋经手人孙铭九所写的《西安事变亲历记》作了一番对比,发现孙的记录“朴实无华,口口声声委员长,并无故意贬污之处,读来生动真实”。反观陈布雷为蒋介石编写的《半月记》,“则刻意修饰,一心想在极为窘困的情况下,描述领袖之临危不惧与义正辞严,以凸显蒋介石的尊严,不免言过其实,过度渲染”。汪教授总结出《半月记》与孙之记录的八点不同,限于篇幅,我们不能一一枚举,而汪氏的结论是:“在蒋介石的笔下,他自己是威武不屈的、临危不乱的、视死如归的、神气活现的、大义凛然的;但在孙铭九的笔下,他却是藏头缩尾的、狼狈不堪的、贪生怕死的、张皇失措的、喜怒无常的、坐在地下耍赖耍马骑的。”^⑥

《半月记》和“手稿本”无论有怎样的相异,有一点是相似的:领袖人物正气形象的构建。在写日记的当时,以蒋氏所身处的险境,他确实不能不考虑到这段日记就此成为他生前绝笔的可能,事起仓促,蒋氏最本能的反应是向中国古代的忠贞不屈之士形象上寻求自我塑造^⑦。待事平之后,蒋氏已经

① Mary Wright, *The Last Stand of Chinese Conservatism: the Tung-chih Restoration, 1861-1874* (Stanford: Stanford University Press, 1957).

② Mary Wright, “From Revolution to Restoration: The Transformation of Kuomintang Ideology,” *The Far Eastern Quarterly* vol. 14, no. 4 (1955).

③ 汪荣祖、李敖:《蒋介石评传》,北京:中国友谊出版公司,2000年,第267—268页。

④ 蒋中正:《西安半月记》,第25—34页。

⑤ 曾景忠:《蒋介石西安事变日记》,第216—217页。

⑥ 汪荣祖、李敖:《蒋介石评传》,第324页。

⑦ 陈红民发现,蒋介石从1920年到1975年这55年间,至少写过九份遗嘱,说明蒋并不避讳死与遗嘱这样的话题。见陈红民:《蒋介石遗嘱知多少》,《近代史研究》2010年第3期。

对彼时彼刻自己所应持有的历史姿态有了进一步的“后见之明”，就可令陈布雷以捉刀人之笔，从容刻画一位多层面的丰满形象了：他既是岳、文、史式的可为国家民族抛头断颈的悲情英雄，又是忠恕满怀的儒家君子、正气盈然的理学仁人，同时还是悯世爱民的基督圣徒。

研究中国现代政治制度的学者，都会注意到一个事实：诞生于1934年的南昌行营、最初应“剿匪”需要而生的蒋介石侍从室，至其1945年底抗战结束被撤销为止，虽然其侍一处的主任历经晏道刚、钱大钧、林蔚、张治中、贺耀组、商震等人事变动^①，但陈布雷的侍二处主任的位置却始终没有动过。从1935年蒋介石扩大侍从室的组织到全面抗战爆发前，侍从室已经从一个简单的秘书和侍卫性质的机构，演进成蒋介石的个人内廷并凌驾于国民政府各部门之上^②。侍从室第一处设“总务”（侍一）、“参谋”（侍二）、“警卫”（侍三）三组；第二处设秘书（侍四）、研究（侍五）组，陈布雷任主任兼第五组的组长。抗战爆发后，蒋又设侍六组和机要组，均隶属于侍二处。此外又设第三处管理党务。侍二处的工作性质，除为蒋介石执掌政治、党务、外交、宣传的方面的文案机要的承启传达之外，还负责为蒋构建一个类似西方国家的思想库（Think Tank）模式的智囊组织并储备未来的行政人员，这些智囊人才都归入侍五组，该组在其极盛期曾拥有罗贡华、徐道邻等有外国留学背景的所谓“八大秘书”。原则上，侍四组不参与决策性事务，而侍五组的人员会在蒋的安排下参与研究法制、经济、国际时事等题目，并参与蒋氏中枢的文宣运作^③。以上是从蒋氏中枢的建制上来说的。

既然铁打的营盘流水的兵，蒋氏在不同时期的秘书们自然也会来来去去，但若排除时间因素，仅从他们所秉掌的文案性质来看，我们不妨作这样的粗略划分：邵力子主对共宣传，杨勇泰主决策，陈方主公文，陶希圣主理论建设，沈昌焕主对美方针，吴国祯主国际政治，王世杰主国家立法，俞国华主经济筹划等。但是，在蒋氏的政治生涯中，有一个出处取与、进退毁誉一直与蒋休戚相关的人物，自蒋崛起到中国政坛的“琼楼最高层”之后，自始至终地、全方位地参与了蒋中枢的文宣运作，这个人就是陈布雷。蒋氏企慕理学圣贤的风范而自身文字修养和思想深度有所不逮，势必外求于捉刀者。陈在1920年代初已是扬名沪上的新闻记者和时评主笔，与北平《益世报》的主笔颜旨微齐名，在当时政评家中有“北颜南陈”^④之称；他于1927年在武汉受知于蒋介石，从那时起至1934年，他一直以客卿的身份为蒋撰写文稿，到了1934年，他“感蒋公之意，遂允必来赣服务”^⑤，始入南昌行营，从彼时到他生命终结的1948年，陈服务于蒋中枢，执掌秘书事宜和文案宣传。可以说，在陈布雷追随蒋介石的22年间，举凡蒋氏在北伐、抗日、国共合作，三次国内革命战争时期的重要文告、文章、自传等，几乎都是出自陈之手的。蒋政府的文宣事业，直至1948年，可以说是陈布雷一手打造的。陈布雷低调、忠诚、勤勉、不营私不结党的为人做事风格，亘半个多世纪以来见诸海峡两岸、国共两党无数人士的回忆录中，他的人品，可以说是当得起周兴嗣《千字文》中的“劳谦谨敕”、“宠增抗极”之誉。

陈布雷的新文言体取法梁启超，文字风格亦温亦厉，俗雅相间，极易辨认，原与蒋本人的不同，这一点在学界早有共识。然而梁启超式的新文言体看似浅易，实则写作者需有扎实的国学根底与相当的新学学识才能得其真髓，蒋氏的文案，也绝非随便找一个前清老秀才或留日政法科学生就能执掌得了的。陈布雷死后，他的文案体裁就成为绝响了。1942年冬，为了针对毛泽东《新民主主义论》单

① 高群服：《侍从室主任众生相》，《台湾秘密档案解密》，台北：台海出版社，2008年，第153—154页。又见秋宗鼎：《蒋介石的侍从室纪实》，《文史资料选辑》1982年第28卷。

② 虽然说侍从室的雏形“委员长侍从室”在1932年的南昌行营时代就已经建立，而1938年1月修订公布的《军事委员会组织大纲》也给予侍从室的存在以组织依据（《国民政府公报》第24号[渝]）。但严格来说，侍从室从来都不是一个国民党政府明令设置的机关，它的组织法也从未颁布过。参见张皓：《中国现代政治制度史》，北京：北京师范大学出版社，2004年，第186—188页。

③ 张皓：《派系斗争与国民党政府运转关系研究》，北京：商务印书馆，2006年，第334—336页。

④ 陈氏日记载其友人叶恭绰对他的褒扬：“沪上友人曰：全国报界中主持社论之人才寥寥不多得，其议论周匝，文字雅俊者，在北惟颜旨微，在南惟陈畏垒而已。”（陈布雷：《陈布雷回忆录》，北京：东方出版社，2009年，第110页）颜旨微为北平《益世报》主笔，“畏垒”则是陈布雷的笔名。

⑤ 陈布雷：《陈布雷回忆录》，第139页。

行本的出版,陶希圣受命写作、于1943年3月署名蒋中正发表的《中国之命运》,就已经完全是白话体。当然,文言逐渐为白话所取代的时代大势也是一个原因。

为蒋介石秉笔的文胆们,无论是前期的陈布雷、后期的陶希圣或蒋氏老师毛思诚,在写作一般性的政府公牍时还好办,若是碰到需要矫用蒋氏第一人称来落笔,其工作性质就会变得高度繁复困难了。这固是因为代言本身的障碍所致,更是因为蒋氏心中,恒常驻扎着曾文正公规格的成贤作圣之道。闽洛之学,特重《大学》^①,重“明明德”之教,“明”为“彰明”之意,则已经与原始儒教所背书的“人不知而不愠”之旨相悖。曾国藩谓“古之知道者,未有不明于文字者也……所贵乎圣人者,谓其立行与万事万物相交错而曲当乎道,其文字可以教后世也”^②。也就是说,“道”是需要通过文字而被彰显的,曾氏的家书、自传、日记,在他手中都成为随时剖白自己、明示后世以成贤作圣路径的工具。但曾国藩毕竟是自青年时代起就“接闻桐城诸老绪论,又亲与唐鉴、吴廷栋诸人交游”的嫡传理学后昆,他的文章造诣本已“通大体而致于用,故能融会群籍,采其精英”^③,试诸日记书信小道,不过是以舆薪之力而举一羽耳。蒋氏无此修为而端然欲圣^④,是故蒋家文胆在为其作第一人称写作时,就需要很辛苦地将自己“代入”蒋氏思维,为蒋进行动机剖辩、行为解释、心态表白、前因后果申明等等。陈布雷之常年失眠,陶希圣之心血忧竭,也便皆非出于无故了。

在理学的精神主干之外,蒋氏的思想系统中尚有基督教信仰的枝干及其他枝蔓,这些也是研究者所不应忽视的。有学者指出,西安事变中的蒋氏心境与最终作出的决定,实则多出于他的基督教信仰,亦即在困境中,蒋氏毋宁将自己的命运托给上帝去主宰——以“从1937年起,每年的12月12日西安蒙难日,在日记中他几乎都会记下个人对事变的回忆,以及对上帝的感恩”这一事实进行佐证^⑤。对于此点,笔者认为还是应该回到政治人物对自我形象塑造的诉求,包括对当世的和后世的不同营建上去考量。

到目前为止,我们所探讨的,还都仅限于蒋介石对于自己“当世形象”的营建。其实,蒋氏对于自己“后世形象”的营建也是很下功夫的。台北国史馆“蒋档”中的《事略稿本》,起自民国十六年,迄于民国三十八年,系由蒋的秘书参阅函电令告及蒋氏日记编撰而成,仿《春秋》体例,以事系日,以日系月,以月系年,总计287册^⑥。圣劳伦斯大学历史系的Grace C. Huang干脆把她关于《事略稿本》的一篇研究论文命名为《为子孙后代创造一张公众面孔》,这是个很诛心的说法。黄氏举出若干例子,证明《事略稿本》多处充满被涂抹、被语境化、被转换视角的情况。当然,《事略稿本》也收录有许多“异常坦诚的材料”,黄甚至觉得“如此坦诚,令人会觉得此种材料永远不会被出版的”^⑦。比如1932年3月12日的记录:蒋面见汪精卫,蒋感到与汪谈话无比乏味。这一记录与胡佛馆所藏的日记比照来看,完全是吻合的。然而《事略稿本》纵然体量庞大、材料丰富,它的阿基里斯脚后跟却存在于它应

① 蒋曾于1934年在庐山给受训军官将领专门讲解《大学》。他追忆少年时,“不知道背通过多少遍”,又谓“《大学》一书,把个人的内在修省以及往外发扬的道理,发挥到了极致”。可见蒋是抓住了《大学》之道的“发扬”二字。蒋中正:《大学之道》,秦孝仪编:《先总统蒋公思想言论总集》第6卷,台北:中国国民党中央委员会党史委员会,1984年,第3、26页。

② 曾国藩:《致刘孟容》,李瀚章编:《曾国藩全集·曾文正公书札》(一),沈阳:辽宁民族出版社,1997年,第3页。

③ 钱穆:《中国近三百年学术史》,第639页。

④ 汪朝光、王奇生、金以林三位学者考证了蒋介石的阅读史,粗略统计为:“1919—1945年间,蒋日记所记的阅读(含请专家讲读)书目近200种,其中中国古籍(经、史、子、集)80多种,新书(清末民国时期所著译)100多种。”见汪朝光、王奇生、金以林:《天下得失:蒋介石的人生》,太原:山西人民出版社,2012年,第288页。这作为一个日理万机的政治家是很可观的。我们说蒋缺乏理学修养,是将他与曾国藩这样的从完整的旧式科举体系里走出来的文官官僚相比的。蒋的秉笔作文能力,毕竟未曾经历过系统的训练和三榜科考的磨砺。

⑤ 刘维开:《作为基督徒的蒋中正》,《史林》(上海)2011年第1期。

⑥ 陈进金:《〈蒋中正总统档案〉的史料价值及其运用——以民国18年“事略稿本”为例》,乔万敏、俞祖华、李永璞编:《中国近现代史史料学国际学术讨论会论文集》,北京:新华出版社,2005年,第235页。

⑦ Grace C. Huang, “Creating a Public Face for Posterity: The Making of Chiang Kai-shek’s Shilue Manuscripts,” *Modern China* vol. 36, no. 6 (Nov. 2010): 628.

被诛心的地方。凡是“过度不宜的”、“非法的”或“残忍的”的蒋氏行为，《事略稿本》是根本不会记录的，而这些被存心省略的记录才是最有价值的。中国的历史书写哲学从根本上是鄙视矫笔和曲释的。“对纪录的任何润饰都是被谴责的”，汉学家崔瑞德如是说^①。

总之，在蒋氏身上我们能看到，他对自己的形象营造的诉求，不仅是强大的，而且是多重的。他在历史的镜子里所看到的自己是这样的：政治上，他是先总理的嫡传接班人；军事上，他是完成北伐、统一中国的最高统帅，同时，由于绝大多数的中国将领系出黄埔，唯他这位前任校长才可以统御这些“天子门生”；在家庭和其他方面，他是孝子，慈父，里仁的长者，尊重文士的明君，优厚反对派的政治家。很重要的，他又必须是一个对妻子忠诚不贰、同样也得到妻子真诚爱情的丈夫——宋美龄的西化和基督教背景，使得蒋氏有机会通过其婚姻表达他与西方价值的接近^②。这一点又与前现代社会中具有儒学教养的中国男性亦在婚姻观中笃于关雎之伦不同。我们注意到12月23日的蒋氏西安日记原稿中的一段：

是日，妻谓余曰：“吾夫不如总理之得人。昔总理蒙难时，尚有学生如吾夫者为之赴难。今吾夫遭难，无有学生前来侍护者。”余曰：“夫妻共生死，岂不比师生共患难尤难得乎！”^③

在《半月记》中，被保留了情节而填入了更为华美激扬的辞藻：

妻欲余述总理在广州蒙难之经过，余为追述之。妻谓余曰：“昔日总理蒙难，尚有君间关相从于永丰舰中，相共朝夕，今安从更得此人？”余告之曰：“此无足异，情势互不相同，来此均失自由，即赴难亦何益。且余知同志与门人中急难之情，无间遐迩，非不欲来也。余虽无赴难之友生，而君数千里外冒险来此夫妻共生死，岂不比师生同患难更可宝贵乎？”^④

这段文字的被美化与被披露，并不是仅仅是简单地要公众去了解：最高统帅亦乐敦人伦之始并且有着不亚于画眉的闺房之乐。该段文字中有某种信息，其实是针对西方受众或亲近西方价值观的中国受众的。蒋介石想要说出的是：在中国的第一夫妇间，有着基于基督信仰的坚贞、忍耐、艰危共济的爱情。宋美龄所撰写的《西安事变回忆录》附于《半月记》之后，又是从妻子的角度再证上述。1937年5月，《半月记》的英文版出版，司徒雷登(John Leighton Stuart)为之作序，他颂扬蒋以心迹明示天下的做法：“这本质诚实的明证，这思想情感的坦诚，一个人只有对其所从事具有深刻坚定的信仰，才能做到。”^⑤这是蒋氏彰道、明德的中式作法得到西式背书的明证。

四、曲释与否：蒋氏文胆的两难选择

每一位为蒋介石操刀重要著作的代笔文胆，都有在他们所写的著作上栽跟头的经历。这不仅是指他们为写作本身所经历的磨难。理清文脉，落实事实，征引有据，雕饰辞章，遣选词汇，拈轻重……这些本都是写作人的本分。但代笔人却不同。代笔人承受写作人的一切磨难而且在间中泯灭了他自己的名字和声音；他的作品，文字的骨血是他自己的，而观点和署名权却是他人的。这就像代孕者一样承受十月怀胎和分娩的苦痛，而生下的却是不属于自己的孩子。专为好莱坞明星写自传的Sandford Dody，在自己的自传中，用痛苦到几乎诗意的语言说出了“做鬼”——英文的“鬼”(Ghost)字也有“代笔人”之意——这一职业与死亡的近似：“当鬼的工作结束后，他在半个世界中漂泊，不被

① Denis C. Twitchett, "Problems of Chinese biography," in *Confucian Personalities*, ed. Arthur F. Wright et al. (Stanford: Stanford University Press, 1962).

② 1938年，宋美龄与蒋介石一起被评选为美国《时代》杂志年度风云人物。她在西方世界的形象是美丽与优雅的综合体，也是中国现代形象的代言人。西安事变不仅给蒋介石提供了塑造自身形象的机会，也给宋美龄提供了同样的平台，甚至对于西方媒体而言，宋的形象更为抢眼和出色。有关宋美龄在西安事变中的外媒形象，金莹《西安事变时期的宋美龄形象——对〈(东京)朝日新闻〉和〈纽约时报〉相关报道的研究》(复旦大学硕士学位论文，2004年)的切入点很新颖。

③ 蒋中正：《西安半月记》，第50页。

④ 曾景忠：《蒋介石西安事变日记》，第222页。

⑤ John L. Stuart, "Preface," *Fortnight in Sian: Extracts from a Diary* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1937), viii.

注意也不被看到……这就是鬼这种中间体的性质。我迎着风写作,我迷失在星尘里。毕竟,当一个人成了鬼,他怎么可能不死掉一点点呢?”^①

一位政治代笔人,如果他本人仍然保持有独立思考的习惯,甚至——如果他原本就来自以拥有批判精神和追求真相/真理为本分的职业,比如新闻从业者或历史学者——那么,他势必然会在代笔过程中产生自己的良知应往何处安放的质疑。书成之后,代笔人有可能在时评公议中受到非议、甚至可能背负历史骂名。《敌乎?友乎?》一文,出自蒋介石之授意、陈布雷之笔下而托名于徐道邻发表,引得鲁迅骂徐为“现代阔人的代言人”、“本国的狗”^②。《中国之命运》的写作,陈布雷是以健康不佳为借口而刻意推脱的,因为他“听蒋介石讲述过该书的大意,已经洞察到该书的出版将会使捉刀者成为风头浪尖上的人物”,于是陶希圣接了过去。而成书之后、未梓之前,陈氏尝忧陶的文字“语气太犀利,不像是说理,简直是与人骂仗”,他欲在前两章字句上作些修改,而为蒋氏所拒,认为“还是那火辣辣点好,照陶组长原样印就是了”^③。果然,《中国之命运》因为火药味太重,被左派诟为“希特勒《我的奋斗》在中国的翻版”。该书不仅引起英国与中共的抨击,令蒋介石大叹^④,且在国民党高层和自由知识分子中都引起不满,陶希圣外孙沈宁曾印证陶因此书而在重庆全城背骂名的事实。沈宁文章亦大量记叙陶氏写作之苦,谓其战战兢兢、反复修改的作法,与其写学术文章的风格截然不同,又说陶在精神高度紧张下,需要借助安眠药才能睡觉^⑤。但是陶希圣亦实因《中国之命运》而获悦蒋心,在陈布雷身后,陶希圣就自然跃居为蒋氏的第一文胆了。1949年12月去台湾后,陶出任国民党总裁办公室第五组组长,主管宣传和政治理论工作,这与他自汪精卫政府反水出来、重新回到重庆后所担任的侍从室第五组组长的工作性质是一脉相承的。

有关《苏俄在中国》的主要捉刀人陶希圣的写作和修改过程,鲍家麟教授的回忆如下:

我嫁入陶家后,我婆婆万冰如说起,家翁陶希圣为写作此书所受的苦累,那才真叫春蚕吐丝,蜡炬成灰……因为此书被赋予的重要性质,在发行前其写作内容必须保持绝密状态,故陶希圣是被蒋氏专门接到桃源县大溪,在封闭环境下进行写作的。现在的大溪虽已是士女风靡的游览胜地,但在五十年代中期还是个偏远而不见经传的小镇。陶希圣虽为主要执笔人,但这本书的修改、增删与核定,蒋介石本人及其高级幕僚黄少谷、张其昀、罗家伦、张厉生、唐纵、张群及蒋经国都参与了。书大致成稿后,写作和编辑地点又转到阳明山。^⑥

陶希圣不仅完成了《苏俄在中国》的主要写作,而且还介绍了沈剑虹出任蒋“总统府”英文秘书,将此书翻译成英文。沈剑虹以六周的时间,一周工作七天,昼夜打字,终于完成英文初稿的翻译。译稿的审核则在宋美龄的亲自率领下进行,当时的“外交部长”叶公超本身也是英文高手,他将“外交部”的工作撻给沈昌焕照管,自己拿出所有的时间与蒋夫人、沈剑虹全力工作,逐句定夺,做了整整四个月的校稿员^⑦。

我们整理陶氏档案,发现《苏俄在中国》的初稿某处,有同僚某的批语:“按西方人士一般心理,对于钧座此种用心良苦之至意,或难了解。此段是否宜予删除,仍乞钧裁。”这种情况多发生于陶的行文控诉到“苏俄共产主义侵染中国”而笔下的火药味和冤屈之意溢于言表时;这时他的团队就会出来

① Sandford Dody, *Giving up the Ghost: A Writer's Life among the Stars* (New York: M. Evans & Company, 1980), 15.

② 鲁迅:《350209致萧军、萧红》,徐文斗、徐苗青编:《鲁迅选集·书信卷》,济南:山东文艺出版社,1991年,第371页。

③ 陈冠任:《蒋介石的秘书陈布雷》,北京:中国青年出版社,2010年,第238页。

④ 连振斌:《文人悲剧:理论秘书陶希圣》,沧浪云等编著:《中枢关键:蒋介石和他的秘书》,北京:团结出版社,2011年,第32页。又见秦孝仪:《总统蒋公大事长编初稿》上册卷五,台北:中国国民党中央委员会党史委员会,1978年,第409页。

⑤ 沈宁:《我的外祖父为蒋介石执笔〈中国之命运〉》,江涌编:《真相:蒋介石的文臣武将与对手》上册,北京:中国文史出版社,2012年,第48—50页。

⑥ 鲍家麟、刘晓艺:《陶希圣与“极密”件》,《传记文学》(台北)第95卷第4期(2009年)。

⑦ 其后,沈剑虹以深厚的英文功底为契机进入台湾外交界,最终成为台湾的“驻美大使”。沈剑虹:《使美八年纪要:沈剑虹回忆录》,北京:世界知识出版社,1983年,第22页。

提醒：既出于一党一国的元首之笔下，文字的风格要力求公正平和大气，又要兼顾到西方读者的阅读心理，许多来自中国传统观念的曲折幽微处，如写到在忠义的道德前提下，某某事“我”（蒋介石）若不做就是“对反共世界自有人类之不忠”等，国人或能理解，西人则未必，以第一人称阐述，喋喋多言，会致人茫然或厌烦。鲍教授形容其翁的写作之苦：“家翁陶希圣先生是体出了钧座的苦心，众文胆却又体出了钧座的苦心不能为西方人所理解的苦心，并苦心谕导陶氏再体这份不能道出的苦心，则陶氏返工重写时，其苦可知。”^①

陶档中收录有一份留底照片，乃是1935年9月1日周恩来致陈立夫陈果夫兄弟之信的拷贝。此信为邀请二陈参加由国民党广东省政府委员曾养甫所策划的高级国共密谈而写，1993年9月陈立夫已将其公布给大陆赴台记者，它的内容本不是秘珍^②。但此信本身确实是国共早在西安事变前一年就已背着张学良互通款曲的一个证据。这份留底照片会出现在《苏俄在中国》的档案中，还是意味深长的，因为众所周知，陈立夫在1950年被蒋放黜，黯然离台。陶希圣1955年至1956年间为蒋捉笔写作时，陈立夫正应在新泽西伺鸡扫粪，完全是国民党的一枚弃子。陈氏遭贬，是一场急风暴雨的事件，1950年8月4日，在国民党“改造会议”的前一天，陈立夫被要求在24小时内离开台湾，蒋陈交恶如许^③。但陶希圣在写作时，居然能够拥有周恩来这份秘信的照片拷贝，此事或者说明二陈在收到周信的1935年就已经向蒋氏汇报并备档，或者说明陈立夫在1950年代中期曾为蒋的写作提供密件。如果是第二种情况，那就说明蒋、陈二人关系的破冰，比外界所知的要早得多，也说明陈立夫并未真正远离国民党中枢。

关于蒋家文胆在为蒋代笔的生涯中产生的严重人格矛盾，何大鹏(Dahpon D. Ho)的英文长文《一位饿鬼捉刀手的夜思：陈布雷及其服务于民国的人生》^④，分析得最是声情并茂。虽然这是一篇发表于学术期刊的专业论文，但作者采用了文学手法，代入了陈布雷的视角，用心灵独白的方式去摹写他临自杀前夜的痛苦挣扎。何大鹏将陈的悲剧命运，归结于一位有自觉意识去追求公正和真理的新闻人士在服务于国家的使命感和人格独立之间的摇摆。“饥饿”的定义乃是来自尼采的《查拉斯图拉如是说》：“你需在日间找到十个真理；否则你将会在夜晚寻求真理，你的灵魂会感饥饿。”^⑤既然一位良心知识分子对真理的饥饿感在白日里不得满足，则这饥饿感必然会在夜晚吞噬此人的灵魂，使他自省，自问，自扞本心以致无眠。何文中提到一个细节：陶因为睡不着觉，向陈借安眠药吃。陈拿出他的神秘药盒，陶惊讶地看到，陈的安眠药竟是各式各样的，光颜色就有五六种之多。陶取了一瓶，果然药性够猛，终于睡上了好觉。陈的安眠药如此名声在外，以致《中央日报》社长胡健中都跑来讨药吃。陈周围的同事中，许多人都是失眠者，但他们都承认，唯陈的安眠药盒是最厉害的^⑥。

土耳其裔美国左派汉学家阿里夫·德里克(Arif Dirlik)研究了陶希圣在法律、历史、新闻、政治之间的职业跳转和在早期共产党、蒋派、汪派之间的政治从属跳转之后，下结论说：陶永远都是一个“变革的支持者”(proponent of change)，但是陶的“变革”并不意味着他打算与传统作决绝的斩断，他实际上反对让中国的社会结构经历激烈的革命式变革^⑦。这一思维模式也许解释了陶希圣为什么在

① 鲍家麟、刘晓艺：《陶希圣与“极密”件》，《传记文学》第95卷第4期。

② 《周恩来写给陈果夫、陈立夫的信》，《统一论坛》1995年第3期。

③ 林颖曾口述，李菁整理：《远离政治的陈立夫》，江涌主编：《真相：蒋介石的文臣武将与对手》上册，第99页。

④ Dahpon D. Ho, "Night Thoughts of a Hungry Ghostwriter: Chen Bulei and the Life of Service in Republican China," *Modern Chinese Literature and Culture* vol. 19, no. 1 (2007).

⑤ "Ten truths must you find during the day; otherwise you will seek truth during the night, and your soul will have been hungry." Nietzsche Friedrich, *Thus Spake Zarathustra* (Amherst: Prometheus Books, 1993), 53.

⑥ 陈布雷收藏的安眠药多为烈性，且品种繁多，不时更换。友朋出国归来，送他别的礼物，他不会收，若送安眠药给他，陈则从不拒绝。此细节亦见于陶希圣：《记陈布雷先生》，《传记文学》第4卷第5期(1964年)。

⑦ Arif Dirlik, "T'ao Hsi-sheng: The Social Limits of Change," in *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, ed. Guy Alitto and Charlotte Furth (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), 305.

许多“主义”之间游荡了一番之后,最终又回到了国民党的怀抱,这是因为国民党所代表的传统主义和国家主义最符合他本初的思想倾向,虽然这两者必然意味着自由主义要为之催眉折腰。从这层意义上说,陶虽然也在国民党文宣体制内感到压抑,但毕竟这是他“过尽千帆”后的一个选择,从汪政府里九死一生出来后,他能够在失眠中继续写作,“竭心血而对青灯”,在蒋政府中继续拼接自己的文胆人生,就已经是很万幸了。他不抱怨,因为他没有资格抱怨。他不会再发出“余今日言论思想,不能自作主张,躯壳灵魂,日渐成他人之一体。人生皆有本能,孰能甘于此哉?!”^①的闷吼。

失眠或吃失眠药的现象不尽然就为政治代笔者所专有,政治代笔者不尽然一定就是 Spin Doctors, Spin Doctors 也不尽然会感到良心的痛苦。但是在陈布雷的身上,穿过了一系列的“不尽然”,我们真切地感知到了这些元素之间的等号:他本不具有 Spin Doctor 的厚黑本质而投入了这个厚黑的行当,长期的文宣曲释生涯最终反噬了他。

1948年11月,陈布雷在风雨飘摇的南京仰药自杀。陶希圣日记载:

上午十时半,陈修平(陈启天,时任经济部长——笔者注)兄正在寓谈时局,蒋君章电话,请立即往湖南路。余即搭修平车往,过经济部,易车送往。至湖南路508门口,见陈熊两医官匆促进门,叔谅(陈布雷之弟陈训慈)含泪,知不妙,急入上楼,见布雷先生仰卧,面色黄,口张不闭。陶副官查安眠药瓶,知其已吞百粒以上。医注射强心剂无反应,已于三小时前逝世矣。惟果芷叮后来,见遗书致余等三人者,皆哭。遗君章书命注意发表消息,勿为反动派所利用,乃商发一新闻,谓系心脏衰弱及失眠症,心脏突发致死。正午总裁将遗书,欲发表。余往述遗书云云,乃决仍余等所发新闻。^②

陈布雷为蒋 Spin 文字半生,已经预知自己死亡的消息将会被人——什么人呢,难道仅仅是他遗书中所谕的“反动派”?——拿去做文章,因此先着一机,预为自我 Spin。他给机要秘书蒋君章的留言,指示同僚们不妨曲笔发布他死亡的消息:“此事可请芷叮、希圣诸兄商量,我意不如直说‘自从八月以后,患神经极度衰弱症,白天亦常服安眠药,卒因服药过量,不救而逝’。”^③一向受知于陈布雷、且即将代之而起的陶希圣,身在局中,对这位挚友兼上司自杀的消息,想当然地选择继续 Spin,“商发一新闻,谓系心脏衰弱及失眠症,心脏突发致死”。这就是《中央日报》次日所载的大致内容。在闻知陈的死讯后,即使蒋介石都有至性冲动的一刹那,“总裁将遗书,欲发表”,但仍然被陶按住了。其后唯因若干国民党中常委、特别是邵力子的反对,认为应该将陈氏死亡的全部事实向社会公布,用“布公之轻生”来“警醒党人”,把坏事变好事,这才有了11月18日《中央日报》重新发布消息,重述陈氏自杀的来龙去脉一事^④。

真正的历史,愈在细枝末节处就愈是动人。陈布雷自杀后,尸体尚停放在湖南路寓所,他的夫人和女儿赶到时,适逢早年与他订交于《天铎报》时代的老朋友戴季陶“疯疯癫癫”地从外哭奔而来,扑到陈布雷床前大嚎:“啊,布雷,布雷,我跟你去,我跟你去,人生总有一死,我的心已死了……”^⑤1949年2月12日,陈布雷死后三个月,戴季陶同样以过量服用安眠药的方式自杀于广州。戴为国民党政论理论家,他们死前都同样深受精神衰弱的折磨。

① 笔者要指出的是,这句话不见诸陈布雷的日记,而是陈的外甥翁泽永在他的回忆文章中这般提及的:“一个陈的同邑知友,曾记述了陈亲口对他说的话。”(翁泽永:《我的舅父陈布雷》,第69页)有不少研究者将此语作为陈布雷的原话来引用,这是不对的。鉴于翁泽永留在了大陆、且是乔石妻兄的事实,而且他文中并没有给出“同邑知友”的姓名,笔者以为对此句句出处应该存谨慎的态度。

② 陶希圣1948年11月13日日记,见陶晋生编:《陶希圣日记——中华民国立足台澎金马的历史见证(1947—1956)》,台北:联经出版事业股份有限公司,2014年。

③ 陈布雷:《遗告处理后身事务十则,留交蒋、金两秘书函(民国三十七年十一月十二日)》,张竟无编:《民国三大报人文集:陈布雷集》,北京:东方出版社,2011年,第193页。

④ 陈冠任:《蒋介石的秘书陈布雷》,第320—325页。

⑤ 陈冠任:《蒋介石的秘书陈布雷》,第323页。

五、失败者书写历史的意义

“成功有一千个父亲，而失败是一个孤儿，至少，在沃尔夫冈·施伊费尔布什写出他的新书之前。”书评家兼作家桑德·吉尔曼(Sander L. Gilman)对德国文化历史学家施伊费尔布什的《失败文化：关于国家的重创，悲悼和复兴》一书取得的地位作出了如是肯定^①。施伊费尔布什是一位走偏锋的学者，他努力的领域其实是从法国年鉴学派传承下来的心态史学(History of Mentalities)，在这本书里，施伊费尔布什以比较史学的方法，比较了美国内战后的美国南方、普法战争后的第三共和国法国和一战后的魏玛德国这三个战败者的人民心态、政府应对、世风民俗等，——简言之，失败者的文化，并总结了它们的共性。施氏认为失败者的心态需要经历复杂的几个阶段：他们首先是震惊、愤怒；但当失败的大局已定，他们会如释重负般地接受现实；接着，他们会进入一个懊悔、痛苦时期，四处“寻找替罪羊”，将失败推归于“背后捅刀”的罪恶人物、集团、国内外邪恶势力、事件等^②，在这段时期里，他们会忍不住制造各种迷思(Myth)，如：“我们”“不是输在了战场上”，“我们”比战胜者“拥有文化和道德上的优越性”，或干脆在心里对战胜者说“胜利是失败的诅咒”，意即风水轮流转，下次就该轮到“你们”失败了，因为胜利使“你们”过于骄傲了。“迷思”之所以产生，“正如神经机能症之于个人一样，迷思是之于集体的”，但施氏认为它是一种保护机制，对战败者的心理修复是有建构性的，因此也被视为是有益的。再后，失败者会进入一种复仇心态；而复仇心态过后，失败者就会进入反省和自我拷问期，他们会总结自己的弱点，承认战胜者的优点，从而不断自新、进步。从这一点上说，施氏的“反省—进步”理论又契合着阿诺德·汤因比的“挑战—反应”导致文明进步的假说。

用施氏有关“失败文化”的心态史学来对照诠释蒋政府的文宣运作，我们可以看到相当多的可契合之处。比如，归咎于“西安事变”类似于“寻找替罪羊”，第三党、张学良类似于“背后捅刀”者；用“苏俄在中国”的外国意识形态流毒理论可用以构建“我们为何不是输在了战场上”的迷思；比之共产党，国民党又常常自认拥有“文化和道德上的优越性”；复仇心态则对应“反攻大陆”的豪言壮语。当然，施氏理论也不能被过多套用在这里，其理甚明也。施氏所举的三个例子，都是“彻底失败者”，而蒋氏则在台湾立住了足，“中华民国”未曾经历政体、政府或政府首脑的任何一种改变，这也就决定了蒋氏的历史书写的诉求更为复杂，因此他的文宣压力也就会更大。

前已述及，《苏俄在中国》的写作，虽以陶希圣为主捉刀人，但其背后有一个庞大的文宣团队，甚至连宋美龄都参加了。台湾国民党文宣系统为什么要如此大动干戈，以致捉刀团队要“肃肃宵征，夙夜在公”呢？说到底，这部书的写作，不是简单地去炮制一部国家元首回忆录而已。国民党到了1950年代中期，终于从播迁台岛初期的兵荒马乱中缓过一口气来。军事上，1954年《美台共同防御条约》(Mutual Defense Treaty between the USA and ROC)的签订，基本驱散了台湾民众对于大陆军事进攻台湾的可能性的恐惧^③。经济上，韩战爆发带来的美援、商机和资本输入，已经很大程度上改善了

① Sander L. Gilman, “Advance Praise for The Culture of Defeat,” in Schivelbusch, *The Culture of Defeat*.

② 关于“背后捅刀”的出处，有不同的说法。一是认为来自兴登堡在停战一年后接受“国家质询委员会”有关战争的调查时，引用了英国将军 Frederick Barton Maurice 的话作为回答，见 William L Shiver, *The Rise and Fall of the Third Reich* (New York: Simon and Schuster, 1960), 31. 二是认为这是鲁登道夫在1919年与英国将军 Neill Malcolm 一起吃饭时所说的。见 John W Wheeler-Bennett, “Ludendorff: The Soldier and the Politician,” *The Virginia Quarterly Review* vol. 14, no. 2 (1938). 不管来源为何，对于这两位德意志第二帝国的军事首领来说，这一刀就是来自求和派的社会民主党、中间党、进步党等左倾党派和唯利是图的犹太人。希特勒也喜欢使用喻体，但他用“背后捅刀”来指代国外的破坏因素(阳性的、进攻破坏型的)，而他所憎恶的犹太人则是之于德国母体的具有传染性的细菌(阴性的、单柔腐蚀型的)。见 Schivelbusch, *The Culture of Defeat*, 169-178.

③ Hungdah Chiu, *China and the Question of Taiwan: Documents and Analysis* (Santa Barbara: Praeger Publishers, 1973), 78-79, 250-252.

国府播迁初期的困窘^①。“宵言永怀，良兼矜疚”，国民党已经到了应该为“丢失大陆”的责任给出一个官方解释的历史关口了。而对己方的历史失败作出解释，是“以大局之糜烂，为一身之耻疚”好呢，还是找到一个可谴责对象、并在该对象的仇家中结到朋友好呢？显然是后者。自从1946年3月英国前首相丘吉尔在美国密苏里州富尔顿的威斯敏斯特学院发表了著名的“铁幕”演说之后，在欧美世界的眼中，“从波罗的海的什切青到亚得里亚海边的里雅斯特，一幅横贯欧洲大陆的铁幕已经降落下来”，也就是说，由意识形态所决定的“自由世界”和“共产主义”的对抗，已经开始了。西方提出：要用除了直接武装以外的一切手段和行动来遏制共产主义。人类历史进入了“冷战”阶段。1947年，美国国务院高级幕僚乔治·凯南在《外交季刊》发文，提出“遏制理论”，美国于其后出台的杜鲁门主义、马歇尔计划、北大西洋公约，以及对德、日政策和对华政策等，其实都是遏制理论的后绪^②。而在《苏俄在中国》的绪论中，蒋氏在谈到作此书的目的时，亦说：“我们中国这三十年来，所受的惨痛教训，我深望其能对今日同遭共产主义的威胁的国家及其领导者，有所裨益。”^③这恰是台湾对“自由世界”的“嚶其鸣矣，求其友声”的诉求。虽然如此，国民党对自身作一定程度上的反省和自责又是不能省略的。否则的话，即使在对西方宣传的口径上，国民党也会落下“避重就轻”、“诿过他人”的名声。《苏俄在中国》一书的写作，切入的虽是蒋氏一人的视角，评述的却又是半个世纪以来国民党及其政府的千秋功过，于是轻重之间，雕文琢字，颇难把握。这不仅仅是蒋政府一家的文宣困境，自古到今，由中及外，多少有国者在失国、失政、失民心之后，在需要向民众、友邦和后世给出一个交代的时刻，都会面临类似的宣传困境。

综上所述，蒋氏的文宣运作，基本是他本人和他的代笔文胆共同参与的一个过程，这个团队的外延有时也会包括他的妻子宋美龄、理论幕僚、外文翻译及政府外交部门的官员。互参文本后的结果显示，有时蒋氏会指示他的代笔人“加工”他的手稿，有时是他的文胆主动改动他的手稿，更多时候则是由文胆根据他的意思先行搭构文本，然后再由蒋亲自进行修改。但无论是怎样的人员、形式和操作方式的组合，在蒋政府的文宣运作中，“曲释”这一手法是被广泛使用了的，这固然是因为我国的政治哲学中早已富含统治者应最大程度阻止民众了解真相的因子，也是因为蒋氏作为一个自青年时代起就深受理学思想影响的统治者，自身就有“彰道明德”、从文字中营建形象的需要；但失败者心态的微妙和尴尬，失败文化中的“迷思”机理，以及诸多现实因素，——如施氏的理论所诠释，也都导致国民党对于“丢失大陆”这一历史书写的诉求多重又复杂，其中包括：诿过，诉冤，解释，藉以奋发自新，稳定现政权，打击敌对政权，结交友邦政权等等。而在书写“丢失大陆”的过程中，它一定会遇到重叙“西安事变”的需要，尽管在1937年推出的《西安半月记》已经代表了蒋氏对这一事件的个人视角的历史交代。

在阐述了所有这一切之后，笔者要补充的是，从历史的后篇上来看，国民党政府后来确如施氏理论所言，走出了种种“迷思”，通过反省自身、整顿腐败、土地改革、发展经济而走上自新与进步之路。而且，似乎与前述所有事实和逻辑都悖谬的一点：《苏俄在中国》本身其实也是国民党的一部自我反省之作。

[责任编辑 扬眉]

① Richard L Walker, "Taiwan's movement into political modernity, 1945 - 1972," *Taiwan in Modern Times* (1973): 364 - 365.

② 孙颖、黄光耀：《世界当代史：1945 - 2001》，北京：中国时代经济出版社，2003年，第19 - 21页。

③ 蒋中正：《苏俄在中国》第一编《中俄和平共存的开始与发展及其结果》，第4页。

从王权政治到君主共和

——苏格兰玛丽女王之死与近代早期英格兰的政权转型

杜宣莹

摘要:传统史学多将1587年2月苏格兰玛丽女王的死刑视为其悲剧人生的落幕,但此死刑执行的运作与后续的威廉·戴维森审讯,实系都铎后期政权从内廷转移至政府的过程中,伊丽莎白一世与男性官僚为争夺政策主导权而引发的一次公开冲突。以枢密院为首的男性官僚基于对女性统治的忧虑,一方面以男性主导之政府讯息及情报系统弱化女王的政策参与;另一方面,重申英格兰君臣共治的宪政传统,抬升枢密院至共主地位,企图将女性统治“调整”回传统的男性政治秩序。因此,玛丽之死并不仅仅是一场王位斗争的终结,而是凸显了近代早期英格兰从王权政治迈向国家政治的政权转型。

关键词:伊丽莎白一世;玛丽女王之死;王权政治;君主共和制;政权转型

“*He knoweth no reason whie the lords of the councele beinge counsellors of estate should not be made privie & acquainted with a matter which ded so nerely concerne the state of the Realme.*” (他无法理解,是什么原因致使身为国政顾问的枢密大臣们不应知晓和熟悉与国政密切相关的事务。)^①

此段证词为1587年3月28日英格兰伊丽莎白一世的第二国务大臣(Principal Secretary)威廉·戴维森(William Davison)于星室法庭审讯中的陈述,重申枢密院参闻机密国政的主动权,公然将枢密院从臣属抬升至英格兰共主的地位,得与女王共治。戴维森因向伯利勋爵威廉·塞西尔(William Cecil, Baron Burghley)与首席国务大臣弗朗西斯·沃尔辛厄姆(Francis Walsingham)泄露女王已签署苏格兰玛丽女王(Mary Queen of Scots)死刑状却有意取消,使伯利与沃尔辛厄姆紧急指挥枢密院,联手蒙蔽女王,迅速秘密地处死玛丽。伊丽莎白女王在盛怒之下以渎职与藐视王权两项罪名将戴维森羁押在伦敦塔,并于3月28日在星室法庭进行审判。意外的是,此审判却演变成对英格兰政权性质的公开辩论——伊丽莎白女王政权为君主专制还是君主共和制?

自16世纪末至今,史家多从党争角度检视伊丽莎白一世的女王统治强弱,始终未曾定论。伊丽莎白晚期史家威廉·坎登(William Camden)著《年鉴》(*Annales*),批评女王的女性无能致使决策优柔寡断,易受主战派蛊惑,刻画女王统治在党争中的相对被动与弱势^②。詹姆士一世国务大臣罗伯特·纳顿(Robert Naunton)著《碎裂的王徽》(*Fragmenta Regalia*),赞扬伊丽莎白善用智慧与权谋,成功震慑群臣并操控派系斗争,更凭借与生俱来的王者“天命”与“幸运”弥平内忧外患,其目的在

作者简介:杜宣莹,中国人民大学历史学院讲师(北京 100872)。

① Proceedings against Mr. William Davison, 28 Mar. 1587, Harley MS 290 f. 227v, British Library.

② William Camden, *Annales or the Histories of The Most Renowned and Victorious Princesse ELIZABETH, Late Queen of England* (London, 1635), STC 4501, 338.

于以伊丽莎白统治的神意观与专制王权,宣传斯图亚特王室的君权神授论^①。现代史家如康尼斯·瑞德(Conyers Read)、约翰·尼尔(J. E. Neale)与娜塔莉·米尔(Natalie Mears)等,解释伊丽莎白女王在党争中灵活运用君主的官职任命权或恩惠分配权,压抑特定派系独大,强化君主的政策主导权^②。但西门·亚当斯(Simon Adams)主张都铎君权于亨利八世时达至鼎盛,后受限于爱德华六世幼主即位,以及优柔寡断的伊丽莎白女王纵容1590年代党争恶化,王权渐被削弱^③。1987年,帕特里克·柯林森(Patrick Collinson)以《伊丽莎白一世的君主共和制》一文重新阐释伊丽莎白统治已非个人专制,而是步入君主共和制;英格兰虽为世袭君主国,但臣民以国会,尤其枢密院为代表,享有自主决策权利。简言之,伊丽莎白时期英格兰为女王与枢密院的双头共治政体^④。此观点引发现今欧美史学界对近代早期英格兰政权如何从王权政治转变为国家政治的关注与讨论。

本文将透过1587年2月苏格兰玛丽女王的死刑争议,呼应柯林森所主张的伊丽莎白时期的君主共和制理论。传统史学多将玛丽之死视为其悲剧人生的落幕,却忽略其死刑运作与事后的政治余波。笔者以为,玛丽之死实际反映了16世纪晚期英格兰从王权政治迈向国家政治的政权转型,即政权核心正逐渐从王廷转移至官僚主导的政府。本文将透过现存于伦敦大英图书馆与英国国家档案馆的戴维森供词、审判纪录与相关官员书信等原始手稿,首度完整还原玛丽的死刑执行与后续的戴维森审讯,检视枢密院如何蒙蔽伊丽莎白女王,径自主导玛丽的死刑,证实女王统治在男性官僚主导之政府信息系统的相对弱势,进而揭示枢密院此“越权”的动机乃出自对女性统治的忧虑。另外,进一步分析造成枢密院这种忧虑的可能源自西方鄙视女性的传统、新教徒对女性统治的抵抗理论,及对伊丽莎白女王优柔寡断习性的不信任感。此三种因素强化男性众臣的神选幕僚之自我定位,乃藉由他们掌控的政府讯息系统影响或弱化女王的决策权,同时,重申英格兰君臣共治的宪政传统,抬升枢密院至共主地位,企图将女性统治“调正”回基督教精神中坚强且正直的男性政治秩序。然而,审判团对枢密院权限的争论,凸显伊丽莎白政权内部对英格兰政体为君主专制或君臣共治的分歧态度,更反映近代早期英格兰政权转型过程中,君主与官僚间的权力竞争。

一、苏格兰玛丽之死:伊丽莎白女王的讯息孤立

沃尔辛厄姆于1586年侦破巴宾顿密谋(Babington Plot),终于成功迫使犹豫不决的伊丽莎白女王于1587年2月1日签署在英囚禁19年的苏格兰玛丽的死刑状,以平缓国会对处死玛丽的诉求压力。女王命令戴维森径将死刑状送交法官托马斯·布罗姆利(Thomas Bromley)用印;同时,玩笑性指示,用印前应先给缠绵病榻的沃尔辛厄姆过目,称:“这不幸几乎可让沃尔辛厄姆悲痛欲绝。”^⑤不料,隔日女王突然要求暂缓用印,当戴维森告知已完成程序,她抱怨“为何如此匆促”,并严禁再以此

① Robert Naunton, *Fragmenta Regalia, or Observations on the Late Queen Elizabeth, Her Times and Favourites* (London, 1641), A4. John Cerovski ed., *Fragmenta Regalia, or, Observations on Queen Elizabeth, Her Times & Favourites* (Washington, DC, London, and Toronto: The Folger Shakespeare Library and Associated University Presses, 1985), 38-42, 47. Roy E. Schrieber, *The Political Career of Sir Robert Naunton 1589-1635* (London: Royal Historical Society, 1981), 125.

② Conyers Read, "Walsingham and Burghley in Queen Elizabeth's Privy Council," *English Historical Review* vol. 28, no. 109 (Jan. 1913): 34-58. Natalie Mears, *Queenship and Political Discourse in the Elizabethan Realms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 73-103. J. E. Neale, "The Elizabethan Political Scene," *Essays in Elizabethan History* (London: Cape, 1958), 59-84. Wallace MacCaffrey, "Place and Patronage in Elizabethan Politics," in *Elizabethan Government and Society*, ed. S. T. Bindoff, J. Hurstfield and C. H. Williams (London: Athlone Press, 1961), 95-126.

③ Simon Adams, "Faction, Clientage, and Party: English Politics, 1550-1603," *History Today* vol. 32 (Dec. 1982): 33-39.

④ Collinson, "The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I," 110-134.

⑤ Relation by Mr. William Davison, 20 Feb. 1587, Harley MS 290 f. 222r; Discourse by Mr. William Davison, 20 Feb. 1587, Harley MS 290 f. 218v, British Library.

事烦扰她^①。女王态度的转变使戴维森警觉女王开始“洗净她的手”，欲从玛丽的死刑案脱身，以便在事后佯装无辜。戴维森随即向内廷副总管克里斯多福·杭顿(Christopher Hatton)展示死刑状，陈述女王企图卸责的可疑言词。他提醒杭顿，女王曾将1572年诺福克公爵托马斯·霍华德(Thomas Howard, Duke of Norfolk)的死刑推诿于伯利；殷鉴不远，戴维森拒绝以他“单独且虚弱的肩膀”承担所有罪责^②。他以上报转移责任，因上司沃尔辛厄姆正值病休，他转而求助于首席大臣伯利并呈报死刑状，自此由伯利掌控全局。

伯利接手后，随即通知沃尔辛厄姆关于女王可能撤回死刑的意图。沃尔辛厄姆立刻拟订送递死刑状与行刑时间表，交付伯利审阅^③。2月2日深夜11时，戴维森秘密知会枢密院秘书罗伯特·比尔(Robert Beale)于隔日早晨在沃尔辛厄姆的伦敦宅邸会面。2月3日上午9时，沃尔辛厄姆向比尔展示已用印的死刑状，且告知后者将被枢密院指派递送此状至玛丽囚禁所在地佛林盖城堡(Fotheringay Castle)^④。约10时至11时，比尔与戴维森至格林威治宫参加枢密院密会，十位枢密大臣集聚于伯利办公室，密谋如何对玛丽执行死刑^⑤。首先，伯利向众臣展示并宣读此死刑状，随后枢密院正式任命比尔送交死刑状与枢密院公文至佛林盖城堡，监斩官舒兹柏利伯爵(Earl of Shrewsbury)与坎特伯爵(Earl of Kent)同行；为隐瞒真实任务，三人须佯装前往赫特佛德郡(Hertfordshire)与贝德福德郡(Bedfordshire)听取民怨。极不寻常的是，与会的众臣皆同意遵从伯利号令，共同起誓对此行动严格保密，尤其不得对女王透露只字片语^⑥。同时，卧病在家的沃尔辛厄姆透过助理安东尼·霍尔(Anthony Hall)秘密雇佣刀斧手，由另一助理乔治·蒂拜(George Digby)陪同北上行刑。二人持沃尔辛厄姆密函，原欲借宿枢密大臣瓦特·米尔曼(Walter Mildmay)的阿索普宅邸(Apthorpe)，被拒。此举或可解释未参与密会的米尔曼警觉此为枢密院部分成员的越权行事，恐引发女王震怒^⑦。

1587年2月8日上午10时，苏格兰玛丽的头颅终被砍下。伊丽莎白女王或许沦为伦敦最后一位得知玛丽死亡的人；因在2月9日下午3时，处死玛丽的消息传抵伦敦，“当全城钟声开始响起，庆祝烟火在街道施放，伴随着庆祝的庆典与宴席”，女王已在早晨偕同葡萄牙大使至郊外狩猎^⑧。直至傍晚回宫，戴维森始面禀此讯。伊丽莎白女王被这一讯息震惊，也对君威受枢密院蒙蔽与越权而愤怒，紧急采取应对措施。一方面，面对天主教诸国的责难，伊丽莎白推卸责任至枢密院以示清白。她立即致函玛丽之子苏格兰詹姆士六世，将其母之死归因为意外，称其迫于枢密院与国会的压力签下死刑状，但无意执行，却被胆大妄为的枢密大臣们在未知会她的情况下送出^⑨。另一方面，伊丽莎白

① Relation by Mr. William Davison, 20 Feb. 1587, Harley MS 290 f. 222r, British Library.

② “I was for my owne parte fully resolved, notwithstandinge the directyones that I had recaved to doe nothings that myghte geve hir any advantage to caste aburthen of so great weighte vppon my single and weake shoulderes.” Discourse by Mr. William Davison, 20 Feb. 1587, Harley MS 290 f. 219r, British Library.

③ Memorial from Secretary Walsingham touching the Execution of the Queen of Scots, 2 Feb. 1587, CP 164/9, Hatfield House Library.

④ Touching the Commission for the execution of the Scottish Queene, 1587, Additional MS 48027 f. 636r, British Library.

⑤ 十位枢密大臣为伯利、莱斯特(Earl of Leicester)、德比伯爵(Earl of Derby)、海军大臣查理·霍华德(Charles Howard)、寇汉勋爵(William Lord Cobham)、杭斯顿勋爵(Lord Hunsdon)、弗朗西斯·克隆尼(Francis Knollys)、杭顿、约翰·沃力(John Wolley)、及枢密院总管兰道夫·贝林(Randolph Bellin)。Letters of the Privy Council issued in connection with Beale's mission to take the death warrant to Fotheringhay, 3 Feb. 1587, Additional MS 48027 f. 642r, British Library. Mark Taviner, “Robert Beale and the Elizabethan Polity,” Unpublished Ph. D. Thesis (St. Andrew University, 2000), 214–243.

⑥ “They shold joyn together in sendinge it downe unto the commissioners according to that directon, without troubling her Majestie anie further in that behalf.” Relation by Mr. William Davison, 20 Feb. 1587, Harley MS 290 f. 223r, British Library.

⑦ Touching the Commission for the execution of the Scottish Queene, 1587, Additional MS 48027 f. 636r, British Library.

⑧ Alexandre Teulet ed., *Papiers d'état, pièces et documents inédits ou peu connus relatifs à l'histoire de l'écosse au seizième siècle*, Paris, 1851, vol. II, 890–899, cited in Taviner, “Robert Beale and the Elizabethan Polity,” 221.

⑨ Camden, *Annales*, 345–349. John Guy, “My Heart is My Own”: *The Life of Mary Queen of Scots* (London: Harper Perennial, 2004), 494–496.

女王于2月14日以泄密渎职与藐视王权(未获王命擅自送出死刑状)两罪名,关押戴维森在伦敦塔。两主导者伯利与沃尔辛厄姆亦几乎共同入狱,但女王担忧年迈的伯利恐死于狱中,而强硬的沃尔辛厄姆可能在审讯中吐露女王在签属死刑状同日,曾密令看守官埃米阿斯·波利特(Amias Paulet)与德鲁·德鲁利(Dru Drury)毒杀玛丽,故对两人的收押就此作罢^①。然伊丽莎白女王对枢密院的震怒仍使政府运作瘫痪数月,重大政务几近停摆。

枢密院在伯利与沃尔辛厄姆强势指挥下,联手蒙蔽君主,独立执行玛丽的死刑,此“僭越”行为证实伊丽莎白女王对政府讯息系统与枢密院的控制,几乎全然失灵。首先,伊丽莎白对玛丽的死刑执行“一无所知”的声明,凸显女王在男性官僚掌控下的政府讯息与情报系统中的无能尴尬,甚至被边缘化的窘况。亨利八世以降,英格兰政权主要是由内廷掌控外廷政府的“亲密政治”模式;在此权力机制下,虽然国家讯息与情报网络多由政府官僚执掌,但国王可透过男性贵族主导的内廷牢牢掌控。伊丽莎白因女性继位,致使内廷女性化,即原本在内廷近身服侍君主的男性贵族由女性贵族取代,但女性无法担任政府要职,导致伊丽莎白对政府讯息系统控制的削弱^②。伊丽莎白不甘心这种弱势状态,企图透过女性内廷,以其服务女王自然身体的亲近性与隐蔽性,另辟独立于政府的内廷外交与情报管道,企图打破男性官僚(尤其是主战派的沃尔辛厄姆)对于政务讯息与情报的垄断^③。

最显著的运作莫过于1579年至1590年间,伊丽莎白女王先后任命亨利·布鲁克(Henry Brooke)与爱德华·斯坦福(Edward Stafford)为驻法大使。此二人均为内廷女官的至亲,透过女性内廷服侍的隐蔽性,回避国务大臣沃尔辛厄姆的公文稽查,为女王与欧陆的天主教权贵传递消息。尤其斯坦福在驻法期间(1583-1590)多以家书形式,透过任职首席寝官女官的母亲桃乐丝·斯坦福(Dorothy Stafford),传递天主教的讯息给主和派领袖伯利与伊丽莎白女王^④。沃尔辛厄姆曾于1583年12月警告斯坦福降低寄送家书的频率,或将私人信件依循外交公文管道递送,甚至在1584年3月于拉伊港(Rye)拦截其家书^⑤。另一方面,自1584年起,沃尔辛厄姆的得力间谍如理查德·哈克路特(Richard Hakluyt)、尼古拉斯·贝登(Nicholas Berden)、沃尔特·威廉斯(Walter Williams),与

① John Morris ed., *The Letter-Books of Sir Amias Poulet; Keeper of Mary Queen of Scots* (London, 1874), 359-362. 两位看守官以此密令“不光荣与危险”为由,并强调“依法处理”,拒绝女王命令。Touching the Commission of the Scottish Queene, 1587, Addition MS 48027 f. 639v; Discourse by Mr. William Davison, 20 Feb. 1587, Harley MS 290 f. 220r, British Library.

② David Starkey, “Representation through intimacy: A study in the symbolism of monarchy and Court office in early modern England”, and “Court and government”, in *The Tudor Monarchy*, ed. Guy, 42-78, 189-213. Starkey, “Intimacy and innovation: the rise of the Privy Chamber, 1485-1547,” in *The English Court: from the Wars of the Roses to the Civil War*, ed. David Starkey (London: Longman, 1987), 71-118.

③ Charlotte Isabella Merton, “The Woman who served Queen Mary and Queen Elizabeth: Ladies, Gentlewomen and Maids of the Privy Chamber 1553-1603,” Unpublished Ph. D. Thesis (Cambridge University, 1992), 167-168.

④ 斯坦福的主和派倾向: Stafford to Burghley, 12 Jun. 1583, Harley MS 6993 f. 44, British Library; Paul Choart de Buzenval to Abbot Albene, 26 May 1586, C[alendar]S[tate]P[apers]F[oreign], 1585-1586, 672; Bernardino De Mendoza to Philip II, 24 Jan. 1587, CSP Spanish, 1587-1603, 7. 以家书形式传递讯息与情报: Stafford to Burghley, 31 Mar. 1588, SP 78/18 f. 108; Stafford to Burghley, 21 Oct. 1583, SP 78/10 f. 58; Stafford to Walsingham, 21 Oct. 1583, SP 78/10 f. 61; Stafford to Walsingham, 31 Oct. 1583, SP 78/10 f. 68; Stafford to Burghley, 1 May 1584, SP 78/11 f. 85. The National Archives, London. W. Murdin, *Collection of State Papers Relating to Affairs in the Reign of Queen Elizabeth from Year 1571 to 1596* (London, 1759), 380; David Potter, ed., *Foreign Intelligence and Information in Elizabethan England: Two English Treatises on the State of France, 1580-1584*, Camden Fifth Series, vol. 25 (Cambridge: Royal Historical Society, 2004), 1-8.

⑤ Walsingham to Stafford, 16 Dec. 1583, SP 78/10 f. 107; Walsingham to Stafford, 27 Mar. 1584, SP 78/11 f. 65. The National Archives, London. 斯坦福向伯利抱怨关于沃尔辛厄姆的拦截家书行为: “I am contented Mr. Secretarye shall think I am childe and canne nott fynde the bondage he would bringe me in”, Stafford to Burghley, 14 Apr. 1584, SP 78/11 f. 76, The National Archives, London.

吉尔伯特·吉弗德(Gilbert Gifford)等潜伏入英驻巴黎使馆,监视斯坦福与欧陆天主教权贵的互动^①。但沃尔辛厄姆的阻挡无效;纳瓦尔国王亨利·波旁(Henri de Bourbon, King of Navarre)在1587年初的信显示,欧陆天主教贵族如吉斯公爵夫人仍可透过斯坦福及其内廷网络,与女王联系^②。由此可见,伊丽莎白女王透过女性内廷,连结驻外使节与主和派伯利,建构三角的讯息网络,试图制约主战派日益壮大的情报垄断。

然而,伊丽莎白的女性内廷信息服务,相较于男性官僚主持的系统,效率明显低落,主因有三。其一,相较于男性官僚的情报经营主要为职责或任务性质,供应相对强制且稳定,女性贵族或女官通常仅在为求取王室恩典或自我保护时,才捐献情报,供应极度不定期且内容狭隘。例如,舒兹伯利伯爵夫人伊丽莎白·塔尔博特(Elizabeth Talbot, Countess of Shrewsbury)汲汲于组织情报系统,且曾安排间谍赫西·拉斯塞尔斯(Hersey Lassells)监控丈夫舒兹伯利伯爵监护下的苏格兰玛丽;但只有当其家族被控涉入玛丽反叛时,她才主动向女王献出相关情报以自清^③。其二,伊丽莎白女王的吝啬性格与女性无法担任政府要职,使女性内廷讯息系统在资金与行政权力两方面极度困窘,不利内廷的情报搜集与传递;如无法掌控可签发出国许可证的御玺处(Privy Seal),直接影响间谍的海外调派。其三,受限于财力与行政权力,内廷女官的政治情报来源多被动仰赖其担任政府要职的男性亲友。男性众臣乐于交好内廷女官,藉以固宠或探查君心以利公务推行,故经常交换讯息或情报以为互利^④。然一旦触及枢密院管辖之机密政务,男性重臣如伯利与莱斯特基于对女性干政的抵制,多将情报流通局限于枢密院内部(或极少数重臣),严禁政策机密流入女性内廷,即使是自己的亲属也无例外^⑤。如玛丽的死刑安排仅有少数的枢密大臣参与,其中多位大臣皆有女性亲属任职内廷,但她们似乎毫无所知。因此,低效能的女性内廷系统无法协助女王独立于男性官僚讯息/情报网络,反而加重其依赖性。

面对男性官僚垄断政府讯息与情报系统,女王固然可透过对恩惠资源与官职任免权的掌控,保障君主在派系斗争中获取多元情报;因为沃尔辛厄姆为首的主战派与伯利为首的主和派皆需竞相向女王呈递情资,以争取情报活动资金及女王在派系政策上的支持,如此君主可避免被单一派系的情报蒙蔽。然一旦派系竞争基于共同政治目的或利益而暂时和解,双方情报系统极可能合作,共同遮蔽女王的视听。此危机验证于玛丽的死刑执行,伯利联手沃尔辛厄姆,孤立女王于枢密院行动之外。在此行动中,内廷情报系统显然完全失灵,无法及时察觉并通告女王关于枢密院的秘密运作,令女王陷入一个被枢密院排挤出政策核心的窘境。

① Alan Haynes, *Walsingham: Elizabethan Spymaster & Statesman* (Stroud: Sutton Publishing, 2007), 41. Stafford to Burghley, 14 Apr. 1584, SP 78/11 f. 76; [Thomas Rogers] to Francis Mylles, [Jun.] 1586, SP 78/16 f. 50; Stafford to Walsingham, 24 Apr. 1586, SP 78/15 f. 107; Stafford to Burghley, 6 Nov. 1586, SP 78/16 f. 157; Stafford to Burghley, 8 Jan. 1588, SP 78/18 f. 14, The National Archives, London. Stafford to Burghley, 8 Jan. 1588, CSPF, 1586-1588, 485.

② Bernardino De Mendoza to Philip II, 24 Jan. 1587, *CSP Spanish*, 1587-1603, 6-9.

③ Examination of Hersey Lassells, 19 Oct. 1571, CP 6/66; The Queen to the Earl of Shrewsbury, 1 Dec. 1571, CP 158/136r, Hatfield House Library. Countess of Shrewsbury to Burghley, 22 Oct. 1571, SP 53/7/54; Queen Elizabeth to the Countess of Shrewsbury, 1 Feb 1572, SP 53/8/9, The National Archives, London. Edmund Lodge ed., *Illustrations of British History, Biography and Manners in the Reigns of Henry VIII, Edward VI, Elizabeth, and James I* vol. I (London, 1838), 528-529.

④ *CSP Spanish*, 1558-1567, 627. George R. Morrison, "The Land Family, and Domestic Following of William Cecil, c. 1550-1598," Unpublished Ph. D. Thesis (Oxford University, 1990), 154. E. Cobham to Burghley, 10 Apr. 1587, SP 12/200/20, The National Archives, London.

⑤ Wallace MacCaffrey, *Queen Elizabeth and the Making of Policy, 1572-1588* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 431-432. Christopher Haigh, *Elizabeth I* (New York: Longman, 1998), 101. Simon Adams, "Eliza enthroned? The Court and its Politics," in *The Reign of Elizabeth I*, ed. Christopher Haigh (Basingstoke: Macmillan, 1988), 62-63.

二、戴维森审判之辩：君主专制或君臣共治？

枢密院对玛丽死刑的自主行事，证实伊丽莎白女王在其政权内部之讯息网络的相对弱势，更值得注意的是，显示枢密院日渐平行于君主的独立地位，以及部分重臣将对枢密院体制（或共治传统）的效忠置于对女王的忠诚之上。此二争议使戴维森在3月28日于星室法庭的审判，意外演变成伊丽莎白政权内部对英格兰为君主专制或君臣共治体制的公开辩论。

审判开始，戴维森企图以爱国主义打动陪审大臣，声明其行为出自于“对女王与国家安全的热爱，而非基于仇恨或嗜血”；且他否认藐视王权的罪名，将其归因于其刚接任国务大臣，尚未熟悉女王的措辞，故误解女王无意处死玛丽的意图^①。但戴维森绝非初出茅庐的新手官僚：他曾因完善的外交履历与干练能力，受女王与沃尔辛厄姆委以重任，1584年至1586年主持诡谲的尼德兰外交；他能从女王对死刑状用印迅速的质疑中，精准警觉到女王意向的动摇^②。依此推断，戴维森自言的政治能力青涩，仅是他的脱罪之词。更关键的是，戴维森的审讯供词透露了为何他（与枢密院）明知此举将触怒女王，仍执意行事的根本原因：对女性统治的忧虑，与承认枢密院为英格兰的另一位共主。他明确指出：“女王基于性别与天性的胆怯、个人特质，与朋友的怂恿，欲否定或推翻正义之举，这决策令人担忧”；基于忧虑女王因性别怯懦而决策错误，他与枢密院先发制人，代行正义之举^③。戴维森也企图合理化枢密院的独立决策权，因为“他无法理解，有任何原因是这群身为国政顾问的枢密大臣不应当知晓熟悉与国政密切相关的事务”^④。显然，他（或涉案的枢密院众臣）将枢密院的地位从臣僚抬升为英格兰的共主，享有等同于君权的自主决策权。换言之，将英格兰政体定位为君臣共治，而非君主专制。

戴维森的辩护之词，公然将其对女王的不信任和盘托出，自我塑造成一个为维护国家利益而置自身富贵生死不顾之人。面对戴维森的辩护，首席审判官米尔曼谴责戴维森被女王委以机密重任，却辜负所托，泄密予枢密院，理当判处“藐视王权与渎职”^⑤。他重申枢密院的臣属角色，强调枢密大臣由君主挑选，非上帝指派，“尽管他们名为枢密大臣，但唯有女王有权召集他们，并指定其中少数，甚至一位知晓国家至高机密……若枢密院的所有成员皆可参与君主的机密事务，将使君主与国家经常陷入危险中”^⑥。米尔曼藉由将枢密院选择（召集）权与政策主导权重新回归君主一人，肯定英格兰为君主专制政体，绝非共治^⑦。詹姆斯·克罗夫特（James Croft）亦认同枢密院无权也无必要熟悉女王的所有政务，且戴维森应将唯一忠诚优先奉献予女王，而非枢密院^⑧。拉姆雷爵士（Lord Lumley）

① Proceedings against Mr. William Davison, 28 Mar. 1587, Harley MS 290 f. 226v, British Library.

② “Davison, William (d. 1608).” Simon Adams in *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), <http://www.oxforddnb.com.ezproxy.york.ac.uk/view/article/7306> (accessed 4 Jun. 2016).

③ “Muche hir disavouynge of this justice was moare to bee feared, consydering the tymerousnes of hir sexe and nature, the qualley of the person who it concerned and respecte of hir frende with manye other cercomstances that myghte further and inclyne therunto.” Discourse by Mr. William Davison, 20 Feb. 1587, Harley MS 290 f. 219r, British Library.

④ Proceedings against Mr. William Davison, 28 Mar. 1587, Harley MS 290 f. 227v, British Library.

⑤ Three Accounts of the proceedings and sentence in Star Chamber against William Davison, 28 Mar. 1587, Additional MS 48027 f. 669r; Proceedings against Mr. William Davison, 28 Mar. 1587, Harley MS 290 f. 229r, British Library.

⑥ “For although they be all of her majesties priiue counsel by name, yet they are but onely soe farre priiue as it shall please her highness to call them unto it…to acquaint fewe, sometimes one with greate actiones of secrecie and importaunce (as she wished)…otherwise it might fall out dangerous many tymes to prince & state, that euerie one of counsel should be partaker of all secretes of princes”, Three Accounts of the proceedings and sentence in Star Chamber against William Davison, 28 Mar. 1587, Additional MS 48027 f. 669r, British Library.

⑦ Lodge, *Illustrations of British History* vol. II, 276–277. Proceedings against Mr. William Davison, 28 Mar. 1587, Harley MS 290 f. 229v, British Library.

⑧ Proceedings against Mr. William Davison, 28 Mar. 1587, Harley MS 290 f. 234r, British Library.

的抨击最为严厉,他一方面指控戴维森未确认女王最终决策,实为失职;另一方面则痛斥戴维森及枢密院为共犯结构,竟在女王不知情的情况下合谋递送死刑状;最为匪夷所思的是,枢密大臣的共同誓言(mutual promises of the lords of the counsel)竟可误导女王的枢密院在她的宫廷内进行叛乱(conspire together in a privie chamber in her owne house)。“这是他这些年来经历过最骇人听闻的反君主事件。”^①拉姆雷谴责这群枢密大臣的作为无异于谋反,无疑是以英格兰系君主专制政体为前提。

令伊丽莎白女王意想不到的,其钦定的17名审讯大臣(排除涉案的11名枢密大臣)对戴维森的供词,尤其对枢密院角色的定义,并非皆如她期望的严惩,而是出现两极化分歧^②。不同于米尔曼、克罗夫特与拉姆雷等人,部分审讯大臣明确地支持戴维森。首席男爵罗杰·曼伍德(Roger Manwood)肯定枢密院执行死刑实乃正当之举,戴维森转交死刑状的行为并非渎职,仅是不合乎程序^③。格雷爵士(Lord Grey)极力赞扬戴维森拯救英格兰于邪恶的天主教王位觊觎者策划的谋反危机中,“其企图谋害我们的君主,联合外国势力入侵灭亡我国”,而戴维森冒触逆鳞的风险,行正义之举,将“君主与国家安全置于个人利益之先”^④。格雷亦支持戴维森关于枢密院具备知晓国家机密的权力之主张,即自伊丽莎白女王即位以来,枢密院已被臣民认同及信任,赋予“熟悉女王及国家的最高机密”的权力^⑤。换言之,枢密院的权力来源并非君主,而是公众的认可,授权其分享政权,共治国家。约克大主教艾德温·桑迪斯(Edwin Sandys)则主张枢密院权力来自上帝,固然服从君主为美德与义务,反抗为恶行,但效忠对象应以上帝为先,君主次之。他称赞戴维森为捍卫英格兰的安全与新教信仰而铲除首恶玛丽,尽管冒犯王权,但实为荣耀上帝的正义之举。桑迪斯大主教的发言暗批伊丽莎白女王的妇人之仁,长久以来将国家、人民与教会置于玛丽挑起的天主教威胁中,辜负上帝委任她守护英格兰与新教教会的重任;戴维森与枢密院之举实为履行对上帝的服从义务,乃上帝选臣的职责^⑥。

从长时段的历史角度来看,审判团对戴维森的定罪并不重要,特别重要的是戴维森的辩护与审判团围绕戴维森行为的辩论。这场审判,最大的意义是使伊丽莎白政权内部支持专制君权或强调君臣共治之宪政传统的两派分歧,首度公开浮上台面。这种分歧对于近代早期的英格兰臣民对其政权性质认识之发展当然有助推作用,但就当时英格兰的政治转型这一问题而言,分析为何会出现这种分歧,或许更有意义。简而言之,此种分歧根结于男性众臣对女性统治的鄙视及忧虑。出于对女王的不信任,男性官僚一方面企图以讯息和情报控制边缘化女王的决策参与,另一方面重申英格兰君臣共治传统,赋予枢密院平行于君主的独立决策权,以便在女王无能施政或错误决策时,代行决断。

三、鄙视女性的传统与女王统治的危机

男性官僚在执行玛丽死刑和审判戴维森等事情上,拒绝遵从女王旨意行事,凸显他们对伊丽莎

① Proceedings against Mr. William Davison, 28 Mar. 1587, Harley MS 290 f. 234v, British Library.

② 审判团成员: Christopher Wray, Chief Justice of England; John Whitgift, the Archbishop of Canterbury; Edwin Sandys, Archbishop of York; the Earls of Worcester, Cumberland and of Lincoln; Lord Grey; Lord Lumley; James Croft, Comptroller of the Household; Walter Mildmay, Chancellor of the Exchequer; Gilbert Gerrard, Master of the Rolls; Edward Anderson, Lord Chief Justice of the Common Pleas; Roger Manwood, Lord Chief Baron; Serjeant Gawdie; Serjeant Puckering; Attorney General John Popham; Solicitor General Thomas Egerton.

③ Proceedings against Mr. William Davison, 28 Mar. 1587, Harley MS 290 ff. 232v, 233r, British Library.

④ Proceedings against Mr. William Davison, 28 Mar. 1587, Harley MS 290 f. 235, British Library.

⑤ “Well known to haue ben acquainted with the greatest matters of secrecie concerninge her Majestie and the realme, since the beginning of her highnes reigne”, Three Accounts of the proceedings and sentence in Star Chamber against William Davison, 28 Mar. 1587, Additional MS 48027 f. 672r, British Library.

⑥ Proceedings against Mr. William Davison, 28 Mar. 1587, Harley MS 290 ff. 236r - 237r, British Library.

白统治能力的质疑。导致此种不信任的主要原因有三个：西方鄙视女性的传统，都铎后期新教徒对女王统治的诠释，以及伊丽莎白的优柔寡断。

其一，西方鄙视女性的传统早已根深蒂固，奠基于古典希腊哲学与医学，以及基督教神学。古希腊哲学与医学主张女性的理性与生理皆劣于男性。柏拉图相信女人的判断力与力量皆次于男人。亚里士多德将男性与勇敢、坚忍与宽容等正向特质连结，强烈对比于女性的脆弱、胆怯及缺乏理性等负面特质，故“无论任何情况下女性掌握统治权，人们势必陷入混乱、过度的骄傲、无节制，与虚荣中”^①。生理方面，根据希腊医学家希波克拉提斯(Hippocrates)与盖仑(Galen)的体液理论，男女精液强弱的结合决定性别，女人是由男女体内各自较弱的精液结合而诞生。且男性体内的黄胆汁与血液偏多，使男性体质偏热；女性体内的黑胆汁和湿黏液较多，冷却女性体质。女性身体远较男性“贫乏、冰冷，与潮湿”，故缺乏热能而发展迟滞不全^②。

基督教对《圣经》的诠释再度强化男尊女卑，设定女性劣等天性的起源与天职。“创世纪”篇记载上帝以亚当肋骨创造夏娃，女人附属于男人，服从男性乃天经地义。且夏娃在伊甸园受蛇引诱而使人类道德自此沦丧，此原罪不仅使女性遭生育之苦，更当臣服于丈夫的管辖^③。使徒教谕亦强调女人的次等性，以及静默和顺从男人的义务。圣保罗申明男性身为神的复制及女性的母体，得以统辖女性：“男人是女人的头……男人本不该蒙着头，因为他是神的性向和荣耀……起初，男人不是由女人而出，女人乃是由男人而出，并且男人不是为女人造的，女人乃是为男人造的。”^④女性被要求绝对的静默与服从：“妇女在会中要闭口不言，如同在圣徒的众教会，因为不准她们说话，她们总要服从，正如律法所言。她们若要学习，可在家里问自己的丈夫，因为妇女在会中说话原是可耻的”，并且“我不许女人讲道，也不许她辖管男人，只要沉静”^⑤。圣彼得亦强调“你们作为妻子，要服从自己的丈夫”^⑥。古希腊哲学及医学，与基督教神学皆认可男性的指挥权，女人应服从男人的管教，自我圈禁于生育与家务的家庭事务，严格被排除于公职之外，或具备凌驾男性的权力。

其二，英格兰宗教改革期间对女王合法性的调适，潜藏着对女性统治的不信任。1553年玛丽一世的继位被英格兰新教徒视为神谴，归因于英人漠视福音，故上帝降下“饥荒、瘟疫、叛乱、战争、亡国、幽禁，与国家剧变”等惩罚，后者显现在爱德华六世的年少崩殒及玛丽一世的继位^⑦。对此神谴说，多数新教徒接受马丁·路德(Martin Luther)与约翰·加尔文(John Calvin)的政治服从理论，即“凡权威者皆为上帝所命，抵抗必自遭天谴”，选择承受苦难以作自我赎罪^⑧。部分激进新教流亡者则根据鄙视女性的传统，否定女性统治的正当性，实为建构反抗玛丽一世天主教政权的理论。约翰·

① Amanda Shephard, *Gender and Authority in the Sixteenth-Century England* (Keele: Ryburn Pub., 1994), 106-108, 148. Mary R. Lefkowitz and Maureen B. Fant ed., *Women's Life in Greece and Rome* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2005), 225.

② Lefkowitz and Fant ed., *Women's Life in Greece and Rome*, 230-232, 243-246.

③ Genesis 1:27, 2:21-23, 3.

④ 1 Corinthians 11: 3-9.

⑤ 1 Corinthians 11: 3-9, 14: 34-35; 1 Timothy, 2:11-12.

⑥ 1 Peter 3:1, 3:5, 3:7.

⑦ John Ponet, *A shorte treatise of politike power, and of the true Obedience which subjectes owe to kynges and other civile Governours, with an Exhortacion to all true naturall Englishmen* (Strasbourg, 1556), STC 1556, K3r. Christopher Goodman, *How superior Powers ought to be Obeyed of their subjects, and wherein they may lawfully by Gods woorde be disobeyed and resisted* (Geneva, 1558), STC 12020, C1v-2r. Thomas Becon, *An humble supplication unto God, for the restoring of hys holye woorde, unto the churche of England* (Strasbourg or Wesel, 1554), STC 1730, A6v-8r.

⑧ Romans, 13:1-2. Luther's Small Catechism (July, 1529): "Let every soul be subject unto the higher powers, for there is no power and of God; the powers that be are ordained the ordinance of God; and they that resist shall receive to themselves damnation. For he beareth not the sword in vain, for he is the minister of God, a revenger to execute wrath upon him that doeth evil." Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: Volume Two: The Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 15-19, 221-230.

波内特(John Ponet)的《政治权力简论》(*A Shorte Treatise of Politike Power*)视外国势力入侵为女性统治者的婚姻必然导致的政治风险^①。1558年,克里斯多福·古德曼(Christopher Goodman)以亨利八世与凯瑟琳·亚拉贡的婚姻无效,以及上帝要求拣选王者“必从你弟兄中立一人,不可立你弟兄以外的人为王”,否定玛丽一世继承的合法性^②。同年,约翰·诺克斯(John Knox)出版《反对女性怪物统治的第一声号角》(*The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women*),开头即激烈抨击女性统治:“提升一个女人,让他在任何地区、国家、或城市,拥有统治权、至高权、主导权、或帝国之权,均是违反自然,也许逆上帝,是一件最违背上帝昭示的意旨与许可的规范之事。最后,它也是对良好秩序,及一切公平与正义的反叛。”^③他猛烈批评女性统治违反男性宰制雌性的自然法则,且神意法与罗马法皆剥夺女性担任公职与号令男人的权力;同时引述希腊哲学,指出女性天性软弱、意志虚弱、意见愚蠢,且判断疯狂,缺乏政务处理能力^④。故女性统治犹如政治身体的各部分错置且无头,犹如怪物,无法长治久安^⑤。新教流亡者以女人天性弱势与圣经规范的静默服从为反抗基础,视玛丽一世统治为神谴,否定女性权威的正当性,实为抵抗其天主教政权。

1558年,信仰新教的伊丽莎白一世即位,新教徒对女王统治的定位顿时由神谴转向神佑。加尔文于1559年重申服从理论:“既然某些国家和城邦,依其习俗、公众的同意,以及长久的惯例,允许女人拥有[王位]继承权,我不应该质疑她们的权利。在我看来,推翻一个由神特殊恩准的政权,是不合法的。”^⑥约翰·艾尔默(John Aylmer)著《忠诚子民的港口》(*An Harborovve for Faithfull and Trewe Subiectes*),申明女性依据血统、公众同意、法律,与古代习俗,且接受充分的教育与训练,更关键的是具备上帝恩典,即可毫无争议地合法继承先祖的政权^⑦。简言之,君主,无论性别,继位乃基于神意、血统,及习惯法,不容反抗;但此服从观乃是基于新教信仰对上帝的服从,对性别的鄙视仍未消失。新教徒勉为其难接受女王统治作为神意降临的象征,但提出共治传统与神选幕僚之主张,即恳请女王成为“神圣的底波拉(Deborah)”,与臣僚或国会共治,以期降低女王统治的潜在风险。约翰·福克斯(John Foxe)提醒女王必须恢复福音光辉,实践对上帝承诺的唯一途径就是“寻求神选顾问的意见”,这群人是最虔诚的信徒中最聪明的,也是最聪明中最虔诚的一群^⑧。艾尔默质疑女王统治的适切性,尽管她为上帝选择,仍是虚弱、意志不坚与缺乏勇气。不过他也指出,女性统治在英格兰风险极低,因女王在英格兰特殊的混合统治传统下将鲜有作为;“英格兰政权既非君主制,亦非寡头统治,更非民主制,而是混合以上三种的统治”^⑨。因此,君主的性别无碍国家治理,因英格兰由法律和行之有年的制度统治,此为有限王权的理论。换言之,女王统治唯有在神选幕僚团的辅佐监督下始

① Ponet, *A shorte treatise of politike power*, K3r.

② Goodman, *How superior Powers ought to be Obeyed of their subjects*, F8v—G1v. Deuteronomy 17:15.

③ John Knox, *The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women* (Geneva, 1558), STC 15070, Blr. 林美香:《女人可以治国吗?十六世纪不列颠女性统治之辩》,台湾:左岸文化,2007年,第83页。

④ Knox, *The First Blast of the Trumpet*, B1r—2r, B3r—4r, D4r, D6r.

⑤ Knox, *The First Blast of the Trumpet*, B1r—2r, B3r—4r, D3r—D4r, D6r.

⑥ John Calvin, “Letter 15”, in *The Zurich Letters*, ed. Hastings Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 1845), 15.

⑦ John Aylmer, *An harborovve for faithfull and trewe subjectes agaynst the late blowne blaste, concerninge the gouernme[n]t of wvemen. wherin be confuted all such reasons as a straunger of late made in that behalfe, with a breife exhortation to obedience* (London: John Day, 1559), STC 1005, C3v, D1v, M1r—v, N2r—v.

⑧ Davis Loades ed., *John Foxe at Home and Abroad* (Aldershot: Ashgate, 2004), 185, 206, cited in Dale Hoak, “Sir William Cecil, Sir Thomas Smith, and the Monarchical Republic of Tudor England”, in *The Monarchical Republic of Earl Modern England: Essays in Response to Patrick Collinson*, ed. John F. McDiarmid (Aldershot: Ashgate, 2007), 39—40.

⑨ “the regiment of England is not a mere Monarchie, as some for lacke of consideracion thinke, nor a meere Oligarchie, nor Democratic, but a rule mixte of all these.” Aylmer, *An harborovve for faithfull and trewe subjectes*, H2v—3v. A. N. McLaren, *Political Culture in the Reign of Elizabeth I: Queen and Commonwealth 1558—1585* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 59—69, 73—74.

被接受。

其三,伊丽莎白女王的优柔寡断等执政缺点引发男性官僚的不满。首先,女王追求华贵服饰,却对国政支出锱铢必较,多被抨击为缺乏判断,危及国安。1581年,女王下令苏格兰玛丽的监管官舒兹柏利伯爵删减监禁费用,由每周52英镑减至30英镑,并裁撤半数随员。沃尔辛厄姆担心删减预算恐降低看守效率,易于玛丽逃脱,此谏言使女王长达两周拒绝接见沃尔辛厄姆^①。行政吝啬亦表现在1583年初沃尔辛厄姆劝谏女王以津贴馈赠强化外交,女王怀疑此请求实为觊觎王室私库而拒绝^②。

另外,伊丽莎白女王极易受情报误导,亦被质疑为欠缺判断力。1570年代初女王与安茹公爵启动联姻谈判,因联姻符合英法联盟防御西班牙阵营的共同动机,且都铎王室得以延嗣,以及胡格诺派可获新教英格兰盟友,故初期谈判进展乐观^③。时任国务大臣的塞西尔甚至有意允许公爵在私人内廷进行有限度的天主教弥撒,以确保谈判顺利^④。然而,伊丽莎白女王受到反对派(极可能为莱斯特)的情报误导,坚信若在宗教议题上要求公爵须使用英格兰共同祈祷书,严禁天主教仪式,并强硬施压,法方终会妥协。此坚持使谈判陷入僵局,终至破局^⑤。身为激进新教徒的沃尔辛厄姆固然不喜公爵的天主教信仰,但基于整体国家与新教利益的考虑,深知此联姻的政治必要性值得宗教妥协。他向法国外交官保罗·第·福克斯(Paul de Foix)申明,若他无法完成谈判,即是他“缺乏判断力与经验”^⑥。由此类推,此谈判失败之主因为女王受情报误导而误判,同为欠缺判断力,使沃尔辛厄姆确信女王的天生性别弱化理性,有碍国政。

伊丽莎白女王的男性官僚多受教于人文主义与圣经神学,对女性能力的质疑本已根深蒂固,女王的诸多行为或决策又与他们的期望距离甚远,导致不满情绪在男性官僚中蔓延。此一时期,批评女王“优柔寡断”(irresolution)与“决策拖延”(delay)的字眼频繁出现在大臣们的书信中。曾于1570年代初任国务大臣的托马斯·史密斯(Thomas Smith)曾向伯利抱怨他服务女王的挫折感,“优柔寡断与长久等待将使机会与时间流逝”^⑦。1575年2月,沃尔辛厄姆向女王抗议:“您的决策拖延不仅让我绝望于持续有利政策,使机会流失,更使沮丧的我无心于进行类似政策,我与您其他可悲的忠仆们对于您安危的担忧,根本徒劳无功。”^⑧3月,他再度抱怨女王拖延批准与苏格兰的共同防御草案,此犹豫不决不仅严重打击忠诚尽责的枢密院,“更可能导致苏格兰质疑您羞辱他们,使他们转向无可挽回的孤立”^⑨。同时,沃尔辛厄姆亦抨击女王对待苏格兰玛丽过于妇人之仁,竟反对深入调查玛丽

① H[istorical]M[anuscripts]C[ommission] VI II Talbot, P., ff. 703, 369; Lodge, *Illustrations of British History* vol. II, 201, 180. Patrick Collinson, *The English Captivity of Mary Queen of Scots* (Sheffield: Sheffield Historical Association, 1987), 19. Mary S. Lovell, *Bess of Hardwick: First Lady of Chatsworth 1527-1608* (London: Little Brown, 2005), 292-293.

② Walsingham to Robert Bowes, [27 Feb.] 1583, SP 52/31 f. 45, The National Archives, London. Conyers Read, *Mr. Secretary Walsingham and the Policy of Queen Elizabeth* vol. II (Oxford: Clarendon Press, 1925), 190-191, 253.

③ Doran, *Monarchy & Matrimony*, 99-101. Cecil to Queen Elizabeth, 21 Jun. 1560, Cotton MS Caligula B X/105, British Library.

④ Doran, *Monarchy & Matrimony*, 107. Reasonable demands to be required from Monsieur for the preservation of the religion of England, 1570, SP 70/115 f. 98, The National Archives, London.

⑤ Doran, *Monarchy & Matrimony*, 126-127. Stephen Alford, *Burghley: William Cecil at the Court of Elizabeth I* (New Haven & London: Yale University Press, 2008), 190. Digges, *The Compleat Ambassador*, 55, 87-88, 96-97, 100-101.

⑥ Walsingham to Burghley, 28 Apr. 1571, CSPF, 1569-1571, 436-437. Digges, *The Compleat Ambassador*, 29, 42-43, 68, 90, 96. John Cooper, *The Queen's Agent: Francis Walsingham at the Court of Elizabeth I* (London: Faber, 2011), 66-67.

⑦ Secretary Thomas Smith to Burghley, 31 Jan. 1574, Lansdowne MS 19 f. 178, British Library.

⑧ “delaye in resolvyng doth not only mak me voyd of all hope to do anye good therin (the opportunite beyng lost), but also quite discourages mee to deale in like causes, seeynge myne and other yours poore feythfull servants care for your safetie frutelesse.” [Walsingham] to Elizabeth I, 26 Feb. 1575, SP 53/10/13, The National Archives, London.

⑨ Walsingham to Elizabeth I, 20 Mar. 1575, SP 52/26/2 f. 159, The National Archives, London.

与伦敦书商亨利·卡金(Henry Cockyn)的秘密通讯计谋。主持调查的沃尔辛厄姆向莱斯特抱怨：“女王在此案件的诡异处理将使所有忠诚且关切其安危的大臣们沮丧，他们致力于恢复国家，女王却只想掩盖毒瘤而非治愈。”^①沃尔辛厄姆随即请告病休，暂离宫廷，以作无声抗议。在戴维森审判中，桑迪斯大主教亦批评女王的妇人之仁不断陷国家与教会于蛇蝎玛丽的威胁中。

伊丽莎白女王的男性臣僚们常常处于一种煎熬的状态：在他们的心中，对女性的鄙视和质疑早已根深蒂固，但现实中他们必须臣服于一个优柔寡断的“不适任”女王。这让男性臣僚们对英格兰的命运忧虑不安，起而制衡女王统治。

四、君臣博弈

对女王施政的普遍不满坚定男性众臣对女性无能的质疑，促使他们采取政治行动，一方面以信息操控女王的决策权；另一方面，强化神选幕僚的自我定位与抵抗权，实践共治。

由于男性官僚对政府讯息与情报系统的垄断，他们透过情报引导或孤立女王决策的策略颇有成效。早在1572年7月，沃尔辛厄姆便在“勃艮第计划”中指出：“若上帝没有唤起奥兰治王子娱乐西班牙，这把火恐早在我们家(英格兰)燃起”，但说服女王增强对尼德兰新教徒的军事援助相当困难，首先面临“女王基于天生性别的恐惧，犹豫不决，犹豫不决伴随恐惧而生”^②。沃尔辛厄姆坚信若有证据说服女王对尼德兰的用兵，必胜且无风险，将可“淡化恐惧，理性将指导女王果断决策”^③。适当的情报操作可增强女王决策的果敢与正确性。故沃尔辛厄姆自1570年代中期发展情报系统，至1580年代达于高峰，以反恐与情报筛选强迫女王正视日趋逼近的天主教危机，成就其主战派荣耀上帝的国际新教主义^④。

1583年成功侦破思罗克莫顿叛乱(Throckmorton Plot)，沃尔辛厄姆选择性地隐瞒了法国大使米歇尔·卡斯泰尔诺(Michel de Castelnau)的涉案，仅呈报西班牙大使伯纳蒂诺·门多萨(Bernardino de Mendoza)的谋反铁证，成功激怒女王于1584年初怒逐西班牙大使，传统英西联盟破局，主和派与女王被迫支持为沃尔辛厄姆属意的联法同盟^⑤。1584年尼德兰新教革命陷入危局，帕尔玛公爵率西班牙军攻陷法兰德斯(Flanders)、布拉邦(Brabant)与安特卫普(Antwerp)等新教据点；1584年5月代表英格兰援助的安茹公爵病逝；7月新教军领袖威廉·奥兰治(Prince William of Orange)被谋刺身亡。沃尔辛厄姆一方面联手驻尼德兰使节戴维森美化情报打动女王，另一方面策动伯利的间谍威廉·赫尔(William Herle)利诱其主支持军援尼德兰，终使英格兰于1585年8月以主战派莱斯特为统帅，军援尼德兰^⑥。1586年巴宾顿叛乱的成功操作也终于迫使伊丽莎白女王于1587年签下玛丽的死刑状，英格兰与天主教同盟正式宣战。

宣扬神选幕僚意识与抵抗理论，是伊丽莎白女王时期一些男性臣僚企图削弱女王权力的另一个重要策略。枢密院重臣们认同伊丽莎白即位之初，新教流亡者主张之神选幕僚的理论，声称他们由上帝拣选而生，以辅佐女王为天职；服从为德行，但不适用于暴君或失职的统治者，上帝授权神选大

① Cooper, *The Queen's Agent*, 169-170.

② “First for that her Majestie beinge by sexe fearefull, cannot but be irresolute, Irresolucion beinge an ordinarie comepanion to feare, A thinge most dangerous in martiall affaires, where oportunitieis offered are to be taken at the first rebound.” The enterprise of Burgundy, Jul. 1572, Harley MS 168/54r, British Library.

③ The enterprise of Burgundy, Jul. 1572, Harley MS 168/54v-55r, British Library.

④ Leicester to Walsingham, 5 Sept. 1582, SP 12/155/42, The National Archives, London.

⑤ John Bossy, *Under the Molehill: An Elizabethan Spy Story* (New Haven & London: Yale University Press, 2002), 95, 100-105.

⑥ Davison to Walsingham, 5 Dec. 1584, SP 83/23 f. 161v; Burghley to William Herle, 24 Jul. 1585, SP 12/180/46, The National Archives, London. Herle to Walsingham, 25 Jul. 1585, Harley MS 286 ff. 68r-69v, British Library.

臣抵抗女王滥用王室特权或错误决策,以保护上帝子民、土地与教会。换言之,这群神选大臣优先效忠上帝,君主次之^①。沃尔辛厄姆在1571年宣称:“在所有的的事情上,我首选荣耀上帝,次为女王安全”^②。伯利曾于1559年12月反对伊丽莎白女王否决枢密院关于军援苏格兰驱逐法国人之决策,他强势主张枢密大臣若不满女王决策,具备自由离职的权利,藉以威胁女王^③。1596年,伯利对次子罗伯特(Robert Cecil)宣称:“若假设她(女王)为上帝首席大臣,依据上帝旨意,我应优先执行身为枢密大臣之责,后才服从女王命令。”^④这表明枢密大臣之职乃上帝所授,优先对上帝负责,反抗君主的错误决策。伯利否定都铎统治为君主专制,乃为君主与大枢密院(Great Council或Grand Council)共治之混合政府。此设计为伯利于1584年至1585年针对女王可能突然病故或意外身亡后的紧急王位空窗期,拟定由枢密大臣、部会首长与部分上议院议员为基础组成临时政权。此临时政府被授权弭平攻击君主的暴力、召集国会选举新主,并确保此过渡时期“政府运作如常”^⑤。伯利抬举枢密院为副手角色。沃尔辛厄姆与伯利的神选幕僚意识彻底实现于1587年领导枢密院,强行对玛丽执行死刑。面对女王的震怒,涉案的重臣们否认藐视王权的指控,主张其行为奠基于对上帝的神圣使命感,与对英格兰共治宪政传统的延续,但不可言喻的,也参杂他们对女性统治的极度不信任。

面对限制女王权力的神选幕僚与共治理论,伊丽莎白女王并未轻易就范。她一方面操作女王双体理论,减轻臣民因性别因素而质疑女王执政的合法性。1559年的国会演说中,她指出虽然她在自然身体(One Bodye Naturallye)为女性,但上帝的恩典赐予她另一个政治身体(a Bodye Politique),使她具备君主的统治能力和权威。1588年她在台伯里(Tilbury)阅军时亦重申“我虽有一个软弱的女性身体,但也具备着如同国王,与英格兰国王的心与胃”。她将中世纪的君主双体论转为女王双体论,赋予女性统治者与男性君王同等的权威。另一方面,她压抑任何企图限制女王权力的学说与行动。主张共治理论的艾尔默等待19年,至1577年才当上伦敦主教。坎特伯里大主教埃德蒙·格林德尔(Edmund Grindal)被迫于1583年退休,或因他主张英格兰的主教与神职人员,以及枢密大臣不仅只是王室命令的执行者,更是国家主权的持有人,女王须服从他们的建言^⑥。1582年,女王再度向枢密院重申:“他们之所以任职枢密院,乃由君主挑选,而非与生俱来。”^⑦即枢密院大臣非上帝指派,而是君主的自由意志所挑选,随时可以撤换;伊丽莎白女王藉此重申她对枢密院与其政权的至高且唯一主导权。

不过,伊丽莎白女王对制约女王权力之理论的打压似乎未见显著成效。1587年初,枢密院仍以担忧女王天性怯懦为由,宣称正当行使上帝与公众赋予的独立决策权,自行主导苏格兰玛丽的死刑。戴维森的审判毫无疑问是女王为捍卫君权的反击,但并未起到杀鸡儆猴的震慑效果。女王不仅无法惩处两位主谋伯利与沃尔辛厄姆,即使是戴维森,也仅关押一年余,于1588年10月23日安静释放。女王试图主导的审判,原本期望藉以捍卫女王君权至上,震慑枢密院藐视王权的行为,但女王指派的部分审判官却公然抨击女王的“妇人之仁”,支持枢密院共治权限,将伊丽莎白政权为君主集权或共

① Stephen Alford, “The Political Creed of William Cecil”, *The Monarchical Republic of Early Modern England*, 85.

② Walsingham to Leicester, Apr. 1571, SP 70/117 f. 179v, The National Archives, London.

③ “I will never be a minister in any your Majesty’s service, wherunto your owne mynd shall not be agreeable. for thereunto I am sworne, to be a minister of your Majesty’s deternynations and not of myne owne, or of others though they be never so many. and on the other part to serve your Majesty in anythng that my self can not allow, must nedes be an unprofitable service, and so unto-ward, as therein I would be loth your Majesty should be deceyved.” 1560, Lansdowne MS 102 f. 1, British Library.

④ Alford, “The Political Creed of William Cecil,” 85 – 89.

⑤ Collinson, “The Monarchical republic of Queen Elizabeth I,” 127 – 128. Wallace MacCaffrey, *The Shaping of the Elizabethan Regime* (London: Cape, 1969), 16, 28.

⑥ Peter Lake, “‘The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I’ (and the Fall of Archbishop Grindal) Revisited,” *The Monarchical Republic of Early Modern England*, 129 – 147.

⑦ “They are Councillors by choice, and not by birth,” Walsingham to the Earl of Shrewsbury, 30 Jul. 1582, Lodge, *Illustrations of British History* vol. II, 276 – 277.

治的分歧直接公开,再次损耗女王的威信。

五、结 语

近代早期英格兰的新君主制在亨利八世崩殂后,专制王权开始呈衰颓之势。冲龄践位的爱德华六世,无力阻止君权在派系恶斗中被轮流挟持。随后,玛丽一世与伊丽莎白一世长达半世纪的女性统治,更暴露君权于权力转移的内外隐忧中。首先,女性化内廷的政治机制严重弱化。女王无法有效地以内廷直接掌控政府政务与讯息系统,实际政务几乎与女性内廷脱节,由男性官僚垄断把持。内廷的政治性淡化,由政治竞技场转型为服务女王“自然身体”的纯家庭场所;官僚政府逐渐取代王廷成为政务决策中枢。再者,鄙视女性无能的传统与伊丽莎白女王的决策习性,强化传统以男性为主导的政治文化。伊丽莎白在位期间,始终无法以施政成效缓和男性官僚对女性统治的先天焦虑,其优柔寡断与妇人之仁等“女性化”决策风格,反而助长男性官僚对神选幕僚的自我意识。男性重臣一方面以政府讯息与情报控制,企图“矫正”或边缘化女王的决策;另一方面,积极扶持一个可以“纠正”女性无能统治的男性统治群体,即枢密院或国会;其最终目的在将女性统治“调正”回传统基督教精神中坚强且正直的男性政治秩序。固然女王透过恩惠与派系操作以维持君权相对优势,但若派系基于共同动机和解,以男性为主的政府体制即可能架空宫廷。伊丽莎白一世长达半世纪的女性统治,直接或间接催动近代早期英格兰政权的结构转型,政权核心逐渐由宫廷转移至政府。换言之,象征君主专制的王权政治正转化成君主与官僚政府共治的近代国家政治——君主共和。而在此权力移转的过渡阶段中,女王与枢密院为争夺政策主导权,势必无法和谐共处。因此,苏格兰玛丽之死并非是其悲剧人生的落幕,反而讽刺地揭露在所谓伊丽莎白统治盛世下,君臣为争夺政权领导权而相互倾轧,更宣告相对弱勢的君权与宫廷式微的时代来临。

[责任编辑 扬眉]

现代个体权利与儒家传统中的“个体”

孙向晨

摘要:个体之于现代社会具有根基性意义。个体自由概念在历史上发展出了个体权利和个体自律双重意义。尊重个体权利是现代社会的基石,但个体权利的扩张亦会延伸出个体本位的消极后果,在西方社会,这需要西方文化传统的制衡,并辅以道德性的个体自律思想的建立。儒家传统缺少作为现代社会之基础的非道德性的个体权利观念,儒家传统与现代社会的结合点并不在于重视个体权利,而在于儒家心性之学传统中的个体自律思想。在近代中国社会,个体自律的思想反复使知识分子从重视个体权利滑向整体主义,从而使得个体权利的观念始终没有在现代中国真正建立起来。从本质上讲,重视个体权利的现代社会大前提一旦在现代中国确立,则儒家传统中的个体自律意识反而会在现代中国更有生命力,从而成为抵御个体主义消极后果的利器。

关键词:个体权利;个体自律;个体主义的积极影响;个体主义的消极后果;儒家传统

在论述儒家如何融入现代社会时,有一个问题始终是绕不过去的,那就是儒家如何面对现代“个体”概念,尤其是现代的“个体权利”意识。对此,无论是钱穆、余英时,还是牟宗三、李明辉,甚至狄百瑞,都试图论证儒家传统与现代“个体”意识是相一致的。确实,传统的“修身”很容易按照现代性逻辑,被解读出某种“个体”意识。但这只是一种浮表之见。欲使儒家与现代性真正照面,必须深入梳理传统“修身”概念与现代社会的“个体”意识各自的逻辑,在此基础上我们才能明了儒家传统在什么意义上会有益于现代社会。

事实上,《大学》八条目中的“修身”与现代社会的“个体”有着根本区别,但这却是最遭混淆的。比如钱穆曾说:修齐治平,“此四者,层累而上,本末一贯,而以修身为之本。修身由己不由人,此即中国人之人权”^①。这种误解导致关于“个体”的思想在现代中国始终处于非常尴尬的地位,现代“个体权利”意识因此在中国始终没有建立起来。20世纪初“个体”思想曾经获得过激烈的反响,但之后不久就受到各种集体主义、民族主义思潮的压制而成为一个负面概念,消极效应至今犹然。通过学理的分析,我们首先要明白:作为现代性起点的“个体”思想,既包含基于“自然权利”的个体自由,又包含基于“道德自律”的个体自由;个体主义既有积极的影响,也有消极的后果。个体主义在西方文化传统中有着漫长的发展历程,“个体”最终成为现代人本主义的各种人性解放观念得以落实的“终极”单位。现代社会的政治、道德、社会、经济、法律、文化价值的基础最终落实到每一个“个体”身上是有其必然性的,这是现代文明的门槛,是任何一个现代社会都必须正视的。当然,我们也须重视个体主义带来的消极后果。西方文化传统中自有其抵制这种消极后果的资源,比如救赎式的宗教以及公民的共和传统。对于个体主义的消极后果,我们亦需在中国文化传统中挖掘出相应的资源予以抵制。儒学的现代意义并不在于其有与个体主义相一致的思想,所谓“坎陷”出一种现代性;儒学的现代意义乃在于通过自身的思想传统来限制个体主义的消极后果,抵御现代性的危机。现代新儒家总是强

作者简介:孙向晨,复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

① 钱穆:《晚学盲言》上卷,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第230页。

调,中国文化传统同样非常重视“个体”,进而将其引申为一个“道德自律”的个体,以为由此就可以与现代社会接轨。但事实上,这里存在着一个根本性的误解:支撑起现代社会的“个体”,并非道德意义上的“个体”,而是权利意义上的“个体”^①。二者之间存在根本性的差异,特别地,在中国文化传统中并不存在“权利个体”。而厘清“权利个体”的各项积极与消极特征,正有利于认清儒家传统之于现代社会的积极意义与角色。

一、“个体”之于现代性的意义

“个体”的诞生,可以说是现代世界与传统社会断裂的重要标志。特别地,近代以来,“个体”思想在西方社会生活的各个方面都得到充分表达,并最终完成了一种理性的自我证成,达成了黑格尔所谓的“合理性形式”的要求。这一发展过程以霍布斯、洛克以及后来的自由主义为主线,他们在很大程度上决定了现代西方对于“个体”的阐释^②。对于如何界定“个体”,尽管各家各派会有不同的看法,但总体而言,自由主义的个体本位观念影响最大,并奠定了现代社会的价值与组织基础。但同时我们也应注意到,这种个体主义亦有严重的消极后果,需要不断警醒并运用传统资源加以制衡。

尽管现代性的代表性概念——“个体”出自西方文化传统,但这个概念在西方也并非古已有之。在古典时代,人们总是把“个体”看作整体中的一员,比如个人之于城邦,个人的理性之于斯多葛主义的逻各斯,或者把个人看作是以上帝为中心的基督教共同体中的一员。这里只有整体的自由、城邦的自由,没有现代意义上的个体自由,这也是贡斯当用以区别现代自由和古代自由的重要标志^③。

对于西方来说,古典世界的城邦生活呈现出一种整体性,而与基于“个体”的现代社会完全不同。在古典世界中,不存在现代意义上的“个体”,黑格尔称古典世界的生活为一种“伦理生活”——希腊公民只有在城邦中才能拥有自己的完整存在。从柏拉图《理想国》的描述来看,每一个人都必须接受城邦所分配的角色,金、银、铜、铁各司其职,正义、智慧、勇敢、节制既是城邦的德性,也是城邦中各个成员的配属德性。四种德性是一个整体,在城邦中相互关联。各种不同德性所配属的阶级,在城邦中发挥着各自的功能与作用。由此,“四枢德”将城邦与个人贯通起来。人们的身份除了天赋因素外,还跟他们在城邦中所接受的训练与社会化过程密不可分。通过这种训练与社会化过程,社会规范、价值、理想、惯例被灌输到个人意识中,个人在城邦中的身份也被建立起来。按照亚里士多德的观点,城邦才是个体生活的完整空间。个人与他按习俗和传统在所处社会中的位置直接相关,也就是说,他过着一种“身份”所要求的生活。在城邦中成为“人”与成为“公民”是一体的。人之成为一个真正的人,正是因为他在城邦中被赋予了一种特定的、需要他来实现的社会功能^④。只有通过这种方式,人们才能获得一种真实的社会身份。有鉴于此,在古典世界中,“个人”最重要的特质不是自我的自主性,而是通过自己所在共同体的风俗、礼仪和法律来辨识和认同自己。苏格拉底在古典世界算是一个特例,他已经隐隐地道出了“个体”的真谛,即人应该从个体和理性的角度,而不是从城邦的角度来审视自己的行为与信仰,不应该无反思地遵从传统所确立起来的社会规范和惯例。应该说,这是“个体”思想的最初萌芽。然而,这个最初萌芽的结局完全是悲剧性的,对于古典世界来说,这完全是一种异端思想,苏格拉底因此以反城邦罪和败坏青年罪被判死刑。这个悲剧非常清楚地表明,独立的“个体”不见容于古典世界。

在黑格尔看来,在“个体”问题上,罗马帝国与希腊城邦已经有所不同,它开始在理念上把人从城

① 谢文郁分别以“责任政治”和“权利政治”谈论二者,可参考氏著《自由与责任四论》,上海:华东师范大学出版社,2014年。

② 参见[英]史蒂文·卢克斯:《个体主义》,阎克文译,南京:江苏人民出版社,2001年。

③ [法]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由和现代人的自由》,阎克文、刘满贵译,北京:商务印书馆,1999年,第26页。

④ 按照亚里士多德的看法,凡隔离而自外于城邦的人,他如果不是一只野兽,那就是一位神祇。参见[古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1997年,第9页。

邦共同体中的一员还原为孤零零的“个体”，皇帝则是众人的联系者。国家不再像古代城邦那样是一种“主人”共同体，原先的公民逐渐沦落为皇帝的臣民，事实上只是皇帝的奴仆而已，这也就是为什么基督教作为奴隶的意识形态在罗马帝国大行其道的原因，基督徒灵性的“个体”意识应和了帝国臣民虚幻的“个体”身份。此外，罗马的私有法法律也使罗马帝国的臣民不再像希腊公民那样只有通过参与政治活动才能得到满足。因为私有法，他可以为金钱而劳动，从而造就了一个拥有私有法的所谓“自由民”世界。这种自由民是基督教世界的必要因素。按照科耶夫(Alexandre Kojève)的解读，在这种自由民身上产生了一种新的二元对立：即抽象的、超验的、普遍的财产和为了财产而牺牲自己的个体存在^①。

在罗马—基督教时代建立起来的充其量还只是“个体”的理念原型，真正的“个体”是在近代才全方位地建立起来的，其根基在于一种现代的经济生活，在于“个体”的经济性。通过资本主义使“个体”中的“利己性”建立起自身的合法性，各种自利的、竞争性的个体通过市场机制，形成了被黑格尔称为相互依赖的市民社会的“需求体系”。那种潜藏在罗马法和基督教伦理中的“个体”理念，只有在现代的经济生活中，才找到了它生机勃勃的“肉身”^②，用麦克弗森(C. B. Macpherson)的话说就是17世纪确立的那种“占有性个体主义”，这个提法点出了“个体”现实“肉身”的实质^③。“个体”之为个体就在于他能够“占有”，以财产权为代表的各种“自然权利”，在洛克看来就是“人身”的一种自然延展^④。

更重要的是，在近代，这种将“利己性”合法化的“个体”，在“权利”的基础上得到了“政治性”的阐释。“个体权利”因而被当作了现代政治文化的起始，当作了各项行为正当性的最终依据，甚至可以说，这就是现代性的起点。这是一个革命性的变化，即便对于西方文化传统来说，这也是一个全新的概念，其经典阐释是从霍布斯开始的。传统价值观重视整体利益，因此义务和责任总是第一位的，而现代性社会的特点在于，尊重每一个人，因此每一个个体的自由与权利成为了第一位的。为了扭转传统“先义务后权利”的价值秩序，将“权利”革命性地置于首要地位，霍布斯颇费周章。他通过辨析拉丁语来区隔“自然法”(Lex Naturalis)和“自然权利”(Jus Naturalis)，从传统的自然法中分梳出“自然权利”，并确立“自然权利”之于“自然法”的优先地位。他明确说，“权利”在于做不做的自由，而律法则在于约束人们的行为；是“自然权利”而不是“自然法”才是现代政治哲学的起点^⑤。进而言之，霍布斯把自然权利界定为“每一个人对每一种事物都具有权利，甚至对彼此的人身也是这样”^⑥。这是一种近乎上帝的权利，被霍布斯作为一种先在的、天赋的权利赋予了每一个个体。于是，个体追求“利己性”最大化的欲望被界定为一种自由权利而获得了正当性。这种以非道德性的权利观念作为基础的自由概念，可以称为现代“个体自由”的第一义，也就是“个体权利”的观念。这一点非常重要，在现实条件下，这种自由意味着在法律的框架下，可以不受干涉与限制地去做任何他想做的事情。现代社会就是在这种“个体权利”的基础上出发的，现代政治中的正当性就是在“个体权利”基础上的“普遍同意”赋予的。国家的起源与依据被追溯到一种虚构的社会契约上：按照契约，离群索居的、被赋予了广泛权利的“个体”，为了获得市民社会中的安全和利益，把“个体权利”当中的部分权利让渡出去，从而建构起国家。“个体”第一次在理论上被清晰地定位为建构国家的源初力量。

这样一种基于权利的“个体”概念显然是不完善的。“个体”还需要在道德层面得到辩护。这主

① [法]科耶夫：《黑格尔导读》，姜志辉译，南京：译林出版社，2005年，第225页。

② 参见拙文《基督教与现代性：科耶夫对黑格尔的解读》，《道风：基督教文化评论》第17期，香港：汉语基督教文化研究所，2002年7月。

③ C. B. Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 270.

④ [英]洛克：《政府论·下篇——论政府的真正起源、范围和目的》，叶启芳、瞿菊农译，北京：商务印书馆，1964年，第19页。

⑤ [英]霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1985年，第97页。

⑥ [英]霍布斯：《利维坦》，第98页。

要是通过苏格兰的情感主义以及后来的康德哲学来完成。在古典世界,德性论的伦理思想是在共同体或社群中得以展开的。换言之,德性的意义不是通过“个体”的力量来完成的,而是在共同体的相互配合中体现出来的。离开了共同体或社群,德性无从谈起。现代道德理论的建构则不同,它完全基于“个体”。在脱离了上帝的诫命之后,首先是苏格兰的道德情感主义在人的情感中,尤其是在个体的“同情”(sympathy)中,找到了道德起源的基础。从哈奇森到休谟和亚当·斯密,许多思想家为此作了大量论述^①。卢梭也以另一种方式阐述了“同情”作为基础性道德情感的地位^②。但是,“情感”具有不稳定性,“仁爱”则有偏私性^③,这促使康德从理性的角度为道德重新奠基,于是有了康德的道德哲学。康德显然受到了卢梭的影响:一旦强调个体的欲望和自然权利,个体便从整体之中“脱嵌”出来,成为自足自利的“个体”——卢梭很快就发现,这样一种“个体意志”与任何共同体的“公共意志”都是尖锐矛盾的。“整体”不仅仅是为了保护“个体”,“整体”亦有其自身的意志。于是卢梭在政治意义上提出了“公意”(general will)概念。这种“公意”虽然最终有利于“个体”,但直接表现却可能是对“个体”的一种压迫,于是在卢梭那里就出现了“迫使自由”这种悖论性的概念^④。为了避免这种悖论性的思想,康德把卢梭政治性的“个体—整体”间的矛盾,内化为“个体”内部的道德法则与感性存在之间的张力,并以个体的“道德自律”作为化解之道,外在的“压迫”内化为理性的要求。在康德看来,作为理性存在者,“个体”足以确立起一种义务感,通过“尊重”自我确立的道德法则来行动。康德排除了“个体”之外的任何其他因素,无论是社会传统还是自然依据,充当道德基础的可能。康德道德哲学意义上的义务感是一种在经验上不受限制,在社会中不受习俗约束的道德感。在康德看来,只有在这种个体性的、理性的自我立法中,一个“个体”才可能是真正自由的;被欲望、惯例和传统权威所决定的行为是不自由的,因而也不具有道德性。可以说,“个体”道德理论在康德哲学中获得了一种较为完善的表达。康德哲学建构起了一套基于“个体”的道德自律的哲学,“道德自律”由此成为“个体自由”的第二义,这就是“个体自律”的观念。康德的道德哲学使“个体”概念获得了一种更坚实的道德辩护,从而免于“主观任意”的指责。但康德的道德自律依旧不能避免实践理性的二律背反。

“个体”概念漫长而艰难的成长历程,确实受到了很多西方文化传统因素的支撑,比如英国文化传统中的占有性的“个体”^⑤。但从霍布斯到密尔,现代“个体”概念的论述者们却在努力挣脱西方文化传统,诉诸单纯的理性界定为“个体”的合理性进行辩护,“个体”因而在某种程度上成为脱离文化传统的自洽概念。这在西方思想史上是一个漫长的“脱胎”过程,它始于近代早期,直到19世纪下半叶功利主义和实证主义占据统治地位之后,才得以消除斑斑驳驳的传统文化因素。至此,现代性叙事完成了最后的理性修饰,即黑格尔所要求的“合理性形式”。由此,“个体”完全将自身确立为现代社会的组织基础。从西方传统社会“脱胎”而来的现代社会,最终成为一个“个体本位”的社会。所谓“个体本位”,不仅是指“个体”具有抽象的自足性,更是因为现代社会从经济、政治、社会、文化、道德、法律等多方面来看,都是以“个体”为单位组织起来的。站在哲学角度看,文艺复兴之“人的发现”,宗教改革之信仰上的“自我确证”,启蒙运动的“人道主义”,最终都要落实到对每一个“个体”的自由、权利与尊严的尊重上。这也就是康德所谓的“任何时候都不应该把自己和他人仅仅当做工具,而应该永远看作自身就是目的”^⑥。人是目的,而“个体”是人的“终极单位”。

① 参见 Luigi Turco, “Moral sense and the foundations of moral,” *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, ed. by Alexander Broadie (Cambridge: The Press of the University of Cambridge, 2003).

② 参见[法]卢梭:《爱弥儿:论教育》下卷,李平沅译,北京:商务印书馆,1978年,第416页。

③ 这种偏私性,在中国文化中,也称为爱有差等。

④ [法]卢梭:《社会契约论》,李平沅译,北京:商务印书馆,2011年,第25页。

⑤ 参见[英]艾伦·麦克法伦:《英国个人主义的起源》,管可秣译,北京:商务印书馆,2008年,第1页。

⑥ [德]康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社,1986年,第52页。

现代社会因而形成了一整套以“个体”为本位的价值观。史蒂文·卢克斯(Steven Lukes)特别挑选了四个最基本的观念来界定之:“人的尊严或者对人的尊重这一观念是平等思想的核心,而自主、隐私和自我发展则代表了自由的三个方面。”^①这些都是近现代人本主义精神在“个体”身上的体现,每一个个体都应该尽最大可能地决定自己如何生活。这些观念通过启蒙运动的推广,在现代社会深入人心。“个体”的自由、权利以及尊严作为人类启蒙的产物有其不可剥夺的合理性,最终构成了现代文明的核心观念。联合国也是以《世界人权宣言》确立现代人类共同的价值观念。历史事实证明,一旦漠视最基本的现代价值观,任何人、任何制度都难以在现代社会立足。西方近代以来所达到的对于个体自由和权利的理解与尊重,是人类精神历程的共同财富;“个体自由”是现代社会创造力的根本源泉,“个体本位”始终是现代价值体系的基准点。

二、“个体本位”的消极影响及西方文化传统的抵御力量

尽管“个体本位”在历史上起到了巨大的解放作用,对于确立现代的政治、经济、社会、文化、道德、法律和宗教体系有着巨大贡献,因而奠定了现代社会的基础,但如果脱离了文化传统的支撑,“个体本位”在现代社会将愈发暴露出蕴含在其基本内涵中的严重后果。总地来看,“个体本位”以自我为中心的情感和行为倾向,在其后来的发展中逐渐释放出消极效应。“个体本位”在精神层面带来的是心灵的孤独,“个体”作为价值选择的唯一支撑力量难以持续,传统的各种价值观相继塌陷。其在道德问题上的利己倾向,在价值取向上的虚无倾向,在文化观念上的相对倾向,在群体认同上的消解倾向,对于现代社会的凝聚力和和平稳发展都构成破坏性影响。“个体本位”对于现代社会中的道德认同、价值认同、文化认同、国家认同都形成极大的挑战。

在道德领域,“个体本位”的直接后果就是“道德评价的私人化”。休谟在18世纪“个体”诞生之初就已经看到了这个问题。站在“个体本位”角度看,传统赋予人们的诸多价值都是虚妄的,“个体”最根本的价值标准就是情感上的主观好恶。传统的道德标准被转化为“个体”的喜好问题,从而还原为情感的偏私性。道德所依存的共同体在这里并没有显示出任何价值,也没有任何发言权,与此同时,情感主义的道德观则难有共同标准可言。“个体本位”的消极后果就是在道德问题上采取了“去道德化”的做法,这种倾向对于现代社会的任何超出个体范畴的价值目标都是一种严重的瓦解力量。意义世界在“个体”身上塌陷。现代“个体”在尊重个人权利,倡导相互尊重、相互宽容的同时,也埋下了价值相对主义的后果。道德评价的私人化必然走向价值评判的相对主义,从而抹杀了文化的客观价值。价值相对主义强调价值观念的主观性,忽视道德真理,对自我之外的任何重大价值都采取漠然置之的态度。“个体本位”在对待自我的问题上,则采取主观放任主义的态度,人生的全部意义都固限于自我身上,这直接导致了价值观念上的迷失。于是,在生活的价值层面,除了物质主义的诱惑外,再无其他判断标准和方向,这是非常值得警惕的“个体本位”的恶果。

从社群角度看,除了“个体本位”带来的自我放纵之外,个体主义进一步削弱了对社群价值的认同,虚无主义态度乘势流行起来。过度强调“个体”会使个体从一切形式的社群中剥离出来,从而削弱社会和共同体的凝聚力。“个体”在获得自由的同时,却失去了安全感,成为现代社会中典型的“孤独人”和“陌生人”。因此,“个体本位”之消极因素的一大危害就在于它对于集体主义、文化认同、社群价值的解构。我们知道,个体主义以个体为本位,核心价值是自身权利。而无论是集体主义还是文化认同,都以整体价值为归属,以某种整体性的精神为倚靠。当个体和整体之间缺乏有机联系时,当个体与共同体相脱离时,两者之间不可避免会形成巨大张力和冲突。一个健康社会终究需要某种共同的价值纽带加以维系,需要以共同的价值观念为旨归,人们才像是生活在自己的家园中。现代

^① [英]史蒂文·卢克斯:《个人主义》,第115页。

社群主义的兴起正好说明了人们对于社群生活的认知与渴求。那么,以“个体权利”为基础的个体主义如何可能支撑起整个社群、国家、文明的价值观念呢?如何形成一种命运共同体呢?任何一种现代社会的价值体系,在“个体”之外,都还需要有某种价值要素来制衡“个体”的利益和权利诉求,即一定要找到某种要素支撑某种超出自我的价值观念,防止“个体”的自我封闭。

尽管“个体本位”的思想是从西方文化传统中“脱胎”出来的,有其合理价值,并且经过理性化的论述而成为某种现代性的普遍原则,其消极后果却是我们不得不严肃面对的。任何一个社会如果任由“个体本位”的消极后果在经济、道德、社群领域肆虐的话,都将难以长久地维持下去。西方社会在产生现代性“个体”观念的同时,还有三大传统资源在积极应对现代“个体本位”的消极影响:其一是基督教传统,其二是社群与共和的传统,其三是民族国家的建立。

一方面,西方的“个体”观念有着很深的基督教背景。在基督教形成的过程中,以及在福音书中有大量关于个体的论述,“个人主义的基础是由基督教稳固地建立起来的”^①。但另一方面,基督教关于罪恶以及拯救的教义,对于个体的行为有着极大的约束力,使个体不能主观任性,所以托克维尔说,“法律虽然允许美国人自行决定一切,但宗教却阻止他们想入非非,并禁止他们恣意妄为”^②。这就是基督教对于“个体”消极后果的巨大约束。在康德哲学中,虽然没有了基督教的教义支撑,但通过理性,道德命令依然可以给个体以极大的约束。此外,基督教还有教会这样的社群传统,对于基督教社会的个体主义因素也是一个有力的约束。基督教的教会论宣传教会之外无拯救,对于期待拯救的个体来说,这个教义极大地增强了它对于个体的约束力。

除了基督教的传统,在西方还有很强的社群与共和的传统。社群强调共同的归属感,这种对于共同体的归属感可以追溯到罗马的共和传统,在这种传统中,不是个体利益,而是“共同的善”占据着支配地位。社会的各阶级通过不同的代表参与公共生活,并以这种“共同的善”作为导向。个体的自由被理解为只有在这种自由的共同体中才有可能。这一传统从亚里士多德到西塞罗经中世纪,一直延续到近现代,并在近代哲学,尤其是在黑格尔哲学中获得了新的生命。黑格尔清晰地区分了“道德”与“伦理生活”:道德是抽象的原则,针对每一个个体;伦理生活则是针对某一个社群,而具有社群的整体性。西方的社群传统或共和传统同样对个体产生了巨大的约束,从社群主义的立场来看,真正的自由和自主只有在自由的伦理社会中才是可能的。“个体本位”的主张得到了根本性制约。

此外,现代“民族国家”也是因应现代个体主义的政治原则建立起来的。面对均质化的“个体”,面对“个体”自我中心所带来的消散力量,政治需要在人民之间形成凝聚力,民族主义因此应运而生。西方的封建时代是以等级制为基础的,贵族之间的家族认同要远甚于国家认同。现代“民族”概念成功地提供了一种基于平等的个体本位,消弭了共同体内部等级差异的认同文化。于是,“民族”概念遂将前现代基于等级观念的人,在“个体本位”的现代观念下重新凝聚起来。可以说,民族主义对于“个体本位”的消极后果是一种解毒剂。通过强调个体对民族国家的忠诚和奉献,解决了“个体本位”带来的消极后果,增强了个体的归属感,为现代国家提供了核心的精神凝聚力。

由此我们可以看到,“个体”思想在现代生活中既有积极成效,亦有消极后果。其积极意义在于对每一个人的自由、权利和尊严的尊重,其消极后果则是一旦形式化、教条化地理解“个体权利”,势必导致社会生活全面无根化、松散化。现代自由主义政治制度之所以在很多西方国家得到认可并成功运行,正是因为西方文化传统中存在着可以抵御“个体本位”之消极隐患的合理因素。而现代自由主义制度之所以在后发现代化国家中普遍遭遇失败,一个重大原因就在于,这些国家的传统文化普遍没有发挥好制衡现代个体主义的作用。事实上,现代哲学一直对于这种消极的“个体本位”非常警惕:从左翼的社会主义运动到现代的社群主义思潮,从保守主义到古典价值观的回归,都可以在批判

① [捷克]丹尼尔·沙拉汉:《个人主义的谱系》,储智勇译,吉林:吉林出版集团有限公司,2009年,第63页。

② [美]托克维尔:《论美国的民主》上卷,董果良译,北京:商务印书馆,1996年,第339页。

“个体本位”的消极性上找到它们的共同点。对于非西方社会来说,真正的挑战在于,既要确立起“个体权利”的现代思想,又要找到超越“个体本位”消极后果的价值依托。明确而坦然地接受“个体”的双重性是现代性成熟的基本标志。

三、“个体”在近现代中国的发现与沉沦

对于近代中国而言,“个体”也曾一度成为知识界的主流话语。当然,这主要是“五四”新文化运动的功绩。这一话题甚至可以追溯得更早,谭嗣同的“仁学”与梁启超的“新民说”,对此都有涉及。“个体”的发现,在近代中国显然经历了一个艰难的过程。

在近代中国,关于“个体”思想的第一个阶段,可以梁启超为代表。早在1899年前后,梁启超受西方自由主义尤其是约翰·密尔自由主义的影响,主张“个体”的自由和权利,并以个体的“自利”为基础来说明个体自由的意义。这也就是我们前面所说的“个体自由”的第一义,见于他在这一时期的著作《自由书》。但没过多久,也就是在1902—1903年之际,梁启超关于“个体”的论述转而更多地强调“个体”对于“整体”的责任,例如《新民说》中就有很多强调公民责任的论述。此时的梁启超,明显觉得单以“权利”阐释自由会有很多问题和恶果,因而强调“群”的概念,并把“权利”思想归于天赋之“良知良能”。发于“良知”的权利,即是自治之法律,个体之自治由此与国家自治联系起来。针对康德的道德自律学说,梁启超曾说:“大抵康氏良心说与国家论者之主权说绝相类。”^①于是,基于自然权利的个体自由概念便悄悄地过渡到了以“道德自律”的良心为基础的个体自由概念,也就是“个体自由”的第二义。

此后,梁启超关于集体主义的考量显然压制了他的个体主义思想。梁启超在思考过“个体权利”之后,其思想便更多地和民族问题联系在一起,而致力于解决中国问题。尽管此时的他依然十分关注“个体自由”问题,但“自由不再被描述为那种为了捍卫个人生存而无拘无束的行动自由,取而代之的是一种把集体、团体的生存和利益,而不是把个人或社会实体的生存或利益作为目的的、个人有限的自由”^②。因此,虽然梁启超的思想也以“个体”作为起始点,但他更强调个体自主与国家自治之类似,瞩目的焦点显然增加了国家的维度。自1903年以后,梁启超又转向了某种带有国家主义色彩的思想,因而也就并不奇怪了。也就是说,“个体”虽经梁启超的鼓噪而在社会上有了强烈的影响,但从根本上讲,他并没有厘清“个体”之于现代世界的意义。在思想的进一步发展,梁启超一是将“个体权利”的来源引向了良知良能,二是将“个体自治”引向了民族主义之类的集体学说。

这里呈现出来的重要问题是,中国现代早期的“个体自由”论,始终没有将“个体自由”的第一义与第二义区别开来,也即没有将“权利个体”与“道德个体”区别开来。梁启超的思想中既有“霍布斯学案”所强调的“自然权利”意义上的自由观念,又有介绍卢梭和康德哲学时所倾心的基于“道德自律”的个体自由。此外,梁启超也始终没有把英国的自由思想与欧陆的自由思想清晰地区别开来,二者间的内在关系始终没有得到清晰的梳理。在此后的很长一段时间里,这笔糊涂账始终是国人理解西方自由思想的弊病所在。一种道德自律的个体概念很容易和中国的文化传统结合起来。梁启超强调“个体自由”来自“天赋之良知良能”,这一论述在后来的现代新儒家那里被发扬光大,进而使康德的道德自律思想与中国文化传统中的心性之学结合起来。但这与现代社会的“个体权利”思想大相径庭^③。

呼唤现代“个体”的第二个阶段是“五四”新文化运动时期,“个体主义”似乎有望真正得到发现与

① 梁启超:《近世第一大哲康德之学说》,《饮冰室合集·文集之十三》第2卷,北京:中华书局,1989年,第62页。

② [挪]贺美德、鲁纳:《“自我”中国:现代中国社会中个体的崛起》,上海:上海译文出版社,2011年,第221页。

③ 参见杨贞德:《转向自我:近代中国政治思想上的个人》,北京:三联书店,2012年,第89页。

重视。1915年,陈独秀在《青年》杂志上推动了新一轮的对“个体本位主义”的颂扬,并据此对中国文化传统中的家庭宗法思想进行了激烈批判,掀起了巨大的社会波澜,影响至深。“个体主义”一度成为个性解放的代名词,早期小说多以反叛家庭作为主题,表达追求个性自由的心声。这是反对传统礼教的利器,也是反抗传统宗法压迫的武器。事实上,现代中国的个体化进程是一个不可阻挡的历史过程,暗合着现代性紧逼的步伐。

1915年底陈独秀在《青年》杂志首卷总结“东西民族根本思想之差异”时,标举的就是西洋之以“个体”为本位,东洋之以“家族”为本位。1916年初,他又号召青年人“自负为一九一六年之男女青年,其各奋斗以脱离此附属品之地位,以恢复独立自主之人格”;以“尊重个体独立自主之人格,勿为他人之附属品”为标志的新时代就此开始^①。“个体”一时成为新文化运动诸多思想者的支柱性观念,这意味着中国传统社会在价值形态上开始向现代社会转化。

陈独秀关于“个体本位”与“家族本位”对峙的经典论述是这样的:“西洋民族以个人为本位,东洋民族以家族为本位。西洋民族,自古迄今,彻头彻尾个人主义之民族也。……举一切伦理、道德、政治、法律,社会之所向往,国家之祈求,拥护个人之自由权利与幸福而已。思想言论之自由,谋个性之发展也。法律之前,个人平等也,个人之自由权利,载诸宪章,国法不得而剥夺之,所谓人权是也。人权者,成人以往,自非奴隶悉享此权,无有差别,此纯粹个人主义之大精神也。……所谓性灵,所谓意思,所谓权利,皆非个人以外之物,国家利益,社会利益,名与个人主义相冲突,实以巩固个人利益为本因也。……宗法社会以家庭为本位,而个人无权利,一家之人,听命家长。宗法制度恶果盖有四焉:一曰损坏个人独立自主之人格,一曰窒息个人意思之自由,一曰剥夺个人法律上平等之权利(如尊长卑幼,同罪异罚之类),一曰养成依赖性,戕贼个人之生产力,……欲转善因,是在以个人本位主义,易家族本位主义。”^②

陈独秀在这里特别强调现代社会的“个体本位”思想。尽管他在这里论述的对象是西洋民族,以揭示东西民族根本思想的差异为目的,但他认为西洋民族代表了“近世文明”^③,因此东西民族思想的差异也就是近世与古代文明的差异。此时的陈独秀,在个体与国家的谱系中,明显透露出“个体本位”的价值取向:个体平等自由的权利,是国法所不可剥夺的;国家祈求的不过是个体的权利与福祉,国家利益和社会利益并不与个体主义冲突,反而是以巩固个体利益为目的,社会文明应该为个体所享受。在此前提下,陈独秀强调“晓然于人权之可贵”^④,强调思想自由的可贵,并以之为“吾人最后之觉悟”,与之相应的则是对家族本位主义荼毒个体的批判。

“五四”新文化运动的另一位主将胡适也提出了“健全的个人主义”口号。他以“易卜生主义”论述家庭之不堪与个体之挣扎,更深入地论述了发展个性的条件:“第一须使个人有自由意志;第二,须使个人担干系,负责任”,只有锻造出这样独立自主的人,才能无惧于社会多数意见的打压。他借易卜生剧中铎曼医生之口,呼喊道:“世上最强有力的人就是那个最孤立的人”^⑤,只有确立了自由独立的人格,社会的发展才是有动力的,才是有意义的,“社会国家没有自由独立的人格,如同酒里少了酒曲,面包里少了酵,人身上少了脑筋:那种社会国家绝没有改良进步的希望”^⑥。独立自主的个体之于国家乃是其神魄。

① 陈独秀:《一九一六年》,张忠栋、李永炽、林正弘主编:《现代中国自由主义资料选编——纪念“五四”八十周年》之《社会改革的思潮》,台北:唐山出版社,2001年,第6页。

② 陈独秀:《东西民族根本思想之差异》,张忠栋、李永炽、林正弘主编:《现代中国自由主义资料选编——纪念“五四”八十周年》之《文化的道路》,台北:唐山出版社,2001年,第70—71页。

③ 陈独秀:《法兰西人与近世文明》,张忠栋、李永炽、林正弘主编:《文化的道路》,第63页。

④ 陈独秀:《法兰西人与近世文明》,张忠栋、李永炽、林正弘主编:《文化的道路》,第64页。

⑤ 胡适:《易卜生主义》,张忠栋、李永炽、林正弘主编:《社会改革的思潮》,第28页。

⑥ 胡适:《易卜生主义》,张忠栋、李永炽、林正弘主编:《社会改革的思潮》,第28页。

“个体”之于现代社会的意义,由于新文化运动的呐喊,似乎已经得到彰显。但是,一如梁启超稍稍沾上个体主义的边便转身离去那样,个体主义在“五四”之后的发展,好运亦不长久。至1919年陈独秀的思想就开始发生了变化,革命和阶级的叙事逐渐替代了“个体主义”的声张,之后发展出来的集体主义对于“个体本位”思想的压制更成为现代中国的一种常态。在胡适看来,从梁启超创办《新民丛报》到1923年,“个体主义”是中国思想界的主要倾向;而自1923年起,党国体制、思想一统的趋势开始慢慢压制“个体主义”,胡适甚至称之为“新名教”。百年来,从“五四”新文化运动开始明确起来的“个体主义”原则,似乎从来没有真正在现实中得以实行;反之,集体主义、革命主义、民族主义乃至国家主义的叙事则构成现代中国社会的主要思想取向。

关于“个体”的沉沦,林毓生教授曾有过一段精辟的分析,他说,“中国知识分子所以接受西方个人主义的思想与价值,主要是借它来支援并辩解反传统运动”,“个人应当做目的,不可当作手段;个人的自主和独立,源自个人本身价值的体认——便遭到了曲解”^①。这一点非常关键。新文化运动以来,尽管时时有对个体主义的讴歌,但“个体”的价值只是被当作冲决某种桎梏的“手段”,“个体”自身在现代社会中的真正价值始终没有被真正认清,中国思想界从未达到康德所谓的“人是目的”的思想高度。

至于整个社会被高度组织化起来,阶级、政党、集体话语空前强化之后,“个体”遂成为单位的一员,个体主义相应地沦为自私自利的代名词,始终作为一种负面价值观存在,成为集体主义的对立面,而受到彻底批判。时至今日,“个体主义”依旧带有某种强烈的负面色彩。“个体”的思想在现实中始终没有获得过应有的地位,“个体”也从未在理论上得到明确论证,制度上的保障亦暧昧模糊。在这个意义上,启蒙从来没有在中国彻底完成过。在超越个体主义的假相中,中国社会依然徘徊于现代价值形态之外。

改革开放以后,关于人性论和人道主义的讨论,关于新启蒙的呼唤,都在显示着对于人的问题的重新认识。对人的重视本质上要求落实为对每一个个体的尊重,这正是现代“个体”的积极意义所在。遗憾的是,这场讨论并未真正展开便戛然而止,许多概念依然沉浸在晦暗之中。现代社会的理念既没有在中国语境中得到理论梳理,也没有在社会生活中通过机制化形态渗入生活的血管。现代个体主义的积极成果:个体的权利和尊严,个体的自由和自主,个体间的宽容,从来没有在社会生活中得到完全落实。

余英时先生有一篇文章《群己之间:中国现代思想史上的两个循环》,在这篇文章中他认为,现代中国知识分子往往在集体与个体两极之间循环往复,“在现代中国思想史发展中,从打破名教的束缚,要求个人自主,到接受新名教,放弃个人自主。这是第一循环圈。今天中国思想史正进入第二个循环圈。即打破新名教的束缚,再度要求个人自主。”^②回溯近现代中国历史,这样的循环何止这两个时期。在梁启超身上的循环立刻就在陈独秀身上再现了,五四新文化运动的循环稍后又变换语境再度出现。为什么现代中国知识分子会这样快地在集体与个体两极之间循环往复呢?余英时先生认为“这不是一个容易解答的历史问题”^③。其实中国思想界在这个问题上屡蹈覆辙是有根深蒂固的缘由的。外在地讲,这固然与李泽厚先生所讲的“救亡”问题有关;内在地讲,则正是囿于中国传统文化传统,现代中国知识分子很容易将“个体自由”的第一义与第二义相混淆。后面,我们会对此作进一步的解释。

中国社会始终没有正视“个体”的真正价值,市场经济自发培育出来的强烈“占有型”自我主义却越来越流行,并充分显现出消极后果:利己主义横行,相对主义弥漫,虚无主义蔓延。我们在前面谈

① 林毓生:《中国传统的创造性转化》,北京:三联书店,1988年,第162页。

② 余英时:《现代儒学论》,上海:上海人民出版社,1998年,第239页。

③ 余英时:《现代儒学论》,第239页。

到过，“个体主义”一旦局限于自我中心主义，就会发展出一系列消极后果：在精神层面带来心灵的孤独，在道德问题上导致自私自利，在价值取向上滑向虚无主义，在文化观念上流行相对主义，在群体认同上趋于消解凝聚力，从而对现代社会的平稳发展造成破坏性影响。当“个体”得不到正确对待时，“个体”在现实中就不断处于“沉沦”状态，其积极价值也就难以实现。因此，现代社会之“个体”价值的澄清就遇到了双重困难：一是基于文化传统的误解，二是现实中自我中心主义已经释放出来的消极效应。就此而言，只有厘清“个体”的双重涵义——权利的与自律的，弄明白个体主义的双重影响——积极的与消极的，才能真正看清“个体”之于现代社会的意义，也才能重新定位儒家传统在现代社会的角色。

四、儒家的道德自主性与非道德性的权利观念

在现代社会中，“个体”构成了现代政治、经济、社会、道德、法律等多方面社会领域的基本单位。在现代中国的语境中，我们看到：一方面，在各种自发的“自我主义”(egoism)挑战下，以“亲亲”为本的中国传统价值形态受到极大冲击；另一方面，“个体”的意义在现代中国始终晦暗不清。在西方文化进程中产生的“个体”，经过启蒙之后，成为了现代性的基本原则。应该说，“个体”思想对于任何现代社会都有其适用性。因此，在应该提倡个体自由、权利和尊严的地方，不应该有丝毫的犹豫，这是现代文明的门槛，但“个体”意识及其实践在现代中国却饱受压制；在应该抑制“个体”消极后果的地方，应该充分汲取儒家传统的思想资源，但儒家思想资源却没有得到现代伸张，反而受到错误的批判。“个体”问题得不到清晰的梳理，现代性社会的两极就都得不到精准的定位，这是中国现代化之路的思想瓶颈所在。

关于“个体”在现代社会中的基础性地位，很多中国学者对此是有共识的，因此常会由此角度探寻儒家传统中“个体”思想的资源。儒家传统向来强调“修身、齐家、治国、平天下”的价值秩序，而尤以“修身”为本。很多学者因此认为儒家传统中亦有深厚的关于“个体”思想的论述，除了“修身”还有诸如“群己”、“公私”之辨等等。这似乎与西方近代以来的“个体”观念遥相呼应。可是，对比西方文化传统中的“个体”论述，我们看到，中国传统对于“群己”之“己”或“公私”之“私”的论述，与作为现代文明核心观念的“个体”之间有着很大的差距。这主要表现在两个方面：首先，在前现代的中国社会中，“个体”之间有着明确的士人与百姓之分，或者君子与小人之分，并不存在普泛意义上的平等“个体”，很多看似针对“个体”的要求，其实都是对“君子”或者“士人”的要求，这与现代社会无差别地强调“每一个个体”是完全不同的。其次，儒家传统对于人的理解总体是偏向于道德性。从孔子的“为仁由己”，到孟子所谓“不忍人之心”、“人皆可以为尧舜”，强调的都是人的道德性。“修身”首先就是“正心、诚意、致知、格物”，通过这个过程，把潜在的道德性实现出来，最终目标即是“成圣成贤”。现代意义上的“个体”及其自由和权利反而需要被抑制。在这种情况下，儒家传统会赋予“个体”一种道德性的而非权利性的界定。

在余英时先生看来，“正由于以儒家为主流的传统文化虽重视群体秩序而仍给个体的价值保留了一定的地位，因此近代思想家自谭嗣同、梁启超以后才能以较快的步伐冲破名教纲常的网罗，并建立其个人自主的意识”^①。余英时先生肯定了儒家传统中存在着相当可观的肯定“个体”的成分，认为正是因此近代以来的中国知识分子才能高举个体主义的旗帜。但从本文对梁启超、陈独秀的分析来看，这些知识分子在接受“个体”思想之后，很快就放弃了“个体”思想，转而重新接受“新名教”，并陷入集体主义话语的桎梏。这究竟是什么原因造成的呢？余英时先生认为，中国的“名教纲常传统则

^① 余英时：《现代儒学论》，第238页。

为集体主义在现代中国的发展提供了历史条件”^①。这种大而化之的理解显然是不够的。事实是,近代中国知识分子从未清晰地区分“自由权利”意义上的个体与“道德自主”意义上的个体。当我们把“个体”首先理解为道德自主的个体时,从个体主义到集体主义的翻转就顺理成章了。最终,余英时先生判定儒家处于集体主义和个人主义之间,既反对极端的集体主义,也反对极端的个人主义,因而近于社群式的“兼顾群体与个体,以获致一种平衡”,并认为这是甚为可取的^②。余先生的这种分析有似是而非之嫌。其实,现代的个体主义与集体主义,都是在明确了现代“个体”概念之后,再行分化的。予前现代的思想以一种“介于个体主义与集体主义之间”的定位,是极为含糊甚至不能成立的。这种说法极大地掩盖了现代文明中的“个体权利”概念之于“个体自由”的重大意义,没有注意到“个体权利”实乃个体主义与集体主义之间不可通约的分水岭。

对于儒家传统中的“个体”思想的另一种误解来自美国学者狄百瑞(W. Theodore de Bary)。他试图用“人格主义”(personalism)来界定儒家传统中的“个体”,以区别于我们所说的“个体主义”(individualism)。狄百瑞认识到,现代的个体主义意味着个体选择的自由,包括从各种社会制约中“脱嵌”出来,这样的“个体”显然是儒家思想中所没有的。但儒家思想“确实肯定了一种强大的道德良知,这种良知,塑造和形成于社会与文化过程中,而其极致是在社会与自然秩序中达到自我实现。……这里所说的‘人格主义’,表述的不是作为原始的、粗糙的个体的人所具有的价值和尊严,而是作为一个自我的人的价值和尊严,这种自我,塑造和形成于一个既定的文化传统/他自己的社群和自然环境背景中”^③。狄百瑞认为这种思想不能冠之以“儒家个人主义”(Confucian individualism),而应该称之为“人格主义”(personalism)。狄百瑞认识到,个体选择的自由是个体主义的关键,是儒家所缺乏的,这是一种认识上的进步。但他从道德良知的角度,通过强调《大学》、《中庸》所表现出来的对于“个体内在自我”的坚持来论证儒家重视“个体”,并由此说明儒家与现代“个体”的一致性,则又是一种莫大的误解。首先,儒家对内在良知的坚持,更多的是对士人的要求,“对于个体”的这种意义上的尊重并非现代意义上对于个体自由与权利的普泛尊重,而更多的是对“君子人格”的尊重。其次,儒家对于“个体”的这种尊重是基于道德修为,而现代意义上的“个体”恰恰是狄百瑞讲的“原始的、粗糙的个体的人所具有的价值和尊严”,后者是对个体的非道德性的权利和自由的尊重。这才是现代“个体”观念的要害,狄百瑞显然没能充分重视这一点,故而轻易地由儒家“道德自我”的价值和尊严,滑向了现代社会对于“个体”的普泛尊重。

现代社会的“个体权利”首先是建立在“个体”的非道德性自由概念基础上的,而非建立在人格完善的基础上。尽管对于“个体权利”内涵的进一步拓展,可以容纳各种文化传统的思想资源,但我们必须认识到,基于权利的“个体自由”和基于道德的“个体自由”是完全不同的两种概念。“现代自由主义式的个人主义,作为迅速的经济发展与社会变迁的产物,为个人提供了全新的、丰富的选择,而现代技术的非凡力量激发和吹涨了梦想:可以无止境地扩张,可以从所有的束缚中得到解放。”^④这是一种“脱嵌”于任何集体、社会的个体观念,尽管有很多的问题和消极影响,也遭受过激烈的批判,却依然是现代社会的基础——是现代社会“人的尊严”的基础,是现代社会的创造。舍此,不可能建立现代文明的社会。

如前所述,这种非道德性的“个体权利”概念主要来自于霍布斯。尽管霍布斯论证的是人的“自然权利”,但这种貌似无限大的“自然权利”并不是拜上帝所赐,而是一种从近代“运动”概念中得出的结论:“自由一词就其本义来说,指的是没有阻碍的状况,我所谓的阻碍,指的是运动的外在障碍,对

① 余英时:《现代儒学论》,第239页。

② 余英时:《现代儒学论》,第240页。

③ [美]狄百瑞:《亚洲价值与人权:儒家社群主义的视角》,尹铨译,任锋校,北京:社会科学文献出版社,2012年,第24页。

④ [美]狄百瑞:《亚洲价值与人权:儒家社群主义的视角》,第21页。

无理性与无生命的造物和对于有理性的造物同样可以适用。”^①霍布斯提出的自由概念把自然界的运动和人的自由直接联系起来，这种自由对无理性与无生命的造物和对于有理性的造物是同样适用的，完全无涉道德问题，而是基于近代自然科学关于“运动”的表述得出来的，并进一步引申到人的身上。对人来说，“这种自由就是用他自己的判断和理性认为最合适的手段去做任何事情的自由”^②。这就是“个体自由”的第一义。霍布斯关于自由的经典论述均与道德无关，只与理性和判断有关。这种基于“运动”概念的“自由”，是一种非道德性的权利观念。也就是说，现代的“个体”观念首先不是建立在道德或道德的潜在性上的，而是建立在运动以及基于运动的自由和权利观念上的。在这个意义上，儒家传统完全缺乏这种非道德的自由和权利的思想资源，也完全没有基于这种观念的尊重个人的思想。基于道德的对于人的尊重很容易导致对非道德的人的权利的不尊重，从而有悖于把每一个个体都当作目的加以尊重的现代准则。把每一个个体当作目的是现代社会建立的基石，也是现代人权观念的基础。

这种自由和权利的观念在霍布斯之前没有得到过系统表述，它是一种全新的现代观念。无论前面讲的从自然权利的角度去理解，还是从自然运动的角度去理解，这种自由观都是非道德性的。因此当进入政治社会时，人们无需通过努力去获取某些政治权利，而是只需通过社会契约放弃某些自然权利，存留的依然是自己的个体权利。统治者的合法性既不在于君权神授，也不在于自然禀赋，更不在于自身的道德修为，而只在于人民的“同意”。这是现代社会关于权利的基本思路。按照这种思路，现代社会的价值标准、行动准则以及制度的合理性，归根结底都是以这种权利观念作为正当性的最终依据。

“个体”观念在密尔那里发展为更完备和更审慎的自由理论，尽管他不再从契约论角度，而是从功利主义角度来探讨权利问题。密尔的关注焦点在于社会所能合法地施用于个人的权力的性质和限度问题。“个体权利”就是有权在此法律限度下去做他想做的任何事情的自由，任何个人、集团、政府和人民大众都无权干涉他人的思想、言论和行动自由。在密尔那里，法律能干预个人自由的唯一目的就是防止个体伤害他人。

在论述“个体权利”时，从霍布斯到密尔，虽各有其哲学基础，本质上却是一脉相承。他们都肯定个体的非道德性的权利概念，把它视为奠定现代社会、政治制度正当性的基础。

正如我们已经指出的，单纯的“个体权利”远不是一个完满的概念。霍布斯关于自然状态下“人与人之间的战争”的论述，就显示出了单纯的个体权利观念会带来的危害。无论洛克和卢梭对霍布斯的理论做了多大的修正，他们都不否认单纯的“个体权利”可能给社会带来巨大的冲击。因此，“个体权利”就需要个体的“道德自律”来加以平衡。“个体自由”既可以在“权利”的意义上理解，也可以在“自律”的意义上理解。但在现代社会，二者之间必须有一个先后的逻辑关系：首先有个体的自由权利，然后才是个体的道德自律。这种先后次序是现代性的基本特征之所在，而哲学史的发展也证实了这一点。

康德的工作就是基于这种“自律”的自由，探讨人如何在理性基础上自己给自己立法。霍布斯把自由当作因果关系，而康德则要求我们摆脱因果关系领域，通过理性给自己立法，以绝对义务抵御欲望的诱惑。这是自律意义上的自由。在康德那里，这种自律通过道德主体的自我立法来完成，这也就是我们所说的“个体自由”的第二义。从某种意义上讲，后一种自由观念是以前一种自由观念为前提的。前一种自由是非道德性的，后一种自由则具有强烈的道德自律意涵。无论是余英时沉思于集体与个体之间的困惑，还是狄百瑞的“人格主义”标举，都是在未对个体自由第一义也即权利概念之于现代性的基础性意义有清晰的认知和肯定的情况下，迅速转向了个体自由的第二义，以为这样就

① [英]霍布斯：《利维坦》，第162页。

② [英]霍布斯：《利维坦》，第97页。

可以解决儒家融入现代社会的问题。其实,基于“自律”的个体观念尚不是现代社会的门槛,无论在西方还是在中国,在传统文化中均可找到支持道德自律的“个体”观念的思想资源。

确实,关于“个体的道德自律”,儒家传统似乎有着强大的思想资源可以与之对接。按照现代新儒家的道统论,心性之学乃中国文化之神髓所在,由此一直可以上溯到孟子传统,而特别推崇王阳明的“致良知”之学。前面指出,梁启超亦有个体权利来自天赋“良知良能”之说。现代新儒家推行此说不遗余力,基本路径便是:从“心性”之学入手,由心性而修身,由修身而内圣。牟宗三先生是试图从儒家传统思想资源中寻找与现代价值形态相契合的线索的典型。牟先生发现,儒家思想传统存在很多与康德思想相契合的要素,后者似乎很好地契合了儒家在现代社会中寻求转型和发展的需求,康德的道德“自律”概念因而成为其会通中西的关键^①。在牟宗三先生笔下,孟子学说的最大特点就在于“仁义内在”,孔孟—阳明—现代新儒家正是代表这种“道德自律”观念的思想统绪。由此叙述,儒家传统似乎与现代“个体”观念成功会通。但事实上,这种基于道德觉悟的心性之学并没有捕捉到现代性根基,未能理解现代非道德性的自由和权利观念。正如我们一再强调的,现代的“个体权利”在起源上具有强烈的非道德的正当性。康德发展出来的个体道德自律的哲学,对于个体自由来说只是第二义的。甚至可以说,道德自律正是为了约束“个体权利”的主观任意而提出来的。没有作为自由第一义的“权利”观念的确立,就没有作为自由第二义的“自律”空间。自律的责任性基于自由的权利性,二者之间有着明确的因果秩序。现代新儒家对于上述逻辑始终缺乏体认。他们总是认为西方人重权利,中国人重道义^②。其实古典时代的西方人也是首重道义、首重义务的,历史悠久的西方自然法思想传统充分体现了这一点。只是到了现代,从霍布斯开始,西方思想界才将“权利”置于了优先考虑的地位上。

在这个问题上,李明辉先生似乎前进了一步,但其实亦存在同样的问题。他认识到“人权”完全是近代西方文化的产物,在近代以前,无论中西都缺乏“人的权利”的观念。因此,“人权”概念应具有一种“形式性格”,以强调其普遍意义。并且,李明辉先生认为,就现代人权观的人性基础而言,儒家传统亦与之有契合之处,如性善论,人是理性的,人超越于动物等等。在讲到“人的尊严”不可侵犯时,李明辉先生将这个尊严理解为是一种康德式的人格尊严,“就康德的意义而言,儒家的确肯定‘人格之尊严’,但却是在其固有的思想与文化脉络中去肯定”^③。这个儒家固有的思想与文化脉络,就是孟子所讲的“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之”(《孟子·告子上》)。于是,李明辉先生把“人格尊严”理解为孟子式的“天爵”：“仁义忠信,乐善不倦,此天爵也。”(《孟子·告子上》)“天爵”就是人通过“道德修为”为自己取得的价值。李明辉先生强调现代文明中“人的尊严”可以从不同的文化或者宗教传统中证成。但要害还在于,现代性所尊重的人的自由和权利,首先是一种非道德性的权利。换言之,权利并非取决于人格的“道德修为”,个人并非并通过“道德修为”获取自己的尊严价值。现代的自由权利被认为是天赋的,无须以“性善论”、“人是理性的”、“人是道德自律的”为前提。这才是问题的关键。

李明辉先生认为:“儒家传统包含若干思想资源,它们可以与现代人权概念相接榫,并且在儒家文化的脉络中为它提出另一种证成。”^④笔者认为说儒家思想能朝此方向发展,与人权思想并不相扞格是一回事,说儒家传统已经包含了现代人权概念的若干理论预设,则完全是另一回事。这里必须再次强调,霍布斯所提出的“自然权利”观念,是儒家传统所根本缺乏的,也很难从儒家传统资源中给出任何证成。尽管我们可以从“道德自律”的角度来论证人的平等和尊严——在儒家传统中,我们也

① 牟宗三:《心体与性体》上册,上海:上海古籍出版社,1999年,第118页。

② 钱穆:《晚学盲言》下卷,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第420页。

③ 李明辉:《儒家视野下的政治思想》,台北:台湾大学出版中心,2005年,第85页。

④ 李明辉:《儒家视野下的政治思想》,第80页。

可以从“人人皆可以为尧舜”角度论述人的平等,但这里的平等和尊严都还只是一种潜在的可能性,“人的尊严”要靠人的道德修为去争取。孟子讲“人之所以异于禽兽者几希”(《孟子·离娄下》),这个“几希”便是“人的尊严”的来源,“几希”在孟子那里还只是“仁义”的内在依据,还需要实现出来。这个“几希”并不是那种“做任何想做的事情”的自由。因此,儒家之肯定“人的尊严”与现代社会之肯定“人的尊严”,二者的基础完全不同。对此,李明辉先生可能会争辩说,霍布斯等人的思想只与第一代“人权”概念有关,而在现代社群主义对传统自由主义的“个体”观念进行批判之后,在社群主义的理论脉络下,儒家的人格主义未尝不可以与第二代“人权”观念相接榫。但是,正如我们上面所分析指出的,“个体自由”尽管有两种意涵,但个体自由的第二义实际上却是以第一义为前提的。进而言之,现代社群主义对自由主义的批判,在某种意义上也是以自由主义本身为前提的。因此,社群主义提出的“自我”概念固然有其意义,但并不能取代作为现代性原初基石的“个体”概念,也即第一代的“人权”概念,以及由此衍生的“自由”、“权利”和“尊严”概念。

新儒家旨在为儒家融入现代社会开辟道路,但一味强调儒家对于“个体”的重视,实则掩盖了现代社会对于“个体”的真正理解。诚如李瑞全先生所言:“不论是牟师宗三先生之通过康德建立实践理性为主体,唐师君毅之藉黑格尔以完成一涵盖天地万物的仁心,却仍只是在道德主体性上着眼,尚未扩及个体之个特性。”^①李瑞全先生的论述显然是极为敏锐的,他指出了儒家以及新儒家的薄弱环节,即没有认识到“个体之个特性”是需要“权利”概念来保护的。在这个问题上,我们理应充分体认吸收现代性资源,而非以自己的传统妄加解释。

新儒家对个体道德自律与修为的强调并非毫无价值。如前所述,缺乏强健的人格或真正的个体自律,“个体权利”的思想将会造成非常严重的后果。正因为此,“个体权利”思想之于现代社会虽然是主导性的,但也引起了强烈的反弹。就此而言,个体的道德自律,恰恰应该成为现代价值形态中的必要的补救措施,它所针对的正是“个体权利”的任意妄为。因此,儒家思想传统的现代意义,并不在于其重视“个体”而可以与现代社会相接榫,而在于其重视个体的道德修为而能抵御现代社会“个体权利”至上的消极后果。

“个体”概念的接受之所以在中国如此曲折,根本原因就在于作为“个体自由”第一义的“权利”概念在汉语思想界没有得到认真对待,而常常与“个体自由”的第二义“自律”概念相混淆,并进而被引申到某种集体主义话语框架之中。由此,我们看到,从梁启超到陈独秀,从“五四”新文化运动到改革开放,“个体权利”意识每每刚刚抬头,就会立马转向集体主义、民族主义乃至国家主义的话语系统。余英时先生对此“翻转”感到困惑,认为这是一个重大的历史课题。其实,“翻转”的内在机制就在于,我们的思想界是基于道德而非基于权利理解“个体”的。从“道德”出发,“个体主义”就很容易被“翻转”为集体主义叙事。事实上,非道德性的自由和权利观念才是理解现代“人的观念”的真正基础。《世界人权宣言》宣称“人人生而自由,在尊严和权利上一律平等”,这种“平等”正是基于个体权利而非个人自律的平等。

现代社会所立的“个体”精神,尤其是启蒙运动以来对于个体自由、权利和尊严的尊重,是人类价值观念进步的成果,是我们思考现代价值形态的起点。儒家文化传统的转型必须首先面对现代性的起点——自由与权利,然后才能讨论其对于现代性的可能意义。在一定程度上,儒家传统的世俗性特点本应使中国文化传统在现代世俗社会如鱼得水,但一直以来由于思想界未能抓住现代性的“个体权利”这个龙头,儒家传统始终未能明确完成现代化转型。

^① 李瑞全:《个体价值之定位——当代新儒学论人之为人的论题》,李明辉主编:《儒家思想的现代诠释》,台北:中研院文哲所,2007年,第139页。

五、儒家传统之于“个体”的现代意义

必须承认,在个体的自由与权利的伸张方面儒家传统是薄弱的,正因此才会有“五四”新文化运动的蓬勃兴起。现代性的成果,应该作为全人类的共同成就来分享。然而,作为现代社会基石的“个体”,在中国一直未能得到有效正视,其所携带的积极信息仍然没有被这个社会充分体认。因此,儒家的现代“转型”也一直处于彷徨之中。这根转型的“基轴”一直没有被清晰地定位出来,现代文明的基本价值观念也一直得不到理直气壮的伸张。塑造现代中国的价值形态不能回避现代社会的价值诉求,更不能用儒家传统的某种要素去取代现代社会的价值要求。真正要做的不是如何从儒家传统中去“开发”出现代的价值形态,而是如何利用传统的价值资源去消解“个体本位”所带来的消极影响,这才是儒家传统之于“个体”的现代意义。

现代性的基础是“个体”思想。只有深入分析这个基础,才能获得对现代社会基本特征的理解。新儒家汲汲于心性之学,认为“心性之学,乃是中国文化之神髓所在”^①,以为可以由此和近代的康德哲学相会通。但是,如果没有现代的非道德性的“个体权利”观念的伸张,儒家的一切现代“转型”都只是奢谈;牟宗三先生毕生致力于儒家与康德哲学的会通,但距离现代性还是很远。再次强调,“个体权利”是现代文明的标志,儒家的“道德自主”并不能代替“个体权利”。

现代社会以尊重“个体”为要,儒家传统的现代“转型”,一方面要在中国人的生存论结构中找到安放“个体”的位置,另一方面还要在不破坏中国文化特质的前提下,以个体在家国天下脉络中的道德修为抵御现代“个体”的消极影响。儒家传统对生命与道德、个体与家庭、民族与文明、世界与天下都有非常独到的见解,构成了独具特色的价值取向。在确立了现代“个体自由”的前提下,儒家传统中有丰富的思想资源可以用来制衡“个体本位”所带来的消极后果,一如西方文化传统在救赎宗教、共和传统以及民族国家层面给予“个体”的约束。

《大学》作为儒家传统的初学入德之门,论述了一套整全的价值形态,其中尤以“八条目”最为要紧:格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。这是一个次第结构,八条目中“格物、致知、诚意、正心”四条可视为个体“修身”内涵的具体展开,然后,从个体修身逐步推广,“齐家、治国、平天下”成为儒家传统下的基本价值结构。八条目一以贯之,“修身”是其中的核心和基础。“修身”可以从两个层面加以发挥:一是心性之路。宋明儒学据此发展出精微的“功夫”论,形成了儒家传统对于“个体”的道德自律要求。这也是牟宗三先生努力以心性哲学接续康德哲学的根由所在。二是孝悌之道。“修身”的内涵首先在于“亲吾之父与亲吾之兄”,总体而言即建立起家的伦理,也即父慈、子孝、兄友、弟恭、夫妻互敬的家庭德性,以家的伦理德性约束“个体”的主观任意。

通过“家庭”环境培育“个体”的德性,这是儒家的传统,也是抵御“个体”消极后果最为切近的方式。但是我们看到,在“个体本位”的价值观念下,“家”在西方近现代伦理的论述中逐渐消失,而被个体主义观念所消解^②。五四新文化运动正是在家庭和礼教批判的层面上兴起的^③。但在中国传统生存结构中,“家”是“核心”。有着本体论地位的“家”,是儒家传统伦理的源发地,这个源发地一旦被破坏,现代“个体”所蕴含的自我中心主义势必肆意横行。在现代中国社会中,要重新确立“家”的地位,就必须正确理解“家”的意涵,从本质上摆正个体成员与家庭的关系。只有这样,“家”的作用才可以在现代社会中延续,“家”作为生命再生产和价值观念再生产的基本单位,才能在现代社会继续发挥

① 张君勱等撰:《为中国文化敬告世界人士宣言》,张君勱:《新儒家思想史》,北京:中国人民大学出版社,2006年,第570页。

② 见拙文《“家”在近代伦理话语中的缺失及其缘由:一个研究提纲》,吴飞主编:《神圣的家》,北京:宗教文化出版社,2014年,第32—53页。

③ 见拙文《个体主义与家庭主义:新文化运动百年再反思》,《复旦学报(社会科学版)》2015年第4期。

重要作用。现代条件下的家庭生活会更加尊重个体的意志,而成为成熟个体的培育者。在此前提下,“家”的价值观念将在现代社会中重现其巨大的影响力。“齐家”因而也就有了新的现代性意涵,孝敬和仁爱亦可以重新获得其价值功能。

以“个体”为基础建构起来的现代主权国家,殊难回归传统的“家一国”结构。现代政治的逻辑必须得到尊重,主权在民的思想不可撼动,从现代“个体”观念出发建构国家理论,是现代政治合法性的基本框架。这是在传统的君权神授、奉天承运的合法性话语瓦解之后,获得现代人广泛认可的新的合法性框架。西方现代国家建立之初主要是通过民族主义来凝聚社会的,由此形成了“民族国家”的世界体系。“民族国家”是在平等个体的前提下建立起来的现代认同观念。这与中国文化传统对自身的定位是不一致的。“民族国家”的外衣对于具有古老文化传统的中国并不合身。以中国文化传统恢弘的世界观,民族主义显然过于狭隘。无论是民族国家还是阶级国家,均与中国文化的品质格格不入。在现代世界,家之于国的关系,并不是一种权力的同构关系,更多的是建立国家认同的伦理基础。只是在国家认同问题上,“祖国大家庭”的概念赋予政治性的国家概念以伦理性的温暖色彩。在现代政治的基础上,可以把“民族国家”概念转化为“文明国家”,让公民观念与文教传统相结合,继承儒家传统对于国家的道德性期许。“文明国家”与“民族国家”有着不同的担当、抱负和使命,“文明国家”更能表达中国文化传统对于国家的道德认同以及对于“天下”的担当意识,而成为在现代“个体”基础上的国家认同、社会凝聚的重要助力。

现代西方世界则只有“国家间”(即国际)概念,这样的立场不能实现老子所说的“以天下观天下”的境界。马克思的现代性批判超越了狭隘的私有制立场,而具有这种普遍主义的特性,罗尔斯的正义论也延伸出全球正义的诉求。“德化天下”一直是中国人的大同理想。生命和谐与天下关怀更是当代世界亟待追求和实现的。在天下观念中,儒家传统将给世界提供崭新的理念,形成人与世界、人与自然的新秩序,同时给予现代“个体”一种关乎整个人类共同体的普适视野。

我们看到,在现代“个体自由”的前提下,儒家传统的“修齐治平”可以获得新的内涵,成为“个体”成长以及价值认同的重要载体。它着重表现为在各个层面上的价值认同,可以对现代“个体”形成巨大的制衡作用。总之,儒家传统下的价值形态在现代“个体自由”思想的观照下,会重新生发出极大的生命力,儒家传统的“修齐治平”既要因应现代性的当下要求,在个体权利的基础上调试好现代社会的各种要素,同时又要保持住超越现代个体的多重维度。在这样的处境下,我们既要汲取传统的智慧,又要熟悉现代性世界,同时拥有面向未来的气度。“传统”在这里并不是一种过去式,而是一种动态传承的“统”,是有别于现代文明的另一种“统”,是几千年文明积累下来的生存智慧。这种智慧使一种文明源远流长、生生不息、欣欣向荣。现代“个体”只有在这样的智慧传统中才会有真正的生命力。

[责任编辑 李梅 邹晓东]

亲亲尊尊之间的断崖

——由韦刘庙议重估西汉经学政制

李若晖

摘要:汉代制度对汉以后两千年的中国历史有着深远的影响。对于汉制的研究,以往学者多注目于法律的儒家化,而忽视了西汉儒者以礼更法的努力。今古文礼学的实质性区别不在经书本身,也不是儒生争名夺利,而是以何种天子礼奠定国家之政体。其要即在于天子是否超绝于万民之上。由韦玄成与刘歆庙议可见,西汉今文儒生仅受士礼熏陶,习于推士礼以致于天子。但是在今文儒生真正构建经国大典时,只能局促于亲亲之爱,无法跨过亲亲与尊尊之间的断崖,义而能断,构建足以为经国大典之天子礼。于是古文经学乘隙而起,由攻驳今文经学之天子礼入手,提出并逐步完善自身的天子礼。这实质上是向秦制靠拢的过程,背弃了汉儒过秦的初衷。儒学究竟应如何构建经国大典,甚至儒学是否有能力建构经国大典,成为千年梦魇。

关键词:今文经学;古文经学;士礼;天子礼;庙制

熊十力有言:“汉以后二千余年之局,实自汉人开之。凡论社会、政治,与文化及学术者,皆不可不着重汉代也。”^①汉代儒学始于陆贾、贾谊等人的过秦,然而不幸的是,其时国家制度上恰恰是汉承秦制,所以汉儒名为过秦,其实质却是过汉^②,于是复古更化便一直是汉儒不懈的追求。问题在于,儒者是否真正奠定了儒学之国家制度?

陈寅恪有云:“中国文化之定义,具于《白虎通》三纲六纪之说,其意义为抽象理想最高之境,犹希腊柏拉图所谓 Eidos 者……夫纲纪本理想抽象之物,然不能不有所依托,以为具体表现之用;其所依托以表现者,实为有形之社会制度。”^③而于儒学与社会制度方面,学者关注的多为法律的儒家化。

瞿同祖曰:“在先秦时代,儒法二家在政治上争短长,优劣成败尚未判明,儒家高唱礼治,法家高唱法治,针锋相对各不相让,为学理竞争的时期。等到法家得势,法律经他们制订后,儒家便转而企图将法律儒家化,为实际争取的时期。”瞿氏续论“法律之儒家化汉代已开其端”曰:“汉律虽为法家系统,为儒家所不喜,但自汉武帝标榜儒术以后,法家逐渐失势,而儒家抬头,此辈于是重整旗鼓,想将儒家的精华成为国家制度,使儒家主张藉政治、法律的力量永垂不朽。汉律虽已颁布,不能一旦改弦更张,但儒家确有许多机会可以左右当时的法律。事虽不可详考,在今日仍有若干痕迹可资搜索。”

作者简介:李若晖,复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

基金项目:中国社会科学院重大项目“中华思想通史”阶段性成果,修远经济与社会研究基金会课题“华夏三千年之格局与变局”阶段性成果,本文写作得到北京大学宗教文化研究院丧祭与文明研究中心资助,特致谢忱。

① 熊十力:《读经要要》,萧蓬父主编:《熊十力全集》第3卷,武汉:湖北教育出版社,2001年,第766页。

② 近年单纯《过秦与正韩:论儒家对秦制及法家思想的批评》一文从中国历史的高度,提出儒家对中国历史集权专制的批判“在制度层面直接指向秦帝国,是所谓‘过秦’,即秦帝国作为一种制度上的过失;在思想层面却指向秦帝国的思想基础——法家的集大成者韩非子,是所谓‘正韩’,即纠正法家的思想谬误。”《中国政法大学学报》2013年第2期。

③ 陈寅恪:《王观堂先生挽词序》,《陈寅恪集·诗集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第12页。

其下即举有四事。今以其所举第一事贾谊为例。瞿引《史记》卷八十四《屈原贾生列传》：“贾生以为汉兴至孝文帝廿余年，天下和洽而固当改正朔、易服色、法制度、定官名、兴礼乐。乃悉草具其（原误有）事仪法，色尚黄，数用五，为官名，悉更秦之法。孝文帝初即位，谦让未遑也。诸律令所更定，及列侯悉就国，其说皆自贾生发之。”瞿氏论曰：“贾谊以学事李斯（见本传），注意律令，恐有用心。其所改律令为何，虽不得而知，然必发自儒家立场，则无可疑。”^①按：瞿氏以“贾谊以学事李斯”，故“注意律令”，此大误。李斯死于秦二世二年（前208）^②，贾谊生于汉高帝七年（前200）^③，焉得学事之？检《史记》卷八十四《屈原贾生列传》：“孝文皇帝初立，闻河南守吴公治平为天下第一，故与李斯同邑而常学事焉，乃征为廷尉。”^④则当是临文误记而未覆核原书，故致张冠李戴。瞿氏进而曰“其所改律令为何，虽不得而知”，一似贾生曾改定律令，则尤误。观瞿氏所引《贾生列传》语，“固当改正朔、易服色、法制度、定官名、兴礼乐”乃贾生所以为当为者，“乃悉草具其事仪法，色尚黄，数用五，为官名，悉更秦之法”则贾生所奋笔而为之者，二者实一一对应：“色尚黄，数用五”正为“改正朔、易服色、法制度”之具体内容，《史记》卷二十八《封禅书》，文帝时，“鲁人公孙臣上书曰：‘始秦得水德，今汉受之，推终始传，则汉当土德，土德之应黄龙见。宜改正朔，易服色，色上黄。’是时丞相张苍好律历，以为汉乃水德之始，故河决金堤，其符也。年始冬十月，色外黑内赤，与德相应。如公孙臣言，非也。罢之。后三岁，黄龙见成纪。文帝乃召公孙臣，拜为博士，与诸生草改历服色事”^⑤。《贾生列传》所言正与之相符。“为官名”无疑即“定官名”。若然，则“兴礼乐”所对应者，必为“悉更秦之法”。《汉书》卷二十二《礼乐志》：“至文帝时，贾谊以为‘汉承秦之败俗，废礼义，捐廉耻，今其甚者杀父兄，盗者取庙器，而大臣特以簿书不报期会为故，至于风俗流溢，恬而不怪，以为是适然耳。夫移风易俗，使天下回心而乡道，类非俗吏之所能为也。夫立君臣，等上下，使纲纪有序，六亲和睦，此非天之所为，人之所设也。人之所设，不为不立，不修则坏。汉兴至今二十余年，宜定制度，兴礼乐，然后诸侯轨道，百姓素朴，狱讼衰息’。乃草具其仪，天子说焉。而大臣绛、灌之属尽害之，故其议遂寝。”^⑥持此以较《贾生列传》，“乃草具其仪”，即“乃悉草具其事仪法”；“定制度，兴礼乐”，即“法制度，兴礼乐”。《贾生列传》于瞿氏引文后，尚有“绛、灌、东阳侯、冯敬之属尽害之……于是天子后亦疏之，不用其议”^⑦等语，正对应于《礼乐志》之“大臣绛、灌之属害之，故其议遂寝”。二处之“议”，必指草“仪”而非改“律”。因此，贾生所为，绝非瞿氏所言之“改律令”，而是悉草具汉礼，欲以“悉更秦之法”。即草拟一部全面的汉代礼仪制度，试图完全更改取代秦法。瞿氏虽然汲汲于儒家对于法律的改造，却恰恰完全掩盖了汉儒最初对于秦汉律令的基本态度及其作为，即彻底废除秦法，制定一部全面的汉礼取而代之。

汉儒以礼更法的作为，为何会在历史长河中烟消云散？端因其努力未获成功，并最终转向礼法合流。必须承认，瞿同祖还是把握住了这一基本趋势。

本文所欲为者，即钩沉史籍，探讨汉儒制礼不成之原由所在。

一、士礼与天子礼

《汉书》卷三十《艺文志》—《六艺略》论礼学渊源曰：“《易》曰：‘有夫妇父子君臣上下，礼义有所错。’而帝王质文世有损益，至周曲为之防，事为之制，故曰：‘礼经三百，威仪三千。’及周之衰，诸侯将逾法度，恶其害己，皆灭去其籍，自孔子时而不具，至秦大坏。汉兴，鲁高堂生传《士礼》十七篇。讫孝

① 瞿同祖：《中国法律之儒家化》，《瞿同祖法学论著集》，北京：中国政法大学出版社，1998年，第362—364页。

② 司马迁：《史记》第8册，北京：中华书局，2013年修订版，第3091页。

③ 参见汪中：《述学·贾谊年表》，汪中著，田汉云点校：《新编汪中集》，扬州：广陵书社，2005年，第426页。

④ 司马迁：《史记》第8册，第3004页。

⑤ 司马迁：《史记》第4册，第1653页。

⑥ 班固：《汉书》第4册，北京：中华书局，1962年，第1030页。

⑦ 司马迁：《史记》第8册，第3005页。

宣世,后仓最明。戴德、戴圣、庆普皆其弟子,三家立于学官。《礼古经》者,出于鲁淹中及孔氏,与十七篇文相似,多三十九篇。及《明堂阴阳》、《王史氏记》所见,多天子诸侯卿大夫之制,虽不能备,犹愈仓等推《士礼》而致于天子之说。”^①此论当出刘歆。《汉书》卷三十六《楚元王传》附《刘歆传》载歆《移让太常博士书》从古文经学尤其是古文礼学角度斥责今文经学尤其是礼学,有云:“及鲁恭王坏孔子宅,欲以为宫,而得古文于坏壁之中,《逸礼》有三十九,《书》十六篇。天汉之后,孔安国献之,遭巫蛊仓卒之难,未及施行。及《春秋》左氏丘明所修,皆古文……往者缀学之士不思废绝之阙,苟因陋就寡,分文析字,烦言碎辞,学者罢老且不能究其一艺。信口说而背传记,是末师而非往古。至于国家将有大事,若立辟雍、封禅、巡狩之仪则幽冥而莫知其原。犹欲保残守缺,挟恐见破之私意,而无从善服义之公心,或怀妒嫉,不考情实,雷同相从,随声是非,抑此三学。”^②《汉书》卷二十二《礼乐志》亦云:“今学者不能昭见,但推士礼以及天子,说义又颇谬异,故君臣长幼交接之道浸以不章。”^③自来学者多于今古文礼学之歧异与争端,聚焦于古文逸经,实则由经学政治之视角观之,并非如此。今文礼学面对古文逸《礼》固然“保残守缺”,古文礼学所汲汲从事的,却并非光大古文逸《礼》。双方争论的焦点实在确立何种天子礼。

孔子一生以克己复礼为鹄的,周礼就是儒家的国家制度。孔子传礼也坚守周礼原则,未将天子礼传授给他“有教无类”的弟子们。《论语·八佾》:“或问禘之说。子曰:‘不知也;知其说者之于天下也,其如示诸斯乎!’指其掌。”^④《史记》卷二十八《封禅书》:“齐桓公既霸,会诸侯于葵丘,而欲封禅……于是桓公乃止……其后百有馀年,而孔子论述六艺,传略言易姓而王,封泰山禅乎梁父者七十余王矣,其俎豆之礼不章,盖难言之。或问禘之说,孔子曰:‘不知。知禘之说,其于天下也视其掌。’《诗》云紂在位,文王受命,政不及泰山。武王克殷二年,天下未宁而崩。爰周德之治维成王,成王之封禅则近之矣。及后陪臣执政,季氏旅于泰山,仲尼讥之。”^⑤可知太史公理解孔子之“不知”,乃是不敢言天子之礼^⑥。《礼记·丧服小记》:“礼,不王不禘。”郑玄注:“禘谓祭天。”孔颖达疏:“此一节论王者郊天之事。王,谓天子也。禘,谓郊天也。礼,唯天子得郊天,诸侯以下否。故云,礼,不王不禘。”^⑦禘乃天子之礼,如果孔子公然演习传授,又何异于季氏舞八佾于庭?朱熹曰:“不知,只是不敢知。”^⑧至确!皮锡瑞有云:“《史记·儒林传》曰:‘礼固自孔子时,而其经不具。’孟子曰:‘诸侯之礼,吾未之学也。’然则天子诸侯之礼,在孔孟时已不能备。孔子既不得位,又生当礼坏乐崩之后,虽适周而问老聃、苌宏,入太庙而每事问,委曲详细,必不尽知。所谓吾学周礼,今用之者,盖即冠昏丧祭射乡,当时民间通用之礼。”^⑨所言颇中理。

今文礼学虽也讲天子礼,然而礼经亦即《仪礼》十七篇中,并无其文。马一浮《礼教绪论·序说》曰:“《汉志》言后苍等‘推士礼而致于天子’,其说亦误。礼经十七篇,不纯是士礼,其题《士礼》者,惟《冠》《昏》《丧》《相见》;若《少牢馈食》《有司彻》,明是大夫礼;《乡饮》《射》,则士、大夫同之;《燕礼》《大射》《聘礼》《公食大夫礼》,皆诸侯礼;《覲礼》是诸侯见天子礼。何云皆士礼也?天子之元子犹士,天

① 班固:《汉书》第6册,第1710页。

② 班固:《汉书》第7册,第1969—1970页。

③ 班固:《汉书》第4册,第1035页。

④ 刘宝楠撰,高流水点校:《论语正义》上册,北京:中华书局,1990年,第97页。

⑤ 司马迁:《史记》第4册,第1629—1633页。

⑥ 关于《论语》此语的历代解释,可参程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》第1册,北京:中华书局,1990年,第172—174页。本文所关注的,是汉代有此一解,可据以研究汉代思想。

⑦ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》第5册,台北:艺文印书馆,2007年,第594页。《礼记·大传》亦言“礼,不王不禘”,第616页。

⑧ 黎靖德编:《朱子语类》卷二十五,朱杰人等主编:《朱子全书》第14册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第896—897页。

⑨ 皮锡瑞:《经学通论》,北京:中华书局,1954年,“三《三礼》”第21页。

下无生而贵者，则虽天子之子，亦当用士礼。‘三年之丧达乎天子，父母之丧无贵贱，一也。’自谅暗之制不行，后世帝王乃以日易月，废丧而临政，最无义理。”^①其斥《仪礼》非士礼，非也。今文礼学称《仪礼》为士礼，其意乃谓一切士以上等级，包括天子之礼，皆可由士礼推致，实即一切礼以士礼为基础之意。黄以周《礼书通故》卷一言“高堂生所传十七篇谓之《士礼》，非字误也。十七篇之次，以大戴所传最得其真。其书以《冠》《昏》《相见》《士丧》《既夕》《士虞》《特牲》《乡饮》《乡射》九篇居首，故曰‘士礼’。”^②其论《礼经》称“士礼”不误甚是，然于何以称“士礼”之解则未允^③。也正因此，今文礼学家认为，士以上等级之礼，包括天子礼，是否经有明文关系不大，有则照做，无则例推，如是而已。黄以周《礼书通故》卷一：“《礼经》十七篇以《冠》《昏》《相见》《士丧》《既夕》《士虞》《特牲》《乡饮》《乡射》九篇士礼居首。后仓传其学，作《曲台记》九篇，即说此《士礼》九篇，以推天子诸侯之制。”^④其说至确。也正是惟其如此，今文礼学所推致的天子之礼，骨子里正如马氏所言，是“无贵贱一也”^⑤。

关于“推士礼而致于天子”，可举例说明。《礼记·王制》：“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”^⑥如果由士礼推致天子礼，则士、大夫、诸侯、天子共四个等级，以士之一庙为基数，每上一等加二庙，《汉书》卷七十三《韦贤传》载王舜、刘歆议：“《春秋左氏传》曰：‘名位不同，礼亦异数。’自上以下，降杀以两，礼也。”^⑦正是士一庙、大夫三庙、诸侯五庙、天子七庙。哪怕非以数为等的名物，即使以器具材质为等级，也可由士礼推致。《周礼·夏官·缙人》：“缙人掌王之用弓弩矢箠罾戈抉拾。”郑玄注：“《士丧礼》曰，抉用正王棘若柝棘，则天子用象骨与？”贾公彦疏：“无正文，故云‘天子用象骨与’。”^⑧此于礼学为“礼数”。《左传·昭公三年》：“郑游吉如晋送少姜之葬，梁丙与张跃见之。梁丙曰：‘甚矣哉！子之为此来也。’子大叔曰：‘将得已乎……君薨，大夫吊，卿共葬事；夫人，士吊，大夫送葬；足以昭礼命事谋阙而已，无加命矣。今嬖宠之丧，不敢择位而数于守适……’张跃曰：‘善哉！吾得闻此数也。’”杜预注：“卿共妾葬，过礼甚……不敢以其位卑而令礼数如守适夫人。然则时适夫人之丧吊送之礼以过文襄之制。”孔颖达疏：“今嬖宠贱妾之丧，不敢计择妾位卑贱，而令礼数即同于守适夫人也……文襄之制，夫人丧，士吊，大夫送葬。今游吉，卿也，而云同于守适，则于时适夫人丧已

① 马一浮：《礼教绪论》，吴光主编：《马一浮全集》第1册上，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第250—251页。原标点以“后世帝王乃以日易月废”为句，今改。近年有学者仍然沿袭这一论证理路，如康世统：《汉志“士”礼十七篇质疑》，李曰刚等编：《三礼论文集》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1981年，第309—330页；杨天宇：《郑玄三礼注研究》，北京：中国社会科学出版社，2008年，第118页。这一论证虽然表面上运用了朴学考据形式，实质上却没有说服力：汉儒宁不知十七篇的具体内容？那么他们为什么明知其内容却仍然称之为“士礼”呢？

② 黄以周撰，王文锦点校：《礼书通故》第1册，北京：中华书局，2007年，第8页。其后蒋伯潜变其说为“此书首篇为《士冠礼》，遂通称全书为《士礼》耳”（蒋伯潜：《十三经概论》，上海：上海古籍出版社，1983年，第325页），杨天宇又变为“《士礼》不是以首篇得名，而是以首篇的开头二字得名……《仪礼》全书的开头就是篇名‘士冠礼’三个字，若保留‘冠’字，则于义太狭，因此去‘冠’而仅用其‘士’‘礼’二字，这样就造出了《士礼》的书名来。所以这个书名并没有什么实际含义，只不过是用作书的代号而已”（杨天宇：《郑玄三礼注研究》，第119页），其说流于琐碎，以首篇以至首篇之首句命名全书，并无确证。

③ 沈文倬认为，西汉《仪礼》本无“《士礼》”之名，东汉“《士礼》”之称源于刘向之误用（沈文倬：《从汉初今文经的形成说到两汉今文〈礼〉的传授》，《宗周礼乐文明考论》，杭州：浙江大学出版社，2006年增补本，第231—274页），其说不足据。参见杨杰：《沈文倬先生关于汉时“〈士礼〉”称名说辨正》，《古典文献研究》第十八辑下卷，南京：凤凰出版社，2016年，第114—127页。

④ 黄以周撰，王文锦点校：《礼书通故》第1册，第6页。

⑤ 凌廷堪《礼经释例》卷首《复礼》上引孟子教敷五伦之语，论曰：“此五者，皆吾性之所固有者也。圣人知其然也，因父子之道而制为士冠之礼，因君臣之道而制为聘觐之礼，因夫妇之道而制为士昏之礼，因长幼之道而制为乡饮酒之礼，因朋友之道而制为士相见之礼。自元子以至于庶人，少而习焉，长而安焉，礼之外别无所谓学也。”纪健生点校：《凌廷堪全集》第1册，合肥：黄山书社，2009年，第13页。

⑥ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第241页。

⑦ 班固：《汉书》第10册，第3127页。

⑧ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第3册，第487页。参见曹元弼：《礼经学》，北京：北京大学出版社，2012年，第313—314页。

令卿送葬矣……刘炫云：‘不敢择取使人于卑贱之位，而礼数同于守内官之适夫人也。’^①可见不仅器物之数量与质料，举凡礼之等级之建构者均为“礼数”。

这才是古文礼学对今文礼学的真正不满所在。在经文上，古文逸礼固然多了些篇目，但是古文礼学其实并未从这些逸经中读出多少有价值的东西来。逸礼不过是古文礼学的幌子和工具，用来证明今文礼经的确是残缺的，但是相对于古文礼学家们来说，古文逸礼实际上也是残缺的，仍然缺了古文礼学的命根子——天子礼，观丁晏《佚礼扶微》可知^②——《汉志》述天子礼，只能举来历不明的传记性文献《明堂阴阳》、《王史氏记》为言，可为旁证。钱玄《三礼通论》云：“高堂生传十七篇本与《礼古经》五十六篇，其实在先秦同出一源。十七篇为简本，以士礼为主，略及大夫、诸侯之礼。五十六篇本为繁本，除十七篇外，尚有天子、诸侯之礼。在战国时，周天子已名存实亡，诸侯之礼亦废不再行，而民间婚、冠、丧、祭诸礼仍行，所以当时或以传授十七篇的简本为主。汉代今古文之争，完全为争夺学官的职位，在内容上只有简繁，篇目多寡的区别。今文的十七篇与古文的十七篇，根据郑玄注所校，除个别文字，其余相同，这是明显的证据。”^③谓今古文礼经并无根本区别甚是^④。然以“汉代今古文之争，完全为争夺学官的职位”^⑤，则所谓似是实非者。真正构成问题的，是古文礼学为什么一定要强调天子礼的单独性古代文本，而绝不同意今文礼学的推致？这就表明，古文礼学认为天子礼是不可由士礼推致的。今文礼学“推士礼而致于天子”，意味着士与天子的礼仪类型相同，只是名物品数不同，于是天子实质上只是高级一些的士，从士到天子，等级虽殊，贵贱却并不悬隔。《左传·昭公三十年》：“非公，且征过也。”孔颖达疏引杜预《春秋释例》：“三代封建，自上及下，降杀以两，君不亢高，臣不极卑，强弱相参，众力相须，贤愚相厕，故虽有昏乱之君，亦有忠贤之辅。我周东迁，晋郑是依；无知之乱，实获小白；骊姬之妖，重耳以兴；天下虽瓦解而不土崩，海内虽鼎沸而不益溢。”^⑥古文礼学的天子礼则是与士礼完全不同的礼仪类型，此即刘歆所言“国家将有大事，若立辟雍、封禅、巡狩之仪”。此等礼仪类型，自诸侯以下即无，遑论士礼！由是，天子成为超绝于万众之上的绝对统治者，在礼仪上无人可与比拟。因此，我们可称古文礼学的天子礼为“超绝之礼”^⑦。

《论六家要指》论法家曰：“法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣。可以行一时之计，而不可长用也，故曰‘严而少恩’。若尊主卑臣，明分职不得相逾越，虽百家弗能改也。”（《史记》卷一三〇《太史公自序》）^⑧《朱子语类》卷一三四：“黄仁卿问：‘自秦始皇变法之后，后人君皆不能易之，何也？’曰：‘秦之法尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变。且如三皇称皇，五帝称帝，三王称王，秦则兼皇帝之号。只此一事，后世如何肯变！’”^⑨暴秦虽亡，汉承其制。因此摆在汉代儒生面前的，也就有两条道路：一是复周礼，以周礼儒学改造汉朝所承袭的秦制，再造纳上下于一体的道德团

① 杜预注，孔颖达疏：《春秋左氏传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第6册，第721页。

② 丁晏：《佚礼扶微》，《续修四库全书·经部》第一一〇册，上海：上海古籍出版社，1996年，第610—612页。

③ 钱玄：《三礼通论》，南京：南京师范大学出版社，1996年，第10页。

④ 实则在于个别具体文句上，《仪礼》今文之尊君尚有过于古文。如《燕礼》：“主人答拜，升受爵以降，奠于膳筐。更爵，洗，升酌膳酒以降。”郑玄注：“更爵者，不敢袭至尊也。古文更为受。”贾公彦疏：“献君自酢同用觚，必更之者，袭，因也，不敢因君之爵。”郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第4册，第163页。则郑用今文“更”，是因为君为至尊，故主人在接过君之象觚后，不敢使用君之象觚饮酒，因此要更换另一酒爵。古文作“受”，则是直接使用君之象觚饮酒，显然不如今文尊君。

⑤ 杨天宇进而区分两汉：西汉是围绕立博士之争，实为利禄之争，东汉则主要是学术道统之争。杨天宇：《郑玄三礼注研究》，第38页。

⑥ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左氏传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第6册，第927页。

⑦ 在古文《仪礼》中，虽无古文礼家所言“超绝”之礼仪，但却有“超绝”之礼义。《乡射礼》：“唯君有射于国中，其余否。”郑玄注：“臣不习武事于君侧也。古文‘有’作‘又’，今文无‘其余否’。”郑玄注，贾公彦疏：《仪礼注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第4册，第152页。胡承珙《仪礼古今文疏义》：“古‘有’‘又’字多通。此‘有射于国中’对大夫、士不得在国射，故当作‘有’。今文无‘其余否’，亦文不备，故郑不从。”胡承珙：《仪礼古今文疏义》，王先谦编：《清经解续编》第2册，第1128页。只有君才能射于国中，其余则否，正体现了君“超绝”之礼义。进而，这一礼制在实际上规定了君主对于在国中使用武力的独占权，泄露出文明揖让背后国家权力的实质。

⑧ 司马迁：《史记》第10册，第3968页。

⑨ 黎靖德编：《朱子语类》，朱杰人等主编：《朱子全书》第18册，第4189页。

体。这一条道路是今文礼学,其由士礼而推致的天子礼合于孟子以天子为爵之一位(《孟子·万章下》)^①。另一条道路则是以儒术缘饰秦制,打造出阳儒阴法的具有欺骗性的专制君主。而古文礼学以“超绝之礼”形塑天子,正是以儒学缘饰秦制之“尊君卑臣”,使得专制君主在儒学中获得正当性论证,同时也就以单向性伦理的“尊卑”替换双向性伦理的“尊尊”,将儒学改造为专制君主的顺从奴仆。

由政治学而言,君主制为国体,何种类型的君主制则为政体。因此,汉代今古文礼学的争论,不是单纯的文献性的学术问题,更不是争名夺利的问题,而是中国采用何种类型的君主制,是中国向何处去的问题!

针对百年来皇权是否专制的争论,甘怀真认为:“今天对于皇帝制度是否为专制(绝对)的研究,必须从制度面来谈,因为单就个人的行为层面而言,没有任何人的权力可能是绝对的。我个人倾向认为皇权不是绝对的,但不是因为皇权受到法律制度的规范,而是它的权力运作方式是礼制式的。礼作为制君的规范,传统士大夫是深有自觉的。”^②问题在于,“礼作为制君的规范”这一温情脉脉的面纱是否真能遮盖国家权力的实质?

在周礼中,文王为政乃是“询于‘八虞’,而咨于‘二虢’,度于閔天而谋于南宫,諏于蔡、原而访于辛、尹,重之以周、邵、毕、荣,亿宁百神,而柔和万民。”(《国语·晋语》四)^③《诗·大雅·思齐》:“惠于宗公”,郑玄《笺》:“惠,顺也。宗公,大臣也。文王为政,咨于大臣,顺而行之。”^④这既是周王对耆旧重臣的尊重,实际上也是宗族分享权力的过程。钱穆著《中国历代政治得失》,始于汉代,其书开篇即强调“‘皇权’和‘相权’之划分,这常是中国政治史上的大题目”:“皇室和政府是应该分开的,而且也确实在依照此原则而演进。皇帝是国家的惟一领袖,而实际政权则不在皇室而在政府。代表政府的是宰相。皇帝是国家的元首,象征此国家之统一;宰相是政府的领袖,负政治上一切实际的责任。”^⑤这一套分权制度实承周礼余绪,且与西汉今文礼学相契合。至汉武帝,“改正朔,易服色,封太山,定宗庙百官之仪,以为典常,垂之于后云”(《史记》卷二十三《礼书》)^⑥。相应地,武帝也便极力打击相权。《汉书》卷五十八《公孙弘传》,弘“年八十,终丞相位。其后李蔡、严青翟、赵周、石庆、公孙贺、刘屈氂继踵为丞相。自蔡至庆,丞相府客馆丘虚而已,至贺、屈氂时坏以为马廐车库奴婢室矣。唯庆以惇谨,复终相位。”^⑦以中朝尚书侵夺外朝丞相之权,最终发展出尚书台制度,也是始于武帝时。

二、今文经学与韦玄成庙议

钱穆《秦汉史》言汉代卿相以武帝为界而不变。自昭宣以下,儒者渐当路。至于元成哀三朝,为相者皆一时大儒。其不通经术为相者,如薛宣,以经术浅见轻,卒策免。盖非经术士,即不得安其高位。今反观汉初,自高帝时萧何为相,孝惠高后孝文时,皆起军旅,与高祖共争天下者,孝景时,皆以功臣子嗣侯,其以儒术进,为相乃封侯,则自公孙弘始也。至于弘以后为相者,汉武一朝,仍不出往者军功得侯或嗣封之例。即观汉廷大臣出身一途之变,已可见昭宣以后,其为治远与前别^⑧。针对武帝独尊儒术以来礼乐之兴,钱氏指出:“盖武帝时所谓礼乐,犹多率循秦旧,间杂以辞客方士之浮说,迎合于在上者之奢心。而元成以后,礼乐改制,则由儒生稽古遵经,讲贯道义而立。故王贡以来言礼乐,乃特重于民生俗化,与武帝时之专为对扬上天之休命而言礼乐者,其意义绝不同也。”^⑨

① 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》下册,北京:中华书局,1987年,第676—677页。

② 甘怀真:《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第390页。

③ 上海师范大学古籍整理研究所校点:《国语》下册,上海:上海古籍出版社,1978年,第387页。

④ 毛公传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》第2册,第561页。

⑤ 钱穆:《中国历代政治得失》,《钱宾四先生全集》第31册,台北:联经出版事业股份有限公司,1998年,第9页。

⑥ 司马迁:《史记》第4册,第1369页。

⑦ 班固:《汉书》第9册,第2623页。

⑧ 钱穆:《秦汉史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年第2版,第210—211页。

⑨ 钱穆:《秦汉史》,第246页。

由汉初直至元成之际,儒学之基底实为今文经学,而今文经学之基底则为训诂章句。《汉书》卷三十《艺文志》—《六艺略》著录《诗》类文献,三家《诗》齐有《后氏故》二十卷,又有《后氏传》二十九卷。韩有《故》三十六卷,又有《内传》四卷、《外传》六卷。唯鲁只有《故》二十五卷,无《传》^①。《史记》卷一二一《儒林列传》曰:“申公独以《诗》经为训以教,无传,疑者则阙不传。”^②刘立志释“故”曰:“‘故’体书的出现主要是解决古今异言的问题,其内容也以训释字、词为主,无论是解说本义,还是贯通大义,都密切贴合经文,罕有凿空之论。”^③马瑞辰辨“故”“传”之别曰:“盖诂训第就经文所言者而诠释之,传则并经文所未言者而引伸之,此诂训与传之别也。”^④至于疑者阙不传,《汉书》卷八十八《儒林传》,申公后学王式授徒曰:“闻之于师具是矣,自润色之。”其弟子“唐生、褚生应博士弟子选,诣博士,抠衣登堂,颂礼甚严,试诵说,有法,疑者丘盖不言。”^⑤此正如《论衡·定贤篇》所言:“传先师之业,习口说以教,无胸中之造,思定然否之论。邨人之过书,门者之传教也,封完书不遗,教审令不误者,则为善矣。儒者传学,不妄一言,先师古语,到今具存。”^⑥《艺文志》评论三家《诗》曰:“咸非其本义,与不得已,鲁最为近之。”^⑦若申公,可谓“独抱遗经”了^⑧。钱穆以“纯谨”一语论鲁学,最为传神^⑨。

相应地,鲁学也成为今文经学以至西汉前中期儒学之中坚^⑩。《汉书》卷八十八《儒林传》:“宣帝即位,闻卫太子好《穀梁春秋》,以问丞相韦贤、长信少府夏侯胜及侍中乐陵侯史高,皆鲁人也,言穀梁子本鲁学,公羊氏乃齐学也,宜兴《穀梁》。”^⑪鲁学可以成为立博士的理由。

当汉武帝欲有所作为,首先援引的正是鲁学申公师徒。《史记》卷一二一《儒林列传》载,申公弟子王臧为郎中令,赵绾为御史大夫,“请天子,欲立明堂以朝诸侯,不能就其事,乃言师申公……申公时已八十余,老,对曰:‘为治者不在多言,顾力行何如耳。’是时天子方好文词,见申公对,默然。然已招致,则以为太中大夫,舍鲁邸,议明堂事。太皇窦太后好老子言,不说儒术,得赵绾、王臧之过以让上,上因废明堂事,尽下赵绾、王臧吏,后皆自杀。申公亦疾免以归,数年卒。”^⑫其后武帝议封禅,《史记·封禅书》:“群儒既已不能辨明封禅事,又牵拘于《诗》《书》古文而不能骋。上为封禅祠器示群儒,群儒或曰‘不与古同’,徐偃又曰‘太常诸生行礼不如鲁善’,周霸属图封禅事,于是上绌偃、霸,而尽罢诸儒不用。”^⑬徐偃、周霸皆申公弟子,见《儒林列传》^⑭。在武帝看来,这帮腐儒真是成事不足败事有余了。在武帝朝当红的儒生乃是公孙弘、兒宽这类能缘饰以儒术者。《汉书·儒林传》:“宽有俊材,初见武帝,语经学。上曰:‘吾始以《尚书》为朴学,弗好,及闻宽说,可观。’乃从宽问一篇。欧阳、大小

① 班固:《汉书》第6册,第1707、1708页。

② 司马迁:《史记》第10册,第3765页。

③ 刘立志:《汉代〈诗经〉学史论》,北京:中华书局,2007年,第93页。

④ 马瑞辰撰,陈金生点校:《毛诗传笺通释》上册,北京:中华书局,1989年,第4-5页。

⑤ 班固:《汉书》第11册,第3610页。

⑥ 王充撰,黄晖校释:《论衡校释》第4册,北京:中华书局,1990年,第1114页。

⑦ 班固:《汉书》第6册,第1708页。

⑧ 现代学者习于晚清公羊学自称今文经学,遂以为“今文经学是以‘微言大义’见称的”(参见汤志钧:《近代经学与政治》,北京:中华书局,2000年,第71页),至少是以偏概全。实则钱玄同即曾批评“友人周予同兄之《经今古文学》,我也以为不对,因为他的见解是‘廖倾’的,而且他不仅要析汉之今古文‘学’,还要析清之今古文‘学’;而且他竟认所谓清之今古文‘学’与所谓汉之今古文‘学’是一贯的;这都是弟所反对的。”(钱玄同:《钱玄同先生来信》,顾颉刚编著:《古史辨》第5册,《民国丛书》第四编第六十八册,上海:上海书店,1992年,“最后一页”第3页)案刘思源等编《钱玄同文集》六卷本虽号称“有见则录,务求其全”(北京:中国人民大学出版社,1999年,第1册,“编辑的说明”第21页),然竟未收此信。殆以《最后一页》为《古史辨》第5册全书编成之后所增,附于书后,单独编页,目录无文,故仅翻检目录乃竟不知。

⑨ 钱穆:《两汉经学今古文平议》,北京:商务印书馆,2001年,第220-221页。

⑩ 参见李威熊:《中国经学的形成与先秦鲁学的关系》,《中国经学发展史论》上册第二章附录,台北:文史哲出版社,1988年,第67-92页。

⑪ 班固:《汉书》第11册,第3618页。

⑫ 司马迁:《史记》第10册,第3766页。

⑬ 司马迁:《史记》第4册,第1670页。

⑭ 司马迁:《史记》第10册,第3766页。

夏侯氏学皆出于宽。”^①所谓“朴学”，无疑是指申公鲁学。

钱穆《秦汉史》谓元帝任用贡禹，“遂开晚汉儒生考礼复古之风”^②。据《汉书·儒林传》，董仲舒弟子中，唯“嬴公守学不失师法”，贡禹即其弟子^③。《汉书·贡禹传》言禹“以明经絮行著闻”，“举贤良为河南令。余岁，以职事为府官所责，免冠谢。禹曰：‘冠壹免，安复可冠也！’遂去官。”其“絮行”可见一斑。考贡禹在元帝朝的建言，至言“古者不以金钱为币，专意于农”，今汉家铸钱，民弃本逐末，是以奸邪不可禁，其原皆起于钱也，“疾其末者绝其本，宜罢采珠玉金银铸钱之官，亡复以为币”，“租税禄赐皆以布帛及谷”，“使百姓壹归于农，复古道便”^④。其忧思民生，感人肺腑，但是竟然要求废弃货币，回复到以物易物，可见其学实不足以言治国。

《汉书》卷七十三《韦玄成传》，元帝时，贡禹奏言：“古者天子七庙，今孝惠、孝景庙皆亲尽，宜毁。”永光四年（前40）诏议毁庙。丞相韦玄成等四十四人奏议曰，“臣愚以为高帝受命定天下，宜为帝者太祖之庙，世世不毁，承后属尽者宜毁”，“太上皇、孝惠、孝文、孝景庙皆亲尽宜毁，皇考庙亲未尽，如故”。此奏遭到其他大臣两点驳议。一是大司马车骑将军许嘉等二十九人以为孝文皇帝德厚侔天地，利泽施四海，宜为帝者太宗之庙。廷尉忠以为孝武皇帝改正朔，易服色，攘四夷，宜为世宗之庙。二是谏大夫尹更始等十八人以为皇考庙上序于昭穆，非正礼，宜毁^⑤。汤志钧等《西汉经学与政治》则对韦玄成等奏议另有一番评论：“诏书和奏议援引古代帝王庙制，为目前正准备进行的迭毁祖先宗庙的政治改革提供经学理论的依据。这种经世致用的实用精神正是儒家经师参预政治的基本方式。然而直接为政治目的辩护，在一定程度上妨碍了他们在学术上达到一个更高的水平。元帝作为帝王姑且不论，因为他本来就不是学者，但韦玄成等人却自觉或不自觉地迁就了他们那种由历史决定的、特定的宫廷经学家身份，把庙议变成了尽可能为元帝诏书求证的简单过程。而从根本上来说，这种简单化最终将减弱政治辩护的说服力。”^⑥套用政治影响学术的框架，大而化之，未能从经学本身发现问题。实际上，韦玄成作为学者也已经尽力了。从师承言，《汉书》卷八十八《儒林传》以其为申公后学，《鲁诗》宗师：“由是《鲁诗》有韦氏学。”^⑦玄成奏议的根本问题不是阿上意，为政治歪曲学术。本传载其曾为避袭父侯爵而“阳为病狂”^⑧。即以经学之《诗》鲁说而论，《诗·商颂·烈祖》小序：“《烈祖》，祀中宗也。”孔颖达疏引许慎《五经异义》：“《诗》鲁说，丞相匡衡以为，殷中宗、周成、宣王，皆以时毁。”^⑨陈寿祺《疏证》辑此语，案曰：“匡衡习《齐诗》，此云‘鲁说’，盖传写误，当作‘齐说’。”^⑩陈乔枏则引《韦玄成传》玄成奏议曰：“元成治《鲁诗》者，此鲁说谓周成王庙以时毁之说也。又光禄勋彭宣、詹事满昌、博士左咸等议，皆以为继祖宗以下五庙而迭毁，后虽有贤君，犹不得与祖宗并列，此亦‘殷中宗周成宣王皆以时毁’之说也。满昌治《齐诗》者，是《齐诗》亦与鲁说同。”^⑪皮锡瑞考《韦玄成传》云，“至元帝时，贡禹奏言古者天子七庙，今孝惠、孝景庙皆亲尽宜毁”，案曰：“孝文在孝惠之后、孝景之前，禹言孝惠、孝景而不及孝文，是禹亦谓孝文虽亲尽不宜毁，即‘宗有德，庙不毁’之说矣。”韦玄成则

① 班固：《汉书》第11册，第3603页。

② 钱穆：《秦汉史》，第246页。

③ 班固：《汉书》第10册，第3616页。

④ 班固：《汉书》第10册，第3069、3075、3076页。

⑤ 班固：《汉书》第10册，第3116、3118、3119页。

⑥ 汤志钧、华友根、承载、钱抗：《西汉经学与政治》，上海：上海古籍出版社，1994年，第259页。

⑦ 班固：《汉书》第11册，第3609页。洪适《隶释》卷十二《执金吾丞武荣碑》言荣“治鲁《诗》经韦君《章句》”，洪氏曰：“《鲁诗》有韦氏学，此云治《鲁诗》经韦君《章句》者，此也。”北京：中华书局，1985年，第139页。

⑧ 班固：《汉书》第10册，第3108页。

⑨ 毛公传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第2册，第791页。

⑩ 陈寿祺撰，王丰先点校：《五经异义疏证》，北京：中华书局，2014年，第70页。

⑪ 陈乔枏：《三家诗遗说考》，王先谦编：《清经解续编》第4册，第1278页。陈奂《诗毛氏传疏》亦曰：“匡衡学《齐诗》，则齐鲁说同。”陈奂：《诗毛氏传疏》第2册，台北：台湾学生书局，1967年，第908页。

明言孝文“亲尽宜毁”^①。今按许慎明言贡禹为《公羊》家^②，当属齐学。如以齐鲁说同，则许氏既引匡衡，何必特标“鲁说”，径云“齐说”可矣。若谓“鲁说”为“齐说”之误，又何以解其毁庙之论合于玄成而违于贡禹？此可见齐、鲁毁庙之说相违，而匡衡特用鲁说耳^③。《汉书》卷七十三《韦贤传》载匡衡告谢毁庙曰：“天序五行，人亲五属，天子奉天，故率其意而尊其制。是以禘尝之序，靡有过五。受命之君躬接于天，万世不堕。继烈以下，五庙而迁，上陈太祖，间岁而禘，其道应天，故福祿永终。”^④如依其严格的五庙制，正与韦玄成奏相同，而毫无“宗有德，不毁庙”的任何考虑余地^⑤。可见韦玄成与匡衡二人本以经术为相，也的确严格依据经说来议定制度。且二相所秉持的经说，正是今文经学最为核心的“《诗》鲁说”。

从群臣的两点驳议来看，第一点是说天子七庙应有亲尽不毁之庙以尊崇先帝功德。换言之，庙之毁不应单纯着眼于是否亲尽，而是要注意宣扬本朝功德，让天下万民和子孙万世明晓本朝因何而享有天下。以古语论之，乃确立本朝“祖宗之法”，奠定行事仪度，为后世嗣君立规矩；以今语论之，是宣示本朝历史地位，为天下万世树楷模。刘歆是把这一点看透了，《汉书》卷七十三《韦玄成传》附王舜、刘歆奏议历举武帝功德后曰：“窃观孝武皇帝，功德皆兼而有焉。凡在异姓，犹将特祀之，况于先祖？”^⑥第二点是说天子七庙必须奉祀天子，不得以臣下干天位。换言之，即便天子也不当以私亲乱国体^⑦。于是玄成奏议的问题便昭然若揭：天子庙制乃国之大典，应着眼于天下国家，开万世太平。玄成的眼界显然太低，仅仅从亲亲的角度来考虑全部问题。而这也正是西汉今文经学，尤其是其中坚鲁学不足以治国的根源：即“推士礼而致于天子”！《仪礼》正是鲁高堂生所传“士礼”。士礼之于祭祖，的确只知亲亲，以之论大夫，也圆融无碍，论诸侯，也正合于汉制之下对于诸侯的压制——将周礼中的一国之君贬抑为家人，但是一旦到达天子的层面，天子礼便要求亲亲之上的尊尊，以为万民仪表

① 皮锡瑞撰，王丰先点校：《驳五经异义疏证》，北京：中华书局，2014年，第305页。

② 陈寿祺撰《毛诗·烈祖》正义辑《异义》有“《春秋公羊》御史大夫贡禹说”之语，陈氏案曰：“此则贡禹习《公羊春秋》，本传不言”。陈寿祺撰，王丰先点校：《五经异义疏证》，第70页。

③ 日本学者加藤实《关于西汉诗经学的发展——匡衡的诗说和刘向的诗说》指出：“元帝时代初期，齐诗学派的匡衡和翼奉一起登上官场。但两人的诗说截然不同。翼奉运用‘六情十二律’的理论，提出灾异说。而匡衡的学说则是为了陈述政治方针而提出的，他并不把翼奉所主张的灾异说看作其主要目的。”（中国诗经学会编：《第三届诗经国际学术研讨会论文集》，香港：天马图书有限公司，1998年，第128页）陈桐生《〈史记〉与〈诗经〉》言：“从四家诗‘四始’学说的发展看，《汉书·匡衡传》载匡衡论《诗》首《关雎》，此时《齐诗》‘四始’与《鲁诗》尚无区别，《诗纬》以五行及干支配‘四始’，这是讖纬化后的‘四始’，是《齐诗》对‘四始说’的发展。”（陈桐生：《〈史记〉与〈诗经〉》，北京：人民文学出版社，2000年，第114页）这是将匡衡与其他《齐诗》学者的差异作历时解释，但是最为重要的以阴阳灾异说《诗》的《齐诗》学者翼奉与匡衡“同师”，且“衡为后进”（班固：《汉书·翼奉传》，《汉书》第10册，第3167页）。可见其说不足据。结合匡衡用《鲁诗》“四始”及庙制来看，最有可能的解释是，匡衡之师虽为《齐诗》，但用《诗》往往取《鲁诗》说。西汉一代经学发展趋势，武帝时齐学大盛，至宣元时渐渐由齐转鲁。王素对此有详细考察，可参（参见王素：《河北定州出土西汉简本〈论语〉性质新探》，李学勤、谢桂华主编：《简帛研究》第三辑，南宁：广西教育出版社，1998年，第463—465页）。与匡衡“同师”的萧望之就是初治《齐诗》，后又从夏侯胜问《论语》、礼服，为《鲁论》大家（参见班固：《汉书·萧望之传》，《汉书》第10册，第3271页）。匡衡既置身于这一转折之中，亦由齐转鲁，本不足异。

④ 班固：《汉书》第10册，第3122页。

⑤ 司马彪《续汉书·祭祀志下》刘昭注引袁山松《后汉书》载蔡邕议曰：“孝元皇帝时，丞相匡衡、御史大夫贡禹始建大议，请依典礼。孝文、孝武、孝宣皆以功德茂盛，为宗不毁。”（范晔：《后汉书》第11册，北京：中华书局，1965年，第3199页；周天游辑注：《八家后汉书辑注》下册，上海：上海古籍出版社，1986年，第630页）。皮锡瑞《驳五经异义疏证》引之，据以谓：“且非特禹云然，匡衡亦云然矣。”（皮锡瑞撰，王丰先点校：《驳五经异义疏证》，第306页）细绎蔡议，当理解为先言元帝时匡衡、贡禹为庙制之议的发起者，即二人“始建大议”，“孝文、孝武、孝宣皆以功德茂盛，为宗不毁”乃此次议庙制的结果，而非谓其为匡衡、贡禹共同秉持的庙制内容。中华书局《后汉书》点校本于“请依典礼”下用句号是正确的。皮氏误读。依皮氏理解，“请依典礼”下当用逗号，表示其下为“典礼”之具体内容。王丰先标点照搬中华本《后汉书》，不妥。

⑥ 班固：《汉书》第10册，第3125—3127页。

⑦ 田天论王莽元始仪对元成以前祭祀旧仪的改造，第一条即是“去个人化”：“元始年间的郊祀体系，从国家祭祀中剔除了以君主个人祸福为归依的祭祀。这是元始仪对国家祭祀性质，甚至皇帝身份的一种重新定义。”所论极是。但其下田氏又言“元始仪虽提出了这一精神”，似乎以此“礼义”为制元始仪时刘歆、王莽首倡，实则当上溯至尹更始——歆、莽固皆更始后学。田天：《秦汉国家祭祀史稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第254页。

与万世法度。于是“推士礼而致于天子”的今文经学便只知天子七庙之数，至于何以有七庙，则欲以亲亲之恩裁断一切，因此也就必然无能于定七庙维何！这也正是此后刘歆所指斥的：“不知天子礼”！

当年辕固生对窦太后，以《老子》为家人言，见《史记》卷一二一《儒林列传》、《汉书》卷八十八《儒林传》^①，杨树达《汉书窥管》释曰：“家人谓庶民，汉人常语。”^②则谓老子道家言不过“袁生所谓家人筐篋中物，不可扬于王庭也”（《魏书》卷三十五《崔浩传》）^③。斯时儒学尚野处，故辕固生作此愤懑之语。孰料至元成以来，今文经学当路秉政，其不足以言经国大典，亦渐显曝。玄成只知家人亲亲之爱，不知国家天下尊尊之义，即其显例^④。《汉书》卷二十二《礼乐志》：“今大汉继周，久旷大仪，未有立礼成乐，此贾谊、仲舒、王吉、刘向之徒所为发愤而增叹也。”^⑤清儒王鸣盛《十七史商榷》卷十一《汉书》五有“汉无礼乐”条，钩考《礼乐志》，云：“《礼乐志》本当礼详乐略，今乃礼略乐详。全篇共分两大截，后一截论乐之文较之前论礼，其详几三倍之。而究之于乐，亦不过详载郊庙歌诗，无预乐事，盖汉实无所为礼乐故。两截之首，各用泛论义理，全掇《乐记》之文，入汉事则云：……以上无非反复明汉之未尝制礼，无可志而已……足明此志总见汉实无所为礼乐，实无可志。子长《礼》《乐》二书亦空论其理，但子长述黄帝及太初，若欲实叙，实难隐括，孟坚述西汉二百年，何难实叙？只因汉未尝制礼，乐府俱是郑声，本无可志，不得已，只可以空论了之。”^⑥原西京一代所以无礼乐，《礼乐志》乃谓诸儒每有造作，即以他故未成，如董仲舒是因“上方征讨四夷，锐志武功，不暇留意礼文之事”，王吉是因“上不纳其言，吉以病去”等等^⑦。此皆为遁词。质言之，今文经学儒生实无能于制礼作乐。

汉人常言“殷道亲亲，周道尊尊”（《史记》卷五十八《梁孝王世家》褚先生补）^⑧，殷商以家族联盟的形式构成松散的王朝，此即“亲亲”；周王朝则以国家的复合结构重构了家族，此即“尊尊”。因此，周礼可以“大义灭亲”（《左传》隐公四年）^⑨，父亲为了国家杀掉亲生儿子；“为人后者为之子”（《公羊传》成公十五年）^⑩，过继之后不再以亲生父亲为父。由此可见，儒学要真能治国平天下，就必须补上天子礼这一课，构建经国大典。

《孝经·士章》：“资于事父以事母而爱同，资于事父以事君而敬同。故母取其爱而君取其敬，兼之者父也。”唐玄宗注：“资，取也。言爱父与母同，敬父与君同。言事父兼爱与敬也。”^⑪旧题《古文孝经》孔安国注曰：“母至亲而不尊，君至尊而不亲，唯父兼尊亲之谊焉。夫至亲者则敬不至，至尊者则爱不至，人常情也。”^⑫《礼记·丧服小记》：“亲亲、尊尊、长长、男女之有别，人道之大者也。”郑玄注：“言服之所以隆杀。”孔颖达疏：“亲亲谓父母也，尊尊谓祖及曾祖、高祖也。”^⑬《礼记·大传》：“自仁率亲，等而上之至于祖，名曰轻。自义率祖，顺而下之至于祢，名曰重。一轻一重，其义然也。”孔颖达

① 司马迁：《史记》第10册，第3768页；班固：《汉书》第11册，第3612页。

② 杨树达：《汉书窥管》下册，上海：上海古籍出版社，1984年，第697页。说详见《汉书窥管》上册，第30页。

③ 魏收：《魏书》第3册，北京：中华书局，1974年，第812页。

④ 不惟庙制，其他如《晋书》卷十九《礼志》上载魏文帝诏论汉拜日礼曰：“烦褻似家人之事，非事天交神之道也。”房玄龄等撰：《晋书》第3册，北京：中华书局，1974年，第586页。

⑤ 班固：《汉书》第4册，第1075页。

⑥ 王鸣盛：《十七史商榷》，陈文和主编：《嘉定王鸣盛全集》，北京：中华书局，2010年，第4册，第119—120页。陈戍国则钩稽史乘，历数汉代礼乐之事，以为“王氏‘汉无礼乐’一说未免武断”（陈戍国：《中国礼制史·秦汉卷》，长沙：湖南教育出版社，2002年第2版，第83—88页）。驳论亦须尊重对手。难道陈氏所举诸例西庄皆茫无所知？试问，设使西庄再世对答，其将曰“微子言，吾尚不知”，抑或“吾固知之，然与子异论”？如为后者，则陈氏举例，毫无意义。实则《汉志》与西庄所言之礼，乃是如曹褒所撰者，陈氏所举零散诸例，实不足以当之。

⑦ 班固：《汉书》第4册，第1032—1033页。

⑧ 司马迁：《史记》第6册，第2528页。

⑨ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左氏传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第6册，第57页。

⑩ 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第7册，第229页。

⑪ 李隆基注，邢昺疏：《孝经注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第8册，第24页。

⑫ 旧题西汉孔安国传：《古文孝经》，张元济主编：《丛书集成初编》第728册，北京：中华书局，1991年，第5页。

⑬ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第594页。

疏：“子孙若用恩爱依循于亲，节级而上，至于祖远者，恩爱渐轻，故云名曰轻也。义主断割，用义循祖顺而下之，至于祢，其义渐轻，祖则义重，故云名曰重也。恩之与义，于祖与父母互有轻重，若义则祖重而父母轻，若仁则父母重而祖轻。”^①可见父相亲爱与尊敬，由父向上，溯及祖、曾祖、高祖，亲爱逐渐递减，而尊敬逐渐递增，最后达致所谓“尊而不亲”，正所以事君者。《礼记·中庸》：“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”^②即其义。

由此反观庙制之议。先秦两汉，庙制之说大致有两套。其一为《礼记·祭法》：“天下有王，分地建国，置都立邑，设庙祧坛墀而祭之，乃为亲疏多少之数。是故王立七庙，一坛一墀，曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，曰显考庙，曰祖考庙，皆月祭之；远庙为祧，有二祧，享尝乃止；去祧为坛，去坛为墀，坛墀有祷焉祭之，无祷乃止；去墀曰鬼。诸侯立五庙，一坛一墀，曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，皆月祭之；显考庙、祖考庙，享尝乃止；去祖为坛，去坛为墀，坛墀有祷焉祭之，无祷乃止。去墀为鬼。大夫立三庙，二坛，曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，享尝乃止；显考、祖考无庙，有祷焉，为坛祭之。去坛为鬼。适士二庙，一坛，曰考庙，曰王考庙，享尝乃止；显考无庙，有祷焉，为坛祭之。去坛为鬼。官师一庙，曰考庙，王考无庙而祭之，去王考为鬼。庶士、庶人无庙，死曰鬼。”^③《穀梁传·僖公十五年》：“天子至于士皆有庙：天子七庙，诸侯五，大夫三，士二。故德厚者流光，德薄者流卑。”^④《荀子·礼论》：“故有天下者事十世，有一国者事五世，有五乘之地者事三世，有三乘之地者事二世，持手而食者不得立宗庙，所以别积厚，积厚者流泽广，积薄者流泽狭也。”^⑤其二为《礼记·王制》：“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”^⑥二者的差异仅在士庙是否分等，即适士二庙和官师一庙。其原因，《周礼·春官·小宗伯》：“辨庙祧之昭穆。”贾公彦疏：“《祭法》适士二庙，《王制》不言之者，取自上而下，降杀以两，故略而不言二庙者。”^⑦认为《王制》是为了追求形式整齐，省略了“适士二庙”，是以《祭法》为正。朱熹反之，《朱子语类》卷八十七：“《王制》、《祭法》庙制不同。以周制言之，恐《王制》为是。”^⑧此外，历代欲牵合二系的讨论极多，此不具引^⑨。原其实，《祭法》、《王制》本为二系，不必强为牵合。王引之《经义述闻》卷十六“曰祖考庙”条曰：“大抵议礼之家，各记所闻，不能尽合。故《祭法》与《王制》不同，学者依文解之，而阙所疑可矣。必欲合以为一，则治丝而棼之也。”具体到士之庙数，其卷三十二“经义不同不可强为之说”条曰：“《王制》士一庙，无上士、中士、下士之分，《祭法》则云适士二庙，官师一庙，庶士无庙，此不可强合者也。而解者欲合为一，则谓《王制》士一庙为诸侯之中士、下士，名曰官师者矣。”^⑩由此，可进而探讨士二庙与士一庙的根本区别为何。朱熹对此有极富洞见的论述。《朱子语类》卷八十七：“官师一庙，止及祢，却于祢庙并祭祖。适士二庙，即祭祖，祭祢，皆不及高、曾。”又卷九十：“问：‘天子七庙，诸侯五庙，大夫三庙，士二庙，官师一庙。若只是一庙，只祭得父母，更不及祖矣，无乃不尽情？’曰：‘位卑则流泽浅，其理自然如此。’”^⑪朱子此处虽据《祭法》为言，但也可将其礼义移以论《王制》。《祭法》适士二庙，尚可祭祖，然不及高曾，其尊尊已是极轻，而《王制》士一庙，并不及祖，则

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第620页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第887页。

③ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第799页。

④ 范宁注，杨士勋疏：《春秋穀梁传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第7册，第83页。

⑤ 杨倞注：“十当为七，《穀梁传》作天子七庙。”王先谦集解，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》下册，北京：中华书局，1988年，第351页。

⑥ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第241页。

⑦ 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第3册，第290页。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》，朱杰人等主编：《朱子全书》第17册，第2954页。

⑨ 参见黄以周撰，王文锦点校：《礼书通故》第2册，第728页；林昌彝：《三礼通释》上册，北京：北京图书馆出版社，2006年，第657—658页。

⑩ 王引之：《经义述闻》，南京：江苏古籍出版社，1985年，第770、378页。

⑪ 黎靖德编：《朱子语类》，朱杰人等主编：《朱子全书》第17册，第2977—2978、3054页。

可谓毫无尊尊可言。如果我们相信《王制》作于汉文帝时——《史记》卷《封禅书》、《汉书》卷二十五《郊祀志》皆曰：“使博士诸生刺《六经》中作《王制》，谋议巡狩封禅事。”^①陆德明《经典释文》卷十一《礼记音义》于《王制》篇题下引东汉卢植云：“汉文帝令博士诸生作此篇。”^②虽然《王制》的撰作时代后世颇有争议^③，但至少汉儒是有此认知的。在此，贬抑士礼与推尊天子是一体之两面，即在最大限度地褫夺士礼之尊尊的同时，开始规划天子的“超绝之礼”。尤其对于士礼而言，由其自身亲亲以推致尊尊的礼仪与礼义—德性训练被取消了^④。于是，百年之后，未能具有良好尊尊德性修养的儒士们，也就无法从亲亲之士礼推致天子庙制之尊尊。

《广雅·释宫》：“庙：天子五，诸侯四，卿大夫三，士二。”王念孙疏证：“谓诸侯四庙，则未详所据。”^⑤所谓诸侯四庙，应当是依据“降杀以两”的通则，从士二庙上推而来的。这当是张揖为了恢复士二庙的旧制，对庙制进行了全面改造，但是这一改造打破了“自上而下，降杀以两”通则的一致性，将庙制断为两截，更在整体上将通则变异为“降杀以一”了。因此这一庙制在历史上毫无影响。

现在的问题是，汉朝旧典，尤其是武帝以来改制的成果被元成诸儒一一否定。如果今文诸儒果能制礼作乐，定立王朝大典也就罢了，可他们却又偏偏无能于造作，便出现了王朝无礼的危险。《汉书》卷二十五《郊祀志》下，刘向因灾异对曰：“家人尚不欲绝种祠，况于国之神宝旧时！且甘泉、汾阴及雍五峙始立，皆有神祇感应，然后营之，非苟而已也。武、宣之世，奉此三神，礼敬敕备，神光尤著。祖宗所立神祇旧位，诚未易动……及汉宗庙之礼，不得擅议，皆祖宗之君与贤臣所共定。古今异制，经无明文，至尊至重，难以疑说正也。前始纳贡禹之议，后人相因，多所动摇。《易大传》曰：‘诬神者殃及三世。’恐其咎不独止禹等。”^⑥既然今文经中并无天子礼（实则古文经中也没有），那么与其与诸儒日日争议，不如就因循旧典，径认为汉制度，而不必循古。刘向早年耽迷方术，加之宗室出身，起家郎官，对西京旧制有好感，也可以理解，但是这样一来，在儒学理论层面，实际上相当于放弃了复古更化的理想。

三、古文经学与刘歆庙议

如果今文经学无能于构建经国大典，那么什么人能挺身而出，担此大任呢？

无疑，对韦玄成奏议的质疑者许嘉、尹忠、尹更始等人成为首选。

议文帝庙的大司马车骑将军许嘉是宣帝外戚，其学术背景不详。检《汉书》卷七十《陈汤传》，汤斩郅支单于头后，群臣争议是否悬首。车骑将军许嘉、右将军王商以为：“《春秋》夹谷之会，优施笑君，孔子诛之，方盛夏，首足异门而出。宜县十日乃埋之。”有诏将军议是^⑦。此见《穀梁传·定公十年》^⑧。议武帝庙的廷尉尹忠也不详。不过其奏议所言，都是董仲舒的《公羊》之义。尹更始见《汉书》卷八十八《儒林传》，受《左传》，王莽、刘歆皆其后学^⑨。则驳议玄成者，恰凑成《春秋》三传。不过，以

① 司马迁：《史记》第4册，第1654页；班固：《汉书》第4册，第1214页。

② 陆德明：《经典释文》中册，上海：上海古籍出版社，1985年，第678页。孔颖达疏于篇题下亦引。郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第5册，第212页。

③ 参见张心澄：《伪书通考》，上海：上海书店出版社，1998年，第327—341页；郑良树：《续伪书通考》上册，台北：学生书局，第588—590页。

④ 实则秦律也缺乏亲亲尊尊的德性训练。《史记》卷一一八《淮南衡山列传》，淮南王安谋反，“衡山王赐，淮南王弟也，当坐收，有司请逮捕衡山王。天子曰：‘诸侯各以其国为本，不当相坐。’”（司马迁：《史记》第10册，第3732页）秦律兄弟连坐实基于亲亲之私的认定，但武帝则以诸侯立国尊尊之义来割断兄弟亲亲之私，显然基于《公羊》经义。

⑤ 王念孙撰，钟宇讯点校：《广雅疏证》，北京：中华书局，2004年，第216页。

⑥ 班固：《汉书》第4册，第1258—1259页。

⑦ 班固：《汉书》第9册，第3015页。

⑧ 范宁注，杨士勋疏：《春秋穀梁传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第7册，第192页。

⑨ 班固：《汉书》第11册，第3620页。

文帝为太宗庙出于景帝,见《汉书》卷五《景帝纪》^①;以武帝为世宗庙出于宣帝,见《汉书》卷八《宣帝纪》^②。因此真正独特异议的便是习古文经学《左传》的尹更始了。

汉旧制既然大成于武帝,因此围绕武帝是否当立世宗庙便展开了一系列争论。《汉书》卷七十五《夏侯胜传》,汉宣帝初即位,欲褒扬武帝,诏议立庙乐。长信少府夏侯胜独曰:“武帝虽有攘四夷广土斥境之功,然多杀士众,竭民财力,奢泰亡度,天下虚耗,百姓流离,物故者半。蝗虫大起,赤地数千里,或人民相食,畜积至今未复。亡德泽于民,不宜为立庙乐。”公卿共难胜曰:“此诏书也。”胜曰:“诏书不可用也。人臣之谊,宜直言正论,非苟阿意顺指。议已出口,虽死不悔。”“于是丞相义、御史大夫广明劾奏胜非议诏书,毁先帝,不道,及丞相长史黄霸阿纵胜,不举劾,俱下狱”。胜为今文《尚书》博士,本传且谓“为学精孰,所问非一师也,善说礼服”^③。宜有此言。《汉书》卷七十二《贡禹传》,元帝朝,贡禹上奏直指武帝以来“天子过天道”^④、“王者受命于天,为民父母,固当若此乎!天不见邪?”^⑤反之,尹忠之外,刘歆也竭力尊崇武帝。《汉书》卷七十三《韦贤传》,哀帝即位,群臣议庙制,以为孝武皇帝虽有功烈,亲尽宜毁。太仆王舜、中垒校尉刘歆议,则谓“孝武皇帝功至著也,为武世宗”,不宜毁。上览其议而从之^⑥。从两方的争论中,也正显出汉代今文礼学与《春秋》学的差异。今文礼学以天子非超绝民上者,当与民有亲亲之爱,所谓“民之父母”是矣^⑦。《春秋》学则重在尊尊之义,义而能断。刘歆奏议于武帝功绩长篇大论,其实尹忠九字即已尽之:“改正朔,易服色,攘四夷”,正是《春秋》尊王攘夷之义。此礼仪之争所内蕴的治国理念,《韩非子·八说》所言最为透辟:“慈母虽爱,无益于振刑救死,则存子者非爱也。子母之性,爱也;臣主之权,策也。母不能以爱存家,君安能以爱持国……故存国者,非仁义也。仁者,慈惠而轻财者也……慈惠,则不忍;轻财,则好与……不忍,则罚多宥赦;好与,则赏多无功……故仁人在位,下肆而轻犯禁法,偷幸而望于上……故曰:仁暴者,皆亡国者也。”^⑧一言以蔽之,慈母的溺爱,非但不能持国,亦且不能存家。其中“不忍”一语,令人想起孟子的名言:“先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣;以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。”(《孟子·公孙丑》上)^⑨甚至法家还针锋相对地说出:“惠者,民之仇雠也;法者,民之父母也。”(《管子·法法》)^⑩

《春秋》学内部还有古今之异。作为古文的《左传》早在战国即相关于治国。《史记》卷十四《十二诸侯年表》序:“铎椒为楚威王傅,为王不能尽观《春秋》,采取成败,卒四十章,为《铎氏微》。”^⑪据杜预《春秋左氏传序》孔颖达《疏》引刘向《别录》,《左传》的传授谱系中也多有重要政治家和政治思想家如吴起、铎椒、虞卿、荀子、张苍^⑫。刘向习《穀梁传》,刘歆习《左传》,父子二人对于董仲舒的评论,正可见出今古文的差异。《汉书》卷五十六《董仲舒传》赞:“刘向称:‘董仲舒有王佐之材,虽伊吕亡以加,管晏之属,伯者之佐,殆不及也。’至向子歆以为:‘伊吕乃圣人之耦,王者不得则不兴。故颜渊死,孔子曰‘噫!天丧余。’唯此一人为能当之,自宰我、子赣、子游、子夏不与焉。仲舒遭汉承秦灭学之后,

① 班固:《汉书》第1册,第137—138页。

② 班固:《汉书》第1册,第243页。

③ 班固:《汉书》第10册,第3156—3157、3155页。

④ 此为《公羊》说。陈寿祺《五经异义疏证》据《毛诗·烈祖》正义辑《异义》有“《春秋公羊》御史大夫贡禹说”之语,陈氏案曰:“此则贡禹习《公羊春秋》,本传不言。”皮锡瑞《驳五经异义疏证》亦曰:“禹治《公羊》,不见于本传,许君案语必有所据。”皮锡瑞撰,王丰先点校:《驳五经异义疏证》,第70、306页。

⑤ 班固:《汉书》第10册,第3070页。

⑥ 班固:《汉书》第10册,第3125—3127页。

⑦ “民之父母”见《诗·大雅·洞酌》。毛公传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》第2册,第622页。

⑧ 韩非撰,张觉校疏:《韩非子校疏》下册,上海:上海古籍出版社,2010年,第1154—1155页。

⑨ 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》上册,第232页。

⑩ 黎翔凤校注:《管子校注》上册,北京:中华书局,2004年,第298页。

⑪ 司马迁:《史记》第2册,第642页。

⑫ 杜预注,孔颖达疏:《春秋左氏传注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》第6册,第6页。

《六经》离析，下帷发愤，潜心大业，令后学者有所统壹，为群儒首。然考其师友渊源所渐，犹未及乎游夏，而曰管晏弗及，伊吕不加，过矣。’至向曾孙龚，笃论君子也，以歆之言为然。”^①向、歆父子对董生的评论，刘向奉为“王佐”，刘歆则抑为经生，甚至作为经生还远不及孔门文学科的子游、子夏。这也正是古文经学对于今文经学的评价和要求——借用据传为皇清高宗纯皇帝斥纪昀之言曰：“朕以汝文学尚优，故使领四库书馆，实不过以倡优蓄之，汝何敢妄谭国事！”^②如果把话说得客气点，就是《汉书》卷七十二《王贡两龚鲍传》赞所言，这些“清洁之士”，“大率多能自治而不能治人”^③。

周予同认为：“刘歆是古文经学的开创者，没有刘歆，就没有古文经学。古文经典《周礼》与《左传》，分别跟《仪礼》《王制》与《公羊传》对抗着。”^④刘歆开创的《左传》家法，其核心见于东汉贾逵向章帝比较《公》《左》优劣^⑤。《后汉书》卷三十六本传，贾逵条奏《左氏传》大义长于二传者：“臣谨摘出《左氏》三十事尤著明者，斯皆君臣之正义，父子之纪纲……《左氏》义深于君父，《公羊》多任于权变……今《左氏》崇君父，卑臣子，强干弱枝，劝善戒恶，至明至切，至直至顺。”^⑥我们也可明白为什么是传《左传》的尹更始要求义而能断，罢废有亲无尊的皇考庙^⑦。

再看刘歆的庙议。《汉书》卷七十三《韦贤传》，哀帝即位，“光禄勋彭宣、詹事满昌、博士左咸等五十人皆以为继祖宗以下，五庙而迭毁，后有贤君，犹不得与祖宗并列。子孙虽欲褒大显扬而立之，鬼神不殽也。孝武皇帝虽有功烈，亲尽宜毁。”^⑧彭宣是施氏《易》博士，左咸是颜氏《公羊》博士，此奏的核心，仍然是废武帝庙，这也是今文儒生一贯的立场。太仆王舜、中垒校尉刘歆议，首先是重申尹忠的观点，以武帝为武世宗庙不毁，以汉之文、武比拟周之文、武。刘歆在称颂武帝之功时，特意强调武帝之功，尤其是攘四夷，是承周衰之弊，开万世基业。也就是说，是超越一家一姓的：“凡在于异姓，犹将特祀之，况于先祖？”基于此，刘歆进而提出，天子庙数“七者，其正法数，可常数者也。宗不在此数中。宗，变也，苟有功德则宗之，不可预为设数……然则所以劝帝者之功德博矣。”^⑨取消“宗”之数限，可谓是对今文儒生废武之议釜底抽薪^⑩，但是此论仍有一线缺陷，就是儒生们仍然可以就某帝

① 班固：《汉书》第8册，第2526页。

② 黄鸿寿：《清史纪事本末》，上海：上海书店，1986年，第246页。

③ 班固：《汉书》第10册，第3097页。《汉书》卷八十一《匡张孔马传》赞亦曰：“自孝武兴学，公孙弘以儒相，其后蔡义、韦贤、玄成、匡衡、张禹、翟方进、孔光、平当、马宫及当子晏咸以儒宗居宰相位，服儒衣冠，传先王语，其酝藉可也，然皆持禄保位，被阿谀之讥。彼以古人之迹见绳，乌能胜其任乎！”（班固：《汉书》第10册，第3366页）。陈苏镇《〈春秋〉与“汉道”》曾引桓谭《新论》对王莽的评价：“王翁嘉慕前圣之治，而简薄汉家法令，故多所变更，欲事事效古，美先圣制度，而不知己之不能行其事，释近趋远，所尚非务，故以高义，退至废乱。此不知大体者也。”陈氏进而论曰：“在我们看来，‘不知大体’的并非王莽一人，而是西汉后期的整个儒学士大夫阶层，是那个社会和时代。”（陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”》，北京：中华书局，2011年，第377页）

④ 周予同：《中国经学史讲义》，上海：上海文艺出版社，1999年，第58页。

⑤ 本传言逵“父徽，从刘歆受《左氏春秋》”。范曄：《后汉书》第5册，第1234页。

⑥ 范曄：《后汉书》第5册，第1236—1237页。

⑦ 与皇考庙相似的情形也见于东汉初。光武即位，尊己身父祖四世入太庙，然此四世皆未登大宝，仅以亲亲得祀。《后汉书》卷三十五《张纯列传》，建武十九年（43），朱纯与太仆朱浮共奏言：“立亲庙四世，推南顿君以上尽于春陵节侯。礼，为人后者则为之子，既事大宗，则降其私亲。今禘祫高庙，陈序昭穆，而春陵四世，君臣并列，以卑尊尊，不合礼意。设不遭王莽，而国嗣无寄，推求宗室，以陛下继续者，安得复顾私亲，违礼制乎？昔高帝以自受命，不由太上，宣帝以孙后祖，不敢私亲，故为父立庙，独群臣侍祠。臣愚谓宜除今亲庙，以则二帝旧典，愿下有司博采其议。”诏下公卿，大司徒戴涉、大司空窦融议：“宜以宣、元、成、哀、平五帝四世代今亲庙，宣、元皇帝尊为祖、父，可亲奉祠，成帝以下，有司行事。别为南顿君立皇考庙，其祭上至春陵节侯，群臣奉祠，以明尊尊之敬，亲亲之恩。”光武帝从之（范曄：《后汉书》第5册，第1194页）。

⑧ 班固：《汉书》第10册，第3125页。

⑨ 班固：《汉书》第10册，第3127页。

⑩ 此议后渗入经说。《诗·商颂·烈祖》小序：“烈祖也，祀中宗也。”孔颖达疏：“礼，王者祖有功，宗有德，不毁其庙。故《异议》：‘……古文《尚书》说：‘经称中宗，明其庙宗而不毁。’谨案，《春秋公羊》御史大夫贡禹说：‘王者宗有德，庙不毁。宗而复毁，非尊德之义。’郑从而不驳，明亦以为不毁也。则非徒六庙而已。郑言殷六庙者，据其正者而言也。《礼稽命征》曰：‘殷五庙，至于子孙六。’注云：‘契为始祖，汤为受命王，各立其庙，与亲庙四，故六。’是此六者，决定不毁，故郑据之以为殷立六庙。至于中兴之主，有德则宗，宗既无常，数亦不定，故郑不数二宗之庙也。”毛公传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第2册，第791页。

功业是否足以为“宗”评头论足——如夏侯胜所为^①。于是刘歆又奏：“圣人于其祖，出于情矣，礼无所不顺，故无毁庙。自贡禹建迭毁之议，惠、景及太上寝园废而为虚，失礼意矣！”^②无毁庙，儒生们自然无需再为何帝称“宗”争论了。这实际上取消了后世臣子对于前代君主的评议，而近于秦始皇废谥号之诏所言：“如此，则子议父，臣议君也，甚无谓，朕弗取焉。自今已来，除谥法。”（《史记》卷六《秦始皇本纪》）^③由此，《春秋》“尊尊”之义被替换为“尊卑”之等，周礼孔子以来之双向性伦理于焉告终。吕思勉揭出《春秋》有尊王之义，味者辄与尊君并为一谈，疑其与民贵之义相背，此误也。君所治者皆国内之事，王所治者乃列国之君，不及其民也。君恶虐其民，列国则求其有共主，可以正其相侵。凡列国之内，臣弑其君，子弑其父，若虐民而无所忌惮者，亦宜有以威之。故尊王之义与民贵，殊不相背，且适相成也^④。然刘歆之《春秋》学，其内涵以秦制律令之“尊卑”替换周礼儒学之“尊尊”，其表面则是改“尊王”为“尊君”。再观《左传·襄公十四年》：“师旷侍于晋侯。晋侯曰：‘卫人出其君，不亦甚乎！’对曰：‘或者其君实甚。良君将赏善而刑淫，养民如子，盖之如天，容之如地；民奉其君，爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆，其可出乎？夫君，神之主也，民之望也。若困民之主，匮神之祀，百姓绝望，社稷无主，将安用之？弗去何为？天生民而立之君，使司牧之，勿使失性……天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫而弃天地之性？必不然矣！’”^⑤要求君必“养民如子”，民方“爱之如父母”，否则即可驱逐之。此节颇可与夏侯胜之言行对观。由此也可见汉儒所谓《春秋》（尤其《左传》）尊君，乃是汉儒经说以秦制律令体系之“尊卑”替换儒学《春秋》旧义之“尊尊”，变双向性伦理为单向性而来。

现在刘歆也面临与今文诸儒同样的问题，如何构建经国大典。整套经国大典不但今文经没有，古文经也没有。于是刘歆便选择了表面礼主法辅，实际礼法合一的道路。《汉书》卷三十《艺文志》二《诸子略》法家类小序：“法家者流，盖出于理官，信赏必罚，以辅礼制。”^⑥《汉志》本于《别录》，《七略》勒定于刘歆，则此言当出于刘歆。这也是一条儒学与秦制相结合的道路。限于篇幅，其详只能另文论之了。

四、余 论

《史记》卷九十七《郅生陆贾列传》：“陆生时时前说称《诗》《书》。高帝骂之曰：‘乃公居马上而得之，安事《诗》《书》！’陆生曰：‘居马上得之，宁可以马上治之乎？且汤武逆取而以顺守之，文武并用，长久之术也。昔者吴王夫差、智伯极武而亡；秦任刑法不变，卒灭赵氏。乡使秦已并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？’高帝不怿而有惭色。”^⑦又卷六《秦始皇本纪》录贾谊《过秦论》有云：“然秦以区区之地，千乘之权，招八州而朝同列，百有余年矣。然后以六合为家，殽函为宫，一夫作难而七庙堕，身死人手，为天下笑者，何也？仁义不施而攻守之势异也。”^⑧李存山认为，陆贾和贾谊之言都是本于《商君书·开塞篇》：“周不法商，夏不法虞，三代异势而皆可以王。故兴王有道，而持之异理。武王

① 皮锡瑞论曰：“祖宗虽有功德，当报而不当别立庙。若有功德，即别立庙，为天子者，谁自谓无功德？子孙嗣为天子者，谁肯谓其祖考无功德？夏侯胜议武帝，下狱几死，廷臣谁敢正言其非？其势必将如东汉诸帝皆称宗，皆立庙矣。汉之庙制，经西汉诸儒稍加厘正，至东汉而古制尽废，皆刘歆宗无数之说启之。班固称其博笃，殆以国制不敢议欤？”（皮锡瑞撰，王丰先点校：《驳五经异义疏证》，第309页）标点有改动。

② 班固：《汉书》第10册，第3129页。

③ 司马迁：《史记》第1册，第300页。

④ 吕思勉：《尊王与民贵之义相成》，《吕思勉读史札记》上册，上海：上海古籍出版社，2005年，第247页。

⑤ 杜预注，孔颖达疏：《春秋左传注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》第6册，第562—563页。

⑥ 班固：《汉书》第6册，第1736页。

⑦ 司马迁：《史记》第8册，第3251—3252页。

⑧ 司马迁：《史记》第1册，第351页。

逆取而贵顺，争天下而上让。其取之以力，持之以义。”^①李氏进而提出：“需要探讨的是，在战国后期《商君书》已是书文俱在，何以《开塞》篇‘武王逆取而贵顺……取之以力，持之以义’的思想没有引起包括韩非子在内的法家学者的关注，在秦统一中国后更是淹没不闻？”^②

在此，值得关注的是李氏的问题而非李氏的回答。实际上在秦灭六国，始皇称帝之后，要求改弦更张的声音一直十分响亮。始皇二十六年（前 221），刚刚称帝不久，丞相王绾等人就建议恢复封建制，封诸子为王，“始皇下其议于群臣，群臣皆以为便”，但被廷尉李斯驳回。三十四年（前 213），博士淳于越再次要求封建，导致丞相李斯焚书之议。即便如此，甚至在坑儒之后，仍有“始皇长子扶苏谏曰：‘天下初定，远方黔首未集，诸生皆诵法孔子，今上皆重法绳之，臣恐天下不安。唯上察之。’始皇怒，使扶苏北蒙恬于上郡。”^③《史记》卷八十七《李斯列传》，胡亥赐死扶苏之伪诏曰：“今扶苏与将军蒙恬将师数十万以屯边，十有馀年矣，不能进而前，士卒多耗，无尺寸之功，乃反数上书直言诽谤我所为。以不得罢归为太子，日夜怨望。扶苏为人子不孝，其赐剑以自裁！”^④既然以此诏当面赐死扶苏，则其所言“数上书直言诽谤我所为”当是事实。可见扶苏在被逐出咸阳之后仍在苦谏始皇改弦更张。因此，贾谊《过秦论》所言：“今秦二世立，天下莫不引领而观其政。夫寒者利裋褐而饥者甘糟糠，天下之嗷嗷，新主之资也。此言劳民之易为仁也。乡使二世有庸主之行，而任忠贤，臣主一心而忧海内之患，缟素而正先帝之过，裂地分民以封功臣之后，建国立君以礼天下，虚囹圄而免刑戮，除去收帙污秽之罪，使各反其乡里，发仓廩，散财币，以振孤独穷困之士，轻赋少事，以佐百姓之急，约法省刑以持其后，使天下之人皆得自新，更节修行，各慎其身，塞万民之望，而以威德与天下，天下集矣。”^⑤不妨设想，如果扶苏顺利即位成为秦二世，贾谊所言正是其所当行者。可以肯定，在秦统一之后，要求从“取之以力”向“持之以义”转变的呼声终秦之世一直存在，只是屡受打压罢了。

作为李斯、韩非的老师，战国晚期的儒家代表人物荀子相较于孔孟更注重理论的可行性。具有典型性的是，荀子调整了孟子的王霸观。韦政通指出：“在《王霸篇》中，荀子以‘行一不义，杀一无罪，而得天下，仁者不为’为义立而王之王所当守者，此与前引‘不战而胜，不攻而得，不劳而天下服’，明只是一理想的境界，在现实上为不可能者。荀子在他处屡次说：‘用圣臣者王’（《臣道篇》），‘天下归之谓王，非圣人莫之能王’（《正论篇》），都只表示王只是一理想的境界。王业既只是悬一最高的理想，为现实的事功立型范，则不能不称美桓公管仲的霸业，比之孟子似不免降格以求，然亦正示荀子在政治思想上较孟子为切要典实。其实在荀子的心目中，有时候，霸者与王者是相去不远的。”^⑥由此观之，无论是《商君书·开塞篇》的“取之以力，持之以义”，还是陆贾的“居马上得之，宁可以马上治之乎”，从儒学的角度来看，实质上都已经是一种退步：尧舜汤武之世固然可以臻于治世，但是尧舜汤武都是远古圣王，现世并无尧舜汤武，则该当如何？《韩非子·难势篇》：“且夫尧舜桀纣，千世而一出。是比肩随踵而生也，世之治者，不绝于中。吾所以为言势者，中也。中者，上不及尧舜，而下亦不为桀纣，抱法处势则治，背法去势则乱。今废势背法，而待尧舜，尧舜至乃治，是千世乱而一治也；抱法处势，而待桀纣，桀纣至乃乱，是千世治而一乱也。”^⑦如以韩非之意为荀子之言，则曰：当此天下大乱之时，与其坐等圣王出世以行王道，何如立行当世之可行者，以中人之资而行霸道。只是如此一来，实际上等于承认了儒学对于乱世的无能为力。

《韩非子·奸劫弑臣篇》：“而圣人者，审于是非之实，察于治乱之情也。故其治国也，正明法，陈

① 蒋礼鸿：《商君书锥指》，北京：中华书局，1986年，第54页。

② 李存山：《〈商君书〉与汉代尊儒——兼论商鞅及其学派与儒学的冲突》，《中国社会科学院研究生院学报》1998年第1期。

③ 司马迁：《史记》第1册，第303、321—322、325页。

④ 司马迁：《史记》第8册，第2551页。

⑤ 司马迁：《史记》第1册，第353页。

⑥ 韦政通：《荀子与古代哲学》，台北：台湾商务印书馆，1966年，第129页。

⑦ 韩非撰，张觉校疏：《韩非子校疏》下册，第1051页。标点有调整。

严刑,将以救群生之乱,去天下之祸,使强不陵弱,众不暴寡,耆老得遂,幼孤得长,边境不侵,君臣相亲,父子相保,而无死亡系虏之患,此亦功之至厚者也!”^①以之与《礼记·礼运》“大同之世”比观:“大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也不必藏于己,力恶其不出于身也不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭:是谓大同。”^②在目的上,韩非所言与儒家大同理想实无大异,所不同者,韩非以“明法严刑”为手段,异于儒家之仁政。至其极者,顾炎武云:“秦之任刑虽过,而其坊民正俗之意,固未始异于三王也。汉兴以来,承用秦法,以至今日者多矣。世之儒者,言及于秦,即以为亡国之法,亦未之深考乎!”(《日知录》卷十七《秦纪会稽山刻石》)^③

李斯、韩非与浮丘伯俱事荀子,却趋于两极^④。其实这正暴露了荀子学说以至整个先秦儒学的困境:追求行动就必然在现实力政中迷失仁爱之目的,守死善道则必然丧失行动能力,只得独抱遗经。

由于历史原因,韩非未能将其理论付诸行动,而具有行动能力并付诸实施的李斯则一再打压“持之以义”的转向:手段已经控制了目的。如以荀子晚年居楚,其学说可能影响及于楚将世家的项羽,那么很明显,项羽虽然毕生追求推翻秦制,复兴封建,推行霸道,但是当他付诸行动时,却只能以专制君主的军事暴力为手段。同时,无可讳言的是,在秦汉两次统一进程中,儒者的作用极其有限。

于是,只有在汉朝决定实施“持之以义”的转向之后,儒学的价值才开始显现。然而,叔孙通制定汉仪的努力却遭到了鲁之纯儒的激烈抨击。《史记》卷九十九《刘敬叔孙通列传》:“于是叔孙通使征鲁诸生三十余人。鲁有两生不肯行,曰:‘公所事者且十主,皆面谀以得亲贵。今天下初定,死者未葬,伤者未起,又欲起礼乐。礼乐所由起,积德百年而后可兴也。吾不忍为公所为。公所为不合古,吾不行。公往矣,无污我!’叔孙通笑曰:‘若真鄙儒也,不知时变。’”^⑤鲁两生在誓死捍卫以纯粹德性建构经国大典的儒学理想。叔孙通的回答固然可斥之为崇势力而贱仁义,不过这一抨击无疑也同样适用于贾谊。如代替贾谊来反问鲁两生,可曰:难道要汉朝在秦制中积德百年吗?但如此一来,贾谊必将面临如何在秦制中建构德性的问题。他自身的遭际命运真实地回答了这一问题。

国家机器必然具有暴力性。法家由于路径依赖,遂直接运用国家暴力来追求其政治理想,可为一叹的是,无论这一政治理想当初多么高尚,最终都被销蚀于对于暴力的运用之中:暴力本身成为目的。儒学试图以仁爱建构国家,孟子之仁政实际上是希望以仁爱来运行国家机器,避免对于暴力的运用。其现实结果是,仁爱事实上无法驾驭国家机器,亦即仁爱无法屏蔽暴力。相应地,在儒家指责法家暴虐的同时,法家也在讥讽儒家妇人之仁。正如在本文中所展示的,韦玄成无法由士礼推致天子礼,莫立儒学之经国大典。无法跨越亲亲尊尊之间的断崖,成为儒学政制永恒的梦魇^⑥。

[责任编辑 李梅]

① 韩非撰,张觉校疏:《韩非子校疏》上册,第264页。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》第5册,第413页。

③ 顾炎武:《原抄本顾亭林日知录》,台北:明伦书局,1979年,第376页。

④ 值得注意的是刘向《孙卿书录》于荀子弟子曰:“李斯尝为弟子,已而相秦。及韩非号韩子,又浮丘伯,皆受业,为名儒。”(见王先谦:《荀子集解》下册,第558页)将李斯、韩非、浮丘伯皆称为“名儒”。

⑤ 司马迁:《史记》第8册,第3279页。

⑥ 在汉魏儒学世族与法家寒族的行为中,仍然可以看到“亲亲”与“尊尊”的断裂。《三国志·魏书·袁绍传》:“建安五年,太祖自东征备。田丰说绍袭太祖后,绍辞以子疾,不许。丰举杖击地曰:‘夫遭难遇之机,而以婴儿之病失其会,惜哉!’”(陈寿:《三国志》第1册,北京:中华书局,1982年,第197页)袁绍之所以如此行事,即因其儒学世家的经学修养所致,故不能为尊尊之义割舍亲亲之爱。反之,《世说新语·尤悔》:“魏文帝忌任城王骁壮,因在下太后阁共围棋,并噉枣。文帝以毒置诸枣蒂中,自选可食者而进。王弗悟,遂杂进之。既中毒,太后索水救之。帝预敕左右毁瓶罐,太后徒跳趋井,无以汲。须臾,遂卒。”(龚斌校释:《世说新语校释》下册,上海:上海古籍出版社,2011年,第1717页)曹氏出于寒族,崇尚法家,为了稳固帝位,不惜杀害亲弟弟,可见毫无亲亲之爱可言。袁氏败于曹氏,以及曹魏王朝之建立,其实质是将被汉王朝缘饰以儒术所遮掩的儒学无经国之能暴露于光天化日之下,公然以法家之术治国。

论“父为子隐,子为父隐,直在其中”

黄启祥

摘要:在过去十多年间,学术界围绕“父子相隐”问题就儒家伦理展开了一场学术争鸣。一方认为,父子相隐合乎天理人情;另一方则认为,父子相隐违法悖德。双方对父子相隐的评价势不并立,但对父子相隐的理解却是相同的,即都认为父子相隐是互隐其恶,都认为孔子把亲亲隐恶视为“直”德。但细致地考察《论语》以及相关文献则发现,上述理解乃是对孔子的一个误读。孔子所谓“父为子隐,子为父隐”并非相互隐恶,而是意指正义的家庭属性和主动的道义担当。“父子相隐,直在其中”,并非主张徇情枉法或漠视社会公德,而是旨在提示一条破解“孝(慈)义两难”问题的德性之路。

关键词:父为子隐;子为父隐;直德;家庭正义;道义担当

《论语·子路》:“叶公语孔子曰:‘吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。’孔子曰:‘吾党之直者,异于是,父为子隐,子为父隐,直在其中矣。’”^①

如何评价和看待孔子所说的父子互隐,先秦时期就有截然不同的观点。我们从孟子论舜可以知道他赞同子为父隐,从韩非对于直躬证父的评论可以看出他反对子为父隐。自汉武帝“独尊儒术”以来,《论语》的注疏者基本上都对父子互隐予以肯定,尽管他们提出的理由不尽相同。过去十多年,学界的诸多学者就这个问题展开了论战,论战甚至一度升级为“崇儒”和“反儒”之争,并延伸至对中国传统文化和中西容隐制度的重新认识与评价。这场论战基本上分为两方,一方认为父子相隐合情合理,维系了正常的伦理关系与社会和谐,应成为我们时代的精神要素和法治内容。另一方认为父子相隐是一种违法悖德的狭隘落后观念,危害了法律正义与社会秩序,是一种亲情至上的狭隘落后观念和当前徇私枉法等腐败现象的一个思想根源。笔者把前者称为正方,把后者称为反方。虽然双方的观点在对方批评下皆有所修正,但是各自的基本立场没有发生改变。本文不站在任何一方的立场上,而是借助对双方主要观点的讨论,通过对《论语》以及相关文献的阐释,揭示久被遮蔽的孔子之言本身的意义。

一、父子相隐:天理人情还是悖德乱法?

在这场历时十多年的学术争鸣中,正方对父子互隐的辩护可以概括为两个方面,即父子互隐的合理性和父子相告的危害性。前者又可分为三个部分,第一,血缘亲情的本源性和绝对性;第二,血缘亲情在道德价值上的相对重要性;第三,血缘亲情高于法律。后者又可分为两个部分,即父子相告的绝对危害和相对危害。反方的批评与辩护基本上与此对应。

作者简介:黄启祥,山东大学哲学与社会发展学院暨中国诠释学研究中心副教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系国家自然科学基金重点项目“孝道的哲学基础和思想含义研究”(15AZX013)的阶段性成果。

① 本文引用《论语》均依据朱熹《四书章句集注》(北京:中华书局,1983年),正文中仅注明章名,不再出注页码。

首先,正方认为父子相隐源于天理人情。这一点秉承了历史上对于父子互隐的一种主流辩护^①。在正方看来,“儒家认为,父子关系具有绝对性和必然性”^②,爱自亲始,恕自亲始,要爱别人,须先爱血缘至亲。一个人如果不爱其血缘至亲,就没有理由爱其他人,“他既然连他的血缘至亲都不爱,他凭什么要爱其他人?”^③因此,他们认为亲亲相隐是人的天然权利,是“一种不可让渡的基本权利”^④,是“符合人性的、具有普遍性的观念”^⑤,属于“人类社会之常态”^⑥,“对于正常时代一切正常的人来说,‘亲亲互隐’的合情合理性无疑是不言而喻的”^⑦。

反方认为,孔子主张父子互隐等于认为血缘亲情是人的一切行为正当合理的前提,等于“明确主张:如果父亲从事了坑人害人的偷窃行为,儿子就应该遮蔽掩饰,哪怕这样做会否定仁者爱人之善、走向损人利亲之恶、成为‘相助匿非’的‘小人’也在所不惜”^⑧。在反方看来,“孔子论‘父子相隐’最为典型地体现了儒家伦理学在很大程度上把亲情当作确立伦理准则的基础”,但是,“促使父子互隐其恶的那种亲情,不管多么真实多么强烈,它都是一种……不健康、不道德的亲情。……把真实的亲情当作‘子为父隐’的理由是毫无根据的”^⑨。

其次,正方认为父子互隐的合理性还在于父子亲情在道德体系中的相对重要性。具体而言,就是维护父子亲情先于为人正直和守法正义,“在价值冲突时,首要保护父子等亲情”^⑩。“为人之直为什么必须向父子亲情让路?……在儒家看来,父子亲情的价值本身要重于为人之直的价值”^⑪,简言之,“‘父子相隐’这一命题体现了……在道德冲突面前,‘孝’、‘慈’等建立在亲情基础上的道德原则应处于优先地位”^⑫。

反方认为这实际上是主张血亲情理至高无上。在他们看来,“孔子哲学的主导精神实质上是一种不仅赋予血缘亲情以本根地位,而且赋予它以至高意义,强调它神圣不可侵犯的精神”^⑬。也就是说,一旦父慈子孝与诚实正直出现冲突,孔子“希望人们不惜牺牲诚实正直的社会公德,通过‘父子相隐’来维系父子之间的血缘亲情,从而明确地将家庭私德凌驾于社会公德之上”^⑭,“将‘父子相隐’的血亲规范置于‘诚实正直’的普遍准则之上”^⑮。“只要从这种亲情出发,父子间的一切行为都是合情合理的,都是自然正直的。亲情被当作了隐恶的根据。”^⑯他们还认为这与“老吾老以及人之老”的儒家精神相违背,由此孔孟儒学陷入了一方面试图以孝为本以实现仁,另一方面为了维护孝又不惜牺牲仁的悖论。

第三,正方认为父子亲情高于法律。其理由之一是,父子互隐具有超越法律的正义性。他们有

① 例如朱熹:“父子相隐,天理人情之至也。故不求为直,而直在其中。”(朱熹:《四书章句集注》,第146页)陆陇其:“夫子所谓父子相隐,乃为天理人情之至。”(陆陇其:《四书讲义困勉录》,台北:台湾商务印书馆,1986年,第399页)吴可堂:“直,天理也。父子之亲,又天理之大者也。”(王肇晋撰,王用浩述:《论语经正录》卷十三,清光绪二十年仲春月侵板,第671页下)程树德:“子为父隐,直在其中,皆言以私行其公,是天理人情之至……”(程树德:《论语集释》,北京:中华书局,1990年,第926页)

② 郭齐勇、陈乔见:《苏格拉底、柏拉图与孔子的“亲亲互隐”及家庭伦常观》,《社会科学》2009年第2期。

③ 丁为祥:《恕德、孝道与礼教》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,武汉:湖北教育出版社,2004年,第207页。

④ 郭齐勇主编:《〈儒家伦理新批判〉之批判》,武汉:武汉大学出版社,2011年,“序言”第14页。

⑤ 郭齐勇主编:《〈儒家伦理新批判〉之批判》,“序言”第18页。

⑥ 郭齐勇、龚建平:《“德治”语境中的“亲亲相隐”》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第48—49页。

⑦ 胡治洪:《全盘皆错的“判决性实验”》,郭齐勇主编:《〈儒家伦理新批判〉之批判》,第257页。

⑧ 刘清平:《忠孝与仁义》,上海:复旦大学出版社,2012年,第64页。

⑨ 黄裕生:《普遍伦理学的出发点:自由个体还是关系角色?》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第962页。

⑩ 郭齐勇:《“亲亲相隐”、“容隐制”及其对当今法治的启迪》,《社会科学论坛》2007年8月(上半月刊)。

⑪ 丁为祥:《恕道、孝道与礼教》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第218页。

⑫ 曾小五:《就“父子相隐”看儒家关于血缘亲情与道德法律关系的观念》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第754页。

⑬ 刘清平:《忠孝与仁义》,第66页。

⑭ 刘清平:《儒家伦理与社会公德》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第900页。

⑮ 刘清平:《论孔孟儒学的血缘团体性特征》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第859页。

⑯ 黄裕生:《普遍伦理学的出发点:自由个体还是关系角色?》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第958页。

时也承认父子互隐是违法的，但是他们说，如果我们超越法律的层面，从社会、公德、宗教信仰和终极关怀的层面考虑问题，我们就会宽容地理解“父子互隐”的命题，不难发现孔子的直德亦有其根据^①。其理由之二是，父子亲情比法律更重要^②，因为法制的基础建基于人性，父子互隐符合人性，法律必须为之让步^③，所以健全的法制应该规定亲亲互隐。

反方认为这是将家庭亲情凌驾于法律之上。在他们看来，孔子主张亲亲互隐实际上等于主张人们为了血缘亲情可以置法律于不顾，这正是“情大于法”观念的始作俑者^④。他们还进一步认为，“‘亲亲互隐’在社会秩序化过程中必定转化为‘官官相护’”^⑤，“现实生活中某些屡见不鲜的腐败现象的滋生蔓延，儒家的血亲情理精神也应该说是难辞其咎，无法推卸它所应当承担的那一部分责任”^⑥。

以上是双方在第一个方面的主要争论。正方为父子相隐辩护的第二个方面是论证父子相告的危害性。首先，他们认为父子相告，戕害人的本性，害莫大焉。亲人间的告发是扭曲的社会与扭曲的人格使然，“有违人之为人之本”^⑦。父子亲情是人的本质所在，如果放弃了父子亲情，那就人而非人了。攘羊者之子如果证父之过，他将无法立足于人伦世界^⑧。反方则认为，生而有之的并不等于合理的。由血缘确立起来的人际关系并非人的本质关系。父子相隐也绝非自然的父子关系^⑨。

其次，正方认为父子相告比父子相隐危害更大，从个人和家庭方面看，更是如此。“如果其子选择‘证’，丢羊之人固然可复得其羊，……但如此一来，其父的过错就昭示于光天化日之下，其父子关系也就成为……‘问题父子’了；对个体而言，这无疑是为更重大的损失。”^⑩反方则辩驳：父子互隐，“两人不仅都会失去诚实正直的个体性品格，而且也会失去遵纪守法的社会性公德。”^⑪“一对沆瀣一气互隐其恶的父子不更是一对伤天害理的‘问题父子’吗？以‘亲亲互隐其恶’为前提维系起来的人伦关系是一种‘正常的伦理关系’吗？亲亲互隐虽然维系了亲情，却伤了天害了理……”^⑫

正方进一步认为，综合考虑国家、宗亲与个人的利益来看，父子互隐也比父子相告更可取。在他们看来，一旦父子或夫妇之间相互告发，整个社会便难以收拾和调治。他们说，孔子主张父子互隐显然是因为他“不愿意看到父子相互告发、相互残杀成为普遍现象，因此宁可认同维系亲情，亦即维系正常伦理关系的合法化、秩序化的社会”^⑬。反方则以同样的逻辑论证父子互隐对社会的危害。他们说如果“父亲攘羊，子为父隐”是正义的，那么不管父亲犯下什么罪恶，子为父隐都是合理的了。既然子为父隐是正义的，兄弟姊妹和朋友相隐也是正义的，不管是出于亲情还是友情，隐恶都是直在其中。由此而造成的后果绝非伦理关系正常的社会。“即便‘亲亲互隐’[因]维系了亲情而维系了家庭的秩序和稳定，也绝不等于就能维系一个有秩[序]而稳定的社会。如果‘亲亲互隐其恶’被当作伦理准则，……天下由此不是进入了秩序化的社会，恰恰是进入了没有正(公)义原则节制的利益角逐。”^⑭

值得注意的是，当正反两方各自利用对方的观点来质问对方时，受到质问的每一方的表现都耐人寻味，每一方似乎都不愿意接受自己的主张。反方向正方发问：如果你卷入了一场使你蒙冤的官

① 参见郭齐勇：《也谈“子为父隐”与孟子论舜》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第14、13页。

② 参见丁为祥：《传统：具体而又普遍》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第196页。

③ 参见郭齐勇主编：《〈儒家伦理新批判〉之批判》，“序言”第14页。

④ 刘清平：《美德还是腐败？》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第896页。

⑤ 黄裕生：《普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色？》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第961页。

⑥ 刘清平：《美德还是腐败？》，《哲学研究》2002年第2期。

⑦ 郭齐勇：《也谈“子为父隐”与孟子论舜》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第14页。

⑧ 参见丁为祥：《传统：具体而又普遍》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第194—195页。

⑨ 参见黄裕生：《普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色？》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第949页。

⑩ 丁为祥：《传统：具体而又普遍》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第189页。

⑪ 刘清平：《论孔孟儒学的血亲团体性特征》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第866页。

⑫ 黄裕生：《普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色？》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第961页。

⑬ 郭齐勇：《也谈“子为父隐”与孟子论舜》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第13—14页。

⑭ 黄裕生：《普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色？》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第961页。

司,例如你的亲人被杀,你与官府又没有任何裙带关系,你是希望一个曾放跑自己杀人父亲的人来审判这个案子呢,还是希望一个六亲不认的人审判这个案子^①? 正方不愿回答这个令其头痛的难题。这暗示他们虽然主张父子相隐,但是当它们身为受害者的时候却可能反对父子相隐。但是正方也向反方抛出了同一类的问题:如果你的父亲杀了人,你将抱持何种心态,采取何种处理方式^②? 反方中鲜有人回应这一问题。他们的沉默实际上表明他们在理论上和实践上也会陷入矛盾:他们驳斥父子互隐,却可能在现实中选择父子互隐;他们赞同子证父罪,却可能并不践行这一原则。由此我们看到,正反两方的观点不仅难以说服对方,而且也难以说服自己。

正反双方还有其他观点值得我们关注,限于篇幅,不能一一引述,对上述观点也不能逐一评析。概而言之,借用韩非的术语,正方认为“君之直臣,父之暴子”,反方认为“父之孝子,君之背臣”(《韩非子·五蠹》)^③。正方坚持父子亲情的特殊性与优先性,而回避守法的正义性;反方主张公正守法的普遍性与优先性,而漠视父子亲情的正当要求。正方批评反方六亲不认,视父母如路人;反方指责正方徇私枉法,损人利亲。公正地说,正方通过强调亲情提醒人们父子相告对亲子和家庭关系的伤害,这是合情合理的,但是他们以此论证隐恶的正义性乃至超正义性则是于理不通的,至少是不充分的。反方强调法律的尊严和守法正义,这是应该肯定的,但是他们以此论证子证父罪的绝对正义性则是

有问题的。

正反双方虽然在如何评价父子相隐问题上针锋相对,势不两立,但是他们对父子互隐的理解在根底处却是相同的,就是说,他们的观点差异实际上立足于基本的共识之上。反方有人直言,他们双方“对该命题即‘父为子隐,子为父隐’在含义上其实并没有产生严重的分歧”^④,双方都把“父为子隐,子为父隐”理解为相互隐恶,都认为孔子把亲亲隐恶看成直德,都认为孔子主张血缘亲情高于其他道德准则和法律。在他们看来,“‘徇情’而‘枉法’,对于孔子而言,不仅不是什么错误,相反恰是其道德(‘直德’)的基本要求”^⑤,“孔子公开主张父亲隐匿儿子的罪行或者儿子隐匿父亲的罪行是最正直的美德”^⑥。对于父子互隐的这种理解其实早在战国时期就已经出现,这也是秦汉以降两千多年来人们的一贯理解。正因为如此,老舍说:“以前,中国人讲究‘子为父隐,父为子隐’,于是隐来隐去,就把真理正义全隐得没有影儿了。”^⑦

这里的问题是,孔子是否倡导在亲人间相互隐恶并认为这是正义的美德? 孔子是否像论战双方所认为的那样主张血缘亲情高于其他一切道德准则和法律?

二、父子相隐与不隐于亲

《左传·昭公十四年》记载:“仲尼曰:‘叔向,古之遗直也。治国制刑,不隐于亲。三数叔鱼之恶,不为末减。曰义也夫,可谓直矣!’”^⑧

孔子赞扬叔向不隐于亲,明确肯定叔向行事正义,可称之为直。很显然,孔子这里所说的“直”即正义。《韩非子·解老》中说:“所谓直者,义必公正,公心不偏党也。”这也为“直”在东周时期确实存

① 参见邓晓芒:《再议“亲亲相隐”的腐败倾向》,《学海》2007年第1期。

② 参见胡治洪:《全盘皆错的“判决性实验”》,郭齐勇主编:《儒家伦理新批判》之批判,第256页。

③ 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,北京:中华书局,2013年。本文引用《韩非子》均依据此书,而仅于正文中注明篇名,不再出注具体页码。

④ 邓晓芒:《儒家伦理新批判》,重庆:重庆大学出版社,2010年,第161页。

⑤ 穆南珂:《儒家典籍的语境溯源及方法论意义》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第968页。

⑥ 赵文艳:《论“亲亲相隐”与“大义灭亲”》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第718页。

⑦ 老舍:《我这一辈子》,南京:江苏文艺出版社,2011年,第213页。

⑧ 杨伯峻:《春秋左传注》(修订本),北京:中华书局,1995年。本文引用《左传》均依据此书,而仅于正文中注明某公某年,不再出注具体页码。

在这种用法提供了佐证。更重要的是，它非常准确地对应于叶公与孔子谈话语境中“直”的含义。

这个记载对于批评孔子主张血缘亲情至上和情大于法的反方来说是一个难题。为此，反方不得不承认亲亲相隐和大义灭亲都是儒家伦理本身固有的原则，但是他们又对孔子和儒家提出了两种自相矛盾的批评：一方面认为孔子对攘羊者和对叔向的评价采取了双重标准，因而这两种义务在儒家那里始终处于冲突和矛盾之中而无法调和^①；另一方面又说儒家认为亲情高于法律，儒家大力主张亲亲相隐，而只是有条件地主张不隐于亲。值得注意的是，其所谓不隐于亲的条件是指：在亲亲相隐而得不偿失的情况下，在亲亲相隐无意义的情况下（比如，违法犯罪的亲属已经死亡），在违法犯罪者为卑亲属的情况下^②。我们看到第三个条件是十分牵强甚至毫无道理的。在通行的《论语》版本中，“父为子隐”在“子为父隐”之前，我们丝毫看不出孔子主张卑亲属为尊亲属相隐而不主张尊亲属为卑亲属相隐。而除去这第三个条件，符合前两个条件的不隐于亲的行为又有何值得称赞？认为孔夫子称道如此行为是正义之举，是将夫子的道德判断力置于何种境地？

正方将这段话用作回击反方的一个有力武器，认为它可以消除反方对儒家的指责即儒家只讲亲情而不讲正义。不过，事情并非如此简单。孔子的这段话对于正方实际上是把双刃剑，它在回击反方的同时，也对准了正方自身。孔子在这里明确肯定不隐于亲是“直”，尽管是古之遗直。不隐于亲与亲亲相隐不是正相矛盾吗？孔子既然主张亲亲互隐，又怎会称赞不隐于亲？

为了缓释这看似矛盾的两种立场，也为了化解反方的批评，正方一方面对“攘”、“直”和“隐”采取另种解释，弱化父子相隐的性质，淡化父子相隐的程度，以此论证父子相隐并非漠视一切法律，甚至认为父子相隐并非隐匿违法行为，另一方面则限制父子互隐的适用范围。

叶公与孔子对话中的“攘”字一般理解为偷盗或窃取。战国时代关于此事的另外两种表述可以为证。《吕氏春秋·当务》：“楚有躬者，其父窃羊而谒之上。”^③《韩非子·五蠹》：“楚之有直躬，其父窃羊，而谒之吏。”但是正方对之另作解释。其一把“攘羊”解释为顺手牵羊^④。顺手牵羊固然与蓄意盗窃不同，但实际上仍是偷盗的一种。这种解释虽然弱化了盗窃的程度，但并不能改变盗窃的性质。其二，把“攘羊”解释为将误入自家的他人之羊据为己有。这种解释的根据是高诱注《淮南子·汜论》：“凡六畜自来而取之曰攘也。”^⑤正方以此认为“攘羊”与盗窃不同。不过，如此“攘羊”恐怕已经算得上窃取行为，或至少也是非法占有了。《后汉书·列女传·乐羊子妻》记载：“尝有它舍鸡谬入园中，姑盗杀而食之。”^⑥这说明即使他人的家畜误入你家，你若据为己有，也是一种盗窃行为。这里并没有“攘不算偷”之类的语言游戏的空间。其三，进一步将“攘羊”大事化小，把它解释为：夜幕降临，赶羊归圈时，他人的羊随自家的羊进入自家羊圈，没有及时归还^⑦。这里需要指出的是，“攘”并无“没有及时归还”之意，我们在古代和现代的典籍中都找不到这种用法。如果“攘”具有这个含义，那么躬父攘羊确实只是小事一桩。既然如此，躬父把羊送还，作个解释，消除误会，问题也就圆满解决了。躬父在这件事上既无主观的偷盗动机，也无客观的窃取行为，既没有违反法律，也没有违背道德，只是做事有点疏忽或拖沓而已。况且就结果而言，如果父亲有过错，儿子同样也有过错，因为如果父亲有所疏忽，儿子也可以归还，双方的责任是一样的。既然如此，儿子又何必必要像叶公所说的那样去官府告发？又何必必要像孔子所说的那样为父隐？这是任何头脑健全的人都明白的。如果叶公对孔子所说的是这种情况，叶公怎会称赞躬的告发行为是“直”呢？他应该称之为“笨”或者“傻”才对，否则

① 参见邓晓芒：《儒家伦理新批判》，第162—164页。

② 参见邓晓芒：《再议“亲亲相隐”的腐败倾向》，《学海》2007年第1期。

③ 张双棣等：《吕氏春秋译注》（修订本），北京：北京大学出版社，2012年，第260页。

④ 郭齐勇、龚建平：《“德治”语境中的“亲亲相隐”》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第51页。

⑤ 高诱：《淮南子注》，上海：世界书局，1935年，第222页。

⑥ 范晔：《后汉书》卷八十四《列女传》，北京：中华书局，1974年，第2793页。

⑦ 郭齐勇：《“亲亲相隐”、“容隐制”及其对当今法治的启迪》，《社会科学论坛》2007年8月（上半月刊）。

就是叶公自己笨或者傻。孔子与如此之人谈“直”，岂不是对牛弹琴？而且，如果情况真是这样，那么孔子所谓“父为子隐，子为父隐，直在其中”就是用以引导心智不健全者的教诲，因为只有他们才会因这种事情将父亲告到官府。若此，正方以之为中华民族的千秋教训好像大为不妥，而建议将此立法，就更显得悖理。事实上，《论语》曾三次记述叶公与孔子或其弟子对话，论谈治政为人之事。从叶公与孔子或其弟子的答问中可以看出他绝非愚人或笨伯，由此也可知道正方对“攘羊”的这种解释是极不合适的。正方对“攘羊”作出如此解释，意在表明孔子只在无关紧要的事情上主张父子互隐，避免人们指责孔子主张徇私枉法，但却使得孔子的话语本身失去了意义。因为无论把此类事情告知官府还是隐而不告，似乎都无所谓正义与否，这种情况不可能是孔子谈论的主题。

正方对“攘”字所做的这些解释都是要说明：“对亲人的‘隐’与‘无犯’，只限于小事，不会无限到杀人越货的范围。”^①但是这等于承认隐匿重罪是不义之行，那么隐匿轻罪不是同样也属不义之行吗？尽管程度不如前者严重。孔子曰：“行刑罚则轻无赦”（《孔子家语·刑政第三十一》）^②，如此，在孔子看来父子互隐就不可能是正义之举。此外，正方在这个问题上也陷于自相矛盾，他们有时认为父子相隐只限于轻罪，有时又以柏拉图的《游叙弗伦篇》为据来论证亲亲互隐是中国和西方普遍的道德法则，即便父亲杀人，子告父罪也是不对的^③。总之，正方在对“攘羊”的解释上采取“大事化小”的做法很难成功，而且会导致自相矛盾。如果我们不想曲解叶公与孔子的对话或消解孔子的微言大义，我们最好把“攘”解释为一种窃取或非法占有他人财产的行为。

而一旦把“攘”解释为窃取或非法占有，并把“父为子隐，子为父隐”理解为隐匿违法犯罪行为，正方的处境就难免尴尬。因为他们要把隐匿不法不义行为说成是正义的，而这是违反无论今人还是古人的常识与直觉的。如果父亲盗窃，子为父隐；儿子偷盗，父为子隐，这家人岂不成了相互包庇的犯罪之家？这个家庭岂不成了姑息养奸和藏污纳垢之所？又有何正义可言？因此，完全消极被动地隐匿不法不义之行绝不可能是正义的。

为了摆脱这种不利局面，正方又改变对“直”的解释，淡化甚至否认“直”与道德和法律的关系，把“直”解释为亲情或者对亲情的维护，认为“孔子所谓直，是我们对父母兄弟的最为切近的这种感情”^④。“孔子关于‘父子互隐’与‘直’德的论说，实是主张保持人的自然真性常情”^⑤。简言之，“直在其中”也就是父子亲情在其中。这种解释在历史上曾有先例。冯友兰就曾把“直”解释为真情实感的流露或表现，他说：“孔丘认为，‘直’就是凭着自己的真情实感，真情实感是什么，就是什么，这是他认为‘直’的标准。”^⑥根据冯友兰的解释，一个人的父亲偷了别人的羊，这是坏事。他的儿子不愿意让父亲所做的坏事张扬起来，这是他的真情实感。躬出来指证他的父亲做了坏事，这不是出于躬的真情实感，所以这不是“直”而是罔。

每个人心中都有父子亲情，一般来说也都会保持这种真情。根据这种解释，每个人都是孔子所说的“直”人了。由此，“直”也就不是一种让人特别称赞的品质了。但是孔子的话显然是在赞赏“直”这种美德。把孔子所说的“直”解释为父子亲情的流露，实际上也消解了孔子的微言大义。躬之所以被叶公称赞恰是因为他的这种做法不常有。如果父子相隐是一种自然情感，不仅人人具有，尽人皆知，而且绝大多数人都身体力行，还需要孔子来倡导吗？

再者，直躬证父是否出于真情实感？如果认为子证父罪皆非出于人的真实情感，恐怕难以服人。

① 郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，“序”第7页。

② 杨朝明注说：《孔子家语》，开封：河南大学出版社，2008年，第258页。

③ 至于《游叙弗伦篇》是否主张亲亲互隐，参见黄启祥：《苏格拉底是否主张子为父隐》，《江西社会科学》2015年第1期。

④ 郭齐勇：《儒家伦理的现代诠释——以亲亲互隐为视角》，2008年05月07日，http://phtv.ifeng.com/program/sjdt/200805/0507_1613_527631_1.shtml，录于2013年10月26日。

⑤ 郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，“序”第6页。

⑥ 冯友兰：《三松堂全集》第八卷，郑州：河南人民出版社，2001年，第131页。

即使根据儒家的观点，对正义的渴望与追求也是人所具有的真实情感。孟子曰：“无羞恶之心，非人也……羞恶之心，义之端也。”^①没有哪个正常人在父亲偷羊之后，为父亲隐匿罪行而心里没有任何愧疚的，除非父子都是惯偷，对盗窃已经习以为常。也正因为如此，每一个有良知的人在面对类似父亲攘羊这种事情时都会有左右为难或进退维谷之感。

正方看到，把“子为父隐”的“隐”简单地解释为“隐藏”、“隐瞒”或者“隐而不言”，显得过于消极被动，故而又从心理学和认识论的角度，通过揭示儿子的心理状态证明“直在其中”。他们说“隐”本身说明儿子知道偷盗不义，说明他有是非善恶观念。这种解释亦有先例。《义门读书记》曾言：“何故要隐？正谓其事于理有未当耳。则就其隐时，义理昭然自在。”^②隐匿本身固然可以说明儿子具有是非之心，但是这也表明子为父隐是知恶隐恶，实为包庇。如此之举，怎能是一种美德？

为了进一步让儿子走出隐而不言的困境，正方又让儿子发言，以论证“直在其中”。他们说子为父隐并不否认儿子有劝谏父亲的义务，持义谏亲是子为父隐的应有之义，“父母有过错，做子女的要和颜悦色地规劝”，“反复微谏无效，最后不得已时，也可对父母犯颜直谏。可见，孔子所谓的‘子为父隐’并不否认儿子有持义劝谏父亲过错的义务，……这就否证了孔子‘亲亲互隐’不顾公义是非的说法”^③。

如果父亲偷羊，儿子劝告父亲，这固然与放任父亲继续行窃有本质不同，要好很多。但是这种解释把“直”仅仅理解为父子之间的一种关系，对受害方漠然不顾。这正如当今一些支持废除死刑的人，他们以人道为理由对谋杀犯的生命给予极大关注，但是对于无辜的被害者及其亲属却毫不动心。在躬父攘羊这件事上，我们能够完全抛开失主和羊来谈论儿子和父亲的正义吗？恐怕不能。非法窃取他人财物无论如何是不义的。不能因为你只偷一次，这一次就是正义之偷。再者，孔子说：“吾道一以贯之”（《论语·里仁》），“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）。如果自己家的羊失窃，你是否希望它被送回？只要失主的羊没有归还或者失主没有得到相应的补偿，正义就始终是欠缺的。

正方为了消除父子相隐和不隐于亲之间的张力，进而通过引用“门内之治恩掩义，门外之治义断恩”^④，把隐和不隐的范围分别限定于“门内”和“门外”。门内以恩为重，门外以义为重，“怎么能说儒家只讲亲情，不讲正义、公正、公德？”^⑤在他们看来，孔子之所以肯定周公诛杀管叔和流放蔡叔，是因为这属于公共事务。孔子讲父子相隐是为了保护“私”领域，防止官府、公家或政治权力破坏亲情与“私”领域^⑥。

孔子与叶公谈论父子互隐，其主题是父子如何对待对方的违法行为，并无官府、公家或政治权力破坏亲情与“私”领域之说。再者，“门内”和“门外”的含义是什么？正方一方面似乎以二者分别指称私事和公事，即他们所说的“私人领域”和“公共领域”，另一方面似乎又以之指称个人的私人身份和公职身份。叔向担任公职，因此他处理叔鱼之事应该属于公事，这没有问题。同样，舜作为天子，他担任的无疑是公职，他处理父亲瞽瞍杀人之事无疑不是私事，根据“门内”和“门外”的划分，舜应该不隐于亲，但是舜却窃父而逃。而正方竟然认为这是亲亲互隐的典范，完全没有意识到他们对叔向的解释和对舜的解释相互冲突^⑦。就躬父攘羊一事来说，它究竟属于“门内”还是“门外”？无论如何，它不能算作纯粹的私事，因为他盗窃的是别人的羊。再者，根据“门内”和“门外”的区分，如果攘羊者的儿子是个公职人员，他就应该告发父亲。但是孔子显然没有这个意思，他仍然说要子为父隐。实际

① 朱熹：《四书章句集注》，第239页。

② 何焯：《义门读书记》，上海：上海古籍出版社，1992年，第58页。

③ 郭齐勇、陈乔见：《苏格拉底、柏拉图与孔子的“亲亲互隐”及家庭伦理常观》，《社会科学》2009年第2期。

④ 杨天宇：《礼记译注》（下），上海：上海古籍出版社，2004年，第855页。

⑤ 郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，“序”第8页。

⑥ 参见郭齐勇：《“亲亲相隐”、“容隐制”及其对当今法治的启迪》，《社会科学论坛》2007年8月（上半月刊）。

⑦ 这里意在显示正方论证中的矛盾，并非否定舜的做法。

上,孔子言“父为子隐,子为父隐”的时候既未区分所谓的“私人领域”与“公共领域”,也未区别私人身份与公职身份。

面对孔子对叔向“不隐于亲”的称赞,无论是反方的闪烁其词还是正方左支右绌的争辩都表明,他们对孔子“父子互隐”之说的理解存在严重问题。

正方和反方虽然观点对立,但是他们却秉持一种共同的思维方式,即都把正义看成一种非此即彼的选择。正方强调维护父子亲情的义务高于守法的义务,认为应该为了前者而放弃后者;而反方则认为维护法律的公正,就不能考虑父子亲情。他们都没有意识到,面对两种真正的价值或义务,我们不能简单地以一种压倒另一种,也不能简单地以一种代替另一种。对于躬来说,正义不可能是一次简单的选择,这两种选择中的任何一种都不可能是完满的,都必然导致或者伤害亲情或者违反法律,都必然在一方面造成正义而在另一方面产生不义,换言之,即在实现一种美德的时候破坏另一种美德。

三、父子相隐与直在其中

反方有人说,父子互隐既为法律所不容,又违于伦理公德,其间的是非善恶明若泾渭,“对任何一个奉公守法的正直公民都几近常识”^①。道理既然如此简单,这里的问题就是:克己复礼、奉公守法、正直无私、大智大贤的孔子如何会不明白?他又怎会公然主张父子互隐并赞其为正义的美德?他怎会犯如此简单如此明显的错误?

在开始考察这个问题之前,我们需要注意一点。《论语》中孔子在许多时候都是惜言如金,给人的感觉常常是言虽止而意未尽。他说“父为子隐,子为父隐,直在其中”也是言约而旨远。因此我们必须根据语境来完整地显示他的观点,理解父子互隐的真正含义。

从叶公与孔子的对话中我们看到,孔子并没有否认躬的行为具有正义属性。他说:“吾党之直者,异于是”,这表明他没有否定躬的做法是一种“直”。至少我们可以说躬的做法是愚直,孔子对“古之愚也直”(《论语·阳货》)的人并没有否定和贬抑。但是这也暗示他不推崇这种“直”。就是说,在孔子看来,在这类事情上“直”有两种形式:“证”与“隐”。

无论正方还是反方都认为,一个人面对父亲攘羊时只有两种选择,要么子证父罪,要么子隐父罪。叶公与孔子的对话看上去似乎也只有两种观点:叶公赞赏子证父罪为直,而孔子主张子为父隐,直在其中。但是,如果我们仔细阅读这段对话则会发现,其中还隐含着另一种观点。叶公称赞躬证父罪之直是因为这件事不同寻常,非一般人所为。这不正说明常人总是为父隐罪吗?显然是这样。这是叶公称赞直躬证父的背景,孔子不可能不清楚这种情况,也不可能不理解叶公话语中潜含的这个背景。如果把孔子所言的“子为父隐”理解为隐匿父罪,使之不为人知,那么孔子的话就只是肯定了常人的一种做法,也就是正方所说的司空见惯的常态^②。正方认为孔子把这种所谓的常态称之为“直”,但是他们却忽略了这样一个问题:自古以来何曾有人把他人隐匿父亲的盗窃行为称为正义之举?

我们看到在父子相隐问题上,反方基本上站在叶公的立场上,而正方站在叶公语境中潜含而未明言的常人立场上。无论正方还是反方都把常人的观点视为了孔子的观点,而孔子的观点实际上一直未被理解和揭示。其之所以如此,是因为正方站在攘羊者即躬父的立场考虑问题,而反方站在失窃者或者旁观者(官府)的立场来思考问题。无论正方还是反方都没有清楚地意识到孔子的论题所

① 穆南珂:《儒家典籍的语境溯源及方法论意义》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第964页。

② 参见郭齐勇、龚建平:《“德治”语境中的“亲亲相隐”》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第52页;罗安宪:《孔子“直”论之内涵及其人格意义》,《孔子研究》2005年第6期。

在：站在躬的立场如何看待父亲攘羊？这是他们的观点失误之根源。在整个论战中，双方虽然都在谈论孔子的立场，正方捍卫孔子的立场，反方批评孔子的立场，但是孔子的立场实际上一直都不在场。

下面我们将结合对直躬证父以及类似事件的几种不同处理方式的讨论，来显现孔子所言“父为子隐，子为父隐”的含义。

我们看到，正方主张子隐父罪，从家庭内部看，父子亲情似乎没有受到伤害，但是失主没有得到赔偿，攘羊者没有受到惩罚，它造成了外部的不正义。反方主张躬证父罪，使失主得到赔偿，攘羊者依法受到惩罚。从外部结果看，正义得以实现，但是它会伤害父子亲情。对攘羊者的惩罚不应包括损害父子关系。正方只是阐明了“父亲”应该受到孝敬，反方只是阐明了“攘羊者”应该受到惩罚，他们都没有真正阐明应该如何对待“作为攘羊者的父亲”？

《吕氏春秋·当务》叙说了一种看似比较圆润的处理方式：“楚有躬者，其父窃羊而谒之上。上执而将诛之，躬者请代之。将诛矣，告吏曰：‘父窃羊而谒之，不亦信乎？父诛而代之，不亦孝乎？信且孝而诛之，国将有不诛者乎？’荆王闻之，乃不诛也。孔子闻之曰：‘异哉！躬之为信也！一父而载取名焉。’故躬之信，不若无信。”

这段话与《论语·子路》中叙述的故事有所不同，但是孔子的评论与《论语》中孔子的思想是相符的。在这个表述中，躬先是子证父罪，实现了外部正义，这符合反方的观点。然后他请求代父受诛，成全亲情，这又契合正方的观念。这种做法颇有情法并重和孝义两全的意味。从结果看，荆王最终赦免了他，也免其父无罪，父子完好。这似乎是一个圆满的处理方式。但是孔子却不赞同这种信字当头而又信孝两全的做法，甚至认为“不若无信”。从这里我们也可以管窥孔子的思想不同于正方和反方的解释。

孔子是重视“信”的。“子以四教，文、行、忠、信。”（《论语·述而》）孔子还说：“民无信不立。”（《论语·颜渊》）但问题是孔子为何不赞同《吕氏春秋》中所描述的躬的这种“信”？因为这种做法虽然实现了外部正义，但会造成家庭内部的不义，使父子亲情受到伤害。躬只使父亲不受法律的惩罚还不够，还应尽力使父子亲情免受伤害。再者，当躬自言自己既信且孝时，他似乎并非真正追求信与孝，而是把它们视为免受惩罚和获取美誉的手段。躬赢得信孝之誉，其父落得窃贼之名，父亲似乎成了他获取美誉的垫脚石。更重要的是这个故事包含着两种相互矛盾的思想：躬愿意为父而死，却不愿为父承担攘羊之责。这是孔子说他猎取名声的原因所在。这也说明孔子所言的正义绝非只是一种外在的功利结果，还在于纯正的动机，也就是对于德性的纯正追求。

就盗窃行为而言，无论古今还是中外，正义的实现一般来说无非有两种形式，一是等值赔偿受害者，二是等价剥夺侵害者。在这两方面，正义都未必一定要以当事人承担的方式来实现，也可以通过家庭承担的方式来实现。至少从《吕氏春秋·当务》的记述来看，这是当时的法律所允许的，因为那里说儿子可以替父亲受刑，而且这种行为还被视为一种孝行。就偿还被盗者的损失而言，即使在今天也还是可以家庭为主体来实现的，而且事实上许多时候都是以家庭为主体实现的。

躬父攘羊，躬可以把羊送还失主，登门道歉。这既没有使失主遭受损失，维护了正义，又不使父亲的自尊和声誉受到伤害，体现了对父亲的孝爱。虽然攘羊者什么也没做，但是事情得到了公正的解决。虽然官府没有介入，正义已经实现了。

躬承担责任，进行道歉，他付出了本不该由他付出的代价，“直”是以躬的自我担当和损失来实现的。这不是一种不正义吗？的确，这里面似乎包含着一种不正义。但是人们往往没有意识到，一个人面对着应该承担的义务而不去承担，这本身也是一种道义上的亏缺。躬通过自己的担责使父亲免受伤害，实现了对父亲的孝爱，成就了自己的孝德。在这个意义上，在躬自身又实现了正义。“求仁而得仁，又何怨？”（《论语·述而》）

躬的父亲攘羊，却没有受到任何惩罚，他似乎“赚”了，但是他所“赚”的正是其子所“亏”的，本该

由他承担的责任落在儿子身上。任何一个尚有良知的人身处此种情境,都会感受到儿子的真情挚爱以及正直之心,同时也会对自己的错误行为心生愧疚,从而改过向善。孔子曰:“能补过者,君子也。”(《左传·昭公七年》)如此,他虽然亏欠了惩罚,但是收获了从善的意愿,在这个意义上,在躬父身上也实现了正义。在一个标的物价值很小的违法事件中,例如躬父攘羊,违法者改过从善的意义远远大于归还一只羊。孔子说:“凡夫之为奸邪、窃盗、靡法、妄行者,生于不足,不足生于无度。无度则小者偷盗,大者侈靡,各不知节。”(《孔子家语·五刑解第三十》)不帮助窃盗者消除无度的欲望,而隐瞒了这次的偷盗行为,在很大程度上等于为下次偷盗开了绿灯。

孔子所主张的子为父隐是儿子的一种主动担当,它看似在家庭中产生了某种不正义,但是这种不正义所产生的不是父子之间的排斥力,而是一种吸引力,它所造成的情感落差会产生巨大的亲情能量,让父亲更加亲近儿子,并倾听良知的呼唤,其结果恰恰是家庭的正义。

子为父隐,一方面子为其所应为,失主得其所应得,另一方面真切地维护和增强了父子亲情,无论正方所说的正义还是反方所说的正义都得以实现。而且,这种子为父隐还实现了第三种正义,躬父改过从善。如此,子为父隐,直在其中。这才是孔夫子的意思。这也是《孝经》中孔子所言孝子“不可以不爭于父”^①和荀子所言“从义不从父”^②精神的一种体现。

当然,我们也不排除这样一种情况。父亲一时糊涂,乃至执迷不悟,难以理解儿子的孝义之举。此时,儿子当以赤子之心劝告父亲,“事父母几谏,见志不从,又敬不违,劳而不怨”(《论语·里仁》)。儿子仍不失为孝义之人。

但也可能出现另一种情况,即父亲感动于子为父隐,悔过自新,主动要求承担罪责。子为父隐演变成父为子隐。这已经具有成仁取义的意味了。如此,子为父隐非但没有撕裂父子之情,反而使它得到升华,使得彼此都愿意为对方作出牺牲,彰显出超越利害得失的亲情和正义感。

子为父隐与舍生取义是内在相通的。《史记》载:“石奢者,楚昭王相也。坚直廉正,无所阿避。行县,道有杀人者,相追之,乃其父也。纵其父而还自系焉。使人言之王曰:‘杀人者,臣之父也。夫以父立政,不孝也;废法纵罪,非忠也;臣罪当死。’王曰:‘追而不及,不当伏罪,子其治事矣。’石奢曰:‘不私其父,非孝子也;不奉主法,非忠臣也。王赦其罪,上惠也;伏诛而死,臣职也。’遂不受令,自刎而死。”^③

这里比《吕氏春秋·当务》中描述的直躬证父而后又代父受刑的处境要严峻得多。石奢既无沽名钓誉之心,也无因孝信而谋求赦免之意。他不想成为不孝之子,所以释放父亲。他同样不想违反法律,所以主动到朝廷认罪伏法。昭王感其忠孝之行而赦免其罪。如果石奢接受赦免,从结果看,故事就与《吕氏春秋·当务》中躬的情况颇为类似了。

如果说《吕氏春秋·当务》中躬的故事只是实现了形式正义,石奢则要实现实质正义。当石奢释放父亲时,他知道自己犯下了死罪。而他之所以径直而为,是因为他视孝重于生命。当楚昭王法外开恩将其赦免时,他知道这是生的合法机会。他之所以毅然赴死,是因为他把忠看得高于生命。石奢所面对的不是生与死的选择,而是生命与忠孝的抉择。让石奢自刎的原因不是法律的裁决,而是灵魂的决断。

石奢既孝且忠,但是忠孝于他却难以两全。一方面,他只有违反法律才是孝子;另一方面,他只有遵守法律才是忠臣。一方面,他只有不再尽孝(以死救父)才是真正孝子,另一方面,他只有不再尽忠(以命护法)才是真正忠臣。忠臣孝子是不应该死的,但是他只有赴死才不应该死。或者说,他只有不再是忠臣孝子,才是永远的忠臣孝子。这里忠孝双全只有超越现成的亲情与法律才能实现。也

① 胡平生:《孝经译注》,北京:中华书局,1999年,第32页。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》(下),北京:中华书局,2013年,第624页。

③ 司马迁:《史记》卷一九《循吏列传》,北京:中华书局,1963年,第3102页。

只有如此，石奢的父亲也才可能最终得救。石奢释放父亲只是救了他的生命，而石奢的死则可能拯救他的灵魂，就像陀思妥耶夫斯基所说的：“人们总是在拯救他们的人死后才得救的。”^①

这个故事一方面向我们昭示子为父隐是“为父隐”而非“为罪隐”，因为正是石奢让人将父亲杀人之事报告楚昭王；另一方面，它也向我们显示，在情与法、孝与义的冲突面前，并非接受法律的判决就可以像反方所说的那样实现完满正义，并非选择孝就可以像正方所说的那样保全亲情。真正的孝必定内含正义于其中，完全的正义必定不能抛弃孝爱。正方之所以无论如何争辩都难以让人接受他们的观点，是因为他们所说的子为父隐内含徇情枉法，孝而不义。这也是他们不想把“直”理解为正义的一个原因。反方之所以连自己都说服不了，是因为他们的观点排斥孝爱。我们从这个故事也可以看出，孝与忠或情与义的冲突有时会把人逼至悬崖绝壁，要么向上超越要么向下坠落，使人无法轻易解脱。

郑家栋认为无论是孔子还是石奢的解决方式均与社会正义无关，“因为正义并没有得到伸张，杀人者依然逍遥法外。儒家之所谓‘忠孝两全’不是解决了问题，而是回避了问题”^②。这段话的潜在设定是实现正义的主体是当事者个人。郑家栋比较欣赏罗伯特·贝拉(Robert N. Bellah)的观点。贝拉站在基督教立场上认为，在西方社会中，归根到底上帝是唯一的主宰力量，而儒家将父子关系绝对化，缺少对于超越者的忠诚^③。郑家栋借此认为这是中国人难以做到法律面前人人平等的原因。我们姑且不论基督教的上帝在现代常识和科学面前是否还具有超越性，即使我们承认它具有超越性，岂不知基督教最重要的“超越”价值正在于为他人担当罪责，基督教的基础正在于认为唯一无罪的人即基督为有罪的世人赎罪，而圣子的牺牲正是为了既成全圣父的正义又成全其慈爱？基督教所崇奉的超越的神圣价值已经存在于儒家学说之中了。

通过前面的讨论，我们看到孔子所言“父为子隐，子为父隐，直在其中”，意味着正义的家庭属性，换言之，正义能够以亲子所构成的家庭的方式来实现。正方非常强调家庭关系的根本性和重要性，但是却看不到这种根本性关系在实现正义上的作用和意义。反方把人视为孤零零的原子，认为只有攘羊者受到法律的惩罚，正义才得以伸张，同样没有看到正义的家庭属性，忽视了正义实现的现实形态。即便正义意味着法律的惩罚，法律的惩罚意味着违法犯罪一方付出应有的代价，在这个意义上，无论是子为父隐还是石奢自刎，我们都可以说正义得到了实现。一旦我们阐明了孔子所言“子为父隐”的真正含义，那种对孔子牵强附会的理解即“君之直臣，父之暴子”也就不能成立了，那种对儒家“父之孝子，君之背臣”（《韩非子·五蠹》）的批评也就难以立足了。

孔子主张“父为子隐，子为父隐”并不是偶然的，而是与他的一贯思想相契合的。孔子“信而好古”（《论语·述而》），又曰：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《论语·述而》）“好古”即崇尚前圣先贤。在孔子看来，古代圣贤君临天下，即以天下为家，愿为天下人辛劳，甘为天下人担责。“朕躬有罪，无以万方。万方有罪，罪在朕躬。”“百姓有过，在予一人。”（《论语·尧曰》）孔子崇尚圣贤的智慧和美德，追随他们的榜样，自然提倡人们在家庭中“能竭其力”（《论语·学而》），甘为他人承担责任的精神。

当然，孔子说“父为子隐，子为父隐”，这并不意味着他把“父子互隐”扩大到任何情况下的任何亲情或朋友关系之中，因为德性与价值冲突的方式是多种多样的，解决冲突的途径也因其境域而不同。儒家礼义的实现必有情境化考虑，所以我们不能把父子互隐理解为是在孔子那里实现正义的唯一模式。正因为如此，孔子称赞叔向不隐于亲是“曰义也夫，可谓直矣”！无论孔子说的父子互隐还是不

① [俄]陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》，耿济之译，北京：人民文学出版社，2013年，第360页。

② 郑家栋：《中国传统思想中的父子关系及诠释的面向——从“父为子隐，子为父隐”说起》，《中国哲学史》2003年第1期。

③ Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (California: University of California Press, 1991), 95. 转引自郑家栋：《中国传统思想中的父子关系及诠释的面向——从“父为子隐，子为父隐”说起》，《中国哲学史》2003年第1期。

隐于亲都以维护正义为内在含义,它们是实现正义的不同形式。

至此,我们可以说,孔子所言“子为父隐”并非像正方和反方所理解的那样,是子隐父罪。“子为父隐”是为父隐而非为罪隐,换言之,是隐父而非隐罪。在孔子与叶公的对话中,直有两种方式即“证”与“隐”。“证”是让父亲与过失一起显出来;而“隐”则是让自己与过失一起显出来,它意味着人子的主动担当。孔子所言的“隐”与“直”是一致的,一方面,“直”在“隐”中,另一方面,通过“直”而达到“隐”,而且也只有通过“直”才能最终“隐”得住。无论是正方还是反方所理解的隐都是单方面的小隐,他们把现成的亲情或法律视为德性抉择的最终依据。而孔子所说的隐是大隐,他把尊重亲情与法律而又超越亲情与法律的大义作为自己的成德途径。大隐可大显。即使子为父隐的整个过程被曝光而昭然于天下,却仍然无人能够否认此子是一个孝义两全的“直”人。同样,“父为子隐,直在其中”亦是如此。

总之,孔子无论言“子为父隐”还是“父为子隐”,都是“直在其中”,对正义的捍卫和对亲情的维护同时是其应有之义。孔子既不主张徇情枉法,也不主张泯灭亲情。他向人们所指出的是超越这两者,走出情法两难或孝(慈)义两难困境的道路。当然,越是完满的东西,需要付出的努力就越艰巨,需要付出的代价也可能越高。在亲情与法律的冲突面前,我们每个人都不是外在的第三方或“客观的”选择者,孝(慈)与义也不只是两个等待选择的现成选项,而是需要我们投入其中来努力实现的德性。

[责任编辑 李梅 邹晓东]

北大藏《王念孙手稿》流传考述

赵晓庆

摘要:1922年罗振玉从江姓手中购得高邮王氏父子未刊丛稿一箱,部分内容经王国维参与整理编次,已于1925年排印出版,即为《高邮王氏遗书》。其余未刊者皆署名《王念孙手稿》,数量众多、内容丰富、价值重大,今皆藏于北京大学图书馆,尚未刊布。《手稿》具有珍贵价值,流传至今实属不易。对其近二百年来的流传、刊布情况进行详细考察,有助于《手稿》的进一步整理和研究。

关键词:《王念孙手稿》;整理;刊布;北大图书馆

《王念孙手稿》从罗振玉发现至今已有近百年历史,百年中它的大量未刊稿历经战乱动荡年代洗礼而侥幸完好地保存了下来,这是非常难得的。它先后经手于罗振玉、王国维、刘盼遂、罗常培、陆宗达等国学大师,诸家亦有文章评述其重要学术价值。比如王国维在《高邮王怀祖先生训诂音韵书稿叙录》一文中说:“顾五家(顾炎武、江永、戴震、段玉裁、孔广森)之书先后行世,独先生说学者谨(仅)从《经义述闻》卷三十一所载古音二十一部表窥其崖略,今《遗稿》粲然出于百年之后,亦可谓学者之幸矣。”^①罗振玉在《高邮王氏遗书》目录下附记曰:“其他未写定之遗稿,以韵书为多,异日当陆续刊布。”^②然而遗稿至今已百年又百年矣,刊布之事却被一次次耽搁下来,使得我国珍贵语言学文献资料至今深藏于图书馆中。百年前遗稿出而被认为是遗稿之幸、“学者之幸”,百年后它尘封于角落、问津者绝寡,此又遗稿之不幸,学界之不幸欤?

该手稿是王念孙(1744—1832)生前大量未刊稿之汇总,王寿同整理后将其署名为《王念孙手稿》,罗振玉称之为《遗书》,王国维称之为《书稿》、《遗稿》,陆宗达先生亦称之为《遗稿》。今遵其原有署名,称之为《王念孙手稿》。

一、王念孙晚年著书立说

王念孙从嘉庆四年(1799)开始担任直隶永定河道,往返调任凡三次,至1810年永定河洪水泛滥,六十七岁的王念孙因此“自请治罪”,除官告老回至京邸。此后二十多年(至1832年去世)他以著书立说为业,完成了重要学术成果《读书杂志》和《古音学手稿》。

据刘盼遂《高邮王氏父子年谱》所记,自嘉庆十七年(1812)始,王念孙《读书杂志》陆续付梓^③。

作者简介:赵晓庆,中国社会科学院语言研究所助理研究员(北京100732)。

基金项目:本文系国家自然科学基金项目“《王念孙古音学手稿》整理与研究”(16CYY030)的阶段性成果。

※本文写作得到了中国社会科学院语言研究所孟蓬生研究员的指导和帮助,审稿专家也为本文提出了修改意见,谨此一并致谢。

① 王国维:《高邮王怀祖先生训诂音韵书稿叙录》,《观堂集林》,北京:中华书局,1959年,第399页。

② 王念孙等撰,罗振玉辑:《高邮王氏遗书》,南京:江苏古籍出版社,2000年,第1页。

③ 刘盼遂:《高邮王氏父子年谱》,王念孙等撰,罗振玉辑:《高邮王氏遗书》,第55页。

《石臞府君行状》云：“既罢职，乃以著述自娱，亟取所校《淮南子内篇》重加校正。”^①由是校《战国策》、《史记》、《管子》、《晏子春秋》、《荀子》、《逸周书》及旧所校《汉书》、《墨子》，附以《汉隶拾遗》凡十种，名曰《读书杂志》。之后，王念孙又撰《〈史记〉杂志叙》、《读〈管子〉杂志叙》、《读〈荀子〉杂志叙》、《读〈荀子〉杂志补遗叙》、《读〈晏子春秋〉杂志叙》、《汉隶拾遗叙》、《读〈墨子〉杂志叙》、《读〈淮南〉杂志叙》等遗文（后收入《高邮王氏遗书》），直至道光十二年（1832）正月，王念孙卒于北京。

王念孙晚年（1810—1832）笔耕不辍，对先秦两汉经、史、子书中的音韵训诂问题作了全面研究。他根据自己所考订之古韵二十一部以及后来的二十二部、古声母二十三纽编写了诸《韵谱》、《合韵谱》、《谐声谱》、《音义杂纂》等大量古音学著作，同时他又“就古音以求古义”，创造性地应用因声求义的训诂方法，撰成《读书杂志》一书，取得巨大成功。

《读书杂志》一经刊刻即受世人追捧，然可惜的是，王氏古音学手稿（包括《韵谱》、《合韵谱》、《谐声谱》、《音义杂纂》等）及其他学术著作稿本如《〈说文〉校记》、《虚词谱》、《〈读书杂志〉补遗》等都始终未能刊行。

二、王念孙后学及后人对《手稿》的整理、刊布

1830年前后，阮元因见王念孙“古韵二十一部”部目精密于《六书音均表》而致书吴兰修嘱其刊刻王念孙二十一部古韵（参阮元《擘经室续集》^②），然此事至王念孙去世（1832）亦未能完成。

王念孙去世后，其次子王敬之（1778—1856）整理亡父遗稿，得其年少时所作《丁亥诗钞》付梓。《丁亥诗钞》（1834）附记曰：

先观察（王念孙）少为考订声音、文字、训诂之学，吟咏乃其余事，间为里党诗友涉笔。逮通籍后，辍不复为。此册题曰《丁亥诗钞》，盖二十四岁时作也。先观察以诗法教敬之者备矣。敬检遗著，付诸梨枣，用志庭誥。道光十有四年甲午孟冬，男敬之泣书册末。^③

与此同时，王念孙长子王引之（字伯申，1766—1834）将《手稿》中与《读书杂志》相关之散稿二百余条辑为《馀编》，收入《读书杂志》中。王寿昌等撰《伯申府君行状》曰：

壬辰夏，更辑先大父（王念孙）著作之未梓者，附于《杂志》后，名曰《志馀》，并刊以传世。^④

然不久王引之离世，王念孙大量遗稿转至王引之中子王寿同处，王寿同继又承担起了整理刊布王念孙遗稿之任务。王寿同，号子兰，为王引之子嗣中最能继承王氏家学之人。然而1853年1月（咸丰二年十二月）太平军攻陷武昌，王寿同作为镇守官员偕其次子殉职，其所整理之《王念孙手稿》本已付梓即刊，不幸因遭兵燹而刻板尽毁。《子兰府君行状》记载了王寿同整理《王念孙手稿》的情况：

曾王父（念孙）有《〈广雅疏证〉补遗》一册，未订之作也。府君（寿同）谨集成之。《释大》七篇，府君力求其解而为（之）说，以示后学。又手辑三世遗文，梓将成而黄郡失守，版毁于兵。^⑤

刘盼遂辑《王伯申文集补编》“家禀”条下有签记曰：

先文简公（王引之）寄先大父（王念孙）家书，先王父宦游京师，文简公于乾隆四十八年入都省视，旋于五十一年回里读书于湖滨丙舍。此即在里时所寄家信，盖文简公二十一岁所作也。先王父阅之，嘉许以为可传家学，即文简公于来岁入都随侍。同（引者按，即王寿同）于道光乙未年从故麓中拾得，用保藏之。今谨刊入遗集，记此以示子孙，俾知先人年方逾冠而学识若此，遗

① 王引之：《石臞府君行状》，王念孙等撰，罗振玉辑：《高邮王氏遗书》，中华书局，第31页。

② 阮元：《与学海堂吴学博兰修书》，《擘经室续集》卷三，北京：中华书局，1985年，第132页。

③ 王念孙等撰，罗振玉辑：《高邮王氏遗书·丁亥诗钞》，第165页。

④ 王寿昌、王彦和、王寿同：《伯申府君行状》，王念孙等撰，罗振玉辑：《高邮王氏遗书》，第35页。

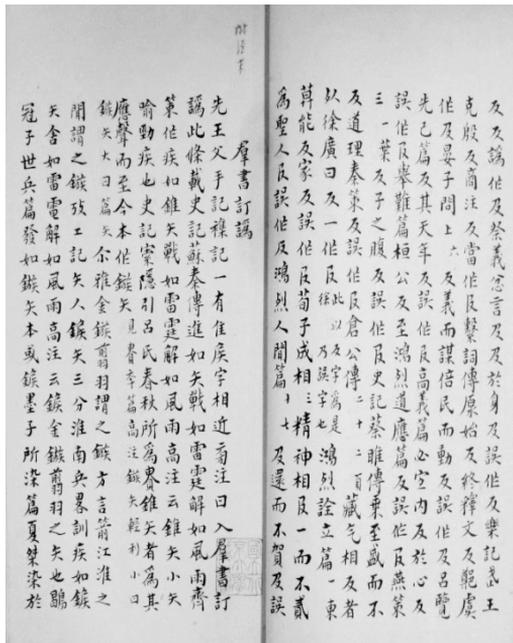
⑤ 王恩赐、王恩炳：《子兰府君行状》，王念孙等撰，罗振玉辑：《高邮王氏遗书》，第52—53页。

书具在,读书者皆当思勉求识字也。咸丰二年三月二十六日男寿同谨记于湖北广济县田家镇舟中。^①

咸丰二年即 1852 年,正与是年十二月(阳历 1853 年 1 月)太平军攻陷武昌的时间吻合。文中言“先文简公”、“先王父”者为王寿同,此记可见王寿同离世前一直都在整理和拟刊王念孙、王引之书信遗稿。

又,北大藏《王念孙手稿》中附有王寿同《观其自养斋烬余录》一函(共七卷,见图一)。其中多为王寿同整理王念孙遗稿之笔记,如卷一“释子”下记曰:“先光禄公《读书杂志》未采者补作《〈杂志〉拾遗》,亦载入。”卷二“说韵”下记曰:“释先光禄公古韵廿一部之作,稿未成。”^②又,王寿同在卷二“释大”条下记曰:

《释大》七卷,先祖手著未刻。庚戌冬十月启篋出之,属张廷甫大令录而付梓。凡例数则,以明著书之旨。……按,此则《释大》之分卷之例厘然可晓,吾祖之来告正以教我子孙也,就母推之,只有七母之余,二十三篇不知何在。按,三卷下“著”字注云:“说见第四、第二十三两篇。”四卷上“岸”字注记:“见十八篇。”此书乃已成之作。然此以明转注之说,若能因指见月,得鱼忘筌,固亦不必尽罗三十六母字而后为全书。若不能即此识彼以悟诂训音声之本,则虽尽罗三十六母音而推之,它字则仍窒厄不通矣。



图一

王念孙之《释大》,王寿同不仅整理拟以付梓,而且还作了补充和解说。该《释大》七篇后经王国维整理收入《高邮王氏遗书》,其中王寿同补充之迹依然可见。

今北大藏《王念孙手稿》中也多有署名为王寿同的笔记。如《谐声谱》中有签记(见图二)曰:

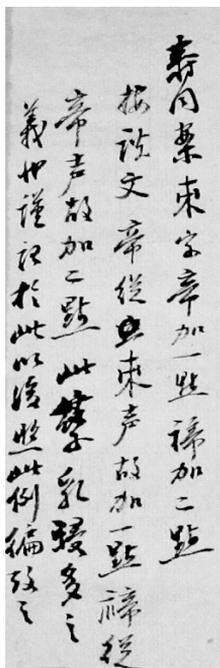
寿同案:“束”字,帝加一点,禘加二点。按,《说文》“帝”从“束”声,故加一点;“禘”从“帝”声,故加二点。此孳乳浸多之义也。谨记于此,以后照此例遍改之。

很明显,这是王寿同对王念孙《说文谐声谱》体例的解说。

以上种种,可见王寿同为王念孙遗稿的整理研究做了大量工作,今存《王念孙手稿》实经其编理而成。

1857 年王引之长子王寿昌之子王恩泰与王引之次子王彦和之子王恩沛搜集祖先遗文,辑成《王文肃公遗文》一卷,《王光禄公遗文集》六卷,《王文简公遗文集》八卷,《王寿昌文集》四卷,于咸丰七年(1857)刻成四册一函,署名《高邮王氏家集》,并请陈奂为之序。其卷首陈奂《序》曰:

今令曾孙恩沛、恩泰掇集遗文,订成六卷,授之梓氏。奂姑就先生所谆谆教诲者谨述之,无忘稔也。



图二

① 刘盼遂辑:《王伯申文集补编》,王念孙等撰,罗振玉辑:《高邮王氏遗书·附录》,第 25 页。

② 王寿同:《观其自养斋烬余录》,《稿本丛书》第 5 册,天津:天津古籍出版社,1996 年,第 376 页。

同一年,王寿同之子王恩锡、王恩炳亦对王寿同遗留之王氏三代遗文进行了整理,并将王寿同遗稿辑成《观其自养斋烬余录》^①。该书中附有陈奂《序》和宗稷辰《书王寿同遗著后》各一篇。陈奂《序》曰:

奂与高邮王氏有四世交,惜未与□□先生幸一见之也。嘉庆戊己间奂游学至都门,始谒□□之大父怀祖先生暨伯申先生,两先生以经学教授当世,当世群奉为醇儒,频频过从,涉夜分,意无倦。道□□以髫年好读书,资性胜人,闻道勤而用心专……壬子冬,粤匪猖獗,长沙既困,遂陷武昌。□□偕次子恩晋以同殉事,闻诸朝,□□何恩旨立专祠。子恩锡、恩炳迎丧安葬。毕,持遗书以授奂,奂慨然有感矣。

此省略未写之处为人名留白以讳逝者(王寿同)。又宗稷辰《书王寿同遗著后》曰:

其(王寿同)所著书尽亡失于兵燹中,后二年,王师复武昌,长嗣恩锡始得于江濒浅土,奉楸柎以归其乡。既葬,复搜求藏笥中平生著述残稿而属祖庭旧客陈硕甫为之序次,辑为□类□卷。恩锡来京师示,余喜其世学已传贤子,而畴昔所不得见者今乃备见之,惜其所存无几何也。遗稿中所于韵学能契祖庭不宣之蕴,于小学、经义能补庭训未及之端,即公牘文字往往亦开示心得。虽一鳞半介之所留,是亦足以增重艺林,称不朽之业已。

王寿同去世后,其长子王恩锡将其归葬,并搜得王寿同生平著述残稿,但以上序言中皆未言及《王念孙手稿》之下落。又,今国家图书馆藏民国抄本《观其自养斋烬余录》一册,多出一序,为北大本所无:

甲寅岁春正月,收检邗上遗书,尽遭兵燹,唯余断简残编,有先人手泽存焉,然亦不过百之一耳。泽等不孝之罪何可言哉!唯就其所存者珍而集之,以成一帙,盖恐后日散失,无存稽核也。至于已成未成之书,适值乱离,谨藏之,未能细绎。稿本付梓,当俟诸异日。泽谨志于三埭之文竹斋北牖下。

此处“泽”为王恩锡之改名^②。序中所言“已成未成之书”可能也包括王寿同整理之《王念孙手稿》。

以上可见,《王念孙手稿》的流传实际承载着王氏数代人的心血。自此以后,《王念孙手稿》便失去了下落。

三、1922年罗振玉购之于“江氏”,王国维参与整理研究

咸丰末年(1918-1922),罗振玉搜求金坛段茂堂(玉裁)年谱,读到《苏州府志》,始知王石臞(念孙)撰有《茂堂先生墓志》,因而转求石臞先生文集。他先搜得王念孙手稿《群经字类》影印之,1922年又经人介绍从江姓手中购得王氏父子手稿一箱。购得此箱手稿后,罗振玉即嘱王国维进行整理,并于1925年将部分内容刊刻为《高邮王氏遗书》。《高邮王氏遗书》目录后记载了罗氏求购《手稿》的经过:

往在海东,作《金坛段茂堂先生年谱》,读《苏州府志》,知王石臞先生曾撰《茂堂先生墓志》。因求石臞先生文集,不可得。戊午返国,振京畿水灾,复求之于春明宝瑞臣宫保照,为言文简父子未刻稿甚多,藏于某氏。欲就观,不果。仅得石臞先生《群经字类》手稿二卷,亟影印以传之。及返国寓居津沽,壬戌秋金息侯少府梁始为介绍于藏文简父子手稿之江君,购得丛稿一箱,……石臞先生遗著(著),可整理缮写者得三种,复编录其家状、志、传,成书六卷。因汇印为《王氏遗书》。其他未写定之遗稿,以韵书为多,异日当陆续刊布。世之治高邮王氏学者,倘亦乐观厥成乎!乙丑十月六日,上虞罗振玉记。^③

罗振玉购得手稿后,王国维作了实际的整理和研究。这从《高邮王氏遗书·释大》“第八”所附后记和

① 王寿同:《观其自养斋烬余录》,《稿本丛书》第5册,第273-276页。

② 参余彦焱、柳向春:《〈王念孙手稿〉辨误》,《图书馆杂志》2005年第5期,第79-80页。

③ 王念孙等撰,罗振玉辑:《高邮王氏遗书》,第1页。

王国维《高邮王怀祖先生训诂音韵书稿叙录》可知。《释大·第八》后有附记曰：“此第八篇初稿与第七篇及‘释始’清、从二母字初稿同在一纸上，涂乙草率，几不可读，亟录出之，虽非定稿而牙喉八母字得此乃备，致可喜也。王国维识。”^①

之后，王国维又对《王念孙手稿》作了全面考察，并著《高邮王怀祖先生训诂音韵书稿叙录》^②（以下简称《叙录》）一文。文中王国维以书目为纲，对其中数十种古音学稿本分别做了数量清点、体例阐发和内容解说等方面的工作。针对重点篇目，王国维还作了研究。比如，《释大》写定本有七篇，分上下二册，王国维不但从杂稿中搜得匣母初稿一篇补充之，还根据《释大》八篇所提及的“说见第十八篇”、“说见第二十三篇”等标识，拟测王念孙分古声母为二十三纽，对王念孙的上古声母以及《释大》体例进行了阐发。又，《手稿》中有《谐声谱》二册，王国维研究后认为该《谐声谱》为《说文》谐声谱之残稿，是“先生诸韵谱中最切要者”，后来他又在此基础上编写了《补高邮王氏说文谐声谱》（手稿本，今藏国家图书馆）。

据《高邮王氏遗书》，罗氏所获整箱稿本已整理刊刻者有家状、志、传和学术论著多种。内容包括王念孙之父王安国《王文肃公遗文》，王念孙《〈方言疏证〉补》、《释大》、《古韵谱》、《王石臞先生遗文》、《丁亥诗钞》，王引之《王文简公文集》等。然而这只是罗氏所得整箱手稿中的一小部分，其他保留未刻者皆署名为《王念孙手稿》。罗振玉说：“其他未写定之遗稿，以韵书为多，异日当陆续刊布。”罗氏希望日后能将此手稿刊布出来，王国维《叙录》一文也说将要继续整理，但此愿望未能实现。1927年王国维自沉于颐和园昆明湖，之后罗氏便将《手稿》转售北京大学文科研究所（即北京大学中文系前身）。

四、1930年刘盼遂的录遗

刘盼遂作为王国维之弟子，亦曾考求和见识过王念孙手稿。他曾辑有《高邮王氏父子年谱》^③（1930），对王念孙遗稿情况作了详细考察。据《年谱》按语可知，其所考察之王念孙手稿除罗振玉所购之一箱外，尚有“杞县王汝承”、“北平庄氏”、“盐城孙氏”、“东莞伦氏”等藏稿若干，多为书信、文集。王念孙音韵、训诂类相关书稿基本都集中于罗振玉所购之整箱稿本中。

刘盼遂所见之王念孙手稿数目虽不限于罗振玉所购之整箱，但对罗氏所购之《手稿》内容，刘氏也作了深入调查。他在《年谱·著述考》中说：

数年前，上虞罗氏得王氏稿本七十余册，为书凡数十种，皆石臞手翰，伯申则寸幅无闻。静安（王国维）师告盼遂云：“伯申之才作《太岁考》、《经义述闻·通说》为宜，谨严精核者恐非所任。”

又刘盼遂《高邮王氏父子年谱》“乾隆四十一年谱”曰：

近上虞罗氏振玉得先生（王念孙）丛稿盈箱，内计《诗经楚辞群经韵谱》_{七本}、《周秦诸子韵谱》_{散片钉成一本}、《〈淮南〉韵谱》_{散片钉成一本}、《〈楚辞〉韵谱》_{散片钉成三本}、《〈文选〉韵谱》_{散片钉成二本}、《〈易林〉韵谱散片》_{钉成九本}、《诗经群经楚辞合韵谱》_{三本}、《〈逸周书〉〈战国策〉合韵谱》_{一本}、《两汉合韵谱》（《淮南》、《说苑》、《太玄》等）_{三本}、《两汉合韵谱》（《素问》、《易林》等）_{三本}、《两汉合韵谱》（《史记》、《汉书》）_{二本}、《两汉合韵谱》（《楚辞》）_{一本}、《两汉合韵谱》（《文选》）_{二本}、《两汉合韵谱》（《易林》）_{五本}、《谐声表》_{二本}、《〈尔雅〉分韵》_{二本}、《〈方言〉〈广雅〉〈小尔雅〉分韵》_{一巨本}、《雅诂表》_{散片钉成一本}、《古音义杂记》_{散片钉成一本}、《古音索隐》_{散片}、《叠韵转语》_{散片钉成一本}、《释大》（七篇）_{二本}、《雅音释》_{一本}。提（题）封八

① 王念孙等撰，罗振玉辑：《高邮王氏遗书》，第81页。

② 王国维：《高邮王怀祖先生训诂音韵书稿叙录》，《观堂集林》，第399页。

③ 该《年谱》最初发表于女师大《学术》季刊第一卷第三期。

十册,此外尚有《群经字类》、《六书正俗》、《〈说文〉考正》、《读〈说文〉札记》、《〈方言〉校正》等书。此较王国维、陆宗达之统计更为详细、全面。其后闵尔昌著《高邮王氏父子年谱跋》、《王伯申先生年谱补遗》,对刘盼遂《高邮王氏父子年谱》有所补充,然所补者多为王氏父子文集,此处不再详述。

五、1930年北大购之于罗氏,陆宗达整理,罗常培拟刊

罗振玉将《王念孙手稿》售予北大后,陆宗达先生作了整理。王宁先生在《陆宗达先生与二十世纪国学的传播》^①一文中回忆说:

1928年秋天,陆先生在北大毕业。不久,北大国文系主任马裕藻先生聘请他前去任教,教预科的国文课。1930年,还兼任了国学门研究所的编辑。当编辑期间,他接替戴明扬编写了《一切经音义》的索引,还在罗常培先生的支持下整理了王念孙的《韵谱》、《合韵谱》遗稿。这部遗稿是罗振玉刻《高邮王氏遗书》未采用的,被北大买到。……罗常培先生本要印出,因为抗日战争的爆发,便搁下,至今稿本还留在北大图书馆。

关于北京大学入藏《王念孙手稿》的时间,陆宗达《王石臞先生〈韵谱〉〈合韵谱〉遗稿跋》一文中有所交代。他说:“前岁北京大学又从罗氏购得其未刻之稿,都若干册。达得与于董理之役,两月以来,先就《韵谱》、《合韵谱》二部略事抄纂,粗成部目。”陆先生该文发表于1932年的北大《国学季刊》三卷一号,文中所言“前岁”若实指,应即1930年。

北大购得《王念孙手稿》后,拟印之事凡有二宗。陆宗达在《王石臞先生〈韵谱〉〈合韵谱〉遗稿后记》中说:

王石臞先生手稿《韵谱》、《合韵谱》二种,达前岁与于董理之役,曾撰一文,略述其成书之由,治学之变。而于先生之精思奥义,犹有未章也。今付印在即……。^②

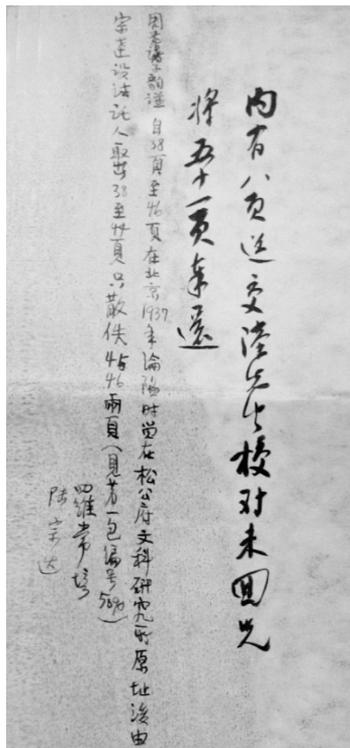
该文发表于1935年《国学季刊》,“付印在即”说明当时准备将此稿本影印。然而1937年抗日战争爆发,影印之事被迫耽搁下来。据罗常培《自传》和《年表》(见于《罗常培文集》),罗氏于1929年辞去中山大学教职来到中央研究院历史语言研究所任研究员,1934年被借聘为北京大学中文系教授,1935年借聘为北京大学中文系主任,之后又正式聘任,直至抗战爆发^③。可见,此次拟刊发生在1935-1937年间。

笔者整理北大藏《王念孙手稿》时发现第五函末有一页夹纸(见图三),内容显示有三种不同字迹,其后有罗常培和陆宗达的分别署名,疑为北京大学中文系资料整理人员与罗常培、陆宗达二位先生之间的往来书信。信中写到:

内有八页送交陆先生校对,未回。先将五十一页奉还。(未署名)

《周秦诸子韵》并自38页至46页,在北京1937年沦陷时留在松公府文科研究所原址。后由宗达设法托人取出38至44页,只散佚45、46两页(见第一包编号5090)。

(署名)罗常培
陆宗达



图三

① 王宁:《陆宗达先生与二十世纪国学的传播》,《文汇报》2016年1月25日,第1版。

② 陆宗达:《王石臞先生〈韵谱〉〈合韵谱〉遗稿后记》,《陆宗达语言学论文集》,北京:北京师范大学出版社,1996年,第11页。

③ 罗常培:《罗常培文集》第10卷,济南:山东教育出版社,2008年,第297-385页。

按,北京大学中文系原名为“文科研究所”,其旧址“松公府”本为清末王公松椿的府邸,溥仪下台后松家穷困潦倒,靠变卖家产度日。后来松公府被北京大学并购,故而此处有“松公府文科研究所原址”之说。

从信笺内容看,抗战结束后罗常培曾安排相关人员联系陆宗达对《王念孙手稿》进行过第二次整理和拟刊。据记载,“抗战结束后的1948年8月,罗常培回到北平出任文科研究所所长,他很快静下心来,谢绝各方面的活动,躲进东斋斗室和北大文科研究所办公室,开始整理文稿和存书”^①。该信笺疑作于此时。然而,此次整理亦未能完成,罗氏后来因忙于《语言与文化》一书的写作而将《手稿》整理之事搁置下来。建国后,《手稿》又转藏北京大学图书馆,此后几乎再无人问津。至今,北大藏《王念孙手稿》在不知不觉中又沉睡了半个多世纪。

六、近年来的相关整理研究

1998年前后,陆宗达先生之弟子钱超尘曾抄录北大藏《王念孙手稿》中之《〈素问〉合韵谱》一册,写成《王念孙及其〈素问〉合韵谱》(见所著《黄帝内经太素研究》^②),又以《王念孙〈素问合韵谱〉及依韵校勘》^③一文,发表于《中日韩医学文献交流学术研讨会论文集》中。

2000年,李宗焜将台湾中研院傅斯年图书馆藏王氏父子稿本若干影印而成《景印解说高邮王氏父子手稿》,该手稿原题“八册又三十九页”。傅斯年图书馆登录卡片上记载说,此部分手稿原系民国二十六年(1937)六月二十四日“罗莘田(常培)交来”^④。其中王念孙之手稿有《段氏〈说文〉签记》(有于省吾藏章)一册,又有见载于王国维《叙录》、刘盼遂《年谱》而不见了陆宗达所录谱目之《古音义零稿》(散稿一册),故此系抗战前罗常培拟刊北大藏《王念孙手稿》时搜罗而得散佚至他处之遗稿。后罗常培因抗战爆发而将此一函八册又三十九页手稿交至史语所保存,解放战争时期傅斯年又将这部分手稿转移到了台湾。此《高邮王氏父子手稿》虽可补北大藏《王念孙手稿》,但署名为王念孙者仅两册,并不影响北大藏《王念孙手稿》(六十二册)的独立性。

七、北大藏《王念孙手稿》之现状

据刘盼遂《高邮王氏父子年谱》,《王念孙手稿》最初题封“八十册”。已刊者有《〈方言疏证〉补》一册、《诗经群经楚辞韵谱》七册、《释大》二册,此部分内容在刻入《高邮王氏遗书》后原稿遗失。《段氏〈说文〉签记》一册、《古音义零稿》散页若干今藏于台湾中研院傅斯年图书馆,剩余六十九册今皆藏于北京大学图书馆。北大藏署名为《王念孙手稿》者尚有《观其自养斋烬余录》七册(已收入北大图书馆编《稿本丛书》第五册),为王寿同之文集遗稿,故今存《王念孙手稿》实际有六十二册,包括古音学手稿四种五十八册、其他手稿三种四册。

今北京大学图书馆藏《王念孙手稿》有六十二册之多,其中,古音学稿本四种五十八册,包括诸《韵谱》十八册、诸《合韵谱》二十五册、《谐声谱》二册、《音义杂纂》十三册;其他稿本三种四册,包括《虚词谱》一册、《〈说文〉校勘记》一册、《王氏读〈说文〉记》一册、《〈读书杂志〉补遗》一册。兹列其谱目如下:

1. 韵谱(18册):《周秦诸子韵谱》1册;《〈楚辞〉韵谱》2册;《〈文选〉韵谱》3册;《〈淮南子〉韵谱》1

① 罗常培:《罗常培文集·年表》第10卷,第411页。

② 钱超尘:《黄帝内经太素研究》,北京:人民卫生出版社,1998年,第190-197页。

③ 钱超尘:《王念孙〈素问合韵谱〉及依韵校勘》,《中日韩医学文献交流学术研讨会论文集》,北京:2011年,第144-158页。

④ 李宗焜:《景印解说高邮王氏父子手稿》,台北:乐学书局,2000年,第3页。

册;《〈易林〉韵谱》9册(见图四);《〈史记〉〈汉书〉韵谱》2册。

2. 合韵谱(25册):《诗经群经楚辞合韵谱》3册;《周秦诸子合韵谱》3册;《逸周书穆传国策合韵谱》1册;《西汉合韵谱》3册;《〈楚辞〉合韵谱》1册;《〈文选〉合韵谱》2册;《〈素问〉〈新语〉〈易林〉合韵谱》4册;《〈易林〉合韵谱》5册;《〈史记〉〈汉书〉合韵谱》3册。

3. 谐声谱(2册)。

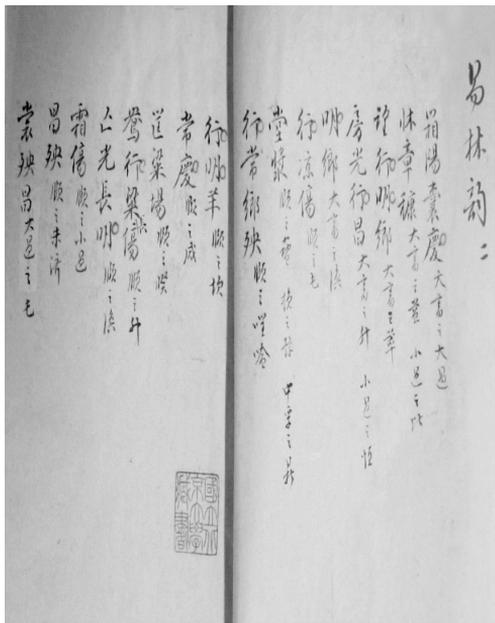
4. 音义杂纂(13册):《叠韵转语》2册;《雅诂表》5册;《十七部韵字表》1册;《〈尔雅〉分韵》1册;《声转义同表》1册;《音义杂记》1册;《音义草稿》2册。

5. 附三种(4册):《虚词谱》1册;《〈说文〉校勘记》残稿1册;《王氏读〈说文〉记》1册;《〈读书杂志〉补遗》1册。

这些待整理的稿本,既有王念孙晚年早期(1810—1822)分为二十一部的诸《韵谱》(六种,凡十八册),又有晚年晚期(1822—1832)分为二十二部的《合韵谱》(九种,凡二十五册),还有能够反映王氏古音学、语源学研究成果的《音义杂纂》、《谐声谱》、《叠韵转语》等。今北大藏《王念孙手稿》以古音学内容为最多,价值也最大,值得我们进行深入整理和研究。除古韵稿本之外,北大藏《王念孙手稿》中还有《〈读书杂志〉补遗》、《〈说文〉校勘记》、《王氏读〈说文〉记》、《虚词谱》等写本。这些内容虽然相对独立,但都是王念孙在文献学、语言文字学等方面的研究著述,都是世人难得一见的重要学术成果,不可忽视。

八、余 论

先儒有曰:“读九经自考文始,考文自知音始,以至诸子百家之书,亦莫不然。”(顾炎武:《答李子德书》)古音实为治经、治小学之津梁。王念孙秉持古音密钥,通过《韵谱》、《合韵谱》、《音义杂纂》建立占据学术前沿之上古音韵体系,“就古音以求古义,引申触类”,取得音韵训诂重要成就。其“就古音以求古义”之学术思想被梁启超认为是“清儒治小学最成功处”,段玉裁亦言“尤能以古音得经义,盖天下一人而已矣”。王氏“因声求义”之训诂理论本源于未刊之《王念孙手稿》,而已刊之《广雅疏证》、《读书杂志》又与手稿中诸《韵谱》、《合韵谱》、《音义杂纂》互为表里,相互发明。另外,王氏未刊《手稿》还将发掘出有关王氏学术之诸多创见,如“古韵二十二部”、“古有四声说”、“古声母二十三纽”等,北大藏《王念孙手稿》将整体体现王念孙对上古声、韵、调的系统研究。除古韵稿本外,《说文谐声谱》可窥探王氏古韵分二十一部之轨迹,亦可溯谐声层级发明之源;《虚词谱》是王氏“古音与虚词互求”之作,实为《经传释词》之初稿和大纲,对于探讨《经传释词》之作者及成书过程有所裨益。北大藏《王念孙手稿》将可弥补清代学术史研究中之诸多缺憾,正如陆宗达先生《王石曜先生〈韵谱〉〈合韵谱〉遗稿跋》中所指出的:“斯稿之出,不独知先生学术之大,亦可按先儒治学之勤,其为艺林之助,岂少也哉!”^①



图四

① 陆宗达:《王石曜先生〈韵谱〉〈合韵谱〉遗稿跋》,《陆宗达语言学论文集》,第2页。

宋诗注释方法芹献

唐玲

摘要:中国古代文学作品,由于时代的不同、文体的不同,其艺术表现方法亦自有异,注释时当根据作品的时代与文体有所更变。现以宋代著名诗人“小东坡”唐庚的诗集为例,结合宋代其他诗人的作品,探讨今人注释宋诗时应遵循的原则、义例和方法。宋诗讲求“无一字无来处”,拈出诗人用语的出处,是诗注的一个重要组成部分。宋人较唐人更爱用典,特别是一些因另辟蹊径的需要而翻腾化用的典故,更不可轻易放过;宋诗中或多或少会涉及当时的政治、典章、职官、礼仪等制度,若对此没有全面的把握与认识,很可能导致理解和注释时错误的发生。宋代文人博览群书,兼通三教,与之交游唱和者,不乏方外之人。宋诗中的宗教术语、“舶来词”也较前人有更多的运用,注释时需格外留意。在校勘时,经常会出现文字虽通,却不符合作者原意的文本,或文字不通,而各本文字皆同的情况。还有诸本异文似皆可通而难以取舍的例子。这就需要注者具备多方面知识综合运用能力,从而选定正确的文字。

关键词:宋诗;注释;方法;唐庚

中国古代文学作品,由于时代的不同、文体的不同,其艺术表现方法亦自有异。欲加注释,当根据作品的时代与文体有所更变。即以唐诗与宋诗而论,风格不同,创作方法有别,为其作注亦自当有所异同。笔者曾花数年之功为宋代诗人唐庚的诗集作注^①,于此颇尝甘苦,薄有体会,愿在此略陈以作芹献。

要注宋人之诗,首先要明了宋诗的创作方法。其法与前人不同何在?诗论家严羽概括得好,他说:“近代诸公乃作奇特解会,遂以文字为诗,以才学为诗,以议论为诗。夫岂不工,终非古人之诗也。”^②固然,他对这些创作方法持反对态度,但所指出现象却是客观存在的。宋人为了另辟蹊径,十分讲究“无一字无来处”、“夺胎换骨”、“点铁成金”,故而,后人在注解时,对所谓的“来处”、“胎骨”、“金铁”,就不得不爬罗抉剔,穷原究委,以免辜负诗人的苦心。下面即分类加以论述。

一、来历

拈出诗人用语的出处,是诗注的一个重要组成部分。古人遣词造句颇讲究来历,这在唐代已启其端。其含义与钟嵘《诗品》所讲的“故实”不同,只限于用词下字范围。

其实,诗人不是仓颉,自然不会造字,所谓“无一字无来处”,唐宋人的理解略有不同。在唐人心目中,讲究的是来历的正大。《刘宾客嘉话录》记刘禹锡语云:

作者简介:唐玲,华东师范大学古籍研究所助理研究员、晨晖学者(上海 200241)。

基金项目:本文系上海市哲学社会科学青年项目“宋代诗学文献编撰研究”(2014EWY003)的阶段性成果。

① 按:唐庚(1071—1121),字子西,眉州丹棱人,北宋哲宗绍圣元年进士。工诗文,李壁称其“文采风流,人谓之‘小东坡’”。方回评云:“唐子西诗无往不工。”著有《眉山唐先生文集》二十卷,今存。

② 严羽撰,张健校笺:《沧浪诗话·诗辨》,上海:上海古籍出版社,2012年,第173页。

为诗用僻字须有来处。宋考功诗云：“马上逢寒食，春来不见饧。”尝疑此字。因读《毛诗》，郑笺说簫处注云：“即今卖饧人家物。”六经唯此注中有“饧”字。缘明日是重阳，欲押一“糕”字，寻思六经竟未见有“糕”字，不敢为之。常讶杜员外“巨颡折老拳”，疑“老拳”无据，及览《石勒传》：“卿既遭孤老拳，孤亦饱卿毒手。”岂虚言哉！后辈业诗，即须有据，不可率尔道也。^①

详刘禹锡之意，乃谓诗中用字必须出自经史（也包括经史之注），流俗所用的鄙俚之言不可入诗。但宋祁却不赞成刘说，写诗加以嘲笑。《邵氏闻见后录》云：

刘梦得作《九日诗》，欲用“糕”字，以五经中无之，辄不复为。宋子京以为不然。故子京《九日食糕》有咏云：“飏馆轻霜拂曙袍，糗餼花饮斗分曹。刘郎不敢题糕字，虚负诗中一世豪。”遂为古今绝唱。“糗餼粉餐”，糕类也，出《周礼》。^②

考《周礼·天官冢宰·笱人》“羞笱之实，糗餼、粉餐”，贾公彦疏云：“明饼之曰餐，今之餐糕皆饼之，名出于此。”^③其实，宋祁误解了刘禹锡的意思，刘未必不知《周礼》贾公彦疏中有“糕”字，但贾是唐人，不是古人，在刘禹锡看来不足据为典要。他之所以肯定“饧”字，正因为其出于郑玄注，而郑是古人。然而对宋祁来说，贾已是古人了，用其疏证入诗，自是有所来历。所以究其实，他对刘禹锡提出的原则当是赞同的。

王安石也是这一原则的实行者，《西清诗话》云：

熙宁初，张侍郎挾以二府成，诗贺王文公，公和曰：“功谢萧规惭汉第，恩从隗始诧燕台。”示陆农师（佃），曰：“萧规曹随，高帝论功，萧何第一，皆摭故实，而‘请从隗始’，初无‘恩’字。”公笑曰：“子善问也。韩退之《斗鸡联句》：‘感恩惭隗始。’若无据，岂当对‘功’字耶？”乃知前人以用事一字偏枯，为倒置眉目、返易巾裳。盖慎之如此。^④

既然对仗上联的“功”字有来历，下联与之相对的“恩”字也要有出处，不然就“偏枯”了。陆佃既有此问，可见这一规矩已成当时人的共识，黄庭坚所说的“老杜作诗，退之作文，无一字无来处，盖后人读书少，故谓韩杜自作此语耳”^⑤，并不是他一个人的主张。钱锺书先生指出，“杜诗是否句句有来历，没有半个字杜撰，且撇开不谈。至少黄庭坚是那样看它，要学它那样的”^⑥。

这一风气在诗坛一直得到延续，杨万里的诗虽则写得生动活泼，多用俗语常谈，但也大忌生造，他说：

诗固有以俗为雅，然亦须曾经前辈取谏，乃可因承尔，如李之“耐可”，杜之“遮莫”，唐人之“里许”、“若个”之类是也。昔唐人寒食诗有不敢用“饧”字，重九诗有不敢用“糕”字。半山老人不敢作郑花诗。以俗为雅，彼固未肯引里母田妇而坐之平王之子、卫侯之妻之列也。何也？彼固有所甚靳而不轻也。^⑦

笔者在注唐庚诗时，对诗语之来历出处即格外留心在意。如《五杂俎》：“五杂俎，水中鱼。去复还，天上鬼。不获已，辕下驹。五杂俎，名利地。去复还，尘埃辔。不获已，贫而仕。”^⑧上解“辕下驹”用《史记·魏其武安侯列传》典：“今日廷论，局趣效辕下驹。”裴骃《史记集解》：“张晏曰：‘俛头于车辕下，随母而去。’瓚曰：‘小马在辕下。’”^⑨下解“贫而仕”看似无典，而实用典，不然就不称了。《孟子·万章

① 韦绚：《刘宾客嘉话录》，明《顾氏文房小说》本。

② 邵博：《邵氏闻见后录》卷十九，北京：中华书局，1997年，第148页。

③ 郑玄注，贾公彦疏，赵伯雄整理，王文锦审定：《周礼注疏》卷五，李学勤主编《十三经注疏》本，北京：北京大学出版社，2000年，第161页。

④ 蔡绛：《西清诗话》卷上，张伯伟编：《稀见宋人诗话四种》，南京：江苏古籍出版社，2002年，第174页。

⑤ 黄庭坚撰，刘琳等校点：《黄庭坚全集》卷十八《答洪驹父书（三）》，成都：四川大学出版社，2001年，第1475页。

⑥ 钱锺书：《宋诗选注》，北京：人民文学出版社，1958年，第111页。

⑦ 杨万里撰，辛更儒笺校：《杨万里诗集笺校》卷六十六《答卢道伯书》，北京：中华书局，2007年，第2804页。

⑧ 唐庚：《眉山唐先生文集》卷十一，《中华再造善本》据宋饶州刊本影印。

⑨ 司马迁：《史记》卷一〇七《魏其武安侯列传》，北京：中华书局，1982年，第2851—2852页。

下》所云“仕非为贫也，而有时乎为贫”便是其出典所在^①，必须加以注释。又如《寓精道斋有感怀家山二首》其二：“悠悠功业老堪怜，旧事凭谁可共论？”^②检王令诗《寄宿倅陆经子履》有“勋业悠悠未可贪”^③，韩愈诗《过始兴江口感怀》有“旧事无人可共论”^④，均可见唐庚点化之功。

二、典故

宋代诗人重视读书，如王安石即说：“某自百家诸子之书至于《难经》、《素问》、《本草》、诸小说无所不读。”^⑤唐庚自己亦言：“某自少暗塞，不通晓世务，独好看古人经籍传记，上自尧舜三代，下迄隋唐五季，数千年事仅能涉猎。”^⑥苏、黄等人也莫不如此，写诗时信手拈来，左宜右有，所用的典故自较唐诗中为多，形成了诗坛上的一时风气。今人虽很难具备他们的知识结构，但若能通过不断扩充自己的阅读量，再辅以现代的检索手段，理解和注释宋诗中典故，亦非遥不可及。

典故分古典与今典二种，古典指用前朝故事，而今典则指用本朝故事。

先谈古典。宋人用典与唐人不同，清代李光地看出了这个特点，他说：

唐人用故事倒是直说，不如宋人掐出那事三两个字来用，教人费猜。《三百篇》何尝用故事？汉魏间用事都是将其事直叙出来。影射用事，古未曾有。^⑦

杨万里于此有详细的解释：

初学诗者须用古人好语，或三字，或两字。如山谷《猩猩毛笔》：“平生几两屐，身后五车书。”“平生”二字出《论语》，“身后”二字，晋张翰云：“使吾有身后名。”“几两屐”，阮孚语。“五车书”，庄子言惠施。此二句乃四处合来。……诗家用古人语，不用其意，最为妙法，如山谷《猩猩毛笔》是也。猩猩喜着屐，故用阮孚事；其毛作笔，可用抄书，故用惠施事。二事皆借人意以咏物，初非猩猩毛笔事也。^⑧

宋诗的这一特点，在苏轼、黄庭坚的诗中表现得特别突出，唐庚也不能不受此影响。刘克庄《后村诗话》拈其“骥子能吟青玉案，木兰堪战黑山头”之句而称其工，云：“后人取前作翻腾勘辨，有工于前作者。”^⑨诗中所云“骥子”，是指杜甫之子宗武，杜甫《遣兴》云：“骥子好男儿。”^⑩《又示宗武》云：“试吟青玉案，莫带紫罗囊。”^⑪而所云“木兰”，则人尽皆知，出自《木兰辞》：“旦辞黄河去，暮至黑山头。”^⑫此处，唐庚上句是说儿子已会吟诗，下句是说女儿已经成人，“青玉案”与“黑山头”用的只是古人诗中的字面，切不可坐实理解，看成真实的诗篇与地域。

除此之外，尚需留意诗人对典故的腾挪化用。由于宋诗讲究另辟蹊径，较少沿袭现成典故，而常常点化陈言以为己用。因此，在注释此类“变形”的典故时，需具备一定的学术敏感性，从字面入手，分析诗义，联系古今，进而寻出原始出处。

如唐庚《泸人何邦直者为安溪把截将，有功不赏，反得罪来惠州，贫甚，吾呼与饮，为作此诗》有句

① 赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》卷十，清阮刻《十三经注疏》本。

② 唐庚：《眉山唐先生文集》卷十四。

③ 王令：《王令集》卷十一《寄宿倅陆经子履》，上海：上海古籍出版社，2011年，第217页。

④ 韩愈撰，方世举笺注：《韩昌黎诗集编年笺注》卷十《过始兴江口感怀》，北京：中华书局，2012年，第584页。

⑤ 王安石撰，李之亮笺注：《王荆公文集笺注》卷三十六《答曾子固书》，成都：巴蜀书社，2005年，第1264页。

⑥ 唐庚：《眉山唐先生文集》卷十五《上俞漕书》。

⑦ 李光地：《榕村语录》卷三十，《文渊阁四库全书》本，上海：上海古籍出版社，2003年。

⑧ 杨万里撰，辛更儒笺校：《杨万里诗集笺校》卷一一四，第4355—5456页。

⑨ 刘克庄：《后村诗话》前集卷二，北京：中华书局，1983年，第26页。

⑩ 杜甫撰，仇兆鳌注：《杜诗详注》卷四，北京：中华书局，2013年，第326页。

⑪ 杜甫撰，仇兆鳌注：《杜诗详注》卷二十一，第1850页。

⑫ 郭茂倩：《乐府诗集》卷二十五，北京：中华书局，1979年，第374页。

云：“王孙此日谁漂母，卿子前时号冠军。”^①《史记》载楚怀王任宋义为上将军，号“卿子冠军”。唐庚诗句故意割裂这一名词，表达了对何邦直的称赞。

又如《次郑太玉见寄韵》：“君有诗书并画绝，我无德爵但年尊。”^②此诗为寄赠好友郑总（字太玉）之作。上句因郑总与唐代诗人郑虔同姓，故用“郑虔三绝”之典，语出《新唐书》卷二〇二《郑虔传》：“虔善图山水，好书，常苦无纸。于是慈恩寺贮柿叶数屋，遂往取叶肄书，岁久殆遍。尝自写其诗并画以献，帝大署其尾曰：‘郑虔三绝。’”^③下句乍看语言直白，似无出处，其实也是从经典中化得。《孟子·公孙丑下》载：“天下有达尊三，爵一、齿一、德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。”赵岐注：“三者，天下之所通尊也。孟子谓贤者、长者有德、有齿。人君无德，但有爵耳。”^④唐庚用此谦言自己无德、无爵，唯年齿稍长。由于平仄的关系，稍加变化，以“年”代“齿”。诗、书、画与德、爵、年相对，可谓铢两悉称。

再论今典。所谓“今典”，以宋人来说，就是指本朝的人和事。赵翼《陔余丛考》卷二十四《刘后村诗多用本朝事》条云：“若以本朝事作诗料以供驱使，则唐以前无之。即唐人亦罕见。”^⑤接下来便举了苏轼、杨万里、陆游、刘克庄诗中用今典的例子。如云：

东坡诗：“欲问君王乞符竹，但愁无蟹有监州。”此用钱昆少监语，昆亦宋初人，此为本朝人用本朝人事。^⑥

据欧阳修《归田录》记载：

国朝自下湖南，始置诸州通判，既非副贰，又非属官，故尝与知州争权。每云：“我是监郡，朝廷使我监汝。”举动为其所制，太祖闻而患之，下诏书戒励，使与长吏协和，凡文书，非与长吏同签书者，所在不得承受施行。至此遂稍稍戢，然至今州郡往往与通判不和。往时有钱昆少卿者，家世余杭人也，杭人嗜蟹。昆尝求补外郡，人问其所欲何州，昆曰：“但得有螃蟹、无通判处则可矣。”至今士人以为口实。^⑦

相比古典而言，注释今典更具难度，必须熟知当时的掌故和文人轶事，而此方面的记载以宋人笔记、诗话、杂录等书为多。唐庚《蓬州杜使君洪道屡称我于诸公，闻之愧甚，赋诗答谢》诗末二句云：“傍人闻说皆抚掌，竹竿那使鲑鱼缘。”^⑧用的便是梅尧臣与其妻刁氏故事，亦见欧阳修《归田录》：

梅圣俞以诗知名，三十年终不得一馆职。晚年与修《唐书》，书成未奏而卒，士大夫莫不叹惜。其初受勅修《唐书》，语其妻刁氏曰：“吾之修书，可谓糊粥入布袋矣。”刁氏对曰：“君于仕宦，亦何异鲑鱼上竹竿耶？”闻者皆以为善对。^⑨

夫妻二人对话中所引当是其时的俗语，经由名人记录而广泛流传，即可用之为典。唐庚之前，苏轼诗已用之，如《梅圣俞诗集中有毛长官者，今于潜令国华也。圣俞没十五年，而君犹为令，捕蝗至其邑，作诗戏之》：“归来羞涩对妻子，自比鲑鱼缘竹竿。”^⑩幸而欧阳修记下这一轶事，而且《归田录》流传至今，否则唐庚此句真要无从索解了。

① 唐庚：《眉山唐先生文集》卷二。

② 唐庚：《眉山唐先生文集》卷二。

③ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷二〇二《郑虔传》，北京：中华书局，1975年，第5766页。

④ 赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》卷四上。

⑤ 赵翼：《陔余丛考》卷二十四，北京：中华书局，2012年，第494页。

⑥ 赵翼：《陔余丛考》卷二十四，第494页。

⑦ 欧阳修：《归田录》卷二，北京：中华书局，2006年，第31页。

⑧ 唐庚：《眉山唐先生文集》卷十三。

⑨ 欧阳修：《归田录》卷二，第27—28页。

⑩ 苏轼撰，王文诰集注：《苏轼诗集》，北京：中华书局，2007年，第583页。

三、制 度

宋人诗作中或多或少会涉及当时的政治、典章、官职、礼仪等制度。若对此没有全面的把握与认识,很可能导致理解上的错误。因此,阅读和注解宋诗,不能仅仅限于文学一隅,还须关注宋代制度的方方面面。

唐庚《喜雨呈赵世泽》诗云:“去年雨多忧水潦,今年雨少忧槁槁。都缘县政失中和,水旱年年勤父老。前时云起雨欲落,夜半风来还一扫。明朝引首望霄汉,屋上晨曦仍杲杲。赋输百万未破白,簿脚何缘得勾倒。”^①此诗作于其官阍中令之时。所引二句在当时人看来“羌无故实”,但对今人来说就很难理解了。

首先,“破白”,《汉语大词典》有解释:“谓候选或依资格可以升职的官员第一次得到上级或有关官署的荐举状。”并引宋赵升《朝野类要·破白合尖》“选人得初举状,谓之破白”为证。据此则上句之意可明,指向国家交税甚多而未得到推荐书。但第二句就颇费猜详了。“勾倒”一词,辞书无解。查《五朝名臣言行录》云:

公为参政,与韩、富二枢并命,锐意天下之事,患诸路监司不才,更用杜杞、张昱之辈。公取班簿,视不才监司,每见一人姓名,一笔勾之,以次更易。富公素以丈事公,谓公曰:“十二丈则是一笔,焉知一家哭矣。”公曰:“一家哭,何如一路哭耶?”遂罢罢之。^②

然而,《五朝名臣言行录》中的“勾之”与唐庚诗中的“勾倒”尚有一字之别,继续追索下去,检得宋陈叔方《颍川语小》卷上云:“富郑公素以丈事范文正。一日取簿择监司,范公以笔勾倒某人。富公呼范公曰:‘十二丈则是一笔。’”^③至此,则“勾倒”同于“勾之”明甚,可知唐庚此句是指自己的名字在备用官员的名单上被一笔抹去。

又如《眉山诗集》卷三《重阳后一日从无尽(按:张商英号无尽居士)泛舟游处士台,故诗人秦龟从所居)后附录张商英次韵之作,末二句云:“饮散肩舆乘皓月,烛笼何用两行纱。”^④这两句牵及到宋代官员出行的仪仗制度,却史无明文。但对于皇帝出行倒有这样的记载,吴自牧《梦粱录》云:

(正月)十七早五更二点……驾出和宁门,诣景灵宫行春孟朝飧礼,前后两行绛烛灯笼,导引驾行。向有宝谟学士赵师罕诗:“风传御道蹄声清,两道纱笼列火城。云护帝尊天未晓,众星环拱极星明。”^⑤

皇帝如此,官员如何呢?检韦骧《钱塘集》卷二十八《以前韵作春寒攀迓》诗云:“坐想琅邪归路晚,两行红蜡代婵娟。”^⑥可见官员亦然,或是持烛人数有别吧。当时贵游子弟亦如此,《梦粱录》云:“公子王孙,五陵年少,更以纱笼喝道,将带佳人美女,遍地游赏。”^⑦又据黄彻《碧溪诗话》卷四所云:“前辈戏语以郊外呵喝、月下烛笼,皆谓之‘杀风景’。”^⑧故张商英此诗隐含了欲避杀风景之意,谓月光皎洁,官员饮散,坐轿而归,不须人在两旁提灯笼照明。

再如唐庚《杂诗》其十一云:“为农沙子步,附保水西乡。”^⑨沙子步、水西乡颇易查得,《明一统志》

① 唐庚:《眉山唐先生文集》卷十三。

② 朱熹:《五朝名臣言行录》卷七之二《参政范文正公》,《四部丛刊》影宋本。

③ 陈叔方:《颍川语小》卷上,清《守山阁丛书》本。

④ 唐庚:《眉山唐先生文集》卷三。

⑤ 吴自牧:《梦粱录》卷一《车驾诣景灵宫孟飧》,孟元老等著:《东京梦华录(外四种)》,上海:古典文学出版社,1957年,第141—142页。

⑥ 韦骧:《钱塘集》卷二十八,《文渊阁四库全书》本。

⑦ 吴自牧:《梦粱录》卷一《元宵》,孟元老等著:《东京梦华录(外四种)》,第141页。

⑧ 黄彻著,汤新祥校注:《碧溪诗话》卷四,北京:人民文学出版社,1987年,第63页。

⑨ 唐庚:《眉山唐先生文集》卷三。

卷八十载：“唐庚故居在府城南沙子步。宋政和间，庚谪惠州，筑室以居。”^①苏轼《迁居并引》云：“前年家水东，回首夕阳丽。去年家水西，湿面春雨细。”清王文诰注称：“惠人以归善为水东……以惠州府为水西。”^②而诗中难解者为“附保”。这就需要对宋代的户籍制度有所了解。所谓保，即保甲，为宋代乡村基层组织。神宗时推行，以十户为一保，后改为五户一保。李焘《续资治通鉴长编》载：“其有外来人户入保居止者，亦申县收入保甲。本保内户数足且令附保，候及十户，即别为一保。”^③故知唐庚当依此规定而附入保内。由此可见，要深入了解宋诗之意，历史知识实不可或缺。

四、宗 教

宋代文人博览群书，兼通三教。与之交游唱和者，不乏方外之人，诗集中的宗教术语较之前人有更多的运用。在佛道观念，尤其是禅宗思想的影响下，汉语中吸收了不少“舶来词”，其中许多词汇已为世人耳熟能详，从而忽略了其原始出处。针对此类宗教语词，注者尚需仔细甄别，不可轻易放过。

黄庭坚《戏答陈季常寄黄州山中连理松枝二首》其二云：“金沙滩头锁子骨，不妨随俗暂婵娟。”据任渊注，用的就是佛教之典：“《传灯录》：僧问风穴：‘如何是佛？’穴曰：‘金沙滩头马郎妇，世言观音化身。’未见所出。按《续玄怪录》：‘昔延州有妇人，颇有姿貌，少年子悉与之狎昵。数岁而歿，人共葬之道左。大历中，有胡僧敬礼其墓曰：‘斯乃大慈悲喜舍，世俗之欲，无不徇焉。此即锁骨菩萨，顺缘已尽尔。’众人开墓以视，其骨钩结，皆如锁状，为起塔焉。’马郎妇事，大率如此。”^④

唐庚诗中也屡次使用佛教术语，如《春日五言》其二云：“妄心花片落，豪气柳枝柔。”^⑤此句中“妄心”即释氏语，意谓妄生分别之心。佛经《大乘起信论》曰：“是故三界虚伪，唯心所作，离心则无六尘境界。此义云何？以一切法皆从心起妄念而生。一切分别，即分别自心，心不见心，无相可得。当知世间一切境界，皆依众生无明妄心而得住持。是故一切法，如镜中像，无体可得。唯心虚妄；以心生则种种法生，心灭则种种法灭故。”^⑥

那么，“妄心”与“花片落”又有何联系呢？诗人断然不会凭空造出此句，则二语之间必定有所因由。“花片落”看似诗人笔下频繁出现的“落花”意象，但在此处并非如此，而是出自佛典。《维摩诘所说经·观众生品》曰：“时维摩诘室有一天女，见诸大人，闻所说法，便现其身，即以天华散诸菩萨、大弟子上，华至诸菩萨，即皆堕落，至大弟子，便着不堕。一切弟子神力去华，不能令去。尔时天问舍利弗何故去华。答曰：‘此华不如法，是以去之。’天曰：‘勿谓此华为不如法，所以者何，是华无所分别，仁者自生分别想耳，若于佛法出家有所分别，为不如法，若无所分别，是则如法，观诸菩萨华不著者，已断一切分别想故，……结习未尽，华着身耳，结习尽者，华不着也。’”^⑦据此可知，“妄心花片落”乃唐庚自谓已无妄心，故花片不沾身而纷纷落下。

除了经常使用佛教语词外，唐庚诗对道家典籍亦有涉及。如《闻勾景山补盩屋丞，仍闻学道有得，以诗调之，发万里一笑》有句云：“可怜鬼谷纵横口，今读神溪缥白书。”^⑧勾景山即勾涛，为唐庚好友，时补盩屋丞，改而学道，故作此诗以调之。此二句感叹勾涛敛其治国纵横之才，而改读道书。但要注出何谓“神溪缥白书”，却须费一番功夫。检《后汉书·襄楷传》载：“顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其

① 李贤：《明一统志》卷八十，《文渊阁四库全书》本。

② 苏轼撰，王文诰辑注：《苏轼诗集》，第2195页。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二一八，北京：中华书局，第5298页。

④ 黄庭坚撰，任渊注：《山谷诗集注》卷九，北京：中华书局，2003年，第336页。

⑤ 唐庚：《眉山唐先生文集》卷二。

⑥ 真谛译，高振农校释：《大乘起信论校释》，北京：中华书局，1992年，第55—59页。

⑦ 僧肇等注：《维摩诘所说经》卷六，上海：上海古籍出版社，第127—129页。

⑧ 唐庚：《眉山唐先生文集》卷三。

师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷(按:“干吉”,《三国志》作“于吉”,是),皆缥白素朱介青首朱目,号《太平清领书》。”李贤注:“今润州有曲阳山,有神溪水;定州有曲阳山,有神溪水;海州有曲阳城,北有羽潭水;寿州有曲阳城,又有北溪水。”^①《太平清领书》今尚存,即《太平经》。又据乐史《太平寰宇记》卷三十《关西道》六《凤翔府·盩厔县》载:“楼观在县东三十二里,晋惠帝时置。其地旧有尹先生楼,因名楼观。唐武德初改名宗圣观。老子庙,《华阳子笈记》:秦始皇好神仙,于尹先生楼南立老子庙。即此也。”^②故“神溪缥白书”当泛指道书而言。

五、版本

在古籍整理中,底本和校本的选择至关重要,一切注释皆建立在文本正确的基础之上。一般而言,选定一个时代较早、刊刻较精的版本作底本后,再据以其他版本逐一进行对校,基本上可以保证文本的相对准确性。然而在实际操作的过程中,却并不简单,时常会见到文字虽通,却不符作者原意的文本;或文字不通,而各本文字皆同的情况;还有诸本异文似皆可通而难以取舍的例子。正如段玉裁所言:“校书之难,非照本改字不讹不漏之难也,定其是非之难。”^③对宋人诗集来说,自亦不能例外。

《邵氏闻见后录》云:

苏仲虎言:有以澄心纸求东坡书者,令仲虎取京师印本《东坡集》,诵其中诗,即书之。至“边城岁暮多风雪,强压香醪与君别”,东坡阁笔,怒目仲虎云:“汝便道香醪!”仲虎惊惧。久之,方觉印本误以“春醪”为“香醪”也。^④

所书诗为《送曾仲锡通判如京师》:“边城岁暮多风雪,强压春醪与君别。”“春醪”与“香醪”仅仅是雅俗之别,作者已经不能忍受了,何况是正误之别。

唐庚名篇《悯雨》诗云:“老楚能令畏垒丰,此身翻累越人穷。至今无奈曾孙稼,几度虚占少女风。兹事会须星有好,他时曾厌雨其蒙。山中赖有菜粮足,不向诸侯托寓公。”^⑤此诗前六句皆易理解:首联谓庚桑楚居畏垒,使之丰穰。而我居惠州,却令其穷;颌联则言自己无计救庄稼于旱中,多次占卜问天气都不灵验;颈联用逆挽之法,言还得要靠老天下雨,可以前还老讨厌雨天呢。第七句“菜粮”诸本文字皆同,却不知何谓。“菜”者,即菜菔,香气辛烈,可入药。古俗农历九月九日重阳节,佩菜菔以祛邪辟恶。然而“菜粮”相连实为不词,其义不可解,影响了注者和读者对整联的理解。

考此诗被方回选入《瀛奎律髓》,“菜”作“莱”,同时对全诗作了极高的评价:“子西时谪惠州,谓庚桑楚居畏垒之山,能令丰穰。惠州人以我之故,而至于不雨以穷耶?善用事。‘曾孙稼’、‘少女风’、‘星有好’、‘雨其蒙’又用四事。如此加以斡旋为句,而委曲妥帖,不止工而已也。尾句尤高妙。”^⑥所谓“尾句尤高妙”,是因为方回所录“菜粮”作“莱粮”,如此方得正解。皇甫谧《高士传》卷上《老莱子》云:“老莱子亦随其妻至于江南而止,曰鸟兽之毛可绩而衣,其遗粒足食也。”^⑦故莱粮当指鸟兽遗粒而言。幸亏鸟兽食余的粮食可吃,不必去向地方官求告了,最终还是归结到了自身,与首联遥相呼应,更能体现出全诗结构的严密精细。

又如唐庚《钟潭行》:

君不见,惠州城之西,永福古寺钟岬奇。夜辄亡去黎明归,萍沙摹糊水淋漓,山僧初惊久恬

① 范晔:《后汉书》卷三十下《襄楷传》,北京:中华书局,1973年,第1084页。

② 乐史:《太平寰宇记》卷三十,《文渊阁四库全书》本。

③ 顾千里:《经韵楼集》卷十二《与诸同志书论校书之难》,清嘉庆十九年(1814)刻本。

④ 邵博:《邵氏闻见后录》卷十九,第148页。

⑤ 唐庚:《眉山唐先生文集》卷三。

⑥ 方回评,李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》卷十七,上海:上海古籍出版社,2005年,第697页。

⑦ 皇甫谧:《高士传》卷上,明《古今逸史》本。

嬉。一夕径去不返栖，父老嗟惜僧垂涕。明年夏旱江水低，此钟居然水中坻。奔走往视空城陴，挽以巨缆牛百蹄。牛喘缆绝钟不移，度不可得乃去之。江花开落水东驰，到今过者犹俯窥。刻舟记剑真自痴，不应此物犹沙泥。^①

其中“挽以巨缆牛百蹄”一句，“牛百蹄”，一本作“百牛回”，似乎可通，杜甫《古柏行》也有“万牛回首丘山重”之句^②。但通读全书，得知此是一首句句押韵的“柏梁体”诗，“回”字失韵，故当以“蹄”字为正。

同样以平仄格律来判定正确文字的例子还见于《八月十五夜月》诗：“应缘人望望，故作出迟迟。”^③“作”，一本作“令”，似乎皆通。但“令”字作“使”解时，旧读平声，上引“老楚能令畏垒丰”即可为证。所以，次句第二字依诗律须用仄声字，便可确定属于入声的“作”字为正。

当然，若是底本文字与异文的平仄相同时，还是得根据诗意来选择异同校亦或改字校。如《杂诗二十首》其一：“蛤哭明朝雨，鸡鸣闇夜潮。”^④“哭”，一本作“吠”。“哭”与“吠”皆为仄声，无法根据格律判断孰是孰非。今检苏轼《宿余杭法喜寺，寺后绿野堂，望吴兴诸山，怀孙莘老学士》诗，有“稻凉初吠蛤，柳老半书虫”二句^⑤，而“蛤哭”二字并无出处，故当以“吠”字为正。

校勘中，史讳知识亦不可或缺。如唐庚《东麓》：“经句不见小羌庐，忽尔相逢喜欲呼。”^⑥“羌庐”，有的本子作“匡庐”。“匡庐”是庐山的别名，虽然现在看来是对的，但在宋代却不然。王安石《韩持国从富并州辟》诗云：“羌庐与韶石，少小已尝蹋。”李壁注云：“‘羌’字本作‘匡’，以本朝讳，避焉。”^⑦“匡”字有意写作“羌”，在宋代的例子还有许多，不胜枚举。唐庚作为宋人，“小匡庐”绝不会出自他笔下。那些作“匡”的本子，实属后人的回改，我们校勘时必须尊重作者。

以上所论来历、典故、制度、宗教、版本等，是今人注宋诗应当着力关注的重点，但并不是说这些就是注解对象的全部了。他如人物、事件、地理、意象等，虽非宋诗所特有，但也是诗注中不可缺少的部分，限于篇幅，此不复赘。总之，校注非一朝一夕可就，需要长期的积累、细心的取舍、不断的扩大知识面，当然，还需要对诗意的深度涵泳和正确理解。

[责任编辑 刘培]

① 唐庚：《眉山唐先生文集》卷一。

② 杜甫撰，仇兆鳌注：《杜诗详注》卷十五，第1356页。

③ 唐庚：《眉山唐先生文集》卷二。

④ 唐庚：《眉山唐先生文集》卷三。

⑤ 苏轼撰，王文浩集注：《苏轼诗集》，第342页。

⑥ 唐庚：《眉山唐先生文集》卷三。

⑦ 王安石撰，李壁注：《王荆文公诗笺注》卷十，上海：上海古籍出版社，2012年，第248页。

理性祛魅

——货币的发展与演变

冯小茫

摘要:人类社会经历了从伦理价值理性主导逐步到经济工具理性支配的转向,货币的理性化是这一转向在经济领域的体现。货币在形式方面经历了简单自然物——贵金属加工物——纸币——虚拟货币的历史过程;在内容方面则从具有自然属性的一般等价物到具有天然内在价值的贵金属,再到信用货币,最终趋向超主权货币或去主权货币。一般授受性是货币的本质特性,货币的“魔魅”是其一般授受性的基础。在货币发展的不同阶段有不同的“魔魅”表现形式,越是靠前的阶段越以自然属性和天然价值为特征。所谓理性祛魅就是货币发展各个阶段的自然属性和天然价值逐渐被祛除,乃至分别被人为形态和创造出的信用所代替的过程。

关键词:货币;信用货币;超主权货币;虚拟货币;金融创新

引言:何谓货币的“理性祛魅”

“祛魅”或曰“除魔”(英文 Disenchantment, 德文 Entzauberung),亦有“除魅”、“去神圣化”等译法,最早见于马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》,是指“摈除作为达到拯救的手法的魔力;把魔力(magic)从世界中排除出去,并使世界理性化”^①的过程或行为。其哲学意义是:人不断把宗教世界观及宗教伦理生活中一切带有巫术性质的知识或宗教伦理实践要素(如通过宗教冥思或带有巫术性质之圣礼仪式等救赎手段)视为迷信与罪恶加以祛除,人便日益从巫魅中解放出来,获得自己理解世界、控制世界的主体性地位。世界由此不再是一个充满迷魅或巫术的存在,而是人的理性完全可以把握的因果机制^②。理性化是神圣化的反面,它是祛魅即驱除神圣性之道具,其核心是以形式理性即经济价值为基础的科学可知性和计算性。它所带来的必然是信念伦理逐渐解体、工具理性不断扩展的演变过程。工具理性主导的思维方式与行为方式,根本说来与道德理想追求无涉,而是与或公开或隐蔽的实用主义、经验主义、功利主义发生着密切关联,而责任伦理也完全消除了动机和信念的意义,代之以后果、效率和功利的价值判断和评价标准。理性化包括多方面内容,如组织的理性化、法律和官僚制度的理性化,城市的理性化和技术的理性化等等^③。韦伯由此认为,“现代社会的文明和人类全部生活,都被收束在这一(理性化的)轨道中”^④。

可见,理性化基本涵盖了所有能观察到的人类社会活动和现象。经济领域也毫无例外地发生着

作者简介:冯小茫,南京财经大学法学院讲师(江苏南京 210023)。

① [德]马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,西安:陕西师范大学出版社,2006年,第79—89页。

② 王泽应:《祛魅的意义与危机——马克斯·韦伯的祛魅观及其影响探论》,《湖南社会科学》2009年第4期。

③ 刘军:《韦伯资本主义起源理论评析》,《世界历史》1989年第3期。

④ [德]马克斯·韦伯:《韦伯作品集——支配社会学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第318页。

从实质价值理性主导的经济活动向工具形式理性支配的经济活动的过渡。具体而言,就是一种在技术可能的范围内最大限度地应用定量计算的经济活动,取代根据某些价值标准(出自不能以计算或者其他科学方式证明的政治或宗教等非经济考虑)向人们提供所需物品的经济活动^①。马克思认为,“货币是需要和对象之间、人的生活和生活资料之间的牵线人”^②。货币是价值世界的重要表征,其本质是人们的社会关系而不是某种脱离了社会关系的独立事物。哈里斯(Lawrence Harris)在《货币理论》中总结说:“事实上,货币的最基本特征是一种社会现象。货币之所以存在不仅是因为人是社会生物以及人的一切活动(包括经济活动)都在一个社会框架中进行,更重要的是因为货币只存在于一个特定的社会与经济框架之中。”^③正如韦伯所认为的,现代成熟的货币经济强化了经济行动的形式理性,因为货币是最完美的经济计算手段,货币制度是具有最大可能程度的形式理性^④。货币无论是作为一种经济现象,还是以其为基础的经济活动,都不可避免地处在这样一个发展过程之中;实质理性的主导性逐渐被工具理性的主导性替代,以货币为核心的经济活动乃至货币本身的形式和内容,都被“收束”在工具理性的轨道之中,这一理性化的过程与其深层机制正是本文所要讨论的内容。

理性化的核心是“祛魅除魔”,那么货币的“魔魅”^⑤是什么?货币具有几近万能的特性是从古至今为人们所深刻认识到的,这是对货币本质的最直观认识^⑥。但这只是货币内在之魔魅的外在表现,只有追问货币为何能够如此者,才能真正触及驱使货币的“魔魅”^⑦。

经济学通常规定“一般授受性”为货币的本质。一般授受性是指货币作为交易媒介,在商品交换过程中所具有的、人们既愿意支出(即“授”)又乐于接受(即“受”)的特性。它包括两层含义,一是授,即商品购买者愿意以之作为交易媒介来交换商品;二是受,即商品卖出者愿意接受它作为卖出商品的报酬,并相信可以随时随地用它来换取自己所需要的商品。任何物质,不论是贝壳、银块还是纸张,一旦获得这一特性,就具备了货币性。“一般授受性”来自货币的基本职能,作为一般等价物的货币有五个职能,但基本职能只有两个,即价值尺度和流通手段,所以马克思将货币定义为“价值尺度和流通手段的统一”^⑧。其中以价值尺度最为根本,因为任何货币都必须在具有货币价值的基础上才能充当流通手段。货币的基本职能与货币本身的存在是不可分离的。任何商品,一旦成为货币,就必然具备这两个基本职能。正是这两个基本职能,尤其是价值尺度形成了货币的本质特性,即一般

① [德]马克思·韦伯:《经济与社会》,阎克文译,上海:上海人民出版社,2010年,第182-183页。

② 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,2000年,第140页。

③ [美]哈里斯:《货币理论》,梁小民译,北京:中国金融出版社,1989年,第2页。

④ [德]马克思·韦伯:《经济与社会》,第183-184页。

⑤ 马克思在《1844年经济学哲学手稿》和《资本论》中分别谈及货币本质和货币拜物教,曾提到货币的“神力”和“魔术”,这种说法是对货币异化现象的说明。马克思认为表面上看货币好像是万能的,仿佛有着神力,实际上货币是商品社会中人与人交换关系的物化形式,是人们通过劳动交换所发生的社会联系。马克思的货币拜物教理论祛除了货币表面的神化面纱,揭示了其背后所隐藏的社会关系,这有时被称为一种“思想祛魅”或启蒙,体现了从现象到本质的真理呈现过程。本文所谓“魔魅”与马克思所说的“神力”和“魔术”不太一样。本文在韦伯经济社会学的意义上使用“魔魅”。一方面,本文试图指出货币的一般授受性背后的支撑因素,这种因素从历史的角度来看是无法考究其源头的,我们只能尝试对之进行解释,所以本文称之为“魔魅”;另一方面,这一支撑因素是发展变化着的,本文试图展示这一支撑因素是如何从一种自然的、不为人的意志所转移的和带有神秘色彩的因素逐渐转变为一种人为的、可量化的、可被当作工具操作的因素。简言之,即这一支撑因素是如何被“收束”进入理性化的轨道,从而具有可观察、可度量、可预测的工具特性的。所以说,马克思的货币拜物教理论是从纵向角度揭示货币的静态本质,本文则是从特定角度横向地展示货币的动态历史演化。参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,2000年,第144页;马克思:《资本论》第1卷,北京:人民出版社,第71页。另参见赵文力:《马克思的货币批判理论及其当代意义》,《吉首大学学报》2009年第1期;王峰明、牛变秀:《货币的本质规定和拜物教批判》,《天津社会科学》2012年第1期。

⑥ 例如中国有“有钱能使鬼推磨”的古话,而西方也有“All things are obedient to money(一切事物都服从于金钱)”的谚语。

⑦ 此处能够看得出本文的研究与马克思的货币拜物教理论的略有不同。马克思明确指出货币如神力般的万能是一种异化的假象,它遮蔽了劳动的价值和劳动者之间的社会关系,而这才是货币的本质。本文并不探讨货币的本质和异化,而是从经济社会学的角度出发,指出货币的万能魔力是以一般授受性为基础的,然而如果更深入地挖掘就会发现,货币的一般授受性也有其基础,而这种基础是变化发展着的,“理性化”是对由这种变化导致的货币动态演化过程的一种尝试性的解释路径。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1995年,第112页。

授受性,这一本质特性的基本内涵便是价值标准。

借助“正当性”这一政治哲学术语,可以更加清晰地理解此一问题。“正当性”的原义颇具道德色彩,经常被正面地解读为一种由人民授予其管治者、相关机构及行为的规范性地位;更精炼的表达是:(政治)管治的权威和效力来自于被管治者的同意或认可。将“正当性”观念引入货币理论,就产生了关于货币的“正当性”的表述,即人们承认、接受和使用某种货币的原因就在于人们对此货币所具有的某种权威或者效力表示同意和认可。货币的这种权威或效力指向货币价值,它可以来自货币本身具有的内在价值(如金银),也可来自货币所代表的某种价值(如金银本位下的纸币),亦可来自货币所代表的某种强制力(如由国家政权提供信用担保的纸币)。这种赋予货币“正当性”、使之成为价值尺度,进而具有“一般授受性”的事物,如金银的内在价值、国家的信用担保等,就是货币的“魔魅”。所谓货币的理性化就是此类事物的作用与功效被淡化、祛除乃至颠覆的过程。

一、货币的古典形态及其祛魅

货币是人类经济生活最重要最核心的因素之一,是用作交易媒介、储藏价值和记账单位的一种工具,是专门在物资与服务交换中充当等价物的特殊商品,是人们的商品价值观的物质附属物和符号附属物。货币的使用始于物物交换的时代。在原始社会,人们通过以物易物的方式交换自己所需要的物资,比如一头羊换一把石斧。但是有时候受到用于交换的物资种类的限制,不得不寻找一种交换双方都能够接受的物品,这种物品就是最原始的货币。牲畜、盐、稀有贝壳、宝石、沙金等不容易大量获取的物品都曾经作为货币使用过。早期的这种货币形式被称为实物货币或原始货币。它们有着共同的特征,即自然性;也就是说,它们都是纯粹的自然物,没有任何人工施加于其自然属性之上的性质。

纯粹的自然物如何成为货币?韦伯式的经济社会学认为:从纯粹自然物到货币是一个长期的观念演进过程。货币是一种工具,它的产生始于人类的理性对社会交换媒介的反思和构建,其最初的形态是人类理性对自然物进行加工的结果。这是一种意识层面而非物质层面的加工,即自然物本来的物理属性并没有改变,而是被人类理性赋予了货币的功能。当自然物作为货币被使用的时候,它原本作为自然物的意义就被“去自然化”而成为人类理性的加工品。从货币的发展历史来看,原始货币的出现是人类理性对自然物的第一次“祛魅”——保持了自然物的物理特征,在意识层面赋予自然物以社会意义。这种“去自然化”操作,使得抽象的商品价值具体化为共同的衡量标准,成为人类社会交换的一般等价物。

经过长时期的自然淘汰,作为货币使用的自然物在绝大多数社会里逐渐被金属所取代。人类理性在实践中发现原始实物货币存在如易损耗、不易携带、质量不均匀、易被仿造、难以控制数量等问题,同时意识到金属具有价值比较稳定、易于分割保存、便于携带的特征,特别适合于作货币。马克思对此评论说:“货币天然不是金银,但金银天然是货币。”^①也就是说,贵金属作为货币,其正当性即一般授受性,是以其自然属性为基础的。

金属货币本身还经历了从称量货币到铸币的演变。最初的金属货币是原生的条块形状,并以重量为单位,每次交易都要鉴定成色,计称重量,然后按交易额大小将金属进行分割。鉴定、称量、分割金属极为不易,甚至会因成色不一而引起诉讼,于商品交易极为不便。一些富商巨贾凭借其信誉在金属条块上加盖印戳标明成色和重量,形成最初的铸币,即私人铸币。当商品交换突破区域市场的范围,贵金属的重量和成色就要求更具权威的证明,于是国家开始管理货币,并凭借其政治权力铸造货币。经国家证明、具有规定重量和成色、铸成一定形状的国家铸币就出现了^②。不过此时,国家或

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第103—104页。

② [德]哈耶克:《货币的非国家化》,姚中秋译,北京:新星出版社,2007年,第28—30页。

其他政治权威进行铸币并不意味着货币的发行和流通是以信用为担保,人们接受和使用铸币的原因依旧是因为金银所具有的天然内在价值。

货币形态从纯粹自然物到金属铸币是一个漫长的转变过程。第一,这是人类理性选择的过程和结果。人类选择所依靠的正是工具理性,即从人类自身的需要出发,对经验进行科学的、可计算的、有目的性的考量。因此,货币形态从普通自然实物向人工加工贵金属的转变,不是偶然的现象,它体现为人类对货币形态所进行的“祛魅”操作。第二,这一过程不仅体现着人类金属开采和冶炼技术的提高,在更深层的意义上还体现着人类理性,尤其是工具理性所发挥的巨大作用——它不仅在意识层面对自然物进行“去自然化”使之成为观念中的货币,而且开始在物质层面对作为自然物的金属进行熔炼、铸造、雕刻等加工,使之部分地失去原有的“自然面貌”,更多地以人造物的形式出现。第三,在整个过程中,货币的价值基础要么来自自然物的稀缺性,要么来自贵金属的天然价值。不难发现,这些都是自然形成的特性,具有天然性。就此而言,以自然性质为价值基础是货币古典形态的显著特征。货币古典形态的理性化只体现为外在形式上的“去自然化”,即人工成分相对纯自然形态的不断增加,但在内容上,货币的贵贱以自身的实质价值为基础,社会经济活动因此建立在金银的实质价值基础之上,此时人类是无法对金银的贵贱进行工具化的操作的,也就是说,此时人类经济活动的主导者是其实质理性而非工具理性。

贵金属作为货币在人类经济历史中占据了相当长的时间,在古典世界范围内最终形成了以金银两种贵金属为主要价值尺度以及流通、储藏和支付手段的货币形式。随着社会经济的发展,金属货币所共有的问题逐渐被人们所发现,例如:1. 铸币变质。包括两方面的意思:一是主动变质,即铸币在使用过程中容易出现磨损和损耗而变得不足值;二是被动变质,拥有铸币权的政府、领主、商人因自身财政危机或为了榨取财富,常常在铸币时减轻重量或降低成色^①。2. 铸币材料价值与货币需求量不对称。由于最初商品经济不发达,很长一个时期里铸币材料是铜、银等价值较低的金属,因此在大宗交易中金属货币存在携带和管理不便的问题。3. 铸币权分散。19世纪初资本主义兴盛之前,欧洲的铸币权都是分散的,古代中国在某些分治时期也是各个统治区域有其自己的铸币体系。每当商品交换突破一定区域市场的范围,就会出现多种铸币之间竞争的现象。有的铸币缺乏信誉保证,其重量、成色和发行量缺乏足够权威的证明,经常造成“劣币驱逐良币”的现象,引起社会经济的波动^②。综合以上情况,人们开始意识到可以用其他的东西代替铸币进行流通,这种替代品必须具有轻便、不易损耗、价值稳定等特点,于是纸币出现了。这一阶段,贵金属的自身价值虽依然存在,但其作为媒介交换的货币属性逐渐消失了。纸币对金属货币的“祛魅”,虽不触及贵金属的内在天然价值,但将彻底否定金属货币的物理特征,而且其原有之“魅”即金银的天然魔力,将被理性化为价值符号,并在观念意识层面对其社会意义展开全面的“去自然化”^③。

二、货币形态从古典向现代的理性化转向

金属货币的最早替代物出现在北宋的成都,即历史上最早的纸币——“交子”^④。与金属货币相比,纸币的制作成本低,更易于保管携带和运输,避免了铸币在流通中的磨损,因而可以在较大范围内使用,有利于商品的流通,促进了商品经济的发展。

可以注意到,纸币对于金属货币具有两个质变:1. 彻底摆脱了自然属性,完全“去自然化”而以人

① 如古罗马曾铸造仅含白银2%的银币,中国汉代初期把12铢重的半两钱减成重三铢的荚钱,但仍以“半两钱”的名义流通。

② 参看萧清:《中国古代货币史》,北京:人民出版社,1984年,第39-45、102-104页;[英]约翰·乔恩:《货币史——从公元前800年起》,李广乾译,北京:商务印书馆,2002年,第47-52页。

③ 根据齐美尔(Georg Simmel)的理论,这是“货币实在论”向“货币符号论”的转向,与经济思想史上的“货币金属论”和“货币名目论”相对应。参看[德]齐美尔:《货币哲学》,第2章“货币的实体价值”,许泽民译,贵阳:贵州人民出版社,2009年,第88-112页。

④ 西方最早的纸币出现在1661年的瑞典。

造物的形式出现;2. 本身不再具有价值,而与贵金属相挂钩或者以发行者的信用作为各种职能依据。第一个质变是非常显著的,能够明显观察到,第二个质变则体现为观念上的长期历史过程。本文认为,从金属货币到纸币的转变是货币“理性化”进程的一个历史性阶段,两个质变是人类理性对货币进行“祛魅”操作的结果,纸币在形式和内容两层意义上实现了对金属货币的“去自然化”。形式上的“去自然化”是指:铸币作为金属货币的最高发展阶段,仅仅具备了半人工产品的性质,因为人们的加工对象是融化了的贵金属,即液态的金属,仍然属于自然物的一种存在方式。相比之下,纸币则是一种完全的人工产品,因为纸币的加工原料是纸浆,而纸浆是以植物纤维为原料,经不同加工方法制得的纤维状物质^①。可见,纸浆本身已是一种人工加工物,原始的自然材料在纸浆当中已经失去了其原有的自然属性,因此,纸币不再具有纯粹的自然性质,它是人类理性的产物,是人类货币观念在实物上的投射。

纸币对金属货币在内容上的“去自然化”比形式上的“去自然化”更深彻,也更重要,因为这涉及到人类货币观念的扭转,是抽象的价值符号逐渐取代具体的贵重自然实物的过程,也意味着货币的价值基础由天然稳定的实际价值向可计算的货币数量(即货币的供给量)与对货币的需求量之间的关系的转换。在这一过程中,人类对货币的认识和理解从价值理性逐渐转向工具理性,货币原有的实际价值被“祛魅”而逐渐成为可人为进行计算和操控的交换工具,经济活动也开始从由实质理性主导转向工具理性主导——从以相对恒定的金银价值为基础的循环流转的经济活动,转向由货币工具控制的有波动、有破坏、可计划、可预测的经济活动。从货币观念的发展来看,这一过程是从重量标准到货币单位的过渡,体现了货币从古典形态经过理性化向现代形态的转向^②;正因为这一过程更深彻更重要,所以它不是一蹴而就的,而是经过了一个漫长的历史阶段^③。可以根据这一过程中的标志性事件将之分为两个阶段。

首先来看第一阶段。所谓第一阶段是金属货币向纸币的过渡,在货币观念史上体现为实质货币向代用货币的转变。代用货币又称表征货币(Representative Money),是代表实质货币在市场上流通、其本身不具价值或货币面值与币材价值不等、但可兑换的货币。代用货币之所以能在市场上流通,从形式上发挥交换媒介的作用,是因为有足够的贵金属储备,而且也可以自由地向发行单位兑换储备金属或金属货币。就形式而言,代用货币通常为纸币,确切地说是可兑换的纸币(convertible paper money),是政府或银行发行并强制使用、代替金属货币执行储藏、流通和支付职能的纸质货币。代用货币产生的可能性在于:货币作为交换的媒介,只是交换的手段,而不是交换的目的。对于交易者来说,他们关心的并不是货币本身有无价值,而是它能否起媒介作用。正如马克思所说,货币处在流通领域中,“只是转瞬即逝的要素。它马上又会被别的商品代替。因此,在货币不断转手的过程中,单有货币的象征存在就够了”^④。这就产生了由价值符号或代用货币代替真实货币的可能性,开辟了货币价值符号化的道路,同时也为现代社会中货币符号与货币价值的脱钩埋下了隐患^⑤。显然,贵金属之所以能充当货币是因为它们天然具有的稳定的贵重价值,正是这种自然属性使得金银

① 纸浆根据加工方法可分为机械纸浆、化学纸浆和化学机械纸浆;也可根据所用纤维原料分为木浆、草浆、麻浆、苇浆、蔗浆、竹浆、破布浆等。又可根据不同纯度分为精制纸浆、漂白纸浆、未漂白纸浆、高得率纸浆、半化学浆等。

② See Wray, L. R. *Understanding Modern Money - the Key to Full Employment and Price Stability* (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 1998), 47 - 52.

③ 西方学者如巴本(Nicholas Barbon)早在1696年就指出了货币价值符号化的变化趋势。他在《铸币论》中指出:货币的价值是由国家的权威所规定的铸币上的印鉴,并非是铸币的重量和成色的证明,而只是铸币价值的指令。此即经济学意义上的“货币国定论”。见刘挈敖:《国外货币金融学说》,北京:中国展望出版社,1983年,第40页。

④ 《马克思恩格斯全集》第23卷,第122 - 123页。

⑤ 根据符号学学者如索绪尔(F. Saussure)和波德里亚(J. Baudrillard)的观点,货币符号和货币价值的脱钩表现为经济危机时货币发行量与实际购买力的不对称,实质上是货币价值与国家信用的脱钩。见[瑞士]索绪尔:《普通语言学教程》,高名凯译,北京:商务印书馆,1980年,第116 - 118页;[法]波德里亚:《象征交换与死亡》,车槿山译,南京:译林出版社,2006年,第27 - 30页。

能够天然地充当货币^①。相比之下,纸币自身不具备任何价值,如果纸币不是与贵金属挂钩或者以发行者的信用作为担保,其价值就是一堆堆纸浆的价值。在此意义上,货币在从贵金属到纸币的转变过程中发生了对其原本所具有的自然价值的“去自然化”操作。韦伯这样描述该过程:“开始,只有切实存在或发生的事情才会在人类生活中扮演角色,现在以不同方式出现,只意味着或预示着某事的某种经验也开始发挥作用。因此,魔法从直接操控的推动力量,过渡到象征行为。”^②在此过程中,金属货币原有的“魅”,也就是其自然价值,即那种吸引人类、令人类疯狂的天然魔力,被人类理性“除魔”而观念化为价值符号,于是货币得以不再必须具有某种天然内在价值的形式,而只要能够象征这种“魔力”或这种天然价值、能够承载价值符号就可以了。齐美尔描述这种转向说:“货币表达商品相对价值这一意义,独立于货币的任何内在价值,就像度量空间的尺度是由铁、木材还是玻璃制成的并不重要一样,因为我们关心的只是它的组成部分之间的关系以及它与另一个量度之间的关系,所以货币为我们决定事物价值而提供的尺度与它的本质性质无关。”^③低成本、低损耗、低风险甚至无风险的纸币由此成为首选。同时纸币的稳定性、便携性、同质性和低损耗性为在技术可能的范围内最大限度地应用定量计算的经济活动铺平了道路。

严格来说,在上述阶段发生的“祛魅”所达到的其实是一种不完全的“去自然化”的结果,因为纸币的发行和流通都必须以贵金属为基础,纸币所代表的价值与贵金属直接挂钩。以西方为例,其货币标准是以贵金属为基础的,国内贸易以银为主导,而金则通常用作国际贸易的货币标准。这就是通常所说的“金本位制度”,即以一定重量和成色的黄金为本位货币,并建立起流通中各种货币与黄金之间固定兑换关系的货币制度。黄金可以自由铸造和流通,各国货币以贵金属黄金为共同的基础,并实行以不同国家货币的含金量为基础的固定汇率机制^④。西方经济思想长期以来受亚里士多德传统的支配,认为充当货币的商品价值起源于它们作为商品的交换价值,因此黄金和白银货币所具有的价值直接与其作为商品所具有的内在价值成比例^⑤,这种影响一直持续到近代早期。因此尽管纸币的出现在形式上是对金属货币的完全“祛魅”,但它在内容上只是金属货币的替代品,代行流通、储藏和支付手段,所以只是铸币的表征,无法独立于贵金属而单独存在和使用。就此而言,纸币与贵金属的“魔魅”依然有着紧密的内在联系,只有将这种内在联系完全割断,在内容上彻底“除魔”,纸币对金属货币的“去自然化”才算完全达成。

纸币对金属货币的完全“祛魅”是在第二阶段完成的,在货币发展史上体现为代用货币向信用货币的转变,即纸币的存在和使用从之前的以贵金属为基础发展到与贵金属脱钩而以发行者的信用为担保。这一转变不是自然的,而是源自人类理性对货币的反思和在此基础上进行的“信用创造”。最早将这种反思系统化、理论化的是苏格兰经济学家及货币改革家约翰·劳(John Law, 1671—1729),他在《论地产银行》一书中明确表示,可用于交换物品和支付手段的货币不必有确定的价值,货币不是用货币购买的物品的价值,而是以货币为媒介交换的物品的价值。换句话说,流通中的货币自身不必有内在价值,它作为交易媒介和支付手段可以找到其他根据^⑥。在另一部著作《货币和贸易研究以及向国家供应货币的建议》中,他认为货币在交换和生产中都是最基本的要素,整个经济都依赖于货币体系,而金属货币体系是不可靠的,必须消除经济对金属货币的依赖,用一种通过信用创造纸

① [英]李嘉图:《李嘉图著作与通信集》第4卷,蔡受百译,北京:商务印书馆,1980年,第52页。

② [德]马克思·韦伯:《经济与社会》,第529页。

③ [德]齐美尔:《货币哲学》,第24、192、196、210页。

④ 次贷危机研究课题组:《次贷危机正在改变世界》,北京:中国金融出版社,2009年,第380—382页。

⑤ [美]威廉·戈兹曼、K.哥特·罗文霍斯特:《价值起源》,王宇、王文玉译,北京:万卷出版公司,2010年,第67—68页。

⑥ Antoin E. Murphy ed., *John Law's Essay on a Land Bank* (Dublin: Aeon Publishing, 1994), 63, 77.

币的体系取代之^①。约翰·劳的设想——纸币对金属货币的“祛魅”一直到20世纪中后期才完全实现,在历史上以金银本位制度的完全废除为标志性事件。

三、信用的创造——现代货币的理性化特征^②

约翰·劳的构思提出了纸币的下一个发展方向——信用货币。布雷顿森林体系的崩溃以及1978年《牙买加协定》的生效,取消了有关黄金问题的一切条款,黄金被“非货币化”。至此,金银本位制正式让渡于以信用货币为基础的纸币制度,这一货币形态为世界各国所采纳,沿用至今。目前世界各国发行的货币,基本都属于信用货币。信用货币(credit money)是由国家法律规定的、由银行提供的、强制流通的、不以任何贵金属为基础的、独立发挥货币职能的货币工具。它的根本特征有两点:1. 本身没有价值或远远低于其指称价值。2. 与代用货币不同,它与贵金属完全脱钩,不再直接代表任何贵金属^③。于是,纸币在形式上延续了对金属货币的“去自然化”,同时在内容上完成了从与贵金属挂钩到脱钩,即从代用货币到信用货币的理性化过程。这一转向被法国调节学派学者阿格里塔(Michel Aglietta)称为“去物质化(dematerialization)”^④,经济事务所关注的焦点不再是货币形式与其实际价值是否对应,而是所拥有的信用能否转成现实货币的问题,表达了货币数量对货币价值的“祛魅”。

金本位的崩溃和信用货币的最终确立,并非由于黄金本身内在价值出现问题(例如人们不再认可黄金,或者不认可人工能够无限量生产黄金),而是由于规模设定了上限——金储量和产量的有限性与商品生产的无限性之间存在矛盾,随着社会商品价值总量的不断增长,黄金储备无法满足货币发行的需要^⑤。导致这种货币形态的内在矛盾和转向的深层机制是人类价值理性和工具理性之间不断斗争,后者逐渐取代前者。价值理性要求经济活动以实质性的价值为出发点和标准,贵金属的天然稳定价值和社会商品的有限供应恰好满足这种要求。在这种社会状态下,货币的币值相对稳定,物价由于货币的稳定而较少波动,商品的生产、流通和消费与贵金属的供给量相符合。工具理性则要求通过应用定量计算来实现经济活动在技术可能的范围内最大限度的开展,这一要求符合社会商品日益丰富及其生产和供给日益扩大的趋势。当黄金储量和产量无法支撑起购买社会商品价值总量所需的货币量时,便会出现商品越来越多,而可购买商品的黄金越来越少的现象,人们便会选择银乃至量大价贱的铜、铁作为社会通货,导致“劣币驱逐良币”的经济恶果。从经济社会学的角度来看,工具理性对价值理性的取代是不可逆转的,因此社会商品生产和供应的无限化趋势既不可阻挡也不可逆转。工具理性要求在可计算范围内尽可能扩大经济活动的要求同样是不可逆的,因此只有产生新的货币观念并对货币形态进行创新,才能避免经济的倒退,满足工具理性的要求;新的货币形式也

① John Law, *Money and Trade Considered with a Proposal for Supplying the Nation with Money* (Edinburgh: Anderson, 1907), 104.

② 本文赞同这样的观点:信用其实始终都是货币背后的实质。在古代,货币不具有信用的性质或含义,到了当代,它已由直观的符号变成了虚拟的符号,这只是形式的改变,并不是实质的改变。当然,从马克思主义理论来看,这种信用就本质而言无非是凝结于货币之上的人类劳动,但是从历史现实的角度出发,如果说金银等贵金属也具有某种形式的信用,那么这种信用无疑是以贵金属的天然内在价值为基础的,可以说是一种“自然信用”,那么历史地讲,就存在从金银的“自然信用”到法定货币的“人为信用”的转向,这一转向本身就包含在货币演化的理性化过程之中。

③ 弗里德曼(Milton Friedman)直白地指出:“货币的含义是,政府将接受它偿债和纳税之用,法院将承认它们可以清偿按美元计算的债务;这些绿色纸片之所以有价值,是因为大家都认为它们有价值,是因为经验告诉大家它们有价值。”(见[美]米尔顿·弗里德曼、罗斯·弗里德曼:《自由选择》,胡骑等译,北京:商务印书馆,1998年,第261页)萨缪尔森(Paul Samuelson)也认为:“货币是一种人为的社会成规,人们接受货币是因为它为人们所接受。”(见[美]萨缪尔森:《经济学》,高鸿业译,北京:商务印书馆,1981年,上册,第388—389页)

④ Michel Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation*, trans. David Fernbach, (London: Verso, 1979), 329.

⑤ 盛松成:《虚拟货币本质上不是货币》,《中国金融》2014年第1期。

会反过来扩大社会平等和交往,促进商品生产和交换^①。在这种情况下,贵金属的天然内在价值,也就是使贵金属成为货币的“魔魅”被祛除了,取而代之的是“当代货币本身不再具有价值,它纯粹是一种价值符号,是抽象的价值,其价值完全是人类给予的,离开人类社会它就什么也不是。它的价值基础不再是任何个别使用价值的价值了。它所代表的价值量完全取决于货币数量(即货币的供给量)与对货币的需求量之间的关系”^②。

纸币与贵金属的完全脱钩意味着货币的价值基础被抽离,货币职能将仅仅剩下流通工具一项。然而前文提到,构成货币的“正当性”即“一般授受性”的两个最基本要素是流通手段和价值尺度,后者由价值基础决定并且是前者的基础。也就是说,如果货币的价值基础被抽离,货币就不能充当价值尺度,货币的流通手段也就不具有实际意义,货币的“一般授受性”更无从谈起。信用货币则解决了这个问题。信用货币的币材价值低于其作为货币所代表的价值甚至没有价值,只凭借发行者的信用而得以流通。这就意味着信用担保取代了货币之前因与贵金属挂钩而具有的价值基础,从而为流通手段提供了保证并和流通手段共同构成了信用货币的“一般授受性”。如果进一步追问信用担保的根据,那么,信用货币作为流通手段需要具备两个条件:一是人们对此货币的信心;二是货币发行的立法保障。对货币的信心源自对发行者信心的信心,立法保障来自发行者的管理和监督。信用纸币是只能由政府发行并依靠国家权力强制流通的价值符号^③,两个条件都指向主权国家的政府信用,这是信用货币“一般授受性”的唯一基础。国家信用祛除了贵金属的天然价值而成为货币的“正当性”来源,是货币新的价值基础,也是货币的新“魔魅”^④。

信用货币在当今社会经济生活中居主导地位,在可预见的未来,它也将继续担任人类社会经济活动的最重要手段和媒介。然而这并非说明货币的理性化进程到达了终点。事实上,这一进程不仅没有结束,而且一些业已出现的重要的经济现象为我们理解这一进程的发展方向提供了参考。由于未来的理性化方向只是预测的可能性方向,因此会出现理性化的形式和内容不同步或者程度不一的现象,即存在多种可能性并存的情况。

四、货币理性化的两个未来走向

货币未来的理性化走向,可以根据货币在形式和内容两个方面理性化完成程度的不同,得到以下几种可能性:1.形式不变、内容上实现的理性化,即“超主权方向”;2.内容不变、形式上实现的理性化;3.形式和内容上都实现了的理性化。后两者共同构成“去主权方向”^⑤。

首先分析“超主权方向”。就形式方面来说,从原始实物到金属铸币再到纸币,货币经历了从纯粹自然物到半自然半人工物再到纯粹人工物的过程,货币形式中的自然成分越来越少以至于消失,这是人类理性对货币不断“去自然化”的结果。由于在可预见的未来,纸币仍将是货币的主要形式,所以货币的理性化进程就只能发生在货币的内容层面。纸币的最终内容是信用货币,信用指向一国政府或金融管理当局为之提供的信用担保,所以信用货币等同于主权货币。如前所言,信用货币的“魔魅”就在于由主权国家为之提供权威信用担保,使之能够被人们认可、接受和使用。因此,对信用货币在内容方面的“祛魅除魔”就理所应当地指对主权信用担保的超越,也就是说,新的货币形态可

① “法币这个抽象概念取代了财富的旧形象,它是价值的社会标准,是一种理性的方法,通过它可以在各不相同的现实之间建立共同的尺度,并使交换中的社会关系平等化。”见[法]韦尔南:《希腊思想的起源》,秦海鹰译,北京:三联书店,1996年,第82页。

② 刘骏民:《从虚拟资本到虚拟经济》,济南:山东人民出版社,1998年,第97页。

③ See J. M. Keynes, *A Treatise on Money*, Chapter 1 “The Classification of Money”(London: Macmillan, 1930), 7, 11-20.

④ [美]列特:《货币的未来》,林罡、刘姝颖译,北京:新华出版社,2003年,第52-53页。

⑤ 哈耶克(F. Hayek)也曾经构想过货币的非国家化,即打破货币发行的政府垄断,引入自由竞争,让私人发行的、值得信赖的货币成为通用货币。这种构想实际上是货币发行的“非政府化”,其一般授受性的根据还是信用,并未发生改变。见[德]哈耶克:《货币的非国家化》,第24-25、146-147、185-186页。

以不以主权国家为之提供信用担保就能够充当流通手段。换言之,新的货币形态在形式上延续了信用货币载体“纸币”,而在内容上对信用货币进行“去政治化”操作,抽去了作为其价值基础的信用来源,这种理性化操作的结果就是一般所言的“超主权货币”。

“超主权货币”的产生有其现实原因:1. 随着全球一体化的深入,人类经济前所未有地形成了世界性的统一市场,资本、人力、商品和知识愈加趋向无障碍的流动,出现了对区域性乃至全球统一货币的诉求;2. 在经济全球化与金融一体化的大环境下,各国经济活动已不再仅仅为本国政治服务,而是越来越多地遵循国际条约、规范和惯例来运作,货币更加倾向依附市场主体而非主权国家,多种主权货币反而在客观上不利于全球经济的顺畅运行^①;3. 通过对“特里芬难题”的反思,人们认识到在全球一体化的经济运行中,任何一种主权货币都不能作为国际清偿货币,否则个中弊端迟早会引发经济体系的崩溃,更稳定的金本位或者更超前的“货币联盟”都可作备选方案^②。

经济学家们对“超主权货币”的构想有很多种,也提出了多种方案,但目前付诸实践的只有欧元,因而是唯一可选的分析对象。就形式而言,欧元仍然保留了纸币的形式,显然不存在理性化的进展;在内容层面却具有一定的复杂性。一般认为,信用货币之所以被接受,在于其以价值基础为底的“一般授受性”,而这取决于发行国主权的强制力和信用程度;信用货币在此等同于主权货币,其价值基础来源于国家主权的信用力量。国家主权政治上的权威性和经济上的控制力以及人们对国家权威的认同感,决定了国家主权是强大的信用主体,拥有强大的信用力量,能够支撑货币的顺畅运行。但欧元并没有主权信用作为担保,它的创建在本质上是一项政治工程^③,在巨大的政治变迁中诞生的欧元最大的弱点恰恰在于政治:它是一个没有国家的货币^④;是一种典型的内在“弱政治性”货币^⑤。欧元满足信用性的基本前提是要有明确的发行主体,这个主体拥有自主的资源 and 资源处置权,能够担当该货币的最后贷款人。在现行市场预期的基础结构中,一个统一的政治实体是信用货币的既定前提^⑥。对欧元来说,这个前提尚不存在。欧盟的现行机制决定了它离国家联合体相差甚远,尚无可能成为有独立主权性质的集合体,难以产生如国家主权那样的强大信用力量^⑦。在一个政治实体下,它的中央银行承担最后贷款人的角色。实际上,这个国家的资源总存量(经济总量)是货币的实物基础和最后担保。对欧元来说,名义上的最后贷款人是欧洲中央银行,而欧洲中央银行是欧元的发行主体,却不是欧元真正的信用支持主体,而由于欧元是“没有政府”的货币,所以并没有真正的最后贷款人^⑧。即使欧洲中央银行被这些国家授权来承担这个责任,也由于自有资本及其储备太少而不可能担此重任^⑨。此外,学界经常讨论的支撑欧元的与美国经济不相上下的经济存量实际上并不存在,因为欧元区距离“欧洲合众国”还有很长的路要走,所以对各成员国加总的经济存量需要谨慎估计。综上所述,从价值背景上看,欧元几乎建立在一种悬空性的虚拟价值基础之上。然而理论和设计上的缺陷并没有影响欧元的发行和流通,无论是学术界还是一般使用者,也基本都将欧元看作信用货币。那么就要追问,如果承认欧元是一种信用货币,作为其一般授受性基础的信用担保来自哪里?

所谓一个国家的主权信用,实质上是该国综合国力的体现,包含了政治、经济、文化、外交、公民

① 吴志成、龚苗子:《从国家货币到市场货币》,《金融制度与管理》2005年第6期。

② Barry Eichengreen, *Global Imbalances and the Lessons of Bretton Woods* (Cambridge: MIT Press, 2007), 6-9.

③ 郭天榕、徐天新:《欧洲的分与合》,北京:京华出版社,1999年,第336页。

④ Otmar Issing, *The Birth of the Euro* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 228-234.

⑤ 赵柯:《货币的政治逻辑与国际货币体系的演变》,《欧洲研究》2011年第4期。

⑥ C. A. E. Goodhart, “The Two Concepts of Money: Implications for the Analysis of Optimal Currency Areas,” *European Journal of Political Economy*, vol. 14(1998), 410-414.

⑦ Georges Caravelis, *European Monetary Union*, Aldershot(UK: Avebury, 1995), 158-160.

⑧ 英厄姆(G. Ingham)认为,货币的实质既不在于制定法律的能力,也不在于印刷货币的能力,而在于政府创造最后承诺的能力。See G. Ingham, *The Nature of Money* (Cambridge: Polity Press, 2004), 4-6.

⑨ Athina Zervoyianni and George Argiros, *European Integration* (New York: Macmillan, 2006), 264-268, 279-282.

认同程度等多方面的因素,是随着这个国家的成长而日积月累地自然形成的。此处的国家一般指基于相同的血缘、语言、文化和价值观等因素,在历史中自然形成的现代民族国家。但像欧元这样的“超主权货币”,其产生的先决条件在于欧盟成员国所作出的一系列涉及货币主权让渡的决定^①。各成员国将货币主权让渡给欧洲理事会和欧洲央行,由它们代行货币的发行和管理工作。依此逻辑,欧元的信用担保应该来自欧洲理事会和欧洲央行背后的主导力量——欧盟。然而欧盟不是一个主权国家,而是多个主权国家的集合体^②;其基础也不是任何自然或价值理性因素,而是出于共同利益、凭借工具理性而达成的协定。欧盟实质上是一个人为构建的共同体或一个超国家机构^③,充其量是一个经济—货币联盟,并没有政治学意义上的主权,也没有随之而来的主权信用^④。欧盟的信用,一方面来自理论,即欧盟各成员国将自己的货币主权让渡给作为单一共同体的欧盟,欧盟因此在理论上拥有了各国货币主权相加的总和,尽管这不是主权信用,但它在一定程度上充当了欧元的信用基础^⑤;另一方面来自现实,即欧洲发达的经济、愈来愈紧密的经济一体化及建立在此基础上的对统一货币的诉求,以及欧洲自古以来对政治一体化的追求,和对未来以欧元为纽带实现政治一体化的展望和信念^⑥。就此而言,欧元的信用基础是一种以共同利益为出发点、建立在工具理性基础上、以协商和协议的非自然方式创造出来的人为产物^⑦。

欧元作为一种具有独立性和法定货币地位的超国家性质的货币,在货币史上第一次实现了不以主权国家作为信用担保,其信用基础超越了主权国家,在内容层面取代了基于价值理性的主权国家信用。经过以“超主权”为形式的“祛魅”,欧元将自身建立在了以一种人为信用的价值基础之上,成为货币理性化进程的一个“关键节点”。之所以称之为“关键节点”而非“新的历史阶段”,是因为它的价值基础仍然来自于信用,在某种程度上仍然属于信用货币。但它又是一种新形态的信用货币,创新了货币的价值基础形式,为货币实现理性化的新历史阶段开辟了道路,可称之为“后信用货币”或者“人为信用货币”。

“去主权方向”涵盖了本节开头所说的后两种情况,因为两者朝向相同的货币理性化方向,只是由于程度的高低而有着质的区别。就货币形式而言,纸币对金属货币的取代并不意味着货币“去自然化”的进程走到了终点,因为此处“祛魅”的对象始终是实体货币。也就是说,实体货币的最大自然属性即其物理存在并没有消失,只有把物理存在都否定了,才是真正意义上的“去自然化”。据此推之,“去实体化”或曰“去实物化”就应该是货币理性化在形式方面的最终发展方向。随着科技和互联网的迅速发展,非实体或非实物化的货币形式已经初现端倪,各种各样的电子币便是典型代表,例如银行电子货币、大型网站自行推出的百度币、Q币,以及网络数字货币比特币、莱特币等等^⑧。由于这些货币摆脱了实物形态,只以电子信号的形式存在,故一般也称之为“虚拟货币”。虚拟货币在形式上把货币的理性化进程推到了极致,然而历史经验说明,货币形式的理性化固然重要,但更重要的是货币理性化进程在内容方面所呈现出的态势。就内容而言,银行电子货币是纸币的电子形式,Q币等

① See Johannes Lindvall, *Mass Unemployment and the State* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 5-7.

② Robert Mundell, “The Significance of the Euro in the International Monetary System,” *The American Economist*, vol. 47, no. 2(2003), 34-35.

③ See Martin Feldstein, “The Political Economy of The European Economic and Monetary Union: Political Sources of an Economic Liability,” *Journal of Economic Perspectives*, vol. 11, no. 4(1997), 23-42.

④ 余开祥、洪文达、伍贻康主编:《欧洲共同体:体制、政策、趋势》,上海:复旦大学出版社,1989年,第39页。

⑤ Loukas Tsoukalis, “Economic and Monetary Union: The Primacy of High Politics,” in *Policy Making in the European Union*, eds. Helen Wallace and William Wallace, 3rd edition(London: Oxford University Press, 1999), 283.

⑥ Barry Eichengreen, *Exorbitant Privilege: The Rise and Fall of the Dollar and the Future of the International Monetary System* (London: Oxford University Press, 2011), 135.

⑦ See Henry G. Schermmers, *The International Organizations in Mohammed Bedjaoui International Law: Achievements and Prospects* (Berlin: Martinus Nijhoff Publishers, 1991), 71-74.

⑧ 周虹:《电子货币论》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第45-50页。

则以企业信用为担保；它们实质上仍是信用货币，在内容上没有任何相对于信用货币的理性化推进^①。

在此以比特币为例对这种新货币形态进行分析。学界对于比特币的种种议论，无论褒贬抑扬，起初基本上是围绕“比特币能否算作货币”而展开的。随着比特币的合法身份被逐渐承认^②，主流经济学已经认可比特币是一种货币，转而集中讨论比特币能否成为未来的主流货币。

既然比特币是一种货币，就意味着它具有货币的“一般授受性”，也意味着它建立在某种价值基础之上。货币在内容上的“祛魅”表现为新旧价值基础之间的更替。信用货币的价值基础是主权国家的政府信用，如果说“超主权货币”对信用货币的“祛魅”表现在对主权信用的超越，比特币要完成对纸币的完全“祛魅”则需要实现“去主权化”，甚至彻底颠覆“主权信用”的价值基础，从而将自身建立在新的价值基础之上^③。

首先，比特币是通过开放源的算法产生的一套密码编码，是世界上第一种分布式匿名数字货币^④。它的发行、流通和管理权不属于某一个人、组织、公司或者国家。它是平等地属于参与其中的每一个人，整个网络由用户构成，每个人只要有一台能接入互联网的计算机，然后通过运行一个自由的开放源代码的软件参与其中。但任何人都没有权利改变比特币的货币供给量，取消或逆转交易，改变协议的属性^⑤。这种模式意味着这是一个去中心化的运行体系，没有集中发行方，因而也就不存在有哪个政府或机构可以控制其发行机制^⑥。中央银行是信用货币的发行机构，是主权国家赋予其制定和执行货币政策的特殊权力机构。类似中央银行的发行机构在比特币体系中的缺失说明比特币的发行和流通实现了完全的去中心化，这就意味着比特币充当价值尺度的基础与任何主权国家的政府信用无关。对主权信用货币的“去主权化”意味着比特币拥有一种与以往任何货币形态都不一样的价值基础。

其次，比特币的价值基础包括其独特的内在价值。黄金因为其天然内在价值而充当价值尺度，储量的稀缺性也使其价值不会突然发生大的变化。比特币也有类似的特性：1. 安全唯一性。每一单位比特币的交易记录都被详实地记录在网络中，无法仿冒、伪造和重复支付，这保证了比特币的安全性，避免了“伪币”的产生。2. 便于储存。比特币可被保存在任何存储设备上，每个用户都拥有私有“密匙”，二者同时具备才可以进行支付。同时，用户可以将“电子钱包”进行备份，避免存储设备丢失或者损坏导致的损失。3. 可分割性。基于计算机技术的优势，每一个比特币都可以分割成十亿个最小单位。良好的可分割性保证了新增的比特币都可以合理地进行分割、分配和支付，使用户群体不至于受到比特币数量的限制。4. 稳定的总量和发行速度。比特币受算法限制，发行速度稳定，总量也固定在2100万个。这种稀缺性保证了系统的稳定性，甚至可以起到抵御通胀的功能^⑦。总之，比特币效仿黄金低产出和有限数量的特点而具备稀缺性，与开采黄金消耗的社会必要劳动时间固化于黄金本身而使其具有价值一样，购入计算机的费用和挖矿时的电耗、时耗等劳动全部转化为比特币的天然价值，使比特币能够充当价值尺度的社会职能，成为世界上最受认可的虚拟货币，网络中的数

① 截至目前，一般认为虚拟货币的信用支持是有限的，即担保能力和适用范围的有限性，但是已经具备了信用的基本特征。见苏宁：《虚拟货币的理论分析》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第42页。

② 世界主要国家中，美国德州联邦法庭2013年8月8日裁定比特币为合法货币，且受《联邦证券法》监管；德国政府2013年8月19日在国家层面上认可了比特币的法律地位；美国加州2014年6月28日承认比特币的合法地位；英国或将承认比特币的合法货币地位；我国目前禁止银行进行比特币交易。

③ See George Selgin, "On Ensuring the Acceptability of a New Fiat Money," *Journal of Money, Credit and Banking*, vol. 26, no. 4(1994), 811.

④ 贾丽平：《比特币的理论、实践与影响》，《国际金融研究》2013年第12期。

⑤ 姜立文、胡玥：《比特币对传统货币观念的挑战》，《南方金融》2013年第10期。

⑥ 王素珍：《从货币本质看比特币》，《中国金融》2014年第9期。

⑦ 陈娟娟、王龔：《数字化信用和“新型互联网支付系统——比特币的本质、初衷和启示》，《海南金融》2014年第3期。

字黄金^①。

再次,比特币的价值基础还包括独特的信用担保,即“数字化信用”^②。主权国家既是信用货币发行主体,又为信用货币提供信用担保。然而一旦主权国家无法控制或者滥用发行货币的权力,就会引起经济的波动,导致人们对货币以及国家信用的不信任;当国家的主权信用受到质疑的时候,该国货币的“正当性”也就会遭到动摇,其流通能力和范围也自然会降低——这说明信用货币以主权信用为价值基础存在内在的缺陷,即其作为价值尺度具有一定的不确定性。比特币最大的贡献就是用完全确定的“数字化信用”代替了存在不确定性的“传统信用”,其信用基础不再是政府或者其他权威,而是算法和机器以及大家共同掌握的公共钥匙记录链。比特币的算法以密码学为原理,具有公开、唯一的特点;它将全体用户连接起来,交易信息完全公开,可以追溯,账户上的余额无法篡改,也不能进行重复支付。“传统信用”面临的约束来自于规则,属于软约束。换言之,“传统信用”不是不能违约,只是受到规则限制不愿意违约,在一定条件下仍然存在违约的可能。“数字化信用”除了受到规则限制,还受到算法限制,即使有违约的企图,也不存在违约的空间^③。

比特币摆脱了“传统信用”的约束,其发行和流通的全过程完全建立在密码学原理的基础之上,通过数学运算来形成约束和规则,整个过程相当于由全体用户进行保证和“背书”,以此取得所有参与者的信任,通过得到用户的认同进行自我建设和自我扩张。随着新用户的加入,参与者和范围不断扩张。如果比特币能够在较长的时间内建立投资者的信心,认可度越来越高,交易范围越来越广,它的货币属性就会越来越强,“数字化信用”可以得到更多的担保和背书,系统会变得越来越稳定,信用水平也会不断上升^④。只要参与者人数足够多,“数字化信用”的信用水平将足以和“国家信用”相媲美^⑤。这就意味着人为的数字化信用能够祛除自然形成的国家信用之“魅”并取而代之,成为货币新的“正当性”来源。

综上所述,以比特币为代表的货币形态,其“一般授受性”建立在一种复合价值基础模式之上,这种模式集合了货币曾经采取的“内在价值”和“信用担保”两种模式,然而又有所突破。具体来说,其“内在价值”来自于货币本身的唯一性、防伪性以及稳定的总量和发行速度,其“信用担保”来自于对这种理论上客观、公正、平等的货币体系的信心,其背后的一整套技术和思想架构消除了对国家政权的不信任,也消除了利用权力来攫取私人财富的可能性。这种货币形态是人类形式理性发展到高峰的产物。在这种情况下,形式理性要求经济活动无阻碍地在最大的范围内实现,体现为经济活动的全球化和金融化;社会经济活动突破了地域限制,越来越以个人或机构等直接方式,而不是间接地通过国家卷入世界经济之中;个人、组织机构乃至国家的资产被最大可能地金融化,成为可计算可预测的数字或额度。人们出于经济理性不希望作被动的货币产品消费者,而是要去中介化^⑥,直接参与商品和货币的生产、创造和流通,从而不受任何政府和银行的掌控^⑦。因为只有这样,资产才能在拥有者自身可控和可计算的范围内最大程度地实现增值。在这种状态中,形式理性完全取代了价值理性而成为货币观念的主导力量;货币在形式上被完全“去实体”而理性化为观念上的计量单位,即理念单位(Idea Unit);在内容上则建立在基于密码学原理的计算机算法程序之上,使货币的发行和流通以可计算的方式牢牢地控制在形式理性自身手里。这样,货币以及围绕货币的经济活动将仅仅以形

① 贾丽平:《比特币的理论、实践与影响》,《国际金融研究》2013年第12期。

② 有的学者认为“数字化信用”是商业信用而非银行信用,它能否作为货币的价值基础,有待商榷。见孙宝文、王智慧等著:《网络虚拟货币研究》,北京:中国人民大学出版社,2012年,第59-60页。

③ 闵敏、柳永明:《互联网货币的价值来源与货币职能》,《学术月刊》2014年第12期。

④ 贾丽平:《比特币的理论、实践与影响》,《国际金融研究》2013年第12期。

⑤ 陈娟娟、王龔:《数字化信用和“新型互联网支付系统——比特币的本质、初衷和启示》,《海南金融》2014年第3期。

⑥ 苏宁:《虚拟货币的理论分析》,北京:社会科学文献出版社,2008年,第162页。

⑦ 姜立文、胡玥:《比特币对传统货币观念的挑战》,《南方金融》2013年第10期。

式理性为出发点,实质理性被排除在外,也就意味着货币的理性化进程进入新阶段。就理论而言,以比特币为代表的网络数字货币在形式和内容上同时推进了货币的理性化进程;然而从实践来看,这只是货币未来形态的一种可能性,因此部分学者称之为“乌托邦货币”是有一定道理的^①。

结 语

从历史的角度看,货币在形式方面经历了简单自然物——贵金属加工物——纸币——虚拟货币的发展过程;在内容方面则表现为以下进路:具有自然属性的一般等价物——具有天然内在价值的贵金属——信用货币——超主权货币或去主权货币。从经济社会学的观点来看,两者结合表现为货币的理性化进程。货币的运行如供应和使用等原先是在价值理性的框架下进行,并以价值理性的要求如善、公平、正义等为目的,随着经济理性对价值理性的取代,货币的种种活动逐渐溢出价值理性的框架,转而由经济理性进行支配。在经济理性的框架下,货币的活动和目的不再以抽象的价值标准为衡量,而是单纯以尽可能扩大自身与商品之间的对应关系为目的。货币的外在形态和内在价值也为了适应这种转向而发生变化,具体来说就是货币的自然性质逐渐被人为性质所祛除——货币自然而来的种种性质和特征愈来愈被人为的性质和特征所替代——整个过程表现出一步一趋的理性化过程,体现出工具—经济理性要求最大可能地扩大自身的适用范围,即要求经济活动在可计算可预测的前提下最大范围地进行,从而在货币形态的两方面内容上替代了原先起作用的价值理性。由于自然或曰天然性质往往与神话、宗教或伦理等社会传统价值相关联,一般被称为“价值理性”或“实质理性”,而工具理性则是以“人本主义”为核心而形成的一整套有系统、有方法的生活态度,是意义关联及利害关系制度化的结果,即“实际”的理性主义,其核心是工具—目的论,即通过“一种计算来支配事物的能力”来改造世界。工具理性对价值理性的替代就是人本位的理性主义在个人与社会的观念、意识和存在层面取代了宗教—神本位的理性主义,这一转向被称为“祛魅”或“除魔”。理性化理论突破了传统经济学对货币的预设和理解,将货币视为众多社会现象的一种而非单纯的经济现象,通过这种方式将货币还原到社会整体之中,在解释时更加注重从一体化的角度分析货币与社会整体进程之间的关系,也更加强调货币与人类意识观念之间的关系。

货币归根结底是一种金融工具,它存在的根本目的在于人类社会的福祉。从哲学的高度把握货币的发展和演变,将有助于理解各种金融工具和现象存在的合理性和演变规律,有助于理解看似复杂的金融创新背后所包含的简单而深刻的金融原理,也使得我们能够更好地思索这些金融创新的价值所在,并促使我们进一步把握未来金融创新的方向。

[责任编辑 刘京希]

^① 根据齐美尔的理论,这样的乌托邦必然是无法实现的,货币本身要成为价值标准就必须与具体现实价值相联系;如果货币与一切价值脱钩,就意味它只能以自身为价值,而这种视角是“量”的视角,它无视“质”,因此反而颠覆了货币自身。参见[德]齐美尔:《货币哲学》,许泽民译,贵阳:贵州人民出版社,2009年,第116—122页。另参陶国富:《货币,一个有待去蔽的存在》,《学术月刊》,2004年第3期。

儒学研究者与自由主义学人共话 “贤能政治的可行性及其限度”

邹晓东

(山东大学《文史哲》编辑部编辑, 山东济南 250100)

2017年4月15日至16日,《文史哲》杂志人文高端论坛之六“贤能政治的可行性及其限度:儒学与自由主义的对话”在济南召开,会上同时发布了《文史哲》编辑部与《中华读书报》社联合评选的“2016年度中国人文学术十大热点”。来自北京大学、清华大学、中国人民大学、中国社会科学院等15所高校及科研机构的25位长期关注儒学与自由主义关系的专家学者出席了会议,《中华读书报》、《高等学校文科学术文摘》、《读书》、澎湃新闻等报刊媒体全程关注。

这是自2015年举办“‘性本善’还是‘性本恶’:儒学与自由主义的对话”以来,《文史哲》编辑部第二次策划组织儒学与自由主义的直接对话。儒学目前正在中国学界、政界、民间持续走热,部分有识之士则担忧这会不会是一种无根的“虚热”?对此,《文史哲》主编王学典教授近年来指出:“儒学要想摆脱游魂状态,获得永久性生命力,成为21世纪的主导价值观之一,就必须在自己的基本原则基础上创造出一种既融会平等追求,又高于自由主义的更健康、更符合人性的生活方式。”换言之,儒学必须在和自由主义的对话过程中,找到其核心价值和社会科学实现形式。选择“贤能政治”作为本次论坛的议题,很大程度上正是基于这种考虑。

“2016年度中国人文学术十大热点”发布,构成本次论坛的重要背景。其中,“哲学社会科学工作座谈会召开,‘本土化’渐成人文研究之主流倾向”居于首位,“贝淡宁《贤能政治》出版,政治治理的中国模式再引全球热议”则与论坛主题直接相关。安徽大学哲学系王国良教授认为,观察热点发布之后学术界对于不同条目的关注程度与相关反应,可以帮助学者反思并调整自己的研究规划。《中华读书报》社编辑王洪波则指出:今天的新闻就是明天的历史,希望这个评选能够反映学界的变动,为后人的学术史写作提供有价值的参考。

论坛由山东大学政治学与公共管理学院院长、加拿大籍学者贝淡宁教授的主题发言“贤能政治:为什么尚贤制比选举民主制更适合中国”拉开帷幕。贝淡宁教授从“国家的规模”,“国家的历史背景”,“三十年来中国已经初步形成了选拔、提拔领导的有效机制”,“实证调查表明多数中国人更认同贤能而非西方式民主政治”,“用一人一票的制度来选拔高层领导可能会破坏贤能政治的优点”,“贤能政治比刚性的社会制度更能适应快速变化的当今社会”等角度,论述“贤能政治”才是比较适合中国的好的政治标准。随后,四位主题发言者——上海交通大学凯原法学院高全喜教授、清华大学历史系方朝晖教授、清华大学政治学系任剑涛教授、山东大学儒学高等研究院黄玉顺教授分别就“达到理想的贤能政治的一系列前提和约束条件”,“贤能政治究竟是一种政治体制抑或是选拔领导人的一种模式”,“中国古代政治是否就是贤能政治”,“历史积淀说如何面对现在和未来的新经验”,“贤能政治能否以及如何避免通向极权”,“贝淡宁‘贤能政治’中的概念矛盾”等问题展开了深度切磋。

在接下来的四场专题讨论中,学者们分别就“儒法之争”、“政统与治统”、“治人与治法”、“责任政治的宗教性维度”、“儒家权力观”、“儒家的‘象贤’之说”、“现代‘乡贤’的可能性”、“人伦与制度”、“贤能政治与个体自治”等论题各抒己见。

《文史哲》杂志副主编刘京希教授在学术总结中认为,本次论坛大致达成了以下三点共识:其一,贤能政治在本质上属于发展政治学范畴,而不是一般政治学范畴;其二,贤能政治更多的是一种治术,与民主政治并非出于同样一个位阶,二者一为政道,一为治道,并不严格对等;其三,贤能政治必须以法治和宪制为立足的基础,没有这一基础,贤能政治必将走向其反面。

Abstracts

Image, Crusting, and Interality—Probing New Ways of Understanding Chinese Philosophy

Shang Geling

Donald Munro has adopted two terms, “image” and “clustering,” as his novel approach to the interpretation of Chinese classics. Comparing the fancy strategies such as “metaphor,” “poetic philosophy,” “imagery rhetoric,” “*difference*” etc., I found Munro’s approach simpler and more straightforward and it has greater potential for future development. What the “image” and “clustering” are able to disclose is not Being or substance that the traditional western metaphysics has constantly talked about, but “*jianxing*” or “interality,” which refers to the non-substantial reality. Although in the early Chinese classics there was no particular articulation or theory of interality, the use of the word *jian* was not rare. Questions concerning how to figure out the current situation of interality, and how to construct and even create the ideal conditions of interality, have been always the central concerns of Chinese philosophy. It is from the perspective of interality, manifested in Munro’s work on “image” and “clustering,” that the ancient Chinese philosophy has developed its own types of philosophical enquiry and discourse, away from the ontological tradition in the West.

The Transition of the Academic Traditions on Great Clans of Medieval China in North America:

Focused on the Comparison of Research between David Johnson and Patricia Ebrey

Fan Zhaofei

The transition of the theories on the great clans of medieval China in North America, was a witness of Sinology of America which had the important effects on the study of Chinese history. We cannot neglect such research on the great clans by scholars of North America. Most important among them were David Johnson and Patricia Ebrey. Two schools of thought regarding the elite class existed, which were from Columbia University and UC Berkeley. There were also other schools, such as scholars from Harvard University and Stanford University. The scholars of North America would provide us with valuable insights, such as identities of great clans, the comparison of lineages and clans between medieval and modern ages, etc. The scholars became divided into two classes: some scholars proved the idea that medieval Chinese ruling class was a hereditary aristocracy or an oligarchy; others proved that early medieval China was not ruled by an oligarchy, who reacted upon each other. There were three academic lines in the research of great clans in North America: one was influenced by the theory of the Tang-Song transition and the means of case study of Japan scholars, one was influenced by the theory of gentry society and lineages, the other was influenced by sinologists of Chinese descent. They gradually developed into academic traditions with distinctive characteristics.

The Opposition between Morality and Utility

in the History of Political Thoughts during the Pre-Qin Times

Hu Xinsheng

There was an opposition between morality and utility in the field of political thought during the pre-Qin times. In the Shang Dynasty, the Shang Court advocated severe law, while the State of Zhou initiated virtue and cautious penalty; in the Western Zhou Dynasty, the opposition showed as the State of Lu “being close to one’s kinsfolk and showing favor”, with the State of Qi “respecting the sage and upholding contribution”; in the Spring and Autumn period, the opposition showed as the difference between “leading people by virtue and unifying them by the rules of propriety”, and “leading people by laws and unifying them with punishments”; in the Warring States period, the opposition mainly showed as fierce disputes between Confucianism approving rule by rites and

Legalists praising rule of law. Those conflicts not only ran through the history of political thought during the pre-Qin times, but also fundamentally determined the situation and course of political thought at that time. The formation of antagonistic relation between the two factions was closely related to the special form of early Chinese state, i. e. the clan state. The combination of clan organization and state machinery, as well as high consistency between family ethics and political ethics, promoted firstly moral political thoughts on behalf of clan force, full of patriarchal flavor as well as family affection, and bearing strong characteristics of Chinese culture. Meanwhile, as a representative of the state power, the other faction which paid attention to political and law construction, as well as valued administrative efficiency and national power also emerged. The opposition between morality and utility appeared repeatedly and exerted profound influence on political thought in ancient China, which was an inevitable result of the social and political reality in ancient China with specially developed clan organizations, clan culture, and patriarchal consciousness.

The Xi'an Coup and the Loss of Mainland: How Losers Deal with Historiography

Doubled as a Discussion on KMT's Political Spin

Liu Xiaoyi

The 1937 Coup of Xi'an is an important incident in Chinese modern history, which also contributed to KMT's "Loss of Mainland" in 1949, of which both the Nationalist government and its leader Chiang Kai-shek must give out a historical account upon settling down in Taiwan. In mid 1950s, Chiang's senior political consultant Tao Xisheng ghostwrote for him a political memoir, *Soviet Russia in China*, to address this historiographical need. While Tao and his PR colleagues were working on the book, Chiang contributed his own opinions and recollections on the Xi'an Coup in a memo comprised of eight pages of his own handwriting. Comparing Chiang's manuscript to the published *Soviet Russia in China*, we could see how maneuvers of political spin were adopted in the PR of KMT; exploring the life and professional experiences of Chen Bulei and Tao Xisheng, both senior consultants to Chiang, we could peer into the predicaments of those liberal intellectuals who were caught in the career of spinning. Taking the "Culture of Defeat" as established by German historian Wolfgang Schivelbusch as a cultural paradigm and comparing it to KMT's historiographical enterprises in the writing of Xi'an Coup and Loss of Mainland, we examine the complex appeals in the production of history in a defeated government.

From Dynastic Politics to Monarchical Republic: The Execution of Mary Queen of Scots

and the Transformation of Regime in Early Modern England

Hsuan-Ying Tu

This article aims to discuss a scholarly controversy over the Elizabethan polity—whether it was governed by personal rule or was a monarchical republic—by examining the Privy Council's decision to execute Mary Queen of Scots without Queen Elizabeth I's knowledge in February 1587. It will present Elizabeth's comparative incapacity in her ministerial circulation of news, information, and intelligence. It will also explain the reasons why the Council isolated their Queen from the execution: the traditional concept of female inferiority, the Protestant appeal for a mixed rule, and the ministers' antipathy towards Elizabeth's irresolution. These three elements strengthened Elizabethan ministers' self-identity as godly counselors, consequently leading to a silent transformation in early modern England, "from an age of dynastic politics to one of national politics."

Individual Rights in Modern Time and "Individual" in Confucian Tradition

Sun Xiangchen

Individual has its fundamental meaning in modern society. The concept of individual freedom has developed the dual meaning of individual rights and individual autonomy in Western history, but Chinese scholars often

confuse these two meanings. The expansion of individual rights will extend the negative consequences of individualism, so individualism requires the balance of Western cultural traditions, and was supplemented by the establishment of moral autonomy. In Chinese society, the Confucian tradition lacks the concept of non-moral individual rights, which is the foundation of modern society. What is the combining point of Chinese cultural tradition and modern society, it is not to transform the Confucian tradition into individual rights, but to emphasis on individual autonomy in Confucian tradition, which could balance modern individual rights. In the modern Chinese society, although the intellectuals repeated individual rights again and again, because of the confusion of individual right and individual autonomy. Chinese intellectuals always turn to collectivism. What need we do is to established the big premise of individual rights in modern China firstly, and then to emphasize the Confucian tradition of individual autonomy, which could become the weapon to resist the negative consequences of individualism.

The Precipice between Being Close to One's Kinsfolk and Respecting the Respected:

A Revaluation of the Han System by the Controversy between Wei Xuancheng and Liu Xin on the Confucian Ritual of the Emperor's Ancestral Temple

Li Ruohui

The Han system deeply influenced Chinese history for two thousand years. In the former studies of the Han system, scholars always focused on the Confucianization of law, yet neglected the efforts of replacing rites with law by the Western-Han Confucians. The essential distinction between the Classical Text Confucianism and the New Text Confucianism on ritual studies lay neither in the Confucian classics, nor in fame and wealth, but in establishing the polity with what kind of imperial rite. The key point was that the emperor transcended the people. From the controversy between Wei Xuancheng and Liu Xin on the ritual of the emperor's ancestral temple, it can be seen that the Western-Han Confucians of the New Texts School only accepted influence of *The Book of Rites*, and were accustomed to apply such rites even to the emperor. Yet when setting about constructing the grand ceremony for administrating the country, they were just cramped within the affection among relatives, and could not stride over the precipice between being close to one's kinsfolk and respecting the respected, and thus could not construct eligible rites for the emperor, which was righteous as well as decisive. Then the School of Classical Texts seized the chance. They began with refuting rites of the emperor designed by the New Text School, and gradually improved rites by their own. In essence, it was a process approaching the Qin system, and abandoning the Han Confucian's original intention of reflecting faults of the Qin Dynasty. How could Confucianism construct, or even whether Confucianism had the ability to construct the grand ceremony for administrating the country, became a nightmare.

On "A Father Screens His Son, and a Son His Father,

Which Incidentally Does Involve a Sort of Uprightness"

Huang Qixiang

In the past ten years, there has been a debate among scholars about the issue "a father screens his son, and a son his father". One side argued that "a father screens his son, and a son his father" is natural to human beings; the other side argued that they are against the law and contrary to morality. Both sides stand opposite each other on the issue, but their understandings of its meaning are the same. Both hold that "a father screens his son" means that a father covers up his son's crime, and the same to "a son screens his father". Both maintain that Confucius call such behavior a sort of uprightnes. If we read *The Analects* more carefully, we will find that such an understanding is a misunderstanding. What Confucius wants to say is not that a father covers up his son's crime, or that a son his father's crime, but that a father should take the blame for his son, or a son for his

father. Confucius does not propose abusing the law and practicing favoritism, or disregarding social ethics, but indicates an answer for the ethical dilemma of whether or not a father should sacrifice himself for his criminal son, or a son his father.

A Textual Research of the Circulation of

Wang Niansun's Manuscripts Collected by Beijing University

Zhao Xiaoqing

In 1922, Luo Zhenyu purchased an unpublished essay collection of Wang Niansun and his son Wang Yinzhi of Gaoyou from Jiang. After being collated and arranged by Wang Guowei and others, part of the contents were typesetted and published as *Writings of the Wang Family of Gaoyou* in 1925. The rest of unpublished part with large numbers, rich content, as well as high value, was named *The Manuscripts of Wang Niansun* and is now kept in Beijing University. To make detailed investigation to the spread and publication of the manuscripts in the past two centuries, will contribute to further collation and studies of them.

A Discussion of the Annotation Method of the Song Poetry

Tang Ling

Ancient Chinese literary works used different artistic expressions in different times and different styles. So the annotations should change according to the age and style of those works. As for the Song poetry, to note the provenance of poet's wording construct an important ingredient of poetry annotation, because the Song poetry emphasized that "every character has its own source." The Song poets prefer to use allusion more than the Tang poets, so the annotator should not pass on the allusions, especially some converted ones used for unconventional needs. There are more or less institutions of politics, laws and regulations, officials, as well as rites involved in the Song poetry, so mistakes on understanding and annotation are probably occurred without a complete grasp and knowledge about those institutions. The Song literati were well-read and mastered Confucianism, Taoism as well as Buddhism, so they often communicated and responded with poems with Buddhists and Taoist priests. Therefore, there were more religious terms and "imported words" applied in the Song poetry which need extra caution. In the collation, they are often the cases that the text is fluent yet it is not in line with the poet's original intention, or the text is not fluent yet each version are the same. Besides, there are instances that different texts all seem to be fluent so that it is difficult to choose. That requires the ability of using a combination of various knowledge for the annotator to designate the correct text.

Rational Disenchantment: The Development and Evolution of Money

Feng Xiaomang

In this essay, the development and evolution of money is studied from the perspective of philosophy, with rational "disenchantment" as a vital clue. In the form aspect, money has undergone a long process of historical development from pure natural substance to handled precious metal, to paper money, and then to fictitious money. In the content aspect, it has developed from common equivalent with natural property to precious metals with natural intrinsic value, and to fiduciary money, with a current tendency towards super-sovereign or no-sovereign money. The enchantment of money comes from its natural property and natural intrinsic value, which have shown different presentations in different historical stages. Its rational disenchantment is understood as a process, in which its natural property and natural intrinsic value in different stages have been constantly removed so that its natural characteristics have been gradually and even totally replaced by factitious characteristics. The rationality applied to the disenchantment of money also continuously develops from social and ethical value rationality to economical and instrumental rationality. Some new forms of the current development of money are mentioned, and such examples of new money form as the Euro and the BTC are preliminarily analyzed.