

2017

[总第 362 期]

ISSN 0511-4721

5

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 5 期
(总第 362 期)

2017 年 9 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

□重估儒学价值/贤能政治与民主政治

“贤能政治”将走向何方？

——与贝淡宁教授商榷…………… 黄玉顺(5)

□海外汉学研究

比较视域下的回顾与批判

——日本六朝贵族制研究平议…………… 林晓光(20)

□学术史研究

讲堂论学：梁漱溟特有的论学模式…………… 罗志田(43)

□政治哲学研究

韩愈的道统学说与宋代理学家的政治哲学…………… 孙晓春(54)

复古与革新的错位：对北宋天地分祭与合祭之争的再探讨…………… 丁建军 江云(65)

北宋后期的御将新体制及其影响…………… 燕永成(75)

南宋科场试策与士人的政治表达

——以殿试对策为中心 林 岩(94)

□文史新考

拓跋嗣与姚兴联姻考 陈 勇(110)

□中国哲学研究

心灵与魂魄

——古希腊哲学与中国先秦观念的形而上学共性 匡 钊(116)

封建、郡县之变中儒学演进的历史考察

——层累成长的古史与记忆重构中的今古文经学 成祖明(129)

从解义到解味

——兼论宋儒的思想方法 贡华南(150)

□动态与综述

“《陈炎学术文集》出版研讨会”综述 郭玉越(163)

Contents

Huang Yushun	Where Is the “Political Meritocracy” Heading for: A Discussion with Prof. Daniel A. Bell	5
Lin Xiaoguang	A Critical Review for the Theory of the Six Dynasties Aristocracy: A Comparative Perspective	20
Luo Zhitian	Academic Discussion in the Lecture Hall: Liang Shuming’s Typical Mode of Academic Discussion	43
Sun Xiaochun	Han Yu’s Theory of Confucian Orthodoxy and the Political Philosophy of the Song Neo – Confucians	54
Ding Jianjun, Jiang Yun	The Dislocation between Classicalism and Innovation: A New Discussion of the Controversy on Separated or Consolidated Sacrifice to Heaven and Earth in the Northern Song Dynasty	65
Yan Yongcheng	The New System of Governing Generals in the Late Northern Song Dynasty and Its Influence	75
Lin Yan	The Imperial Examination Scheme of the Southern Song Dynasty and the Political Expression of Scholars: Centered on the Countermeasures in the Palace Examination	94
Chen Yong	A Textual Research of the Marriage of Tuoba Si and Yao Xing	110
Kuang Zhao	Psyche and <i>Hunpo</i> : The Metaphysical Universality between Ancient Greek Philosophy and Pre – Qin Ideas of China	116
Cheng Zuming	A Historical Investigation of the Evolution of Confucianism in the Transition of Feudal and County: A Study of Jin – Gu Scriptural Studies and Ancient History in a View of Historical Memory	129
Gong Hua’nan	From Interpreting the Meaning to Interpreting the Taste: The Song Confucian’s Way of Thinking	150

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。

“贤能政治”将走向何方？

——与贝淡宁教授商榷

黄玉顺

摘要：“精英主义”原是西方现代民主制度下的一种政治现象和政治倾向，贝淡宁却将它强加于古代儒家与当代中国，谓之“贤能政治”。贝淡宁所倡言的“贤能政治”是一种反民主的政治理论，且充满着逻辑矛盾：它时而是民主制的对立物，时而又为民主制的补充物；时而坚决拒斥民主，时而又需要民主机制来保证其合法性。贝淡宁对民主政治的批评在理论上难以立足，对“贤能政治”的辩护也多似是而非。“贤能政治”的要害不仅在其关于民主的工具理性思维方式，从而否定人民主权，更在于它在本质上是一条回归前现代之路。

关键词：精英主义；贤能政治；尚贤制；民主制；极权主义

近年来，以贝淡宁(Daniel A. Bell)为代表的“贤能政治”(political meritocracy)论调，竟然在中国大陆颇为行销。不久前，贝淡宁又在中国大陆出版了其最新代表作 *Political Meritocracy and the Limits of Democracy* 的中文版《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》^①，而且颇有市场。鉴于所谓“贤能政治”(又译为“尚贤制”)本质上是一条通往前现代之路，对当代儒家、中国乃至世界的政治文明走向产生严重的思想与理论羁绊，有必要予以辨析与澄清。

一、“贤能政治”的混乱逻辑

(一)“贤能政治”的概念混乱

贝淡宁所使用的“meritocracy”、“political meritocracy”及其汉译“贤能政治”或“尚贤制”，有意无意地制造概念混乱，误导读者。

1. “精英主义”(meritocracy)的本义

众所周知，“meritocracy”一词出自英国社会学家迈克尔·杨(Michael Young)1958年的一部反乌托邦社会的讽刺作品《精英主义的兴起》(*The Rise of the Meritocracy*)^②。实际上，在此之前，阿兰·福克斯(Alan Fox)已经在《社会主义评论》杂志发表的一篇文章《阶级与平等》中讨论过“meritocracy”；不过，迈克尔·杨的作品是《牛津英语辞典》对这个词的最早引用^③。已经有人指出：

用“任人唯贤”来翻译 meritocracy，其实存在一定的争议，毕竟原文的 merit 指的更多是工

作者简介：黄玉顺，山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。

① [加]贝淡宁：《贤能政治——为什么尚贤制比选举民主制更适合中国》，吴万伟译，宋冰审校，北京：中信出版社，2016年。以下凡引用该书，均于正文中括注页码，不再一一出注。

② Michael Young, *The Rise of the Meritocracy* 2nd revised edition (London: Transaction Books, 2004).

③ [英]乔·里特尔：《作为经济寡头统治的贤能政治——新自由主义制度下“平等”的市场化》，吴万伟译，《开放时代》2013年第3期(原载 *New Formations* no. 80 & 81 [Winter 2013], 52-72)。

具性的“优点、价值、功绩”，并没有中文里“贤”的道德意味。作为一种政治哲学，meritocracy 的理念虽然产生于17世纪启蒙运动的理性主义，作为一个词汇，却是英国社会学者和工党政治家迈克尔·杨在1958年生造出来的。在其讽刺寓言小说《能人统治之崛起》里，作者设想英国现行的世袭体制瓦解，基于智商的精英统治取而代之，学业优异的工人阶级成员加入了精英阶层，但是下层人士对他们的仇恨，却超过对旧有贵族阶级的不满。仇恨在2034年爆发为暴力革命，推翻了精英的统治。

杨在2001年于《卫报》撰文，批评当时的英国工党首相布莱尔，无知地把meritocracy当做时髦的政治理念来推销。杨说，传统的英国贵族统治精英因为自知靠血统上位，还晓得有所节制；凭借优异学业成绩爬上来的新贵却自以为是，迷信自身权位的道德正当性（全凭自己的努力和成绩），因而更加肆无忌惮地捞取好处，忘却并背叛了原有的出身，导致下层阶级失去民意代言人，逐渐在民主进程中失声，最终产生政治疏离感。^①

关于“精英主义”较为详尽深入的分析，笔者特向读者推荐乔·里特尔（Jo Littler）的文章《作为经济寡头统治的贤能政治——新自由主义制度下“平等”的市场化》^②。这里有几点是可以肯定的：所谓“meritocracy”，应当译为“精英主义”或“精英体制”，乃是纯粹的西方话语；但它并非民主制的对立面，而是民主制下的一种政治现象；它也并非民主制度的普遍本质特征，而只是民主国家在现阶段的一种政治现象。

这个词被用来表达民主社会目前的“精英主义”政治现实，与迈克尔·杨的作品一样具有讽刺意味：表面上，财富与权力的分配不是根据一个人世袭的家庭背景，而是根据他的“贤能”（merit[功绩]被理解为“智商+努力=功绩”[I+E=M]），机会面前人人平等；事实上，由于人们家庭出身、成长环境的不同，其成为“精英”的条件和机会也不同，实际结果是走向另一种形式的不平等的世袭制。例如美国这个民主国家就是“一个以精英体制为荣的国家”^③。所以，迈克尔·杨要“打倒精英主义”^④。

显然，“精英主义”乃是西方的现代性民主制概念，即并不是要反对民主制，而是对民主制发展的既有状态的一种反思，以期改进^⑤；不仅如此，“精英主义”甚至只不过是民主制下的不同党派竞争的一个争论场所。这种“精英体制”之所以是贬义词，是因为它是一种导致新的权力不平等和社会分层形式的意识形态或组织原则^⑥，这正好用来概括西方民主政治在现阶段所呈现的一些弊端，这些弊端加剧了社会阶层之间流动性的凝固化、贫富悬殊的扩大，导致目前美国及西方世界出现与之对抗的民粹主义思潮。因此，与这种“精英主义”相对的，并非民主主义，而是民粹主义。由此可知，根据该词的本义，“精英主义”既非古代的东西，也非与现代民主制相对立的东西，而是现代民主制的一种形式，即民主制发展到现阶段的一种有待改进的状态。

鉴于上述，本文所要讨论的并非迈克尔·杨的“精英主义”（meritocracy），而是贝淡宁自己“创造”的所谓“精英政治”（political meritocracy）及其汉译“贤能政治”或“尚贤制”。

2. 贝淡宁的“精英政治”（political meritocracy）概念

贝淡宁所谓的“贤能政治”即“精英政治”，并非上述作为西方现代性民主制的“精英主义”概念；他试图从中国古代儒家那里引出指向中国现实的、反民主的“尚贤制”，贴上“political meritocracy”的

① 叶鹏飞：《虽有粟而不得食》，《联合早报》网：<http://www.zaobao.com/forum/views/opinion/story20130804-236753>。

② [英]乔·里特尔：《作为经济寡头统治的贤能政治——新自由主义制度下“平等”的市场化》，《开放时代》2013年第3期。

③ [英]爱德华·卢斯：《美国精英体制的终结》，“环球视野”网：www.globalview.cn/html/global/info_10944.html（原载《金融时报》网站，《参考消息》编译）。

④ Michael Young, “Down with Meritocracy: The Man Who Coined the Word Four Decades Ago Wishes Tony Blair Would Stop Using It”, <http://www.theguardian.com/politics/2001/jun/29/comment>。

⑤ [英]乔·里特尔：《作为经济寡头统治的贤能政治——新自由主义制度下“平等”的市场化》，《开放时代》2013年第3期。

⑥ [英]乔·里特尔：《作为经济寡头统治的贤能政治——新自由主义制度下“平等”的市场化》，《开放时代》2013年第3期。

标签。这实际上是在制造概念混乱。为此,贝淡宁首先需要把作为贬义词的“meritocracy”加以“洗白”。他说:“在英语里,‘精英治国’(meritocracy)一词仍然带有相当的贬损意味,所以我才会用‘精英政治’(political meritocracy)这个名词,来强调我对这个词语的特殊用法。”^①

但是,“political meritocracy”和“meritocracy”两者毕竟还是容易混淆的。为此,贝淡宁又特意区分了所谓“政治尚贤制”(political meritocracy)和“经济尚贤制”(economic meritocracy),并宣称他所要讨论的是前者。而后者即所谓“经济尚贤制”,“指分配经济资源的一种原则:它是根据能力和努力程度而非阶级和家庭出身分配财富的体制”(“前言”,第XXXII—XXXIII页)。在我们看来,经济尚贤制是对前现代的财富世袭制的否定,显然是一种社会进步。但贝淡宁反对这种社会进步,并引证了马克思对资本主义的批判和罗尔斯对这种“冷酷无情的尚贤社会”的批判(“前言”,第XXXIII页)。按照贝淡宁的立场,经济尚贤制之所以应当予以否定,是因为它“依据能力和努力程度而非阶级和家庭出身分配财富”。

姑且不去评价贝淡宁对经济尚贤制的批评是否成立,按照贝淡宁的主张,不应该“依据能力和努力程度分配财富”,却应当“依据能力和努力程度分配权力”。后者就是贝淡宁所主张的所谓“政治尚贤制”。我们不禁要问:为什么要采取双重标准?这是什么逻辑?而且,关键问题在于,如果依照贝淡宁的政治尚贤制的立场,即应当依据能力和努力程度来分配政治权力,那么,其结果必然是:能力越低的人,其社会地位越低,越不配享有政治权力。这显然是一种反民主的极端精英主义的立场,即是对人民大众的政治权力的剥夺,这不正是迈克尔·杨所讽刺的那种导致新的不平等的情景吗?

3. “political meritocracy”的汉译“贤能政治”或“尚贤制”

以上讨论表明,贝淡宁所谓“精英政治”并非中国的东西,既非古代中国的、儒家的东西,也非当代中国的东西,它是一种地地道道的西方现代政治现象。然而,贝淡宁却说:“我的书主要在讲中国,值得一提的是,中文里是用‘贤能政治’一词来表达‘精英政治’的意思的。这个词听来就很正面,起码比英语里的‘精英治国’要积极许多。”^②但在笔者看来,将“political meritocracy”汉译为“贤能政治”或“尚贤制”,这显然是有意无意地混淆视听,是用西方的玩意儿来“强奸”中国政治文化传统、尤其是儒家政治哲学传统^③。如果我们将该书的所有“贤能政治”或“尚贤制”的字样统统改为其正确的译法“政治精英主义”,那么,中国读者对这本书的印象必定大为不同。

关于西方的“meritocracy”与中国儒家的“贤能”、“尚贤”之间的本质区别,下文再论。这里先看看贝淡宁“贤能政治”主张的逻辑矛盾。

(二)关于“贤能政治”与民主政治之关系的自相矛盾

首先要明确,贝淡宁所主张的“贤能政治”,其本意并不包括民主制度下的精英体制,即与“meritocracy”的本义无涉,因为在他看来,“民主框架下的尚贤机构,如美国的最高法院、美联储和军队等或者英国的公务员体系不足以说明问题。这些机构只能在有限的领域内使用权力,它们最终要对民选政治领袖负责并从属于这些领袖。它们只是作为选举民主的补充而非替代”(第9页)。贝淡宁所追求的是“替代”,即用所谓的“尚贤制”来替代民主制。例如美国,贝淡宁引证道,“在美国民意调查中最具讽刺性的发现是,美国仍然是尚贤观念最强烈的地方”;然而这不过是一种“虚假的信念”(第

① [意]Marco Del Corona:《贝淡宁:在一个西方学者眼中,中国模式魅力何在?》,刘旭爽译,观察者网:http://www.guancha.cn/BeiDanNing/2015_07_21_327510.shtml。

② [意]Marco Del Corona:《贝淡宁:在一个西方学者眼中,中国模式魅力何在?》,http://www.guancha.cn/BeiDanNing/2015_07_21_327510.shtml。

③ 我们这里严格区分“儒学传统”和“传统儒学”。传统儒学(traditional Confucianisms)是指前现代的儒学诸形态,诸如原始儒学、汉唐儒学、宋明儒学等,它们的时代性质是截然不同的。而儒学传统(Confucian tradition)则是指儒学的一以贯之的原理。这套原理的现代性演绎,恰恰不是什么“贤能政治”,而是“国民政治”。参见黄玉顺:《论儒学的现代性》,《社会科学研究》2016年第6期;《国民政治儒学——儒家政治哲学的现代转型》,《东岳论丛》2015年第11期。

28、29页)。又如新加坡的模式,是在“民主选举制的基础上建立单一政党的尚贤制,这本身或许就是一个错误”(第24页)。

总之,贝淡宁所谓的“贤能政治”或“尚贤制”乃是指民主制的“替代性选择”或“替代选择”(“中文版序言”,第XII页;第45页),亦即民主制的对立物和替代物。该书汉译本的副标题也鲜明地表达了这种对立——“尚贤制比选举民主制更适合中国”。确实,通观全书,贝淡宁主张“贤能政治”,反对民主政治。

然而,极为吊诡的是,他又往往自相矛盾地明确表示赞成民主政治。当有人指出他的《贤能政治》“是对民主的攻击”的时候,他辩解道:“我并没有要贬低民主的意图。正好相反,我强烈支持实施选举民主的国家进行民主选举。我希望民主能够依靠吸收尚贤制的优点而得到改善,但这种改善需要以选举民主为基础,(因为)……民主的那些替代性选择几乎毫无例外地比选举民主更糟糕。”(“中文版序言”,第XII页)不仅在民主国家,而且在任何国家,民主都是必不可少的:“我认为可持续的政治尚贤制也要求拥有民主社会的一些典型特征:用法治制衡腐败和权力滥用,用言论自由和政治实验防止政治等级体制的固化。……政治尚贤制将发现很难或者根本不可能在没有给予民众政治参与权的情况下解决合法性问题。”(第136页)“如果没有任何形式的民主的话,很难相信当今现代政府在民众眼中的合法性。如今,我们都是民主主义者。”(第135页)贝淡宁这里所称的“我们”是否包括他本人?看起来似乎如此。但这样一来,他就陷入了自相矛盾而不自知。

显然,政治权力合法性问题是一个根本问题。然而该书第三章第三节讨论“合法性问题”(第118-131页),贝淡宁一方面拒绝“选举民主制”,主张“尚贤制”,另一方面却在该节的最后结论中说,“合法性问题只能通过民主改革的方式处理,包括某种明确的民众认可”,并提出了所谓“民主尚贤制”(第131页)。这就是说,“明确的民众认可”属于“民主”的范畴。试问:这种民众认可不就是民主制吗?

贝淡宁引证托马斯·杰斐逊(Thomas Jefferson)的话说:“在人群中有一些天然贵族,他们因德行和才能而优秀。……天然贵族是社会教化、信任和社会治理的宝贵人才……我们难道会认为那种能够让这些天然贵族担任政府管理职务的政府不是好政府?”(第54页)但贝淡宁没有意识到,杰斐逊这番话恰好是在讲“民主制和‘尚贤制’并非对立物”。杰斐逊作为美国开国元勋之一、《美国独立宣言》的主要起草人,正是一个自由民主共和主义者,他所主张的“好政府”绝不是贝淡宁所谓的“尚贤制”,而是民主制的一种形式,即如贝淡宁所描述:“自由民主的确赋予专家权力,让其履行行政和司法职责,但是这些专家必须对民选领袖负责,哪怕只是通过间接的方式。他们也不会在职务范围之外动用民选领导人给予他们的权力。”(第54页)

贝淡宁在论及“取消政党政治”时,提出的问题是“考虑到民主已经得到民众认可,问题在于如何设计出一种比政党体系更好的民主形式”(第45页),但他解决问题的方案根本不是民主制,而是与民主制对立的“尚贤制”。贝淡宁谈到了取消党派政治的一个“尚贤制”例证,就是香港的立法会“按照利益群体的功能界别来分配”席位。但他自己也承认,这种制度是从英国殖民地政府那里继承而来的,并且“缺乏合法性”,“大部分香港居民更愿意采用建立在多党竞争和一人一票方式基础上的直接选举取代这种制度”(第46-47页)。

他还谈到,“新加坡式的贤能政治基于这样一个假设,即政治领袖比普通民众能更好地把握共同体的长远利益”(第22页)。但是,如贝淡宁自己所说,这个假设正在被新加坡的现实推翻:“尚贤制在新加坡已经成为一个贬义词”;“为了让政府变得更愿意回应民众的诉求,对普通公民的需求保持敏感,还是有必要进一步民主化”(第23页)。这等于是说,新加坡的“贤能”政府并不是那么“愿意回应民众的诉求”,并不是那么愿意考虑“共同体的长远利益”,而是更愿意维护自己党派和政府的利益;究其原因,是因为没有充分“民主化”。在这里,贝淡宁竟然是在以民主为根据来批评“贤能政治”。

关于中国的政治制度,贝淡宁的看法同样自相矛盾。他的基本主张是中国应当实行“尚贤制”,

抵制民主制。显然,在他看来,“尚贤”与民主是对立的。不过,他在一篇演讲稿中却又表示,“民主和贤能政治本身并不矛盾,提倡贤能政治并非反对民主制,完全可以借助民主制以完善贤能政治”^①。

总之,贝淡宁不断地陷入逻辑矛盾:一方面主张“尚贤制”、反对民主制,另一方面却又将问题归结为“调和政治尚贤制与民主”(第131页)。他在谈到有学者“提倡把民主政治和贤能政治因素结合起来,即混合政治体制模式”时表示,“我也赞成混合体制,由贤能之人组成的议院被称为贤士院”^②。如此等等,足见其思维之混乱。

(三)一种荒唐的逻辑

在贝淡宁的心目中,或许还隐藏着另外一种逻辑:中国社会的传统曾经是怎样的,那么,中国社会的今天和未来仍旧应当是怎样的。他说:“贤能政治过去一直是,将来也仍会是中国政治文化的中心。”^③“既然中国逐步形成和实施了一套尚贤制来选拔任命拥有优秀的智识能力、社交技能和道德素质的政治领袖——尽管不算完美,任何的改进难道不应该以此为基础吗?”(“中文版序言”,第XIII—XIV页)贝淡宁全书都贯穿着这样的逻辑。

按照这样的逻辑,我们也可以说,既然中国古代就逐步形成和实施了君主专制,难道任何改进不应该以此为基础吗?既然人类曾经实行奴隶制度,难道任何改进不应该以此为基础吗?既然人类曾经都是猿猴,难道任何改进不应该以此为基础吗?我们注意到,不少人都死抱着这样的荒谬逻辑:中国的传统一向如此这般,所以中国的现在和将来也理当如此这般。这种逻辑正在成为学界的一种理所当然、“政治正确”的思维方式,实在值得警惕!

二、“贤能政治”主要观点的谬误

围绕所谓“贤能政治”,贝淡宁提出了一系列观点,我们就来分析一番。

(一)所谓“民主的四大缺陷”

在该书第一章,贝淡宁讨论了“民主的四大缺陷”,或曰民主的四大“暴政”。

1. 所谓“多数派暴政”

确实,约翰·穆勒所指出的“多数派暴政”,在古代和近代的民主政治中是存在过的;但是,贝淡宁自己也承认,这个问题已经由民主制本身加以纠正:“20世纪,自由民主巩固了对多数派统治的宪法限制,自由民主国家通常都会保护少数群体和不受欢迎的个人,使其权利免受多数人的侵犯”(第10页);“今天,正如你知道的,大部分民主国家都有保护少数派和个人的机制”;“民主政治的自由部分旨在通过各种宪法机制保护少数派的利益,防止多数派侵犯民众的基本权利”(“附录二”,第226页)。这说明贝淡宁已经承认,在当代民主政治现实中,多数派暴政已不复存在。于是,贝淡宁只好“另辟蹊径”来否定民主制。他说:尽管“事实上,实证性的证据显示,选民往往根据他们认为的国民共同利益而非自私利益进行投票”,但“(民主制所存在的)基本问题是……大部分选民缺乏作出知情的政治判断所需要的知识”(第11页)。这其实是偷换概念:将“多数派暴政”偷换成了“选民无知”。以“选民无知”、“人民素质低下”之类的理由来否定民主制,其实已经是一种老生常谈了,而且对此论也早已有了许多有力的驳斥。例如,既然承认“实践出真知”,那么,民众就只能通过民主政治的实践来获得民主政治的知识和能力。

贝淡宁的说法涉及两层问题:其一,选民缺乏作出“知情”的政治判断的知识。这里的要害在“知情”,然而这正是民主制度要求给予人民、反民主者却拒不给予人民的权利,即知情权。其二,选民缺

① [加]贝淡宁:《中国的政治模式如何结合贤能政治与民主政治?》,凤凰网:http://culture.ifeng.com/a/20161108/50221724_0.shtml。

② [加]贝淡宁:《贤能政治是个好东西》,《当代世界》2012年第8期。

③ [加]贝淡宁:《从“亚洲价值观”到“贤能政治”》,《文史哲》2013年第3期。

乏“（政治）知识”。但这样的知识同样是所谓“贤能政治”或“尚贤制”无法给予人民的。况且，没有任何政治制度是建立在人人必须通晓政治知识的基础之上的，贝淡宁凭什么这样要求民主制？而且，事实上，民主制已经通过代议制等一系列制度安排来解决这个问题，那就是贝淡宁不以为然的、民主制度下的“尚贤制”，包括“民主框架下的尚贤机构，如美国的最高法院、美联储和军队等或者英国的公务员体系”，这些机构最终要对选民负责，“它们只是作为选举民主的补充而非替代”（第9页）。

2. 所谓“少数派暴政”

所谓“少数派暴政”，贝淡宁指的是资本操纵政治，亦即“富有的少数派暴政”（第30页）。无可否认，在民主国家，资本对政治具有相当的影响力。事实上，在任何制度中，政治权力与财富之间都存在着密切关联，只是存在两种不同的路数和制度模式：一种是通过拥有权力来攫取财富，非民主制度下的情况即属此种路数；一种是通过拥有财富来影响政治，民主制度下的情况即属此种路数。贝淡宁认为，造成这种“暴政”的根本原因是贫富悬殊、收入不平等。关于民主制下的情况，他说：“金钱对政治的影响是大部分现有民主国家的苦难根源，美国或许是最极端的例子。”（第26页）关于所谓“尚贤制”下的情况，他却承认：“在收入不平等方面，中国和新加坡并不比美国好多少，在过去二十多年里，实际情况在进一步恶化”；“‘少数派暴政’在中国和在或许是美国或许是类似的问题”（第32、34页）。这样一来，我们就不知道贝淡宁到底要说什么：造成收入不平等、“少数派暴政”的原因，究竟是民主制、还是“尚贤制”？实际上，贝淡宁自己说过：“许多选举民主制国家——比如我的祖国加拿大，就在限制金钱对政治的影响方面做得更好。”（“附录二”，第233页）

3. 所谓“选民共同体暴政”

所谓“选民共同体暴政”是指一个民族国家的政府之政策的内外有别，即“政治平等仅限于政治共同体的界线之内，界线之外的人则被忽略”（第34页）。此所谓“外”包括两种情况，一种是一国之内的非选民，另一种是一国之外的其他人，而其“界线”在于是否具有该国的有选举权的国民身份。贝淡宁说：“民主化往往会强化国民身份认同的政治显著性。”（第34页）但常识告诉我们，“强化国民身份认同的政治显著性”与“民主化”之间并无必然联系，非民主化的国家同样在强化国民身份认同的政治显著性，以“爱国主义”为旗号的极端民族主义现象比比皆是。

贝淡宁的意思，显然是认为民主制造成了“选民共同体暴政”。言下之意，非民主制国家的政府政策并不是内外有别的，而是内外一视同仁的。这个判断是罔顾事实的。其实，贝淡宁是找错了病根。如果说存在着“选民共同体暴政”现象，那么，这其实是民族国家时代的一个普遍问题，除非人类社会走出了民族国家时代^①。

有趣的是，贝淡宁比较了中国香港和新加坡的外国劳工现象：“两地都依靠数十万外国劳工做本地人不愿意从事的肮脏、危险、有损身份的工作”，但是，外劳在香港拥有比在新加坡更好的权利和保护，“一个重要原因是中国香港的外劳（像其他居民一样）可以自由组织互助群体，也可以采用公开抗议的方式争取自己的利益”（第35页），其实也就是更加自由民主。这就是说，新加坡存在着“选民共同体暴政”；然而我们记得，在贝淡宁心目中，新加坡乃是“贤能政治”或“尚贤制”的一个典范。贝淡宁在这里恰恰是在为民主辩护，这恐怕是他自己始料未及的。

4. 所谓“竞争性的个人主义者暴政”

贝淡宁将民主制社会描绘为“竞争性的个人主义者组成的社会”，其中每个人都是自私自利的个人主义者，他们在民主选举中的恶性竞争导致社会和谐破坏（第42页）。这就是贝淡宁所谓的“竞争性的个人主义者暴政”。贝淡宁的基本思考方式，就是在对立的两极即“竞争”与“和谐”之间进行选择。姑且不论民主社会与非民主社会的实际情况如何，贝淡宁将“竞争”与“和谐”对立起来的思维方式本身就站不住脚。他没有意识到，自己已经否定了这种对立。他分析了两种层次的社会和谐：

^① 参见黄玉顺：《“以身为本”与“大同主义”——“家国天下”话语反思与“天下主义”观念批判》，《探索与争鸣》2016年第1期。

(1)“在最低层次上,和谐意味着和平的秩序(或不使用暴力)”;
“应该用非暴力的方式建立一种和平秩序”(第43页)。那么,我们不禁要问:难道民主选举不就是一种非暴力的方式,不就是一种和平的秩序吗?反之,非民主制的社会在试图“建立一种和平秩序”时,难道不是通常采用暴力革命的手段吗?

(2)更高层次的和谐,贝淡宁认为是“儒家对和谐的理解”,也就是承认“多样性”(第43页,下同)。他没有意识到,他所主张的那种“大一统”的所谓“贤能政治”恰恰是拒绝多样性的,倒是他所反对的民主制才能容纳多样性。他谈到了儒家传统的一个比喻,即“一种调料如盐,就其本身来说味道可能是寡淡的,但若与其他调料混合起来,就会让汤的味道变好”。这其实就是儒家的“和而不同”的观念。这种观念在政治上的体现就是:“早期儒家强调统治者应该对不同政治观点持开放态度,这样问题才会暴露出来,人们才能改正错误。”但贝淡宁对儒家这种观念的理解是偏颇的,以为和谐意味着拒绝竞争,殊不知儒家并不拒绝竞争,只是反对无礼无序的竞争,主张有礼有序的竞争。如孔子说:“君子无所争,必也射乎!揖让而升,下而饮,其争也君子。”(《论语·八佾》)这就是说,君子的竞争犹如在射礼上的竞赛,即是在一种和平的程序下的竞争。民主选举难道不是一种和平的程序,而是一种暴力斗争吗?

(二)作为“贤能政治”前提的四个假设

贝淡宁承认,所谓“贤能政治”不过是建立在四个“假设”的基础之上的:(1)“一个政治共同体被高素质的统治者管理是好事”;(2)“中国的执政党政治体制将持续下去”;(3)“该体制的尚贤部分是合理的”;(4)“该体制还有改进空间”(“前言”,第XXXV页)。这里不去讨论后面三个假设,仅就贝淡宁的第一个假设“一个政治共同体被高素质的统治者管理是好事”予以分析。贝淡宁所谓“高素质”是指人的道德和能力两个方面。不过,历史告诫我们:统治者的道德是不靠谱的,好的制度会使统治者变好,坏的制度会使统治者变坏;统治者的能力更是不靠谱的,在坏的制度下,统治者的能力越强,所带来的危害越大。

(三)贝淡宁为“贤能政治”三大问题的辩护

贝淡宁承认,所谓“贤能政治”存在着“三大问题”:(1)基于高超能力选拔出来的政治领袖可能滥用权力;(2)政治等级体系可能固化,破坏社会流动性;(3)很难向权力结构之外的人论证该制度的合法性。”(第97页)

1. 关于“贤能政治”的腐败问题,即“统治者可能滥用其权力”(“前言”,第XXXVI页)。贝淡宁的基本观点是:“选举民主不一定是遏制腐败的利器”;“真正能够控制腐败的是经济发展的程度”,“高人均国内生产总值仍然是反对腐败的最佳防波堤”(第97、98页)。这里的潜台词显然是:“贤能政治”能够发展经济,从而能够遏制腐败。且不说这是否符合事实,贝淡宁接下来分析导致腐败的原因,第一个就是缺乏民主制度:“腐败的最明显原因是缺乏对政府权力的独立制衡力量”;尽管现有的“尚贤制”采取了种种措施,但“基本问题并没有改变:没有独立的法律和政治机构拥有正式的权力制衡和调查集体领导层的权力”(第99页)。这里,我们再一次见识了贝淡宁的逻辑混乱。

贝淡宁开出的药方是:“对尚贤制政府来说,并不需要通过一人一票选举领导人就能遏制腐败的方法有很多:确立独立的政治权力制衡、减少公私领域之间的相互倚赖、提高官员的薪水、实行更加系统的儒家道德教育工程,所有这些都帮助消除腐败。”(第108页)但凡具有历史知识和现实经验的人都知道,这些都是痴人说梦。事实上,独立的政治权力制衡,恰恰是与“尚贤制”相反的民主制的特点;公私领域之间的相互倚赖,恰恰是公有制的一种经济特征;至于官员的薪水太低,这根本就不是产生腐败的原因,这个问题已有许多研究成果;而儒家道德教育也不能防止腐败,否则中国古代就不会有腐败现象了,事实上中国古代从来就没有真正解决腐败问题。贝淡宁曾向人提出这样一个问题:“为什么在政治制度‘尚贤化’的过程中,腐败还越来越严重呢?”(“附录二”,第252页)其实,他更应该做的是自问。有学者问得好:“说白了,一句话,贤能政治有何拿得出手的根本性制度安排,能够

像民主政治那样,从根子上解决‘把权力关进制度的笼子’的问题?”^①

2. 关于“贤能政治”的“政治等级体系可能固化,从而阻碍社会流动性”(“前言”,第 XXXVI 页)。古代社会的特点之一是社会等级的固化,现代社会的特点之一则是社会阶层的流动性。贝淡宁所指出的民主国家存在的某些固化现象,与古代社会的固化现象根本就不是同一性质的问题;不仅如此,民主制下的固化现象也远不能与贝淡宁所赞赏的“尚贤制”下的固化现象相比,较之于后者的“二代”现象(诸如“富二代”、“官二代”等)日益严重,前者实在是“相形见绌”。

3. 关于“贤能政治”的合法性问题,即“这个体制的合法性很难令人信服”(“前言”,第 XXXVI 页)。贝淡宁承认,“合法性问题可能是尚贤制遭遇的最严峻挑战”(“前言”,第 XXXVII 页)。当他这样讲的时候,其实就意味着他已经不自觉地承认了政治权力合法性的现代性标准;但与此同时,他又否定这样的标准。贝淡宁提出了合法性的三个来源,即“民族主义、政绩合法性和政治尚贤制”(第 121 页)。我们首先可以排除贝淡宁所讲的第三个合法性来源,否则就成了“尚贤制的合法性来源是尚贤制”这样的荒谬逻辑。至于将“政绩”视为权力合法性的来源,这也是站不住脚的,因为古代暴君和现代威权主义或极权主义政权都可能取得良好甚至优异的“政绩”,但这并不能证明它们的权力具有合法性。正如贝淡宁自己所承认:“没有一位君主如此伟大,以至于他应该统治去政治化的民众,而且不需要被问责。如果没有任何形式的民主的话,很难相信当今现代政府在民众眼中的合法性。”(第 135 页)至于将“民族主义”视为合法性的来源,那就更加危险了,我们不妨想想两次世界大战与民族主义之间的关系,尤其是德国纳粹极权主义的民族主义。

(四)所谓“贤能政治”的三种模式

贝淡宁自相矛盾地宣称:“中国背景下政治尚贤制……不需要通过民主选举挑选国家最高领导人。……但是,合法性问题只能通过民主改革的方式处理,包括某种明确的民众认可。因此,问题是如何调和政治尚贤制与民主。”(第 131 页)于是,他专章讨论了所谓“民主尚贤制的三大模式”:(1)在选民层面上将民主与尚贤结合起来的模式;(2)在中央政府层面上将民主与尚贤结合起来的水平模式;(3)中央政府层面上尚贤和地方政府层面上民主结合起来的垂直模式。”

第一种模式其实是民主制,而不是贝淡宁所主张的与民主制对立的“尚贤制”,所以他认为这是“注定行不通的”;他过去长期坚持第二种模式,现在转而主张第三种模式(第 136 页)。我们就来看看后面两种模式:

1. 水平模式:上层民主尚贤。贝淡宁所说的在中央政府层面上将民主与尚贤集合起来的模式,他本人之所以放弃,原因其实很简单:两者的结合只有两种可能:要么是民主制下的尚贤,这在本质上其实就是民主制;要么是尚贤制下的民主,这在本质上就是尚贤制。而按贝淡宁的基本观点,尚贤制与民主制相对立,换言之,两者根本就不可能兼容:“鱼和熊掌可兼得吗?”(第 141 页)

贝淡宁谈到了孙中山的“五权宪法”政治理想:首先是“三权分立的政府——立法、行政和司法三权分开——类似于美国的宪法体制”(第 141 页),这其实就是以民主制为基本制度;然后增设独立的监察院和考试院,这算是“尚贤制”的部分。但贝淡宁自己也承认,这不论在实践上还是在理论上都是行不通的(第 142-143 页)。

他又谈到了哈耶克关于立法机构实行两院制的设想,一个是“选民代表组成的议会”,一个是“负责制定基本行为准则”的代表机构;但贝淡宁也承认,“哈耶克的建议从来没有实现过”,因为它是“反民主”的(第 144 页)。我们知道,现实中的民主国家的两院制并非什么“尚贤制与民主制的结合”,而是民主制的一种模式。

贝淡宁还谈到了他曾长期欣赏的蒋庆“三院制”(通儒院、国体院、庶民院)设想;但贝淡宁最终意识到,无论如何,“蒋庆的建议仍然是不现实的”(第 149 页)。有意思的是,在贝淡宁看来,蒋庆的方

^① 刘京希:《构建现代政治生态必须祛魅贤能政治》,《探索与争鸣》2015年第8期。

案之所以不现实,并非因为它反对民主,而是因为“他的建议是过于民主了”(第149页)。这当然是贝淡宁一贯的反民主立场的必然表现,但也说明了将民主与“尚贤”结合起来的“水平模式”的破产。贝淡宁陈述了这种“水平模式”不可行的三个原因(第150页),然后便将目光转向了所谓“垂直模式”。

2. 垂直模式:基层民主,上层尚贤。这才是贝淡宁的真正反民主的“尚贤制”方案。

(1)关于基层民主。贝淡宁高度赞赏中国这些年来尝试的基层民主选举;同时承认这种基层民主存在问题,却语焉不详(第151页),而是迅速地把话题转向了高层尚贤的问题。

(2)关于上层尚贤。贝淡宁一方面认为,“‘现有’的尚贤制的优势是很明显的”;另一方面承认,“现有的尚贤制也存在缺陷”(第154、155页)。他从两个方面分析了这些缺陷:“一方面体现为中国各级政府没有充分发挥民主机制的作用,无法限制权力滥用,也没有为边缘化群体提供更多机会来表达其政治愿望。另一方面在于政治尚贤制没有在中国充分发展起来。”(第155页)前一方面原因的揭示,其实是与贝淡宁“尚贤制”的基本主张相矛盾的,因为那其实是民主制的要求;后一方面原因的揭示,则正是所谓“尚贤制”的命门所在,即这种制度无法真正做到“政治官员的选拔应该基于才能和品德而不是政治关系、财富和家庭背景”,尤其是它“还需要面对政治合法性的问题”,这使得“政治尚贤制将变得越来越难以维持下去”(第155页)。

那么,怎样解决高层尚贤制的合法性问题?贝淡宁居然异想天开地设计了一种“反对选举民主的公投”,试图一劳永逸地解决这个问题,自以为“选票将为确保政治尚贤制的长久存在提供充足的民主合法性”(第156-159页)。“为使‘贤能政治’体制更具民主的合法性,也许有必要就此展开一场全民公投。这样一来,对‘贤能政治’的批评声音会被民众而非政府所止息,而原本用于稳固这一系统的审查与武力压制,也会失去用武之地。”^①且不说这种全民公决是否会被接受,吊诡的是,贝淡宁所寻求的最终倚赖还是民主制,以此为“尚贤制”提供根本保障。不难发现,贝淡宁一而再、再而三地用他所反对的民主来支撑他所主张的那种与民主制相对立的“贤能政治”。

(五)所谓“中国模式”

作为全书的结论,贝淡宁重新界定了“中国模式”：“这种模式——基层民主、中间实验、高层尚贤——是中国独有的,我们称之为‘中国模式’。这里中国模式指的是政治治理而非经济改革方式。”(第164页)他认为,“后毛泽东时代政治改革的指导原则一直是‘基层民主、中间实验和高层尚贤’”,这是“中国模式的三个支架”(“前言”,第XXXVII页)。简言之,他所谓“中国模式”特指中国政治治理方式改革的基本原则。这其实就是我们刚刚分析过的、实际上已经被贝淡宁自己否定了的所谓“垂直模式”:基层民主,上层尚贤。

贝淡宁认为,这种模式“既是现实也是理想,说它是现实因为它刻画了中国过去三十多年的政治改革的特征;说它是理想因为它可以被用作评价政治改革的标准,用来指明可能需要改进的地方”(第164页)。然而,我们来看贝淡宁的论述:关于“政治改革的现实”(第164-170页),这位“中国通”其实根本就不了解中国政治运作的“规则”与“潜规则”;关于“政治改革的理想”(第171-176页),贝淡宁实际上在相当程度上否定了涉及“现实”部分所肯定的东西。当然,在贝淡宁看来,理想与现实之间的差距只是表明现实的“尚贤制”还不够完善而有待改进。有趣的是,正如上文已经分析过的,这些改进措施往往是引入一些民主的成分,甚至从根本上需要民主机制来加以保障。

我们在上文已经分析过,贝淡宁的基本观点有一个矛盾:“尚贤制”是与民主制根本对立的;而两者又是可以结合起来的。事实上,所谓“结合”有两种可能:一种是“尚贤制”吸纳某些民主因素,例如所谓基层民主,但这里的“民主”其实已经不是真正意义的民主,而仍然是所谓“贤能政治”,因为“高层政治尚贤制是中国模式的基础”(第177页);一种是民主制吸纳某些“尚贤”(精英政治)因素,但这

^① [意]Marco Del Corona:《贝淡宁:在一个西方学者眼中,中国模式魅力何在?》,http://www.guancha.cn/BeiDanNing/2015_07_21_327510.shtml.

里的“尚贤”已经不是贝淡宁所说的“尚贤制”，而是民主政治，这是与“尚贤制”不相容的，“很难想象在民主政治体制中进行可能会限制公民平等的投票权的‘贤能化’选举”（第178页）。这就是说，既然“尚贤制”与民主制是两种对立的政治制度，那么，两者的结合就是不可能的，这一点其实已经为历史与现实所证明。

已有学者指出：所谓“贤能政治”的本质就是“反民主”，它“既与人类社会发展大势——民主与法治相抵牾，也与中国特色社会主义所要实现的社会主义民主的要求不相吻合”^①。贝淡宁主观上是否自以为在“充当中国政府的‘辩护者’”（“中文版序言”，第XV页），我们不得而知；我们的印象倒是：贝淡宁将中国现行的政治制度判定为“贤能政治”或“尚贤制”，等于是将其判定为一种反民主的制度，这与党和政府的“民主”宣示是背道而驰的，因为“民主”已经被明确地列为“社会主义核心价值观”。

三、“贤能政治”的要害

尽管贝淡宁的观点充满着种种矛盾和混乱，但其基本主张无疑是反对民主政治而主张“贤能政治”。现在让我们来更进一步地剖析贝淡宁所谓“贤能政治”的本质。

（一）对“人民主权”的公然否定

所谓“贤能政治”，贝淡宁的界定是：“贤能政治的基本观点是，人人都有平等的机会接受教育并为社会和政治作贡献，但不是每个人都拥有同样的能力作出知情的道德和政治判断，成为出类拔萃的人才。因此，政治的任务就是辩认出具有超常能力的人，让他们为公众服务。”（第21页）这番话听起来似乎颇有道理，实则不然。简言之，“贤能政治”的根本原则是：政治权力来自政治能力。这里，“人人都有平等的为政治做贡献的机会”实际上被极少数“具有作出政治判断的超常能力的人”剥夺了。这其实是社会达尔文主义的“丛林法则”在政治上的表现，不妨称之为“政治达尔文主义”，乃是赤裸裸的对人民大众的政治权利的否定。已有学者指出：“贤能政治的实质，就是以个别精英人物为政治主体的人治主义。它的一个显著的体制性特点，就是领袖人物极为崇尚主观意志和主观能动性，崇尚脱离客观条件约制的主观性力量。因此，它在骨子里就是反对监督、反对制约、反对分权的，故而终归是反对民主，反对公民进行平等的政治参与的。”^②

这里，“反对公民进行平等的政治参与”是其关键所在。贝淡宁说：“我再次重申，本书旨在为政治上的尚贤制辩护，即政治权力应该根据能力和品德分配。”（“前言”，第XXXIV页）这就是说，政治权力的来源不是人民、全体公民，而是有所谓“能力和品德”的政治精英（上文已经指出，统治者的能力和品德是靠不住的）；换句话说，政治权力及其合法性尺度不在人民那里，而是在政治精英的手上。这显然是对人民主权的公然蔑视和否定。

（二）工具理性的思维方式

与上一点密切相关的另一个问题，是贝淡宁的思维方式。他认为：“政治体制的目的应该是选拔能力超群、品德高尚的人作为领袖，这个观点无论在中国还是西方的政治理论和实践中都是核心内容。”（“前言”，第XXX页）这就是说，不论民主的政治体制，还是“尚贤”的政治体制，目的都是选拔“贤能的”领袖。换句话说，政治制度只是一种工具，而非一种价值。这显然是一种工具理性的思维方式。

不幸的是，这不是贝淡宁个人的思维方式，也是一种普遍的错误认识。贝淡宁说，虽然“有些哲学家认为投票权和竞选政治职务对个人来说具有内在价值”，“但是这种论证一直遭到强有力的反驳，英美著名的哲学家，从约翰·斯图尔特·穆勒到约翰·罗尔斯和罗纳德·德沃金，都倾向于从功利的角度来为一人一票制进行辩护”（第6页）。这其实是对这些哲学家的思想观念的曲解，因为英

① 刘京希：《构建现代政治生态必须祛魅贤能政治》，《探索与争鸣》2015年第8期。

② 刘京希：《构建现代政治生态必须祛魅贤能政治》，《探索与争鸣》2015年第8期。

美现代政治哲学的主流观念从来不是贝淡宁式的“功利”论证,而是“天赋人权”(natural rights)的价值论证。

当有记者问他:“你所持的是一种实用主义观点:‘精英治国’比一人一票制更有效。难道‘内在价值’与绝对原则就不值得考虑吗?”贝淡宁的回答是:“我的意思是,最好将选举民主看成是一种程序,旨在产生好的治理方式,如果其他的程序更加行之有效,就该择其善者而从之。政治调查问卷的数据显示,这也是大多数中国人对选举的看法,或者说,对选举的评估。话虽如此,民主政治更深一层的价值,即给予民众平等的政治身份,是为当代大多数社会所认同的,中国也不能例外。但这种价值可以通过某些机制(比如说,所有公民都有参加考试以进入仕途的权利,而法律面前人人平等)来实现,不一定要假手于选票制民主政治。”^①就是说,民主的价值竟可以通过非民主、反民主的制度来实现。这岂不荒谬?!至于所谓“法律面前人人平等”、“所有公民都有参加考试以进入仕途的权利”,在前现代的皇权专制社会里也能做到,这又怎么能够保证实现“民主政治更深一层的价值”呢?

事实上,这种工具主义的思维方式是根本错误的。政治制度的目的并不是选择领袖,而是解决权利与权力的主体是谁的问题;民主绝不仅仅是一种工具,而是一种价值,即是人民主权的保障。况且,历史事实已经充分证明了一条真理:如果没有民主制度,“贤能”的好人也会变成“不肖”的坏人。

(三)极权主义的危险图景

贝淡宁对政治权力合法性来源的讨论,暴露了他的极权主义倾向。贝淡宁认为,“贤能”的政治领袖应当具备这样三种关键品质:智识能力、社交技能和美德(第55页)。首要的是智识能力,这是政治领袖权力合法性的关键。为此,他引证马克斯·韦伯(Max Weber)提出的权力合法性的分类:传统权威(Traditional Authority,基于某种传统惯例的权力认同);魅力权威(Charisma Authority,基于领袖个人魅力的权力认同);法理权威(Legal-rational Authority,基于理性法律程序的权力认同)(第62-64页)^②。其中,贝淡宁对魅力型的政治领袖、即“克里斯玛权威”的描绘充满着赞赏的口吻:他具有“因超凡魅力而获得支配权的领袖的素质,人们会因领袖个人的‘超凡魅力’效忠于他”(第62页)。

贝淡宁所描绘的“贤能”政治领袖,乃是这样一种可怕的形象:“政治领袖对我们有支配权”(第135页);他领导下的“国家是这样一个人类团体,它在一定疆域之内(成功地)宣布了对正当使用暴力的垄断权”(第62页);“政治领袖为了实现良好的结果,必须准备好使用不那么道德的手段”,“有为了并不完美的政治决定不惜使用暴力手段的决心”(第63、64页)。这样的领袖形象的描绘,不禁让我们想起希特勒。于是,贝淡宁赶紧把自己所主张的“贤能”政治领袖与这种“魅力型”领袖区分开来:“韦伯对‘超凡魅力型’政治领袖的描述更适合用在战争时期或国内动乱之时”;而“在中国这样以集体领导为特征的现代化的、基本和平的社会中,领袖的优秀品质很可能不同,或许更接近于韦伯所说的‘公务员’的性格特征”(第64页)。但是,紧接着,贝淡宁自己否认了这种区别:“在皇权时代的中国,公务员和政治领袖之间是没有界线的”,“他们有权力就影响千百万人生活的问题形成决策(虽然在终极意义上,他们应该听命于皇上)。在当今中国,国家公务员考试是获得政治权力的垫脚石;政治官员和公务员之间并没有截然分开的晋升之路”(第64-65页)。这样一来,在贝淡宁的笔下,我们实在看不出超凡魅力型的权力、古代的专制主义和现代的极权主义之间究竟有何实质区别。

在政党问题上,贝淡宁也表现出极权主义倾向。现代政治文明的基本特征之一,是党派政治或政党政治。贝淡宁却明确主张:“选举民主的替代选择:取消党派政治。”(第45页)为论证其主张,在西方传统资源方面,贝淡宁引证了柏拉图(第53-54页)。众所周知,柏拉图是反对民主制的,他的

^① [意]Marco Del Corona:《在一个西方学者眼中,中国模式魅力何在?》,http://www.guancha.cn/BeiDanNing/2015_07_21_327510.shtml。

^② 参见[德]马克斯·韦伯:《学术与政治:韦伯的两篇演说》,冯克利译,北京:三联书店,1998年。

政治主张是“哲学王”领导下的贵族统治,这绝不是现代政治文明的形态。贝淡宁说:“他(柏拉图)主张哲学家国王统治的论证是如此极端,以至于当今很少有人会阅读此书并从中寻找选拔政治领袖的灵感。”(第95页)贝淡宁还引证了黑格尔(第46-47页)。众所周知,黑格尔在政治上是一个国家主义者,他的政治哲学与后来德国纳粹的国家社会主义之间存在着深层的内在精神联系。而在中国传统资源方面,贝淡宁特别谈到了“皇权时代的中国对政治尚贤制的伟大贡献是实行科举制”(第53页)。但我们不应忘记,科举制是隶属于皇权制度、为皇权服务的工具,而皇权制度是一种专制制度;在现代政治中,最接近于这种专制制度、甚至有过之而无不及的就是极权制度。

值得提请注意的是这样一种吊诡的现象:政治精英主义往往与民粹主义搅在一起。究其缘由,民粹主义往往具有韦伯所说的“克里斯玛权威”(Charisma Authority)情结,即对作为精英的魅力领袖的权力崇拜。笔者多次指出:民粹主义其实不是什么“主义”,而是一种社会情绪,所以,它可以与任何“主义”结合,例如:当其与自由主义结合时,就会倾向民主主义;当其与国家主义结合时,就会倾向极权主义。贝淡宁所谓“贤能政治”显然属于后者,即与民粹主义结合的精英主义,故而可称之为“通往极权之路”。

最后归结为贝淡宁提出的一个问题,即“是否可能在不出差错的情况下实行政治尚贤制”?以上分析表明,回答是否定的;不仅如此,所谓“尚贤制”实在是一个坏东西。贝淡宁承认,“如果没有设计出强大的反制措施来防止统治者做坏事”,那么,拒绝民主制、实行“尚贤制”,“其风险似乎过大了”。这种“差错”、“风险”就是走向极权主义。反之,正如贝淡宁所承认的,“选举民主或许不能保证领导人有高超的能力,但是至少选民能够在发现他们作出错误的选择之后把这些领导人赶下台”(以上见第95页)。

四、“贤能政治”对于儒家传统的歪曲

本文开头论及,“精英主义”乃是西方的现代性民主制之下的概念。贝淡宁却说:“在中国,‘贤能政治’的传统源远流长——确切说来,在中国,关于统治者应当拥有何种能力与美德的辩论,以及科举取士、依政绩从基层逐步升迁的实践,都有相当久远的历史。中国过去三十年崛起之基础,正是这种现代化的‘贤能政治’。”^①这是在名词翻译上玩花样,以混淆视听。

贝淡宁“meritocracy”的汉译“尚贤”,使人想到中国古代的“尚贤”政治传统。不过,在古代中国,“尚贤”并不仅仅是儒家的思想,《墨子》一书就有《尚贤》三篇。但按贝淡宁的意思,他所谓“尚贤制”即“贤能政治”是儒家传统。贝淡宁本人便自诩为“儒家”。所以,收入该书的“附录二”,即一个官员与贝淡宁的对话,题为《共产主义者与儒家学者的对话》,贝淡宁在“前言”中对此表示了认可(“前言”,第XXXVIII页)。他还说:“我逐渐对政治尚贤制感兴趣是在接触儒家传统之后”;“我写的有关政治尚贤制的文章往往更多是受到儒家哲学而非现实政治的启发”(“前言”,第XXXIX页)。然而,在笔者看来,这位“洋儒”其实是伪儒,因为他所谓“尚贤制”或“贤能政治”是对儒家政治哲学原理的歪曲。

(一)《礼记》“选贤与能”的本义

说到“贤能”,自然使人想到儒家经典《礼记·礼运》所说的“选贤与能”(贝淡宁也谈到“《礼记》中描述的‘大同’理想”,见《贤能政治》“附录二”,第263页)。原文是借孔子之口陈述的:

大道之行也,与三代之英,丘未之逮也,而有志焉。

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;

① [意]Marco Del Corona:《在一个西方学者眼中,中国模式魅力何在?》,http://www.guancha.cn/BeiDanNing/2015_07_21_327510.shtml。

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。

今大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子,货力为己;大人世及以为礼,城郭沟池以为固,礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里,以贤勇知,以功为己。故谋用是作,而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公,由此其选也。此六君子者,未有不懂于礼者也,以著其义,以考其信,著有功,刑仁讲让,示民有常。如有不由此者,在势者去,众以为殃。是谓小康。

这里涉及了三个时代:最初是“大道之行”的“大同”时代;然后是“三代之英”的“小康”时代;最后是孔子身处其中的“礼坏乐崩”时代,犹如康有为《大同书》所说的“据乱世”。这是一种“每况愈下”的描述。至于“选贤与能”的“大同”时代的情形究竟如何,无法考知,但我们可以根据其后的“小康”时代而推知:“小康”时代出现了“禹、汤、文、武、成王、周公”,是“礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度”的时代,即是产生了国家制度的时代;那么,此前的“大同”时代,其实就是原始社会(贝淡宁也谈到“‘大同’理想更像马克思所说的‘原始共产主义’阶段”,见《贤能政治》“附录二”,第263页)。《礼记》对“大同”时代的描述是有一定的历史事实根据的:那时还没有“仁”、“义”、“礼”等价值观念,其实就是人类进入文明社会之前的原始状况;所谓“天下为公”也并不是人们后来所讲的意思,而应当对应于氏族社会的原始公有制。

孔子之所以要描绘“大同”,却并不是这个意思,即并不是实证主义历史学家的陈述。这种“大同”时代,孔子说他自己“未之逮也,而有志焉”,其实是讲的一种指向未来的理想。不仅如此,而且孔子口中的“三代之英”的“小康”社会,其实也是一种指向未来的理想;如果依据过去的历史事实,那么,夏商西周乃是宗法社会,用《礼记》的话来讲,那是“天下为家,各亲其亲,各子其子,货力为己”的社会,即是父系血缘宗法社会。孔子对“小康”与“大同”的言说,其实是中国的一种传统的言说方式:托古。孔子意欲重建、更确切地说是建设“小康”乃至“大同”社会,然而我们知道,后世儒家迎来的却是家族社会、皇权社会、帝国时代的君主专制。这绝不是孔子的政治理想。

有意思的是,《礼记》中孔子讲“选贤与能”,并不是放在禹、汤、文、武、成王、周公的“小康”时代,而是放在未来的“大同”时代,这个时代绝非君主专制“乾纲独断”的社会。这显然并不是贝淡宁所谓古代的“贤能政治”。在中国传统社会中,不论迈克尔·杨所说的“精英主义”,还是贝淡宁所讲的“精英政治”、“尚贤制”或“贤能政治”,根本就是子虚乌有的东西。

(二) 贝淡宁对儒家思想的曲解

贝淡宁引证新加坡总理李显龙的话说:“在儒家丰富的思想中,有许多观点对我们仍有借鉴意义,其中之一就是君子治国。”(第21页)李显龙的这种说法,只能代表他个人的观点。将儒家的政治思想概括为“君子治国”,这是站不住脚的。然而贝淡宁竟然说:“柏拉图和孔子都赞同将大多数人排除在政治权力之外的某种政治尚贤制。”(第135页)说孔子主张“将大多数人排除在政治权力之外”,这实在是厚诬孔子。他大概是因为看到孔子这样说过:“天下有道,则庶人不议。”^①但他有几点不明白:第一,这里的“议”指“非议”,而非“议政”。何晏注:“孔曰:‘无所非议。’”邢昺疏:“‘天下有道,则庶人不议’者,‘议’谓谤讪,言天下有道,则上酌民言以为政教,所行皆是,则庶人无有非毁谤议也。”^②第二,孔子所说的“庶人不议”,其前提是“天下有道”。孔子的意思显然是说:如果统治者“有道”,庶人自然就不会“非议”;反之,如果统治者“无道”,则庶人当然就会“非议”。第三,既然“上酌民言以为政教”,就表明即便“有道”,也是允许“民言”、允许庶民“议政”的。第四,孔子所言乃是针对那个时代的政治,而不是在表述一个普遍的政治哲学原理。

然而有意思的是,贝淡宁又认为古代儒家具有民主思想。他说:“基层民主根源于朱熹的理学思

① 《论语·季氏》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2521页。

② 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2521页。

想,这种思想建立在地方自愿性机构比如乡镇居民聚居地、乡镇粮仓和村办学校等基础上,它设想将本地化的自治社区网络作为社会秩序和政治稳定的基础,但社区组织需要由当地乡绅领导。”(第164页)且不论朱熹理学是否有现代民主思想,即便如此,贝淡宁岂不是自打耳光?因为按他的基本看法,古代儒家主张的并非民主,而是与之对立的“尚贤”。

(三)儒家政治哲学的基本原理

贝淡宁根本不懂得儒家的政治哲学,因为他不能分辨儒家针对某个特定历史时代的政治主张和儒家政治哲学的基本原理。儒家政治哲学的原理,乃是中国古典的制度伦理学,笔者称之为“中国正义论”^①。这套原理的核心理论结构是“仁→义→礼”,简述如下:

儒家所关注的基本问题是社会群体的秩序,即社会规范及其制度,这叫做“礼”。这种规范制度的实体存在,叫做“礼制”;其外在仪节上的表现形式,叫做“礼仪”;它背后的价值原则,叫做“礼义”,亦即正义原则,这就是儒家“义→礼”即“正义原则→社会制度”的理论结构,亦即孔子所讲“义以为质,礼以行之”^②。

在儒家看来,社会制度并非一成不变,此即孔子“礼有损益”的思想:一方面要求人们“立于礼”^③、“克己复礼”^④,即遵守社会规范和制度;另一方面又深刻指出,夏商周三代以至未来百代之“礼”,都是不同的,即社会规范和制度是可以“损益”^⑤、变革的。变革的指导原则,即孔子讲的“义以为上”^⑥,亦即正义原则。

儒家要求社会规范建构及其制度安排符合正义原则,实质上是符合仁爱精神的,因为在儒学的理论结构中,“义”是由“仁”决定的,否则就是“不仁不义”。此即儒家“仁→义→礼”的理论结构,亦即“仁爱精神→正义原则→社会制度”的结构。但儒家所谓“仁爱”绝不仅仅是通常所误解的“差等之爱”^⑦,即绝不仅仅是以亲疏远近关系为转移的所谓“血亲伦理”之类。儒家的仁爱固然有“差等之爱”的一面,但还有“一体之仁”^⑧亦即一视同仁的一面;在儒家的制度伦理思想中,后者才是正义原则的内涵,即孔子所讲的“己欲立而立人,己欲达而达人”^⑨、“己所不欲,勿施于人”^⑩。

儒家政治哲学的核心,乃是以下两条正义原则:

(1)正当性原则。“义”的首要含义是“正”,如孟子所说:“义,人之正路也。”^⑪因此,荀子直接称“义”为“正义”^⑫。制度变革的首要原则就是正当性原则,要求社会规范及其制度的建构或选择必须是出于仁爱的动机,即出于克服差等之爱、追求一体之仁(一视同仁)的动机。如果制度建构竟是基于亲疏远近关系的差等之爱,那么,这样的制度就是不正当的。但在不同社会时代的不同生活方式下,这条普遍原则的具体实现方式是不同的,故而要求(2)适宜性原则。汉语“义”的另一个基本涵义是“适宜”,即《中庸》所讲“义者,宜也”^⑬。共时地看,不同的民族有不同的生活方式,因而就有不同的

① 参见黄玉顺:《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》,合肥:安徽人民出版社,2013年(英文版*Voice from the East: The Chinese Theory of Justice* [Reading: Paths International Ltd, 2016]);《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》,上海:东方出版社,2015年。

② 《论语·卫灵公》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2518页。

③ 《论语·泰伯》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2487页。

④ 《论语·颜渊》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2502页。

⑤ 《论语·为政》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2463页。

⑥ 《论语·阳货》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2526页。

⑦ 《孟子·滕文公上》,赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2707页。

⑧ 王守仁:《大学问》,吴光编校:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年。

⑨ 《论语·雍也》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2479页。

⑩ 《论语·卫灵公》,何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2518页。

⑪ 《孟子·离娄上》,赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2721页。

⑫ 见《荀子》之《正名》、《儒效》、《臣道》等篇,王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年(《新编诸子集成》本)。

⑬ 《礼记·中庸》,郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1629页。

社会规范和社会制度，例如西方的君主制度与中国的君主制度就是有所不同的，欧洲的民主制度与美国的民主制度也是有所不同的；历时地看，不同时代的社会生活方式要求不同的社会规范和社会制度，诸如宗族生活方式下的王权制度、家族生活方式下的皇权制度和现代生活方式下的民主制度。

适宜性原则要求社会规范及其制度的建构或选择必须适应于一个共同体的基本的社会生活方式。宏观地讲，某种基本社会制度可能曾经是正当的，只是随着基本生活方式的转变而变得不合时宜，从而不再是正义的；微观地讲，一个社会共同体的经济、政治、社会、文化等方方面面的一系列具体制度，都可能变得不合时宜，从而不再是正义的。这就需要根据适宜性原则来进行制度变革。

因此，按照儒家政治哲学的原理，我们今天身处其中的现代性的生活方式，所要求的正是民主制，而不是与之对立的所谓“尚贤制”。

在《贤能政治》中文版序言中，贝淡宁专用了一节来讲如下观点：“一个世界，两种制度。”并且表示：“这是我对政治世界的希望。”（“中文版序言”，第 XXVI 页）这令人想起世界曾经被分为“两大阵营”的历史：一方是以美国为首的“资本主义阵营”，一方是以苏联为首的“社会主义阵营”。贝淡宁的观点是否受到了这一历史背景的影响，不得而知。当然，苏联解体之后，作为“中国通”的贝淡宁更加熟悉、并热衷于这样一种划分：中西对峙。其实，近代以来，中国各界甚至现代新儒家往往是“中西对峙”的思维方法。这种思维方法的实质，其实就是特殊主义——不论西方的价值观，还是中国的、儒家的价值观，都不过是某种区域性、地方性观念，并不具有普遍性意义。这种思维方式的要害，不仅在于使儒学从一种普遍性的原理降格为一种地方性的知识，更在于其拒绝承认人类文明发展的共性，以反抗“西方”的名义抗拒现代文明价值。

总括全文，贝淡宁所鼓吹的所谓“贤能政治”（“尚贤制”）是一个反民主的政治纲领。“精英主义”原是西方现代民主制度下的一种政治现象和政治倾向，贝淡宁却将它强加于古代儒家与当代中国，谓之“贤能政治”。“贤能政治”理论充满着逻辑矛盾：它时而是民主制的对立面，时而又成为民主制的补充物；时而坚决拒斥民主，时而又需要民主机制来最终保证其合法性。贝淡宁对民主政治的批评在理论上难以立足，对“贤能政治”的辩护也多似是而非。“贤能政治”的要害不仅在其关于民主的工具理性思维方式，从而否定人民主权，更在于它在本质上是一条回归前现代之路。

[责任编辑 刘京希]

比较视域下的回顾与批判

——日本六朝贵族制研究平议

林晓光

摘要:由内藤湖南首倡的六朝贵族制论,历经大半个世纪的研究论辩,已发展为一套体大思精的学说,影响深远,国内学界对此也已不乏介绍。但其发展史上的一些重要问题,如该学说在战前的影响力,第三代所持的“豪族共同体论”与“寄生官僚制论”论战的始末详情,及在概念界定、思路及视野上与宫崎市定等经典的贵族制论的重点异同等,目前还阐述不多甚至存在误解,有必要加以批判性的回顾。以往国内学界对这一理论的接受和批判,往往偏重于政治史的方向,但就其本义而言,文化史乃至整体的时代史才是其更富于开展前景的舞台。如果以日本史上的贵族时代、贵族文化为比较坐标,更会发现其创生之初便从后者得到启发,而家永三郎、津田左右吉等的日本贵族论正可与之相互发明,帮助我们更深入地理解这一学说的深层意蕴,以将其更有效地用于中古史的阐释。

关键词:六朝贵族制;内藤湖南;京都学派;豪族共同体论;家永三郎

为日本六朝贵族制研究作批判性的回顾,不是一件容易的任务。一方面,在东瀛曾经有过长达近一个世纪的发展论争,热热闹闹你方唱罢我登台,如今却已面临着喧嚣之后的沉寂;另一方面,大陆学界对这个话题则是处在遥远的、半冷不热的兴趣中——或许带着些好奇,却免不了隔岸观火。到如今旧话重提,只怕观众更是兴味阑珊,不知那些台上的老演员何以热衷至此了。因此,除了话题本身的复杂缠绕之外,更令人担心的是意义的失落能否被重新拾回。故本文努力的方向,不在于细说具体论题,而在于把握每一学说提出的时代氛围及相互动因,评说立论攻战的要害之处,希望能以微薄之力,唤起对当日史影的了解之同情,在批判中瞻望前进的方向。

关于六朝贵族制论这一在日本东洋史学界影响重大的课题,无论日文、中文学界,都已有过不少综述回顾文字^①。至于论说日本汉学、“唐宋变革论”而涉及贵族制论的更是不胜枚举。本文理应综合以上论说为一完整总结,但贵族制论本身头绪繁多,以上诸文相互间亦颇有侧重点的异同,才力所限,不能不遗憾地放弃这一目标,而仍以个人对贵族制论的认知为线索,尽量将诸家高见组织入行文中,作有重点的追问和讨论。此外,由于译介进展的不均衡,相关论著有些久已脍炙人口,有些国

作者简介:林晓光,浙江大学人文学院副教授(杭州 310028)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“易代之际文学思想研究”(14ZDB073)、教育部人文社会科学研究青年项目“南朝贵族文学生态研究”(12YJC751050)的阶段性成果。

※本文初稿曾在首都师范大学“中国中古的政治形态——以贵族制为中心”史学沙龙专场(2016年10月15日)提交报告,承与会专家同仁批评指正,谨致谢忱。

① 在京都学派立场上,包括谷川道雄、川胜义雄、砺波护、川合安等均有专文阐述。而中文学界较易见到的,可举出《魏晋南北朝隋唐史学的基本问题》(李凭等译,北京:中华书局,2010年)中谷川道雄“总论”及中村圭尔“六朝贵族制及官僚制”一节,川合安《日本的六朝贵族制研究》(杨洪俊译,《南京晓庄学院学报》2009年第1期),徐冲《川胜义雄〈六朝贵族制社会研究〉评价》(《中华文史论丛》2009年第1期)等。

内却还不易见到,因此对于已有中译本的相关论著,本文就默认已为学界所知,尽量采取简明的评述方式,而将重点更多地放在也许能够提供新知的方面。

一、从内藤湖南到宫崎市定:贵族制学说的创立与完成

(一)鸟瞰:六朝贵族制研究的谱系

日本现代学术之路,学界普遍以二战为界,分为战前与战后。战前学者所伴随的时代氛围是奠基勃兴的明治、大正时代,以及在昭和前期与东亚乃至世界的紧张关系中密切互动,甚至随着战争而波动扭曲。战后至苏联解体为止,学者所处的氛围则是马克思主义成为人文社会学科的基本底色,在战后复兴中往往发生马克思主义与非马克思主义立场的激烈论战。

以京都大学东洋史学科为主要阵地的中世贵族论者,则大致经历了三代的学者谱系。相关人物、论著,中国学界的认知虽然还不算系统全面,至少也多有译介,我们不难得到点状的分散知识,这里就不再一一列举其基本信息。如果作最扼要的鸟瞰,则这三代的态势基本上是:一代属于战前学术,二代跨战前战后,三代为战后。随着第三代的逝去,又遭遇了冷战时代结束、马克思主义退潮,日本的六朝贵族论者也就只剩下星星之火,不复燎原之势了。

这三代学者,第一代的代表人物为内藤湖南。第二代的代表人物包括冈崎文夫、宫崎市定和宇都宫清吉。第三代则有宫川尚志、川胜义雄、谷川道雄、吉川忠夫等。这是按照师承的划分,但其学术发生实际影响的时期则如下文所叙,并不与年辈完全同步,且每代之间年岁也不无一定的差距,代际的划分只能说是个大致概念。如果按照学术潮流的起伏来划分,则内藤、冈崎当属第一波浪潮,20世纪10—30年代开始发生影响;宫崎、宫川、宇都宫属第二波,40—50年代为其相关论著的高产期;谷川、川胜、吉川为第三波,主要活跃于60—80年代。在主阵地之外或三代之后参与到此论题中的,又有森三树三郎、中村圭尔、安田二郎、川合安、渡边义浩等,篇幅所限,本文就不再一一缕述了。

(二)从内藤湖南到冈崎文夫:单声部的草创期

这一学派的开山之祖内藤湖南(1866—1934),前半生作为著名的时评记者、政论家,后半生(1907—1926)作为京都大学教官度过^①。在1914年出版的《支那论》中,内藤首次提出了自己的中国史分期法,并论述了中国中世为贵族政治的时代。其后最著名的表述,是1922年发表的《概括性的唐宋时代观》。大陆学界开始广泛关注内藤学说,应该说也是以此文收入《日本学者中国史研究论著选译·通论卷》为发端的^②。更细致的论说,则见于其讲义《中国中古的文化》以及《中国近世史》的前半部分^③。

内藤的历史分期法及唐宋变革论已为学界熟知,而六朝贵族论正是这一宏大学说中的重要环节。《概括性的唐宋时代观》对中世贵族的论述基本点包括:六朝至唐代中叶为中世,特征是贵族政治繁盛的时代;当时地方上世代延续的名门望族成为贵族,同等级门第间相互通婚,独占政治权力;天子只是贵族阶级中的一个单元及代表,无法掌握绝对权力等。与之相对立的是进入五代宋以后,基于贵族阶层的消亡,君主权力与庶民文化同时抬头,中国进入君主独裁时代。

内藤这篇基础性论文成为后来几乎所有相关研究进行学术史回顾的起点。不过该文本并非针对中世贵族时代的专论。与之相较,《中国中古的文化》主要讨论的是东汉至魏晋期间的世风、学

^① 详尽的叙述已见[美]傅佛果:《内藤湖南:政治与汉学(1866—1934)》,陶德民、何英莺译,南京:江苏人民出版社,2016年。内藤一生都密切关注现实,作为当时的“意见领袖”发表了大量言论,而其学说也是有所为而发,并非书斋中的纯粹学者,这一点我们在回顾贵族制论的出发点时,首先应加以特别的注意。

^② 旧译为《概括的唐宋时代观》,此据笔者所译[日]内藤湖南:《东洋文化史研究》,上海:复旦大学出版社,2016年,第103—112页。

^③ 中译本一并收入[日]内藤湖南:《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》(上),夏应元选编监译,北京:社会科学文献出版社,2004年,第227—334页。

术、政治变迁,论题更集中,内容也更为丰富芜杂,实际上处理的是他所谓“中世”的前半段或曰形成期的历史。其中已触及到若干后来成为讨论焦点的问题^①:

1. 东汉豪族是魏晋南北朝贵族社会形成的母胎。在宫崎市定、宇都宫清吉、川胜义雄等后续研究谱系中,虽然各有发展,但这一基本视角均得到了继承。中文学界如杨联陞 1936 年的名文《东汉的豪族》,虽未揭举“贵族”的提法,但其理路无疑与内藤此说相互呼应。

2. 以九品中正法选官是产生门阀社会的关键。这一视点藉由宫崎市定在战后出版的《九品官人法の研究》而获得强大的推进,成为贵族制研究具体展开的实证基础。

3. 贵族阶层的决定标准在于自身,而不取决于皇权或国家体制。贵族制论第三代所强调的“豪族共同体自律性”,很显然应溯源至此。战后对“贵族”与“官僚”身份问题的纠缠论争也由此展开,实际上成为了这一论域中火力最集中的主战场。但值得注意的是,内藤所论实际上是以南朝寒门不见纳于高门的若干典型事例为推论依据,这与后来第三代所强调的整个豪族阶层的自律性,在理路上并非完全一致。

4. 中世贵族重视礼仪、门第、谱籍。这三点应该说在中国及欧美学界都有令人瞩目的展开,但未必如内藤那样,意识到应将其作为贵族社会的有机表现来予以理解。

5. 贵族门阀作为社会核心,使这一时期各种文化现象都呈现出贵族性特征。其后思想史、文化史领域的论著多着重对此点进行阐发,但就学界总体走向而言,这一点在后来似有失焦的危险,详见本文五、六节的探讨。

就以上诸点,已可见出内藤这份讲义的导源性意义。不过,其虽然题为“中古的文化”,实际上却并未对六朝作正面详论。因此,内藤虽然提出了这些重要命题,但真正的研究还有待后续展开。他从学问、伦理、礼仪的角度寻求门阀贵族出现的原因,确实是一种“文化史观”,与后来政治史、官制史转向后的论证方式显然异趣,不少论题后来其实并未得到充分继承^②,例如两汉皇帝学问水平与皇后出身差异、东汉“学问的中毒”、门阀士族的气节等。因此贵族制研究的发展之路,实际上也是对内藤学说有选择的扬弃过程。这一扬弃究竟是理所必然,还是后来者基于时代变迁而远离了那个时代的思维方式和知识结构?还是一个值得思考的问题。

应该说,这套史学体系自内藤湖南提出以来,便成为了日本战前东洋史学界最有力的学说^③。直到二战结束为止,将内藤学说稳定地向前推进的,是冈崎文夫、宫川尚志和宫崎市定。

冈崎文夫(1888—1950)是内藤的早期弟子。他在 1932、1935 年接连出版了《魏晋南北朝通史》和《南北朝に於ける社会経済制度》两部专著。《魏晋南北朝通史》是长达七百多页的大书,从后来学者的引述情况看,很可能是日本学界在战前出版的唯一一部六朝专史,其影响力可以想见。后来者包括宇都宫清吉、宫川尚志等都曾回忆读到此著时的强烈触动。该书分内外两编,内编为对六朝政

① 除中译本外,详尽的复述,可参见[日]福原启郎:《内藤湖南关于中世贵族形成的思考方式——通过〈支那中古的文化〉的分析》,胡宝华译,内藤湖南研究会编著:《内藤湖南的世界》,西安:三秦出版社,2005年,第257—286页。

② 但正如福原启郎已经指出的,内藤学说的重要资源是中国古代尤其是清代学者的论说,包括顾炎武《日知录》、王夫之《读通鉴论》、赵翼《廿二史札记》等,常常成为他理论的直接依据(内藤湖南研究会编著:《内藤湖南的世界:亚洲再生的思想》,第279页)。而我们今天的论说范式毋宁说反而是远离这些资源的,这一点值得反思。

③ 关于这一点,学界有不同认知。如张广达先生即认为内藤提出学说时,“人们既没有措意于他的创建,也没有理会他的历史论域中哪些地方有欠周密”,战前日本学界普遍遵循的是加藤繁的学说,直到战后内藤学说才受到重视(张广达:《内藤湖南的唐宋变革论及其影响》,《史家、史学与现代学术》,桂林:广西师范大学出版社,2008年,第99页)。国内学者多信从此说。但日本学者自身的看法却大相径庭,谷川道雄就说:“战前六朝史的研究主流是内藤湖南及其学派(即所谓的京都学派),这样说是不过分的。”(〔日〕谷川道雄:《内藤湖南的六朝论及其对日本学术界的影响》,胡宝华译,《文史哲》1993年第3期)张说恐怕只是基于资料排比作出的推想。事实上即便就情理而言,假如战前主流是加藤学说,前田直典何必特地向内藤后学发难,京都学派又有何力量与之对抗?加藤繁关于唐代以前主要劳动者为奴隶的学说,提出于20世纪三四十年代,与内藤学说始创有二三十年之久的差距。即使不算内藤后来局限在大学讲堂上的那些讲义,其学说最早发表于《支那论》,这却是当时在一般人中影响巨大的一部名作,要说作为战前“意见领袖”之一的内藤的意见在当时竟会无甚影响,似未免有远离时代空气之嫌。

治史的概说,在当时获得了“绝非烂俗的抄译《通鉴辑览》之流”,而是“将胸中积蓄知识一气呵成”的赞誉^①,但就今天的观感而言,这种冲击力已觉薄弱;外编则分为“魏晋文明”、“南朝文明”、“北朝文明”三章,其文明史的姿态与内藤一脉相承。宇都宫清吉评论为“以风化之迁移为视点”,“独到的政治史式的文化史”^②。其中多方面的内容都是对内藤学说的忠实继承及补充强化。如以后汉为“经术主义”的时代,称当时人以产业、家庭、道德三者合一为人生幸福理想,豪族在道德上的堕落导致此理想社会崩溃,曹操复以法术主义进行纠正等等,从个别论题到论说的前后逻辑关联,《通史》都与《中国中古的文化》如出一辙。在这个意义上,冈崎正可被视为内藤在战前的一个扩音筒。

《南北朝に於ける社会経済制度》一书则为论文集。上编为地理、经济问题的考论,下编收入多篇贵族制研究论文,论及中正制度、士庶区别、门阀等级等问题,称得上是对这一领域进行专题论述的开山之作。不过,正如川合安已经指出的,他将贵族制认定为仅限于南朝时期,与内藤所界定的六朝隋唐不同,也基本不被后来的史家所接受;此外,其“学说的根本”是将黄白籍理解为士族、庶民之户籍的区别,但这一解释很快就被增村宏证否^③。因而冈崎学说在后世并未得到长远的继承。

总体看内藤、冈崎的论说,都属于观其大略的宏观归纳,往往是将散点状事象捕捉连成整体,而鲜见深细的逻辑推演及全面搜罗史料的实证。内藤通过其对史事的敏感把握住了本质,其视野已蕴含后来许多论题的萌芽,但作为课堂讲义,还未能避免论述分散的问题。冈崎虽已将内藤的讲义扩充成长篇巨著,但读来这种感觉仍然相当明显。这两人可以说同属于这一学说的草创奠基时期。

(三) 宫川尚志:实证研究突破的天才

接下来跳过第二代,先来谈一谈宫川尚志(1913—2006)。宫川师从羽田亨,不妨算是内藤的再传弟子,比宫崎市定等第二代学者小十多岁,但其发表六朝史研究成果却与之同步甚至更早。宫川的研究后来结集为1956年出版的《六朝史研究·政治社会篇》,但其着手开展则在1943至1950年间。从时间节点上说,他堪称战前一战后阶段铺开六朝史实证研究最突出的学者。1943年,年方三十的宫川已发表了自己第一篇重要的论文《魏晋南朝の寒門、寒人》,此后从六朝思想、宗教、文化史的立场出发,引申至北朝贵族制的研究;复转入制度史层面,研究作为文官选拔机制的六朝中正制度和作为武官系统的南北朝军主、队主、戍主。其研究中正制的题旨在于“从文官制度上来证明,赋予六朝时代以特性的一个理念,就在于‘私’的一面覆压在‘公’的一面之上,与‘公’的一面并存的倾向”^④。对军主等的研究虽然看似只是军事史的单篇论文,但同样是从探讨“武官制度中半公半私的人际关系”视角出发来理解六朝募兵制中首领与其部曲私兵的关系。换言之,他是从内藤所论贵族相对于君主的独立性中拈出一“私”字,并将视野扩展到了六朝的各种面向。这种对六朝“私”性的重视,在后来未被普遍继承,但今天回看,无疑独具思考的价值。

应当说,宫川尚志是非常具有内在系统性和理论自觉地研究六朝贵族制时代的一位天才型早期学者(以上成果均在其三十余岁时完成)。其论文中有从内藤、冈崎继承而来的论题,如《六朝贵族社会の生成》探讨贵族社会形成史,与《中国中古的文化》显然一脉相承;《中正制度の研究》亦是内藤、冈崎已论及的题目。但更多是开创性的探讨,包括六朝时期的禅让、寒门寒人、都市和村、军制等题目,在今天仍有很高的参考价值。他的这一系列基础研究,对战后六朝史研究有重要的先导意义。但其研究分散为单篇论文,未能像宫崎市定那样发为体系宏大精密的专著;同时或许也由于其长期任职于东海大学,位置较为边缘,似未得到与其成就相应的重视。虽然凡言及者都对其水准评价很高,但在学术脉络的回顾中却往往无从定位而一笔带过,这是相当可惜的。

① 宫崎市定的书评,见《宫崎市定全集》24《随笔下》,东京:岩波书店,1994年,第385页。

② [日]宇都宫清吉:《中国古代中世史研究》,东京:创文社,1977年,第351页。

③ [日]川合安:《日本的六朝贵族制研究》,《南京晓庄学院学报》2009年第1期。

④ [日]宫川尚志:《六朝史研究·政治社会篇》,东京:日本学术振兴会,1956年,第586页。

(四)宫崎市定:贵族制研究的成熟形态

宫崎市定(1901—1995)作为京都学派战后的主将,最深地卷入了与历研派的论战中。其对六朝隋唐中世说最大的贡献,被认为是回应历研派的攻击,从土地形态、生产关系、经济发展等分野补强了过于偏重文化史的内藤学说,从而使得内藤历史分期法真正成为了一种周密全面的整体观照。宫崎这方面的成果集中见于1950年出版的《东洋的近世》及此后与历研派论争的诸多论文。《东洋的近世》一书中作为与宋以后情形的对比,已有不少对六朝的论说,但就集中论述六朝贵族制的,则要等到1956年出版的《九品官人法の研究》。此书一出,犹如对战后复兴中的中世史研究投下了一枚重磅炸弹,研究局面由此全然改观。可以说,在56年以后出现的日本任何一种六朝史研究史著作,都不可能不受到《九品官人法の研究》的影响。

宫崎市定关于六朝的研究,有一个有趣的时间现象。他早在1935年便发表了著名的《晋武帝の戸調式に就て》一文,接下来在1942、1946年分别撰写了《汉末风俗》和《清谈》,但后两篇基本上是祖述内藤学说,未见太大新意。除此之外,其他多种论文皆写于60年代,仅有一篇《中國の官吏登用法》发表于1955年。很显然,这些全都是他在写完(或接近完成)《九品官人法の研究》,对六朝已了然心胸之后的副产品。就此而言,宫崎作为六朝史家,基本上是一位战后学者。同时也可见出《九品官人法の研究》的影响力之巨大,不仅是学界的水分岭,也是他本人认知的分水岭。在那以后,他虽然在时代分期及贵族制学说的骨架上继承师说,但具体讨论的理路已开拓出自己的一片新天地。

上述二书都已有中译本,为学界所熟知,这里就不一一赘言,只提出一点略作追论:《九品官人法の研究》的核心,按宫崎本人的说法,就在于解明此法中的所谓“品”,实有官品与乡品二种,而两者间存在等级性的对应关系,他甚至将此点称为“研究的全部”^①。官品为曹魏以后历代政府遵行的官僚等级制,而乡品则是中世对人物品级的衡定。选官时,根据乡品给予低四级的官品(例如二品人就给六品官),预期其逐步升进后可达致与乡品一致的等级。

然而这一宣称今天看来却有些吊诡——所谓乡品与官品相差四级的观点,已屡屡被后来学者所批驳否定,证明两者间并无如此稳定的对应关系。照此来看,宫崎在这方面的研究岂不是全盘作废,毫无意义了吗?对这个问题,笔者的看法是:宫崎所认定的四级差别确实是无法精确成立的,但这其实根本无关紧要(包括他大受学界非议的对九品官人法起源的论述也一样)。要害处在于他首次指出了六朝时期“为人定品”是任官的前提,其“人品”^②与所出任的官位官职之间是有等级对应关系的。无论细节如何在后续研究中被调整修正,只要认可这一点,我们对六朝官僚体系的认知就必然滑向贵族制的方向,而不可能维持在单纯的国家行政机构层面。因此他才会如此重视这一原点,将其视为研究的全部价值所寄。而这也是这部巨著虽然主体内容研究的全是六朝官制的具体设置,却依然成为贵族制论的支柱性成果,并且作者还要专设长篇的“绪论”、“余论”来探讨贵族制的原因所在。

二、历研派论战:马克思主义 vs. 文化史观

然而这时已面临着时代巨浪的涌起。二战一结束,便发生了潮流的大逆转,二战中被军国主义拖入深渊的日本知识界全面进入反思期,此前已有群众基础的马克思主义蔚然勃兴,学界广泛接受了马克思主义经济史观和无产阶级斗争史观,依据奴隶社会—封建社会等社会形态模式,从生产力生产关系出发理解历史的方式成为主流。历史学研究会(东京“历研派”)中国史方面的干将前田直典,于1948年对宫崎市定及另一位京都学派代表者宇都宫清吉发起冲击,从此掀开了京都学派 vs

① [日]宫崎市定:《宫崎市定全集》6《九品官人法の研究》,东京:岩波书店,1992年,“自跋”第479页。

② 学界对这一“品”到底应如何称呼争论不休,或曰乡品,或曰资品,或曰中正品,其实大可不必如此纠缠于细枝末节。无论如何称呼,这一“品”是系于个人(背后的根源是家族),而非像官品那样系于制度,这个本质是很清楚的。

东京学派^①的一场大论战。

就京都学派东洋史学第二、三代的学脉来看,宇都宫清吉(1905—1998)要算是一位相当关键的人物。他一方面成为了论战的直接导火索,另一方面又作为前辈深入参与了第三代学者“豪族共同体论”的创立。宇都宫清吉最著名的论文,当数1947年在《东光》第二号上发表的《東洋中世史の領域》。在文中,他锐气勃发,向内藤理论发起冲击,几乎颠覆了内藤的时代分期理论,而另行提出一套“时代格”理论。在他看来,内藤分期法中所设定的“过渡期”是暧昧无意义的,将时代从一朝代中间切断更是割裂了朝代自身固有的性格。秦汉、六朝和隋唐三大时段分别拥有其自身鲜明的时代格,秦汉是政治性的,六朝是自律性的,而隋唐则兼有政治性与自律性。值得注意的是,他对秦汉时代格的认定,仍然继承了内藤、冈崎所强调的儒教思想与法术主义因素;但对六朝,则是大量使用了“豪族”而非“贵族”来表述这一时期的核心集团^②,他所谓的自律性,也是指豪族的自律性,亦即豪族相对于国家来说是自主存在的,好比“以庄园作为领土的小国家”;国家反而可视为一种大豪族的形态,而庶民也是被组织在自律的豪族社会中^③。这一表述很显然来自内藤对贵族自我认同的理解,而又是后来谷川道雄等提出豪族共同体论的先声。

宇都宫在这篇名文中提出的“时代格”概念影响广泛,冲击力巨大。但就反响来说却并不很妙,可以说内外不讨好。砺波护给中公文库版《东洋的近世》写的一段解说词,真切地映现出当时的时代氛围:

在《东光》的编辑后记中,竹庵即森鹿三对宇都宫的论文不无危惧地评论道:“在文中,一度被内藤史学否定的王朝亡灵又抬高了。虽然这位新感觉派的学徒应不至于倒退到王朝史的地步,但当他引入拟人的‘时代格’概念时,王朝(至少汉、唐二朝)是作为不可分割的个体来看待的。”而这一评论已有了触发驳论的苗头。

果不其然,积极参与到以马克思主义方法为根基的历史学研究会的重建中、出身于东京大学的前田直典(1915—1949),在《历史》一卷四号(1948.4)上发表了《東洋古代の終末》一文,批判宇都宫说“有使内藤博士的卓越史观变得暧昧不清之虞”。他将时代区分的标准完全置于直接生产者的性质上,批判“京都学派的所谓中世与古代几乎难以区别”,从而结论曰:“在东亚,中国的古代终结于九世纪前后,朝鲜、日本则在十二、三世纪到达了同样的阶段。”提出了新的学说:中国的古代到唐代为止,宋代以后则为中世封建社会之始。

前田于次年病逝,但“中国中世始于宋代”的时代区分论,在1950年的历史学研究会大会上,经由西嶋定生和堀敏一的报告及答疑而确定为体系。当时正值新制高等学校在社会科教育中开始讲授“世界史”,编写教科书的时期,因此大部分的教科书都采用了宋代中世说。宫崎市定的《东洋的近世》正是在1950年,祖述文化史立场的内藤学说,融入自身新创获的社会经济史成果而写下的著作。……《东洋的近世》在发表之初往往是被作为辩难对象来阅读的,然而在马克思主义史观业已退潮的今日,立场却完全逆转,毋宁说是成了可以信据的通说,从肯定的态度来引用的了。^④

从上面的叙述中不难见到京都学派贵族制论的曲折处境:首先是战前六朝学的主体,到50年代一转而变成落后甚至反动学说。历研派的观点,通过东京召开的历史学研究会大会归纳总结,进入高等学校教科书,而占领了知识传播的主流;京都一方持贵族制立场的论著,则落入下风,“被作为

① “历研派”或“东京学派”都是学界的惯称,但正如甘文杰所指出的,战前以东京大学为中心的东洋史学者,实际上更应称为“东京文献学派”,前后虽有渊源而不可等量齐观。为避免混淆,本文尽量使用“历研派”来表述。

② 将“豪族”这一术语引入魏晋南北朝研究中,并不始于宇都宫,在内藤、冈崎论著中已见端倪。不过从宇都宫开始至第三代,“豪族”一语便越来越成为学说的核心范畴,从这里可以看到重心转移的脉络。

③ [日]宇都宫清吉:《东洋中世史的领域》,黄约瑟译,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第一卷《通论》,北京:中华书局,1992年,第122—134页。

④ 《东洋的近世》,东京:中央公论新社,1999年,第255—257页。

辩难对象来阅读”。而经过大论战以后，随着马克思主义的退潮，到该解说词撰写的20世纪晚期，京都学派又再度逆袭成功，上升为“可以信据的通说”了。我们有必要把握住那个时代的这一基本流向，才能对这场战后大论战的双方处境抱以了解之同情。

关于这场唐宋变革论论战，亦即唐宋之间究竟是中世与近世的分界，还是上古与中世的分界？学界已有非常多的讨论，这里对始末详情就一概从略了^①。最概括性地来讲，历研派的学说，经历过前后两期的变化。前期以加藤繁的经济史考证为前提，以前田直典发难为契机，由西嶋定生和堀敏一总结定型。这一时期的要点在于：根据马克思主义“世界史的基本法则”，从土地所有形态和生产关系的标准出发，认定唐代之前为主要以奴隶进行生产的时代，从而推导出汉唐间仍属于家父长制的专制“古代”，而非内藤所划分的中世。从而又推得秦汉大帝国与唐宋大帝国并非异质的时代。但是，这一历史图式中的“奴隶生产形态”忽视了当时数量众多的一般民众，后来被众多学者证明为不符合中国汉唐社会实情；将“欧洲史法则”套用于中国史，在历研派内部也遭到批判，于是西嶋定生撤回此说，接受滨口重国的提示，从“皇帝个别人身支配”的角度把握隋唐以前的“古代”，写出了其代表性的名著《中国古代帝国的形成与结构：二十等爵制研究》。

从六朝贵族制论的视点出发检讨这场论战，应该说六朝并非主战场，而是夹在前后三大战区（汉、唐、宋）之间的被动环节。历研派几位主将，西嶋、堀和滨口都着力于秦汉、隋唐史^②，而周藤吉之则是专长宋史。六朝几乎总是被作为秦汉的下延、隋唐的上溯、秦汉隋唐之间的接续关节而被提起。历研派的逻辑几乎是：只要证明了秦汉隋唐是同一历史阶段，夹在中间的六朝自不例外。而宫崎市定与之的争论也更多地以宋代近世说为中心，而不是以六朝为主轴的。从内容上说，历研派一开始采取的“奴隶制生产方式”论，实际上与贵族制论也未必没有调和的余地。但修正以后的“皇帝个别人身支配”论倒真的在理论上与贵族制论形成了对冲，其背后的分歧，即在于承认贵族作为六朝社会的一个核心阶层，介于皇帝所代表的国家意志和被统治的庶民之间，有实质性的统合功能；抑或认为贵族只是皇帝统治体制下的官僚，皇帝对所有个人的人身支配才是六朝社会乃至整个中国前近代社会的本质。从后者的立场出发，就无所谓贵族或所谓中世性，而只有皇权下的官僚制，其时代差异是程度上的变化，而非性质上的不同。应该说，后一种态度是较为接近中国学界主流的。

当然，从今天回看，何谓时代本质也许只是观念上的差异，更重要的毋宁说在于从不同的观念出发，眼中所见的整体像有异，需要探讨的具体问题乃至方向也就殊途。从贵族制论出发，“贵族”阶层的兴起（名士、清流、乡论）、基于贵族门第高低形成的社会等级（“门地二品”与次门、寒门）、六朝大庄园制的形态、乡村社会、社会集团间“私”的结合（“门生故吏”、部曲私兵、豪族与自耕农）等问题成为必须辨明的对象；而从“国家个别人身支配”论出发，则自然关注皇帝统治方式、法律条文、良贱身份、赋税徭役、工商业发展及农业土地形态等问题。在马克思主义处境已非同昔日的今天，恐怕没有多少学者还会对当年的论战核心提得起兴趣，毋宁说，基于不同立场而带来的具体论题展开，才留下了长久的价值。但这些具体论题，在其创生之初是包含在统一的整体脉络中，各自为了更深远的历史本质问题服务，这一历史语境却是不应被忘记的。

三、第三代：豪族共同体论 vs 寄生官僚论

（一）宇都宫清吉：承先启后的“自律性”与“共同体”视角

如前引文所见，宇都宫《東洋中世史の領域》一文不但遭到历研派的进攻，连京都学派同人内部

^① 中文世界的介绍，参见张广达：《内藤湖南的唐宋变革论及其影响》，刘俊文：《日本的中国史研究（6）·中国史研究的学派与论争（下）》（《文史知识》1992年第7期），[日]谷川道雄：《战后日本中国史研究的动态与特点》（《江汉论坛》2009年第4期）及《魏晋南北朝隋唐史学的基本问题·总论》等。

^② 包括这一时期密切参与到论战中的其他重要学者如增渊龙夫、五井直弘、木村正雄，也都是以秦汉乃至秦汉以前的所谓“古代”中国为其学说的支点而辐射至六朝的。

也对其时代格理论不无嘲谑警惕。而他本人在日后也自感当年的立论“毋宁说使得内藤湖南博士之卓然高见反而后退了”，为了“反省自己狭隘的界定，尽可能复归先生的高见”，他于1969年退官前夕又写作了《中国古代中世史把握のための一视角》一文^①。因此要理解宇都宫本人的中世贵族论，还是要以此文为归结，而不能以《東洋中世史の領域》为据，尽管后者在历史上的影响更大。这篇论文更可视理解为理解第三代贵族论者取向的纲要，值得予以详细评述。

在这篇论文中，宇都宫首先承认了历研派在过去二十年间以“皇帝个别人身支配”来理解秦汉“古代帝国”的正当性（而这也正与他早年论文中所谓的秦汉时代格相应），而后笔锋一转，指出所谓皇帝统治、“一君万民”的视角，实际上是只注意到世界的一极，亦即将皇帝之下的民众都简化为一个个抽象的被统治对象，而无视了其固有的生活状态。汉代民众的生活形态，是以“三族制家庭”为基本单元^②，在此基础上形成宗族乡党，构成乡村。“三老”一类的乡官虽然是皇帝统治下的职衔，但却是基于乡民中“长老”对于“子弟”的自律性道德才能成立的。作为其根基的“孝”并非法律强制的结果，而是自律自存的，规制着农业社会人与人关系的准则。在宇都宫看来，孔子所谓“父为子隐，子为父隐，直在其中”，正表现出乡村共同社会^③是自律性的世界，本质上是与律法强权相对立的。这种看法，显然已经放弃了早年的“时代格”观念，而将自律性视为乡村共同体不分时代，相对于国家权力固有的性质。相对于孔子，墨子则提倡从个人出发，层叠结合，上至天子；家族只是若干人结合在一起“利益社会”集团，而不具备不可分割的有机联系。法家亦将家庭仅视为国家政治机器的最末端。而汉帝国就是这两种“人之关系”的并存。然而，随着武帝独尊儒术，法家式的国家理念又再度被儒家礼教取代。而在乡村当中，优先发展起来的豪族对一般农民占据了优势，于是在与皇帝相对的这一极内部，自行产生了新的关系。乡村的豪族化使汉帝国无法继续贯彻个别人身支配，统治基础崩溃。上古帝国结束，进入门阀贵族时代。

宇都宫将贵族定义为“豪族中历世担任高官显职的特定家门”，其底盘仍是广大的乡村豪族，从而将所谓中世的社会构造划分为“门阀贵族—豪族—农民”三层。换言之，社会中最高级最中心的金字塔尖是贵族，而在其之下更宽厚的社会基础是“称不上门阀的广阔的豪族世界”，“豪族并不仅仅具有经济上社会上的优势，而且是伦理、艺术、学问性的知识及其实践的核心性的垄断者，在其周边广泛地存在着文化性的外延。他们作为整体，事实上是时代的主角”。从而，他主张也可将这一时代称为“门阀豪族体制”。豪族阶层的雅称——包括自称和他称——就是“士大夫”，与之相对的阶层则蔑称为“庶人”。“这种身份差别，一方面在法律上得到明确区分，同时也逐步被强烈地意识到，最终甚至被断言为‘先天’即存在的。”在这里，可以看到他思考的标准包含了国家统制与社会观念两方面的因素。在官僚问题上，士大夫就拥有这种“先天的”既有权利，其联合体实质上具有官僚的任命权。皇帝的地位是得到一定数量门阀豪族集团的支持，乃至在“天下士大夫”的共同承认基础上才能确立的。极端地说，“对皇帝负责”的官僚制，已经不过是“形存实亡”了。

宇都宫的这篇论文，应该说非常富于抽象理论建构的魅力——当然也有过度抽象化的危险，尤其抽象思辨的问题常常是往一个方向推向极致；此外，豪族是否能简单等同于士大夫也值得商榷。但更重要的是，这篇文章从理论上提供了一个关键的节点，帮助我们看到战后学术一转再转的契机：历研派因不满贵族论将重心置于贵族，而强调皇帝统治的一贯性。宇都宫因不满这种偏于国家顶层的单极视角，而要求从民众共同体的视角出发。固有的“贵族”“豪族”观与这种民众共同体认知结合

① [日]宇都宫清吉：《中国古代中世史研究》，东京：创文社，1977年，“后记”第673页。

② 所谓“三族”，包括父母、妻子、兄弟三要素，亦即当时文献常见的“五口之家”。这一学说来自守屋美都雄，不过守屋后来自己撤回了这一见解，见[日]守屋美都雄：《关于汉代家族形态的考察》，收入氏著《中国古代的家族与国家》，钱杭、杨晓芬译，上海：上海古籍出版社，2010年，第229—271页。

③ “共同社会”，以及下文的“利益社会”，是德国社会学家滕尼斯（1855—1936）提出的概念，前者指有机地结合为统一体的社会，后者指为达到某种目的而造成的社会。

起来,便自然导向“豪族共同体”构想。这正是一种反动之反动,基于视角上下移动而带来不同的历史形象。

《中國古代中世史把握のための一視角》一文,是为中世史研究会的论文集《中国中世史研究》而写的,而中世史研究会正是以他为旗手,以川胜义雄、谷川道雄为中坚,集合了京都大学、名古屋大学的新锐学者,引领了60年代中世史研究的潮流。1948年名古屋大学开设东洋史讲座,宇都宫从京大转任名大教授,1952年谷川赴名大任其助手,其思想与宇都宫互相影响是很自然的事情。在60年代谷川、川胜提出“豪族共同体论”后,六朝贵族制研究进入了新的时代。

(二)作为贵族制论变体的豪族共同体论

谷川道雄(1925-2013)和川胜义雄(1922-1984)同为京都学派东洋史学战后一代的中坚,同时也是亲密合作的挚友,其学说是在两人长期讨论中形成的,基本可视为一个整体^①。如刘俊文先生所言:“一批名古屋大学出身和京都大学出身的中青年学者,在谷川道雄博士的倡导下,集合而成被人称为‘观念派’的‘中国中世史研究会’。他们以‘精神史观’为指针,力图通过探讨六朝隋唐社会的支配者阶层——豪族名望家的文化教养和伦理道德,阐明六朝隋唐贵族制的社会基础,并进而说明中国社会构造的特质……他们的研究立场和结论与宫崎市定等代表的正统京都学派已有明显的差异。”^②谷川、川胜共同研究提出的“豪族共同体论”,作为第三代的特色学说,一直到今天还是各种论说的对话基础。下面综合二人的阐述作一概括:

汉帝国的长期稳定促进社会经济生产,各地出现了富裕豪族和贫农之间的阶级分化。如果从抽象的社会学概念出发,豪族本质上是具有向封建制发展的倾向的,但中国中世的豪族却并未能发展到这种封建割据的状态。这在生态环境上,是由于中国华北地区为森林稀少的开放性地域,干燥平坦,适宜交通,同时又属于“小型灌溉自然降水农耕地带”,主要依靠小规模灌溉和自然降水进行旱地农业,这种生态利于大帝国的建设,而不利于封建国家的发展。而社会阶级上的原因则在于存在强势的自耕农阶层(“乡论”是其力量的反映)。豪族无法迫使自耕农完全成为隶属性的农奴,其自身也就无法成为封建领主,而只能和自耕农一同处在既有阶级差异又互相依存的紧张关系中。而这种农业构造导致的强力规制,就使得豪族无法向武人封建领主的方向发展,而是吸收了文学学问,向文人贵族性的方向发展。其与自耕农之间也就形成“指导与信从的精神性伦理性关系”,或曰保护与被保护的关系。这种关系的结合,称为“豪族共同体”。贵族是豪族中最有力的部分,他们进入中央,盘踞高位,但基盘仍然在于广大的豪族共同体中。贵族本质上说是依据乡品(亦即共同体舆论)而得以成立的,王朝不过是对其加以承认的机关而已。

关于这一理论,我们可以从以下几方面来加以观察探讨:

1. 这一理论产生的时代背景。张广达先生指出“共同体”是来自德国社会学的概念,“用来表示中国农村社会的不变性质”^③。这一来源探索是正确的,但基于本义的说明却可能会引起误解,以为豪族共同体理论是在用凝固不变的眼光来看待中国社会。实际上恰好相反。两位当事人都曾在论文中夫子自道当时的处境:在日本学界最初接受马克思主义时,盛行的观念是所谓“亚细亚生产方式”,即相对于欧洲的五阶段演进模式,亚洲别有一种千年不变的社会形态。名噪一时的魏特夫《东方专制主义》就是在此基础上的发挥,在战后日本也有相当影响。在这种观念下进行的研究,是将中国视为凝固不变的对象。而从战后至1950年代,以历史学研究会为代表的一派,则是“将欧洲史上

① 谷川道雄《中国中世社会与共同体》(马彪译,北京:中华书局,2002年)和川胜义雄《六朝贵族制社会研究》(徐谷梵、李济沧译,上海:上海古籍出版社,2007年)已分别有侯旭东、徐冲精辟的书评,见侯旭东:《评谷川道雄〈中国中世社会与共同体〉》,《北朝村民的生活世界》“附录二”,北京:商务印书馆,2005年,第397-408页;徐冲:《川胜义雄〈六朝贵族制社会研究〉评价》,《中华文史论丛》2009年第1期。此不赘述,读者可参看。

② 刘俊文:《日本的中国史研究(7):中国史研究的学派与论争(续)》,《文史知识》1992年第8期。

③ 张广达:《史家、史学与现代学术》,第98页。

的上古、中世纪、近代的递进发展,看作在中国也同样并行的形态,在此前提下,将其标志性的奴隶制、农奴制、资本制生产等普遍范畴应用于中国,也就是引用所谓欧洲式世界史的基本法则来理解中国史发展”。无论是“亚细亚停滞论”还是“五阶段发展史观”,虽然互相抵触,却都是在马克思主义旗帜下的口号,在川胜等学者看来,这些基本法则归根到底还是在欧洲式世界史观中抽取出来的,在应用到中国史自身发展上时无法避免削足适履之弊,今后的研究必须“从中国的社会发展中追求其特殊的、具体的固有理论”^①。因此,共同体理论实际上是当时日本学界对中国史认识过程中艰辛搏斗,一转再转的思维成果。

2. 这一思路是以“贵族—豪族—庶民(农民)”层级构造为支架,吸收了社会学理论、经济史观和生态史观而展开的,其背后的语境仍是当时无远弗届的马克思主义史观。欧洲古代为使用奴隶生产的奴隶制社会,到了中古实行的封建农奴制——恰恰日本的前现代社会与欧洲封建社会具有极大的相似性,也是一种封建农奴式的社会——则是以封建领主对农奴的武力统治为特色的。而当时的“人民史家”都力图将中国汉唐时代也按照这样的图式去理解。“豪族共同论”的意义正在于指出,在中国中古的世界里,既非奴隶亦非农奴的自耕农才是社会构造中不可忽视的基础性力量^②。这一点也许在今天看来理所当然得不值一提,但我们却不能无视川胜、谷川在那个时代氛围下挣扎突围的努力,正如侯旭东先生所言:“在40年前追求搬用欧洲的历史模式来解释中国历史的学术大环境下,这种呼吁与努力具有扭转乾坤的意义。”^③

3. 豪族共同体论重要的一点特色在于,重视农村共同体中温情的一面,强调统治阶级与被统治阶级间的相互依存关系。而当时一般观念都是从阶级史观出发看待地方上有权有势的豪族,将其视为农奴(奴隶/佃农)的统治压迫者(这也正是中国学者倍感亲切的看法)。这并不是凭空而来的,当时风行的韦伯社会学、大冢久雄在经济史学上力倡的共同体理论,以及石母田正等日本史家的论说都是其思想资源,只是谷川、川胜将其凝练为一套上通下达的学说而已。但是,如果跳出具体论题,不难发现这样的对立思维本身注定是片面的——好比教师与学生间的关系,究竟是压迫管理,还是指导关爱?无论哪一种都不难举出许多例子来加以证明。因此,与其说哪一方的观点是正确的,不如说,谷川、川胜提出豪族共同体论的历史意义,是揭示了阶级史观掩盖下的历史另一面,亦即豪族或贵族不仅仅在政治、经济上居于统治性的优位,在现实的共同体社会中他们也必须成为结构中发挥正面作用的一分子,才能维持此结构的稳定延续,从而保证自身的延续。而这一观念的萌芽,在贵族制论前辈及日本史研究者的论说中亦早已可见。如下引家永三郎对日本贵族的研究中,很重视的一点就是,贵族不仅仅是统治阶级,而且是指导阶级,因为他们手握更先进的文化、更充分的资源,比后进阶级发达得更早更丰富,因此自然居于文化上的优势地位。与贵族同时的平民也好,或者继贵族文化之后兴起的武家文化也好,都是在贵族文化的护荫滋养下成长的。而宫崎市定也早就断言:“中世的贵族是政府官员的母胎、文化的中坚,同时也是社会的安定势力。”^④

4. 共同体理论将贵族制、君主官僚制和封建领主制结合起来,将贵族制(或豪族共同体)视为君主专制与封建领主制的中间产物。这一思路,如谷川所自言,也是从宫崎市定那里继承来的。宫崎在《九品官人法の研究》中指出,三国至唐代间虽然大致可称为贵族制时代:

但也决不能一言以概之,以为凡事都只用贵族制度就能解释透彻。在另一方面,是与之对立的君主权巍然存在,不断地努力摧毁贵族制,要使其变形为纯粹的官僚制。事实上正是这一

① [日]川胜义雄:《中国中世史における立場と方法》,《中國人の歴史意識》,东京:平凡社,1986年,第255—256页。

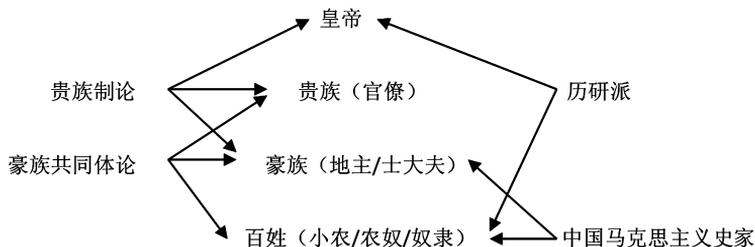
② 刘俊文指出,滨口重国在1953年已指出春秋战国至清代中国农村生产力的主体都是一般农民,并且西嶋定生的“个人身支配论”也是在此基础上形成的(《中国史研究的学派与论争(续)》,《文史知识》1992年第8期)。然则重视自耕农并非谷川等学者的新见。但谷川等在回顾学术史时却未见提及此点,他们在多大程度上受到滨口学说的影响,有待考察。

③ 侯旭东:《评谷川道雄〈中国中世社会与共同体〉》,《北朝村民的生活世界》,第401页。

④ [日]宫崎市定:《东洋的近世》,第64页。

君主制的存在,使贵族制不得不止于贵族制。如果君主制更微弱一些的话,这个贵族制说不定会成长为更具割据性的封建制度。在当时的社会中确有着看似向封建制推移的倾向。从三国至唐,封建食邑制之不绝如缕,正透露出这一消息。毋宁说这在本质上是应会出现封建制的社会,却由于君主制的巍然存在,而只能采取了贵族制这一特殊形态。^①

但实际上如果细究其理路,两代学者对“封建制未完成形态”的形成因寻求解释的方向却恰好相反。宫崎认为是君主制阻碍了豪族成为真正割据性的封建领主;“豪族共同体论”则认为小农阶层力量的强大使豪族无法像欧洲领主那样完全支配他们。这种变化最关键的一点,就在于观察重心的下移,理论框架从“朝廷—豪族”转移到了“豪族—自耕农”。宫崎等早期贵族论者的视域可以说是“皇帝—贵族—豪族”,豪族只是被视为地方上的势力主体、孕育贵族的基盘,居于视野的最下层,却并非探究的主要对象;而到第三代的豪族共同体论,豪族则占据了视野的中心,成为理论成立的指点,其视域转为“小农—豪族—贵族”,其解释方向自然也就难免南辕北辙。相对而言,历研派的视域是“皇帝[官僚]—农民/奴隶”,中国马克思主义史家的视域则是“人民群众—地主[皇帝、官僚]”。关于这些视域差异导致的学派对立,我们通过下面的模型可以看得更清楚:



(三)“豪族共同体论”vs“寄生官僚论”

贵族制论第二代的论战对象是以东京为主阵地的历研派,到第三代时,对阵的锋芒则180度转向了西南方。作为历研派成员与其争论历史分期和封建制的重田德,是大阪市立大学的教授;从“门阀寄生官僚论”角度与之对立的,是长崎大学的矢野主税^②,以及立场较为折衷的九州大学教授越智重明。这一地理上的转变,饶有趣味。其中尤其具有范式对立意味的,是矢野主税独特的“门阀寄生官僚论”^③。

如前所述,“豪族共同体论”是谷川、川胜共同研究的成果,但两人的研究课题有着明确的分工,川胜以魏晋南朝为主轴,上溯东汉亦即贵族制社会的母胎时期;谷川则主攻北朝史,以探究隋唐帝国的形成机制。因此学说的提出者虽然是谷川,但就传统意义上的六朝史研究而言,继承了以往论说主脉的却是川胜,他们与“寄生官僚论”间的论战也主要表现为川胜与矢野的炮火互轰。川胜于1950年发表《シナ中世貴族政治の成立について》一文,在宇都宫清吉和杨联陞的东汉豪族研究基础上,将魏晋贵族的谱系上溯到汉末清流党人,尤其是颍川、北海两个士大夫集团。矢野则于1958年发表《門閥貴族の系譜試論》,通过统计东汉官僚的贫困生活状况驳斥东汉官僚豪族说,统计后汉至魏晋官僚家族的传承情况驳斥川胜说,指出西晋官僚谱系无法上溯到汉末,从而提出在每一时代担任高官的家族乃是由于其与政权紧密合作,从而获取了政治资源,亦即门阀的本质是寄生于王朝官僚体系上的学说。其后,川胜于1970年撰写的长文《貴族社会の成立》中对矢野学说有所回应批判,指出

① [日]宫崎市定:《九品官人法の研究》第三编《餘論》,京都:同朋舍,1988年,第528页。

② 矢野主税有时也被理解为从属于东京学派,但就笔者掌握的资料看,无论其出身、任职抑或学说脉络,都与东大及历研派看不出有何关系。望了解情况的先达有以教我。

③ 不过矢野主税本人居于长崎一隅,在学术话语及资源上远不能与京大相抗,因此这一论战远不如历研派论战那样铢两悉称、影响深远。矢野更多地表现出孤军奋战的独狼形象。

这只是历史过程还原到抽象的一般原则,无法回答六朝时期国家权力和皇帝权威时常处在风雨飘摇中,如何能给贵族门第提供寄生能量的问题。矢野遂又于1972年发表《門閥貴族の系譜試論再説》一文,继续驳斥川胜的贵族制成立史研究^①,并于1976年出版了“寄生官僚论”的集成之作《门阀社会成立史》。

相对于豪族共同体论的气魄宏大、思辨色彩浓厚(尤以谷川为甚),矢野的学风更为实证绵密,针对各种具体论证环节及侧面提出驳论。例如,对于“贵族植根于豪族共同体”观点,他指出:“我认为门阀贵族的本质说到底还是官僚,因此,就算贵族是从豪族社会中成长起来的,也只有在寄生到了国家权力中以后,其地位才得以长久延续。归根到底,我无法同意他们之处在于,那种把门阀与豪族看作相同性质的东西,认为门阀永远都是得到地方乡党的支持,两者间紧密相连的想法。”^②可知他并不反对地方上有所谓豪族社会,但在中央朝廷任官的门阀家族与豪族之间能否如此简单地画上等号,确实是谷川等学说的薄弱环节。又如对于豪族共同体内部,谷川等虽然已将视点下移,但对“小农”及“豪族”的理解仍然有抽象的倾向,尤其偏重于“指导、爱护与服从、景仰”这样田园式的美好画面。而矢野则结合官川尚志及五井直弘的研究指出,东汉魏晋时期的乡里,既有平和共处的一面,也有豪族控制小农,垄断舆论的一面,并且,这种和平实际上本身是阶级的体现:豪族与豪族婚姻交往,排斥劣弱宗族,在对立的豪族和小农内部分别才是和平的^③。这实际上也就动摇了豪族共同体的“共同”性。矢野的研究实际上包含内容相当丰富,对豪族共同体论各个环节的具体击破,在笔者看来相当程度上确实具有消解其有效性的功力。

然而,正是由于这些研究多是实证性地针对具体表述进行的,因此仍有必要注意:哪怕通过这种途径攻破了豪族共同体论的具体论证,也只是局限于这一理论,无法对贵族制论本体造成动摇。而正如以往学界对其介绍中所侧重的,其学说中最根本,也最与贵族制论相冲突的一点,就是他坚持认为进入中央官界、把持政治权力的六朝门阀本质上是寄生于皇权的官僚,而不是具有自律性的贵族。而恰恰是这一点,却走向了观念上的对冲,因而也遭到更多的反击。

在将六朝豪族(门阀)视为国家寄生官僚这一点上,矢野与历研派大将堀敏一的立说是很相似的,这或许也会令人产生他们是一派的印象,然而其观点背后的理路却完全不同。堀敏一是站在从奴隶制向封建制转化这一思想模式中,将唐代视为上古秦汉帝国的调整再造(也就是奴隶制的尾声),而秦汉帝国时期,皇帝与大臣间具有类似于豪族与家内奴隶那样的附属关系,那么官僚当然只能是皇权的附属品了。这是典型的历研派思路。相对而言,矢野所论却并无如此宏大的理论色彩,而是植根于非常微观却在中世史中确实存在的现象。如矢野自言,其基本的理由在于认识到“累世官僚之家多贫困”,以及《南齐书·明帝纪》中“百官年登七十,皆令致仕,并穷困私门”一语^④。换言之,失去官职及俸禄后的门阀士族无其他经济来源,乃是他这一理论的核心支点所在。

这一观察本身无疑是很有价值的。事实上中国学者如唐长孺、胡宝国等也注意到六朝贵族多穷困的现象。意识到这一点,对“六朝士族都是大庄园主”或“奢侈腐化的剥削者”等既定印象,有很好的纠偏意义。但理论上的一个问题是:贵族是否必定等同于大庄园主、大富豪?失去薪水便陷于贫困的,是否就必定不能是贵族?部分个体在经济上依靠薪水维持,是否就意味着整个集团依附寄生于政府?这在各种贵族社会的通例而言,恐怕是难以成立的。盖欧洲一贯以来即有贫穷贵族,如德瓦尔德所言:“穷贵族一直都有,至少从12世纪以来就存在”,“无论贵族拥有什么社会优越的权利,

① 川胜二文,后收入《六朝贵族制社会の研究》第一、四章,东京:岩波书店,1982年。矢野二文则收入《门阀社会成立史》序章及第一章,东京:国书刊行会,1976年,第1—96页。

② [日]矢野主税:《门阀社会成立史》,第375页。

③ [日]矢野主税:《门阀社会成立史》第二章,第97—131页。

④ [日]矢野主税:《门阀社会成立史》,“绪言”第1页。

他们都不一定是其所在社会中最富有的人”，“穷贵族为数众多，构成了贵族阶层成员的绝大多数”^①；而日本公卿在中世以后更是陷入朝不保夕的悲惨处境，《源氏物语》中也屡屡写到失去朝中有力支持者后陷入生活困境的古代贵族。身份、血缘上的高贵性与获取特权的合法性，与现实中的个人生存能力原本就不是等价的。不仅集团、阶层全体不宜从个体境遇来判断其性质，对阶层的判断是否应从这样的标准来考虑，本身也是值得商榷的。关于这一点，越智重明曾有过很好的表述——在各种关于贵族制的回顾中，越智往往与矢野一同被提出来作为寄生官僚论的代表者^②。然而事实上，越智重明不仅在各种著作、论文中都自题以“贵族制”，声称自己的研究是在宫川、宫崎的基础上发展的，并且对矢野的寄生官僚论有过鲜明的批判：

汉代的天子与官人间的关系，即便说存在着官人层（官僚层），天子须待其支持方能进行统治；又即便说现实中已经出现了世袭性的高官家族，然而重点在于，官人大体上还是各自有其个人的出身。此外，所谓乡举里选虽然是儒教在选举方面的一种理想形态，在汉代却并未得到实行。反过来，在魏晋南朝（尤其魏中期以降），天子却采取了根据乡村社会舆论（乡论）来确定官人资格的形式。如果在贵族的政治属性上有这些表现的话，那么就算贵族当中有贫困者，有依靠俸禄来生活者，在本质上也不能说贵族就是寄生官僚吧。更何况，就算是南方的北人贵族，也有许多是利用其政治权力（换言之，利用其作为官人的特权）成为了大土地所有者的呢。^③

就此而言，越智绝不能说是矢野的同道，而毋宁说只是贵族制论者中较为强调君主权力的特例。并且他还表示自己对于魏晋南朝贵族制的理解，“一方面与宫崎的理解相通，另一方面与谷川的理解相通”^④。越智所提出的“族门制”学说，将六朝门户分为甲族、次门、后门、三五门等若干等级进行理解，本质上正是宫崎“金字塔式重层社会”观的强化。

与大陆学界一般印象不同的是，这一时期的论战事实上并未针对六朝贵族制形成真正全面的对冲。矢野对川胜等的驳论主要集中在东汉三国时期，也就是所谓贵族制社会或门阀社会的成立渊源问题。并且，矢野、越智的学说都不像厉研派那样，从中国史整体脉络上与内藤分期法相对立，而是作为六朝史学者，与京都学派第三代之间的支流性分歧。这一回的论战双方都认可这一时期是门阀社会，名门大族是超越个别王朝的社会力量主体，甚至不排斥使用“贵族”这一基本术语进行讨论（矢野一般使用“门阀”）。争论的核心其实只在于一点：门阀得以成立的根本力量，究竟是其自身抑或皇权。事实上川胜对其的反驳，也主要是从这一基本点对其“思考方式”的抗议^⑤，而非具体考证的对抗。就此点来看，双方的争论其实并不像一般所理解的那么巨大，甚至可以说只是执著于同中之异。互相的差异对其本人的学说来说可能很重要，也深刻地影响了此后日本中世史学界的基本姿态；但从更宽泛的贵族制研究而言，却完全不妨将其都包容进自身领域当中。而从逻辑上讲，当时双方的思维方式都未能避免非此即彼的二元性思维方式，这也许是在时代论战漩涡中难以挣脱的困境吧。

（四）贵族制？还是官僚制？

时至今日回顾，当时两次大论战其实有一个共同的焦点，那就是如何看待皇帝统治及官僚制的问题。对于皇权，六朝贵族论的一大视点，就是将皇帝视为贵族制下的一环，强调其在贵族阶级中受到限制的相对无力，弱化其作为国家统治者的方面。而对于官僚，源于内藤湖南而由第三代显著强化的一个基本观点，就是贵族虽然表现为官僚的形式，但却是“自律”的，不由皇权决定。面对反方的

① 参见[美]乔纳森·德瓦尔：《欧洲贵族：1400—1800》，姜德福译，北京：商务印书馆，2008年，第46—55页。

② 这种印象的形成大约与他早年的论说有关，如谷川道雄、川胜义雄都引用他1962年的论文《魏西晋贵族制论》的表述，将其和矢野主税相提并论作为贵族制论的对立面。

③ [日]越智重明：《魏晋南朝の贵族制》，东京：研文出版，1982年，第7页。

④ [日]越智重明：《魏晋南朝の贵族制》，第11页。

⑤ 参[日]川胜义雄：《六朝贵族制社会的成立》，夏日新译，刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译》第四卷《六朝隋唐》，北京：中华书局，1992年，第1—35页。

质疑,川胜义雄的一段话代表了豪族共同体论典型的思维方式:

在重视中国专制主义国家权力的视角中,隐藏着向所谓“亚细亚停滞论”回归的理论陷阱。我们不应把国家权力或皇帝支配作为一个固定不变的东西去把握,而有必要注意从内部支撑及随着时代的发展使其变化甚至超越的因素。……自然,靠拢某一个政权或与其密切地合作,便能成为高官,反之,疏远或不合作就不能成为高官。这种解释,只不过是提出了一个在人类社会中,不分东西南北,也不论什么时代都适用的普遍而又稳妥的原则。它不是阐明一定时代特殊状况的历史性理解,而只是单纯地向一般原则还原,确实只能算是“抽象的形式的”理解。这种抽象的理解以及满足于这种理解的思维方式,与那个称作“皇帝单方面的统治体制”这种“抽象的形式的概念”的构想,在本质上是共通的。^①

六朝贵族制论是努力在历经二千年不变的皇帝统治的形式下,寻求时代变迁的轴心。这一点,无论如何都是值得肯定的努力方向。当然,这一问题如果表述为“贵族(豪族)是否具有自律性”,仍很难避免进入到纠缠不休的漩涡中。因为这一集团的根源到底来自皇权还是来自更底层的农业共同体;是作为国家公职的身份更强还是自足独立的色彩更强;皇权对其究竟是决定性的,抑或仅仅是一种“承认机构”,很大程度上仍是一种视角的转换,是基于学者个人学说体系的差异,很容易变成“公说公有理,婆说婆有理”。如何判定一种存在形态及其属性究竟是“贵族”的,还是“官僚”的?也许应该寻求更具有形态上可观察测量的标准。例如宫崎市定在论述北齐北周之别时,就曾在不经意间有过很好的概括,他指出,北齐延续北魏孝文帝改革以后的体制,是接受了魏晋南朝的贵族官制,而北周却有意识地反对贵族制。其区别在于:

北周的官制,将过去的九品改为九命……在九命以下有流外的九秩……但是,北周这个制度的特长在于,虽然称为流外,但并非贵族式的流外。也就是说,九命与九秩之间,并没有门阀的、贵族的流品之贵贱清浊的意味,而只不过是地位的高下,一命以上为士位,九秩为庶人的身份,但其间并无大的隔断。不以门阀取人而以才能任用官吏,这是北周新制的宗旨。^②

有流品,有贵贱清浊,在背后支撑着这种独特的官僚制现象的,仍然是人的贵贱清浊,这就将制度性的官职与作为贵族的人有机联系在了一起。又如下面还要详细谈到的,家永三郎对日本王朝贵族特征的概括:

这一时代的贵族,从其渊源上来说,不过就是律令时代高级官僚的后身。然而在律令时代的后期,其官僚性已经逐渐稀薄,到了这个时期,则进一步强化了这种倾向。他们以其尊贵的家系与作为大庄园领主的经济基础为支撑,转化成了居于私性的支配势力之上的存在。当然,为了使其地位公权力化,带有律令制官职仍是必要的,因此在形式上依然延续了律令机构,但实质上却已经发生了巨大的性质变化。律令时代的贵族在一定程度上仍保持了公性的官僚意识,与此相比,藤原时代的贵族则完全专注于一家一族之事,几乎完全失去了作为国家官僚的自觉。这不能不看作是这一转变的结果。^③

这与前述宫川尚志所指出的,六朝时代“私”的一面覆压在“公”的一面之上,可以说是异曲同工。讨论至此,我们更不由得想起南宋爱国词人陈亮的名句:“六朝何事,只成门户私计?”(《念奴娇·登多景楼》)从这个角度进行观察,正可以涵盖而不囿于“自律性”之类的提法。与“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的宋代士大夫理想,以及“天下兴亡,匹夫有责”的明清思想家口号相比,六朝官僚身上“为门户计”、“不顾君父”的色彩之强恐怕是无法否认的。在笔者看来,与“自律性”这一概括力强大

① [日]川胜义雄:《六朝贵族制社会的成立》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第四卷《六朝隋唐》,第4-5页。

② [日]宫崎市定:《九品官人法的研究》第一编《绪论》第十八节,中国科学院历史研究所翻译组编译:《宫崎市定论文选集》上卷,北京:商务印书馆,1963年,第92-93页。

③ [日]家永三郎:《古代贵族的精神》,《岩波书店日本文学史》古代第二卷,东京:岩波书店,1958年,第3页。

却不免空泛、难以捉到实处也易受攻击的范畴相比,从这些方面(当然还可以探索其他侧面)来优先把握“贵族官僚”这一范畴,或许是更为有效的。

四、跨文明的底色:从比较角度出发的日本古代贵族制观察

以上费了颇为冗长的篇幅,概观了日本六朝贵族制研究的谱系及历次论战的情形。以下将转入一些对我们而言也许是更根本性、更关心的命题。

站在中国学者的立场,对内藤湖南的这一学说,可能从朴素的观念上就难以理解:明明六朝也有一个(或几个)皇帝,有一个(或几个)政权在,下边那些人在身份上也都是朝廷的臣民——这样的政治结构不也是君主专制吗?与秦汉唐宋元明清有多大的区别?其他朝代也都有达官贵人,有“统治阶级”,为什么其他时代不叫贵族制社会,而偏偏要给六朝这么一个特别的待遇^①?田余庆先生可能是这一立场有代表性的人物,他在专著和访谈中都曾明确表示不能赞同这一学说,东晋门阀政治只是漫长中国帝制的一次变态而已,在东晋以后,变态就已逐步回归常态。笔者在这里无意也无能批评双方得失,只是希望对下面的主题作一思考及提示:内藤湖南何以会对六朝隋唐的这一方面给予如此高度的重视,用作给时代定性的基本因素?对中国人而言如此“莫名其妙”的一个命题,又何以会由日本学者提出,并获得了如此巨大的影响^②?

川合安曾指出:“在我国学界,使用‘贵族’、‘家格’时,虽可能未必有意,但不可否认其中会有日本史中贵族意象的投影。”^③笔者对此深有同感。而且对该学说的创始人内藤湖南而言,这种投影其实并非“未必有意”,而是可以确认的。论者过去甚少提到的是,内藤在论述中,有好些处就都引用了日本古代史上的情形来作为对比,他在《中国中古的文化》中谈到贵族政治的弊端之一是“高官是根据门第理所当然地得到的,因而不必对天子充满感激之情”,谈到当时财婚问题时指出“当时养育女儿的家训是嫉妒,其目的就是要妻子控制丈夫”,在《中国近世史》中谈到“君主如果不听从谏诤,可以撤换之”时,都指出其“与日本的藤原时代也有相同之处”,“在平安时代的贵族中也存在”^④。这足以证明他在讨论相关问题时心中确实有日本古代史的参照坐标在。

追本溯源,“贵族”当然是一个中国文献中的固有词语,不过似未形成为制度化的术语。就六朝文献来说,大抵指的是高贵的家族,如《魏书·世宗纪》“贵族豪门”、《南史·谢方明传》“贵族豪士”等。大约只有《魏书·高宗纪》和平四年诏书“然中代以来,贵族之门多不率法……今制皇族、师傅、王公侯伯及士民之家,不得与百工、伎巧、卑姓为婚,犯者加罪”,及《晋书·列女传》“若连姻贵族,将来庶有大益矣”(具体语境中是指汝南周氏)两条,为较有社会史意义上的阶级规定涵义,但也难以确认这里所说的“贵族”究竟管到哪一级别。并且,“贵族”一语的出现频率应该说相当低,遍检中古史传,除去重复,不过寥寥数条而已^⑤。总体来说,今天所谓六朝贵族制论的核心范畴,很难说是从中古

① 据葭森健介的介绍,“在日中两国的魏晋南北朝史学者第一次会聚一堂的1992年中国魏晋南北朝史学会上,日本的中国史研究者将‘贵族’一词作为关键词来展开自己的研究,这是为什么?这个尖锐的问题被摆到了桌面上,成为中国学者质问日本学者的一个关键问题”([日]葭森健介:《内藤湖南与京都文化史学》,张学锋译,内藤湖南研究会编著;《内藤湖南的世界:亚洲再生的思想》,第219页)。葭森氏并已论述过内藤在日本史研究上同样秉持着“历史从以贵族为中心的时代向以民众为中心的时代发展变化”的观点(同上,第225页),并推论其学问的拓展步调可能是“给平安时期的‘贵族’文化带来深刻影响的隋唐文化,也就应该带有‘贵族性’的要素”,亦即其认识为“他对日本史的理解在中国史上的投影”(同上,第251页)。

② 如学者已意识到的,所谓“唐宋变革”的类似说法并非内藤最早提出,也不专属于日本学界(参见李庆:《关于内藤湖南的“唐宋变革论”》,《学术月刊》2006年第10期)。我们对内藤这一学说的重视,毋宁说应当着眼于其论说体系的依据及视角,而非某个泛泛提法的发明权。

③ [日]川合安:《日本的六朝贵族制研究》,《南京晓庄学院学报》2009年第1期。

④ [日]内藤湖南:《中国史通论》,第308、310、325页。

⑤ 我们习用的“士族”、“世族”、“门阀”、“阀阅”等术语,在六朝文献中同样相当罕见(仇鹿鸣已统计指出“士族”一语不仅少见而且晚起,见氏著《魏晋之际的政治权力与家族网络》,上海:上海古籍出版社,2012年,第34页)。我们今天对六朝史应用的这些基本范畴体系,可以说都不是“原生态”的。

表述中自然提取出来的。

但在日本史中，“贵族”却是一个常见的基本范畴，从上古一直用到了明治时代。尤其在讨论日本统一国家形成初期的奈良、平安朝时，“平安贵族”或“藤原贵族”等范畴可以说是理解这个时代的关键术语。“贵”和“贵族”并不是后代史家赋予那个时代的概括，而就是古代日本固有的用语。“8世纪初确立的日本律令制的位阶制度，从正一位至少初位下，共有30阶，其中三位以上者称为‘贵’，四、五位者称为‘通贵’，也就是说，五位以上皆被视为贵族。这些五位以上的贵族不仅在经济上、刑法上享有特权，而且依据他们各自的位阶，其子孙只要满21岁，就可以自动获得一定的位阶（即所谓的荫位制），由此确保贵族的子孙能够比较快地升至与父辈同等的地位，以便于贵族阶层的延续。此外，律令制下的位阶与官职之间基本遵循官位相当制，即官与位之间相对应的关系……五位以上的贵族占据了律令制国家机构的中枢要职”^①。从这些基本的概述中，我们已不难看到中日贵族制论之间的颇多共通之处。这种共通是偶然的、零散的吗？抑或是具有社会构造、时代阶段意义的整体像？

中国学界熟悉的著名日本史家家永三郎，在这方面留下了两种探骊得珠、富于理论概括力的专著：《贵族论》和《古代贵族の精神》^②，提供给我们比较观察中日古代贵族制的宝贵资源。通过观察一下日本古代贵族制的形态，或许有助于我们理解为什么日本学者会从贵族制的角度去把握六朝，也有助于我们在更普适性的原理层面理解六朝社会：

1. 家永氏指出，日本贵族“无一不须标榜自己为氏姓社会贵族的后裔”，“所谓贵族，并不仅仅是在现实中拥有尊贵的地位，其要素在于保持尊贵的出身与血统”。亦即与个人的位高权重相比，家族血缘的尊贵才是贵族地位与自我意识的根源。这与六朝贵族仗仗“冢中枯骨”余荫、夸耀家门久远的表现显然相通，事实上也是人类历史上各种贵族社会所共有的性质。

2. 朝廷官职为贵族所独占，日本贵族制子弟不须考试或积累功绩，凭借家门便可于二十岁出头直接获得相应等级的任官权：“官人的任用升进通常也须考虑氏姓的大小尊卑，因此氏姓阶级的身份特权也都在律令制度内得到了温存。像这样，前代的贵族都尾大不掉地保留下来，成为了律令国家的上级官僚。依据选叙令，三位以上者的子孙，以及五位以上者的子孙，在二十一岁后便有以父祖恩荫而得以无条件叙位的荫位特权；而依据学令，得以进入作为官吏培养机构的大学就学的，除了东西史部之子外，原则上也是仅限于五位以上者的子孙的。总之在一切的方面，官职都只能为贵族所独占，被封闭在世袭范围之内。”日本贵族官制有三方面的特征：贵族垄断、自动授官、官品对应家门等级。这在六朝门阀社会都有很鲜明的表现（连高门子弟二十左右入仕的情形都与日本如出一辙），也正是宫崎市定《九品官人法の研究》所着重研究的方面。

3. 日本贵族同时是在中央朝廷中担任高位的官僚，这与六朝贵族也完全相同。而家永氏针对这种身份上的兼容性作出了独特的阐释。首先是其特权性：“大化二年发布了改新之诏，在废除氏姓阶级的土地人民私有权的同时，规定‘以食封赐大夫以上’。……从中可以确认律令制官僚将享受特权视为理所当然的露骨意识。只要存在这一意识，律令国家的官僚便无法只是官僚，而必定会形成贵族阶级。”“一旦获得了上级官僚的地位，其身份在制度上就可能是世袭的，因而他们也就凭借着世袭的高级官位和经济特权，得以永久保有了贵族身份。”这一界说综合考虑了政治身份、经济资源和社会意识等因素：政治经济特权确认了其“贵”；世袭性身份则保证了其为贵“族”而非个人性的利益。更重要的是，从国家到个人，都意识到这种世袭特权，并对这种意识予以承认，而不是加以批判否定，这与南朝士大夫所谓“士庶之际，实自天隔”正表现出同性质的自我认知。

4. 贵族之为贵族而非仅仅是朝廷官僚的第二层理由，在于其身份与理想的自我认同：“律令制度

① 王海燕：《日本平安时代的社会与信仰》第一章第一节“平安时代‘贵族’的范畴”，杭州：浙江大学出版社，2012年，第3页。

② 《贵族论》为《新日本史讲座·古代后期》的一种，东京：中央公论社，1959年；《古代贵族の精神》则为《岩波讲座日本文学史·2：古代》的一种，东京：岩波书店，1958年。

一方面提供给他们贵族特权,另一方面又要求他们承担作为国家官僚、君主臣子的义务。在这一点上,律令时代(按:7—10世纪)的贵族必然在身为贵族的同时,又不能不保持着作为国家官僚的侧面。”“律令时代的贵族在一定程度上仍保持了公性的官僚意识,与此相比,藤原时代(按:10—12世纪)的贵族则完全专注于一家一族之事,几乎完全失去了作为国家官僚的自觉。”亦即在日本古代史上,贵族的发展呈现出一条从“半公半私”发展到完全“私”性的轨迹,亦即作为国家公务员的机能逐步形骸化,公职只作为其谋求家族及本人利益的工具,而非为之贡献自身的目标。执此反观六朝,可以说整体上并未发展到最后的阶段,中国士大夫始终未曾全体褪去作为基本教养的儒家底色;但在六朝尤其江左五朝,王谢高门子弟的许多事例中仍可见到这种极端表现,如史书中对“公子简贵,素不交游”、“遗物事外”、在职不理政务的贵公子形象的书写,乃至所谓“清谈误国”等表现,如果理解为贵族性具有必然性的发展方向,未尝不能帮助我们更合乎逻辑地理解这些历史人物及表现。

5. 贵族处于高低等差社会中,故贵族俯视平民、高等贵族俯视低等贵族:“他们占据着外观上的高贵地位和狭隘的世界内部,微妙地怀抱着高度发达的文化,安坐于社会的最上层,以轻蔑的眼光俯视其他阶级的人们。地方上的粗俗平民被视为异类生物,这是不待言的,在最高贵族眼里,就连下级贵族也不过就是另一世界的存在。”这与裴子野所指摘的六朝“三公之子,傲九棘之家;黄散之孙,蔑令长之室”^①情形若合符契。

6. 对礼仪、“故事”的高度重视:“他们居于最高身份,恣享荣华……只要维持现状就已经足够。他们不但没有树立新仪、进行革新的心思,毋宁对此是避之则吉的。在公事上确立先例故实哪怕一举手一投足的违误都被指责为‘有大失’。这毕竟无非就是因为,墨守先例故实,乃是基于惰性而得以维持的统治地位的象征的缘故。”最后两点作为文化上的表现,也正常见于六朝人物,稍读史书即知,毋庸烦举事例为证。

以上种种方面,都可看到日本古代王朝贵族与中国中世“贵族”之间的契合身影。两者之间究竟是否原理性的同质?还可继续讨论。但日本学界何以会选择这样的术语和理论来解读中国史上的六朝士大夫,也许通过这一观察我们已可多少获得理解。正是日本史上固有的这种认知,使得日本学者在观察中国文明时得以敏锐地捕捉到这一阶段的特性。当然,跨文明、跨国度的比较常不免含有“格义”过度、削足适履的危险,但比较性立场却也让我们获得了超越具体个别人事,进行原理性探测的依据。

五、纠缠于政治史? 贵族制的两种理解模式

无论是面对唐宋变革论,还是作为其重要一环的六朝贵族制论,中国学界似乎都天然地倾向于从政治史(包括制度史与事件史)的角度去理解这一学说。然而,如果从内藤本人的学说出发重新考虑,将贵族制的意义或适用领域等同于“贵族政治”,则这一解读方向或许从一开始就与学说本旨有着微妙的异同。福原启郎已注意到,《中国中古的文化》“叙述限于‘文化’这个特定的范畴,它与侧重政治、社会、经济史等方面的第二次世界大战后贵族制研究趋势不一致”^②。事实上,内藤相关论说的篇题都是标举文化史、时代史为目,“贵族政治”只是其在具体论述中的一个次级范畴。我们有必要注意到内藤自身所抱有的鲜明文化史观。他并不把政治视为人类历史与社会的核心,而是强调唯有文化才是人之异于动物之处。在这一观念下,政治非但是无关重要的,而且只不过是应被否定的,争权夺利的动物性残留而已。他曾露骨地说:

世人扰扰,到今天也还热衷于政治,什么事情都可以不管不顾,唯独对政治喧嚣不已。然而

① 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷一二八引裴子野《宋略》,北京:中华书局,1956年,第4039页。

② [日]福原启郎:《内藤湖南关于中世贵族形成的思考方式——通过〈支那中古的文化〉的分析》,内藤湖南研究会编著:《内藤湖南的世界:亚洲再生的思想》,第258—259页。

在我看来,政治这种东西,乃是人类生活中原始低等的存在。所谓政治,并不仅仅是人类才有的东西。政治的核心在于统治,而对“统治”有所理解的决不仅仅是人类。诸如蜂蚁之微,都无不充分拥有统治权,牛犬之流,也都有高度的统治权。所谓统治,说到底不过也就是动物生活——用现在的话说——的延长而已。因此在我看来,政治这种东西,不但未见得是人类生活中最重要的,而且作为动物时代的延续,其实也就不过好比是人类的尾椎骨一样的东西罢了。当初的贵族,在政治之外还有着多姿多彩的高尚生活。贵族有学问,有艺术,有工艺,有多姿多彩的生活要素。平民是被统治的一方,君主则是所谓统治的一方,然而却都不得不营最简单的生活。这既是平民的可悲之处,同时也是君主的极其可悲之处。^①

这种观念本身就与一般人,尤其中国固有的史学方向大异其趣。我们也许很难否认直到今天,政治仍然是最集中地牵动着所有人生活的有力杠杆和核心力量——而且越是政治高度集权的时代,其作为时代核心的重要性就越难否认。内藤对政治的这种蔑视,与其说是一种历史界说,莫若说是一种精神取向,期盼历史能从这种政治集权的状况中解放出来,达成人类在文化上的“醇化”、“精粹”生活。而在这一期待达成之前,他自己也不得不承认“世人扰扰”,除了他以外的一般人是醉心于政治的。但我们有必要认识到,在内藤的内心中,实际上是非常抗拒从正面意义去理解政治的(他所理解的“文化”,也是排除政治的)。他明确指出,“贵族”对六朝时代而言具有全方位的核心价值,而不仅限于政治上的观察。如《中国中古的文化》的篇末结语所言:“在六朝时期贵族成为中心……在这一贵族时代发生的各种文化现象,如经学、文学、艺术等等,都具备了这一时代的特征。”^②

当然,在具体的研究中内藤仍然将政治作为一个重要的历史领域来探讨,并使用了“贵族政治的时代”这种表述。这可以说是此后研究往政治史方向偏移的肇端。而自宫崎市定《九品官人法の研究》问世以后,政治制度史更是压倒性地成为了讨论最集中的分野。宫崎将九品中正之法从讨论“中正”这一具体职衔的设置与机能中解放出来,在贵族制视野下全面铺开了对这一时代官僚体系的探讨,这一雄厚的基础无疑激发和便利了其后的研究朝政治史、官制史方向集中。包括越智重明《魏晋南北朝の贵族制》、中村圭尔《六朝贵族制研究》等贵族制论著,其论题便大都是以官制为主,围绕着官僚体系为焦点展开的。具体的政治史方面,冈崎《魏晋南北朝通史》基本是继承了其师的文明史观,但作为通史,已经不得以一半的篇幅叙述了政治上的史事。其后不但相关学者研究或多或少都涉及于此,更出现了川胜义雄《六朝贵族制社会の研究》、安田二郎《六朝政治史研究》、川合安《南朝贵族制研究》^③等专著。川胜所著虽以“社会”研究为题,如前所论他也确实具有从整体社会构造理解六朝时代的理论思考,但就具体篇章而言,包括曹操军团的构成、东晋贵族制的军事基础、刘宋政权的成立与寒门武人等,都是不折不扣的政治史课题。事实上,他对豪族和贵族的区分,本身就会自然地导向政治史研究:

豪族未必就是贵族。要成为地方上的名门望族,更进而成为贵族,非得添加上某种能授予他们高贵性的东西不可。这种东西就是官位,是由政治权力保证的身份上的高贵性。“豪族”可以单纯作为社会性的概念来把握。然而“贵族”这一概念中,却加入了浓厚的政治色彩。极端来说,“贵族”原本就是政治性的概念。^④

可以看到川胜意中的“贵族”,与前期学者的使用已有了相当明显的分歧,其与豪族相区分,而被限定在与中央政治紧密互动的少数门阀中。要探讨这样的贵族,自然不可能再与政治史分离。这恐怕代表了战后贵族制论相当典型的一种理解方向。

① [日]内藤湖南:《近代中国的文化生活》,《东洋文化史研究》,第120页。

② [日]内藤湖南:《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》(上),第311页。

③ 如川合安自言,他就是在自觉意识到“贵族制”这一课题包含了“贵族政治”与“贵族制社会”这两大侧面的前提下选择了“贵族政治”作为研究对象的([日]川合安:《南朝贵族制研究》,东京:汲古书院,2015年,“序论”第3-4页)。

④ [日]川胜义雄:《六朝贵族制社会の研究》,第4页。

从政治史的角度去理解贵族论,很显著的一个自然倾向就是将焦点集中在中央王朝的高等官僚身份上,从而将贵族定义为具有中央政治影响力的家族。而这也正是欧美世界士族研究者的主流立场。由此更出现了一个显著的问题,就是很容易以特定门阀家族作为代表者,着眼于这些家族的兴衰来论证时代属性。例如南朝后期至唐初,王谢家族显然在大多数时候已经不能占有政治上的实权,尤其侯景之乱后,旧贵族层已在大乱中分崩离析,这一点即使贵族制论者自身也是认同的,如冈崎、川胜等都认为贵族制在梁陈之际就告结束。

如果从这个角度出发理解,就会引发一些具有必然性的质问。例如,如果掌权家族不够稳定、掌权时间不如预想之长久,或权力没有强大到期待值(例如和君主并驾齐驱或凌驾其上),则“贵族制”是否还成立?是否应换为其他表述(门阀政治/精英家族/寡头政治等)更为合适?又例如,掌权的少数家族衰落后,贵族制是否就告结束?亦即所谓贵族制时代究竟延续到何时?但宫崎市定对这一问题,其实早已预言般地作过答复。他指出:

君主的政治权力,时而足以压制贵族,尤其当王朝革命之际,纵使大贵族也会成为政治斗争的牺牲品而遭灭顶之灾。然而,君主权力尽管能够排除特定的贵族,却无法消灭金字塔型的贵族群本身。在二三大贵族灭亡之处,随即便会有其他贵族代入补缺,金字塔之为金字塔,依然是一直屹立不倒的。

就个别的贵族来说,经历南朝灭亡、隋末大乱之际的冲击,走马灯也似变换,部分地新陈代谢,然而一旦天下安定,和平继续,新的唐朝式贵族的金字塔型便又成立。^①

很显然,宫崎市定的解释对象虽然是政治史的,但其解释立场却是社会史的。个别事件、个别人物乃至家族的兴衰存亡并不是决定性的,在其背后的社会构造是否延续维持、稳定地发挥作用,才是判断一个时代性质的关键所在。如果认同宫崎市定的这一立场,则仅仅作为这一社会结构在特定时期的符号的王谢门第是否衰落,王谢子弟是否还能在新朝担任高官(更不必说是否具有实权),实际上都已是与贵族制理论不相冲突的问题了。

归根到底,宫崎与川胜对“贵族”的理解,实际上代表了两种基本的范式:1. 血缘等级制社会中的上层阶级。2. 掌控中央政治的特权家族。这两者在对象上有重合之处,但理解重点及推演方向却完全不同。宫崎观念中的“贵族”,是一个比少数中央寡头家族庞大得多的社会阶层,从适用人群来说其实更接近于川胜观念中的“豪族”,而重点则在于强调门阀间高低格差的等级性。

从这一问题点回过头去追本溯源,便会发现内藤湖南从一开始就不是从“若干固定的大贵族或大家族把持中央权力”的角度,而是从等级制的角度来理解贵族制度的。他引用《孟子·万章下》所谓“天子一位,公一位,侯一位,伯一位,子男同一位,凡五等也。君一位,卿一位,大夫一位,上士一位,中士一位,下士一位,凡六等”,指出在贵族体制下,君主虽然居于最高一级,但却“既非在此等诸侯之上鹤立鸡群拥有极大权力与地位者”,“也并非拥有超越百官之上的大势力及优越地位者”^②。并且当时的名门望族“几乎都是超然于他们在当时的政治地位的。虽然当时的政治堪称为贵族全体独占之物,如果不是贵族就不能当官,然而第一流的贵族却未必就会成为天子宰相”^③。换言之,最高的政治权力和最高的贵族个体之间并不是划等号的,“贵族”对“政治”的垄断,是一种对社会集团的宏观理解,只要这一阶层依然存在,权力依然垄断在这一阶层手中,那么到底是谁,是哪一家族获得了权力,其实都不影响时代性质。就此而言,宫崎市定确实是内藤湖南的真正继承者。如果一定要强调掌控了中央政治权力的才是贵族,那么政治权力的失落与否就成为判别贵族乃至贵族制社会的重要标准,而这显然是有悖于内藤学说本意的。

① [日]宫崎市定:《东洋的近世》三《中国近世之政治》,第63页。

② [日]内藤湖南:《支那论》,转引自[美]傅佛果:《内藤湖南:政治与汉学(1866-1934)》,第199页。

③ [日]内藤湖南:《概括性的唐宋时代观》,《东洋文化史研究》,第104页。

从这个意义上说,守屋美都雄以来日、美、中学界针对个别中古家族的实证研究,虽然无疑具有高度的价值,也更有可能提出别具意义的解读思路,但就讨论“中国中世是贵族制时代”这一命题而言,其有效性却值得商榷。无论有多少大族被论证为在某时期兴起或衰落了,都无法证否(或证明)贵族论者的这一命题。这两种思路毋宁说是平行不悖的。如果以此命题为中心,也许更应当讨论的是:中古时代是否确实存在过这种血缘性的身份等级制度并在社会中发挥了中坚作用?如果是肯定的,则其与其他时代是否有本质的不同?窃以为这才是判定所谓六朝贵族制论是否成立的要害所在。

不能说走向政治史、制度史研究的贵族制论是有问题的,恰恰相反,它开拓了恐怕内藤自身都未能清晰探究的新天地,应当视为贵族制研究的充实发展。但反过来,如果执著于政治史的视域,用于评价六朝贵族制论,则未免有过度狭隘的嫌疑,而这种立场更不能用于评价内藤最初倡导这一学说的本旨。就笔者个人的观感而言,如果执著于政治史的视角,一定要为中世各种事件和个别职名都找出“贵族”影子,加上“贵族”帽子,实际上是六朝贵族制论的最弱一环。因为政治尤其中央政治的相关行动者,总是以官僚身份出现的。无论怎样透视其背后的贵族属性,强调其自律性之类的“本质”,也无法抹杀皇权下的官僚体制在其间的显著作用力。自贵族论者第二、三代以后,对这一方向的执著努力,往往不免令人惜其用力多而成功少。如川合安所指出的,像唐代门下省的封驳权是否代表贵族意志之类提法,就连贵族论者内部也是众说纷纭,甚至有些与内藤湖南已是貌合神离^①。归根到底,六朝贵族制论在狭义政治史上的论述,往往无法成为排他性的史实解释,而只是对皇帝官僚制立场的一种视角转换与互补。六朝时期的皇帝只是贵族阶层中的一个机关,抑或贵族仍是皇帝属下的臣子,不过是事情的一体两面。如果回到内藤提出六朝贵族论的原意,也不过就是基于对贵族阶层这一居于皇帝与庶民间的庞大力量意识,对比宋代以后贵族消亡、皇帝与平民间彻底悬隔的状态,将皇帝视为最高位置的贵族而已。他并未否认皇帝的存在,也并未否认皇权仍是贵族社会中地位最高的一个单元。因此归根到底,贵族制论在政治史中当然可以、也发挥了很重要的作用,但其意义毋宁说更在于提醒史家注意到这一时期“官僚”所具有作为“贵族”乃至“豪族”的“自律性”,以及其介于皇权与庶民之间承担的枢纽作用和力学功能,而不在于,也无法否定皇帝统治的一贯存在。这两种视角完全应该可以融合齐观,在观察动态的具体人物、史事时合宜运用。

六、贵族制论的舞台:政治史?文化史?时代史?

在政治史之外,从社会文化史,尤其思想史、文艺史的角度,六朝贵族论却有着皇帝官僚制视角所无法提供的重大长处,那就是对整体时代史性质的把握力。日本后来的贵族制论史家往往迷于此点,未免予人多歧亡羊之感。当然,在其中也有若干游离或超越于政治史思路之外的论著,虽然未能像《九品官人法の研究》那样提供完美的范式,但作为具有潜力的学术方向,则值得专门作一评述。

事实上,在《概括性的唐宋时代观》中早就论及,但在史学界或许只是作为贵族政治及经济史的一点尾巴来附带阅读的,就是内藤湖南在该篇后半所论述的学术、文学、音乐、美术各方面的唐宋变革。他指出,学问上汉魏六朝是重家法、师法的注疏之学,唐中期后开始自出新解;文学上流行骈体文、五言诗,唐宋开始则变为形式自由的诗词散文、形式复杂的戏剧、自由表现的俗语,“贵族性文学就骤然一变,朝往庶民性文学的方向发展了”;绘画上盛行壁画,以彩色为主流,是用于装饰宏伟建筑物的“贵族的道具”,“画的意义不过在于说明事件而已”,五代以后则水墨画、卷轴装兴起,平民之流亦可随身携带欣赏;音乐上以舞乐为主,“尤其与贵族性的仪式相适应”,宋以后则模拟物象,迎合底层平民的趣味。以上变迁大势的勾勒虽然主旨在于阐述唐宋变革,但其主线仍然紧扣“贵族文化”向“平民文化”的转变,虽然语焉不详,但每一点都带出来那个时代一个完整侧面的速写。

^① [日]川合安:《南朝贵族制研究》,第11—17页。

内藤以后,由于前述理由,在这一方向的发展显著弱于政治社会史的讨论。最有代表性的论著,当数森三树三郎(1909-1986)《六朝士大夫の精神》和吉川忠夫(1937-)《六朝精神史研究》。与前述出身于东洋史学科的学者谱系不同,森毕业于京都大学支那哲学科,是思想史的路数。如前所言,内藤、冈崎对东汉魏晋社会的理解,都有浓厚的文化史观或曰文明史的色彩,但这与从思想内部去理解所谓贵族的世界,仍然不是一回事。森此书开宗明义认同六朝士大夫的贵族性、豪族性,但与当时从土地贵族、财产贵族角度的一般理解相比,他强调六朝士大夫乃是官职贵族和教养贵族。换言之,所谓大土地所有往往是其获得官职以后的结果。又因为贵族任官多半是由其家门先决的,故士大夫社会具有“私”的秩序,他们虽然热衷于官位,却对政治漠不关心(这与前述宫川、家永所论显然相通),而是全身心投入到学问世界中去求取人生意义。这种身居高位而对政治关心衰退、明哲保身的特性,导致其清高而失去行动力。在吉川书的序章《六朝士大夫的精神生活》中,作者指出“在宋代以后,士大夫和庶民之间的关系是流动性极大的;与之相较,以出身门第为存在原理的六朝士大夫自然而然地就倾向于形成排他性、封锁性的社会。之所以文学的创作,哲学的谈论,都往往以在宫廷、贵族的沙龙乃至特殊限定的狭小圈子为中心,其原因正当亦在于此”^①。这里所谓排他性、封锁性的社会构造,显然渊源自其师宫崎市定所阐发的金字塔式等级社会,而吉川敏锐地将其扩展用于解释文学、哲学等方面的表现。六朝大兴的骈文也是与贵族精英的知识自矜相适应而产生——这又是继承了内藤之说的发挥。值得指出的是,中村圭尔已试图借助这两部著作中对中世贵族心态、精神的讨论来观察当时人的任官逻辑^②,这指示出政治史、官制史并非与文化史心态史截然分途,而是具有内在关联的,完全可能共同构成整体时代理解。

文学方面,作为贵族制论的大本营,京都大学的中国文学研究反而几乎未出现相关的回应之作。吉川幸次郎虽然赞同贵族论,但其学说路数却完全上接乃师狩野直喜,走的是经典注疏和艺术分析的路子,而非对文学史作结合外部环境的框架构建。京都学派的中国古典文学研究与中国本土学界交往甚密,受影响甚深,这可能也减弱了他们从身边的史学领域汲取营养的动力。相较而言,反而是非京都学人更有从事于此的热情,九州大学冈村繁撰有《六朝贵族文人的怯懦和虚荣——关于“清谈”》一文,试图从九品官人法造就门第社会的角度阐述魏晋文人的软弱与虚荣气质,进而探讨东晋文学走向玄理化的原因。东京方面,石川忠久及其弟子佐藤正光、矢岛美都子等则受到《九品官人法の研究》的深刻影响,试图将贵族社会论应用于陶渊明、谢朓、庾信等六朝文人研究中。但总体来说,这些尝试多半有些生硬,往往是在对人物的研究或原理分析上较为得心应手,一旦落实到文学表现上便又回到分析鉴赏作品的老路上去了。“贵族论”只成了套在文学研究身上的一件外衣。

综合以上论著,可以看到其成绩,但更多的是不足,显得零碎甚至牵强。虽然也各具风采,但整体而言无论广度深度都未能超出内藤当年所论,不能不令人遗憾。一个很重要的原因,恐怕在于这个方向与战后史学主流大异其趣。对马克思主义史家而言,哪怕是用“贵族”这样非经济基础、土地所有形态的范畴来讨论政治史、社会史,都已不足与论把握历史本质了,更遑言“心态”、“精神”云云。可以想见在那样的氛围中,思想史、文化史实在没有发展起来的土壤。其成果的丰厚深入无法与政治史、官制史相比,是理所当然的事情。

但是,这并不表示贵族制论在文化史、艺术史领域就是无用武之地的。事实恐怕恰恰相反,以往研究的贫弱留下了更富于挑战的课题。与受限于权力和制度的官僚制、政治史研究相比,“文化”是由个体的人来承担,来创造的。而如前所述,贵族论最初从内藤脑中起步时,正是从“中世人丰富多彩的生活”这一原点出发来思考问题的。人被既定的社会构造所约束,又在社会中努力发展、改造社会。“贵族”与“贵族制”的互动是超越了上层权力世界而辐射至全时代的。如果跳出六朝,打开视

① [日]吉川忠夫:《六朝精神史研究》,东京:同朋社,1984年,第6页。

② 参见[日]中村圭尔:《六朝贵族制及官僚制》,孙蕾译,[日]谷川道雄主编:《魏晋南北朝隋唐史学的基本问题》,第155-173页。

野,从中日乃至世界共通的视角予以比较观察,则前揭论著仍然给我们提供了具有指引性的思考方向。家永三郎曾引清少纳言《枕草子》中的名句“不相称之事:小人之家降雪,或月光洒入,为可惜也”,指出极其重要的一点:

与民众显著隔离的这一时代的贵族,醉心于夸耀自己的高贵地位,不必说对一般人民的特权意识,就是贵族内部,阶层的上下之分也极其敏感。

不论是风花雪月的审美情趣,还是这种情趣中所产生的艺术之美,在她看来都不应与“小人”有关,而是仅限于贵族的特权世界内部的。^①

在身处森严等级的贵族眼中,宇宙万物的秩序都以等级为依归,他们所见的美与自然亦不外如是。由具有这种世界理解模式的人来推动的历史,与今天的差异应是一目了然的吧。而在贵族视寒门若草芥的同时,低等的武士对贵族文化亦怀抱着“憧憬与警戒并存”的心理,“贵贱”“清浊”成为人与人、群体与群体之间关系亲疏好恶的基准:“源赖朝责备筑后权守俊兼重迭十余领小袖便服使之重色的行为,训诫其应切去小袖下裾,‘若常胤实平者,清浊不分之武士耳……各衣服以下,当用粗品,不好美丽……’”这意味着赖朝认识到贵族性的文化价值与武士性的文化价值在原理上有所不同,主张作为武士,理应舍弃前者而追随后者。然而即使是面对着贵族文化的浸染,拥护武士文化的赖朝其人,也屡屡将京都的文化人士招揽到镰仓,丰厚接待。”^②与之相较,南朝亦有著名的轶事:陈显达烧其子麈尾,称“麈尾蝇拂是王、谢家物”^③,其背后正有共同的心态。以 21 世纪人的思维方式,是无法对此作出圆满解读的。这样的互观让我们看到,贵族制对合乎逻辑地理解那个独特时代的人物心态及行动,确实具有重要的作用。

家永三郎进而提炼出贵族文化的四项重要特色:

1. 特权性(非民众性)。如上举《枕草子》之例。“这种阶级上的封闭性,同时是与中央都市相对于地方农村的封闭性联结在一起的。”^④故家永又进而提出与特权性相关联的都市性,也就是非农村性。

2. 消费性(非生产性)。这表现在:(1)与生计艰苦及劳动者的心情脱离;(2)大量采用消费性生活的题材。即使与生产相关者也只是从“田间看樱花”式的游民视角来描写。

3. 自给自足性(非商品性)。“贵族文化的相关文化能力,被要求作为贵族的教养,而在现实中,这种文化上有才能的人才确实在贵族内部如云辈出。至少在和歌、物语、书道等领域,应当称为‘职业作家’的人物是不存在的。”家永进一步指出,贵族虽非职业的匠人,但却具备指导职业专家的高度能力,“绘画也好汉学也好宗教也好,不少贵族男女是有着不输于专门画师、博士和僧侣的专门教养的。”^⑤这一点,与颜之推感叹王褒入北为人书碑之事完全相通,也是目前文学界观察中古文学、文人最关心的前沿视点之一,即从现代色彩浓厚的“作家”论转入完整的古代士大夫知识构造、所处环境及其书写产品的解读。

与此相比,庶民文化在职业化、商业化上的发展无疑是显著的。因此家永又由此得出一个重要的论断:“町人文化和现代文化基于其商品性,必然不得不迎合消费者、需求者,并且需求者的文化能力通常比生产者要来得低劣,因此文化也就自然不免于低俗化的倾向。而与之相反,对自给自足的贵族文化来说,贵族自身的文化能力的最高水准,同时也就是文化的一般水准,其间并不存在差距。不管是町人文化还是市民文化,都往往可见低俗化的倾向,而贵族文化却能免于此弊,其理由正在于此。”^⑥结合 1、3 两点,家永进而提出“私性,也就是非公共性”。即贵族文化是基于封闭性的特权阶

① [日]家永三郎:《古代贵族の精神》,第 5 页。

② [日]家永三郎:《贵族论》,第 24 页。

③ 李延寿:《南史》卷四十五《陈显达传》,北京:中华书局,1975 年,第 1134 页。

④ [日]家永三郎:《贵族论》,第 28 页。

⑤ [日]家永三郎:《贵族论》,第 32 页。

⑥ [日]家永三郎:《贵族论》,第 32 页。

级,为了该阶级自身(而不是外在于创造者的消费群)而创造的,故其一切都是为了自身的享受快乐,故能精益求精,超越现实的功利目的。

4. 高度(性)。即贵族由于吸收了大陆外来的先进文明而获得的文化先天高度。这一点与中国显著不同。家永进而提出精炼性,也就是非粗野性。

显然,从日本贵族文化提炼出来的这几种特色,有其自身历史环境中的特性,但更引人注目的是其与六朝文化的共通之处。此外,史学巨匠津田左右吉的名著《文學に現はれたる國民思想の研究》,第一册就是《貴族文學の時代》,其中也早已指出以下与“贵族制”、“贵族性”密切关涉的文化事象:

1. “(贵族文学)处在非以语言诉于公众之耳,而是以文字传写的条件中,而印刷术又尚未开创,就连文字也限于受过特殊教育者之间,则文学与一般民众遥远绝缘也就是理所当然的了。而在这个财富与权力集中于中央的时代,贵族性文化的舞台就是都府,因此当时的文化又是都会性的。”^①宇文所安《初唐诗》指出,直到唐代前期,文学仍然是“都城性”的,与此恰相呼应。当然,也有差异,日本古代都城与地方之间的发展差距绝大(略似法国之巴黎与外省),一旦被放出都即等同于排出贵族圈外;而中国早经东周秦汉各国都邑的大发展,故国都之外仍有若干大都市可供文化活动之需。但这只是程度上的差异,六朝隋唐文化之辐凑于京城,是显然的事实。

2. “贵族性、都会性文化,又自然使得贵族都城人士的生活成为私人性、室内性的……无论是事业上还是娱乐上,野外性、公共性的方面都发展不起来……即便将吉野的山水看作桃源、视若天台,游宴度日,驱驰于诗酒间,也不过是将宫廷生活转移于山美水清之处而已。”^②

3. “在当时的政府中,比起实务处理的能力来,能为仪式增华的美好仪容,以及优雅的言行举止才是必要的,而这正是贵族与生俱来的特长。”^③关于这一点,尤其值得指出的是贵族与庶民之间的仪态举止是有截然区分的,中国东晋南北朝所在事例多有,而日本古代也同样如此。

像上举这些事象,在平民时代的今日看来有许多都是不可思议的。如果我们只是将其作为历史上过去的一种影像来接受,那当然无需追问其何以如此;但作为同一地域乃至同一文明的先后延续,何以从那个时代到今天呈现出如此不同的样相?人们何以会在如此陌生的逻辑驱动下言行,制造出符合他们生活理性的历史结果?如果要对此获得整体性、原理性的解答,在笔者看来,贵族制论仍是至今最有效的一种解释思路。在贯通性地观照整个中世时代的意义上,这一思路仍有广阔的空间有待开展。而这种思路,一开始就是在跨国度的比较史视野下展开的,在将来也将具有跨越不同文明和历史时期的普遍适用价值。它能够、所应当活跃的舞台,应当远远超越狭义的政治史领域,而是具备着作为一种基本原理而构筑、塑造了那个时代与非贵族制时代在种种方面不同风貌的、整体的时代史的意义。

[责任编辑 孙 齐]

① [日]津田左右吉:《文學に現はれたる國民思想の研究》第1卷《貴族文學の時代》,东京:岩波书店,1965年,第67页。

② [日]津田左右吉:《文學に現はれたる國民思想の研究》第1卷《貴族文學の時代》,第68页。

③ [日]津田左右吉:《文學に現はれたる國民思想の研究》第1卷《貴族文學の時代》,第180页。

讲堂论学：梁漱溟特有的论学模式

罗志田

摘要：“五四”前后，中国新的学术典范大体定型，开始确立从提问到表述的一整套“规范”。梁漱溟恰于此时开创了一种与众不同的讲堂论学模式，即在“再创宋明人讲学之风”的意义采用西来的“公开演讲”新方式。他了解以说服与证明为要项的新论学方式，但尝试了一种经演讲而成书的模式，因口头讲述而简化新论证规范，往往不经“证明”而直抒见解，实际挑战了形成中的学术典范。这样一种介于学院和“社会”之间的言说方式，虽与学界对话，却不遵循“为学术而学术”的现代诉求，而带有化民成俗的遗风，揭示出过渡时代里天下士与知识人身份定位和职责的紧张。

关键词：梁漱溟；学术典范；论学方式；说服与证明；为学术而学术；化民成俗

近代中国教育和学术模式的大转换，始于清末，大体定型于“五四”前后，初步确立了新的学术典范(后来还有调整和发展)。早在1895年，在很多方面都开风气之先的严复，就提出了一个此后很多学者一直在因应的判断，即“取西学之规矩法戒以绳吾学，则凡中国之所有，举不得以‘学’名”^①。从那时起，中国的学问和学术，日益向“西学之规矩法戒”倾斜。而其基本特征，就是以日本式的西学分类来规范中国学术，同时并有从提问到表述的一整套“规范”^②。

“五四”后迅速确立在全国舞台发声地位的梁漱溟，则尝试了一种不一样的讲堂论学模式，虽也采用西来的“公开演讲”新方式，却是基于“再创宋明人讲学之风”^③的意旨，希望因应民众心中的问题，带有化民成俗的遗风，多少与“为学术而学术”的新诉求背道而驰，隐寓着“天下”转化后天下士与知识人身份定位和职责的紧张。从表述和论证的视角看，梁漱溟在演讲中的处理方式，特别是因现场口头讲述而简化一些现代学术论证所要求的“繁文缛节”(且在整理成书时也没怎么改正)，更直接挑战了形成中的学术典范。

这一与众不同的讲学模式，过去似尚注意不多，本文即对此进行初步的探索。梁漱溟之所以形成这样别具特色的论学方式，多少与他的成长经历和自我定位相关^④。他自己说过，“虽自幼不断地学习”，却“不着重在书册上”，所得更多来自其“所处时代环境一切见闻”中^⑤。后来他更强调，自己各类言学论学之说，“不是书本上的知识，不是学究式的研究；而是从活问题和活材料，朝夕寤寐以求之一点心得”。因为“其中有整个生命在，并非偏于头脑一面之活动；其中有整整四十年生活体验在，并

作者简介：罗志田，四川大学历史文化学院教授(四川成都 610064)。

① 严复：《救亡决论》(1895年)，王栻主编：《严复集》第1册，北京：中华书局，1986年，第52页。

② 这是一个大问题，非数言可了，当另文探讨。

③ 梁漱溟：《自述早年思想之再转再变》(1969年)，《梁漱溟全集》第7卷，山东人民出版社，1993年，184页。

④ 梁漱溟虽任教于北京大学，在外以“哲学”和“文化”著称，内心里却少存轻视“虚文”之意，长仍更看重实用，向来崇尚所谓的“实学”，后也长期致力于乡村建设，探讨农民运动、社会经济甚至革命等与“虚文”有别的实际问题(详另文)。

⑤ 梁漱溟：《我的自学小史》(1934年)，《梁漱溟全集》第2卷，济南：山东人民出版社，1990年，第662页。

不是一些空名词、假概念”^①。

此前“见闻”与“书册”的对应,与后来“生活体验”和“空名词、假概念”的对立大体相类,有显著的持续性。这样看来,梁漱溟多次自称不是书生,不敢谈学问,恐怕也有故意说的意思在,隐约表示出他对相当一些学院中人的不满,所以主动与他们划清界限。尽管不以学者自居,他在内心里恐怕觉得自己的学问心得还超过那些自视为学者的人。当然,在意识层面,梁漱溟虽对当时尚处发展中的学院模式有所不满,却未必有意挑战,而更多是履行自己读书人的社会责任。

一、渴望解答的社会和论而不断的学界

在一个秩序大转变的社会里,总是充满了不安和向往。人们的烦恼,往往与秩序转变和调整的程度成正比。民初的中国,就是这样一个使人烦闷的时代。从个人到世界,内外问题如山,民众期盼指引,需要甚至渴望着解答。谁能对民众的问题给出立场鲜明、简单直截而又充满希望的解答,就可能很受欢迎。然而那时能看到问题的多,能给出解答的少(如梁漱溟眼中的“旧派”,就提不出自己的主张^②)。同时或因读书人的边缘化已经开始,说话不那么理直气壮;或因现代知识人提倡学术独立,没有过去天下士那么强烈的化民成俗的责任感;或受西方传入的理性影响,学人的表述讲究分寸;总之不少读书人表现出展缓判断的倾向,似乎无意给民众以简明的答案。

梁漱溟有着比一般人强的危机感,又传承了以天下为己任的士风,故明知自己未必具备讲述中西学问的充分基础,还是不能不在时不我待的迫切压力下挺身而出。他曾告诉与自己文化态度接近的王鸿一^③，“不能解决当下问题,即不算学问”。王鸿一深感“与吾之心理相同”，盖

吾目中既明明看见不安之状态,小之如吾属民生、民德问题,大之为民族建国问题,再扩之为世界人类生活问题,皆相逼而来。如一切漠不关心,且不屑考究,而谓吾所求者是天人同源之学云云,岂非梦话?譬之目见病人,而谓吾将习医以疗之,恐病人不能待也。^④

这话表出了当时很多人分享的“问题意识”和焦虑心绪,张君勱曾说梁漱溟开病急乱投药的先河^⑤,多少可以由此理解。那时普天之下,从地方到国家再到世界,处处都是问题,个个问题都是读书人的责任;无学之人似不能解决问题,但若侧重学理,又恐缓不济急。且依梁漱溟的定义,不能解决当下问题即不算学问,若仅从事相对虚悬的学理探究,则离学问尚远,又何有于问题的解决。

向有“吾曹不出如苍生何”^⑥之使命感的梁漱溟,最不欣赏迟疑的态度。他在北大曾对孔子研究提出正面三问题,便要求大家“一问一答,闪避不得”^⑦。稍后他在《东西文化及其哲学》中论及中国应付文化危机的方法时,更再三强调:我们“须有真实的解决积极的做去,不要作梦发呆,卒致倾覆”;同时“须要赶快有个清楚、明白的解决,好打开一条活路,决不能有疲缓的态度”。总之,“我们非有根本的解决不成,决非麻糊含混可以过去的”^⑧。这些表述中的潜台词,即那时“闪避”成风,“疲缓”流行,不少人试图“麻糊含混”过去,使他难以忍受。

在新文化运动期间,梁漱溟尽管整体倾向于新派,却对新派中流行的“论而不断”方式很感不满。

① 梁漱溟:《中国文化要义·自序》(1949年),《梁漱溟全集》第3卷,济南:山东人民出版社,1990年,第4页。

② 参见罗志田:《曲线救文化:梁漱溟代中国“旧化”出头辨析》,《思想史》(台北),印刷中。

③ 王鸿一(1874—1930),名朝俊,字鸿一,山东郓城人。他是清末的趋新者,民初的守旧人。长期在山东从事教育,有着巨大的影响,自己却崇尚农垦实业,是过渡时代一位充满过渡特色的读书人。参见梁漱溟:《悼王鸿一先生》(1930年),《梁漱溟全集》第5卷,济南:山东人民出版社,1992年,第189—195页。

④ 王鸿一:《致陈亚三》(约1925、1926年间),收入王鸿一先生公葬办事处编:《王鸿一先生遗著选辑》,山东,1936年,第58—60页。

⑤ 张君勱:《明日之中国文化·自序》(1935年),台北:台湾商务印书馆,1970年,第1页。

⑥ 这是梁漱溟1917年一篇文章的题目,后收入《梁漱溟全集》第4卷,济南:山东人民出版社,1991年,第519—537页。

⑦ 梁漱溟:《在孔子哲学第一次研究会上的演讲》(1918年11月5日,谷源瑞笔录),《梁漱溟全集》第4卷,第555页。

⑧ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,济南:山东人民出版社,1989年,第337页。

新文化人中和他个人关系最好的是李大钊，他在引用李大钊关于东西文明的差别在静与动时指出，李大钊虽然说“守静的态度、持静的观念以临动的生活，必致人身与器物、国家与制度都归粉碎”，表现出“似乎要急求解决的样子。但他的结论却很奇怪”，说其“相信东西文明是不能妄加轩轻的，将来还是必要调和的；并且这调和事业很大，现在我们还不能做”。话虽不错，“可惜没有解决”问题^①。

尽管梁漱溟也指出，“这‘论而不断’的态度，也是近来所谓新派的人所通有的，不能单怪李君”，但他的不满是明显的。所谓“论而不断”，即胡适主张的“展缓判断”，是当年崇尚理性者常有的表现^②。部分或也说明这些人的危机感不甚强，故不急于“解决”问题。梁漱溟能看出这是新派之人通有的态度，眼光相当敏锐。但这样的理性表现，也可能使热心人失望。王鸿一就不止一次讲过他在新文化运动时到北大见蔡元培和胡适等人的情形：当“北大新潮发生，蓬蓬勃勃，大有横扫一切之气势”之时，“教育界同人目迷五色，莫知所从。而吾所得一知半解之教养思想，亦遂不敢自信”。于是“经北大学生徐彦之介绍晤见蔡子民、李石曾两先生，谈许久不得要领。始知两先生虽居北大中坚地位，其实是莫名其妙。后又谒见胡适之先生，并参读各种新书”，仍“觉疑莫能释”。他当时问的是“人类生存是不是得有信仰与希望？如谓应打破伦常，到底将此两点移到何处”？而蔡、胡“两君答语，大致相同，谓可以移到社会上去。吾谓如移不过去，又当如何？两君则胡乱解答，现亦记忆不清”^③。

梁漱溟自己也不止一次讲过他与北大诸教授对话的故事。那是在1920年快放暑假之时，北大一些教职员为即将赴欧美的蔡元培和几位教授开欢送会，演说者大都“希望这几位先生将中国的文化带到欧美”，梁漱溟则很想知道“大家所谓将中国文化带到西方去是带什么东西”？且“中国文化究竟何所指”？对此在座的人都未认真回答。这使梁漱溟非常不满：“如果不晓得中国文化是什么，又何必说他呢！如将‘中国文化’当作单单是空空洞洞的名词而毫无意义，那么，他们所说的完全是虚伪，完全是应酬。”^④

这个故事很能体现梁漱溟的不满，不过这是北大内部的问答，而王鸿一等校园之外的人，也曾希望从新文化人那里获得解答，颇提示出新文化运动的影响力。大概那时不少人都曾带着自己的期望和疑问去向已具声威的北大老师们请教，而那些来去匆匆的教授们，对这类人生、文化的基本问题，或以漫应之的方式对付，并未认真回答；或秉持理性态度，对此类根本性的问题“展缓判断”，故只有“论而不断”。更可能两者兼而有之，然皆导致提问者的失望和不满。

王鸿一在晚清是典型的新派，民国后文化态度虽转趋守旧，倒有些像梁漱溟的父亲梁济在自杀前曾给民国以证明自己的机会一样^⑤，也曾给当时的新派以释其疑的机会，却仍以失望告终。故其得出的结论是，那些留学“欧美学生，很有极好学识者，何以不见重于中国社会？因多半属于极冷酷之理智派，假批评、怀疑为藏身之具，而不肯为同类洒一滴之血汗”^⑥。或即有感于民初欧美留学生的蓬勃“气势”，梁启超在“五四”后曾叹惜晚清西洋留学生很少参加新思想运动是“深有负于国家”^⑦。这与王鸿一的不满，多少也有异曲同工的意味。

① 本段与下段，见梁漱溟讲，陈政记：《东西文化及其哲学讲演录》（1920年），《梁漱溟全集》第4卷，第583页。

② 关于胡适的“展缓判断”，参见余英时：《中国近代思想史上的胡适——〈胡适之先生年谱长编初稿〉序》，沈志佳编：《余英时文集》第5卷《现代学人与学术》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第275—277页。

③ 王鸿一：《三十年来怀抱所志之自剖》（1929年），《村治月刊》第1卷第11期（1930年1月）；王鸿一：《致王近信》（1926年11月22日收到），《王鸿一先生遗著选辑》，第57页。按王鸿一晚出的回忆文字添加了一些“俄化”的新内容，有倒放电影之嫌，但大体的失望感则是前后一致的。

④ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》第1卷，第330—331页。按此处原文为“中国文化究竟何所指”，“意”字或为印刷致误，从商务印书馆1923年旧版改。说详罗志田：《文化翻身：梁漱溟的憧憬与困窘》，《近代史研究》2016年第6期。

⑤ 梁济于1918年以殉清自杀，但那时民国存在已好几年了，他在遗书中明言，这是因为给民国机会以证明鼎革是值得的。说详罗志田：《对共和体制的失望：梁济之死》，《近代史研究》2006年第5期。

⑥ 王鸿一：《致王近信》（1926年10月13日收到），《王鸿一先生遗著选辑》，第55—56页。

⑦ 梁启超著，朱维铮校订：《清代学术概论》（1920年），上海：上海古籍出版社，1998年，第98页。

通常读书越多,越不敢随意回答基本性的问题。故新文化人的论而不断,可能是出于理性的展缓判断,却给那些渴求解答之人以虚伪的印象(梁漱溟所讲故事便提示出他有同样的印象)。尤其在人心激动的时代,理智便可能意味着冷酷,让人产生“假道学”之感。王鸿一就说,那些欧美留学生正与“宋元性理派”相等,“任中原沦于胡夷而漠不关心”。故他在“北京学界中”,“只承认漱溟一人”,因梁漱溟受他父亲梁济的感动,“确有学行一致之意味。其他皆是流氓学者,无可商量之价值”^①。

其实王鸿一是想与他们“商量”的,也有过尝试。如上所述,当时不少人都带着类似“朝圣”的心态去北京学界寻求解答,说明那些读书人其实很“见重于中国社会”。然而他们又常不能让那些怀揣敬意前来寻求解答的人满意,大概也是事实。当年新旧之间跟精英与大众之间的歧异,有时可能产生于误会,却强化了双方之间的紧张。

例如,在《东西文化及其哲学》引起的辩论中,当时就有读者对争论的趋于细微和专门化表示不满,因为梁漱溟提出的本是要在众多生活路向中“寻出一条最好的生活路向”,大家的辩论似应集中于此,“以决定现在我们活着该取什么态度”。不幸学者们却在“辩论这是佛说的,这不是佛说的”;或“辩论这样说是深,那样说是浅”。就算一方辩论得胜,也“不过是空话”,“到底于我们求真义、为将来自身应用而不是单单作过去的考证的,有什么关系”?这位投书者指出,“现在诸先生所辩论的,离开初意很远了”^②。可知至少对一些读者而言,那次辩论已经过于学究化而离题较远了。

这是一个颇具诡论意味的现象。学者们的辩论往往容易走入可能是非常细微的专门方向,甚至沦为“功力”高下的较量;但不少读者却希望得到简明直接的指引,甚至欢迎表态式的站队。毕竟学者们讨论的可能恰是其术业之专攻,所论即所业。而很多读者却是“业余”的,他们需要先以全力谋生,然后“拨冗”关注这类生活路向的宏大问题,的确“无暇”进入碎片化的细节,不论这些细节与更大的整体有多么密切的关联。

近代适逢参与意识较强而其数量也足够大的边缘知识青年的兴起,出现了老师“向学生学”,成年人“跟着少年跑”,听众决定立说者命运的重大社会变化^③。“澄清天下”的责任,已很难由过去那些天下士独力承担。然而边缘知青往往面对着解决温饱的生存压力,对他们而言,深思的确是一种奢侈,有些问题或不得不让“有食者”(不论是“肉食者”还是“蔬食者”)谋,然后给出答案。然而如余英时所指出的,胡适思想的“内在限制”,就在于“它无法满足一个剧变社会对于‘改变世界’的急迫要求”^④。胡适如此,其他很多学院中人亦然。

在这样的背景下,甚至一些学院中人也表示,在论学和论世之间,需要从权处置。张申府在批评胡适时就提出,“人在治学时是可以理性些,是可以怀疑的。若是在行动上,只有勇猛的往前追,绝不可先对你自己作的事怀疑”。因为“国家好不好,本须我们努力。先有一理想作目标,而设法完成之”,没有犹豫怀疑的余地^⑤。他所说的“行动”,更多是指面向边缘知青(即可能的行动者)的世论,或者就是一般所谓议政而已。那意思,这类言说就必须黑白分明,可以不必太理性。

若从听众拥护与否的角度言,张申府可能说出了“正确”的看法。新文化运动时期影响最大的陈独秀,就向持不容人怀疑的态度,特别在他认为“是非甚明”之时,就“必不容反对者有讨论之余地。必以吾辈所主张者为绝对之是,而不容他人之匡正”^⑥。如他曾提出“人类之文化是整个的,只有时间上进化迟速,没有空间上地域异同”^⑦。这类斩钉截铁的表述要让偏于理性的学人接受,可能就需要

① 王鸿一:《致王近信》(1926年10月13日)、《致王近信》(1926年11月20日收),《王鸿一先生遗著选辑》,第56、54页。

② 王晋鑫致张东荪等(1922年4月11日),《时事新报·学灯》1922年4月27日,第3—4版。

③ 参见罗志田:《权势转移:近代中国的思想与社会》(修订版),北京:北京师范大学出版社,2014年,第131—152页。

④ 余英时:《中国近代思想史上的胡适——〈胡适之先生年谱长编初稿〉序》,《现代学人与学术》,第276页。

⑤ 张申府讲,吴培申记:《客观与理想》(续),《新晨报》(北平)1930年6月24日,第2张第7版。

⑥ 陈独秀:《文学革命(答胡适之)》,《新青年》第3卷第3号(1917年5月)。

⑦ 陈独秀:《精神生活东方文化》(1924年2月),任建树主编:《陈独秀著作选编》第3卷,上海人民出版社,2009年,198页。

有所修正,以显说出理的分寸。但要得到更广大的听众欢迎,像这样绝对而醒目的表述,或反更容易引人注目。

梁漱溟其实特别佩服陈独秀言说的魄力,但仍觉得他和其他新文化人一样好说空话。1919年有一位不受家庭束缚来北京求学的女学生李超病逝,北京学界为她开了追悼会。陈独秀在追悼会上演说,反复讲“人类的占有性为一切作恶的根源,男子压束女子,资本家压束劳动家,日本压迫中国人”。胡适也写了《李超传》,以为“这一个无名的短命女子之一生事迹很有作详传的价值”,要“比替什么督军做墓志铭重要得多”,因为她所“遭遇的种种困难都可以引起全国有心人之注意讨论”^①。

两皆带有今日所谓“消费”死者之意,这让梁漱溟不满。在他看来,一个人“奋斗而死”,是“感受着不自由的不可安而要求”自由,并非“计算自由有多大好处便宜而要求的”,然而“论者却夹七夹八替他计算”。问题是,“人的行为不能像作买卖一般去计算的”,是基于“人的情感,他觉得定要这样作,不能计赔赚”。工于“计算”或“算账”,是梁漱溟在《东西文化及其哲学》中描述西方社会的关键词,意指其缺乏情感,上升到学理层面就是过于偏重理性。悼念一个人的逝去,本是讲情感的场合,大家却诉诸理性,去探讨其死的意义,故梁漱溟当场就表示了不赞同^②。

梁漱溟自己的菁英意识很明显,但在下意识中,他多少还有几分“反智”的意味。因为他父亲曾把中国“积弱不振”归咎于居社会领导地位的读书人,这看法对他影响很大,使他自己也“鄙薄学问,很看不起有学问的人”^③。所以,对居于社会领导地位的读书人,尤其他们那务虚不务实的一面,梁漱溟总有几分不信任。他在李超追悼会上就指出,蔡元培、蒋梦麟和李大钊等人的演说,“多半是指点出问题给大家看,要大家去想法子解决”^④。在一个需要解答的时代,如果这些社会寄予厚望的名教授都仅指出问题而不给答案,那“吾曹”在社会上又有何意义^⑤?

而梁漱溟的一个持续看法,即认为民初负社会指导责任者有所失职。他不止一次地指责那些未曾“真正尝过人生的酸甜苦辣”、没有把自杀看得那么切近的人,其所说开导青年的话,多属“浅薄的道理”,不具备“替青年解决烦闷的能力”。或许那些“情志没甚不安的人可以听得入耳,如果在情志大动摇的人,如因失恋而几至自杀者,那就完全不相干”^⑥。

那时及以后相当一段时间里,青年烦恼问题常为人所论及。余家菊认为青年烦恼是因为中国“所吸收的西方化与固有的一切相去太远之所致”^⑦。这大概借鉴了陈独秀几年前的说法,即“欧洲输入之文化,与吾华固有之文化,其根本性质极端相反”。多年来中国“扰攘不安之象”,十之八九是因“此两种文化相触接、相冲突”^⑧,但这仍偏于描述现象,而未能解决问题。梁漱溟则把这个问题的解决寓于他文化翻身的思路之中,从而开启了讲堂论学的模式。

二、针对社会问题的讲堂论学模式

针对青年的烦闷,梁漱溟希望能照顾到他们的实际需求。他的具体主张是:

要如宋明人那样再创讲学之风,以孔、颜的人生为现在的青年解决他烦闷的人生问题,一个个替他开出一条路来去走。……只有昭苏了中国人的人生态度,才能把生机剥尽、死气沉沉的

① 胡适:《李超传》(1919年),《胡适全集》第1册,合肥:安徽教育出版社,2003年,第729—741页,引文见第530页。

② 梁漱溟:《李超女士追悼会之演说词》(1919年),《梁漱溟全集》第4卷,573—575页。

③ 梁漱溟:《如何成为今天的我》(1928年),《梁漱溟全集》第4卷,851—852页。

④ 梁漱溟:《李超女士追悼会之演说词》,《梁漱溟全集》第4卷,第573页。

⑤ 其实梁漱溟那时自己也曾这样做,他在少年中国学会演讲,说他朋友伍观淇感叹总是“不知道哪个主意好”,总要“我们给他一个主意,我们没有主意给他”。他自己则“要大家开眼觅路”,但“也没一条路给大家”。因为怎样生活的问题“没有唯一不二的答案,我们只能告诉人去觅他的路,觅了路如何走而已”。见梁漱溟:《一个人的生活》(1919年),《梁漱溟全集》第4卷,第560—561页。

⑥ 梁漱溟讲,陈政记:《批评胡适之先生的人生态度并述我自己的人生态度》(1923年12月),《梁漱溟全集》第4卷,第763页。

⑦ 余家菊:《民族主义的教育》(1922年),《余家菊景陶先生教育论文集》,台北:慧炬出版社,1997年,第149页。

⑧ 陈独秀:《吾人最后之觉悟》(1916年2月),任建树主编:《陈独秀著作选编》第1卷,第201页。

中国人复活过来,从里面发出动作,才是真动。中国不复活则已,中国而复活,只能于此得之,这是唯一无二的路。^①

陈独秀曾提出,倘若不将尚虚文的中国传统“改弦而更张之,则国力将莫由昭苏”^②。这与梁漱溟主张“只有昭苏了中国人的人生态度”,才能让“中国人复活过来”,是很不一样的。两人都不欣赏“虚文”,然一则对应着“实学”,一则对应着“实利”^③。也因此,他们所要昭苏的对象,一是人生态度,一是国力^④。

这样的同中之异多少也表现在大学校园中,那些向往国力的新文化人,正努力追随和型塑着西来的“现代”学术规范,提倡在“象牙塔”里为学术而学术。而梁漱溟所说的宋明讲学之风,却直接指向了社会大众;在表述方式上,似乎也以讲堂论学为主。也正因此,他或许创造了一个介于校园与社会之间的论学新模式,即以系列演讲的方式探讨读书人众皆关注的问题,力图给出明晰的答案。这一模式在校园内外产生了不小的影响。

宋明时代本无今日渐显著的校园与社会之分,若真要对二者进行区分,那时的讲学反在今日所谓学界之内。但在民初重提这一取向,就遇到了新问题。蔡元培是较早意识到并表出校园与社会区分的人,在与林纾争辩时,他曾明确提出,大学应仿世界通例,“循‘思想自由’原则,取兼容并包主义”,听各学派自由发展。大学教员“在校讲授”即以此为界限,若其“于学校以外自由发表意见,与学校无涉”,学校“从不过问,亦不能代负责任”^⑤。

换言之,学术争鸣的范围限于校内,老师在校外立说,则不受限制。当年《新青年》激烈批评中国传统文化,而北大讲中国学问的教授对此“视若无事”,梁漱溟明确表示了不满。其实若按照蔡元培的区分,北大教授即使不赞同那些反传统言论,在校内也只能循思想自由原则而“视若无事”,但可以在校外进行反击。实际的情形,则那时的区分并没有这么清楚,不少反传统的言说也在北大校内发表,而梁漱溟同样利用了大学的讲坛以发布其为孔子“出一口气”的言说^⑥。

所以,梁漱溟造成的影响,不尽是今日一般所谓的“社会”影响,因为他尽管针对着自己心目中众人的问题,所预设的听众却并非普通百姓。梁漱溟后来在要求大家“赶快用心来研究社会问题”时说,我这话“不独为众人言,抑并为有学问、有见闻的人言之”^⑦,就清楚地表明了他预设的言说对象包括了校园内外的“众人”、“有学问的人”和“有见闻的人”^⑧。其实那时新文化人也同样在校外演讲,而北大不仅课堂开放,其校内演讲也对外开放。但总体言,梁漱溟对言说对象的这种定位,可能使他的言说更能“接近群众”。

或许正因为这样一种定位,梁漱溟在讲学中的论证方式并不那么严谨。他少小就不屑为“文人”,在中学时代也“不注意国文方面”,对“国文讲义,我照例不看;国文先生所讲,我照例不听”^⑨。所以他大概很少受到所谓“文章义法”的影响,不论是新是旧。他曾谦称自己“实在不能讲学问,不管是新的或旧的”^⑩;却也曾用另一种方式说,“无论旧教育(老式之书房教育)或新教育(欧美传来之学校

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第539页。

② 陈独秀:《敬告青年》(1915年9月),任建树主编:《陈独秀著作选编》第1卷,第162页。

③ 陈独秀固以为“西洋民族以法治为本位,以实利为本位;东洋民族以感情为本位,以虚文为本位”。见陈独秀:《东西民族根本思想之差异》(1915年12月),任建树主编:《陈独秀著作选编》第1卷,第195-196页。

④ 这对象的不同,隐约揭示出那时国与民以及国家与社会之间的紧张,此不赘述。

⑤ 蔡元培:《致〈公言报〉函并答林琴南君函》(1919年3月18日),高平叔编:《蔡元培全集》第3卷,北京:中华书局,1984年,第268、271页。

⑥ 梁漱溟:《自述》(1934年),《梁漱溟全集》第2卷,第12页。

⑦ 梁漱溟:《请大家研究社会问题》(1933年),《梁漱溟全集》第5卷,第357页。

⑧ 按梁漱溟对书本和见闻是分别看待的,详另文。

⑨ 梁漱溟:《我的自学小史》(1934年),《梁漱溟全集》第2卷,第678页。

⑩ 梁漱溟:《如何成为今天的我》(1928年),《梁漱溟全集》第4卷,第848页。

教育),其毒害唯我受的最少”^①。受害少自然束缚就少,然而学术规范也是一种“文章义法”,论学不讲章法,就可能使学界对他的言说不那么认可。

且梁漱溟一向好说斩钉截铁的绝对话,这一习惯大约在中学时即已形成。他那时便“总喜欢作翻案文章,不肯落俗套。有时能出奇制胜,有时亦多半失败”。不喜欢他的老师在他作文卷后给出“好恶拂人之性,灾必逮夫身”的批语,欣赏他的国文老师则说他“语不惊人死不休”^②。这一特色在他后来的行文中是持续的,如他主张中国应当西化时,曾坚信中国可以效法日本摇身一变;后来观念转变,又说“日本赶好模仿西洋成功,中国而今再无此机会”,故他“敢断定,中国工业要在农村复兴中兴起”^③。这样的“断定”足够胆大明快,却未必足以服人。

民初引进的西方论学方式有两个要项,即说服与证明。要想说服人,就需要证明自己所说的是正确的。这当然只是一种理想型的概括,在那时的思想论争中,很多人都未曾做到,但大体已成为一种众人追求的“正确”论学模式。而梁漱溟或在尝试一种另类的论述方式,即不全靠证明来说服,而是直接诉诸受众的观感^④。这一尝试应当不是有意的,然在无意中却又是持续的。在相当长的时间里,梁漱溟除教材外的所有著作,都先以演讲方式表出,然后据记录稿进行整理。

实际上,把自己阅读的体会口头表述一遍,且须有头有尾,实在也是一次使自己读书心得系统化的再创造。如胡适所说,“要使你所得印象变成你自己的,最有效的法子是记录或表现成文章”。演讲能迫使立说者“对一个讲题作有系统和合乎逻辑的构想,然后再作有系统的又和合乎逻辑和文化气味的陈述”。也只有一个人把“他的观念和感想真正按照逻辑、系统化的组织起来”,这些观念和感想“才可以说是真正属于他的”^⑤。

据梁漱溟的自述,他的演讲虽然要先准备,可能并无成文的讲稿^⑥。这样的好处是跟着感觉走,临场发挥更自由;但据记录以整理成文,可能也会减损其系统性和逻辑性。尤其要仓促整理成书,恐不无前后冲突之处^⑦。且演讲要考虑听众的当下需要,想要表述得既简明扼要又具有吸引力,很可能会减少一些论证的“繁文缛节”。后来贺麟就曾指责梁漱溟把哲学说得不那么哲学而更文化,其实恐怕正是梁漱溟想要做的^⑧。

对于今日惯于区分校园与社会的研究者来说,怎样认识和处理这样一种另类的思想表述模式,是需要仔细斟酌的。即使对当年正在型塑学术规范的学院中人,这样的表述也是一个挑战。更严肃些的学者,对这种无须“证明”直抒结论来“说服”他人的方式,便不容易接受。

三、对梁漱溟论学方式的一些反应

从梁漱溟在“五四”后因演讲东西文化及其哲学而“暴得大名”看,社会对他的讲学方式总体是比较欢迎的,学界中人也不甚排斥。不过,梁漱溟及其言说、著述的冲击力更多是因为他在一个恰当的

① 梁漱溟:《我的自学小史》,《梁漱溟全集》第2卷,第675页。

② 梁漱溟:《我的自学小史》,《梁漱溟全集》第2卷,第678页。

③ 梁漱溟:《乡村建设旨趣》(1934年10月),《梁漱溟全集》第5卷,第578—579页。

④ 胡适曾指责梁漱溟论学缺乏历史依据(详另文),实则他只是对历史的认识和解释不同,其“讲法”也不同。他一般不用胡适所谓历史的方法来“证明”自己的主张,而更多以自己对历史那“微言大义”式的体悟来支持自己的见解。

⑤ 唐德刚译注:《胡适口述自传》,上海:华东师范大学出版社,1993年,第53页。

⑥ 梁漱溟曾说,“1920年春初,我应少年中国学会邀请作宗教问题讲演后,在家补写其讲词”,或即一例。见梁漱溟:《我的自学小史》,《梁漱溟全集》第2卷,699页。

⑦ 如梁漱溟说外国的人和事,不论是否标明,多是借鉴他人的论说,他抄写后也不一定做“统稿”的工作。如 Francis Bacon (1561—1626)当年或译为培根,或译为倍根,在梁漱溟的《东西文化及其哲学》一书中便两皆存在,可知其出处不同。

⑧ 贺麟:《当代中国哲学》,《民国丛书》第三编第5册,上海:上海书店影印胜利出版公司版,1992年,第9—13页。关于梁漱溟有意以文化方式说哲学的问题,还会专门探讨。

时候提出了适应时代的问题^①,故能引起众多的关注。但在学理方面,他受到的批评其实不少^②。而且,即使在一个成长中的学术社会里,也总有那么一两位更“较真”的人。李安宅就是其一,他的批评反而是在梁漱溟的影响已经有些回落之时,且更侧重表述的方式。

梁漱溟在讨论他关于世界文化会先西化再中国化然后印度化的进程时曾说:“我并非有意把他们弄得这般齐整好玩,无奈人类生活中的问题实有这么三层次,其文化的路径就有这么三转折,而古人又恰好把这三路都已各别走过,所以事实上没法要他不重现一遭。”^③那意思好像他是在代历史表述,而不是他自己的安排。然而正如冯友兰所质疑的,人类生活为什么会有这样的转折,需要深入而周全的论证,全不是什么“无奈”、“恰好”、“没法不如此”等说法可以服人的^④。

在梁漱溟自己看来,这样的三转折确实是自然而然的。他甚至说,“吾自有见而为此说,今人或未必见谅,然吾亦岂求谅于今人者”^⑤。这句话曾被胡适拈出进行挖苦^⑥,从学理论证角度言,确也有些不讲道理,还真是“恰好”表现了梁漱溟的“非典型”论学模式。那意思,读者要么无条件相信梁漱溟所说“自有见”,要么就可能成为那“或未必见谅”的群体中人。话虽说得气壮,但一句不“求谅于今人”,却又提示出他并不那么理直。至少这样的表述方式无助于其所言被人接受,反容易招致批评。

后来李安宅说,所谓社会过程,即“制度与生活条件相适应,就有平衡;不相适应,平衡就破裂”。破裂后还会恢复平衡,找着进步扩大的基础就是积极平衡,找着退步缩小的基础就是消极平衡。“这样平衡而破裂、破裂而平衡的社会过程,认之为演化的就是‘辩证法’,认之为循环的就是中国传统的历史观”。同时出现“有些不长进的人的妙论,以为中国社会虽陈腐,外国社会虽发展得迅速,等到他们转过圈子来,我们就到他们的前头了”^⑦。

这里所谓“不长进的人”的新见,大概就是指梁漱溟的三段论。在梁漱溟的设计里,人类突破了此前的循环与演化两途,以“转圈子”的方式半循环半演化(因为有最终的印度化阶段,其循环与演化都不彻底)。李安宅的文化态度,大概在新旧之间,并非典型的新派和旧派。但从学理的视角看,梁漱溟那种介乎于学院和“社会”之间的言说,在他眼中就沦为“不长进的人的妙论”了。

实际上,对前述说服与证明的论学方式,梁漱溟是了解的。他后来曾说:

在一个有待商讨的问题上进行讨论,必要先从彼此公认共许的道理,或浅近易晓的事理,或眼前无可争议的事实以为入手依据,一步一步向前进行,逐步取得人们同意,末后方有可能建立起坚强不摇的结论。^⑧

这几乎是今人学术论证所必循的规则,梁漱溟显然心知肚明。然而他当年那特有的曲线论证方式,是先设身处地将别人的意见叙述得清楚而有条不紊,然后再转折说出自己的意见^⑨。这种方式应当说非常公允,却未必利于读者的接受,容易引起误会。再加上他对新学术典范采取“明知故犯”的方式,常以“不证自明”的方式立论,就更难见容于新式学人了。

梁漱溟为人实诚,治学态度也一向诚挚,故指责或驳斥别人,往往不留余地。他的朋友李石岑注

① 据冯友兰后来回忆,梁漱溟1920—1921年的演讲,“在当时引起了广泛的兴趣”,因为他所讲的问题,既“是当时一部分人的心中的问题,也可以说是当时一般人心中的问题”。冯友兰:《三松堂自序》,《三松堂全集》第1卷,郑州:河南人民出版社,2001年,第172页。

② 而且这类批评更多出自被认为与梁漱溟同属一“派”的人,参见罗志田:《异化的保守者:梁漱溟与“东方文化派”》,《社会科学战线》2016年3期;《借世界说中国:梁漱溟言学问的窘境》,《社会科学研究》2017年1期。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第527页。

④ 冯友兰:《评梁漱溟著〈东西文化及其哲学〉》(1922年),《三松堂全集》第11卷,第55—57页。

⑤ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第527页。

⑥ 胡适:《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》(1923年3月),《胡适全集》第2册,第240页。

⑦ 李安宅:《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》(1931年),上海:上海人民出版社,2005年,第3—4页。

⑧ 梁漱溟:《今天我们应当如何评价孔子》(1974年),《梁漱溟全集》第7卷,第271页。

⑨ 梁漱溟:《自述》,《梁漱溟全集》第2卷,第13页。

意到，梁在《东西文化及其哲学》一书中经常“说‘其实某公所说没有一句是对的’；说‘他们把孔子、墨子、释迦、耶稣、西洋道理，乱讲一气；结果始终没有认清哪个是哪个’”，这类表述“在书内不知道有多少”^①。而且他指责的对象，从章太炎到胡适，全不放过，但自己并未感觉已经把人说得太狠^②。

后来他忍不住旧态复萌，又在一篇文章中一口气打击了张君勱、丁文江、胡适和吴鼎昌等多位著名学者，说这些“虽有学问能出头说话的先生，对社会问题”却“缺欠研究精神”。他们提出的“解决中国问题的方案或中国政治的出路”，“无在不现露其为一种主观的要求、愿望、梦想”；有些话“说了等于没说，不说倒好些，说了更糊涂”。他则“敢正告大家”：社会问题“没有简单的、偶然的”。而“中国问题更是许多复杂微妙相关的问题，是有深远历史所从来问题，他的出路将只有天造地设的一条路，一毫出入不得”^③。

这次李安宅对梁漱溟提出了点名质疑，以为批评者的“责任是指明怎样不对，错误在哪里”，而不是直接予以否定。且梁漱溟所谓“天造地设的路”，又“是不是宿命所定？是不是不用研究不用努力，反正是那么回事”呢？尽管梁漱溟这次并未提及东西文化问题，李安宅显然还记得他的“专长”，进而问道：中国问题诚然复杂，“然而这个复杂的问题，是要靠着通观社会变迁史——特别是殖民史来认识呢？还是靠着‘中西文化’底不同来认识呢”^④？

可以看出，李安宅质疑的并非梁漱溟的具体见解，而是他表述的方式。尤其梁漱溟要别人认真研究社会问题，自己未曾研究却先已有结论，且还是“只有天造地设的一条路，一毫出入不得”。似这般语不惊人死不休的简单概括，与街头宣传没什么两样。然而梁漱溟似乎又是在进行严肃的学理论述，不是在从事街头宣传。

熟悉梁漱溟表述方式的，知道他这样批评别人和提出自己的结论，源自一种急迫的焦虑，其实都是诚挚的，并非自以为是、吹毛求疵。但对学院中人来说，他确实既未指明别人怎样不对，错误在哪里，也没“证明”为什么中国问题那条天造地设的出路“一毫出入不得”^⑤，也就很难“说服”读者，特别是有现代学术规范训练的读者。

这样看来，梁漱溟的讲堂论学取向在很大程度上与学院中正在形成的现代学术规范不能相容。但两者的冲突又不同于今日所谓学术规范，而是揭示出天下转化后天下士与知识人在身份定位和职责上的紧张——知识人崇尚为学术而学术，天下士则必须化民成俗，以澄清天下为己任。

梁漱溟 1942 年于香港脱险后说，自己在遇到危险时心中相当坦定，主要是由于“有一种自喻和自信”，也就是自己晓得“我的安危，不是一个人的问题，而是关系太大的一件事。我相信我的安危自有天命，不用担心”。具体言：

孔孟之学，现在晦塞不明。或许有人能明白其旨趣，却无人能深见其系基于人类生命的认识而来，并为之先建立他的心理学而后乃阐明其伦理思想。此事唯我能作。又必于人类生命有认识，乃有眼光可以判明中国文化在人类文化史上的位置，而指证其得失。此除我外，当世亦无人能作。前人云“为往圣继绝学，为来世开太平”，此正是我一生的使命。《人心与人生》第三本

① 李石岑：《评〈东西文化及其哲学〉》，《民铎》第 3 卷第 3 号（1922 年 3 月）。

② 如胡适与他商榷时稍带情绪，梁漱溟便致函胡适问道，“尊文间或语近刻薄，颇失雅度；原无嫌怨，曷为如此”？胡适覆函致歉，但也指出，若“认真太过，武断太过，亦往往可以流入刻薄。先生《东西文化》书中，此种因自信太过，或武断太过，而不自觉流为刻薄的论调，亦复不少”。并举出了自己“个人身受的两个例子”。梁漱溟这才明白是他先得罪人，更写一函，说“早在涵容，犹未自知”，“承教甚愧”！这些往复信函均附录于胡适《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》一文之后，见《胡适全集》第 2 册，第 256—258 页。

③ 梁漱溟：《请大家研究社会问题》（1933 年），《梁漱溟全集》第 5 卷，第 357—358、361 页。

④ 李安宅：《研究主张与国情——请教梁漱溟先生》（1933 年），收入《社会学论集——一种人生观》，北平：燕京大学出版部，1938 年，第 224—227 页。

⑤ 梁漱溟只解说了一句：“就因为他关系太多，太微妙，所从来者太远。”

书要写成,我乃可以死得;现在则不能死。^①

换个人说上面的话,必被认为狂妄,而在梁漱溟则真是“发自内心”的自白,很像他素不欣赏的康有为^②。梁漱溟常自诩不是学者,但他所说自己不能死的原因,几乎都是学问和著述,似乎有些矛盾。那句“为往圣继绝学,为来世开太平”为我们提示了解码的秘诀——在某种程度上,梁漱溟就是要与正在流行的现代学术划出界限,他的著述不是为学问而学问,乃是为万世开太平。

同样对校园中新学者不满的王鸿一,就认为梁漱溟不仅是学者,而且已成为“一代之学者”。其所以能如此,“要点在能解决东西文化之大问题”。王鸿一说这话是在1926年,其时梁漱溟已脱离北大,正与一些追随他的年轻人生活在一起,尝试今日所谓“体制外”的讲学,并即将投入实际的乡村改革了。故在王鸿一眼里,梁的学问还在进步,已“由空想而渐到实际”了^③。

实际上,如果按照梁漱溟关于不能解决当下问题即不算学问的标准,究竟谁可以算是学问人,还真需要斟酌。李石岑在1924年将学问人生划分为三种,一种是为学问而为学问,一种是为功利而学问,还有一种是为生活而学问^④。若依梁漱溟必须解决当下问题的标准,在这三种人生态度中,恐怕“为学问而为学问”的一种最不具备学问人的资格。

在李石岑眼里,“我友”梁漱溟具有“为生活而学问的人生态度”。他的“留心学问”,是“为着生活不安而往前寻求的”;不论是否成功,他“是想处处由学问使生活得着安全”。因为“他留神考察个人生活不安的所在与夫近代人生活的堕落,所以想提出孔家哲学来作一时的救济”。而其《东西文化及其哲学》一书,“凡几乎全部都是描写他这种生活态度的”。

李石岑是梁漱溟的朋友,然而他对所谓学问人生仅仅作出了描述。不喜欢梁漱溟的李安宅,却对此提出了一种解释。在他看来,自然科学“只是研究身外之物”,而社会科学不一样,其研究“对象要包括研究者在内”。因为“研究社会现象的人即生在社会现象之中,所以不管你研究不研究,或研究到什么程度,你是不得不然地进行着影响社会与被社会所影响的双层过程”。实际上,“人这动物永远一方面是研究者,一方面是活动者”:

在理论上,活动是术,研究是学;学与术相对相成,然不能相混。实际则任何人都有一人生态观,一部份是学,一部份是术,辗转推动而不能分。^⑤

上面的话是李安宅与梁漱溟商榷时所说,实则表现出两人尚有几分“了解之同情”。梁漱溟或未必将自己所治之学定位为“社会科学”,但他确实侧重那些最能影响社会人生的学问。据李安宅所言,研究社会科学的人不可能是王鸿一所谓看见病人而谓吾将习医以疗之的人,因为社会科学及其研究者是无法区分的。李安宅虽强调“学只是抽象的公式,在行为方面只能指示达到目的的手段是什么,不能引起执行手段的行动”,但如果人的本质决定了他永远既是研究者又是活动者,则所有抽象的学都要成为行动的术,正如人生观终须落实在人生之上。

从李安宅试图与梁漱溟有所区分、实际却又带几分呼应的事例看,梁漱溟的学术言说,可能触碰到了学术的基本面。而他那独特的讲堂论学方式本身,似乎也对那时尚在形成中的学术规范提出了挑战。

如前所述,在民初新教育体系里,基本奉行着源自西学的一套治学典范。梁漱溟的学问本以体

① 梁漱溟:《香港脱险奇冤想两儿》(1942年2月),《梁漱溟全集》第6卷,济南:山东人民出版社,2005年,第342-343页(按此文未收入旧版《梁漱溟全集》)。

② 想做教主的康有为曾说:“时变之大者,必有夫巨子出,济艰难而救之。今其时也。”见康有为:《与陈焕章书》(1912年7月30日),姜义华、张荣华编校:《康有为全集》第9集,北京:中国人民大学出版社,2007年,第337页。

③ 王鸿一:《致王近信》(1926年11月22日收到),《致陈亚三》(约1925、1926年间),《王鸿一先生遗著选辑》,第58-60页。

④ 本段与下段,见李石岑:《我的生活态度之自白(代序)》(1924年),《李石岑讲演集》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第1-5页。

⑤ 本段与下段,见李安宅:《研究主张与国情——请教梁漱溟先生》,《社会学论集——一种人生观》,第224-225页。

悟见长,不以系统精细著称。尽管也有人曾对梁漱溟的治学取向表示过赞赏^①,但若以当年发展中的规范性治学方式来衡量,梁漱溟相对随意的治学论学取向,可以说是“非典型”的。他那种“大众化”的学风虽不甚符合“证明自己以说服他人”的新学术规范,然而其明快直接的指引,或更适应民初那个需要解答的时代,所以能够“暴得大名”。反过来,这种“非典型”的取向多少会影响到学界对他“学术成果”的接受。

且梁漱溟从小轻视纸面学问,一向不循“文章义法”,故不善于说中西学问的“行话”,甚至说出“外行”的话,都是可能的事。再加上他在清末新学环境中受学成长,缺乏同龄人具有的旧学基础。而他对西方社会、政治的想象描述,有时也较为粗浅,使稍知西方历史和现状的人很难认同^②。这样中西两学皆不甚通达的背景,直接影响到梁漱溟的论学资格,也降低了其主张的说服力,使他面临着难以“证明自己”和“说服他人”的双重窘境,成为他讲堂论学取向的难局。

民初中国的学术社会尚在成长之中,不免有些今日看来属于特例的事。梁漱溟只有初中学历,还不如他在大学里的很多学生。在他当北大老师的时候,昔日的中学同学汤用彤就是同系的学生。梁漱溟后来回忆说,他在北大“不免引起好名好胜之心”^③,恐怕也有所指,即他需要证明自己。在蔡元培 1923 年从北大辞职后,原来的“兼容并包”风气可能减弱,而校园中的学术规范又开始“从严”。同人的承认与否,多少也会影响到梁漱溟的心绪。他那时正处在心中问题转换的烦闷之中,已不常规授课,最终在 1924 年辞职离开北大^④。依笔者猜想,这多少与他的论学取向与校园学术氛围的趋于严谨不相容有些关系。

后五四时代可以说是“天下”彻底崩解的节点,过去以人的自我修养和培养他人目标的“学问”,逐渐变成与“知识”密切关联的“学术”^⑤。一方面是校园与社会日益疏离,转变了定位意识的新学人日渐从化民成俗的责任淡出,甚至不再感觉有代民立言的“义务”;另一方面则可见学生的兴起,他们常以社团形式出现,似乎比上一辈更多意识到组织起来的重要性,且以改造“社会”为己任。那时的情形是,民众面临许多迫切的实际问题而又感觉无学可依,有承担意识的学生自己在各方面都还需指引。

梁漱溟在“五四”后确立了在全国舞台发声的地位,因而也像所有的天下士一样,具有不得不发声的责任。在中国现代学术社会型塑的进程中,他开创了一种并不区分校园与社会的讲堂论学方式,同时针对民众和学生立言,既要化民成俗,又仍与学界对话^⑥。这一方式其实也在演变之中,甚或并未“定型”;惟始终不脱宋明讲学的风格,而不追随为学术而学术的新风。他先曾供职于大学,也经常借助校园和现代出版方式说一些不那么严谨的话,然而终于脱离新教育体制,在体制外继续“坐而言”,并日益向“起而言”倾斜。但他发声的责任感始终不衰,并尽可能坚持了兼顾学界与社会的立言取向,直到最后。

[责任编辑 扬眉]

① 如林同济对胡适的《中国哲学史大纲》创立的学术典范并不满意,就称赞梁漱溟的《东西文化及其哲学》是那种治学取向之外“杰出的例外著作”。见林同济:《第三期的中国学术思潮——新阶段的展望》(1940年),许纪霖、李琼编:《天地之间:林同济文集》,上海:复旦大学出版社,2004年,第15页。

② 参见罗志田:《借世界说中国:梁漱溟言学的窘境》,《社会科学研究》2017年第1期。

③ 梁漱溟:《我的自学小史》,《梁漱溟全集》第2卷,第698页。

④ 梁漱溟:《主编本刊之自白》,《梁漱溟全集》第5卷,第11-12、24页;梁漱溟:《略述 1924 年在曹州办学经过》(1971年),《梁漱溟全集》第7卷,第228-230页。

⑤ 借用西文的表述,今日大学里已少言大写的学问,而更多是小写的学术,并已全盘计日程功化,有时甚至沦为“专业”话语的自我生产。

⑥ 当年在校园内外演讲者很多,此所谓开创,是指他有意以宋明讲学之风解除青年的烦恼,且既针对大众,又不排除校园,在各方面都有其特性,的确可以说是“再创”。

韩愈的道统学说与宋代理学家的政治哲学

孙晓春

摘要:韩愈是秦汉以后儒家思想哲理化过程中的重要环节。韩愈的道统学说与两宋理学家的政治哲学有着不可否认的渊源关系,之于“道”的理解及其“性三品”说,对宋代理学家有着十分重要的启示意义。由于形上素养的不足,韩愈的道统学说也存在着明显的理论局限,宋代理学家对韩愈的道统学说虽然多所称道,但也作出了十分重要的理论修正。这是宋代理学家不肯承认韩愈的道统学说是道学的源头的根本原因。

关键词:儒家思想;韩愈;道统;理学;“性三品”

冯友兰先生在20世纪40年代撰写的《中国哲学简史》一书中说:新儒家的开端可以上溯到韩愈、李翱。冯先生认为,儒家的道统论,在孟子的时候便已经有了一个大概,而韩愈受佛教禅宗的启发,对儒家“道统”作了大略阐述,到宋元形成了统一的思想体系^①。自是,宋明理学源自韩愈成为学界的基本共识。不过值得注意的是,两宋时期的学者在追述道学源流的时候,却从未说到韩愈,元朝编撰的《宋史·道学传》叙述道学渊源只是从北宋周敦颐说起,而宋儒如程氏兄弟和朱熹虽然对韩愈多所称道,但也不肯承认韩愈与道学的渊源关系。那么,韩愈的道统学说在哪些方面影响了宋代理学家?宋代理学家在怎样的程度上承袭了韩愈的道统学说?两宋时期的理学家何以不肯承认韩愈的道统学说是道学的源头?试以此文就教于读者。

一、儒家思想哲理化进程中的韩愈

形成于春秋战国时期的儒家学派对社会政治生活中的道德问题有着强烈的关注,如《汉书·艺文志》所说:“游文于六经之中,留意于仁义之际。”道德问题成为思想家关注的主题,意味着人们对于优良的社会政治生活有了更深刻的理解,这是中国古代思想文化领域最具实质意义的进步。

在东西方思想史上,对道德问题的关注是儒家思想与古希腊的苏格拉底时期的哲学的共同之点,由于社会历史环境的原因,思想家思考道德问题的方式存在着明显的差异。在古希腊,由于发达的数理科学和自然哲学的前提,思想家养成了良好的逻辑思维方式,据亚里士多德的说法,苏格拉底是最早关心伦理问题的哲学家,他关注的是伦理问题的普遍性^②。这种被名之为“形而上学(metaphysics)”的思维模式,就是通过对概念定义的理性把握,进而对社会政治生活中具体的道德问题作出判断。例如,《欧绪弗洛篇》的主题是欧绪弗洛与他的父亲是否虔敬的问题。苏格拉底认为,要判

作者简介:孙晓春,南开大学政府学院教授(天津 300071)。

基金项目:本文系国家社会科学基金2014年度重点项目“中国传统政治思想现代转型的价值重构研究”(14AZZ005)的阶段性成果。

① 冯友兰:《中国哲学简史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第293-295页。

② [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,《亚里士多德全集·形而上学卷》,苗力田译,北京:中国人民大学出版社,2000年,第3-4页。

断一个人的行为是否虔敬,首先要弄清什么是虔敬,“苏格拉底要的不是许多虔敬,而是他们全都共有的单独形式或特性。”^①在希腊哲学家那里,把握了具有普遍意义的概念,也就有了对社会生活作出判断的尺度。

由于自然科学的相对不发达,春秋战国时期的儒家没有古希腊哲学家那样的形而上学素养,他们对社会政治生活的理解,大多是从社会政治生活中的具体事实入手的。据《论语》一书的记述,当孔子的学生与时人“问仁”、“问孝”的时候,孔子都作出了因人而异的回答。例如,关于“仁”,孔子或者说“克己复礼为仁”,或者说“仁者,其言也切”,或者说“仁者,爱人”(《论语·颜渊》)。这种因人而异的解答可以说是“因材施教”,但同时也反映出先秦儒家并没有意识到把握概念定义的重要性。

当然,春秋战国时期的思想家并不是全然没有逻辑思维,道家学派的老子以及儒家的《周易》所体现的形上思维都已经达到了很高的水平。《老子》一书对作为宇宙本体和普遍法则的“道”的阐释,以及《周易·系辞》所说的“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,都是很有价值的思维成果。不过,先秦道家对于道德问题只是有着很弱的关注。《周易》虽然是儒家的作品,据说《易传》还是孔子所作,但是,《周易》的形上思维并没有在孔子、孟子、荀子的思想学说中体现出来。逻辑思维与思想家的道德关注相分离,是中国传统思想形成时期的基本情形。

生当春秋末年的孔子每每说到“天下有道”、“天下无道”,这里的“道”既是社会政治生活必须遵循的法则,也是政治评价的标准。孔子如此说,表明他已经意识到了普遍的道德法则对于社会政治生活的意义。如果说“天下有道”就是符合道义的社会政治生活状态,那么,首先应该弄清“道”本身是什么,可这恰恰是先秦儒家所忽略的问题。直到战国末年,儒家学派并没有给出一个“道”的定义。通常情况下,作为国家治理原则的“道”大多被理解为“先王之道”,此外,还有“天道”、“地道”、“人道”、“君道”、“臣道”这样一些具体的道。其实,先秦儒家所追求的道义与希腊哲学家所说的正义是有着相同意义的思想主题,柏拉图在《理想国》一书中论及讨论正义问题的方法时说:“当初研究最理想的正义本身的性质时,我们想要一个正义的样板”,从而据以认识现实生活中的正义和不正义^②。春秋战国时期的儒家与希腊哲学家的方法恰好相反,他们是通过现实生活中的具体问题的解释,理解关于社会政治生活的道德法则。

由于先秦儒家思想的哲理化程度相对较低,许多至关重要的政治哲学问题,诸如人类社会政治生活是否需要遵守普遍的法则,普遍道德法则与现实生活中的伦理原则是什么关系,人们应该用什么样的标准来判断现实社会的政治生活等等,先秦儒家都没有作出逻辑化的回答。这在客观上决定了后世的儒家思想必然要经历一个哲理化的过程。

儒家思想的哲理化过程,实际上就是萌生于春秋战国时期的形上思维与思想家的道德关注相结合,从而在更抽象的水平上理解社会政治生活的过程。这个过程始于西汉中期,完结于宋代,两宋道学亦即理学的形成是这一过程完结的标志。而西汉董仲舒的“天人合一”论、魏晋时期的玄学思潮以及韩愈的道统学说则构成了儒家思想哲理化进程的几个重要环节。

西汉中期的董仲舒,从思孟学派以及春秋公羊学“天人合一”的观念出发,提出了“道之大原出于天,天不变,道亦不变”(《汉书·董仲舒传》)、“王道之三纲,可求于天”(《春秋繁露·基义》)的命题。董仲舒把现实生活中的伦理原则与作为普遍法则的“道”联系在了一起,并且试图在终极的意义上说明人们所以应该遵守这些伦理原则的理由。

魏晋玄学是儒家思想哲理化过程中的一个插曲。就思想内容而言,玄学不属于儒家,但在儒家思想占据统治地位的历史背景下,玄学家有关名教与自然关系的论辩,对于儒家伦理政治学说的哲理化过程却有着重要的意义,它意味着,道家、《周易》的形上思维与儒家伦理关注的结合已经成为可能。

① [美]特伦斯·欧文:《古典思想》,覃方明译,沈阳:辽宁教育出版社/香港:牛津大学出版社,1998年,第88页。

② [古希腊]柏拉图:《理想国》,《柏拉图全集》第2卷,王晓朝译,北京:人民出版社,2003年,第460页。

然而,儒家思想的哲理化过程并没有在汉魏时期得以完成。董仲舒虽然意识到了天人之间在终极意义上是统一的,但由于逻辑思维能力的不足,他只能用简单的比附和天人感应来说明天人关系,结果导致汉代今文经学流于荒诞。魏晋时期的玄学对名教与自然的关系的讨论虽然很有意义,但他们更多接受的是庄子学派虚无怪诞的人生态度,这使得他们无法在道德层面上理解社会政治生活的真实意义。儒家思想的哲理化只能留待后世思想家来完成。

韩愈是儒家思想哲理化过程中尤其重要的环节。在韩愈之前,长达几个世纪的战乱和分裂状态,儒家思想的哲理化过程事实上已经中断,再由于魏晋南北朝以来佛、道二教的流行,儒家思想的统治地位也不断受到冲击。直到韩愈所生活的唐中叶,这种情况仍然没有发生根本性的改变。韩愈道统学说的提出,实际上是重启了儒家思想哲理化的进程。在这一过程中,他既要在理论上应付佛道二教的挑战,又要扬弃汉魏以来的儒家经术。韩愈在写给友人的一封信中说:“汉氏已来,群儒区区修补,百孔千疮,随乱随失,其危如一发引千钧,绵绵延延,浸以微灭。于是时也,而唱释老于其间,鼓天下之众而从之,呜呼,其亦不仁甚矣!释老之害过于杨墨,韩愈之贤不及孟子,孟子不能救之于未亡之前,而韩愈乃欲全之于已坏之后,……使其道由愈而粗传,虽灭死万万无恨!”^①韩愈这段话表达的不仅是传承儒家道统的自觉意识,更重要的是,他也清楚地表达了否定汉儒的学术态度。

否定汉儒的思想倾向最早萌生于隋代的王通,但王通只是想要成为孔子那样的圣人而续写“六经”,在学理上并没有更多的发明。韩愈对汉儒的批评则是恰中汉代儒家经术的缺陷。两汉时期的经学,是秦代焚书坑儒之后特定历史条件下的产物,以章句训诂为主旨的汉代经学,对于儒学的复兴以及先秦儒家经籍的解读有着十分重要的作用,如果没有汉代的经学,很难想象儒学如何能够延续下来。但在另一方面,汉儒在把主要精力用于名物训诂的同时,却忽略了对义理的阐释,是所谓“章句小儒,破碎大道”。唐代贞观年间,颜师古、孔颖达作《五经正义》,对经义的阐释虽较之汉魏儒家更为详明,但因其株守“传以解经,疏不破注”的学术传统,在义理方面仍然没有实质性的进步。在汉魏以来的儒家经术已经无法推动传统政治思想发展的前提下,韩愈否定汉儒而回到先秦儒家,实际上就是要在汉魏以来的儒家经术之外另辟蹊径。

回到先秦儒家,也是一项对传统的儒家思想正本清源的工作。对于战国儒家诸多的思想流派,韩愈至为推崇思孟学派的思想主张以及《大学》的修齐治平之道,对荀子以及汉代的扬雄则持以批判的态度,“荀与扬也,择焉而不精,语焉而不详”^②。韩愈的这一认识,深得北宋程氏兄弟的赞许:“至如断曰:‘孟氏醇乎醇’。又曰:‘荀与扬择焉而不精,语焉而不详。’若不是佗见得,岂千余年后便能断得如此分明也?”^③自两汉以来,儒家学派内部尽管存在着不同流派之间的理论分歧,但是,像韩愈这样明白指斥荀子的并不多见,这表明,韩愈是汉魏以来最具批判精神的思想家之一。

韩愈否定汉儒的思想倾向与批判精神在很大程度上影响了两宋时期的思想家。北宋中期,革故开新在思想界蔚成风气,两宋学者遍注群经,他们打破了汉儒“疏不破注”的经学传统,以“六经注我”的态度重新诠释儒家经典。到了南宋时期,朱熹甚至对《古文尚书》的真伪提出质疑,“汉儒以伏生之《书》为今文,而谓安国之《书》为古文。以今考之,则今文多艰涩,而古文反平易”。并且指出,古文《尚书》中的孔安国序“绝不类西京文字”^④。关于古文《尚书》的真伪,朱熹虽然没下结论,但这个疑案最终在清代学者那里得到了证明。

在历史上的任何时代,学术批判都是思想进步得以实现的重要条件。作为儒家思想哲理化过程的结晶,宋代道学是在学术批判的基础上建构起来的,而学术批判的风气恰恰始于唐中期的韩愈。

① 韩愈:《与孟尚书书》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第三卷,上海:上海古籍出版社,1986年,第215页。

② 韩愈:《原道》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第18页。

③ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷一《二先生语一》,王孝鱼点校:《二程集》第1册,北京:中华书局,1981年,第5页。

④ 朱熹:《书临漳所刊四经后·书》,《晦庵先生朱文公文集》卷八十二,上海:上海书店,1989年《四部丛刊初编》本,第31页上。

韩愈在儒家思想哲理化进程中的重要性,可以从宋儒对他的评论中得到证明。北宋大文学家苏轼称赞韩愈“文起八代之衰,而道济天下之溺”^①;程氏兄弟也说:“韩愈亦近世豪杰之士。如《原道》中言语虽有病,然自孟子而后,能将许大见识寻求者,才见此入。”^②可见,对于韩愈的道统学说,宋代理学家在总体上是肯定的。宋代理学家所以对韩愈多所赞誉,是因为他们的思想学说在很大程度上受到了韩愈的影响。

二、韩愈道统学说对宋代理学家的影响

宋代的道学或理学,是汉魏以来儒家思想哲理化过程的结晶,韩愈的道统学说则是两宋时期理学之前最为直接的理论存在。仅此而论,韩愈的道统学说与两宋理学家们的思想学说之间就有着不可割断的理论关联。虽然不能说没有韩愈就没有两宋时期的道学,但韩愈的道统学说对理学的影响是不言而喻的。在以往有关韩愈道统学说与宋代理学思想关系的研究中,人们大都认为韩愈的道统学说开了两宋道学的思想先河,但是,究竟在哪些方面影响了宋代理学,则很少有人论及。而这恰恰是说明韩愈道统学说与两宋道学之间渊源关系的关键。

韩愈道统学说对两宋理学家思想学说的影响主要体现为以下几个方面:

第一,韩愈把“道”确定为传统儒家思想的核心概念,并且把道德的内涵赋予了“道”的概念。

关于战国以后的儒学,《汉书·艺文志》说:“仲尼没而微言绝,七十子丧而大义乖。”班固所说与战国秦汉年间儒学的真实境况应该相去不远。其实,两汉以后的儒家思想所以不断受到来自佛、道二教的冲击,不仅仅是因为儒家内部的理论分歧,更重要的是,儒家思想本身缺少一个可以统摄其全部思想学说的核心概念。儒家思想哲理化程度不高,在很大程度上也是由于这一原因。韩愈的道统学说恰好补上了儒家的这一短板。

在儒家思想发展的历史上,韩愈第一次把“道”理解为一个核心概念,在《原道》一开篇,韩愈便说:“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之之谓道,足乎己,无待乎外之谓德。仁与义,为定名;道与德,为虚位。”^③韩愈这句话,与《中庸》“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”的表述方式很是接近。虽然韩愈在表述上有摹仿《中庸》的痕迹,他对“道”的概念的阐释却是更进了一步。

“道”虽然是传统儒家常常用到的概念,但是,先秦两汉儒家很少说明“道”是什么。《中庸》“率性之谓道”一语虽然有说明“道”的概念的意味,但其语义却过于朦胧。朱熹《中庸章句》在“率性之谓道”句下解释说:“性,即理也。天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,……人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也。”^④这个意思是宋代理学家理解出来的,考诸汉魏以来历代注家的解释,诸儒的认识并没有理解到这一水平。

在对“道”的理解方面,韩愈的贡献在于他把“道”理解为一个高度抽象的概念。在韩愈这里,“道”不再是“天道”、“地道”、“君道”、“臣道”、“先王之道”之类具体的“道”,而是独立于“君”、“臣”、“先王”所有这些实体的存在,这是先秦两汉儒家未曾有过的认识。

在中国思想史上,最早把“道”作为一个独立的概念加以阐释的是道家。韩愈把“道”作为一个独立的概念提出来,是不是受了道家的影响我们无从得知。为了避免这一嫌疑,韩愈在《原道》中特别说明了他所说的“道”与佛、老的差异:“凡吾所谓道德云者,合仁与义言之也,天下之公言也;老子之所谓道德云者,去仁与义言之也,一人之私言也。”^⑤也就是说,佛教、老子的“道”是一个非道德的概念,韩愈所说的“道”则具有鲜明的道德属性。

① 苏轼:《潮州韩文公庙碑》,《苏东坡全集》卷六十四,北京:北京燕山出版社,2009年,第1684页。

② 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷一《二先生语一》,王孝鱼点校:《二程集》第1册,第5页。

③ 韩愈:《原道》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第13页。

④ 朱熹:《中庸章句》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第17页。

⑤ 韩愈:《原道》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第13-14页。

先秦两汉儒家也承认“道”具有道德属性,但在他们的认识中,道所以具有道德属性,并不在于“道”本身,而是因为它附着在“君臣”、“父子”、“先王”这样一些实体上。韩愈则把道德的内涵赋予了“道”本身,即所谓“仁与义为定名,道与德为虚位”。韩愈这句话的本意,是要说明仁义与“道”、“德”这两个概念不可分开来说,“道”、“德”是形式意义的概念,仁义则是其真实的内容。虽然韩愈这句话后来也受到了宋代理学家的批评,如程氏兄弟说:“韩退之言‘博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己无待于外之谓德’,此言却好。只云‘仁与义为定名,道与德为虚位’,便乱说。”^①南宋朱熹在与人评论《原道》开头这几句话时却说:“首句极不是,‘定名’、‘虚位’却不妨。”^②大抵宋代理学家对《原道》所以不满意,是因为他们认为韩愈没有把“道”的概念与仁义之间的关系说得准确,但在强调“道”的道德属性这一点上,他们与韩愈并无二致。

第二,韩愈把“道”理解为普遍、永恒的道德法则,并且开启了“理一分殊”的思维方式。

在把“道”作为一个独立的概念加以理解,并且赋予其道德的内涵的同时,韩愈也论证了“道”的普遍属性。韩愈认为,“道”是与人类社会生活息息相关的具有本原意义的法则,人类社会生活的方方面面都是“道”的体现:“其文《诗》、《书》、《易》、《春秋》,其法礼乐刑政,其民士农工贾,其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇,其服麻丝,其居宫室,其食粟米果蔬鱼肉:其为道易明,而其为教易行也。”^③韩愈的这一说法,已经十分接近于宋代理学家的“理一分殊”。

关于“理一分殊”,《宋史·道学传》说:“两汉而下,儒者之论大道,察焉而弗精,语焉而弗详,……张载作《西铭》,又极言理一分殊之旨,然后道之大原出于天者,灼然而无疑焉。”^④实际上,宋代理学家就“理一分殊”这一命题表述得最清楚的是朱熹:“宇宙之间,一理而已,天得之以为天,地得之以为地,而凡生于天地之间者,又各得之而为性。其张之为三纲,其纪之为五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。”^⑤如果把朱熹这段话与上引韩愈《原道》中的那段话相对照,就不难发现,二者在理解方式上并没有实质的差别,只不过,韩愈所说的“道”还没有抽象到宋代理学家那样的程度。

在我们的观念中,人类社会必须遵循普遍的道德法则,一个十分重要的理由就在于它既是普遍的,又是永恒的。为了论证“道”的永恒属性,不同于以往儒家把“道”混同于“先王之道”的思想传统,韩愈试图把“道”从经验性的历史过程中剥离出来。在《原道》中,韩愈描述了一个由尧舜至孔孟的道统传递谱系,“尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文武周公,文武周公传之孔子,孔子传之孟轲”^⑥。韩愈所说的“道”是一贯不改的法则,它与先秦儒家所说的“先王之道”并不是意义相同的概念,在韩愈这里,“道”不是先王的附属物,相反,先王却是“道”的载体。在逻辑上,这个“道”既适用于尧舜,亦适用于文武,同理,也适用于韩愈所生活的时代。

虽然韩愈还是借用“先王”来说明道的重要性,但他在事实上已经把“道”与先王分离开来了,他所说的“道”已经不再是“先王之道”。如果说理想的社会生活应该是与“道”相符合的生活,那么,实现这种社会生活的途径便不是先秦两汉儒家所主张的简单的复古。在这一意义上说,韩愈把“道”与“先王之道”区别开来的认识,是中国传统政治思想发展过程中有着重要意义的一步。宋代理学家实际上也是循着这一思路来阐释“道”的概念的。

第三,韩愈把“道”与“修身”、“治国”联系在一起,初步阐释了内圣外王的治理观念。

宋代理学家所倡导的内圣外王之道,本自《大学》。《大学》据传为曾子所作,但这篇文献并没有为两汉儒家所重视,最早发现《大学》的重要性的是韩愈。清人全祖望说:“自秦汉以来,《大学》、《中

① 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷十九《伊川先生语五》,王孝鱼点校:《二程集》第1册,第262页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七《战国汉唐诸子》,北京:中华书局,1986年,第3271页。

③ 韩愈:《原道》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第18页。

④ 脱脱等撰:《宋史》卷四二七《道学传一》,北京:中华书局,1985年,第12709—12710页。

⑤ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷七《读大纪》,第15页上。

⑥ 韩愈:《原道》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第18页。

庸》杂入《礼记》之中，千有余年无人得其藩篱，而首见之者，韩、李也。退之作《原道》，实阐正心诚意之旨，以推本之于《大学》。”^①全氏所说至确。在《原道》中，韩愈引述了《大学》的一段话：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。”这并不是对《大学》的简单复述，而是体现了他对传统儒家治理观念的重新理解。

先秦儒家所以重视个人的道德修养，主要是着眼于为政治国的需要，“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而未治者，否矣”（《礼记·大学》）。人们所以要修身，是因为修身有利于安邦治国，把修身当作治国的手段虽然不能说在根本上是错的，却很有一些功利性的考虑。韩愈把《大学》的“修齐治平”与“道”联系在一起，其本意虽然也还是在说明修身之于治国平天下的工具性意义，但在有意无意之间，他却为修齐治平设定了一个“道”的前提。这之中蕴含着一种新的理解：“修身”所以是治国平天下的必要条件，是因为通过修身，人们可以使自己拥有与“道”相符合的道德品质。也就是说，“修身”并不是简单地服务于治国平天下的目的，而是个人在主观上与“道”认同、从而成为符合道义的人的过程，甚至“治国、平天下”也需要通过“道”来说明。

韩愈把《大学》的“修齐治平”与作为普遍道德法则的“道”联系在一起的认识，对宋儒有着重要的启示性意义。及至北宋，被视为道学开山人的周敦颐作《通书》，认为“诚”是圣人与道的共同属性，一方面，他认为“道”是诚的本源，“‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也”^②；另一方面，他又把获得“诚”的品质作为道德修养的目的，“诚，无为；……几，善恶……性焉、安焉之谓圣”^③，并且认为圣人的责任就是循道治国，“天道行而万物顺，圣德修而万民化”^④。周敦颐这一观念为后来的程朱等人继承下来，“先王之世，以道治天下”^⑤。宋代理学家对“内圣外王”的理解所以能够达到先秦两汉儒家所不及的境界，归根结底是因为他们在“修齐治平”与道统之间建立起了逻辑关系，这在很大程度上得益于韩愈。

第四，韩愈的人性论对宋代理学家有着十分重要的启示作用。

先秦儒家论人性，但有性善、性恶两途，至于汉代，又有董仲舒的“性三品”、扬雄的“善恶混”等诸多说法。魏晋以降以至唐中叶，诸儒很少讨论人性问题，而韩愈作《原性》，使得人性论重又成为思想界的热门话题。据云，“唐自韩愈之后，言性者皆出其下”^⑥。从宋代理学家有关人性的讨论情况来看，此说可信。朱熹说：“孟子言性，只说得本然底，论才亦然。荀子只见得不好底，扬子又见得半上半下底，韩子所言却是说得稍近。盖荀扬说既不是，韩子看来端的见有如此不同，故有三品之说。然惜其言之不尽，少得一个‘气’字耳。”^⑦韩愈人性论对宋代理学家的影响，于此可见一斑。

韩愈对人性的看法大体上沿袭了董仲舒的“性三品”说，只是在《原性》中只字不提董仲舒。韩愈认为，孟子、荀子以及扬雄的人性论都有所偏颇：“孟子之言性曰：人之性善；荀子之言性曰：人之性恶；扬子之言性曰：人之性善恶混。夫始善而进恶，与始恶而进善，与始也混而今也善恶；皆举其中而遗其上下者也，得其一而失其二者也。”^⑧在韩愈看来，“性之品有上中下三。上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣”^⑨。按照韩愈的观点，简单地说人性善、恶都是片面的认识，真实的情况是人性三品。

先秦儒家所说的人性，是有关人的普遍类本质的善恶判断，“凡人之性者，尧舜之与桀、跖，其性一也，君子与小人，其性一也。”（《荀子·性恶》）对于人性善恶的判断是荀、孟全部思想学说的假定前

① 全祖望：《李习之论》，《鲒埼亭集经史问答四》外编卷三十七，上海：上海书店，1989年影印《四部丛刊初编》本，第8页下。

② 周敦颐：《通书·诚上第一》，陈克明点校：《周敦颐集》卷二，北京：中华书局，1990年，第12页。

③ 周敦颐：《通书·诚几德第三》，陈克明点校：《周敦颐集》卷二，第16—17页。

④ 周敦颐：《通书·顺化第十一》，陈克明点校：《周敦颐集》卷二，第23页。

⑤ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷一《二先生语一》，王孝鱼点校：《二程集》第1册，第4页。

⑥ 马其昶《原性》题解引宋代白云郭氏语。马其昶校注，马茂元整理：《韩昌黎文集校注》第一卷，第19页。

⑦ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷四《性理一·人物之性气质之性》，第1册，第70页。

⑧ 马其昶《原性》题解。韩愈：《原性》，马其昶校注，马茂元整理：《韩昌黎文集校注》第一卷，第21页。

⑨ 韩愈：《原性》，马其昶校注，马茂元整理：《韩昌黎文集校注》第一卷，第20页。

提,在政治哲学的意义上,这个前提是无需证明而且也是无法证明的。可是,由于古代中国人重视“参验”的思想方式,当荀、孟对人的本质作出善恶判断的时候,他们又欲使有关人性的假定在现实生活中得到证明。可是,因为现实生活中的人是千差万别的,无论是性善论还是性恶论,都无法通过现实生活中的人而得到可靠的证明。这样,先秦儒家便遇到了一个难于解决的理论困难,一方面他们要对人的普遍类本质作出善恶的判断,另一方面,他们又要说明现实生活中的人何以在道德品质上存有差异。于是,在人性问题上,他们往往会有持之两端的说法。例如孟子道性善,他一方面认为“圣人之于民,亦类也”(《孟子·公孙丑上》),按照这一认识,普通的社会大众与圣人在本性上都是善的,可另一方面孟子又说:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之”(《孟子·离娄下》),人与人之间又有了善恶差别。荀子的性恶论也是同样的情形。汉代董仲舒所以说人性三品,扬雄所以认为“人之性也,善恶混。修其善则为善人,修其恶则为恶人”^①,其主观动机无非是要解决战国儒家未能解决的理论困难,韩愈的人性论也是如此。

较之先秦两汉儒家,韩愈对人性问题的理解颇有一些新意,如,他一方面认为人性是先验的,但与此同时又引入了“情”的概念以说明人的后天之别,“性也者,与生俱生也;情也者,接于物而生也”^②。按照韩愈的说法,性是先验的,而情则是人在后天接物习得过程中获得的。也就是说,性是本原意义的属性,现实生活中人的道德品质则由于后天的习得而发生变化。

韩愈人性论与先秦两汉儒家的明显不同,就是他把“性”作为一个单独的概念加以讨论,在《原性》之外,韩愈又作《原人》,表明他已经认识到“人”与“性”是可以分别讨论的两个概念。在认为性有三品的同时,韩愈又有五常为性的说法:“其所以为性者五:曰仁、曰礼、曰信、曰义、曰智。上焉者之于五也,主于一而行于四;中焉者之于五也,一不少有焉,则少反焉,其于四也混;下焉者之于五也,反于一而悖于四。”^③韩愈这段话比较令人费解,清人马其昶《校注》在“其于四也混”句下说:“此但言中人之性,于五者之中,其一者或偏多,或偏少;其四者,亦杂而不纯耳。”^④其说近是,但马氏以为文中的“一”不是仁,却是错的。北宋程氏兄弟说:“仁、义、礼、智、信五者,性也。仁者,全体;四者,四支。”^⑤程氏这一说法应是韩愈所说的“一”与“四”的确解。对于韩愈这段话,大约作如下理解,“性”本身是由五常构成的,因此可以说“性”是善的,但由五常构成的“性”体现在每个人身上却有差别,是所谓上中下三品,上等人能够居于仁而践行其他四德,是为纯善,中等人则或多或少地据有仁的品质,但其他四德稍驳杂,是为“可导而上下”,下等人的本质只是恶而已。至于“性”何以体现在具体的人身上各自相异,韩愈虽然没有说得明白,但是,这为后来的思想家对这一问题的理解打开了一扇窗户。至于北宋张载,提出了“天地之性”、“气质之性”的概念,到了朱熹则有“禀气”之说,所遵循的都是韩愈的这一思路。

三、宋代理学家对韩愈道统学说的超越

宋代理学家对韩愈虽然多所称道,在叙述道学源流时,他们却从来不曾说到韩愈。实际上,宋代理学家虽然每每称道韩愈,但他们也在许多方面对他提出了尖锐的批评。例如,程子以及朱熹都曾指责韩愈过于追求文章的华丽,而疏于穷究义理。程子说“韩子之学华”^⑥,朱熹更直截了当地说:“韩文公第一义是去学文字,第二义方去穷究道理,所以看得不亲切。”^⑦另外,宋代理学家也认为,韩愈虽

① 扬雄:《法言·修身》,汪荣宝撰,陈仲夫点校:《法言义疏》,北京:中华书局,1987年,第85页。

② 韩愈:《原性》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第20页。

③ 韩愈:《原性》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第20页。

④ 马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第21页。

⑤ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二上《二先生语二上》,王孝鱼点校:《二程集》第1册,第14页。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七引程子语,第8册,第3261页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七《战国汉唐诸子》,第8册,第3273页。

然阐发了儒家道统,其主观动机却是谋求做官,这种功利之心使得他不能身体力行地践履道德法则,“如韩退之虽是见得个道之大用是如此,然却无实用功处。它当初本只是要讨官职做,始终只是这颗心。他只是要做得言语似《主经》,便以为传道。至其每日功夫,只是做诗,博弈,酣饮取乐而已。观其诗便可见,都衬贴那《原道》不起”^①。诸如此类的指摘不胜枚举。不过,宋代理学家最主要的不满意之处,则是韩愈的道统学说与人性论仍有许多未尽之处,关于儒家道统,韩愈只是说了一个大纲,而在学理上远远不够细密。

宋代理学家至少在以下几个方面对韩愈的道统学说作了修正。

首先,宋代理学家对“道”的概念作出了更加抽象的理解。

韩愈道统学说的贡献在于他第一次把“道”作为一个抽象的概念提出来,并且试图在本原的意义上说明“道”是什么。但是,由于韩愈在先秦儒家那里找到的思想资源主要是《孟子》、《大学》,从《原道》的行文风格来看,他所借重的文献还应该包括《中庸》。如果仅着眼于对社会政治生活中的道德问题的理解,这些文献的内容可谓丰富,但是,如果要在最抽象的水平上说明“道”所以是普遍的法则,这些思想资源却是远远不够。在《原道》中,韩愈杜撰了一个从尧舜到孔孟的代相传递的谱系:“尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文武周公,文武周公传之孔子,孔子传之孟轲,轲之死,不得其传焉。”^②韩愈的本意,是要借助于这个道统传承谱系说明道既是至高无上的,又是普遍的和永恒的,可是韩愈并不知道,这样一个在圣王先贤手中传递,并且传递过程在某些时候还会中断的“道”,既算不得至高无上,也不够永恒。

与韩愈相比,两宋理学家所借用的思想资源更为丰富。两宋道学的开山人周敦颐,借助于《周易》的形而上思维,从本体论的层面上对“道”作出了阐释:“无极而太极。……太极动而生阳,动极而静,静而生阴。静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。”^③周敦颐所说的“太极”,就是后来程朱等人所说的“道”或天理。周敦颐以后,从本体论的层面上理解“道”或“天理”是宋代理学家共同的认识路径。在宋代理学家看来,“道”是天地万物的本原,是天地所以为此天地的终极原因,如朱熹所说:“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了!有理,便有气流行,发育万物。”^④从本体论的层面说明“道”的普遍属性,是先秦两汉儒家以及韩愈所不及之处。

在论证“道”的永恒属性方面,宋代理学家既不满意于汉代董仲舒所说的“天不变,道亦不变”,因为在逻辑上,这句话的另一半是“天若变,道也会变”,也不满意于韩愈所杜撰的道统传递谱系,因为这个传递谱系本身便缺少历史的可靠性。从本体论的观念出发,宋代理学家把“道”或天理理解为无条件的存在,它不会因任何具体条件的变化而变化,甚至“万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里”^⑤。朱熹这句话与董仲舒最大的不同,就是“天变了,道也不变”,虽然这是一种唯心主义的理解,但必须承认的是,宋代理学家所理解到的“道”,比汉唐儒家的“道”更具永恒的意义。

由于“道”被理解为无条件的存在,在宋代理学家的观念中,“道”与先王的关系也有了某种新的解释。传统儒家惯常的方式,是通过圣王的神圣来说明“道”的价值,在先秦两汉儒家那里,“道”在大多数情况下被归结为“先王之道”,虽然韩愈的道统学说已经有了把圣王与“道”分离开来的倾向,圣王先贤只是被理解为“道”的载体而不再是“道”的创造者和所有者,但他还是没有摆脱通过圣王来说明“道”的重要性的窠臼。宋代理学家在韩愈的认识基础上又前进了一步,北宋程氏兄弟说:“天理云者,这一个道理,更有甚穷已?不为尧存,不为桀亡。人得之者,故大行不加,穷居不损。这上头来,

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七《战国汉唐诸子》,第8册,第3260页。

② 韩愈:《原道》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》第一卷,第18页。

③ 周敦颐:《太极图说》,陈克明点校:《周敦颐集》卷一,第3页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一《理气上·太极天地》,第1册,第1页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一《理气上·太极天地》,第1册,第4页。

更怎生说得存亡加减?是它元无少欠,百理俱备。”^①在另一处,程氏兄弟又说:“百理具在,平铺放着。几时道尧尽君道,添得些君道多;舜尽子道,添得些孝道多?元来依旧。”^②程氏这段话的意思很明确,“道”的存在并不以“圣王”为前提,“道”的内容也不会因为“圣王”的行为而发生改变。这样,“圣王”便没有了对于“道”的垄断权,他们所能做的只能是和常人一样去理解道德法则,他们也同样负有遵守道德法则的义务。出于同样的道理,古今帝王的所作所为也同样需要通过“道”来评价。虽然宋代理学家还没有能力从先秦儒家推崇尧舜、三代的圣王理想中走出来,但是,秦汉以下的历代帝王却成了他们的批判对象,这是中国政治思想史上很有意义的进步。

其次,韩愈的道统学说在认识论方面存有局限,宋代理学家在认识论方面对韩愈的道统学说作出了修正。

人类社会的政治生活是否遵循普遍的道德法则?传统儒家对这一问题的答案是肯定的。当先秦儒家提出“道”的概念的时候,便认为“道”是可知的。孔子曾说:“朝闻道,夕死可矣。”(《论语·里仁》)孔子虽然没有说明如何能够“闻道”,却承认“道”是可知的。这一点对于传统儒家的伦理政治学说尤为重要,因为“道”如果不能为人们所认识,对于人类社会的政治生活来说也就毫无意义。不过,在政治哲学意义上,只是承认“道”是可知的还不够,更进一步的问题是,人们如何使自己的认识达到作为普遍法则的“道”。

受《礼记·大学》的启示,韩愈十分注重修身的重要性,韩愈把个人的道德修养视为守道的基本条件,这在一定程度上摆脱了先秦两汉儒家效法先王的思维定式。不过,韩愈在《原道》中引述《大学》那段话的时候,略去了“格物、致知”一节,这恰是宋代理学家所不满意的地方,朱熹甚至指斥为“无头学问”^③。在宋代理学家看来,若要遵守天理,首先必须认识天理,所以,“格物致知”是第一位的事情,“物格者,物理之极处无不到也。知至者,吾心之所知无不尽也,知既尽则意可得而实矣。意既实则心可得而正矣”^④。

至于韩愈为什么会略去“格物、致知”一节,陈来认为:“这显然是由于,在儒学复兴运动的初期,主要的任务是首先在政治伦理上抨击佛教,恢复儒学在政治社会结构中的地位,还未能深入到如何发展儒学内部的精神课题。”^⑤这一说法并不确切,实际上,韩愈之所以没有说“致知在格物”,是因为他在认识论方面的局限。他还不知道,在如何遵守普遍道德法则这一问题上,个人的道德修养固然重要,但是,对道的认知却是所有这一切的前提。也就是说,韩愈在认识论方面远没有达到宋代理学家的境界。

人们所以能够认识“天理”,其根本原因在于人的理性能力。北宋程氏兄弟说:“‘万物皆备于我’,不独人尔,物皆然。都自这里出去,只是物不能推,人则能推之。虽能推之,几时添得一分?不能推之,几时减得一分?”^⑥程氏兄弟这句话与亚里士多德所说的“那些靠表象和记忆生活的动物,很少分有经验,惟有人类才凭技术和推理生活”^⑦有着完全相同的意义。较之韩愈的道统学说,宋代理学家显然更多地注意到了人的理性之于社会政治生活的意义。

再次,较之韩愈的“性三品”说,宋代理学家对于人性问题作出了更为合乎逻辑的解释。

在东西方思想史上,如果一个思想家对于人性问题没有深刻的理解,其思想学说不可能是完整的。唐中期以后,思想界对人性问题的关注始于韩愈,宋代理学家对人性的认识也在很大程度上接

① 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二上《二先生语二上》,王孝鱼点校:《二程集》第1册,第31页。

② 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二上《二先生语二上》,王孝鱼点校:《二程集》第1册,第34页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七《战国汉唐诸子》,第8册,第3272页。

④ 朱熹:《大学集注》,《四书章句集注》,第4页。

⑤ 陈来:《宋明理学》,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年,第29页。

⑥ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二上《二先生语二上》,王孝鱼点校:《二程集》第1册,第34页。

⑦ [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,第4页。

受了韩愈的影响。但在另一方面,由于形上素养的差别,宋代理学家对韩愈的性三品说并不是十分满意。事实上,宋代理学家对韩愈思想颇多指摘的也是人性论。在他们看来,韩愈的性三品说虽然是可取的,却有未尽之处,这未尽之处就是“少得一个‘气’字”^①。

前面说过,先秦儒家人性论所遭遇的理论困难,就是有关人的普遍类本质的假定与现实生活中的人之间的鲜明反差。他们既无法通过现实生活中的人来证明其关于人性善恶的假定,也无法根据其对人性的判断来说明现实生活中的人何以千差万别。汉唐儒家的种种努力,实际上就是要解决先秦儒家的这一理论困难。

前面说过,韩愈的人性论对宋儒的重要启示,就是把“人”与“性”分别开来,一方面认为“五常为性”,这样,“性”便是善之所在,另一方面又把人的道德属性分为三品,善恶因人而异。当韩愈作如此说的时候,他却并没有意识到还有进一步的问题需要说明,那就是,如果说“性”是善之所在,那么,“性”究竟是什么,它与现实生活中的人的道德品质又是什么关系?由于韩愈没有意识到这些问题,所以他也就无法对这些问题作出说明。

宋代理学家认为,韩愈的性三品说在总体上虽不错,但因为少了一个“气”字,所以在逻辑上便无法圆通了。北宋程子在批评韩愈的人性论时说:“论性,不论气,不备;论气,不论性,不明。”^②在此基础上,南宋朱熹又进一步发挥道:“退之说性,只将仁义礼智来说,便是识见高处。如论三品亦是。但以某观,人之性岂独三品,须有百千万品。退之所论却少了一个‘气’字。”^③在宋儒看来,韩愈以仁义理智来说“性”是对的,把人性分为三品也是对的,但因为少了一个“气”字,二者之间在逻辑上便无法圆通。

把“气”的概念引入人性问题始于张载。北宋熙宁年间,张载作《正蒙》,于其中提出了“天地之性”、“气质之性”的概念。首先,张载在本体论的层面解释了“性”的概念:“性者万物之一源,非有我之得私也。”^④也就是说,“性”是天地间万物的本原,并不为人类所特有。作为万物本原的“性”与“道”是一体的,“天所性者通极于道”,这就是所谓的“天地之性”。天地间每一种事物都在某种程度上获得了“性”,但是,万物获得“性”依赖于一个条件,即必须禀气成形,只是由于“气”的作用,事物之间便有了属性的差别,即所谓“气质之性”。“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉。”^⑤后来朱熹进一步解释“天地之性”、“气质之性”的关系时说:“论天地之性,则专指理言;论气质之性,则以理与气杂而言之。未有此气,已有此性。气有不存,而性却常在。”^⑥朱熹的这一解释很是符合张载的原意。张载对“性”的理解较之韩愈前进了一步,不过却是十分重要的一步。按照张载的认识,所谓“天地之性”便是本原的性,它对于每一种事物来说都是先验的;“气质之性”则是每一种事物禀气成形之后所具有的属性,人性也属于“气质之性”,而且由于“气禀”不同,人与人之间也就有了品性善恶的不同。

张载“天地之性”、“气质之性”之说一出,标志着儒家人性学说的根本转向。自此以后,宋代理学家实际上不再对人的普遍本质作出善恶的判断。朱熹说:“性即理也。当然之理,无有不善者。故孟子之言性,指性之本而言。然必有所依而立,故气质之禀不能无浅深厚薄之别。孔子曰:‘性相近也’,兼气质而言。”^⑦按照他的说法,“性”与“道”或“天理”实际上就是同一事物。在这里,朱熹尽管没有明说,但实际上已经颠覆了孟子的“性善论”。

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷四《性理一·人物之性气质之性》,第1册,第70页。

② 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷六《二先生语六》,王孝鱼点校:《二程集》,第1册,第81页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一三七《战国汉唐诸子》,第8册,第3272页。

④ 张载:《正蒙·诚明篇》,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第21页。

⑤ 张载:《正蒙·诚明篇》,章锡琛点校:《张载集》,第23页。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷四《性理一·人物之性气质之性》,第1册,第67页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷四《性理一·人物之性气质之性》,第1册,第67-68页。

“性即理也”的观点本自程氏兄弟,也是宋代理学家的一致认识。如果说“止于至善”是思想家不可放弃的道德追求,那么,他们必须在观念形态上为“善”确定一个可靠的来源。宋代理学家与孟子的最大不同,在于他们不像孟子那样认为“善”源自于人的本性,而是来自于客观存在的“性”。至于人的善恶,则完全取决于他们的禀得的“气”,甚至“气禀”的不同,还决定着每一个人的贫贱寿夭,“人之禀气,富贵、贫贱、长短,皆有定数寓其中……或贵而为栋梁,或贱而为厕料,皆其生时所禀气数如此定了”^①。至此,宋代理学家用较之以往历代儒家更为精致的逻辑,说明了现实生活中的人何以有着不同的道德品质,也为现实社会的不平等作了更为充分的论证。有学者认为,宋代理学家在继承韩愈“五常为性”观点的基础上,“发展为性即理说,认为每个人心中都具有仁义礼智信五德,五德是一切人性之所以为人性者”^②,这一说法并不符合宋代理学家人性论的实际。实际上,宋代理学家是循着韩愈“性”与“人”分离的思路,用“禀气”之说对现实生活中的人何以存在品质差别作了更为精致的说明。虽然宋代理学家的“禀气”说彻底消解了先秦儒家的逻辑困难,但是,他们在学理上付出的代价却是对人类普遍本质的否定。

综上所述,韩愈是中国传统政治思想哲理化进程中具有关键意义的思想家,韩愈的思想学说实际上开了两宋道学的先河,尤其是宋代理学家中的程朱学派,受韩愈的影响尤多。但是,由于形而上学素养的不足,韩愈的思想学说并没有受到宋代理学家的完全认可,因此,宋代理学家不肯承认韩愈与道学之间的理论渊源关系,也有其理由。

[责任编辑 刘京希]

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷四《性理一·人物之性气质之性》,第1册,第81页。

② 陈来:《宋明理学》,第30页。

复古与革新的错位： 对北宋天地分祭与合祭之争的再探讨

丁建军 江云

摘要：祭祀天地是中国古代帝王的特权与神圣义务。北宋时期，宋神宗熙丰变法时期对礼制的改革，引发了关于郊祀礼的激烈争论，争论的焦点是天地应该分祭还是合祭。伴随着北宋中后期最高当权者的更迭和新旧党争的形势变化，这场争论也不断反复。在这个过程中，以恢复古礼相标榜而主张天地分祭的许多新党，表现为食古不化的保守，而以适应宋朝现实为依据，主张实行天地合祭的许多旧党，却表现出与时俱进的革新精神。由于时代变迁、财力的局限和皇帝事务的繁忙，按照古礼恢复天地分祭的主张已难于实行，天地合祭，皇帝每三年亲祀一次，遂成为宋朝郊祀礼的主流。宋人对天地分祭与合祭的争论既是礼制、学术之争，更牵涉北宋中后期的党争，从一个侧面彰显了宋朝士大夫政治的时代特色。

关键词：北宋；郊祀；天地分祭；天地合祭；北宋党争

在古代中国，帝王祭祀天地谓之“郊祀”，是中国古代礼制的重要内容之一。所谓“国之大事，在祀与戎”^①，自商周以降，中国历代王朝都很重视郊祀活动，或沿袭继承，或变通改革，随着时代的发展，历朝历代郊祀的内容和形式都在不断变化，其具体实施情况也各有特点。宋朝皇帝亲祀天地通常是“三岁一郊”^②，其他年份的常祀则改派大臣摄事。历代学者对郊祀的争论也不绝于史，而北宋中后期，围绕皇帝亲祀天地到底应该分祭，还是应该合祭所展开的争论，则因为与党争纠缠不清而最为激烈。

较早关注宋代郊祀制度的日本学者山内弘一，在《北宋時代の郊祀》^③一文中，对北宋168年间的郊祀制度进行了系统论述，其中对北宋天地合祭与分祭争有所涉及，但因属附带而论，所论并不深入。中国学者杨倩描在《宋代郊祀制度初探》^④一文中，通过对宋代郊祀次数和地点场所变迁的探析，论述了宋代常祀衰败和皇帝亲祀地位突出的时代特点，特别对宋代皇帝亲郊大礼所承担的诸多现实政治功能（如肆赦、荫子和赏赉）进行了论述，该文虽对宋代皇帝亲祀难以依古礼施行天地分祭的原因有所探讨，但对宋朝难于实行天地分祭原因的探讨仍有待深入。朱溢在《从郊丘之争到天地分合之争——唐至北宋时期郊祀主神位的变化》^⑤一文中，主要通过唐宋郊祀的纵向比较，对北宋分祭和合祭的定型化、制度化作了考察，但对北宋中后期围绕天地合祭与分祭的争论也缺乏深入的论述。

作者简介：丁建军，河北大学宋史研究中心副研究员（河北保定 071002）；江云，扬州市江都区丁沟中学历史教师（江苏扬州 225235）。

基金项目：本课题得到河北大学中国史一流学科建设经费资助。

- ① 陈戍国校注：《春秋左传校注》（上），长沙：岳麓书社，2006年，第483页。
- ② 李焘：《续资治通鉴长编》卷二〇六“英宗治平二年八月庚寅”，北京：中华书局，2004年，第4995页。
- ③ [日]山内弘一：《北宋時代の郊祀》，《史学杂志》（东京）第92卷第1号（1983年1月）。
- ④ 杨倩描：《宋代郊祀制度初探》，《世界宗教研究》1988年第4期。
- ⑤ 朱溢：《从郊丘之争到天地分合之争——唐至北宋时期郊祀主神位的变化》，《汉学研究》2009年第2期。

陈戍国在《中国礼制史·宋辽夏金元卷》^①中,虽然对北宋天地分祭与合祭的争论问题有所论及,但重点则放在了质疑争论的内容和郊祀的具体环节上。本文拟在吸收前人研究成果的基础上,结合北宋中后期新旧党争的变化,对北宋的天地分祭与合祭之争进行再探讨,一方面进一步深化对宋代郊祀礼制的认识,另一方面也有助于我们从一个侧面加深对北宋党争的理解。

一、北宋郊祀之争的缘起

对于天地应该分祭还是合祭的问题,儒家经典早有明确的主张,《礼记·祭法》曰:“燔柴于泰坛,祭天也;瘞埋于泰折,祭地也。”^②这不仅说明了祭祀天神、地祇的不同方法,也指明了按照古礼是实行天地分祭的。天地合祭乃始于王莽摄政时期。西汉平帝元始五年(5),王莽以“天地合祭,先祖配天,先妣配地,其谊一也。天地合精,夫妇判合。祭天南郊,则以地配,一体之谊也”^③,首创了天地合祭的仪制。此后,历代王朝多实行天地合祭,到了宋代在祭祀天地方面又有了重大调整:即分为有司摄事的常祀和皇帝亲祀两种形式,由有司摄事的常祀实行的是天地分祭,但是在三年一次的皇帝亲祀时,则实行天地合祭。这种做法自宋太祖朝至宋英宗朝皆是如此,并未招致异议,但到了宋神宗朝开始有了变化。由于这种变化发生在熙丰变法时期,宋朝士大夫围绕着变法已经展开了激烈的争论,并分为了新、旧两党,于是,新、旧两党围绕天地分祭与合祭的争论,也成为此后一个时期北宋党争政治的重要内容之一。

历史上著名的熙丰变法发生在宋神宗朝,值得注意的是,在变法前期关于郊祀礼制的变革内容并未引起新、旧两党的重视,只是到了熙宁十年(1077),礼院取庆历以后奉祀制度,别定《祀仪》,其一留中,其二付有司时,“知谏院黄履言:‘郊祀礼乐,未合古制,请命有司考正群祀。’诏履与礼官讲求以闻”^④,似乎是知谏院黄履提出了郊祀礼乐应恢复古礼的主张,实则不然。《宋史·黄履传》透露了其中的玄机,宋神宗曾经询问天地合祭是非,黄履对曰:“国朝之制,冬至祭天圆丘,夏至祭地方泽,每岁行之,皆合于古。犹以有司摄事未足以尽[志],于是三岁一郊而亲行之,所谓因时制宜者也,虽施之方今,为不可易。惟合祭之非,在所当正。然今日礼文之失,非独此也,愿敕有司正群祀,为一代损益之制。”^⑤由此可见,是宋神宗先有了变革礼制的想法,黄履只是揣度圣意后迎合了宋神宗的想法,提出了皇帝亲祀合祭天地不合古礼。宋神宗为什么会产生改革皇帝亲祀合祭天地礼仪的想法呢?实际情形是熙宁九年(1076)十月丙午,“左仆射、兼门下侍郎、平章事、昭文馆大学士、监修国史王安石罢为镇南军节度使、同平章事、判江宁府”^⑥,这是王安石第二次被罢相,此后宋神宗的变法更加步履维艰,为了继续推行变法,宋神宗不得不另寻突破口,于是将官制和礼制改革作为关注的重点,不仅推行了元丰官制改革,而且开始了对包括郊祀制度在内的礼制改革^⑦。尤其是祭祀天地,它直接体现了皇权与天命的统一,对郊祀礼制的改革不仅有利于加强宋神宗作为皇帝的权威,还成为彰显宋神宗锐意变法精神和继续变法之政治路线的重大举措,即实行天地分祭这一礼制改革,从一开始提出来就被赋予了变法革新的政治意义,而逢变法必反对的守旧大臣自然也不会放弃对天地分祭的反对。因此,从黄履迎合宋神宗提出要恢复古礼、实行天地分祭的主张开始,就注定了赵宋朝堂上新、旧两党必将围绕天地分祭与合祭展开一场新的争论,并且这场关于天地分祭与合祭的争论竟然伴随

① 陈戍国:《中国礼制史·宋辽夏金元卷》,长沙:湖南教育出版社,2001年,第32—48页。

② 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理,王文锦审定:《礼记正义》卷四十六《祭法》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),北京:北京大学出版社,1999年,第1295页。

③ 班固:《汉书》卷二十五下《郊祀志下》,北京:中华书局,1962年,第1266页。

④ 脱脱等撰:《宋史》卷九十八《礼志一》,北京:中华书局,1985年,第2422页。

⑤ 脱脱等撰:《宋史》卷三二八《黄履传》,第10572页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二七八“熙宁九年十月丙午”,第6803页。

⑦ 关于宋神宗时期的礼制变革,可参见孙继辉的《尊君与礼制:北宋元丰南郊祭祀礼制改革考论》(河南大学2012年硕士学位论文文)和雷博的《北宋神宗朝熙宁时期的礼文建设考论》(《青岛科技大学学报》2013年第2期)。

着北宋后期党争的反反复复而持续不断。宋神宗朝天地分祭的主张占了上风，宋哲宗朝宣仁太皇太后垂帘听政的元祐更化时期，天地合祭的意见又压倒了分祭的主张，而宋哲宗亲政后的绍圣时期和宋徽宗朝，天地分祭的意见又占上风，直到南宋初期彻底否定新党之后，宋朝人关于天地分祭与合祭的争论才告结束。由此，我们不难发现北宋党争政治对郊祀礼制之争的影响。

二、分祭与合祭之争中的几种代表性意见

对天地合祭与分祭的争论，主要集中在宋神宗和宋哲宗两朝，虽然此后对此还有些争论，但无论是争论的规模，还是争论的激烈程度，均不及这两朝。宋神宗将争论交付给郊庙奉祀礼文所主持讨论，但是礼文所内部争论不休，难于达成共识，于是不得不吸收其他官员参与讨论，而争论双方仍各持己见，最终不得不由宋神宗亲自拍板定夺。元丰四年（1081）四月，神宗下诏：“亲祀北郊，并依南郊之仪，有故不行，即以上公摄事。”^①宋神宗的这一诏令反映出其在郊祀方面蓄意改革的意念，试图突破宋朝开国以来皇帝亲祀天地实行合祭的祖宗家法，但也表明在实际操作中皇帝亲祀实行天地分祭存在困难，宋神宗又不得不采取折中的处理办法：皇帝亲祀实行天地分祭，但其北郊祭祀皇地祇时，“（皇帝）有故不行，即以上公摄事”。实际上，宋神宗虽然确定了皇帝亲祀实行天地分祭，但在神宗一朝他却并没有亲祀北郊，而北郊祭祀皇地祇时都是派遣大臣摄事。为什么宋神宗已经颁布天地分祭之诏，而对皇地祇又不曾行亲祀之礼，个中原因详见下文论述。

宋哲宗朝的郊祀礼制，经历了两次大规模的讨论，这两次讨论与哲宗朝的元祐更化、哲宗亲政后的绍述新政两次重大政策转变息息相关。元祐五年（1090），受命摄行北郊事的尚书右丞许将提出：“王者父天母地，三岁冬至，天子亲祠，遍享宗庙，祀天圜丘，而夏至方泽之祭，乃止遣上公，则皇地祇遂永不在亲祠之典，此大阙礼也。”进而建议宋哲宗：“博诏儒臣，讲求典故，明正祀典，为万世法。”在这次讨论中，虽然有不少礼官和大臣力主张天地分祭，但是持天地合祭意见者还是占了上风，因为垂帘听政的太皇太后反对熙丰变法，连带也反感宋神宗搞的天地分祭，最后她决定“宜依仁宗皇帝故事”^②，即搁置了宋神宗的天地分祭之诏，仍施行天地合祭。

宣仁太前一死，一向不满祖母专权的宋哲宗终于亲政，他一反其祖母高太后的做法，立志继承父亲宋神宗的新法。在郊祀天地方面，宋哲宗元祐七年（1092）十一月合祭天地于圜丘后，于元祐八年（1093），权礼部侍郎盛陶、太常丞王谊等建言，“宜用先帝北郊仪注，以时躬行，罢合祭礼”，但三省提出，“合祭既非礼典，但盛夏祭地祇，必难亲行”，宋哲宗便再次下诏，“令两省、台谏、礼官同议，可亲祀北郊，然后罢合祭之礼”。于是，在朝中又掀起一次天地分祭与合祭争论的高潮：“曾布、钱勰、范纯礼、韩宗师、王古、井亮采、常安民、李琮、虞策、刘定、傅楫、黄裳、丰稷、叶祖洽等言，互有是否。蔡京、林希、蔡卞、黄履、吴安持、晁端彦、翟思、郭知章、刘拯、黄庆基、董敦逸等请罢合祭。诏从之。”即在新一轮争论中，由于宋哲宗反对元祐更化的倾向明显，主张郊祀分祭天地者最终占了上风。宋哲宗一反其祖母垂帘时的元祐之政，一并罢废了天地合祭，甚至建造了北郊亲祀皇地祇时的斋院，但是令宋哲宗遗憾的是，由于他的过早病逝，北郊亲祀之礼，“终帝之世未克举云”^③。

以上就是宋神宗朝和宋哲宗朝围绕天地分祭与和合祭争论的大致过程，在争论的过程中，群臣围绕天地分祭与合祭而提出的各种意见，为宋神宗、宣仁太后、宋哲宗最终决定亲祀之礼提供了依据。归纳宋神宗和宋哲宗两朝大臣的争论意见，主要有以下几种观点：

① 脱脱等撰：《宋史》卷一〇〇《礼志三》，第2451页。

② 脱脱等撰：《宋史》卷一〇〇《礼志三》，第2451页。

③ 脱脱等撰：《宋史》卷一〇〇《礼志三》，第2453页。

1. 天地必须分祭,并且皇帝必须亲祀。

持这一观点的代表人物有陈襄、王存、曾肇、彭汝砺等。宋神宗朝,陈襄曾上疏《天地合祭为非礼》^①,王存、曾肇也曾一起奏请:“今北郊常差中书门下官,乃冢宰之任。乐舞不类,亦开元、开宝旧礼所载,特近世废缺。二者皆有司摄事,常行之典,未足以代亲祠之重,恐于父天母地之文,有所未顺。”^②到了元祐七年(1092),宋哲宗即将行亲祀天地大礼时,朝中再次掀起分祭与合祭之争:“彭汝砺、曾肇复上疏论合祭之非。”^③时任礼部侍郎的曾肇力主分祭,连续上《分祭郊社议》和两次《上哲宗皇帝乞分祭》,指责主张合祭者是“于圣人成法则弃而不行,猥用王莽不经之说”^④,力劝宋哲宗“唯陛下留神省察,远惟先帝复古之心,持以正诚不倦之意,无从苟简自便之说,以成躬事地祇之实”^⑤。

2. 天地应当分祭,但皇帝不必亲祀皇地祇,可以命冢宰摄事。

持这一观点的代表人物有张璪、赵若彦等。神宗时翰林学士张璪言:“冬至祀天,夏至祀地,不易之理。今祀地欲改用他月,无所依据。必不得已,宜于郊祀之岁,夏至之日,盛仪容,具乐舞,一如南郊之仪,命冢宰摄事。”^⑥

哲宗元祐五年(1090)五月十八日,诏礼部、太常寺,六月十二日又诏尚书、侍郎、三省侍从官同议皇地祇祀典。至元祐七年(1092)三月辛丑,太常寺修定到郊祀之岁夏至皇帝亲诣北郊祭皇地祇于方丘仪制和上公摄事的礼仪,诏依所定。但礼部又言,“看详如遇郊祀之岁,亲祠于方丘及摄事,并合典礼之正,自系朝廷临时指挥。今太常寺止称所有亲祠北郊之岁,南郊圜丘于理亦合以上公摄事及改乐舞,乞一就修定仪注。如此则更无可议,伏乞更不聚议”^⑦,即主张将南郊和北郊上公摄事的礼仪都制定好,以便在皇帝因故不能亲祀北郊时,可以顺利地派大臣代替皇帝行分祭天地之礼。

3. 天地可以合祭,待将来有条件时再落实天地分祭。

持这一观点的代表人物有顾临、吕大防、盛陶、王谊等。哲宗初立,未遑亲祀,有司摄事如元丰仪。元祐五年(1090)夏至,祭皇地祇,命尚书右丞许将摄事。许将提出:“王者父天母地,三岁冬至,天子亲祠,遍享宗庙,祀天圜丘,而夏至方泽之祭,乃止遣上公,则皇地祇遂永不在亲祠之典,此大阙礼也。望博诏儒臣,讲求典故,明正祀典,为万世法。”礼部尚书赵彦若则“请依元丰所定,郊祀之岁,亲祀方丘及摄事,已合礼之正,更不须聚议”。礼部郎中崔公度请用陈荐议,仍合祭天地,从祀百神。宋哲宗只好“复诏尚书、侍郎、两省及侍从、台谏、礼官集议”,于是翰林学士顾临等八人“请合祭如故事,俟将来亲祠北郊,则合祭可罢”^⑧。

元祐七年(1092)九月,三省上顾临等议,太皇太后曰:“宜依仁宗皇帝故事。”^⑨吕大防又言:“先帝因礼文所建议,遂令诸儒定北郊祀地之礼,然未经亲行。今皇帝临御之始,当亲见天地,而独不设地祇位,恐亦未安。况祖宗以恩需四方,庆赉将士,非三岁一行,则国力有限。今日宜为勉行权制,俟北郊议定及太庙享礼,行之未晚。”^⑩在分祭与合祭的争论声中,遂有九月戊戌的诏令:“冬至南郊宜依故事设皇地祇位,俟礼毕,别议方泽之仪以闻。”^⑪尽管元祐七年(1092)十一月祀天地于圜丘,实行的是天

① 陈襄:《古灵集》卷九《天地合祭为非礼》,《影印文渊阁四库全书》第1093册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第560页。

② 马端临撰,上海师范大学古籍研究所、华东师范大学古籍研究所点校:《文献通考》卷七十一《郊社考四》,北京:中华书局,2011年,第2205页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷一〇〇《礼志三》,第2451页。

④ 曾肇:《曲阜集》卷二《分祭郊社议》,《影印文渊阁四库全书》第1101册,第350页。

⑤ 曾肇:《曲阜集》卷二《上哲宗皇帝乞分祭》,《影印文渊阁四库全书》第1101册,第351页。

⑥ 马端临撰,上海师范大学古籍研究所、华东师范大学古籍研究所点校:《文献通考》卷七十一《郊社考四》,第2205页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四七一“元祐七年三月辛丑”,第11251—11252页。

⑧ 脱脱等撰:《宋史》卷一〇〇《礼志三》,第2451页。

⑨ 脱脱等撰:《宋史》卷一〇〇《礼志三》,第2451页。

⑩ 脱脱等撰:《宋史》卷一〇〇《礼志三》,第2451—2452页。

⑪ 李埴撰,燕永成校正:《皇宋十朝纲要校正》下,北京:中华书局,2013年,第358页。

地合祭，但九月戊戌的这一诏令既反映了当时分祭与合祭之争的激烈，也为以后继续争论埋下了伏笔。

4. 坚决反对天地分祭，而主张实行天地合祭。

持这一观点的代表人物有陈荐、崔公度、苏辙、苏轼等。宋神宗朝，判太常寺陈荐主张天地合祭，他认为：“议者以天地合祭，始于王莽，故欲罢之。臣按《周颂》：昊天有成命，郊祀天地也。汉《郊祀歌》曰：惟泰元尊，媪神蕃厘。泰元，天也；媪神，地也。又曰：涓选休成，天地并况。此天地同祀，可以概见，恐非自王莽始也。议者又谓方丘之祀，盛夏不躬行，宜选冢宰摄祀。亦恐未必合古，然终不若天地合祭也。乞且循旧制。”^①

在元祐八年(1093)的再次争论中，礼部郎中崔公度认为：“今特祀难行，即当依旧合祭，并依祖宗旧仪，为万世不刊之典。”^②苏辙在这次争论中也坚决主张天子亲祀天地当用合祭之礼，他从实际出发，逐一驳斥了各种主张天地分祭的理由：“今别祭之议，有欲常郊之岁，皇帝先以夏至亲祀北郊者，有欲稽夏至之祀行于十月者，有欲三年祀天，三年祀地者，然夏至暑雨方作，以行大礼，势必不可；夏至之礼行于孟冬，其为非周礼，与冬至无异，而数月之间再举大事，力何以堪。若天地之祀互用三年，则天地均为六年乃获一祭，而以地废天，以卑略尊，尤为不顺。此皆朝廷之大体。”集议未决，行至崇政殿门时，吕大防与苏辙还在争论，吕大防说：“今废三代旧典，而行开元故事，可乎？”而苏辙回答：“今舍三代而从汉唐者，非止一事矣。天子七庙，今乃一庙九室；庙祀一帝一后，今诸后并配。事各适时，岂必三代。”^③吕大防终于折服。最终宋哲宗首次亲郊仍实行天地合祭。

元祐八年(1093)三月，礼部尚书苏轼先后有《上圆丘合祭六议札子》和《请诘难圆丘六议札子》，不仅引经据典论证“天地合祭久矣”，而且指出古今时代不同，“夫分祀天地，决非今世之所能行”^④，甚至坚决要求主张天地分祭者必须对他提出的六条天地合祭理由逐条反驳，若不能驳倒他提出的六条理由，就必须放弃不切实际的分祭主张。《宋史》卷一百《礼志三》记载：“(元祐)八年，礼部尚书苏轼复陈合祭六议，令礼官集议以闻。已而下诏依元祐七年故事，合祭天地于南郊，仍罢集议。”^⑤

针对当时大臣“多牵于旧学，不达时变”^⑥，主张恢复三代古礼，进行天地分祭，苏辙则提出应该“事各适时，岂必三代”^⑦，天地分祭的古礼已经不适合宋朝的实际情况了，必须实行天地合祭。今天，在我们看来，主张天地分祭者虽符合宋神宗朝的改革礼制精神，却有食古不化之嫌，而主张“事各适时，岂必三代”的苏轼、苏辙兄弟等人，在郊祀礼制变革方面反倒更多地体现了实事求是、顺应时代发展的科学态度，但当时很快就有人将这次礼制之争上升到了政治斗争：如绍圣元年(1094)五月，右正言张商英就提出：“先帝制详定礼文所，谓合祭非古，据经而正之。元祐之臣，乃复行合祭，请再下礼官议。”^⑧御史中丞黄履进一步上纲上线说：“南郊合祭，自古无有，止因王莽谄事元后，遂跻地位，同席共牢。逮于先帝始厘正之。陛下初郊，大臣以宣仁同政，复用王莽私意，合而祀之，渎乱典礼。”^⑨在宋哲宗亲政后绍述新政的新形势下，元祐更化时期所搞的天地合祭也很快就被废罢，而主张天地合祭也成了日后元祐党人的罪过之一，此时主张天地合祭的苏轼、苏辙兄弟后来都被打成了元祐党人。宋朝士大夫对天地分祭与合祭的争论就是这样与新旧党争纠缠在一起的。

当然宋朝人围绕郊祀天地问题也有其他一些观点，或主张调整祭地日期，以方便皇帝能够亲祀，

① 马端临撰，上海师范大学古籍研究所、华东师范大学古籍研究所点校：《文献通考》卷七十一《郊社考四》，第2205—2206页。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷四七一“元祐七年三月辛丑”，第11251—11252页。

③ 苏辙：《龙川略志·龙川别志》卷八《天子亲祀天地当用合祭之礼》，北京：中华书局，1982年，第50、52、52页。

④ 张志烈、马德富、周裕锴主编：《苏轼全集校注》卷三十五《上圆丘合祭六议札子》，石家庄：河北人民出版社，2010年，第14册，第3548页。

⑤ 脱脱等撰：《宋史》卷一〇〇《礼志三》，第2452页。

⑥ 苏辙著，曾枣庄、马德富点校：《栞城集》后集卷十二《颖滨遗老传》上，上海：上海古籍出版社，1987年，第1288页。

⑦ 苏辙：《龙川略志·龙川别志》卷八《天子亲祀天地当用合祭之礼》，第52页。

⑧ 脱脱等撰：《宋史》卷一〇〇《礼志三》，第2452页。

⑨ 徐松辑：《宋会要辑稿·礼三》之二一，北京：中华书局，1957年，第450页上。

如孔武仲建议“请以孟冬纯阴之月，诣北郊亲祀，如神州地祇之祀”^①；或主张对具体亲祀行为进行变通者，如吏部侍郎丰稷奏请：“夏至前三日，皇帝致斋于文德殿，遣官奏告太庙。至日五鼓，诣北郊斋殿，质明行事，礼毕还宫，不甚炎溽。若遇阴雨，大庆殿可陈望祭之礼。”^②这些观点只是郊祀争论中的枝节问题，限于篇幅在此不再展开论述。

三、北宋祭祀天地的实施情况

相对于臣僚的意见纷争，皇帝的决定显得更为重要，而皇帝在亲祀中的表现，则是皇帝本人对天地合祭与分祭的最终裁断，直接反映着皇帝对郊祀天地问题的认识，正所谓“祭天地，或合或分，特系于时君”^③。北宋皇帝亲祀天地的具体情况到底如何呢？通过对相关史料的梳理，今将北宋皇帝亲祀天地的情况列表如下：

北宋皇帝亲祀天地一览表

皇帝	亲祀时间	亲祀情况	史料来源
宋太祖	乾德元年十一月甲子	合祭天地于南郊	《续资治通鉴长编》(以下简称《长编》)卷四
	开宝元年十一月癸卯	合祭天地于南郊	《长编》卷九、《宋史》卷二《太祖本纪》
	开宝四年十一月己未	合祭天地于南郊	《长编》卷十二、《宋史》卷二《太祖本纪》
	开宝九年四月庚子	合祭天地于西京南郊	《长编》卷十七
宋太宗	太平兴国三年十一月丙申	祀天地于圜丘	《长编》卷十九、《宋史》卷四《太宗本纪》
	太平兴国六年十一月辛亥	祀天地于圜丘	《太常因革礼》卷二十九、《长编》卷二十二、《宋史》卷四《太宗本纪》
	雍熙元年十一月丁巳	祀天地于圜丘	《太常因革礼》卷二十九、《长编》卷二十五、《宋史》卷四《太宗本纪》
宋真宗	咸平二年十一月丙戌	祀天地于圜丘	《太常因革礼》卷二十九、《长编》卷二十五、《宋史》卷六《真宗本纪》
	咸平五年十一月壬寅	祀天地于圜丘	《长编》卷四十五、《宋史》卷六《真宗本纪》
	景德二年十一月丁巳	祀天地于圜丘	《长编》卷六十一、《宋史》卷七《真宗本纪》
	天禧三年十一月辛未	祀天地于圜丘	《长编》卷九十四、《宋史》卷八《真宗本纪》
宋仁宗	天圣二年十一月丁酉	祀天地于圜丘	《长编》卷一〇二、《宋史》卷九《仁宗本纪》
	天圣五年十一月癸丑	祀天地于圜丘	《宋史》卷九《仁宗本纪》
	天圣八年十一月戊辰	合祀天地于圜丘	《长编》卷一〇九、《宋史》卷九《仁宗本纪》
	景祐二年十一月乙未	祀天地于圜丘	《长编》卷一一七、《宋史》卷十《仁宗本纪》
	宝元元年十一月庚戌	祀天地于圜丘	《宋史》卷十《仁宗本纪》
	庆历元年十一月丙寅	祀天地于圜丘	《宋史》卷十一《仁宗本纪》
	庆历四年十一月壬午	祀天地于圜丘	《宋史》卷十一《仁宗本纪》
	庆历七年十一月戊戌	祀天地于圜丘	《宋史》卷十一《仁宗本纪》
皇祐五年十一月己巳	祀天地于圜丘	《宋史》卷十二《仁宗本纪》	

① 马端临撰，上海师范大学古籍研究所、华东师范大学古籍研究所点校：《文献通考》卷七十一《郊社考四》，第2209页。

② 马端临撰，上海师范大学古籍研究所、华东师范大学古籍研究所点校：《文献通考》卷七十六《郊社考九》，第2357页。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷四七一“元祐七年三月辛丑”，第11251—11252页。

续表

皇帝	亲祀时间	亲祀情况	史料来源
宋英宗	治平二年十一月壬申	祀天地于圜丘	《长编》卷二〇六、《宋史》卷十三《英宗本纪》
宋神宗	熙宁元年十一丁亥	祀天地于圜丘	《宋大诏令集》卷一一八、《宋史》卷十四《神宗本纪》
	熙宁七年十一月己未	祀天地于圜丘	《宋大诏令集》卷一一九、《宋史》卷十五《神宗本纪》
	熙宁十年十一月甲戌	祀天地于圜丘	《宋大诏令集》卷一一九、《宋史》卷十五《神宗本纪》
	元丰六年十一月丙午	祭昊天上帝于圜丘	《宋大诏令集》卷一一九、《宋史》卷一百《礼三》
宋哲宗	元祐七年十一月癸巳	祀天地于圜丘	《宋史》卷十七《哲宗本纪》
	元符元年十一月甲子	祀昊天上帝于圜丘	《宋史》卷十八《哲宗本纪》
宋徽宗	建中靖国元年十一月庚辰	祀天地于圜丘	《宋大诏令集》卷一二二、《宋史》卷十九《徽宗本纪》
	崇宁三年十一月丙申	祀昊天上帝于圜丘	《宋大诏令集》卷一二二、《宋史》卷十九《徽宗本纪》
	大观四年十一月丁卯	祀昊天上帝于圜丘	《宋大诏令集》卷一二二、《宋史》卷二十《徽宗本纪》
	政和三年十一月癸未	祀昊天上帝于圜丘	《宋大诏令集》卷一二二、《宋史》卷二十一《徽宗本纪》
	政和四年五月丙戌	始祭地于方泽	《宋史》卷二十一《徽宗本纪》
	政和六年十一月己亥	祀昊天上帝于圜丘	《宋大诏令集》卷一二二、《宋史》卷二十一《徽宗本纪》
	政和七年五月辛丑	祭地于方泽	《宋史》卷二十一《徽宗本纪》
	宣和元年十一月乙卯	祀昊天上帝于圜丘	《宋大诏令集》卷一二二、《宋史》卷二十二《徽宗本纪》
	宣和二年五月丁巳	祭地于方泽	《宋史》卷二十二《徽宗本纪》
	宣和四年十一月庚午	祀昊天上帝于圜丘	《宋大诏令集》卷一二二、《宋史》卷二十二《徽宗本纪》
	宣和五年五月癸酉	祭地于方泽	《宋史》卷二十二《徽宗本纪》
	宣和七年十一月丙戌	祀昊天上帝于圜丘	《宋大诏令集》卷一二二、《宋史》卷二十二《徽宗本纪》

从上表可以清楚地看到,北宋前期和中期,皇帝亲祀采取的都是合祭天地之礼,也难怪在争论中一些朝臣指出天地合祭乃祖宗旧制,北宋前期皇帝合祭天地的传统在北宋延续时间长,又是宋太祖留下的祖宗之法,其影响自不待言。值得注意的是宋神宗、宋哲宗虽主张天地分祭,但其实际祭祀天地的行为却仍是天地合祭。如宋神宗于元丰四年(1081)便下诏:“亲祀北郊,并依南郊之仪,有故不行,即以上公摄事。”^①即他发起了恢复三代古礼,实行天地分祭的礼制改革,但是在举行祭地典礼时却并不如祭天礼隆重,尤其是他本人并没有亲祀过北郊,都是派遣大臣摄事。宋哲宗亲政后要绍述神宗遗志,信誓旦旦地要施行天地分祭,甚至在绍圣三年(1096)建造了北郊斋宫,礼官也制定了相应的北郊祭祀皇地祇的礼仪,为天地分祭作好了充分的准备,“然北郊亲祀,终帝之世未克举云”^②,即宋哲宗也未亲祀皇地祇。可见实行天地分祭,即使在学理上再合乎古礼,但在现实中也有其难于实行的困难——关于宋朝皇帝亲祀难于实行天地分祭的原因,下文专论之。

① 脱脱等撰:《宋史》卷一〇〇《礼志三》,第2451页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷一〇〇《礼志三》,第2453页。

在北宋的168年间,虽然神宗、哲宗、徽宗三朝在祭祀天地方面出现过关于皇帝亲祀天地实行分祭的诏令,但真正落实天地分祭并亲祀皇地祇的只有宋徽宗一位。整个两宋历史上仅有的四次皇帝北郊亲祀皇地祇也都集中在宋徽宗一朝,这四次分别是:政和四年(1114)“五月丙戌,始祭地于方泽,以太祖配”;政和七年(1117)“五月辛丑,祭地于方泽,降德音于诸路”;宣和二年(1120)五月丁巳,“祭地于方泽,降德音于诸路”以及宣和五年(1123)五月癸酉,“祭地于方泽”^①。即使是宋徽宗这四次北郊亲祀皇地祇,在时间安排上,都是在前一年南郊祭天之后,就其重要性和规模而言,也都与南郊祭天不可同日而语。

由此不难发现,大多数宋朝皇帝是认同天地合祭的,即使宋朝个别皇帝如神宗、哲宗认为天地合祭有违古礼,但是在自己祭祀天地的实际操作中,由于受到各种主客观因素的制约,大多都没能够实现北郊亲祀皇地祇。只有宋徽宗朝政和之后,元祐党人被赶出了政治中心,朝堂上实现了绍述神宗新政的舆论一律,从而排除了旧党在分祭天地方面的政治干扰,而且蔡京“又专用丰亨豫大之说,谀悦帝意”^②,蛊惑徽宗横征暴敛,奢靡无度,这才实现了宋朝历史上屈指可数的四次皇帝北郊亲祀皇地祇。具有讽刺意味的是,宋徽宗按照古礼恢复了天地分祭,但却最终难逃靖康之祸。

四、宋朝天地分祭难以实施的原因

从上文所述的实施情况来看,整个北宋,天地合祭占主流,即使个别皇帝想推行天地分祭,也困难重重。那么,为何天地分祭在宋代如此难以施行,而只在宋徽宗朝实行过?综合前人有关论述,其原因主要有以下四个方面:

首先,从外在的条件看,宋朝没有足够的财力支持天地分祭。宋朝人对此已有深刻的认识,如苏辙就曾指出:“周礼一岁遍祀天地,皆人主亲行,故郊丘有南北,礼乐有同异。自汉以来,礼文日盛,费用日广,事与古异,故一岁遍祀,不可复行……”^③清代学者赵翼从宋代的郊祀费用过多的角度也作过论述,他指出:“岁一亲郊,古今大礼,今反以浮费之多,不得不改为三岁一举。”^④当代中国学者杨倩描和韩国学者曹福铉都曾对该问题进行过不同角度的论述^⑤,均揭示了宋朝郊祀费用对财政的巨大压力。实行三岁一郊的天地合祭,已经令宋朝的冗费不断增加,财政难于承受,而诸路转运使又于常赋之外进羨钱以助南郊,无名敛率不可胜数,宋朝民众赋税徭役负担为此而更加沉重。此外,皇帝亲祀方泽必然面临的又一个问题是恩荫大臣子弟——这也是赵宋王朝祖宗之制带来的弊端之一,宋朝皇帝举行亲祀天地的大礼,即意味着更多官员子弟可以通过郊祀恩荫而入仕,这又必然使得本就人浮于事的宋朝官僚队伍更加冗滥,财政负担也雪上加霜。“古者斋居近,仪卫省,用度约,赐予寡,故虽一岁遍祀而国不费,人不劳。今也斋居远,仪卫繁,用度广,赐予多,故虽三岁一郊而犹或惮之,况一岁而二郊乎?”^⑥因此,从控制冗官、冗费的角度,宋朝皇帝亲祀天地都不适合搞天地分祭,而通常实行三岁一郊的天地合祭已经使其财政逐渐不堪重负了。

其次,从赵宋初期形成的天地合祭传统来看,祖宗之法又是另一个限制天地分祭的原因。苏轼就极力反对天地分祭的主张:“夫汉之郊礼尤与古戾,唐亦不能如古。本朝祖宗钦崇祭祀,儒臣、礼官讲求损益,非不知圜丘、方泽皆亲祭之为是也。盖以时不可行,是故参酌古今,上合典礼,下合时宜。

① 脱脱等撰:《宋史》卷二十一《徽宗纪三》,第393、398页;卷二十二《徽宗纪四》,第406、412页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷一七九《食货志下》,第4361页。

③ 苏辙:《龙川略志 龙川别志》卷八《天子祭祀天地当用合祭之礼》,第50页。

④ 赵翼著,王树民校证:《廿二史札记校证》卷二十五《宋郊祀之费》,北京:中华书局,1984年,第532页。

⑤ 参见杨倩描:《宋代郊祀制度初探》,《世界宗教研究》1988年第4期;[韩]曹福铉:《宋代对官员的郊祀赏赐》,姜锡东、李华瑞主编:《宋史研究论丛》第六辑,保定:河北大学出版社,2006年,第66—83页。

⑥ 陈襄:《古灵集》卷九《天地合祭为非礼》,《影印文渊阁四库全书》第1093册,第561页。

较其所得，已多于汉唐矣。”^①苏轼即直接利用赵宋前朝皇帝在祭祀天地方面实行天地合祭的祖宗之法反对天地分祭。祖宗家法的贯彻与实施一直是宋代统治者的为政理念，因而宋朝初期太祖、太宗、真宗、仁宗几位皇帝实行天地合祭的做法，对后世欲行天地分祭者的限制作用十分明显，皇帝在祭祀天地时不得不慎重考虑。

再次，祭祀活动本身耗费时间、精力过多，也是不利于皇帝亲祀天地实行分祭的客观因素。从斋戒到祭祀，再到祭祀结束后的报谢宗庙，一次完整的祭祀天地活动需要皇帝付出很多时间和精力，而皇帝还有重要的国家管理事务需要处理。因此，时间、精力方面的限制，使皇帝无法过多地参与祭祀活动，而夏至日北郊祭祀皇地祇的季节也不利于皇帝亲祀。《礼记·郊特牲》载：“郊之祭也，迎长日之至也。大报天而主日也。兆于南郊，就阳位也。”^②北郊祭地时间为夏至日，天气炎热，在这种情况下，皇帝还要身着厚重的祭祀礼服，动用庞大的仪仗，在礼官的指引下躬行各种繁杂的祭祀礼仪，加之祭祀耗时漫长，不仅皇帝受不了，参与祭祀的大臣们也会苦不堪言。正因为“若以乘舆出郊，而暑雨不常，理难预度。六军仪卫，百官车服，势难减损。三代典礼或难全复，则合祭权宜亦难轻罢”^③，故宋代大多数皇帝采取更为明智的方式：要么遵循祖宗之制天地合祭，要么派遣有司摄事祭祀北郊，一方面表示对儒家理念敬天法祖的尊崇，昭显赵宋王朝以文治国的特色，另一方面皇帝则可以逃避亲祀北郊之劳累——这也是北宋一百六十余年间只有宋徽宗曾经四次亲祀北郊的客观原因之一。

最后，更为深层次的原因则是伴随着时代的更迭，祭祀天地的性质已发生微妙的变化。宋与秦以后的朝代类似，但与先秦则不同。在国家治理结构方面，它已经不是松散的诸侯国联盟，而是大一统的郡县制；在政体方面，它是皇帝专制的中央集权体制，而不是周王朝的分封制；在官吏管理方面，它采取的是朝廷对官员的任免制度，而不是世卿世禄的贵族世袭制。因此，在管理方面，无论是管理的力度还是管理的广度都与先秦时期的周王朝有了质的不同。这种种的变化使得儒家所推崇的三代古礼也不得不适应宋朝的实际，适时变礼。正如苏轼在《上圆丘合祭六议札子》中所言：

夫周之礼，亲祭如彼之多，而岁行之不以为难；今之礼，亲祭如此其少，而三岁一行，不以为易。其故何也？古者天子出入，仪物不繁，兵卫甚简，用财有节。而宗庙在大门之内，朝诸侯，出爵赏，必于太庙，不止时祭而已。天子所治，不过王畿千里。唯以齐祭礼乐为政事，能守此，则天下服矣，是故岁岁行之，率以为常。至于后世，海内为一，四方万里，皆听命于上。机务之繁，亿万倍于古，日力有不能给。自秦汉以来，天子仪物，日以滋多，有加无损，以至于今，非复如古之简易也。今所行皆非周礼。三年一郊，非周礼也。先郊二日而告原庙，一日而祭太庙，非周礼也。郊而肆赦，非周礼也。优赏诸军，非周礼也。自后妃以下至文武官，皆得荫补亲属，非周礼也。自宰相、宗室以下至百官，皆有赐赉，非周礼也。此皆不改，而独于地祇，则曰周礼不当祭于圆丘。此何义也？^④

北宋正好处在唐末五代礼崩乐坏后的又一次礼制恢复重建时期，从这个角度看，宋朝发生关于天地分祭与合祭的礼制争论又有其历史必然性。尽管伴随着对天地合祭与分祭的争论不休，但由于时代的变化，以及郊祀形式与内涵的变化，决定了宋朝皇帝只能行三年一亲祀南郊，并且多采用天地合祭的方式。不妨先看这样一则故事：赵匡胤登基后曾“入太庙，见其所陈筵豆、簠簋，问曰：‘此何等物也？’左右以礼器对。上曰：‘吾祖宗宁识此？’亟命撤去，进常膳如平生。既而曰：‘古礼亦不可废也。’命复设之”^⑤。虽然这则故事与郊祀天地并无直接关系，但我们从中不难发现从撤去礼器到复设礼

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷四八一“哲宗元祐八年二月壬申”，第11457页。

② 郑玄注，孔颖达疏，龚抗云整理，王文锦审定：《礼记正义》卷二十六《郊特牲》，李学勤主编：《十三经注疏》（标点本），第795页。

③ 徐松辑：《宋会要辑稿·礼三》之二四，第451页下。

④ 张志烈、马德富、周裕楷主编：《苏轼全集校注》卷三十五《上圆丘合祭六议札子》，第14册，第3545—3546页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷九“太祖开宝元年十一月癸巳”，第211页。

器,反映出宋太祖对古礼认识的变化,他所说的“古礼亦不可废”,也颇耐人寻味。何以如此呢?原因在于历经五代变乱的宋太祖,在建立宋朝之后急于摆脱五代时期社会动荡、王朝短祚的命运,武将出身、兵变上位的他已认识到崇文抑武对维护其统治秩序的重要作用,正是基于对五代武将跋扈的深切体会,宋初便确立了崇文抑武的基本国策,而恢复礼制则是以文治国的重要策略之一。这就决定了郊祀天地只是宋朝统治者恢复礼制,巩固统治秩序的手段之一,郊祀成为一种政教合一的大型政治仪式,除去原来神道设教的作用,宋朝统治者祭祀礼仪的隆重还显示了其崇文抑武的治国理念。

五、结 语

北宋中后期关于天地分祭与合祭之争的学术根源,在于儒家经典在传承过程中的错乱、散亡和杂伪,以及由此造成的后人理解方面的歧异。正如宋人所说,“自周衰,礼乐坏于战国,而废绝于秦。汉兴,六经在者皆错乱、散亡、杂伪,而诸儒方共补辑,以意解诂,未得其真,而讖纬之书出,以乱经矣。自郑玄之徒号称大儒,皆主其说者,由此牵惑没溺,而时君不能断决,以为有其举之,莫可废也。由是郊丘、明堂之论至于纷然,而莫知所止”^①。此话道出了北宋礼制之争的学术原因。此外,北宋朝臣关于天地分祭与合祭之争反复不止的原因,还在于这个问题与北宋中后期的党争纠结在了一起。从熙丰变法到元祐更化,再到绍圣新政,从建中靖国到崇宁,伴随不同政治取向之最高领导人(皇帝、垂帘听政的太皇太后或皇太后)的更迭,一朝天子一朝臣,新旧两党轮番执政,而政治风向也随之变换不停,论坛上的这种反复变化自然就注定了朝堂之上包括天地分祭与合祭之争在内的诸多礼制之争也往往与政争纠缠不清。这种争论又从一个侧面彰显出在宋朝皇帝与士大夫共治天下的政治条件下,宋儒好争的时代特色。正是在宋朝崇文抑武的国策下,在异论相搅的党争政治中,才使得这种关于礼制的争论也成为庙堂之上反反复复党争政治的一个组成部分。不过,吊诡的是在这场旷日持久的争论中,主张改革的宋神宗和绍述神宗政治的哲宗、徽宗以及许多新党人士,多以恢复古礼相标榜,主张实行皇帝亲祀分祭天地,实为食古不化;而反对皇帝亲祀实行天地分祭古礼,主张郊祀合祭天地的许多旧党人士,反倒是从宋朝实际出发,不拘泥于古礼,在郊祀礼制方面更富有顺应时代发展要求的改革精神。可以这样说,上述宋人关于天地分祭与合祭的礼制之争中,虽然与党争纠缠不清,但又不能简单地依党争来对参与争论者进行新与旧、改革与保守的区分。

无论是天地合祭,还是天地分祭,出于神道设教和崇文抑武的现实政治需要,宋朝的历代统治者对祭祀天地还是非常重视的。宋朝统治者关注的已不仅仅是祭祀本身,而是更重视通过祭祀所能带来的种种巩固赵宋皇权统治的效果。因此,宋代的祭祀除了神道设教、彰显赵宋王朝统治合法性的传统功能外,还承担了更多的现实政治功能,特别是每逢郊祀,大肆犒赏、恩荫宗亲及大臣子弟,这无疑是皇帝与宗室、官僚之间的一种经济利益、政治利益的分享,而每逢皇帝亲祀大礼,无一例外地大赦天下,释放囚犯,这也成为缓和宋朝社会矛盾的一个契机。浩浩荡荡的祭祀队伍和繁复严整的祭祀场面和仪式,不仅制造了中原王朝盛世的表象,而且通过对天地诸神等级森严的祭祀礼仪,又向臣民宣示着作为天子和位居现实权力等级金字塔顶上的皇帝在世俗世界的至高与独尊。因此,就连昏庸的宋徽宗也企图通过躬行天地分祭,祈求神祇保佑早已风雨飘摇的赵宋王朝。但是,天地合祭也罢,分祭也罢,如果不能很好地处理各种社会矛盾,尤其是官民矛盾,再祈求天神、地祇的保佑,也挽救不了一个腐朽王朝的覆灭。

[责任编辑 李 梅]

^① 王溥:《唐会要》卷九上《杂郊议上》,北京:中华书局,1955年,第142页。

北宋后期的御将新体制及其影响

燕永成

摘要:北宋前中期朝廷坚持“将从中御”的传统御将体制,但是到后期,主导变法的宰臣与神宗、哲宗、徽宗父子将富国强兵、对外军事拓边作为了变革的基本内容与主要目标之一。神宗支持王安石主导拓边,其御将体制不同于传统的“将从中御”,而是形成了具有鲜明特点的御将新体制,即由主导变法的宰臣主持边将实施边事活动,边将往往由主导变革的宰臣荐举,在边事活动中,宰臣大多以私书方式指导边将从事边事活动,其军事成败往往与宰臣的自身政治命运甚至整个变革成败密切相连。因此,主导变革的宰臣极为看重边将的选任及其军事成效,而边将在宰臣支持下,亦能较充分发挥其军事才能,取得显著战功。其中,“熙州成功”范例,正是御将新体制的必然产物。随后在绍圣、元符时期,章惇能适时沿袭该体制,也在军事方面取得了极大成功。不过,随着变法主导权一旦回归到神宗父子手中,“将从中御”的传统御将体制又得以逐步恢复。尤其到徽宗朝后期,由徽宗主导的御将体制弊端明显,并且它对钦宗朝御将体制的构建以及北宋灭亡均产生了直接影响。

关键词:北宋后期;御将新体制;宰臣主导;边将实施;北宋灭亡

北宋前中期,帝王为牢牢把握兵权,在选任、指导前方将帅从事军事活动方面,出于防范和猜忌目的,坚持“将从中御”,或授予将帅“锦囊妙计”,从而形成不利于将帅充分发挥军事才干的宋代传统御将体制,并且使得宋朝在对辽和西夏等边事活动中,多数处于被动地位,甚至损失惨重。不过,到北宋后期,伴随着社会变革的积极推行,富国强兵、对外军事拓边遂作为变革的基本内容与主要目标之一,于是在当朝皇帝的全力支持下,出现了主导变法的宰臣在选将、用将以及指导边事活动方面能够利用执掌朝政的独特优势,全力支持甚至放手让边将在边事活动中充分发挥其军事才华,掌握对战事的指挥权与裁决权,并收到了良好效果。这显然与北宋绝大多数皇帝亲自主导的御将体制有所不同,为此称之为御将新体制。长期以来,学术界虽然对北宋前中期皇权主导的传统御将体制有极为深入的探究,但对于北宋后期御将体制的演变及其特点,该体制下所取得的军事成效及其成因,以及该体制的局限及其影响仍缺乏系统探究^①。对此,本文拟加以深入研究。

一、北宋后期御将新体制的形成及其反复

在北宋后期社会变革浪潮中,随着军事拓边的逐步展开,朝廷御将体制也随之发生着不同变化。在熙宁变法期间,宰相王安石全力主导王韶等边将拓边,并由此形成了不同以往的御将新体制。但

作者简介:燕永成,上海师范大学古籍整理研究所教授(上海 200234)。

^① 学界对于北宋前中期御将体制,尤其是“将从中御”及其危害的研究成果甚多,如邓广铭:《宋朝的家法和北宋的政治改革运动》,《中华文史论丛》1986年第3辑;漆侠:《宋太宗与守内虚外》,《探知集》,保定:河北大学出版社,1998年,第160页;王曾瑜:《宋朝军事传统与指挥的若干评价》,《宋朝军制初探》(增订本),北京:中华书局,2011年,第522-526页;陈峰:《“平戎万全阵”与宋太宗》,《历史研究》2006年第6期。近年来,已经有学者论及北宋后期朝廷御将体制问题,如陈峰:《北宋取将之策的演变及其影响》,《北宋武将群体与相关问题研究》,北京:中华书局,2004年,第327-347页;范学辉:《宋人本朝军政体制论争试探》,《文史哲》2007年第4期。可惜他们均未对该问题展开深入探究。

到熙宁末以及元丰年间,当神宗主政时,御将体制又发生了明显转变。对此,史载元丰五年六月,神宗在论述西边战事时言道:“兵不可不试,当先其易者。灵州之役,士气至今不挫者,由熙州成功故也。”^①在此,神宗所言的“熙州成功”范例与“灵州之役”战败案例,正是神宗执政时期不同御将体制下所导致的不同结果。

熙宁元年,因王韶上奏《平戎策》,朝廷任命其管干秦凤经略司机宜文字^②。到熙宁四年八月,在王安石极力推举之下,朝廷正式任命王韶为秦凤安抚,议开熙河^③。同年十二月,当王安石与宋神宗、文彦博就王韶招抚蕃部事宜讨论之后,王安石指出:“人主御将帅,当有方略,汉高祖拔用亡虏,置之旧将之上,固未尝待其功绩著见,何尝畏旧人怨望!”^④在此,王安石借用历史上汉高祖选拔将帅的成功范例,明确要求朝廷应消除时人偏见,大胆委任王韶拓边。熙宁五年正月,王安石又言:“臣愚以为方今所急,在知将帅之情,以道御之,使不敢偷惰欺慢,然后边可治,边可治,则如常者虽欲埽除,极不为难。若未能如此,即无困夏国之理。”^⑤在此,王安石又进一步阐明了知将御将的迫切性与重要性。到同年二月,面对神宗有关王韶安边时的不利传闻,王安石又极力为王韶辩解。如神宗言:“闻韶第招蕃部,与物便去,初不为我用也。”王安石答道:“蕃部才归附,即当给与料钱,亦安得遽为我用?此事要属之王韶,使驯致成熟。”同时,在朝廷专任郭逵还是王韶拓边问题上,王安石言:“郭逵有智计,若摇扇沮坏王韶,即其事必难推究,恐非但韶事不成,缘此更开边隙。陛下若欲委郭逵,则不如罢王韶,专任郭逵;如以王韶未可废,即须王韶势力足以自济,不为中外牵制沮坏乃可。”神宗言:“须专委王韶。”^⑥由此可见,经王安石积极争取,使得宋神宗明确表示要专委王韶拓边。

熙宁五年五月,宋廷设置通远军,以古渭为之,为开拓之渐^⑦。对此,神宗言:“要招纳,须用威乃能成就。”王安石答道:“如木征极易取,但令边将先阴厚抚结木征下首领,使其心内乡,又善抚初附,令彼首领见而慕羨,则木征孤特,若取之则取一夫而已,何难之有?木征既取,则董氈、夏国皆知惧,如董氈亦非难取也。”神宗言:“边将谁能办此,王韶能否?”安石答道:“此事非王韶、高遵裕不能办也。”^⑧可见,即便是在具体招纳策略上,王安石亦有颇为完备的战略设想,并明确表示须专委王韶和高遵裕才能办理。此后,朝廷在讨论授予归顺蕃将俞龙珂官职时,神宗言道:“第恐王韶不敢更乞与俞龙珂官。”王安石答道:“陛下因中人谕指可也。”神宗言:“中人传谕事,意多不尽。”王安石答道:“陛下以手敕谕之亦可。”神宗言:“只卿将书说与。”安石答道:“近为韶有公事,得韶书都不曾敢报答。”神宗言:“与书何害?”^⑨此事表明,神宗以改让宦官直接传旨边地以指导边将的传统做法,而使王安石直接通书王韶,使得宰相全力主导边将拓边的御将新体制得以初步形成。

熙宁五年六月,王安石言:“将帅事事指教关防不得,必得有智略自肯建功人,乃可使为将帅。”神宗言:“如何得如此人?”王安石答道:“岂患无人,但患知人未尽。……如王韶被朝廷三度疑其为盗,若尚气节,自免去久矣,安肯复黽勉到今?”^⑩在此,王安石以王韶现实遭遇为例,进一步向宋神宗阐明了朝廷如何选将御将的问题。至该年闰七月,王安石言王韶欲讨南市、经略木征事,神宗以王韶为是,既而言:“韶能了此否?”王安石答道:“观韶所奏,甚合事机,然兵有利钝,则未可知。若此举未胜,

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷三七“元丰五年六月戊辰”,北京:中华书局,2004年,第7880页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷三二八《王韶传》,北京:中华书局,1977年,第10579页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二六“熙宁四年八月辛酉”,第5501页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二八“熙宁四年十二月戊辰”,第5558页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二九“熙宁五年正月己丑”,第5566页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三〇“熙宁五年二月甲子”,第5597—5598页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三三“熙宁五年五月辛巳”,第5645页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三三“熙宁五年五月癸未”,第5648页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三三“熙宁五年五月庚寅”,第5653页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三四“熙宁五年六月癸亥”,第5678页。

必须再举，胜而后已。”^①八月，王韶收复武胜军，后改称镇洮军^②。此后，神宗言及招弓箭手事，王安石言：“地远难遥制，王韶必有经画。薛向说边事不畏贼，但畏京递到不合事机耳。”神宗令王安石速与王韶书^③。由此可见，王安石全力支持王韶拓边，并引用薛向之言，期望朝廷不应过多干预边事。

同年十月，宋廷置熙河路，以王韶为经略安抚等使。十二月，神宗问王安石：“见王中正否？”王安石答道：“见之。”问：“何言？”王安石答道：“中正言熙河人情甚喜，蕃酋女子至连袂围绕汉官踏歌，言自今后无讎杀，有买卖，快乐作得活计，不被木征来夺人口牛马也。”神宗言：“边事须委付，不可扰之。王韶等不怕西边事宜，却怕东边事宜。每得朝命，或不应事机，即人情疑沮。”^④这说明熙河拓边的成功，使得神宗本人已切实认识到专任边将的重要性及皇权盲目干预边事的危害。到次年二月，王韶克河州。三月，熙河奏报香子城之捷后，神宗告诉王安石：“非卿主谋于内，无以成此。”又当时河、洮、岷州虽共为一路，而实未完全收复。王韶方图进兵，神宗手诏令所议不须申覆，及上奏亦不必过为详谨妨事^⑤。神宗该手诏无不表明，在拓边已取得的巨大成效面前，宰相全力支持边将拓边的御将新体制已得到神宗的充分认可。

此后，王韶拓边安边进行得极为顺利。到熙宁六年十月，王韶克洮、岷等州，王安石率百官祝贺，神宗解玉带赐王安石，遣内侍李舜举谕旨言：“洮河之举，小大并疑，惟卿启迪，迄有成功。今解朕所御带赐卿，以旌卿功。”王安石再拜固辞言：“陛下拔王韶于疏远之中，恢复一方，臣与二三执政奉承圣旨而已，不敢独当此赐。”神宗又令李舜举谕旨言：“群疑方作，朕亦欲中止，非卿助朕，此功不成。赐卿带以传遗子孙，表朕与卿君臣一时相遇之美也。”^⑥到熙宁七年四月，王韶大破西蕃，木征降^⑦。由此可见，正是缘于王安石对王韶的全力支持，由其主导的边将拓边新体制才得以最终形成，并发挥出了巨大功效。

总之，熙河拓边的成功，既得益于神宗能适时放权让宰相王安石全力支持王韶拓边，又得益于王韶有王安石的战略指导与全力支持，以及王韶自身突出的军事才能。正是在以上诸方面条件均具备的有利形势下，由主导变法的宰相推举、选任自己全力支持的边将拓边新体制便得以形成了。当然，我们也应看到，该体制的形成过程充满着艰辛与曲折。其间，一是王安石要不断向神宗阐述御将策略，尤其是专任边将的重要性与必要性，从而使得神宗从思想上逐步转变本朝传统皇权直接御将的固有模式，并逐渐听信王安石，支持边将王韶拓边。二是由于当时王安石主导拓边，以至于吕中评论道：王安石“主王韶之说而侵密院之权”^⑧。因此，王安石还需时时处理好与枢密院的关系。三是王安石要不时替边将王韶辩护，用以排除来自朝廷内外反对声浪的干扰，使王韶能专心经营边事。最后，王安石多次为王韶传授制敌之策，或与王韶共同谋划拓边安边之术，或放手让王韶施展军事谋略。由此而论，朝廷御将新体制的形成过程，是一项逐步改变宋代已有传统御将体制的艰辛曲折过程。

同时，由于有宋神宗的信任与支持，宰相王安石主导边将拓边活动仍在不断进行。熙宁五年闰七月，朝廷专命变法派得力成员章惇察访荆湖北路，议开梅山。其间，一些具体的招抚策略已由王安石确定^⑨。到该年八月，察访荆湖路常平等事章惇言：“本路蛮事欲乞一面措置，或招到南、北江首领，犒设钱粮令转运司应副，官员有不职者，许选择对移，溪洞有汉界亡命之人，亦许招谕放罪，责其自

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷二二六“熙宁五年闰七月戊辰”，第5751页。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁五年八月甲申”，第5763页；“熙宁五年八月壬辰”，第5768页。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二二七“熙宁五年八月丁亥”，第5767页。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二四一“熙宁五年十二月丁酉”，第5886页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二四三“熙宁六年三月丁未”，第5912页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二四七“熙宁六年十月辛巳”，第6022—6023页。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二五二“熙宁七年四月乙酉”，第6160页。

⑧ 吕中撰，张其凡、白晓霞整理：《类编皇朝大事记讲义》卷十五《开边自此始》，上海：上海人民出版社，2014年，第289页。

⑨ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二二六“熙宁五年闰七月庚戌”，第5727—5728页。

效,有功者量事酬奖。”朝廷从其请^①。可见边将章惇拓边所需的“一面措置”权得到了朝廷准许。不过,随后因蔡焯奏梅山事不可仓卒急成,于是神宗批示章惇可先往辰州,候所经制有叙,乃往潭州。同时,神宗又批示梅山事可专委蔡焯经制,必能了当。对此,王安石指出:“陛下经制边事,既已授成算,令人勾当,继而为人游说,即别有指挥,人见事有衅隙,即生沮害。”冯京言:“安石必已授惇经制次第。”这说明神宗仍不时要干预边将拓边,为此王安石及时加以劝诫。正是在王安石极力争取之下,熙宁六年六月,神宗谕王安石令章惇勿轻易^②。同年七月,神宗疑懿、洽事恐如涪井,王安石言:“臣朝夕切磋章惇,惟令持重。”^③可见此时神宗已放权王安石主导章惇拓边了。到该年十一月,章惇开拓梅山成功。

又到熙宁六年五月,熊本遵照王安石计议,独立措置泸州涪井监夷事^④。该年十月,王安石因进呈泸州事,言:“得熊本书,以为斧望个恕、晏子可羈縻。初,本在京师,臣与言当如此,本不以为然,及今乃知须合以爵命羈縻。……以爵命羈縻,旁近诸夷,各随所部加以爵命,既各有爵命,并为内属部落,即难相并吞。纵欲如此,即诸部各待王命,彼亦畏中国讨伐,又怀恩命,自然并吞之心息。此所谓‘为大于细,图难于易’也。”^⑤正因有王安石以上决策,到熙宁七年正月,熊本平庐夷,得地二百四十里^⑥。

以上由王安石主导的边将拓边成功范例无不表明,在朝廷御将新体制下,军事拓边成效显著。不过,熙宁九年十月,王安石第二次罢相,朝廷的御将体制回到了主导变革的宋神宗手中。其间,宋神宗虽也吸取了此前新体制的诸多良好做法,如时而放权给边将,但传统“将从中御”的惯性思维以及专制皇权下过分注重防范将帅的诸多弊端,使得宋神宗在选任将帅、指导边事方面难以有更大作为。其间,神宗选任宠信宦官李宪等作为边将实施拓边,虽也取得了一些战功,但该御将体制所暴露出的任人唯亲、独断专行或边将非才等弊端极为明显,并且致使边事败多胜少。

元丰四年四月,因种谔言欲乘西夏内乱,拟领兵直捣兴、灵,覆其巢穴,神宗于是下诏令泾原经略使卢秉等侦实以闻^⑦。到该年六月,朝廷部署河东、鄜延、泾原、环庆以及熙河共五路大军征讨西夏。其中,朝廷任命内侍李宪经制熙河^⑧。该次出征虽未设五路总帅,但随后,神宗手诏:“应熙河路及朝廷所遣四将汉蕃军马,并付都大经制并同经制李宪、苗授,依阶级法总领。……其临敌利害,事干机速,中覆不及者,随宜措置施行。”^⑨该手诏表明,神宗授予李宪极大的军事处置权。史载知枢密院孙固得知神宗坚欲西讨,问道:“然则孰为陛下任此者?”神宗言:“吾以属李宪。”他日,孙固又言:“今举重兵,五路并进,而无大帅,就使成功,兵必为乱。”同知枢密院吕公著亦言:“既无其人,不若且已。”^⑩由此可见,西讨时神宗已属意李宪负责,但孙固和吕公著对此极力反对。到同年八月,神宗又手诏李宪:“阃外之事,朝廷属在将帅,趋利避害,固难居中预度,惟尔临敌自图择之。苟能奋张威武,鼓励三军之士,径指巢穴,与诸将合力俘执丑类,然后退视各郡,居要害者城而守之,是为上策。若大本未殄,顾未有辟地守之之术,或谋置城贼中,必是自贻患悔,切宜审之!”^⑪在此神宗不仅亲自下达给李宪战略策略,而且重申了李宪的边地军事决策权。十月,神宗再次下诏:“李宪已总兵东行,泾原总管刘

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三七“熙宁五年八月壬午”,第5760页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三八“熙宁五年九月”,第5801页;卷二四五“熙宁六年六月丁丑”,第5965页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二四六“熙宁六年七月癸丑”,第5980页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二四五“熙宁六年五月癸丑”,第5950—5951页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二四七“熙宁六年十月壬申”,第6020页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二四九“熙宁七年正月甲子”,第6073页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一二“元丰四年四月壬申”,第7566页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一三“元丰四年六月丙寅”,第7586页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一三“元丰四年六月辛巳”,第7592—7593页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一三“元丰四年六月甲申”,第7596页。

⑪ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一五“元丰四年八月辛酉”,第7621页。

昌祚、副总管姚麟见统兵出界，如前路相去不远，即与李宪兵会合，结为一大阵，听李宪节制。”^①但这次出讨西夏的结果是：河东、鄜延两路军半途溃散，泾原、环庆两路惨败于灵州城下，惟熙河路军半途全师而还。^②

元丰五年八月，宋廷又任命徐禧等出讨西夏^③。随后，徐禧改变原有作战策略，执意城永乐^④。结果夏人以优势兵力攻陷永乐城，徐禧等死之^⑤。对于此次永乐之败，史载：“自是之后，上始知边臣不可信，亦厌兵事，无意西伐矣。”^⑥但事实并非如此，如元丰七年十月，神宗仍手诏李宪：“得所论夏贼即今国中虚实、形势强弱、用事首领举动妄谬之状，甚善。……昨得泾原奏，体访去兴、灵州迂直道径，方知兰州渡河去贼巢甚迹。今若于四五月间，乘贼人马未健，加之无点集备我之际，预于黄河西上，以兰州营造为名，广置排棧，克期放下，造成浮桥，以本路预集选士、健骑数万人，一发前去荡除泉穴，纵不能擒戮大寇，亦足以残破其国，使终不能自立。未知其计如何，宜密谋于心，具可否。”^⑦由此可见，神宗仍寄厚望于李宪，以实现出讨西夏、残破其国的目的^⑧。

此外，早在熙宁八年十一月，交趾入寇。十二月，朝廷任命赵卨为安南道行营马步军都总管、经略招讨使兼广南西路安抚使，李宪副之^⑨。随后，蔡承禧言李宪不可任帅^⑩。到熙宁九年二月，朝廷改命郭逵为安南道行营马步军都总管、招讨使兼荆湖广南路宣抚使，改赵卨为副使，罢李宪。先是，李宪告知赵卨，边事止奏禀御前指挥，更不经中书与枢密院。赵卨答以朝廷兴举大事，若不经二府，恐类墨敕，于事未便。李宪又言：“将来若至军中，御前有指挥，事当何如？”赵卨言：“事若未便，军中不闻天子诏，当从便宜尔。”二人由是交恶，屡纷辩于神宗前。王安石白神宗：“中人监军，唐叔世弊事，不可踵。”后神宗用王安石言，罢李宪而遣郭逵及赵卨^⑪。此段记载表明，将帅的战场处置权到底是等待御前指挥，还是边将随机应变处置？神宗宠信的李宪则完全主张前者。到该年六月，宰相王安石因子王雱病故告假。十二月，郭逵依神宗“惟万全速了为上”旨意班师^⑫。到元丰元年九月，宋廷下诏归安南广源等地^⑬。不过，此后“神宗怒安南师出无功，言者又因周沃谢表，谓（吴）充与郭逵书，止其进兵。……然充书但劝逵以经久省便，非止其进兵也。”因此等原因，元丰三年三月，吴充罢相^⑭。由此表明，此时神宗极为在意宰相吴充与边将郭逵通书之事，它已不同于此前王安石主导边将拓边时的做法。

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷三一七“元丰四年十月壬戌”，第7667页。

② 王天顺等认为：“灵州之役的失败，首先在于宋神宗狙于熙宁年间开拓熙河的胜利，错误估计形势，自大轻敌，草率出兵。当时宋朝王安石已罢相，朝中无当此重任的大臣，五路兴师又无得力的统帅，特别是泾原路经略使高遵裕贻误战机，导致惨败。而李宪以偏师获胜，使宋朝西部领土由熙河路向北越过马衔山，推进至兰州黄河边，并向东北深入至西夏境内直抵天都山，其对宋朝的功绩不可抹杀。”（王天顺主编：《西夏战史》，银川：宁夏人民出版社，1996年，第205页）李华瑞也指出：该次战役“北宋也不是一无所获，东北路攻占了通往横山的军事要镇米脂、浮图、吴堡、义合四寨，西北路则开拓了兰州及边寨和宋熙河路从左厢压迫西夏的范围”（李华瑞：《宋夏关系史》，石家庄：河北人民出版社，1998年，第186页）。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三二九“元丰五年八月壬戌”，第7921页。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三二九“元丰五年八月甲申”，第7926页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三二九“元丰五年九月戊戌”，第7935页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三三〇“元丰五年十月乙丑”，第7955页。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三四九“元丰七年十月癸巳”，第8375—8376页。

⑧ 凌焱：《关于宋神宗元丰用兵的几点辨析》，李伟国、顾宏义主编：《裴汝诚教授八秩寿庆论文集》，北京：中华书局，2011年，第381—387页。

⑨ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二七一“熙宁八年十二月辛亥”，第6649页。

⑩ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二七二“熙宁九年正月乙亥”，第6670—6672页。

⑪ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二七三“熙宁九年二月戊子”，第6674—6675页。

⑫ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二七九“熙宁九年十二月癸卯”，第6843—6844页。

⑬ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二九二“元丰元年九月癸未”，第7133页。

⑭ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三〇三“元丰三年三月乙丑”，第7364页；“元丰三年四月乙未”，第7374页。

与征讨交趾相关联的是,元丰三年五月,朝廷任命韩存宝经制泸州蛮^①。到四年七月,宋廷惩安南无功,时方大举讨伐西夏,故神宗下诏诛韩存宝,以令诸将^②。此更显示出神宗亲自御将的权威。

以上边事活动无不表明,由神宗亲自主导的军事活动,喜用亲信宦官担任边将,或者由神宗亲授成算及战略决策给边将,从而使得朝廷御将体制又回到了“将从中御”的传统模式中。对于神宗的御将做法,元祐史臣评论道:神宗“每当用兵,或终夜不寝,边奏络绎,手札处画,号令诸将,丁宁详密,授以成算。虽千里外,上自节制,机神鉴察,无所遁情。恩威相济,人不敢不尽力。如李宪、张诚一辈,虽甚亲用,然未尝一日弛其御策,无不畏上之威明,而莫敢肆”^③。对于神宗始终宠信的李宪,成书于徽宗时的《哲宗旧录·李宪传》论道:李宪“置阵行师,有名将风烈。至于决胜料敌,虽由中覆,皆中机会,诏书具在,凡三百篇”^④。此更是对神宗亲自御将的生动写照。

哲宗绍圣、元符时期,宰相章惇沿袭熙宁时王安石的做法,继续主导边将从事拓边活动,实施御将新体制。绍圣初,得以亲政的宋哲宗坚持“继志述事”,继续推行变法。曾在熙宁年间主持过拓边活动的章惇,“及为相,首以开边劝上”^⑤。在朝廷采取“渐夺其横山之地,又旁取熙河、湟、鄯以制之”的军事战略下^⑥,宋朝对西夏以及吐蕃的军事活动得以逐步展开。

在对西夏战事方面,宋廷采取以进筑城寨为主,浅攻扰耕和各路策应配合为辅的策略^⑦。绍圣三年十月,西夏大举攻宋,鄜延经略使吕惠卿“自行主将事”,使得夏人仅攻陷金明寨,留二日拔寨北去。随后,对失利兵将,朝廷下诏令吕惠卿“随宜裁处”^⑧。这说明边将吕惠卿具有较大的边地军事裁决权。而在此时主导变法的宰相章惇,则始终支持着吕惠卿的边事活动。如哲宗就认为:“章惇终是照管惠卿。”^⑨

同时,绍圣四年二月,章榘知渭州,即上奏:“它路所营地,水草俱乏,非形势所在,城之不足为中国重轻。独葫芦河川滨水路,乃寇出入道,东带兴、灵,西趣天都,可畜牧耕稼,且居形胜地,今往城之,平夏国可岁月几也。”哲宗极为重视该奏。至该年三月,章榘会合四路兵筑平夏城和灵平寨。奏捷至,哲宗对辅臣言道:“章榘到未一句,即画此策,不八旬而成功,诸路因此可举矣。”随后环庆、鄜延、河东以及熙河皆植城堞,屹然并立,夏人愕视不敢动。故“诸路之城戎地,实自泾原始”^⑩。对于泾原边将章榘之所以取得如此边功,同年九月,曾布就明确指出:“章惇多以私书与将佐。”^⑪权通判通远军李深更是上书言道:“当今之阙失,莫大于主道太柔,而臣道太盛,陛下柄用大臣,委信仰成,未尝疑贰,爱臣之仁,至矣尽矣。驭臣之义,似未施也。……比年边陲举事,乃征伐之大事也,陛下不自专可乎?论边臣之要,兵权之要,则河北莫如雄州,陕西莫如泾原、熙河,今雄州用宰臣之妻弟,泾原用宰相之兄,熙河用宰相之妹夫,……凡有指挥边事,但用私书而已。陛下能不为万世虑乎?”^⑫此奏恰能说明哲宗放权让主导变法的宰相章惇主导边事,以至于章惇之兄章榘、妹夫张询等便成了各自主宰一方的边将。

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷三〇四“元丰三年五月甲申”,第7410页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷三二四“元丰四年七月丙午”,第7607页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三五三“元丰八年三月戊戌”,第8457页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四七四“元祐七年六月戊寅”,第11315页。

⑤ 陈均编,许冲藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十六,北京:中华书局,2006年,第648页。

⑥ 李心传:《建炎以来朝野杂记·乙集》卷十九《西夏叩关》,北京:中华书局,2000年,第846页。

⑦ 马力:《宋哲宗亲政时对西夏的开边和元符新疆界的确立》,邓广铭、漆侠主编:《宋史研究论文集》,石家庄:河北教育出版社,1989年。马力认为:“绍圣元年五月至二年八月,为开边的酝酿期;绍圣二年八月至三年末,为开边的第一阶段,初兴时期;绍圣四年初至元符元年末,为开边的第二阶段,高潮时期;元符二年,为开边的第三阶段,完成时期。”(第127—154页)

⑧ 陈均编,许冲藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十四,第597页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四八七“绍圣四年五月己未”,第11564页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四八六“绍圣四年四月甲辰”,第11545—11546页。

⑪ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四九一“绍圣四年九月壬戌”,第11653页。

⑫ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四九一“绍圣四年九月”,第11668—11673页。

同样,在开拓青唐方面,早在元符元年八月,因张询未候朝旨,擅自结约蕃部攻讨赠征,哲宗与曾布议论此事时,指出:“张询何敢尔,必是章惇令他如此举动。”曾布答道:“众亦知其必出于惇,兼曾为臣言王贍云青唐可取意,欲令询为之,然询久不敢当此事。今日之举,必是欲盖妄奏首级之罪,故尔仓卒。”哲宗言:“必定是如此。然惇多与边吏以私书往还,数有人曾论以为不便。”曾布答道:“诚如圣谕,自林希等在此时,每以此为患,亦知其必缘私书,致人论议。执政自来不曾与武臣通书,如折克行、王舜臣、王贍辈,惇必总有书与之。”^①由以上哲宗与曾布对话可知,宰相章惇多以私书主导边将拓边。

到元符二年三月,唃廝囉政权出现“内讧”。当瞎征诛杀其叔父苏南党征及其党之后,苏南党征之子钱罗结逃奔河州,劝说洮西安抚王贍以取青唐。王贍遣客诣京师白宰相章惇。章惇下其事于熙河兰会经略使孙路,孙路因言青唐必可取,遂大发府库招徕羌人^②。到同年六月,边将王贍又亟具奏乞朝廷“速取青唐,今时不可失”^③。哲宗采纳其建议,以迎接溪巴温、抚慰邈川附汉诸酋名义,任命总管王慤为统军,王贍为副统军,拉开了元符河湟之役的战幕。

对于此后熙河兰会路经略使孙路如何迎接措置溪巴温之事,曾布欲诘问孙路,章惇乃以书简谓曾布:“未须诘之,且容其措置。”随后,曾布上奏哲宗:“孙路累奏河南邈川部族归汉而不及溪巴温一字,不知路何以处之?臣欲如此问孙路,而章惇以为未可。路欲除溪巴温官,处之积石军;而建青唐为州,以他人领之。臣恐未可,兼此事只是路与惇私书往还,议欲如此,臣等皆不预闻。”^④甚至到后来,曾布还一再向哲宗表明:“青唐之事,本已过举,今急迫如此,可忧。此事全是章惇力主此议。”^⑤曾布所言无不表明,章惇实际在主导着此次拓边。九月,溪巴温之子陇拶“以青唐降”,朝廷“寻改为鄯州”^⑥。对于该次开拓,史载:“(章惇)使孙路、王贍、张询等再造青唐、邈川边事,……贍等进筑城寨至五十所,不复计地势远近险易。汝遮城本元丰欲筑而未敢者,至是进筑,犹越汝遮二百五十里外。顷之,贍等遂言克复青唐、邈川、宗哥城地,惇不及告同列,即入奏,请率百官贺,且白上将乘兵势灭夏国。”^⑦这是河湟地区自唐天宝年间陷没吐蕃后,二百多年来,第一次为内地皇朝所征服^⑧。但到元符三年二、三月间,因唃廝囉诸部族的极力反抗,王贍等又被迫撤出了鄯、湟州^⑨。

到徽宗亲政时期,先是宰相蔡京声称仿效熙宁拓边时的做法,主导边将从事拓边活动。此后当徽宗亲自主政时,御将体制又回到了“将从中御”的传统模式中。

徽宗亲政初期,起用蔡京为相,握有朝政大权的蔡京对外欲以边功炫耀,于是声称效法熙宁拓边时的做法,积极支持王厚等边将从事边事活动。此间,徽宗颇为留意西边战事,尝问知枢密院蔡卞:“鄯、湟可复否?”蔡卞答道:“可。”又问:“谁可将?”蔡卞言:“王厚可为大将,高永年可统兵。”同时,据赵挺之之言:“蔡京每以复湟、鄯启迪上,上意向之。”又蔡京举荐童贯,徽宗遂用“李宪故事”,任命童贯为监军。于是到崇宁二年春,朝廷任命王厚为洮西安抚、知河州,令措置招纳吐蕃部族^⑩。其间,王厚言:“熙宁间,神宗皇帝以熙河边事委任先臣韶,当时中外臣僚,凡有议论熙河事者,蒙朝廷批送先臣看详可否,议论归一,无所摇夺。今朝廷措置一方边事,已究见利害本末。欲乞自今中外臣僚言涉青

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷五〇一“元符元年八月壬寅”,第11944页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷五〇七“元符二年三月庚午”,第12091—12092页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五一—“元符二年六月”,第12172页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五一三“元符二年七月壬子”,第12193—12194页。

⑤ 曾布撰,程郁点校:《曾公遗录》卷九,郑州:大象出版社,2003年,第240页。

⑥ 陈均编,许沛藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十五,第615页。

⑦ 陈均编,许沛藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十六,建中靖国元年二月“再鞫章惇”,第648页。

⑧ 祝启源:《宋代唃廝囉政权略述》,《祝启源藏学研究文集》,北京:中国藏学出版社,2002年,第64页。

⑨ 徐松辑:《宋会要辑稿》蕃夷六之三九,台北:新文丰出版股份有限公司,1976年,第7824页。

⑩ 陈均编,许沛藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十六,第675页。

唐利害者,乞依熙宁故事,并付本路经略司及所委措置官看详。”^①朝廷从之。可见边将王厚也享有如其父王韶熙宁拓边时的边地军事裁决权。到崇宁三年四月,王厚等收复鄯州和廓州^②。

在对西夏战事方面,崇宁三年九月,西夏大军“直犯镇戎,趋渭州,略数万口而去”。既而西夏又遣渭州蕃落兵士翟胜,持檄抵镇戎军城下,“自称诰斥蔡京、蔡卞弄权”,故蔡京和蔡卞“必欲举兵讨之,实因此檄也”。崇宁四年,林摅使辽,陈夏国之罪,亦举此为辞^③。该说法未必可信,但此间宋对西夏用兵,实由蔡京主导则是事实。如崇宁四年三月,陶节夫收复银州^④。对于陶节夫的边地作为,史载蔡京任命陶节夫帅鄜延,节夫“每进筑一城寨,即奏云此西人要害必争之地。未一年,自常调迁至枢密直学士,然未尝遣一骑一卒出塞。盖与虏战则有胜负,独进筑则无虞;又皆远灵武数百里之地,虏所不争,故皆得就功论赏,而京力主之”^⑤。陶节夫的边功虽难确论,但他是在蔡京支持下从事边事活动则不必质疑。最后到宣和元年六月,夏人纳款,宋廷下诏六路罢兵。

此外,在边蕃地土开拓招纳方面,如大观二年九月,蔡京言:“黔南夷人献纳地土幅员二万九千余里,及靖州、辰州、涪州、上夷州、下夷州、南平军、播州、宽乐州、安砂州、谿州夷人等各献纳地土、户口甚众。”并且率百官称贺。对此,李焘论道:“京之诬诞,一至于此。”又如政和六年春正月,以泸南进筑拓地千里,宰执各进秩一等^⑥。对于如此开拓招纳边蕃之事,史载:“崇宁间,复议开边,于是安化上三州及思广诸峒蛮夷,皆愿纳土输贡赋,及令广西招纳左、右江四百五十余峒。寻以议者言,以为招致熟蕃非便,乃诏悉废所置州郡,复祖宗之旧焉。”^⑦

然而,随着朝政斗争的日趋激烈,蔡京任免不常,徽宗逐渐掌控了朝政。崇宁四年八月,中书、密院同奉御笔。到同年十月,“御笔之行始盛”^⑧。由此表明徽宗开始注意收权、集权。另据蔡京之子蔡條言:政和四年,“太上始自揽权纲,不欲付诸臣下”^⑨。在徽宗亲自主导下,宦官童贯逐渐担当起了拓边之任。

早在大观二年五月,以复洮州功,朝廷“加童贯检校司空,仍宣抚”。史载童贯“由此恃功,稍专军政,选置将吏皆取中旨,不复关朝廷矣”^⑩。到政和五年二月,童贯兼领六路边事^⑪。次年十一月,朝廷又下诏枢密院事令童贯与议^⑫。由此可见,童贯主持边事之权愈来愈重。

之后议征契丹,与金订立海上之盟,便是在徽宗主导下童贯具体实施的。宣和二年正月,“(金使)呼庆等至京师,具道阿骨打所言,并其国书达于朝廷。时童贯方受密旨图契丹”。同年二月,宋廷遣右文殿修撰赵良嗣等出使金国,仍以买马为名,其实约夹攻契丹,取燕云旧地,第面约,不赍国书。“夹攻之约,盖始于此。”^⑬最终到宣和五年四月,金人来归燕京、六州,童贯、蔡攸入燕。同年五月,童贯、蔡攸二帅凯旋,徽宗为御殿受贺。礼毕,赐宰臣等坐,用神宗皇帝下熙河及崇宁下青唐故事,解玉带以赐王黼^⑭。但至宣和七年十二月,宋金战争爆发,徽宗仓促禅位钦宗。

归结而言,北宋后期朝廷的整个御将体制,具有如下鲜明特点:一是该时期出现的御将新体制初

① 杨仲良撰,李之亮校点:《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一三九《收复湟州》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2006年,第2328页。

② 陈均编,许沛藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十六,第680页。

③ 陈均编,许沛藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十七,第682页。

④ 杨仲良撰,李之亮校点:《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一四〇《收复银州》,第2358页。

⑤ 陈均编,许沛藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十七,第686页。

⑥ 李焘撰,燕永成校正:《皇宋十朝纲要校正》卷十七,北京:中华书局,2013年,第469、487页。

⑦ 脱脱等撰:《宋史》卷四九五《蛮夷传三》,第14209页。

⑧ 李焘撰,燕永成校正:《皇宋十朝纲要校正》卷十六,第452页。

⑨ 蔡條撰,冯惠民、沈锡麟点校:《铁围山丛谈》卷五,北京:中华书局,1983年,第97页。

⑩ 陈均编,许沛藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十七,第695页。

⑪ 李焘撰,燕永成校正:《皇宋十朝纲要校正》卷十七,第485页。

⑫ 陈均编,许沛藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十八,第716页。

⑬ 李焘撰,燕永成校正:《皇宋十朝纲要校正》卷十八,第513页。

⑭ 徐梦莘:《三朝北盟会编》卷十七“宣和五年五月二十九日辛巳”引《北征纪实》,上海:上海古籍出版社,1987年,第120页。

步形成于神宗当政时期,哲宗亲政时期得以延续,徽宗亲政时期得以仿效。其中对于王安石所主导的边事活动,陈瓘评论道:王安石“七年执政而四作边事,神考垂拱仰成,任其所为,事成则归功于安石,事不成则引咎于己。韩绛西事既败,神考降诏罪己,未尝责安石也。熙河奏功,则解玉带以赐安石曰:‘非卿主谋于内,无以成此。’梅山用兵,章惇受旨于安石。及其奏功,则神考擢惇而骤用之。……神考之于安石,可谓厚矣”^①。此间陈瓘所论虽不乏贬低王安石之语,但该论恰能说明神宗支持王安石主导拓边,从而形成了有别于以往的御将新体制。其中,“熙州成功”范例,正是御将新体制的必然产物。随后在绍圣、元符时期,章惇能适时沿袭该体制,在军事方面取得了极大成功。对此,史载元符二年七月,当曾布向章惇言:“公多以书与兵官,如折可适、王瞻辈,皆蕃夷之人,何可与书?一有败事,恐未免为累。”章惇言道:“昔王荆公与王韶书,言边事无数。”^②在此章惇表明,他主导边将拓边,完全依照的是此前王安石拓边时的做法。而对于徽宗时期蔡京主导的拓边活动,他虽声称仿效了熙宁时的御将做法,但喜好擅权的蔡京好大喜功、谎报边功等现象严重。对此,朱熹就明确指出:“蔡京名为绍述熙、丰故事,却恣意纷更,不知讹舛,举朝莫不笑之,而不敢指其非。”^③

二是该时期的御将体制往往随改革主导权的转变而转变。一般而言,变革初期,当朝皇帝往往能放权于主导变革的宰执,使其选任、支持边将从事边地军事活动,从而形成朝廷御将新体制。不过,当变革推进到一定时段,当朝皇帝往往开始集权并亲自主导变革,朝廷御将新体制往往又变回到了“将从中御”的传统模式中。对此,前述神宗和徽宗当政后期均如此。即便是哲宗,当他问邢恕“外间议章惇如何”时,邢恕言:“陛下今日固宜自揽权纲,拣拔人才,使威福渐自己出,如惇者不可专信用也。”况且史载:“惇既在相位久,所为不合物情,上渐不倚信,恕亦数倾之。”哲宗言:“驾御著。”并且“使惇测知上待遇日薄,即欲张皇边事,以为自固之计。凡有言边事者,必面折靳侮,期使人不敢言,则己得以独擅其长”^④。这无不反映出皇权时时在防范相权,并且最后欲集改革内外成效于一身。

三是该时期的御将体制是在强势政府或者皇权亲自主导下形成的,它体现着神宗父子当政时的御将传统。自神宗有志于用兵边地之后,哲宗和徽宗积极“绍述先志”。若将神宗与徽宗两朝加以对比,就不难看出:此间朝廷整个御将体制的发展演变模式,以及边将王韶与王厚父子、王君万与王瞻父子、种谔与种朴父子,乃至李宪与童贯等基本构成,竟具有极强的相似性与延续性。其中,神宗时的宦官李宪,在王韶拓边时,就积极参与其中。如熙宁七年二月,神宗批付王安石:“已差李宪往熙河勾当公事,今军行豫议,其坐次可依奉使例进呈。”王安石言:“李宪又同三军之政。如此任将,恐难责成功。”然神宗最终派遣李宪往熙河^⑤。又如童贯,“少出李宪之门”,“握兵二十年,权倾一时,奔走期会过于制敕”^⑥。由此可见,在神宗父子当政时的朝廷御将体制中,既有敢于担当任责的宰执及其所选任的出色边将,又有皇帝所宠信的近臣主持边事活动。

四是御将新体制与传统体制相比,颇为突出的是,边将选用途径以及战事任责等存在明显差异。在传统御将体制下,负责边事的将领往往由帝王亲自选任,即所谓的“将从中御”。这些边将在边地的一切行动,往往需要听信于远处深宫的当朝皇帝,或者得到其直接授权认可。那么,由此造成的战事结果只能由帝王自己承担了。如在元丰四年灵州之役中,对于李宪未按期赴灵州,而独自开拓兰会之举,知枢密院孙固“乞诛之”,朝廷不从。到该年十二月,神宗还特意下诏奖谕^⑦。由此可见,此次

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二四四“熙宁六年四月戊寅”注,第5933—5934页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷五一三“元符二年七月己巳”,第12206页。

③ 黎靖德编,郑明等校点:《朱子语类》卷一一二《论官》,朱杰人等主编:《朱子全书》,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第3572页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四九三“绍圣四年十一月丁卯”,第11699—11700页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五〇“熙宁七年二月”,第6101—6102页。

⑥ 脱脱等撰:《宋史》卷四六八《宦者三·童贯传》,第13658—13662页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三二一“元丰四年十二月乙丑”,第7743页。

灵州之役虽以失败告终,但李宪开拓兰会之举则得到了神宗认可。而在新体制中,边将往往由主导变革的宰臣荐举。在边事活动中,宰臣大多以私书方式指导边将从事边事活动,其军事成败往往与宰臣的自身政治命运甚至整个变革成败等密切相连。因此,主导变革的宰臣极为看重边将的选任及其军事成效,而边将在宰臣支持下,亦能较充分发挥其军事才能,取得显著战功。如当熙宁七年四月王安石首次罢相后,神宗赐王安石手诏:“王韶闻卿解机务,颇不安职。继有奸人诈韶云,朝廷已有命废熙河,徙帅治秦。韶愈忧惑,朕虽已降手敕开谕,卿可特致书安慰之。”^①此时边将王韶虽在开拓吐蕃蕃部战事中已取得巨大成效,但他仍对王安石的去留极为在意。同样,如元符元年三月,哲宗朝臣同议熙帅,宰相章惇极力推举妹夫张洵,甚至声称:“臣敢保张洵可用。如有败事,臣乞独任责。”^②这说明章惇极为看重他所举荐的边帅人选。

最后,神宗父子统治时的御将体制,往往受到时段性党派政治的严重影响。如元祐更化时期,朝廷弥漫着浓厚的弭兵论,以至于在元祐四年,朝廷将葭芦、米脂、浮图、安疆四寨归还给西夏^③。又如元符三年二月,门下侍郎韩忠彦等倡导弃地^④。到建中靖国元年三月,宋廷弃湟州。总之,随着宋政的急剧变换,以上两时段朝廷内外不仅对边事活动进行了尖锐批评甚至全盘否定,而且对神宗和哲宗亲政时期原有御将体制加以否定,其破坏力及影响力不容忽视。

二、北宋后期御将新体制所带来的成效及其成因

一方面,如前所述,在北宋后期朝廷整个御将体制中,由于时段性实施了注入活力的新体制,从而使得北宋在对吐蕃、西夏、交趾乃至边蕃战事方面,均取得了一系列可喜的军事成效。自王安石制定并实施“断西夏右臂”战略以来,朝廷积极推行对吐蕃蕃部的拓边安抚活动。到熙宁五年五月,据王韶言:已拓地千二百里,招附三十余万口。至同年冬十月,宰臣王安石等以修复熙州、洮、岷、叠、宕等州,幅员二千余里,斩获不顺蕃部万九千余人,招抚大小蕃族三十余万帐,上表称贺^⑤。熙宁七年四月,李宪言木征出降,辅臣皆贺^⑥。同年七月,神宗手诏:“木征已降,熙河边事渐就安帖,此去惟当推广恩惠,怀辑羌落,乃为经久保守之利。”^⑦至此,神宗朝对吐蕃蕃部的开拓重心已转到安边抚众阶段了。

哲宗当政时期,朝廷继续推行对吐蕃蕃部的拓边活动。元符二年,宋廷得会州和洮州^⑧。对此,曾布指出:“先朝以熙河洮岷为一略,今乃方得洮州。又先朝以熙河兰会为一略,今乃方得会州,皆所以成先朝之志也。”^⑨但洮州寻弃不守。到该年九月,王瞻入据青唐^⑩。同年闰九月,因收复青唐,宰相章惇率百官称贺^⑪。至元符三年三月,吐蕃瞎征、陇拶入见。但到四月,由于吐蕃蕃部激烈反抗,宋廷被迫放弃鄯州。建中靖国元年三月,宋廷又弃湟州^⑫。

徽宗亲政时期,朝廷再起河湟之役。崇宁二年七月,宋廷再次收复湟州^⑬。至次年四月,又收复

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五二“熙宁七年四月丙戌”,第6170页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷四九六“元符元年三月乙丑”,第11792页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷四八六《外国二·夏国传下》,第14016页。

④ 陈均编,许冲藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十五,第621页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二四七“熙宁六年十月辛巳”,第6022—6023页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五二“熙宁七年四月丁酉”,第6179页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五四“熙宁七年七月癸丑”,第6222页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五一〇“元符二年五月癸亥”,第12142页;卷五一二“元符二年七月戊申”,第12188页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五一四“元符二年八月己卯”,第12213页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五一五“元符二年九月己未”,第12248页。

⑪ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五一六“元符二年闰九月甲戌”,第12268页。

⑫ 陈均编,许冲藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十五,第623页;卷二十六,第649页。

⑬ 杨仲良撰,李之亮校点:《皇朝通鉴长编纪事本末》卷一三九《收复湟州》,第2339页。

鄯、廓州。此次开拓疆土幅员三千余里，计招降到首领二千七百余，人口七十余万^①。大观二年四月，宋廷再次收复洮州。徽宗赐蔡京诏言：“昔我神考，肇开武胜，疆理西陲。惟时临洮虽未克复，分置一道，以总其名，显丕丕谟，盖示必取。朕克笃前烈，告厥成功，远彻河源，奄有积石，名王系颈，版筑一新，壶浆载途，民罔告病。”^②该诏表明，旨在“发挥先志”的宋徽宗，对西部拓边成效极为满意。政和六年七月，朝廷以震武城为震武军。李焘对此论道：“自崇宁元年用王厚之议，再收复湟、鄯，至是唃廝囉之地悉为郡县矣。”^③

在与西夏战事方面，神宗主政时期，虽遭受灵州之役以及永乐之役的惨败，不过，宋史臣总结道：“熙宁始务开拓，未及改元，种谔先取绥州，韩绛继取银州，……最后李宪取兰州，沈括取葭芦等四寨。”^④说明该时期对西夏战事仍有一定收获。

哲宗元符元年十一月，折可适擒获屡兴边患的西夏统军嵬名阿埋和监军妹勒都逋^⑤。到次年二月，哲宗以西夏“叩关请命”，甚为高兴，他指出：“边事可喜，祖宗以来未尝有此。”曾布进而言：“臣以为陛下睿明，听纳之际，动中机会，故能如此。……今日边事，朝廷但示以经画大方，一切责在帅臣，令其见利则动，不强其所不能，故举有成功而无败事，夷狄所以震动屈服，亦以是也。”^⑥在此，曾布对宋、夏战争中哲宗能听信边将实施拓边的做法给予了高度赞扬。至同年五月，宰相章惇以泾原路建西安州及天都等寨，诸路筑据要害边面，各径直相通，率百官庆贺。其间，曾布言：“西安建州，包括天都，自天都至秦州甘谷城，南北一直五百里，幅员殆千余里。当时得熙河，止是木征地，今所开拓，乃夏国地，兼据险要并河，足以制其死命。西人常恭顺则已，若更作过，则趋兴、灵不远矣。”^⑦另据宋史臣言，“逮元祐更张，举葭芦等四寨赐给夏人，而分画久弗能定。绍圣遂罢分画，督诸路各乘势攻讨进筑。自三年秋，迄元符二年冬，凡陕西、河东建州一、军二、关三、城九、寨二十八、堡十”^⑧，说明该时期宋对西夏所取得的边功极其显著。到同年十二月，西夏进誓表言：“所有诸路系汉缘边界至，已恭依诏旨施行。本国亦于汉为界处已外侧近，各令安立卓望并寨子去处。”^⑨至此，宋、夏复和，元符新疆界得以确立^⑩。徽宗当政时期，宋、夏之间虽时有冲突甚至战争，但此间西夏实力已大减。到宣和元年“六月，夏人纳款”^⑪。

在与交趾战事方面，元丰元年九月，鉴于交趾归还所掠邕、钦、廉三州人户，神宗下诏以广源、苏茂门等州，以及机榔县归交趾^⑫。元丰二年十月，宋以顺州归交趾^⑬。至元丰七年十月，宋与交趾最终划定疆界，并且宋以界外保、乐、练、苗、丁、放近六县，宿、桑二峒划归交趾^⑭。

此外，在对边蕃之地的开拓方面，宋史臣指出：神宗熙宁年间，“章惇取懿、洽，谢景温取徽、诚，熊本取南平”。同时，徽宗时，“盖自崇宁以来，梓、益、夔、黔、广西、荆湖南北，迭相视效，斥大土宇，鲜有

① 杨仲良撰，李之亮校点：《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一四〇《收复鄯廓州》，第2355页。

② 杨仲良撰，李之亮校点：《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一四〇《收复洮州积石军》，第2359—2360页。

③ 李焘撰，燕永成校正：《皇宋十朝纲目要校》卷十七，第490页。

④ 陈均编，许沛藻等点校：《皇朝编年纲目备要》卷十七，第405页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷五〇四“元符元年十一月壬辰”，第12017页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷五〇六“元符二年二月甲申”，第12057页。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷五一〇“元符二年五月癸亥”，第12141—12142页。

⑧ 陈均编，许沛藻等点校：《皇朝编年纲目备要》卷十七，第405页。

⑨ 李焘：《续资治通鉴长编》卷五一九“元符二年十二月壬寅”，第12343—12344页。

⑩ 马力：《宋哲宗亲政时对西夏的开边和元符新疆界的确立》，邓广铭、漆侠主编：《宋史研究论文集》，石家庄：河北教育出版社，1989年，第148页。

⑪ 陈均编，许沛藻等点校：《皇朝编年纲目备要》卷二十八，第727页。

⑫ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二九二“元丰元年九月癸未”，第7133页。

⑬ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三〇〇“元丰二年十月戊申”，第7310页。

⑭ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三四九“元丰七年十月戊子”，第8372页。

宁岁,凡所建州、军、关、城、寨、堡纷然,殆不可胜纪”^①。由此可见,神宗、徽宗时期,朝廷对边蕃之地的开拓极为广泛。

另一方面,北宋后期朝廷御将体制之所以有新变化,朝廷在边事方面之所以有非凡作为,究其原因,一是神宗父子及主导变革的宰执始终心存恢复汉唐旧境理念,他们所勾画的一系列战略设想及其相关举措,正是这种理念在现实中的突出反映。据王铨记载:“神宗初即位,慨然有取山后之志。”^②熙宁五年九月,当神宗与宰辅讨论契丹事时,神宗言:“呼契丹为叔,契丹邻敌乃呼为皇帝,岂是不畏彼?岁赐与金帛数千万已六七十年,六七十年畏契丹,非但今日。”^③由此可见,神宗对宋向契丹称臣纳贡深表不满。到熙宁七年二月,当权御史中丞邓綰谈及契丹“妄争河东界”事时,指出:“伏以陛下之驭外敌,势与祖宗不同,真宗、仁宗意在无为,一用至柔,凡外敌慢侮、请求,无不可忍。今自陛下临御,讲修政事,张皇威武,外敌之心,自惟其侥幸之久,怀不自安,故先用此名,欲以窥测圣意,计较强弱,其意自谓先事而伐我之谋耳。”^④可见在实际行动上,神宗已改真宗和仁宗“意在无为”的做法。

此间最为突出的事例是,神宗“每愤北人倔强,慨然有恢复幽燕之志,即景福殿库聚金帛为兵费”^⑤。对此,王明清认为:神宗“意用此以为开拓西北境土之资。始命王韶克青唐,然后欲经理银、夏,复取燕云。”^⑥吕中也评论说:“我神宗亦有私藏之地也。盖自太祖积藏之金帛,以为复幽、蓟之谋,此其志,至子孙不忘也。上自初即位,种谔取地而无功,韩绛用兵而失利,上亦愤西戎之桀傲,而虑财用之不继。安石知其意,故置条例司讲求财利,厚蓄邦计而为用兵之地,所以新法之行,人言不能入,盖安石有以入上心。故曰安石之兴利,亦得以开边用也。”^⑦清人赵翼更是揭示道:“王安石以新法害天下,引用奸邪,更张法令,驯至靖康之难,人皆咎安石为祸首,而不知实根柢于神宗之有雄心也。帝自命大有为之才,尝欲克复燕云,恢张先烈。”^⑧以上诸人所言,无不表明神宗始终心存恢复汉唐旧境之理念。

当然,宋神宗的战略设想与边事作为,与宰相王安石欲复汉唐旧境的战略设想密切相关。史载:“自安石秉政,首用王韶取熙河,以断西夏左[右]臂;又欲取灵武,断辽人右臂。又用章惇以取湖北、夔峡之蛮,于是言者谓交趾可取。”^⑨其中,熙宁五年二月,当神宗谈到秦凤缘边安抚司与经略司事需分别处置时,王安石就指出:“此大事,陛下宜留意,他时兼制夏国,恢复汉、唐旧境,此乃基本,且不劳民费财。”^⑩同年九月,王安石对神宗又言:“秦、汉以来,中国人众,地垦辟未有如今日。四夷皆衰弱,数百年来,未有如今日。天其或者以中国久为夷狄所侮,方授陛下以兼制遐荒,安强中国之事。”^⑪可见在拓边熙河及对西夏、辽的战略问题上,王安石能够依据时势发展变化,及时加以分析判断,并且时时激劝神宗能有所作为。

同样,志在绍述先志的宋哲宗得以亲政后,积极支持宰臣从事边事活动。对此,曾布对章惇言:“先朝经营财利,志在边鄙,子孙承之,敢忘厥志?”^⑫绍圣四年三月,章惇成功进筑平夏城和灵平寨,同知枢密院林希告知章惇当率百僚入贺时,章惇不从,并独对说:“前日泾原奏功,林希欲臣率百官入

① 陈均编,许冲藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷十七,第406页。

② 王铨:《默记》,郑州:大象出版社,2008年,第136—137页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三八“熙宁五年九月丁未”,第5791—5792页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五〇“熙宁七年二月癸未”,第6095—6096页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二九五“元丰元年十二月”,第7192页。

⑥ 王明清:《挥麈录·后录》卷一,上海:上海书店出版社,2001年,第43页。

⑦ 吕中撰,张其凡、白晓霞整理:《类编皇朝大事记讲义》卷十四《财用》,第272页。

⑧ 赵翼:《廿二史札记》(订补本)卷二十六《王安石之得君》,北京:中华书局,2010年,第560页。

⑨ 吕中撰,张其凡、白晓霞整理:《类编皇朝大事记讲义》卷十五《开边自此始》,第288页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二〇“熙宁五年二月己卯”,第5605页。

⑪ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三八“熙宁五年九月丙午”,第5788页。

⑫ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四九〇“绍圣四年八月庚子”,第11639页。

贺,臣以为此功未足为陛下庆,俟不久生缚梁乙逋、卓贺、夏主乾顺等至阙,臣等当奉觞上陛下寿,为未晚。”^①这表明宰相章惇志在一举殄灭西夏。

徽宗时期的君臣,仍以恢复汉唐旧境作为战略目标。据赵挺之《手记》记载:“蔡京在崇宁初,每于上前奏陈:‘今以首级受赏,不若招纳。’……初营湟州,得湟州矣。又营鄯、廓,每得一州,指地图以示上曰:‘此处可以趋西界卓啰监军司,此处可以趋宥州,此处可以通青海。朝廷威德,无所不计矣。’”^②同样,童贯“既得志于西边,遂谓北边亦可图”,随后则有“复燕之议”^③。

二是北宋长期与西夏等战事不断,外患的促使甚至惨痛刺激,使得北宋后期君臣急欲想在边事活动方面有更大作为。鉴于仁宗时对西夏战事失败之痛、纳贡之辱,早在治平四年冬十月,当崑名山以所统横山部族欲内附,司马光极谏不可接纳,文彦博亦谓:“谅祚称臣奉贡,今或袭取其地无名。”神宗则“不听,遣(种)谔及(薛)向迎之”。种谔遂取绥州,“西方用兵盖始于此”^④。

熙宁五年二月,王安石言:“今所以招纳生羌者,正欲临夏国,使首尾顾惮,然后折服耳。”神宗言:“此所谓图大于细,为难于易。”王安石答道:“仁宗仁恩在群臣可谓深厚,夏国陵侮仁宗最甚,群臣欲报仁宗,当以夏国为事,使夏国推屈,乃所以刷仁宗之耻也。”^⑤同年九月,王安石又言:“今不取夏国,则四夷旅拒如今日,非所以宁息中国。然常人不可与虑始,此乃陛下所宜留意。”^⑥由此可见,王安石时时激劝神宗应雪仁宗之耻。至次年十月,王韶取洮、岷等州后,神宗言:“岷、河蕃部族帐甚多,倘抚御咸得其用,可以坐制西夏,政所谓以蛮夷攻蛮夷。”^⑦这说明西部拓边取得阶段性成效后,神宗对由此制夏的战略决策有了更为清醒的认识。熙宁十年七月,神宗谓辅臣:“元昊昔僭号,遣使上表称臣,其辞犹逊,朝廷不先诘其所以然而遽绝之,纵边民、蕃部讨之,故元昊常自谓为诸羌所立,不得辞,请于朝廷,不得已而反,西师战辄败,天下骚然,仁宗悔之。当元昊僭书来,独谏官吴育谓外蕃难以中国叛臣处之,或可稍易以名号。议者皆以为不然,卒困中原,而使加岁赐、封册为夏国主,良可惜哉!”^⑧在此,神宗对仁宗时未能根据时势变化处理西夏元昊之事深为惋惜。到元丰末,对于神宗所经受的永乐之败,朱熹论道:“本朝则自横山以北,尽为西夏所有,山河之固与吾共之,反据高以临我,是以不可都也。神宗锐意欲取横山,盖得横山,则可据高以临彼。然取横山之要,又在永乐。故永乐之城,夏人以死争之,我师大败。神宗闻丧师大恸,圣躬由是不豫。”^⑨由此可见,神宗极为看重对西夏的战事。

此后,哲宗和徽宗亲政时,均以“绍述”为宗旨,并先后与西夏有战事。其中,绍圣、元符时主导拓边的章惇,志在讨灭西夏。元符二年十月,哲宗告谕曾布说:“章惇以夏人犯邈川,欲因此讨伐,遂灭夏国。”曾布言:“不审圣意以为如何?”哲宗笑言:“何可听!”曾布言:“陛下圣明远虑,此天下之福。……今青唐用兵,士卒困敝日甚,若更经营诛灭夏国,如此即忧在中国不在四夷也。兼臣在熙宁中,见朝廷欲灭交趾,……既而果无功。况夏国岂交人之比也?”哲宗深以为然^⑩。以上记载表明,宰相章惇志在一举征服西夏,但哲宗及曾布鉴于自身现实,则不主张冒进。

到徽宗朝童贯负责边事时,不仅在宣和元年迫使夏人议和,而且更积极主导收复燕云。对此,据《中兴姓氏奸邪录》记载:“政和二年,(童贯)与郑久中使于契丹,邀马植来归,以谋燕山诸州。后为陕

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷四八六“绍圣四年四月甲辰”注引赵挺之《崇宁边略》,第11546—11547页。

② 杨仲良撰,李之亮校点:《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一四〇《收复鄯廓州》,第2354页。

③ 陈均编,许沛藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷二十八,第703—704页。

④ 陈均编,许沛藻等点校:《皇朝编年纲目备要》卷十七,第404—405页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三〇“熙宁五年二月癸亥”,第5596页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三八“熙宁五年九月癸亥”,第5800页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二四七“熙宁六年十月丙戌”,第6025页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二八三“熙宁十年七月乙卯”,第6933页。

⑨ 黎靖德编,郑明等校点:《朱子语类》卷一三三《夷狄》,朱杰人等主编:《朱子全书》,第4154页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷五一七“元符二年十月丙辰”,第12301页。

西宣抚使,督军与夏人、西番战席苇平,破臧底河,累有功。然贯身在数百里外,遥为节制。……(宣和)四年,闻契丹国乱,大金来结盟,约夹攻之也。上锐意取燕山九州,命贯为宣抚使。贯乃令赵良嗣、马扩使于大金,密请进兵,以袭燕山。大金下燕,遣人邀贯,贯命统制姚平仲往交燕山诸州,封广阳郡王。”^①可见,在徽宗和童贯等主导下,朝廷实施了“收复燕云”之策。

三是北宋后期朝廷将边事作为变革的基本内容与主要目标之一,一些志在有为的边将欲建功立业,以便实现个人抱负。如王韶早年“试制科不中,客游陕西,访采边事”^②。当他得知神宗“有志于天下”,于是在熙宁元年诣阙上《平戎策》。大略言:“国家欲制西夏,当复河湟;河湟复,则西夏有腹背之忧。自唐乾元以后,吐蕃陷河陇,至今董毡不能制诸羌,而人自为部,莫相统一,宜以时并有之,以绝夏人之右臂。”凡数千言,神宗览而奇之,并且召问方略,授以秦凤路经略司机宜文字^③。随后,在宰相王安石的极力支持下,王韶开拓熙河取得了巨大成效。史载王韶“为人粗犷,用兵颇有方略,每召诸将授指,不复更问,所至辄捷”^④。可见王韶确有立功之志、用兵之才。

又如种谔早在神宗即位之初,就力取绥州。元丰四年,当神宗再次欲对西夏用兵时,种谔甚至倡言:“夏国无人,秉常孺子,臣往提其臂而来耳。”神宗壮之,乃决意西征^⑤。由此可见,种谔的灭夏之策极为冒进,但却打动了神宗。元丰六年四月,种谔卒。史臣评论道:“(种谔)善抚驭士卒,临敌制变,然性诈诞残忍,视人如草芥。……敌亦畏其敢战,故所部颇数有功。自熙宁初,谔首兴边事,后再讨西夏,皆谔始谋,卒致永乐之败,议者谓谔不死边事不已。”^⑥该论虽颇多贬斥之辞,但始终欲建边功则是种谔一生的典型写照。

再如边将王赡,早在元丰六年六月,李宪就指出:“赡自军兴以来,累立战功,实为出众。”^⑦哲宗元符二年,王赡“画取青唐”,朝廷“乃决策招纳”^⑧。随后朝廷得以取湟、鄯州。同样,边将王厚“少从父韶兵间,习羌事”^⑨,当元祐议弃河湟时,他“上疏陈不可,且诣政事堂言之”,未被朝廷采纳。随后,他又与河州守将王赡“同献议复故地”,并出师定湟、鄯^⑩。元符末,二州不守,王厚坐贬^⑪。至崇宁初,蔡京复开边,王厚复官并为主帅,取湟、鄯、廓州,“功足继韶”^⑫。

三、北宋后期朝廷整个御将体制存在的弊端与北宋亡国

北宋后期的边事活动,虽然因朝廷实施御将新体制为边事带来了新的活力,但就该时期朝廷整个御将体制而论,仍存在诸多缺陷及弊端。

首先,如前所述,神宗父子虽对传统御将体制弊端有一定认识,但当拓边取得一定成效,他们往往又回到了“将从中御”的惯性思维中。不仅如此,对于派重臣安抚边地做法,他们未能依时势加以变通,而仍在不时沿用,其弊端甚为明显。其中,对于仁宗时派宰执韩琦和范仲淹亲至前线安边之举,朱熹在论及边事问题时,就尖锐指出:“大抵西人勇健喜斗,三五年必一次为边害。本朝韩、范、张魏公诸人,他只是个秀才,于这般事也不大段会。只是被他忠义正当,故做得恁地。”^⑬这说明仁宗

① 徐梦莘:《三朝北盟会编》卷五十二,第390页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷三二八《王韶传》,第10579页。

③ 王称:《东都事略》卷八十二《王韶传》,《影印文渊阁四库全书》第382册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第530页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一一“元丰四年六月己卯”,第7592页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三一一“元丰四年六月壬午”,第7594页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三三四“元丰六年四月辛亥”,第8047页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三三五“元丰六年六月戊申”,第8077页。

⑧ 王安中:《初寮集》卷六《定功继伐碑》,《影印文渊阁四库全书》第1127册,第109页。

⑨ 王称:《东都事略》卷八十二《王厚传》,《影印文渊阁四库全书》第382册,第532页。

⑩ 脱脱等撰:《宋史》卷三二八《王厚传》,第10582-10583页。

⑪ 王称:《东都事略》卷八十二《王厚传》,《影印文渊阁四库全书》第382册,第532页。

⑫ 脱脱等撰:《宋史》卷三二八《王厚传》,第10583、10592页。

⑬ 黎靖德编,郑明等校点:《朱子语类》卷一三三《夷狄》,朱杰人等主编:《朱子全书》,第4153页。

派宰执亲自至边负责边事,实为无奈之举。

但到神宗朝,朝廷仍沿袭了仁宗时的做法。治平四年十月,种谔取绥州,崑名山降,需及时处理与西夏边事,神宗便任命韩琦判永兴军兼陕西路经略安抚使。韩琦先是认为:“师臣肆意妄作,自弃誓约,取怨西北,以开祸乱之原。”此后,鉴于西夏诱杀知保安军杨定等,韩琦才坚持不弃绥州^①。熙宁三年,神宗又委任韩绛负责边事,但韩绛“素不习兵事,注措乖方”^②。此后神宗追咎与西夏战事,以为唐太宗时固无此。王安石言:“臣自接待清光以来,陛下固未尝许韩绛以智略,一旦举一方之事属之,则边事自宜如此。”神宗言道:“朝廷固未尝令其如此,绛失本指皆出于意外。”王安石答道:“陛下许其便宜节制诸路,则其如此固其理也。”^③对此,吕中评论说:“种谔绥州之议,安石犹未之主也;韩绛庆州之役,安石犹以为未习边事,请勿预议也。”^④由此可见,王安石虽为韩绛抚边之举多加辩解,但神宗始终心存不满。再是元丰五年九月,永乐城失陷之后,又传言吕惠卿乞宰相王珪巡边,此事终因吕惠卿被责降而作罢^⑤。

其次,边将在拓边期间,往往因自身过错等而受到朝廷追究,从而使得他们陷入难以适时发挥军事才能,甚至落得被贬死的悲惨命运。如因招纳崑名山,熙宁元年二月,种谔被夺四官^⑥。此时适逢侯可欲言水利之事入见神宗,神宗问其事,侯可答道:“种谔奉密旨取绥而获罪,后何以使人?”神宗亦后悔,复其官^⑦。熙宁三年,韩绛宣抚陕西,“用种谔谋,欲取横山,使将兵城啰兀,……命诸将并听谔节制”。会庆州发生兵变,朝廷下诏罢师,弃啰兀^⑧。种谔却因此被责贬。此后,韩绛为种谔辩护道:“缘种谔深得属羌之情,又有胆略,西贼所畏,若一旦摧辱,恐无以得其死力。臣非敢庇谔,盖为朝廷预为过虑。”^⑨直到熙宁七年十二月,种谔才被任命为礼宾副使、永兴等路州都监^⑩。

又如在王韶负责拓边期间,朝廷先是以“妄指闲田”,责贬王韶^⑪。及至熙宁四年十二月,神宗对王韶所奏“生羌举种内属”存有疑义^⑫。对于以上二事,王安石向神宗辨析道:“既沈起体量王韶果无一罪,文彦博反谓沈起附会,又谓王韶之势赫赫于关中。陛下以此不能无疑,故夺韶一官。当是时,韶实无一罪,后因韩缜打量韶所言荒地,始明白。……昨王韶奏生羌举种内属,陛下便以为不合如此。况蕃户既受官职请料钱,不肯属夏国,即是举种内属,纵似矜功,未为诬罔,陛下既已非其如此。……如此,即人孰肯为陛下尽力?尽力有何所利?”^⑬再到熙宁五年二月,当时经略司磨勘市易钱,凡为王韶干事者多所追逮。王安石以王韶奏向神宗进言:“王韶非贪墨之人,臣敢保任。假令王韶欲为侵欺,如高遵裕之徒,皆窥其职任者也,苟有过,岂肯庇覆?以此不须疑。兼韶所关借钱才二千余缗,便都侵欺了,于委任边臣之体,亦不足校。”^⑭不过,当时经略司已逮捕元瓘送秦州狱,鞫王韶擅用市易钱赃状^⑮。到该年闰七月,王安石言:“天锡陛下聪明旷绝,如拔王韶于选人以治边,韶材果可以治边。

① 杨仲良撰,李之亮校点:《皇宋通鉴长编纪事本末》卷八十三《种谔城绥州》,第1468—1472页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷三一五《韩绛传》,第10303页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二三“熙宁四年五月庚戌”,第5436页。

④ 吕中撰,张其凡、白晓霞整理:《类编皇朝大事记讲义》卷十五《开边自此始》,第289页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三三〇“元丰五年十月”注引《吕惠卿家传》,第7962页。

⑥ 杨仲良撰,李之亮校点:《皇宋通鉴长编纪事本末》卷八十三《种谔城绥州》,第1473页。

⑦ 脱脱等撰:《宋史》卷三一五《种谔传》,第10746页。

⑧ 王称:《东都事略》卷五十八《韩绛传》,《影印文渊阁四库全书》第382册,第362页。

⑨ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二一“熙宁四年三月甲辰”,第5387页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五八“熙宁七年十二月甲戌”,第6299页。

⑪ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二四“熙宁四年六月己巳”,第5453页。

⑫ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二八“熙宁四年十二月戊辰”,第5556页。

⑬ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二九“熙宁五年正月壬寅”,第5575—5576页。

⑭ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三〇“熙宁五年二月甲子”,第5599页。

⑮ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二三〇“熙宁五年二月丁丑”,第5605页。

……然韶屡见疑沮，几为馋诬所废。”^①直至同年十一月，王韶盗贷官钱狱才“以违朝旨与元瓘改名”等罪，罚铜结案^②。对于以上诸事，熙宁六年四月，神宗向王安石言：“李宪言熙河妨功害能，举目皆是。”王安石答道：“王韶事赖陛下照察，方粗有成。今将帅待敌，诚非所畏，惟内外之人相表里为浸润，最是将帅所患，将帅畏此乃甚于畏敌。”^③

再如元丰三年六月，都大经制熙河路边防财用事李宪言：“降授引进使、达州团练使王君万自开拓熙河，功为最，不幸陨丧，官次所负结余钱，已没入其家产。子贍适受官，又拘收，欲望矜悯给还，除贍熙河路一将副差遣。”^④先是，边将王君万因“借请给余边储钱，违法回易”^⑤，于是朝廷“尽籍君万家产以偿所贷结余钱，犹欠官本万余缗，君万愤甚，不一岁遂死”。后三岁，朝廷“乃悉除之”^⑥。此后，对于收复湟、鄯州的边将王贍和王厚，元符二年十二月，陕西转运判官秦希甫上奏：“王贍、王厚盗取邈川、青唐府库中金珠等物，因此致变。”朝廷下诏令秦希甫等体量访实闻奏^⑦。到元符三年五月，窜王贍于房州。随后，枢密院奏称：“勘会王贍，前后傲慢专辄，情实难恕。兼累据臣僚奏，王贍、王厚，自据青唐、邈川，其董氈、瞎征珍宝及府库钱物，并不即时起置文历。心牟钦氈等九人，既已处置，其逐家财产，亦不见下落。以此显见二人各有侵盗，迹状分明。”朝廷缘此责贬王贍和王厚^⑧。其中，对于王贍之贬，当时徽宗“以为轻”，而向太后亦云：“自尔必宁静矣。”^⑨至次年三月，王贍在被流放昌化军途中，至邓州缢死^⑩。由此可见，边将王君万父子均因他罪未能摆脱被贬死的命运。

再次，当拓边取得一定成效，当政帝王以及宰执的拓边目标及指导思想便逐渐发生转变，他们往往不考虑自身条件，甚至心存投机心理，盲目冒进，从而导致战事被动甚至惨败。如前所述，王安石主导边地开拓时，为达到“断西夏右臂”目的，取得了开拓熙河的显著成效。但到神宗亲自主导边事时，目标则直指征服西夏。此后，元祐史臣对神宗边地举措评述道：“欲先取灵、夏，灭西羌，乃图北伐，积粟塞上数千万石，多储兵器以待。及永乐陷没，知用兵之难，于是亦息意征伐矣。”^⑪到哲宗时，朝廷仍然沿袭神宗时的做法，对西夏实施以进筑城寨为主、浅攻扰耕为辅的策略，并且收到了明显成效。但此间章惇甚至有一举歼灭西夏之志。徽宗当政时期，朝廷对外军事目标已从征服吐蕃、西夏变成了收复燕云。政和八年，童贯上《平燕策》，“大抵谓云中，根本也；燕蓟，枝叶也。当分兵挠燕蓟，而后以重兵取云中”^⑫。这说明统兵将帅已提出了明确的战略战术目标。宣和二年三月，史载：“时童贯受密旨，借其外势以谋复燕。”朝廷下诏赵良嗣和王瓌充使副，由登州以往。用祖宗故事，以买马为名，因约夹攻契丹，取燕云故地。面约不赍书，唯付以御笔^⑬。最终宋朝虽暂时拥有燕云之地，但不久便诱发了亡国之祸。

最后，北宋后期尤其是徽宗后期的御将体制，对此后政局的走向产生了极大影响。具体而言，一是徽宗后期弊端丛生的御将体制，原本就对朝廷军事决策和将帅选任等造成了严重破坏。到钦宗朝，宋廷又持续对蔡京、童贯及其僚属帮凶等专权误国行径进行了彻底清算和否定，由此使得朝廷原有军政体系受到了极大冲击和损坏。其中对于徽宗后期童贯等专擅军权之事，靖康元年二月，有臣

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷二二六“熙宁五年闰七月丙辰”，第5738页。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷二四〇“熙宁五年十一月癸亥”，第5832—5833页。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二四四“熙宁六年四月丙子”，第5932页。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三〇五“元丰三年六月”，第7426页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二九八“元丰二年五月乙未”，第7252页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷二九九“元丰二年七月丁亥”，第7273页。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷五一九“元符二年十二月壬子”，第12347页。

⑧ 陈均编，许沛藻等点校：《皇朝编年纲目备要》卷二十五，第626页。

⑨ 曾布撰，程郁点校：《曾公遗录》卷九，第288页。

⑩ 陈均编，许沛藻等点校：《皇朝编年纲目备要》卷二十五，第626—627页。

⑪ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三五三“元丰八年三月戊戌”，第8457页。

⑫ 徐梦莘：《三朝北盟会编》卷二，政和八年五月“童贯上平燕策”引《北征纪实》，第14页。

⑬ 徐梦莘：《三朝北盟会编》卷四，第25页。

僚指出：童贯“窃据兵权几二十余年，出则为宣抚而不受制密院，入则领密旨而外兼行宣抚。……首倡交结金人，共灭契丹，兆祸致乱”^①。蔡京之子蔡絛也指出：“本朝宦者之盛，莫盛于宣和间。……盖自崇宁既踵元丰任李宪故事，命童贯监王厚军下青唐，后贯因尽攘取陕右兵权。……政和末，遂寝领枢筦，擅武柄，主庙算，而梁师成者则坐筹帷幄，其事任类古辅政者。一时宰相执政，悉出其门，如中书门下徒奉行文书。于是国家将相之任，文武二道，咸归此二人。”^②同样，对于蔡京专权误国行径，侍御史孙觌等上奏指出：“臣等谨按太师蔡京，四任宰相，前后二十年，挟继志述事之名，建蠹国害民之政，而祖宗法度废弛几尽。……况京在政和中，首建平燕之议。……宰相非其人，果为天下害，遂使中国空虚，狄人侵侮无所不至，而京喜为奸言，嫁怨饰非，独使上皇负谤于天下，众论不容，尤在于此。”^③至北宋灭亡后，李纲深入总结道：“一岁之间，再致大寇，虽曰天数，亦人事也。去春致寇，其病源于崇、观以来军政不修，而起燕山之役。”^④由此可见，蔡京、童贯等擅权误国，致使“崇、观以来军政不修而起燕山之役”，此是他们的主要罪责。

正缘于以上原因，靖康元年六月，监察御史胡舜陟明确指出：“近日边境备御之计，兵可练也，粟可积也，独将为难得。用师以将为先，而得之至难，不可不为之虑。……国家自童贯握兵以来，选将必先其家奴，其他皆以贿进，货赂公行，其门如市。至谭稹主兵，悉劾贯所为，二十余年，将由此选，能得天下之奇材乎？”^⑤可见至此时，朝廷仍面临选将之难的困境。况且在此期间，对于此前与蔡京、童贯等有牵连的帅臣，则在此时往往被清算或贬黜。此如靖康元年六月，面对种师中赴救太原失利，姚古逗留不进，御史中丞陈过庭上奏：“臣谨按河东制置使姚古虽本将家，其实畏懦，素无战功，所以登坛持节者，唯以名马宝货鬻于童贯之门，滥被恩赏，以以至于是。然荷国厚恩，不思报称，自太原被围，古提重兵于威胜、隆德，逗留数月，未尝寸进。及种师中以忠勇自奋，而古违期弗应，遂致师中失利。”于是朝廷责授姚古节度副使，廉州安置^⑥。凡此等等，以至于到靖康元年冬十月，“朝廷以新失太原，又闻真定府之报，上大忧之，患将帅非人，思得英豪之士以卫两边，乃下哀痛之诏”^⑦。可见，在北宋深处危亡的关键时刻，钦宗仍为“将帅非人”深表哀痛。

二是外患的突然降临，使得仓促继位的钦宗在短时间内很难对原有的御将体制作出有效调整，于是只能从现有官僚队伍以及勤王将领中委任将帅，被动仓促应战。靖康元年正月，当金军南下，宰执欲奉钦宗出狩以避敌之时，李纲则坚决请求道：“今日之计，莫若整齐军马，扬声出战，团结民心，相与坚守，以待勤王之师。”钦宗言：“谁可将者？”李纲答道：“朝廷平日以高爵厚禄养大臣，盖将用之于有事之日。今白时中、李邦彦等虽书生，未必知兵，然藉其位号，抚驭将士，以抗敌锋，乃其职也。”白时中言：“李纲莫能将兵出战？”李纲言道：“陛下不以臣为庸懦，倘使治兵，愿以死报。”随后钦宗对李纲言道：“卿留朕，治兵御寇，专以委卿。”李纲再拜受命^⑧。由此可见，李纲只是临危勉强受命。随后，靖难军节度使种师道和承宣使姚平仲以泾原、秦凤路兵前来勤王，朝廷别置宣抚司，命种师道签书枢密院事、充河东河北宣抚使^⑨。到该年六月，当种师中初歿，种师道以病告归，朝廷诏令李纲代种师道宣抚两路，督促将士解太原之围时，李纲自陈本系“书生不知兵，在危城中，不得已为陛下料理兵事，实非所长。今使为大帅，恐不胜任，且误国事，死不足以塞责”。钦宗不许，并且督令受命^⑩。

① 徐梦莘：《三朝北盟会编》卷三十九，第295页。

② 蔡絛撰，冯惠民、沈锡麟点校：《铁围山丛谈》卷六，第109—110页。

③ 徐梦莘：《三朝北盟会编》卷三十九，第294—295页。

④ 李纲：《靖康传信录序》，王瑞明点校：《李纲全集》，长沙：岳麓书社，2004年，第1574页。

⑤ 汪藻撰，王智勇笺注：《靖康要录笺注》卷七，成都：四川大学出版社，2008年，第810页。

⑥ 汪藻撰，王智勇笺注：《靖康要录笺注》卷八，第869—870页。

⑦ 徐梦莘：《三朝北盟会编》卷五十八，第432页。

⑧ 汪藻撰，王智勇笺注：《靖康要录笺注》卷一，第98—99页。

⑨ 汪藻撰，王智勇笺注：《靖康要录笺注》卷一，第166页。

⑩ 汪藻撰，王智勇笺注：《靖康要录笺注》卷七，第811页。

即使如此,受战争胜负、朝政斗争以及出身、性格等诸多因素影响,钦宗对其所依赖的李纲和种师道二人仍任免无常。如钦宗对李纲就时有所疑,不能“一意任之”^①。加之臣僚亦时有奏言:“臣窃见李纲勇于报国,锐于用兵,而听用不审,数有败衄,其罪亦著矣。……然纲之所以败军覆将,耗财疲民,非特如韩琦好水之败、韩绛西边之失也,安得不加斥责以示惩戒乎?”于是到靖康元年十月,李纲被责提举杭州洞霄宫^②。同年同月,种师道卒。据《靖康小雅》记载:“当时将帅无出其右者。(李)邦彦庸缪,固不足道,而李纲号为喜功名者,复不听公策,此为大恨!然公之未亡,天下犹倚为重。既复谢世,孰不嗟惜!”^③由此造成钦宗麾下长期缺乏可以依赖的将帅。对此,有人问朱熹:“围城时,李伯纪如何?”朱熹言:“当时不使他,更使谁?士气至此消索无余,它人皆不肯向前。惟有渠尚不顾死,且得倚仗之。”同样,曾有人问尹焞:“靖康中孰可以为将?”尹氏言:“种师道。”又问:“孰可以为相?”良久言:“也只教他做。”并且又言:“种,关西人,其性寡默,与中朝士大夫不合。”^④此后,当金人再次南下时,因缺乏得力将帅,钦宗只能被动应敌。

三是钦宗朝虽消除了徽宗时期权臣专擅军政大权的弊端,钦宗本人也能不时放权给宰执、将帅,但在国家身处危亡之际,不仅钦宗本人决策能力欠缺,而且钦宗朝宰执中始终缺乏能主导军政的得力大臣,加之当时这些宰执任免频繁,由此造成朝廷整个军政体系混乱,军事决策与指挥频频失误则在所难免。如当靖康元年二月金人退师后,御史中丞许翰就上奏言:“伏见王师既行,庙算未定,此疑事也,古今盖未有以疑事成功者。故朝廷之意惑,则将帅之心不一;将帅之志分,则士卒之气不锐。……陛下欲断今日之议,当究为和为战卒当如何而已矣。”^⑤同样,李纲亦指出:“一岁之间,再致大寇,虽曰天数,亦人事也。……去冬致寇,其病源于去春,失其所以和,又失其所以战,何也?贼以孤军深入,前阻坚城,而后顾邀击之威。当是时,不难于和,而朝廷震惧,其所邀求,一切与之,既割三镇,又质亲王,又许不费之金币,使贼有以窥中国之弱,此失其所以和也。诸道之兵既集,数倍于贼,将士气锐而心齐,朝廷畏怯,莫肯一用,惩姚平仲劫寨之小衄,而忘周亚夫困敌之大计,使贼安然,厚有所得而归,此失其所以战也。失此二者之机会,故令贼志益侈,再举南牧,无所忌惮,遂有并吞华夏之志。”^⑥

靖康元年十一月,当国家深处危亡关头,侍御史胡舜陟上奏指出:“臣观今日戎寇侵陵,国势危蹙,岂可拱手坐待灭亡?……今陛下欲兴衰拨乱,中兴王室,所用以为大臣者皆非其人。唐恪俗吏,耿南仲腐儒,何榘狂生,聂昌凶人,李回虽差胜,亦议论迂阔,独陈过庭正直,孙傅忠朴,亦非康济经纶之手。”^⑦又有臣僚在此后反思亡国之因时,指出:“自去冬徐处仁、吴敏、李棣辈相继登庙堂,误国谋身,全无措置,却欲背约,唐恪、何榘又凡庸轻脱,河北、河东委而不问。自种师中以深入败绩,李伯纪以寡谋丧师,士气益不振。冬初,大金引兵入北,声言问罪,且邀三镇,朝廷尚守误国之谋,谓祖宗之地尺寸不可割,坚守不与。遂破真定,迤迤南来,无一卒与战。及议和也,而何榘、孙傅必欲战,以遂前非,且迎合上意,不思力之不敌也。”^⑧由此可见,无论是在对外和、战决策问题上,还是在选用宰辅问题上,朝廷均失误不断。

同样,对于此时急需处置的边备战事问题,早在靖康元年夏四月,据时人言:“时虏骑出境,朝廷恬然以为无事,防边御寇之策,置而不问。公(指李纲——引者注)窃忧之,与同知枢密院事许翰议于

① 汪藻撰,王智勇笺注:《靖康要录笺注》卷八,第839页。

② 汪藻撰,王智勇笺注:《靖康要录笺注》卷十一,第1130—1131页。

③ 徐梦莘:《三朝北盟会编》卷六十,第444页。

④ 黎靖德编,郑明等校点:《朱子语类》卷一三〇《自熙宁至靖康用人》,朱杰人等主编:《朱子全书》,第4076、4079、4080页。

⑤ 汪藻撰,王智勇笺注:《靖康要录笺注》卷三,第403页。

⑥ 李纲:《靖康传信录序》,王瑞明点校:《李纲全集》,第1574—1575页。

⑦ 汪藻撰,王智勇笺注:《靖康要录笺注》卷十二,第1267—1268页。

⑧ 徐梦莘:《三朝北盟会编》卷九十九,第732页。

上前,谓:‘今秋敌必再至,宜预诏天下起兵防秋,为捍御之计。’上命草诏,以谕诸路安抚、总管、钤辖司。”于是李纲起草有《起防秋兵诏》^①。随后,同知枢密院事许翰急促种师中解太原之围,而“师中素刚,不受迫促,翰从中制之,所不能堪,忘其万死,以决一战,卒至败绩。”^②这是许翰不懂军事所造成的严重后果。对于靖康时的朝廷作为,据《靖康遗录》记载,时人有“十不管”之语:“不管太原,却管太学;不管防秋,却管《春秋》;不管砲石,却管安石;不管肃王,却管舒王;不管燕山,却管聂山;不管东京,却管蔡京;不管河北地界,却管举人免解;不管河东,却管陈东;不管二太子,却管立太子。”该书作者由此论道:“盖讥其不切事务故也,咸谓深中时病。”^③朱熹也评论说:“大抵是时在上者无定说,朝变夕改,纵有好人,亦做不得事。”^④

总而言之,徽宗时宋、金订立海上之盟,对外目标的盲目扩大化,加之御将体制又回到“将从中御”、宦官近臣等主导边事的传统模式中,这是最终导致北宋亡国悲剧发生的主要诱因。对此,王明清评论道:“元祐初政,庙堂诸公共议,捐其所取。绍圣、崇宁绍述之说举,窜逐弃地之柄臣,取青唐,进筑湟、鄯、银、夏。至童贯、蔡攸乃启燕云之役,驯至靖康之祸,悉本二子绍述。思之令人痛心疾首。”^⑤朱熹更是分析道:“朝廷与大辽结好百十年矣,一日忽与金人约共攻辽,而本朝无一人往。是时方十三起,童贯自这边来了,遂不及往。既失约,后取燕又是金人。金人见本朝屡败兵于燕,遂有人寇之心。是时相王黼主其事,童贯主兵,蔡攸副之。”^⑥

而到钦宗朝,由于朝廷始终未能建立起强有力的御将体制,由此造成战略决策失误不断,军事战备不够充分,将帅缺乏或将帅临场指挥不力等多方面缺陷,并且这些缺陷充分暴露在野心正盛、锐气十足的金人面前,北宋灭亡的悲剧命运则已注定。不过,值得庆幸的是,虽然朝廷原有的御将体制被破坏,但该系统下原有的一些地方军事体系及军事力量仍然存在,北宋灭亡前夕的勤王主力,以及南宋重建时的新生军事力量,则大多来自此前体制下的地方武装力量,高宗正是利用这股力量完成了中兴。对此,朱熹指出:“本朝旧来只郡国禁兵而已,但在西北者差精锐耳。渡江后又添上御前军,却是张、韩辈自起此项兵。”^⑦应该说,此乃不幸中之万幸。

[责任编辑 范学辉]

① 王瑞明点校:《李纲全集》,第435页。

② 汪藻撰,王智勇笺注:《靖康要录笺注》卷十,第1064页。

③ 徐梦莘:《三朝北盟会编》卷五十一,第384—385页。

④ 黎靖德编,郑明等校点:《朱子语类》卷一三〇《自熙宁至靖康用人》,朱杰人等主编:《朱子全书》,第4077页。

⑤ 王明清:《玉照新志》卷一,上海:上海古籍出版社,1991年,第1页。

⑥ 黎靖德编,郑明等校点:《朱子语类》卷一三三《夷狄》,朱杰人等主编:《朱子全书》,第4157—4158页。按,至于朱熹所言:“熙河之败,丧兵十万,神宗临朝大恸,自此得疾而终。后来蔡京用事,又以为不可弃,用兵复不利,又事幽燕,此亦自神宗启之,遂至中朝倾覆。”(黎靖德编,郑明等校点:《朱子语类》卷一二七《神宗朝》,朱杰人等主编:《朱子全书》,第3972页)以及吕中所言:“自李宪而后,童贯之徒出矣。自熙河用兵而后,章、蔡得志,皆从事于湟、鄯之地矣。西事粗定,北事踵起,宣和起衅于燕云,自王安石取与之说启之,此岂非遗祸于后日哉!”(吕中撰,张其凡、白晓霞整理:《类编皇朝大事记讲义》卷十五《开边自此始》,第289页)如前所述,宋神宗与王安石确有复燕云之志,但北宋亡国是否由他们“启之”,以上说法仅代表朱熹和吕中的个人看法,未必完全合乎史实。

⑦ 黎靖德编,郑明等校点:《朱子语类》卷一一〇《论兵》,朱杰人等主编:《朱子全书》,第3549页。

南宋科场试策与士人的政治表达

——以殿试对策为中心

林 岩

摘要:南宋遗存至今的殿试对策相当丰富,可以藉此考察士人如何通过此种方式来表示自己的政治见解以及成效如何。从士人阶层舆论方面来看,无论是已经入仕的官员,还是廷对士子本人,大都认为参加殿试是人生的一个重大时刻,应该在皇帝面前认真阐述自己的政治见解,同时作为今后的从政指南。而从当时殿试阅卷的程序来看,皇帝虽然表面上会摆出鼓励直言的姿态,但在多大程度上能够接受,却与皇帝自身政治意图能否实现有着微妙的关系;一般来说,殿试阅卷官保守、稳妥的判卷态度,实际上会直接影响直言的殿试对策能否送达御前。虽然殿试对策有着较为严格的文体规制,但是试图指陈时政缺失的廷对士子,却总是可以逾越这些限制,寻找到直言进谏的突破口。作为南宋政治的一个显著特征,权相长期掌控朝政确实在很大程度上制约了士人政治见解的表达,在秦桧、韩侂胄、史弥远、贾似道执政期间,那些涉及时政批判的殿试对策几乎很少见到或被保存下来。

关键词:南宋;殿试;对策;政治表达

最近十余年来,在宋代文学研究领域,围绕科举与文学之关系的探讨日渐增多,慢慢形成了一个相对专门的研究议题,也产生了不少的研究成果。随着研究的日益深化,一部分学者又逐渐将学术兴趣转移到了对于科举考试文体的细致考察方面,而其中宋代试策的各种情形尤其受到关注。

从制度层面来说,宋代科举试策的场合较多,在常规科目的解试、省试、殿试(自熙宁三年以后)三级考试中,都有试策的规定;而且在制科考试中,不仅要求事前必须有进策,而且在殿试中,也同样要试策。但是,现有围绕宋代试策的考察,大多是笼统地进行论述,而没有将不同层级的试策情形予以明显地区分。然而很显然,宋代的殿试试策有其特殊性:首先,是以皇帝名义,通过策问的形式,向与试的士子们摆出征询国家大计的姿态,这从理论上来说,也就意味着士子可以直接与皇帝对话;其次,按照惯例,参加殿试的士子,他们已经不会再遭黜落,只是在名次等第上有所升降而已,这无疑会使他们有了一定的心理准备,不必担心没有功名。因此,我们认为,宋代的殿试对策理应作为一个单独的专题来进行考察,而不应与省试、解试,以及制科的试策相提并论。这是本文选择以南宋殿试对策作为考察对象的一个基本出发点。

有鉴于此,本文的写作意图在于考察:如果一个颇有抱负的士人,他幸运地通过了省试,终于有机会参加殿试,那么在有诸多限制的对策答卷中,他是否仍然可以表达出自己的政治见解,他的声音是否可以被皇帝听到?当时的舆论环境是否会鼓励他去这么做?他的对策文章在阅卷过程中会有怎样的命运?皇帝又会喜欢什么样的文章?某一时期的政治情境对于廷对会有怎样的干扰作用?这些,正是本文试图要回答的问题。

作者简介:林岩,华中师范大学文学院副教授(湖北武汉 430079)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“南宋科举、道学与古文之学的成立”(15BZW009)的阶段性成果。

一、“士莫大于始进”：南宋士人舆论中的廷对

我们之所以要将殿试试策与省试、解试试策区别开来，一个非常重要的原因，就在于在士人阶层的心目中，殿试享有特殊的地位。首先，这是一个士人经历过解试、省试的层层淘汰之后，所面临的最后一次考试。这时，他已不再有遭遇淘汰的担忧，而只是在角逐名次的高低。也就是说，他起码会得到一个科举功名。其次，这是一个读书人在经历了多年的苦读之后，第一次有机会能在皇帝面前陈述自己的政治见解，他应该会去思量是否要把握这样一次机会。最后，这也是他走入仕途的一个起点，如果他不是一个仅仅追求利禄，而是有着坚定政治信念的士子，他对于为官从政的理念，多少也会在对策中得以体现。所以，无论怎么说，参与殿试对策，对于一个士子来说，都是一个重大时刻。为了凸显殿试对策的特殊意义，宋人一般都喜欢使用“廷对”一词来指称。

那么，南宋的士人对于“廷对”究竟抱持什么样的态度呢？我们拟从三个方面来进行考察。

首先，是那些已经步入仕途、拥有一定社会地位的官僚士大夫，他们如何来看待“廷对”的行为，或者他们会赋予“廷对”怎样的意义。在这方面，真德秀的言论是非常值得注意的。他说：

以布衣造天子之廷，亲承大问，此君臣交际之始也。一时议论所发，可以占其平生。盖君子小人之分，利与义之间尔。志于义，则必曰君，天也父也，孰有对越上天而可欺乎，孰有事吾父而可有不尽乎？朝廷有旷阙，在位者不敢言，吾言之；生民有蹙忧，肉食者不敢言，吾言之。此事天与父之当然者也。推是心以往，则进而立于朝，必不敢为爵秩而欺其君，任于外，必不敢为货贿而贼其民，凡皆一念之义为之也。志于利，则上欲希举首，下欲不失甲科，颯颯然唯恐落人后。时方攻正学，则曰伪党不可容，时方启兵端，则曰大义不可郁，侥幸一得而已，他奚恤？推是心以往，位于朝，必不能以父事其君，仕而居民上，必不能以赤子视其人，凡皆一念之利为之也。夫始进以义，犹或继之以利，孰有始之以利而能以义终者乎？^①

在真德秀的眼里，廷对就是君臣名分确立的开始，而根据一个士子在廷对中的议论，也就几乎可以料定其一生的作为。因为在他看来，君子、小人的分别，利与义的取舍，在廷对过程中就可以判别出来。凡志于义者，在廷对中必然敢于指陈朝政阙失，这样的人出来做官，也必定会对君主效忠，对民众负责。反之，凡志于利者，一定是以追求利禄为目标，这样的人出来做官，势必会对君主不忠，对百姓不仁。简言之，他将廷对当成了一个人入仕之前的试金石。

与真德秀差不多同时的刘宰，也持有类似的观点。他在为孝宗、光宗朝重臣罗点编辑文集时，曾在集序中说道：

惟公致主规模一定，于畎亩中而志念忠纯，不为外欲间断，故论奏虽多，一本仁义。践扬虽久，所行大概不出初年廷对一策。某谨第公奏对之文于先，而以廷策冠之，庶来者知所比方云。^②刘宰认为，罗点之所以能在孝宗、光宗两朝对于君主多有规谏和忠告，在他早年廷对中就已经有所体现，而他后来的行为不过是践行了自己在廷对中的政治理念而已。

比真德秀、刘宰稍后一些的戴栩，也同样表示了类似的观点。一位徐姓的儒学教授刊刻了绍兴二年(1132)状元张九成的殿试对策，他为之写下跋语说：

今又刻公廷对于学，且序其后，谓士莫大于始进。初，余承乏癸未礼闈，得徐君卷，爱其论汉唐不为举子语，及上集英对，以其稿示余，直而不诤，婉而不迂，事切当世，巨细靡不及也。有司初第居上，已而才缀甲科，所谓不诡遇求获者，徐君殆以身教，非空言也。^③

① 真德秀：《跋黄君汝宜廷对策后》，《西山文集》卷三十六，《影印文渊阁四库全书》第1174册，台北：商务印书馆，1986年，第567页。

② 刘宰：《罗文恭公文序》，《漫塘集》卷十九，《影印文渊阁四库全书》第1170册，第532页。

③ 戴栩：《无垢先生廷对分录跋》，《浣川集》卷九，《影印文渊阁四库全书》第1176册，第753页。

从戴栩的记述中,我们可以得知,这位儒学教授在刊刻张九成殿试对策时,曾在序言中提出“士莫大于始进”的观点。而他本人在廷对时的言论,以及后来的出处行为,也恰好印证了他对于这一观点的信奉。

从这些相似的论述中,我们可以看到,在相当一部分南宋士大夫看来,一个士人廷对时的言论,绝对不能仅仅是为了夺取高科而故意唱高调,它应该成为其一生行事的指南。也就是说,廷对中所阐发的政治理念,应该成为他走入仕途的出发点。

其次,对于即将参加殿试廷对的士子,他周围的亲属、朋友、前辈又会抱有怎样的期许呢?南宋时期,有不少专门为赴廷对士子所作的送行诗,从中我们可以得窥一斑。如魏了翁为他们两位即将参加殿试的兄长写下这样的一首送行诗:

吾家令兄弟,异氏而同气。雅知义利分,不作温饱计。天子龙飞春,了翁对轩陛。柄臣方擅朝,党论如鼎沸。轧轧不能休,一挥二千字。植治贵和平,用人戒偏陂。天子擢第一,期以风有位。寻置之三人,仍诏恩礼视。后此者三年,东瞻复联第。天子方谅闇,有言不得试。岁行在协洽,文翁陈谏议。惟知守家学,宁顾触时忌。虽不第甲乙,自谓愧无愧。古人为己学,何有于富贵。穷则独善身,任将以行义。两兄西南彦,九牧将倒指。平生刚直胸,毋以科举累。矧逢主听宽,宁复怀顾虑。厥今果何事,请略陈一二。内无王文正,谁与理家事。外无韩忠献,谁与整戎备。荧惑守羽林,震雷论冬瑞。天象已云然,人事犹尔耳。劈析为上言,卓哉朝阳喙。却携令名归,为亲一启齿。^①

四川邛州蒲江的魏氏,是当地的名门望族,在魏了翁这一代,兄弟六人中,有多人陆续考中进士。魏了翁本人于庆元五年(1199)登科,当时正是韩侂胄执政,兴起“伪学之禁”的时候。所以,他在诗中首先追忆了自己殿试廷对时的情景。接着,写到在嘉泰二年(1202),他的长兄高载(字东叔)和四兄高定子(瞻叔)同时登科。然后,写到他的堂弟魏文翁在嘉定四年(1211)登科。最后,写到他的二兄高稼、三兄高崇即将参加嘉定七年(1214)年的殿试。更为重要的是,他鼓励自己的两位兄长在廷对时要大胆向皇帝进言,而且还就殿试对策时应该论及哪些时政要务发表了自己的意见。在这首读起来十分特别的诗歌中,魏了翁不仅介绍了自己家族在科举中的成功,更为引人注目的是,他强调了自己家族成员在廷对中有直言谏论的传统。

在朋友之间,对于即将参加殿试廷对的士子,以忠言直谏相期许的送行诗作也不少见。如刘宰曾为朋友赴廷对作诗云:

捷书夜到古朱方,之子登名甲乙行。伟行向来高月旦,遗经端合破天荒。公孙对策风云会,董子留名日月光。趋向一分燕越异,赠言惟有用心刚。^②

他借用了汉代公孙弘、董仲舒对策的例子,鼓励自己的两位朋友,在廷对时要大胆直言,因为一个人在政治上的志向如何,在此时可以见出巨大差别。又如时代更晚的陈文蔚,在送朋友赴廷对时,赋诗道:

自叹忠肠皎日星,致身无地老岩坳。君今有策奏天子,要使谗邪缩项听。^③

他一方面为自己没有机会报效君王而感到失意,另一方面则鼓励朋友,有机会参加殿试廷对,一定要直言进谏,让那些奸邪之人为之胆战心惊。

通过这些写给参加殿试廷对士子的赠行诗,我们可以看出,无论是亲戚或朋友,他们中间总是会有一些人,将廷对当成一次向皇帝大胆进言的绝佳机会,从而鼓励士子在殿试对策中,大胆表达自己对于时政弊端的批判,而不能为了功名利禄而患得患失。

① 魏了翁:《送二兄三兄赴廷对》,《鹤山集》卷二,《影印文渊阁四库全书》第1172册,第87页。

② 刘宰:《送彦与孙兄赴廷对》,《漫塘集》卷二,《影印文渊阁四库全书》第1170册,第304页。

③ 陈文蔚:《送傅君玉赴廷对》,《克斋集》卷十六,《影印文渊阁四库全书》第1171册,第129页。

最后,我们再来看一看那些亲身参加殿试的士子,他们对于廷对会采取怎样的态度。通过留存至今的殿试对策,我们不难找到一些他们表明自己廷对心态的自述文字。绍兴二年(1132)状元张九成的殿试对策以大胆直言而屡被宋人称道。在他对策的结尾,向皇帝剖白了自己廷对的心态:

草茅贱士,充赋在庭者,志在一第尔。独臣不揆愚贱,妄议国体,负罪于不可赦,可谓愚矣。然臣闻天下之事,宰相能行之,谏官能言之;职不在此,虽抱奇策,拥雄才,无路可进,卒于老死而已。伏惟国家策士之制,上自公卿之子弟,下至山林之匹夫,皆得自竭以罄其所怀。非天子黜陟赏罚之吏,而得议百官之短长;非天子钱谷大农之吏,而得推财赋之多少;非天子帷幄将帅之臣,而得论兵革之强弱。则夫宰相、谏官之事,一旦得以详说而悉数之,而臣何敢无说以处于此?^①

显然,张九成把殿试廷对当成一次向皇帝发表自己政治见解的绝好机会,虽然他知道这有可能冒犯皇帝,但不打算放弃这样的机会。因为在他看来,一介布衣能在皇帝面前纵论时政得失,唯有在殿试廷对中才可以实现,即使是一般的官员,也未必能享有这样的权利。

与他抱有同样预期的士子也有不少,如宝祐元年(1253)得中状元的姚勉,竟然在对策中对殿试策问提出了批评,认为这些策问过于平常,让他无法充分表达出自己的政治见解。他在殿试对策的一开头有这么一段话:

臣来自远方,怀忠欲吐,意陛下必策之以当世之务,理乱安危之机,而圣问所及,乃止于此。其虑臣等触时讳而不使之言乎?抑虑臣等有待对之帖括而问其所不备乎?甚非策士之本意也。^②

如果不是抱有极为强烈的预期,大概不会有人有胆量对于殿试策问本身提出批评。姚勉的这一举动,说明他确实做好了充分准备,打算利用殿试廷对,向皇帝坦诚自己的政治见解。

与此有点类似的是,在宝祐四年(1256)的殿试策问中,在末尾出现了“勿激勿泛”的字句,意在提醒士子答策时不要过激和浮泛。这却引起了参加殿试廷对的文天祥的强烈反感,以至于他在对策中反问道:

臣等尝恨无由以至天子之庭,以吐其素所蓄积,幸见录于有司,得以借玉阶方寸地,此正臣等披露肺肝之日也。方将明目张胆,蹇蹇谔谔,言天下事,陛下乃戒之以“勿激勿泛”。夫泛固不切矣,若夫激者,忠之所发也,陛下胡并与激者之言而厌之邪?厌激者之言,则是将胥臣等而为容容唯唯之归邪?然则臣将为激者欤?将为泛者欤?抑将迁就陛下之说而故为不激不泛者欤?^③

通过文天祥这一系列的反问和批驳,我们恰可以看出他有着强烈的预期,要借殿试廷对的机会向皇帝大胆陈述对于时政得失的看法。

另外还有一则材料,它虽然不是出自参加殿试廷对者的自述,而是来自于别人的转述,却更为生动地展示了部分士人渴望借着殿试对策的机会来指陈时政得失的强烈愿望。叶适在为太学博士王度所撰写的墓志铭里有这么一段记载:

初,将对策,问同舍时事所宜言,同舍惊,摇手曰:“草茅诸生,乍见天子,语固有浅深次第,何预时事耶?”君曰:“不然,罢贤良,策进士,当世要务,无不毕陈,自熙宁行之矣。且释屣入广殿,一生未前有,此而不言,异日庸遽得!”已而同舍竟登甲科,君第居下,叹曰:“吾知爱吾君而已,岂敢以不乐闻过轻量明主哉!”顾掩郁不上达,有司罪也。^④

这条材料的价值在于,它告诉我们,在参加殿试廷对的士子群体中,会存在着极大的差别:有些士子

① 张九成:《状元策一道》,《横浦集》卷二,《影印文渊阁四库全书》第1138册,第379页。

② 姚勉:《癸丑廷对》,姚勉著,曹治珍、陈伟文校点:《姚勉集》卷七,上海:上海古籍出版社,2012年,第48-67页。

③ 文天祥:《御试策一道》,《文山集》卷三,《影印文渊阁四库全书》第1184册,第408页。

④ 叶适:《太学博士王君墓志铭》,《叶适集·水心文集》卷二十,北京:中华书局,1983年,第398页。

为了确保得中高科,会小心谨慎地避免言及时事;而有些士人却会抱有极大的期待,认为这是前所未有的向皇帝进言的机会。自然,结局也就有了不同。那么,殿试对策得中高科的关键何在呢?

二、命运之手:殿试中的皇帝与有司

宋代的殿试,从制度设计上来说,是皇帝亲执文柄、示恩收权的一种手段,所以登科的进士都可以说是“天子门生”。这是宋太祖在继收兵权之后又一巩固皇帝专制权力的重要举措。正因如此,所以殿试策问尽管是由臣下代为草拟,但却都是以皇帝的名义在发问,而且在策问的末尾,一般都会缀以“朕将亲览焉”的字句,以示郑重其事。

既然殿试是以皇帝的名义来亲策多士,所以殿试策问中,皇帝经常会以纡尊降贵的姿态,来向参加廷对的布衣之士垂询天下大计。这虽然仅仅是一种礼节性的客套话,但起码在言辞上体现了对于举子们的尊重和期待。而且有时候皇帝也会发布诏令,明确宣布在殿试中要选拔敢言之士。

例如,绍兴二年(1132)的殿试中,高宗就曾要求在阅卷过程中,对于直言之士要置之高等。据《建炎以来系年要录》记载:

(三月)甲寅,上策试诸路类试奏名进士于讲殿。上谓辅臣曰:朕此举将以作成人才,为异日之用。若其言鲠亮切直,他日必端方不回之士。自崇宁以来,恶人敢言,士气不作,流弊至今,不可不革。因手诏谕考官,直言者置之高等,凡谄佞者居下列。^①

这是继位不久的高宗,在风雨飘摇的动荡局面中,试图通过殿试对策,来扭转北宋末年以来的科场风气,而这科的状元就是张九成,其廷对的言辞颇为激烈。

又如绍兴二十七年(1157),高宗也曾发出同样的指示,据《建炎以来系年要录》记载:

(三月)丙戌,上御射殿,引正奏名进士唱名。先是,汤鹏举以御史中丞知贡举,上合格进士博罗张宋卿等。上亲策试,既而御笔宣示考试官曰:对策中有鲠亮切直者,并寘上列,以称朕取士之意。^②

这是在秦桧去世之后举行的第一次殿试,也许是士气被压制太久,所以高宗做出了这样的举动,以宣示朝廷氛围的改变。这科的状元是王十朋,他在廷对中对于时政也有直率的批评。

即使到南宋末年,理宗皇帝也曾向臣下发出指示,希望能在殿试中选拔直言之士。据《宋史全文》载:

(嘉熙二年)闰四月丙辰,御集英殿策进士。御笔付赵与懽以下曰:朕以渺躬,纂绍洪业,适时多故,深惧无以拯危,难致安强。故悉取内外修攘之事,畴咨多士,冀陈忠益,以裨阙遗。其有识治忧时敢言无隐者,乃朕所急闻。卿等宜加精选,置之前列,使真材得以自见,士气可伸,以副朕亲策之意。^③

嘉熙二年(1238),权相史弥远去世没有几年,而蒙古开始发动对于南宋进攻的开始阶段,可能是迫于时局的危急,亲自理政的皇帝觉得有必要通过殿试来选拔人才、振作士气。

可能是文献记载有阙的缘故,我们找到的皇帝下诏要求选拔直言之士的材料并不多。但是通过这几则材料,大体可以说明,当情势危急或时局出现变动的时候,皇帝总会在殿试策问中做出这样的举动。或许,正是通过诏求直言的方式,皇帝在向士子们发出某种信号,而这就会给士子们提供了大胆直言的机会。当然,从另外一个方面来说,殿试无疑也是皇帝实现自己政治意图的一个有效工具。

除此之外,最能体现皇帝对于殿试具有主导地位的方式,就是皇帝虽然不一定直接参与殿试阅卷,但是进士高科人选的最终确定,却是要经由他来同意,尤其是状元的人选,往往是由皇帝钦定。

① 李心传:《建炎以来系年要录》卷五十二“绍兴二年二月甲寅”条,北京:中华书局,1998年,第922-923页。

② 李心传:《建炎以来系年要录》卷一七六“绍兴二十七年三月丙戌”条,第2909页。

③ 汪圣铎点校:《宋史全文》卷三十三“嘉熙二年闰四月丙辰”条,北京:中华书局,2016年,第2730-2731页。

按照宋朝的惯例，“殿试上百名，例先纳卷子御前定高下”^①。也就是说，进士高科人选的殿试对策，一定会送呈皇帝御览。在建炎二年（1128）第一次开科的时候，高宗皇帝曾以取士当求公正的理由，授权有司来确定高科人选^②。但是从下一科开始，我们却经常可以看到高宗亲自钦定状元人选的身影。此后的孝宗、光宗皇帝，也时常亲自决定高科人选的等第高下，明确发表自己的意见。只是南宋末期，由于文献记载的不足，对于皇帝是否钦定高科人选，我们还不清楚。

那么，在皇帝御览殿试对策和亲擢状元的过程中，他的取舍标准又是什么呢？是否大胆直言就一定会得到皇帝的赏识呢？根据文献史料提供的记述，我们发现，此种情况较为复杂，大略有以下几种情形：一类是确有因大胆直言而获中高科者。这方面最典型的例子就是绍兴二年（1132）的状元张九成。在殿试对策中，张九成论述了外敌入侵、两宫被掳、局势动荡、民不聊生的惨淡现实，同时也鼓励皇帝要以刚大为心，努力振作，先定规模，徐图大事。最后，还特别提醒皇帝要亲近儒生，尽量少受宫中宦官的影响，言辞慷慨激昂，可谓是直言无隐。在确定状元人选时，宰相吕颐浩认为凌景夏的言辞更胜一筹，但高宗却坚持己见，亲擢张九成为状元，他的理由是：“九成对策虽不甚工，然上自朕躬，下逮百执事之人，无所回避，擢真首选，谁谓不然。”^③可见，直言无隐是张九成得中状元的一个重要原因。另一个常为人提及的例子，是绍兴二十七年（1157）的状元王十朋。据汪应辰所撰墓志铭记载：

太上皇帝躬揽权纲，更新政事。绍兴二十七年，策进士于廷，诏对策中有指陈时事、鲠亮切直者，并置上列，无失忠说，无尚谄谀，称朕取士之意。既而考官以公所对进，上临定其文，以为经学淹通、议论纯正，可第一。及唱名，则公也。士论翕然称惬。^④

根据史料记载，王十朋最初被排定的名次是第九名，但是高宗读了他的殿试对策之后，亲擢为第一，而且据说对策中一些禁止奢侈浪费的建议，也被高宗当即采纳。当然，王十朋这篇对策的主旨是希望君主揽权，可能正合高宗的心意，所以才有此殊遇。但是大胆直言，也是他高中的一个原因。

另外，我们还可提供的例子是绍熙元年（1190）登科的王介。据《宋史·王介传》记载：

王介字元石，婺州金华人。从朱熹、吕祖谦游。登绍熙元年进士第，廷对陈时弊，大略言：“近者罢拾遗、补阙，有远谏之意，小人唱为朋党，有厌薄道学之名。”上嘉其直，擢居第三人。^⑤

从这些事例可以看出，在廷对中直言批评时政得失，也是有可能得到皇帝赏识而得中高科的。无论是皇帝做出的姿态也好，还是情势所迫，这无疑都具有某种劝勉的意味。

一类是皇帝为了体现君主意志，避免臣下揽权，而自己钦定状元人选。高宗在位时期，权相秦桧曾长期执政，权势显赫，颇能左右进士高科人选的名单。为了压制这种倾向，高宗就采用亲擢状元的方式，来显示自己的君主权威。这其中，最为典型的例子，就是绍兴二十四年（1154）选定张孝祥为状元。据《张安国传》记载：

绍兴二十四年，廷试第一。策问师学渊源，秦熈之子埙与曹冠皆力攻程氏专门之学，孝祥独不攻。考官魏师逊已定埙冠多士，孝祥次之，曹冠又次之。高宗读策，皆桧、熈语，于是擢祥第一，而埙第三。御笔批云：“议论确正，词翰爽美，宜以为第一。”在廷百官，莫不叹美，都人士争录其策而求识面。^⑥

很显然，高宗是为了不让秦桧之孙成为状元，而故意拔擢张孝祥为状元人选。而且根据史料记载，这一科中登第的进士名单中，有不少就是秦桧的亲党，不下十人之多^⑦。

① 李心传：《建炎以来系年要录》卷十七“建炎二年九月庚寅”条，第351页。

② 李心传：《建炎以来系年要录》卷十七“建炎二年九月庚寅”条，第351页。

③ 李心传：《建炎以来系年要录》卷五十二“绍兴二年二月甲寅”条，第922—923页。

④ 汪应辰：《龙图阁学士王公墓志铭》，《文定集》卷二十三，《影印文渊阁四库全书》第1138册，第810页。

⑤ 脱脱等撰：《宋史》卷四〇〇《王介传》，北京：中华书局，1990年，第12152—12153页。

⑥ 张孝祥：《于湖居士文集》附录《张安国传》，上海：上海古籍出版社，2009年，第405页。

⑦ 李心传：《建炎以来系年要录》卷一六六“绍兴二十四年三月辛酉”条，第2712页。

一类是殿试对策恰好迎合了君主的心意而得中高科。这样的例子似乎也不少,说明能够把握皇帝的心理,说出皇帝想听的话,也容易受到皇帝的青睐。例如,淳熙八年(1181),黄由得中状元,即是一例。据《程史》卷五载:

光尧既与子孝爱日隆,每问安北宫,间及治道。时孝宗锐志大功,新进逢意,务为可喜,效每落落。淳熙中,上益明习国家事,老成乡用矣。一日,躬朝德寿,从容燕,玉音曰:“天下事不必乘快,要在坚忍,终于有成而已。”上再拜,请书绅,归而大字揭于选德殿壁。辛丑岁,将廷策多士,贡名者或请时事于朝路间,闻其语而不敢形于大对,且虑于程文不妥帖,仅即其近邻为主意,或曰持守,或曰要终。既而御集英胪唱,宰执进读,独有一卷子首曰:“天下未尝有难成之事,人主不可无坚忍之心。”上览而是之,遂为第一。盖亲擢也。^①

显然,黄由能够得中状元,多少有些巧合的意味,因为碰巧与孝宗当时的治国心态有契合之处,这大概也是不容易揣摩出来的吧。另外一例,则是绍熙四年(1193)陈亮得中状元。据《四朝闻见录》乙集“光皇策士”条记载:

龙川陈亮奏书阜陵(孝宗),几至大用,阨于卿相,流泊有年。光皇赐对,问以礼乐刑政之要,亮举君道、师道以为对。时诸贤以光皇久阙问安,更进迭谏。亮独于末篇有“岂在一月四朝为礼”之说,光皇以为善处父子之间,故亲擢为第一。及发卷,首得亮,上大喜曰:“天下英才,为朕所得。”^②

孝宗、光宗父子之间感情不睦,这是当时朝堂政治中的一件大事,不少大臣为此向光宗进行劝谏,但效果都不太好。而陈亮在殿试对策中,以较为委婉的方式指出这点,说中了光宗的心事,所以被亲擢为状元。

以上都是进士高科人选的殿试对策被进呈皇帝之后,经由皇帝御览而得以被亲擢为状元,或者得中高科的事例。但是,相反的情形也同样存在。有些进士高科人选的殿试对策送呈皇帝御览之后,却触怒了皇帝,因而遭到了降等的处罚,这样的事例也所在多有。例如,乾道八年(1172)的省元蔡幼学,因殿试对策批评宰辅和外戚,就被置于下等。据《宋史·蔡幼学传》载:

蔡幼学字行之,温州瑞安人。年十八,试礼部第一。是时,陈傅良有文名于太学,幼学从之游。月书上祭酒芮烨及吕祖谦,连选拔,辄出傅良右,皆谓幼学之文过其师。孝宗闻之,因策士将置首列。而是时外戚张说用事,宰相虞允文、梁克家皆阴附之。幼学对策,其略曰:……帝览之不怿,虞允文尤恶之。遂得下第,教授广德军。^③

同样的情形再次出现,淳熙二年(1175),蜀中士人杨甲因在殿试对策中批评孝宗皇帝,也被降低了名次。据《宋史全文》记载:

蜀人杨甲对策,言恢复之志不坚者二事:其一谓“妃嫔满前,圣意几于惑溺”;其二谓“策士之始,其及兵者不过一言而已,是以谈兵革为讳,论兵革为迂也”。上览对不悦,置之第五。^④

又如淳熙五年(1178)殿试,叶适本来排名第一,但因对策中有些语句惹得孝宗不高兴,而被降到了第二。据《四朝闻见录》乙集“光皇策士”条记载:

水心,进士第二人也。驷塘危公稹,尝以龙川书气振,对策气索,盖是要做状元也。水心本为第一人,阜陵览其策,发有“圣君行弊政,庸君行善政”之说。上微笑曰:“即是圣君行弊政耶?即是庸君行善政耶?”有司遂以为亚。^⑤

再如绍熙元年(1190)的殿试中,周南也是原先排名第一,但是因对策触怒光宗,而被名次置后。据

① 岳珂撰,吴企明点校:《程史》卷五《宸奎坚忍字》,北京:中华书局,1997年,第56页。

② 叶绍翁:《四朝闻见录》乙集“光皇策士”条,北京:中华书局,1997年,第62页。

③ 脱脱等撰:《宋史》卷四三四《蔡幼学传》,第12896页。

④ 汪圣铎点校:《宋史全文》卷二十六上“淳熙二年三月己丑”条,第2161页。

⑤ 叶绍翁:《四朝闻见录》乙集“光皇策士”条,第62页。

《四朝闻见录》乙集“光皇策士”记载：

周南，吴中人。游太学，有时名，然颇任侠。与水心先生善，晚号为善类。南尝与郑湜游，湜有奏疏未报，南尝见之。会廷对，策中微讽上以未报郑之意。有司已第南为第一，光皇读其策，顾谓大臣曰：“湜之疏入才六日尔，南何自知之？”遂就南卷首批云：“郑湜无削藁爱君之忠，周南显非山林恬退之士，可降为第一甲十五人。”^①

通过这些生动的事例可以看出，在殿试对策中直陈时政得失，有时候也会得罪皇帝，从而会遭到降低名次的处分。但是有一点我们必须记住的是，殿试并不黜落士人，所以哪怕殿试对策惹怒皇帝，也还是可以得到科举功名的，这恰好显示出了殿试的特别之处，所以士人能够借廷对机会大胆直言，是因为有了这一制度性保证。

虽然皇帝在殿试过程中扮演重要角色，但是不可忽视的是，承担具体殿试阅卷任务的却是那些有司官员。经由他们的初考、覆考和详定三次审阅之后，才会将高科人选的试卷挑选出来进呈皇帝。可以说，他们才是进士高科人选的真正确立者，而皇帝不过是在这个人选名单内根据自己的喜好稍做调整。因此，殿试过程中，有司官员的评判、裁夺，显然也起到关键性的作用。那么，他们评判试卷时又遵循怎样的标准呢？他们会赏识大胆直言的殿试对策吗？

在南宋文献中，我们可以找到不少因为殿试对策中大胆进言，而在有司阅卷过程中引起争议，从而被降低名次的记载。如建炎二年（1128），南宋初开科场，胡铨就遭遇了这样的经历。据《资政殿学士赠通奉大夫胡忠简公铨神道碑》记载：

公幼不群，强记博览，年二十试太学，文不加点。建炎二年，廷对行在，所考官初以冠多士，或畏其切直，置第五。授左文林郎、抚州军事判官。^②

这说明，胡铨的殿试对策在初考时排名第一，但在覆考或详定过程中出现不同意见，被置于第五名，而引起争议的原因，就是对策直言无讳。

又如绍兴二年（1132），虽然高宗下诏选拔直言之士，但在此年参加殿试的高登却因直言，在覆考过程中，被降于下等。据《东溪高先生言行录》记载：

绍兴二年，上驻蹕临安。公以十事投时相，不行。遂于廷对尽言之。初考官林叔豹得之，喜曰非巍科莫处之。覆考官忌其直，列作文纒缪。与陈之茂等一十九人，授下州文学。寻有旨附第五甲。^③

高登本来在初考官那里很受赏识，有望进入进士高科人选，但是在覆考官那里，却因直言，而被判为“作文纒缪”，结果最终只进入五甲的行列。

以上两例，都是因为直言对策而被置于殿试下等，说明指陈时政得失的殿试对策，在有司考官阅卷的过程中，就可能遭遇冷落。所以，一般来说，殿试考官在阅卷过程中，会采取比较折衷的方案，选取那些较为平和的殿试对策者作为进士高科人选。以下一条材料最能说明问题：

袁蒙斋甫，甲戌进士第一人也。文忠实阅其卷于殿闱，出则以前三人副卷示予，而乱其次第，没其姓名。余读其一，谓文忠曰：“此卷虽尽用老师宿儒遗论，必是一作者。”公未答。予又读其一，以国论国事为说。国事谓庙堂之用事者，国论谓议论于朝廷者。其意以国论为空言，以国事为实用，欲任国事者必参国论，持国论者必体国事。文忠问如何，予对以“理无两是，似不如前卷。然其说出于调停，恐是状元也”。文忠起而抚予背曰：“说得着，说得着。”盖先卷乃李公晦方子所对，而后卷即蒙斋也。文忠欲真李首选，而同列谓李之策不如袁策之合时宜。又欲真吕永年甲科，亦不果。同年进士徐清叟亦几中首选，亦以议中书之务未清，又用艺祖问赵普天下何物

① 叶绍翁：《四朝闻见录》乙集“光皇策士”条，第61页。

② 胡铨：《澹庵集》附录《资政殿学士赠通奉大夫胡忠简公铨神道碑》，《影印文渊阁四库全书》第1137册，第71—72页。

③ 高登：《东溪集》附录《东溪高先生言行录》，《影印文渊阁四库全书》第1136册，第456页。

最大,普对以惟道理最大事,有司亦疑其稍涉时政,仅真第四。^①

按:这里是叶绍翁介绍嘉定七年(1214)年殿试阅卷的情形,当时真德秀是阅卷官之一,他曾根据真德秀提供的殿试对策前三名的文章,推断谁会是此科状元,而最后竟被他言中。从他的记述中,我们可以看出,尽管真德秀有意将李方子排名第一,但是其他阅卷官觉得袁甫的试卷立论更为稳妥。徐清叟也差一点儿被置于首选,但是因为涉及时政,所以仅得第四名。这条材料有力地说明,指陈时政得失、大胆直言的殿试对策往往容易引起争议,而相对来说,立论平稳、左右逢源的对策文章,则容易进入进士高科的等第,甚至会成为状元。

通过上述考察,我们可以看出,一名参加殿试廷对的士子,最终命运如何,会获得怎样的等第名次,其实在很大程度上,取决于在判卷过程中,他是否首先能经过殿试考官的三重评判。只有在殿试考官那里通过了,进入了进士高科人选的名单(通常是前十名),他才有机会被皇帝御览,而是否能成为状元,则取决于多种因素,带有某种随机性。但不管怎么样,在此过程中,大胆直言、批评时政的对策,往往命运多舛。幸运的话,他也许能得中高科,甚至得中状元,但是不幸的话,也可能被置于后列。大概正是因为这样的情形,绝大部分的士子才不敢轻易冒险吧。

三、常格与出位:文体规制的遵从与逾越

殿试作为一种考试形式,通常包含有两个相互依存的组成部分,即:以皇帝名义发出的策问,和士子必须作出回应的对策。两者各自作为一种科举考试文体,自然有其相对程式化的形制。就本文主要涉及的殿试对策而言,一般将其分为策头、策项和策尾三个部分。其中最为突出的就是,策问中往往会提出一系列时政方面的问题,让应试士子提出自己的解决方案;而考生在对策时,必须一段一段抄录策问文字,然后作出自己的回答,遵守着比较严格的形式规定。

但是,学者们在分析殿试对策的文本时,似乎过于强调了策问条目对于对策撰写的限制和制约作用,从而将殿试对策的撰写主要视为一种套话,并且认为在这种话语互动的背后,其实质是体现了一种应试举子对于权力的臣服。尽管这样的分析颇有几分道理,但是通过对南宋殿试对策的仔细研读,我们发现事实也未必全然如此。那么,我们所要思考的问题就是,尽管受到策问条目的重重限制,参加殿试对策的士子,他们可以发出自己真实的声音吗?如果想要对皇帝大胆进言,他还能够做到吗?

完整留存至今的南宋殿试对策,大约有21篇(见附表)。通过对这些对策答卷的仔细阅读,我们发现,虽然不少的对策中都有颂扬君主圣明的语句,但是仍有相当数量的对策,里面既有对于时政阙失相当严厉的批判,也包含有对于君主尖锐的批评。下面,我们就通过一些具体的文本例证来说明这一点:

南宋殿试对策一览表^②

科次	现存殿试对策	文献出处
建炎二年(1128)	胡铨《御试策一道》	《澹庵文集》卷一,《影印文渊阁四库全书》第1137册,第4-19页。
绍兴二年(1132)	张九成《状元策》	《横浦集》卷十二,《影印文渊阁四库全书》第1138册,第367-379页。

① 叶绍翁:《四朝闻见录》乙集“甲戌进士”条,第73-74页。

② 按:笔者在搜集资料的过程中,曾编订了一份表格,后来发现方笑一已经做了类似的工作,且找到的南宋殿试对策文本更多,故又从他那里增补了一些。不敢掠人之美,特此说明。方笑一:《宋代殿试策文形式研究》,收入“文本、仪式、权力:多元视角下的宋代研究”学术研讨会论文集(上海师范大学,2016年11月)。

续表

科次	现存殿试对策	文献出处
绍兴五年(1135)	汪应辰《廷试策》	《文定集》卷七,《影印文渊阁四库全书》第1138册,第642—649页。
绍兴二十一年(1151)	赵逵《御试策一道》	《全宋文》第212册,第132—137页。
绍兴二十四年(1154)	张孝祥《御试策一道》	《全宋文》第253册,第358—362页。
绍兴二十七年(1157)	王十朋《廷试策》	《王十朋全集·文集》卷一,上海:上海古籍出版社,2012年,第573—590页。
乾道二年(1166)	蔡戡《廷对策》	《定斋集》卷十一,《影印文渊阁四库全书》第1157册,第673—682页。
乾道五年(1169)	刘光祖《乾道对策》	《全宋文》第279册,卷六三一三,第2—12页。
乾道八年(1172)	陈傅良《壬辰廷对》	《止斋集》卷二十九,《影印文渊阁四库全书》第1150册,第733—740页。
	蔡幼学《乾道壬辰廷对策》	《全宋文》第289册,卷六五八〇,第346—352页。
淳熙五年(1178)	叶适《廷对》	《叶适集·水心别集》卷九,北京:中华书局,1983年,第744—756页。
淳熙十一年(1184)	卫泾《集英殿问对》	《后乐集》卷九,《影印文渊阁四库全书》第1169册,第579—588页。
绍熙元年(1190)	周南《庚戌廷对策》	《山房集》卷七,《影印文渊阁四库全书》第1169册,第82—94页。
绍熙四年(1193)	陈亮《廷对策》	《陈亮集》卷十一,北京:中华书局,1974年,第112—118页。
庆元五年(1199)	魏了翁《御策一道》	《鹤山集》卷一〇三,《影印文渊阁四库全书》第1173册,第472—479页。
嘉定十年(1217)	王迈《丁丑廷对策》	《臞轩集》卷一,《影印文渊阁四库全书》第1178册,第443—454页。
绍定五年(1232)	徐元杰《绍定壬辰御试对策》	《榷塾集》卷五,《影印文渊阁四库全书》第1181册,第661—671页。
宝祐元年(1253)	姚勉《廷对策》	《姚勉集》卷七,第48—68页。
宝祐四年(1256)	文天祥《御试策一道》	《文山集》卷三,《影印文渊阁四库全书》第1184册,第397—411页。
咸淳七年(1271)	张镇孙《制对策》	《全宋文》第360册,第134—146页。
咸淳十年(1274)	何希之《廷试策》	《何希之先生鸡肋集》,《续修四库全书》第1320册,第169—175页。

首先,一般来说,对策的“策头”部分,通常是阐述一些比较抽象的治国方略,尤其是强调作为君主应当秉持什么样的政治理念。但是我们发现,有些对策,在策头部分就直接对皇帝提出了相当尖锐的批评。如乾道八年(1172),作为省元的蔡幼学在殿试对策的一开始就写道:

顾尝以为,陛下资虽聪明而所存未大,志虽高远而所趋未正,治虽精廛而大原不立。陛下反而思,嗣位之初,岂不以太平之效旦暮可待?今既十年矣,不惟无成也,风俗益坏,将难扶持,纪纲益乱,将难整齐,人心益摇,将难收拾,吏慢兵骄,财穷民困,将难正救,陛下亦知之乎?^①

如此直接的批评,结果就导致他在殿试中被置于下等^②。又如淳熙五年(1178),叶适在殿试对策的一开始,也对孝宗皇帝提出批评:

臣闻庸君行善政,天下未乱也;以圣君行弊政,天下不可治矣。伏睹今日之故,承末流之极弊而不及其本,厌众说之太烦而不求其要;或以浅末之议而废经远之论,或以一时之效而易久大之规;朝廷以一体也,而□□内外;文武一道也,而互为抑扬。是以上下喜无事,群臣不任责,当天下积累之后而无根固不拔之势,以生齿日滋之众而有贫弱就衰之萌。至于大本不立,大义不明,少不为虑,则天下之事又将有所出于意料之外者,岂非以圣君行弊政之故欤!^③

据说叶适在殿试考官阅卷时,原本排名第一,但是在送呈皇帝御览之时,因孝宗认为他是讥讽自己“以圣君行弊政”,结果被降为第二。

其次,在策问中涉及具体的时政问题时,有些对策会进行比较笼统的论述,不作具体的指涉,有些对策会谈些具体问题,但很少直接涉及皇帝本人,然而有些对策却毫无顾忌,直接将批判矛头指向皇帝本人,这在乾道五年(1169)刘光祖的殿试对策中表现得最为明显。如他在对策中说:

今陛下独知师文王之忧勤,而不能任人以为治。臣之所以妄意陛下不能任人以为治者,臣以为天子之职莫大于任相,今陛下置相,而独取夫奉职守法、顺旨而易制者充焉。凡今宰相之事,不过奉行文书条理而已矣,一政事无不从中治也,一听断无不从己出也。陛下自用,而使宰相循循而入,唯唯而退,臣不知陛下亦安赖是为哉?且君犹元首,臣犹股肱,陛下弃股肱而运动,废耳目而视听,臣恐宰相权轻,则近习得以乘间而议政,此大不可也。^④

这是批评孝宗喜欢大权独揽,不愿放权给宰相,打破了政治运作的正常程序。又如,他针对策问中感叹士风未厚的问题,批评孝宗有轻视儒生的倾向:

臣闻之,陛下尝谓取人不必由此,至以科举为可废,学官为可罢。臣不觉中夜叹息,自愤近世士风之不立,至令人主有厌薄吾徒之意,则吾徒之罪也。然弩马之不进,而因欲废车,秕粟之不良,而因欲废食,虽陛下亦知无是理矣。胎卵之不杀,则麟凤来集;鱼鳖之各遂,则龟龙来游。陛下勿谓书生为无用赘疣之物,汲汲然求所以长育成就、洗濯磨淬之,严学官之选,重科举之意,则士无贤不肖皆知感激奋迅,求所以报上,而真材实能出矣。^⑤

可以说,刘光祖的这篇殿试对策,通篇都是在批判孝宗施政举措的各种不当,大多是由具体的策目引发开来,从而提出自己的批评意见。也就是说,这些具体的问目并未能束缚他展开自己的批判。

再次,在“策尾”部分,大部分的对策都是总结自己的观点,同时请求皇帝宽恕自己的大胆直言。但是,也有不少的对策,在策尾明确指出皇帝本人的问题所在。如乾道八年(1172),陈傅良在殿试对策的末尾对孝宗皇帝提出批评说:

区区之愚,独以为陛下有师古不自用之心,而顾恃于独运专断,任一意之所独向,而忽群臣之所共违。是以下情犹郁,公论犹沮,而士大夫犹有怀不敢尽。^⑥

又如刘光祖在殿试对策的结尾,也对孝宗皇帝身上的缺点进行了总结:

① 蔡幼学:《乾道壬辰廷对策》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第289册,上海:上海辞书出版社/合肥:安徽教育出版社,2006年,第347页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷四三六《蔡幼学传》,第12896页。

③ 叶适:《廷对》,《叶适集·水心别集》卷九,第745页。

④ 刘光祖:《乾道对策》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第279册,第4页。

⑤ 刘光祖:《乾道对策》,曾枣庄、刘琳主编:《全宋文》第279册,第4页。

⑥ 陈傅良:《廷对策》,《止斋集》卷二十九,《影印文渊阁四库全书》第1150册,第740页。

夫救弊之术、时措之宜，前所陈盖具之矣。而臣之拳拳思所以悉心而对者，不过愿陛下操本而治，清心而应，勿急近功，以害大事，如斯而已矣。盖以陛下智出庶物，有轻待人臣之心；才兼众人，有独天下之意。先事而察，未审而断，欲为之志嚣然而不宁。于是有求详之过，有役智之病，有自用之失，故勤劳总核之効不见于十四事者之中。况使陛下居晦以用明，处静以制动，分职而任之人，择人而付之职，有功则加赏，有罪则加罚，其道岂不甚约而易行也哉？以陛下英明之主，而七八年之间未有所立者，是陛下即位之初，小人以邪学导诱陛下，劝陛下揽威权以自用，此其所以为失也。^①

他将孝宗皇帝政治举措的失当，全都归结为“揽威权以自用”，而这与陈傅良所说的“独运专断”恰好观点近似，这或许代表了当时士大夫阶层对于孝宗皇帝比较一致的看法。

最后，有一点需要特别指出的是，在南宋的殿试对策中，有不少人会在回答完策问之后，还继续作进一步的发挥，或提出具体的建设性意见，或对皇帝本人提出某些忠告。如绍兴二十七年(1157)的王十朋、乾道二年(1166)的蔡戡、淳熙十一年(1184)的卫泾、绍熙元年(1190)的周南、绍定五年(1232)的徐元杰、宝祐元年(1253)的姚勉，他们都在殿试对策的末尾，回答完规定的策问条目之后，又都作了策问之外的发挥。下面试举一例，如姚勉在答完规定的策目问题之后，进一步发挥说：

臣观陛下发策大廷，前乎此时，莫非问以当世之大务。独惟己丑(绍定二年)、壬辰(绍定五年)不敢深及时政，此则陛下养明于晦之时，而当路忌言之日也。而今亦若是焉，何哉？甚非臣之所望也。臣欲深而言之则僭，欲隐而不言则欺，敢因陛下之所及而略言之可也。圣问之中有气节言议之说。臣于今日正不满于是二者，敢以二说为陛下献焉：一曰立中道以用天下之贤，二曰奖直言以作天下之气。……草茅愚生，不识忌讳，忠爱一念，与生俱生。陛下可为忠言，故敢于圣问之外，竭其狂瞽，亦可谓出位犯分矣。^②

己丑(1129)、壬辰(1232)两次科考，正是史弥远执政的时期，可能是为了避忌时讳的缘故，当时的殿试策问中没有涉及时政方面的问题。而在姚勉参加宝祐元年殿试时，他仍然觉得策问中没有怎么涉及时政方面的内容，只是一些涉及选举方面的具体问题，所以对此感到不满。因而在策问之后，又继续提出了自己的政治主张。这或许正说明，直至宋季末年，士人依然有着强烈的参政、议政的热情。

通过以上的文本分析，我们发现，尽管殿试对策在形式上受到策问内容的制约，自身也有较为严格的程式化规定，但是对于试图大胆进言的廷对士人来说，总是可以突破这些束缚来发出自己的声音。换言之，即使殿试对策在策头、策项、策尾中都有相对固定化的表达模式，也还是可以容纳每个廷对士人比较个性化的对策论述。此外，在回答完规定的策问条目之后，还能继续发挥自己的政治见解，且不违反规定，这大概正是南宋时期廷对士人所享有的某种独特自由。也正是凭借这一相对自由的言说空间，如果廷对士子想对皇帝大胆进言，也完全可以绕开策问条目，发挥自己的政治见解，或对皇帝提出规谏，姚勉正是这样来作的，而且他竟然高中了状元。

四、言论之钳制：权相政治阴影下的廷对

南宋政治的一个显著特征，就是接连出现了几位势位烜赫的权相，他们执政的时间之长，已经超过了南宋王朝一半的时间，从而极大地左右了南宋的朝堂政治^③。这种权相政治的长期存在，也深刻影响到了南宋的殿试。各种迹象表明，在权相执政时期，殿试对策已经成为了一种钳制言论的政治工具。通常是凭借对策问条目的设定，以及阅卷过程的操控，一方面将与自己执政意志相违背的言论予以过滤和消弭，另一方面则将附和与自己政策导向的殿试对策列为高科。结果，造成了殿试对策

① 刘光祖：《乾道对策》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第279册，第11—12页。

② 姚勉：《癸丑廷对》，姚勉著，曹诣珍、陈伟文校点：《姚勉集》卷七，第63—64页。

③ 例如，秦桧专权16年，韩侂胄14年，史弥远27年，贾似道22年，合计79年，占南宋统治时期(1127—1279)一半以上。

中对于时政批评的“失语”。其中一个最为显明的标志就是,在现存完整保留下来的文本中,四大权相(秦桧、韩侂胄、史弥远、贾似道)执政时期的殿试对策遗留得最少,而且少有对于时政的锐利批判。

正因为权相执政时期对于殿试的干预,较之于其他时期,涉及殿试对策的文献记述相对较少,只有一些零星的记录。下面我们就根据这些仅有的零星记述,大体勾勒权相政治下南宋殿试对策的一些基本情形,

在秦桧执政时期,一意奉行的是与金人议和的国策。这一政策导向,就非常明显地体现在了殿试对策之中。如绍兴十一年(1141)十一月,宋金签订和约,次年举行的殿试中,策问中就有这么一句:“休兵以息民,而或以为不武。”围绕这一问目,就有不少廷对士子发出了赞同议和的论调。其中最为突出的,就是陈诚之的殿试对策,他写道:

圣人以一身之微,临天下之大,惟度量廓然,举天下之大,纳之胸中,而成败得丧不能为之芥蒂,斯绰绰有余裕矣。成汤不爱牺牲粢盛,以事葛伯,文王不爱皮币犬马,以事昆夷,汉高祖解平城而归,饰女子以配单于,终其身而无报复之心,故韩安国称之曰圣人以天下为家。光武卑辞厚币,以礼匈奴之使,故马援称之曰恢廓大度,同符高祖。盖帝王之度量,兼爱中外之民,不忍争寻常以毙吾之赤子也。……

臣闻东晋之所恃者,国险也,可以自守,语其攻人则未也。宋文帝自恃富强,横挑强邻,末年遂有百宰之耻。陈宣帝狃于屡胜,进辄不已,自蹙其境。惟齐武帝惩元嘉之败,保守境土,聘问不绝,当是时,外表无尘,内表多裕。梁武帝初有意用兵,及萧宏洛口之败,萧宗彭城之败,乃遣使议和,遂得国家闲暇,岂非自守之效乎?今日之事,审彼己之状,校胜负之势,利害相半,虽战无异也。故臣之深思,窃以休兵息民为上策。^①

这篇对策通过对于史实的旁征博引,以及曲为解释,无非是为了提出“以休兵息民为上策”的论点。因为附和了“议和”的国策,结果陈诚之就高中了状元。而名列第三的杨邦弼,在殿试对策中也说“顾以为今日休兵息民之计,诚为得策。”显然,也是迎合了当时的国策。而就在这一榜中,秦桧的儿子秦熈原本排名第一,因为避嫌,才改为第二。这些都充分反映出阅卷的考官,完全是遵从秦桧的意图在行事。

又如绍兴十八年(1148),在殿试策问中,有“欲起晋、唐之陵夷,接东汉之轨迹”这样的语句。结果在殿试对策中,围绕这一问目,进士高科的前三名,几乎都表达了反对用兵、赞同议和的主张。如状元王佐在殿试对策中说:

王羲之言,隆中兴之业,政以道胜宽和为本。盖讥当时不务息民保国,而欲以兵取胜也。杜牧有言:上策莫如自治。盖讥当时不计地势,不审攻守,而徒务为浪战也。况陛下今日任用真儒,修明治具,足以铺张对天之宏休,扬厉无前之伟绩,则光武之治不足深羨。^②

又如原本名列第一,因是有官人而降为第二的董德元在殿试对策中写道:

晋之失,不在于虚无,失于用兵故耳。唐之失,不在于词章,亦失于用兵故耳。东汉固无如是之失也。^③

这些言论,显然是在“议和”的既定国策下,为了迎合上层的意图,通过对于历史事实的片面化解释,来为当前的国策进行辩护。

而绍兴二十四年(1144)的殿试过程,更是体现出了秦桧对于殿试的操控。这突出表现在两个方面:一是殿试阅卷官为了讨好秦桧,不仅将他的孙子秦垓排名第一,而且大量录取了与秦桧有关系的亲党,并置于进士高科人选之中。据史料记载:

① 李心传:《建炎以来系年要录》卷一四五“绍兴十二年四月庚午”条,第2320页。

② 李心传:《建炎以来系年要录》卷一五七“绍兴十八年四月庚寅”条,第2554页。

③ 李心传:《建炎以来系年要录》卷一五七“绍兴十八年四月庚寅”条,第2553页。

时桧之亲党周夔唱名第四,(郑)仲熊兄子、右迪功郎时中第五,秦棣子右承务郎焯、杨存中子右承事郎俊,并在甲乙科。而仲熊之兄孙缜、赵密之子成忠郎雒,秦梓之子右承事郎焄,(董)德元之子克正,曹泳之兄子纬,桧之姻党登仕郎沈兴杰皆中第,天下为之切齿。^①

文中提到的郑仲熊不仅是这一科的省试主考官之一,而且他还是殿试的阅卷官,而在省试和殿试中,他与其他官员两次将秦垧名列第一。由此可见,南宋的权相完全可以通过考官人选的安排,来插手省试和殿试的录取工作。

另一方面,在这次殿试中,通过策问的设定,来考察廷对士子的学术渊源,以此达到党同伐异的政治目的。如名列第一的秦垧、名列第三的曹冠,都在殿试对策中,对于程颐的学说进行了蓄意的攻击。如秦垧在对策中写到:

自三代而下,俗儒皆以人为胜天理,而专门为甚。言正心而心未尝正,言诚意而意未尝诚,言治国平天下,而于天下国家曾不经意。顽顿亡节,实繁有徒。虑亡不怀谄而嗜利自营者,此而不黜,顾欲士行之无伪,譬犹立曲木而求直影也。^②

又如曹冠在对策中写道:

自伊川唱为专门之学,蔽于一曲,不该不遍,述正道而称邪侈,好夸大而无实用,盖其初有得于释氏,潜窃其说,入室操戈而伐之。习其学者尤为迂诞,为师者不传旨要,而使之默会,为友者不务责善,而更相比周,适足以戕贼善端而已。故凡为伊川之学者,皆德之贼也。^③

通过殿试对策来压制学术思想上的异己者,这也算是南宋权相政治的一个特点吧。也许是察觉到了秦桧及其亲信对于殿试的严密操控,故而高宗皇帝特意亲擢张孝祥为这一科的状元。

在韩侂胄执政时期,朝堂政治的主要政策,一是实行“伪学之禁”,打击以朱熹为首的道学运动;二是准备发动北伐战争,提升自己在政治上的威望。这两项政策导向,也都在殿试对策中得到了反映。先看“伪学之禁”带来的影响。据《四朝闻见录》丁集记载,庆元二年(1196)科场的情形如下:

是岁,主司自(叶)翥以下,曰倪思、刘德秀。策问指安刘氏者,乃重厚少文之人,盖阴誉侂胄云。先是,台臣击伪学榜朝堂,未几张贵谟指论《太极图说》之非,翥、思、德秀在省闾论文弊,复言伪学之魁以匹夫窃人主之柄,鼓动天下,故文风未能丕变,乞将语录之类并行除毁。是科取士,稍涉义理者,悉见黜落。……当时场屋媚时好者,至攻排程氏,斥其名于策云。^④

这里虽然主要记述的是省试的情形,但是在殿试中必然也有类似的情形。因为在现存魏了翁的庆元五年(1199)殿试对策中,通篇主要是以“祖宗家法”来立论,而完全不涉及道学学说,这发生在一个著名的道学家身上,不能不令人感到诧异^⑤。

再看“北伐”政策的影响。韩侂胄贸然发动对于金朝的军事进攻,是发生在开禧二年(1206)。在此前一年的殿试中,就有士子毛自知因为在对策中主张北伐而高中状元。但是不幸的是,韩侂胄的“北伐”以惨败告终,而他本人也落得了一个被处死的下场。史弥远上台之后,依然执行“议和”政策,结果开禧元年的状元毛自知,不仅遭到了降级的处分,而且终其一生,都因这份主张北伐的殿试对策而受到拖累。据《续编两朝纲目备要》记载:

(开禧元年)五月己巳,亲试举人。[注:(毛)自知对策,首论宜乘机以定中原,因擢为抡魁。嘉定元年三月,自知降充殿试第五甲,以首论用兵也。]^⑥

① 李心传:《建炎以来系年要录》卷一六六“绍兴二十四年三月辛酉”条,第2713页。

② 李心传:《建炎以来系年要录》卷一六六“绍兴二十四年三月辛酉”条,第2712页。

③ 李心传:《建炎以来系年要录》卷一六六“绍兴二十四年三月辛酉”条,第2712页。

④ 叶绍翁:《四朝闻见录》丁集“科举为党议发策”条,第159-160页。

⑤ 魏了翁:《御策一道》,《鹤山先生大全文集》卷一〇三,《影印文渊阁四库全书》第1173册,第472-479页。

⑥ 佚名编,汝企和点校:《续编两朝纲目备要》卷八,北京:中华书局,1995年,第149页。

因为政治情势的变化,毛自知的命运竟然发生了戏剧性的变化^①。他在开禧元年,因在殿试对策中主张北伐,而高中状元;但两年之后,北伐失败,他即被剥夺了状元的资格,而且科名等第也落到了第五甲。而造成他命运浮沉的原因,很关键的,都与权相政治有关。

史弥远执政时期,也同样通过殿试来钳制言论。这在宝祐元年(1253)状元姚勉的殿试对策中就有表述:

臣观陛下发策大廷,前乎此时,莫非问以当世之大务。独惟己丑、壬辰,不敢深及时政,此则陛下养明于晦之时,而当路忌言之日也。^②

文中提及的己丑、壬辰,分别是指绍定二年、绍定五年的两次殿试。当时正是理宗继位不久、史弥远执政的时期。可见在这一时期,在殿试对策中直陈时政得失,是不受欢迎的。

在贾似道执政时期,他同样试图在殿试对策中消弭批评的声音。通过下面两则例证,我们或许可以略窥一二:

(陈介)己酉始就举。庚戌与其子岩石同补上庠,两拔解,擢开庆己未乙科。时鹤相当国,仇名士,君廷对话切直,考官惧而抑之,调三衢户曹。^③

又如《万历吉安府志·刘辰翁传》载:

平章贾似道秉国政,欲杀直臣以蔽言路,辰翁廷对,言济邸无后可痛,忠良戕害可伤,风节不竞可憾,大忤贾意。洎奏名,理宗亲置之丙第。以亲老,就赣州濂溪书院山长。^④

因为文献阙失的缘故,我们对于秦桧专政时期殿试试策的情形了解较多,而对于韩侂胄、史弥远、贾似道专权时期的殿试对策情形,我们只能通过一些间接的记载略窥一斑。但共通的一点是,这四位权相在位时期,都很少有完整的殿试对策文本保存下来。这大概是因为那些殿试对策多为阿谀逢迎之作,缺少传世的价值,因而没有流传下来吧。这或许从另一方面反映出,南宋权相政治大大弱化了廷对士子在殿试对策中直言时政得失的自由空间。

五、结语:南宋殿试对策的意义何在?

一般来说,研究宋代的科场试策,通常会将策问和对策作为一种独特的考试文体,去研究其文体形制,或者探讨策问的政治功能,或者分析对策文本中展现的修辞话语。相较而言,本文更注重从士人的角度,去考察他们如何看待殿试廷对,如果试图通过殿试对策向皇帝进言,他会经历什么样的阻碍,以及是否能够在这一考试文体中发出自己真正的声音。

从当时士人阶层的舆论来看,无论已入仕的官僚士大夫,还是即将参加殿试廷对的士子,他们中间会有相当一部分人把殿试廷对当成十分严肃的事情来对待,认为这对于读书人来说是一个重大的时刻。通过廷对,不仅可以看出一个士子的才学,更重要的是可以见出他所秉持的政治理念,而这将影响到其仕宦之途。所谓“士莫大于始进”,即是他们所共享的一个政治信念。

从殿试取士的程序来看,我们发现,如果一个廷对士子想被列入进士高科人选的名单,确有相当大的难度。首先,他必须通过殿试阅卷的三重评判,而这中间,初考、覆考、详定官三者之间本身就可能发生争议;其次,只有进入了殿试阅卷确定的前十名的名单,才有可能进呈到皇帝面前御览。皇帝会根据自己的喜好、政治意图来亲擢状元,同时他也会对不满意的对策予以降低等级和名次的处分。一份大胆直言的殿试对策,不仅会在殿试阅卷官那里引发争议,即使到了皇帝面前,也未必就能受到赏识。但有一点必须指出的是,只要参加了殿试,士子一般不会黜落,只是名次会有调整,也许正是

① 关于毛自知其人命运的戏剧性变化,还可参看叶绍翁:《四朝闻见录》甲集“宏而不博博而不宏”条,第16页。

② 姚勉:《癸丑廷对》,姚勉著,曹诣珍、陈伟文校点:《姚勉集》卷七,第63页。

③ 林希逸:《陈判官墓志铭》,《虞斋十一稿续集》卷二十二,《影印文渊阁四库全书》第1185册,第771页。

④ 《万历吉安府志》卷十八《列传一》,北京:书目文献出版社,1991年“日本藏中国罕见地方志丛刊”本,第261页。

因为有这一制度性保证,不少士子才敢于在殿试对策中大胆直言。

从廷对士子的写作策略来看,尽管殿试对策必须对应策问条目而具有程式化特征,这体现在必须采取“条对”的方式,一段一段摘录策问原题,然后依次作出回答,但在这重重的形式束缚之下,对于一个试图大胆进言的士人来说,他总是可以找到突破口,来发挥自己的政治见解。就留存至今的南宋殿试对策文本来看,无论是在对策答卷的策头、策项、策尾哪个部分,士人都可以对时政阙失,尤其是皇帝本人政治举措的适当与否提出自己的批评意见。此外,在回答完规定的策问条目之外,士人也还可以作题外的发挥,来阐述自己的政治主张,或向皇帝提出忠告。从这一点来看,殿试对策确实留给士人一定程度的表达的自由。

从南宋的整个政治情势来看,由于权相统治占据了相当长的时间,这时候皇帝往往在殿试中扮演的角色就相当微弱,因而也就给权相操纵殿试的命题、阅卷、录取提供了便利。显然,殿试也是权相压制言论的一个重要方面。而那些获中进士高科的殿试对策,似乎也主要是迎合时相的主张,或者干脆就是阿谀奉承之作,大概因为这个缘故,权相统治时期的殿试对策被保留下来的也最少。

通过这些考察,我们似乎可以发现,南宋的殿试不过是一个多方势力博弈的场域,皇帝要实现自己的政治意图,权相要严控舆论导向,考官之间本身就可能存在冲突,大多士子试图得中进士高科,而一些怀有理想的士子则试图向皇帝大胆进言、指陈时政得失。一个士子的殿试对策要突出重围,名列进士高科人选的名单本身就已相当困难,而要以直言进谏的姿态得中状元,可能就要凭借各种机缘和运气了。

从留存至今的南宋殿试对策来看,其中却有不少文章是在大胆进言,而且甚至会针对皇帝本人提出相当严厉的批评,而且也有得中状元者,这就提醒我们,不应忽视殿试在士人心目中所具有的影响力,以及士人试图通过殿试廷对来发挥政治见解的强烈渴望。而某些特定的政治机缘,以及一些制度上的保证,也给他们提供了发出自己声音的机会。也就是说,尽管存在重重阻碍,但南宋殿试尚存在一些缺口,允许一些尖锐的批评意见流溢出来。

另外,从殿试文本所包蕴的内容来看,这毕竟是当时人评论当时事的政治性文本,不仅体现了撰写者的政治立场,也多少反映了当时朝堂政治争论的一些重大事件,以及君主和士人都会共享的一些政治理念,所以,从这个意义上来说,它又是透视南宋政治生态的一扇窗口,感知南宋政治文化的一种途径。

[责任编辑 刘 培]

拓跋嗣与姚兴联姻考

陈勇

摘要:神瑞二年北魏与后秦联姻,双方的表述却截然相反,都是在贬抑对方、抬高自己,强调各自的法统地位。柴壁战后,魏主拓跋嗣主动迎娶姚兴之女,意在与秦人结盟。其主要背景在于,北魏进占河北之后,东晋成为其南面的强邻,柔然的压力又有增无减。北魏被迫进行战略调整,寻求与后秦通婚,其政治、军事上的目的,是为了摆脱柔然、东晋、后秦三面夹击的危局。《魏书》将与他国通聘一律写成对方“朝贡”,有时就掩盖了魏人示弱、求和的实情。

关键词:拓跋嗣;姚兴;联姻;战略调整;《魏书》书法

一、拓跋嗣、姚兴联姻全过程复原

北魏明元帝永兴三年(后秦姚兴弘始十三年,411)至神瑞二年(弘始十七年,415),《魏书》中关于北魏与后秦通聘的记载相当密集。该书卷三《明元帝纪》:永兴三年(弘始十三年,411)六月,“姚兴遣使来聘”。永兴五年(弘始十五年,413)二月庚午,“姚兴遣使来聘”^①。同年十一月癸酉,“姚兴遣使朝贡,来请进女,帝许之”。神瑞元年(弘始十六年,414)八月戊子,“诏马邑侯元陋孙使于姚兴”。同月辛丑,“姚兴遣使来聘”(同书卷七十五《羌姚兴传》:“神瑞元年,兴遣兼散骑常侍、尚书吏部郎严康朝贡。”)。神瑞二年(弘始十七年,415)十月壬子,“姚兴使散骑常侍、东武侯姚敞,尚书姚泰,送其西平公主来,帝以后礼纳之”(《羌姚兴传》文略同)。

另据《晋书》卷一一八《姚兴载记下》:“时魏遣使聘于兴,且请婚。会平阳太守姚成都来朝,兴谓之曰:‘卿久处东藩,与魏邻接,应悉彼事形。今来求婚,吾已许之,终能分灾共患,远相救援以不?’成都曰:‘魏自柴壁克捷已来,戎甲未曾损失,士马桓桓,师旅充盛。今修和亲,兼婚姻之好,岂但分灾共患而已,实亦永安之福也。’兴大悦,遣其吏部郎严康报聘,并致方物。”耐人寻味的是,约略始于永兴五年(413)的北魏与后秦的联姻,《魏书·明元帝纪》说是秦人“请进女”,《晋书·姚兴载记》却说是魏人“请婚”,表述截然相反。

《魏书·明元帝纪》疑由魏澹《魏书》迻补而非魏收书原文,宋人考证甚详,唐长孺先生亦有说明^②。将这篇《帝纪》与《太平御览》卷一〇二《皇王部二十七》“后魏太宗明元皇帝”条所引《后魏书》对照,又会发现一个有趣的情况:永兴三年(411)至神瑞二年(415)北魏、后秦的通聘乃至联姻,在《太平御览》引文中并无踪影。《太平御览》沿自《修文殿御览》,《修文殿御览》所引《后魏书》应即魏收《魏书》。魏伯起是否有意抹去这部分史实,尚不能确定。但魏澹重提此事,应该是查阅过北魏的官方

作者简介:陈勇,中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员(北京 100732)。

^① 《资治通鉴》卷一一六义熙九年(弘始十五年,永兴五年,413)三月:“庚午,秦王兴遣使至魏修好。”(北京:中华书局,1956年,第3658页)与《魏书》此条所记应为一事。按,“三月”,《魏书》讹作“二月”。

^② 宋人校语,见殿本《魏书》卷三《明元帝纪》下《考证》。唐长孺《校勘记》,附标点本《魏书》卷三《明元帝纪》后(北京:中华书局,1974年,第64-65页)。

记录。上引《晋书·载记》的主要依据,是《十六国春秋》或十六国国别史,其最早的出处,则有可能是后秦的档案。该《载记》的口径与拓跋史家相抵触,也就不足为怪了。魏人、秦人记叙他们的婚媾,都是在抬高自己、压抑对方,强调各自的法统地位。

姚兴、姚成都的对话,涉及大量具体情节,后秦一方(后秦国史、《十六国春秋》及《晋书》)的记载,也更接近事实。姚兴说:“(拓跋嗣)今来求婚,吾已许之。”表明这次和亲是源自魏人的建议。姚兴在拓跋嗣“请婚”后“请进女”,其实是对北魏正式的答复。本文推测两国联姻始于永兴五年(413),也是以此为据的。

拓跋嗣向姚兴提亲,姚兴选择了西平公主。《魏书》卷十三《皇后传》:“明元昭哀皇后姚氏,姚兴女也,兴封西平长公主。”姚兴送女远嫁,表现了对这桩婚事的诚意。《魏书·皇后传》又说:“太宗以后礼纳之,后为夫人。后(引者按:原文作“後”,似与前句重复。疑应作“后”,指西平公主)以铸金人不成,未升尊位,然帝宠幸之,出入居处,礼秩如后焉。是后犹欲正位,而后谦让不当。泰常五年薨,帝追恨之,赠皇后玺绶,而后加谥焉。葬云中金陵。”后秦西平公主在北魏一开始就获得尊崇,更为两国的通婚营造出隆重的气氛。《宋书》卷四十八《朱超石传》:“索虏托跋嗣,姚兴之婿也。”北魏已经与后秦联姻,拓跋嗣做了姚兴的女婿,此事也为他们南方的对手——晋人所熟知。

上引《晋书·姚兴载记》称:姚兴接受拓跋嗣“请婚”,即“遣其吏部郎严康报聘”,启动和亲大典。《魏书·明元帝纪》载,永兴五年(413)十一月癸酉“姚兴遣使朝贡,来请进女”,该秦“使”是否就是严康,不得而知。但据魏人的记录,严康到达平城,在神瑞元年(414)八月辛丑。永兴五年(413)十一月癸酉的“朝贡”者,也许另有其人。神瑞元年(414)八月戊子,明元帝“诏马邑侯元陋孙使于姚兴”。元氏的使命,《魏书·明元帝纪》未作交待。从时间顺序看,元陋孙此行在姚兴“请进女”和严康“朝贡”之间^①,大概是就婚礼的细节,与秦人作进一步的沟通。至于马邑侯的身份被特别标出,则显示该使团的规格颇高。

《资治通鉴》卷一一七“义熙十一年(神瑞二年,弘始十七年,415)十月”:“秦王兴使散骑常侍姚敞等送其女西平公主于魏,魏主嗣以后礼纳之;铸金人不成,乃以为夫人,而宠遇甚厚。”司马光等人所言,或以魏收、魏澹两种《魏书》折衷而成。至此,北魏与后秦、拓跋嗣与姚兴的联姻正式完成。另据《魏书·皇后传》:“魏故事,将立皇后必令手铸金人,以成者为吉,不成则不得立也。”皇后候选者手铸金人,是拓跋部的传统习俗。至于“夫人”称号,《魏书·皇后传》又云:“太祖追尊祖妣,皆从帝谥为皇后,始立中宫,余妾或称夫人,多少无限,然皆有品次。”《晋书》卷二十一《礼志下》载哀帝即位时江彪议章皇太妃称太夫人语,谓“自后以下有夫人九嫔”,魏人疑仿晋制。

以上大致可以复原魏、秦两国联姻的过程。其中,永兴五年(413)十一月癸酉秦使报聘,本来是姚兴对拓跋嗣求婚的回应,魏人记事,却写成“姚兴遣使朝贡,来请进女,帝许之”,变为后秦主动联姻而北魏接受其请求了。值得注意的是司马光等人对此事的处理。《资治通鉴》卷一一六“义熙九年(永兴五年,弘始十五年,413)十一月”:“魏主嗣遣使请昏于秦,秦王兴许之。”与《晋书·姚兴载记》相同而有别于《魏书·明元帝纪》,《资治通鉴》作者对相关史实,显然进行了仔细的甄别、取舍。

这里又引出一个新的问题:拓跋嗣迎娶姚兴之女,是在秦人所谓“柴壁克捷”后酝酿完成的。弘始四年(天兴五年,402)八月至十月间,后秦与北魏决战于柴壁。姚兴计划一举灭魏反遭拓跋珪痛击,秦军主力损失惨重,前线将领大多被俘。此后,魏、秦两国的力量对比发生逆转,后秦对北魏不再构成主要威胁^②。到北魏灭后燕、“扫平中土”^③之际,鲜卑拓跋部已成为北方最强大的军事存在。数

① 神瑞元年(414)八月戊子,元陋孙奉诏使秦;辛丑,严康抵达平城,前后相差半月。平城(或马邑)与长安相距近两千里,马车单程约需一周,故严康大概是在元陋孙觐见姚兴后才从长安出发的。平城、长安之间的交通路线,日本前田正名氏已有考证,并画图示意,大致是经雁门关,沿汾河一线行进。见氏著《平城历史地理学研究》,北京:书目文献出版社,1994年,第161—177页。

② 《魏书》卷二《太祖纪》:“天赐元年(404)春正月,遣离石护军刘托率骑三千袭蒲子。三月丙寅,擒姚兴宁北将军、秦平太守衡谭,获三千余口。”(第41页)是柴壁战后魏、秦两军之间唯一的一次正面交锋,后秦已明显处于守势。

③ 拓跋珪语,见《魏书》卷二《太祖纪》,第33页。《北史》卷一《魏本纪·道武帝纪》同,见第18页。

年之后,姚成都向姚兴汇报的情况:“魏自柴壁克捷已来,戎甲未曾损失,士马桓桓,师旅充盛。”大体属实。既然如此,北魏何以要向后秦主动示好,拓跋嗣何以又要向姚兴主动求亲呢?

二、拓跋嗣主动示好、求亲的背景

我们对拓跋嗣、姚兴联姻一事的分析,不能脱离道武、明元之际北部中国各种政治、族群势力互动的背景。

《魏书》卷三十五《崔浩传》:“泰常元年,司马德宗将刘裕伐姚泓,舟师自淮泗入清,欲泝河西上,假道于国。诏群臣议之。外朝公卿咸曰:‘函谷关号曰天险。一人荷戈,万夫不得进。裕舟船步兵,何能西入?脱我乘其后,还路甚难。若北上河岸,其行为易。扬言伐姚,意或难测。假其水道,寇不可纵,宜先发军断河上流,勿令西过。’又议之内朝,咸同外计。太宗将从之。浩曰:‘此非上策。司马休之之徒扰其荆州,刘裕切齿来久。今兴死子劣,乘其危亡而伐之,臣观其意,必欲入关。劲躁之人,不顾后患。今若塞其西路,裕必上岸北侵,如此则姚无事而我受敌。今蠕蠕内寇,民食又乏,不可发军。发军赴南则北寇进击,若其救北则东州复危。未若假之水道,纵裕西入,然后兴兵塞其东归之路,所谓卞庄刺虎,两得之势也。使裕胜也,必德我假道之惠;令姚氏胜也,亦不失救邻之名。纵使裕得关中,悬远难守,彼不能守,终为我物。今不劳兵马,坐观成败,斗两虎而收长久之利,上策也。夫为国之计,择利而为之,岂顾婚姻,酬一女子之惠哉?假令国家弃恒山以南,裕必不能发吴越之兵与官军争守河北也,居然可知。’议者犹曰:‘裕西入函谷,则进退路穷,腹背受敌;北上岸则姚军必不出关助我。扬声西行,意在北进,其势然也。’太宗遂从群议,遣长孙嵩发兵拒之,战于畔城,为裕将朱超石所败,师人多伤。太宗闻之,恨不用浩计。”(第809—810页)

《北史》卷二十一《崔浩传》文略同。唯“东州”,《北史》作“南州”,《资治通鉴》亦从《北史》。胡三省云:“南州,谓魏之南境相州瀕河诸郡。”此说可酌^①。实际上,崔浩此处所言“东州”或“南州”,指“恒山以南”的“河北”全境,覆盖整个后燕故地。

《资治通鉴》又有“秦主泓亦遣使请救于魏”一句,不见于诸史。外朝公卿所谓“且秦,婚姻之国,不可不救也”云云,也仅见于《资治通鉴》。这些重要资料,反映刘裕伐秦带来的北方各国政治关系的变化,赖司马光等人转记而得以保存。

“函谷关”,《资治通鉴》作“潼关”,据刘裕进军路线判断,司马光等人所记更为可信。“兴死子劣”,《北史》作“兴死子幼”,按姚泓继位时已近而立之年^②，“幼”为“劣”字之讹无疑。《资治通鉴》作“姚兴死,子泓懦劣”,亦其侧证。“假令国家弃恒山以南,裕必不能发吴越之兵与官军争守河北也,居然可知。”《资治通鉴》此条前有“南北异俗”四字,疑另有所本。“裕西入函谷,则进退路穷,腹背受敌”,《资治通鉴》作“裕西入关,则恐吾断其后,腹背受敌”,也更为合理。

泰常元年(416)“刘裕伐姚泓”,距北魏明元帝与后秦西平公主完婚(神瑞二年,415)仅仅过了一年,北魏朝议所及,大致也反映魏、秦两国联姻时北方政治、军事的大势。魏人关于是否出兵的争论,关涉北魏与柔然、东晋(刘裕)、后秦各国之间的战略博弈。争论的双方,一方是“外朝公卿”与“内朝”,代表主流的意见,即崔浩本传所谓“群议”;另一方是崔浩,或许还有其他人,但肯定是少数派,非

^① 《魏书》卷二十四《张袞传》:“太祖曾问南州人于袞。袞与卢溥州里,数谈荐之。”(第614页)按张袞为上谷人,卢溥为范阳人,均与“魏之南境相州瀕河诸郡”无关,可知胡注此条不确。又幽州诸郡人皆谓之“南州人”,此“南州”是相对于更北的云中、平城一带即北魏初期的境域而言的。但“东州”也是当时习见的提法,如《魏书》卷三十五《崔浩传》上文:“神瑞二年,秋谷不登,太史令王亮、苏垣因华阴公主等言讖书国家当治邺,应大乐五十年,劝太宗迁都。浩与特进周濬言于太宗曰:‘今国家迁都于邺,可救今年之饥,非长久之策也。东州之人,常谓国家居广漠之地,民畜无算,号称牛毛之众。’”(第808页)同《传》下文:“世祖闻赫连定与刘义隆悬分河北,乃治兵,欲先讨赫连。群臣曰:‘义隆犹在河中,舍之西行,前寇未可必克,而义隆乘虚,则失东州矣。’”(第821页)可知“东州”未必就是“南州”之讹。另据《魏书》卷九十四《阉官·仇洛齐传》:“魏初禁网疏阔,民户隐匿漏脱者多。东州既平,绌罗户民乐葵因是请采漏户,供为纶绵。自后逃户占为细茧罗毅者非一。”(第2013—2014页)“东州既平”指北魏克后燕,“东州”泛指后燕故地。

^② 《晋书》卷一九《姚泓载记》称姚泓死时年三十,在位二年。

主流的意见。“太宗遂从群议”，正是迫于主流意见的压力。

“群议”主张出兵救秦，理由是“婚姻之国，不可不救也”，依崔浩的表述，就是“顾婚姻，酬一女子之惠”。“群议”对刘裕西征的看法，出于一个基本判断：“扬言伐姚，意或难测。”说透了就是“扬声西行，意在北进”^①，晋军以灭秦为名而攻魏，魏人对此自然是不能容忍的。

崔浩则认为，刘裕对后秦用兵，是因为司马休之等人在姚兴父子支持下，长期骚扰荆州一带。刘裕试图利用姚兴新死、诸子争权的机会，彻底解决这个问题^②。按照崔浩的看法，“西行”、“伐姚”确是刘裕的本意，“北进”之说不能成立^③。

崔浩针对“群议”，提出北魏“不可发军”的两点理由，一是“蠕蠕内寇”，二是“民食又乏”，触及鲜卑拓跋部立国之本，值得深入探究。其中，“民食又乏”主要指平城一带的粮食紧缺（即孝文帝所谓“京邑民贫”），是北魏建国后直到迁都洛阳前长期面临的困境^④。不过对北魏而言，“蠕蠕内寇”即柔然南下侵扰，是更为棘手的问题。明元帝继位后，柔然的军事压力有增无减。柔然兵锋所及，不断威胁北魏政治重心所在的云、代一线。魏帝一再北巡，魏军多次北伐，主要都是针对这个北方的敌手。

崔浩的意见后来得到验证，所以明元帝“恨不用浩计”。问题在于：魏人为什么普遍持与崔氏相反的立场？他们在刘裕主动求和时^⑤，为什么普遍拒绝接受，而主张出兵阻止晋军西进，并最终导致拓跋嗣作出错误的决定？

鲜卑拓跋部取代慕容部进占河北之后，北魏周边的政治、军事形势发生变化，其中最重要的一点，就是东晋成为其南面的强邻。十六国前期，鲜卑拓跋部与东晋结盟，是晋人在北方制衡胡、羯的重要力量。但十六国末年拓跋珪复国后，代（北魏）与东晋的盟友关系已不复存在。与此同时，后秦因柴壁一战惨败，丧失了与北魏抗衡的实力，反而成为姚兴与拓跋嗣议和的转机。姚成都所言：“今修和亲，兼婚姻之好，岂但分灾共患而已，实亦永安之福也。”可以说正是后秦执政者心态的写照。

北魏拓跋嗣与后秦姚兴议和乃至“请昏于秦”，其政治、军事目标是与秦人结盟。这样的全局性战略调整，使魏人在入主河北之初有可能摆脱树敌过多，被柔然、东晋、后秦从北、南、西三个方面夹击的危险。上引崔浩所谓“发军赴南则北寇进击，若其救北则东州复危”，实际上是出于同样的思路。所以明元帝寻求与后秦和解，也是一种不得已的选择。

有趣的是，据《魏书·崔浩传》，崔氏对姚兴求婚，似乎早有预见：“太宗好阴阳术数，闻浩说易及洪范五行，善之，因命浩筮吉凶，参观天文，考定疑惑。浩综核天人之际，举其纲纪，诸所处决，多有应

① 此句《资治通鉴》作“其势必声西而实北也”，意与《魏书》、《北史》同。

② 这其实就是刘裕向魏人陈述的伐秦的缘由，刘裕及部将王仲德等人所言详见下引《魏书》卷二十九《叔孙建传》。

③ 《魏书》卷九十七《岛夷刘裕传》：“裕志倾僭晋，若不外立功名，恐人望不许，乃西伐姚泓。”（第2133页）是对刘裕出兵动机更准确的判断，但晋人伐秦之际，北魏朝野还没有这样的意识，至少还没有形成共识。

④ 近年有学者提出，北魏后期“平城以北至阴山地区的农业经济已有长足的进步”，断言“经济问题不可能是（孝文帝）迁都的主要原因”。但《魏书》卷七十九《成淹传》载孝文帝敕曰：“恒、代无运漕之路，故京邑民贫。今移都伊洛，欲通运四方”（第1754页）是重要的反证。由孝文帝本人的说法，可知“恒、代无漕运之路”，是造成“京邑民贫”的主要原因。而孝文帝决意迁都，既与“京邑民贫”一类“经济问题”有关，也与“通运四方”一类解决“经济问题”的思路有关。上引《魏书·崔浩传》载神瑞二年秋谷不登，太史令王亮、苏垣劝明元帝迁都于邺，崔浩与特进周澹谓迁都“可救今年之饥，非长久之策”云云，亦可证南迁以纾缓都城的粮荒，是北魏朝臣中酝酿已久的意见。

⑤ 《魏书》卷二十九《叔孙建传》：“司马德宗将刘裕伐姚泓，令其部将王仲德为前锋，将逼滑台。兖州刺史尉建率所部弃城滑河，仲德遂入滑台。乃宣言曰：‘晋本意欲以布帛七万匹假道于魏，不谓魏之守将便尔弃城。’太宗闻之，诏建自河内向枋头以观其势。仲德入滑台月余，又诏建渡河曜威，斩尉建，投其尸于河。呼仲德军人与语，诘其侵境之意。仲德遣司马竺和之，建命公孙表与言。和之曰：‘王征虏为刘太尉所遣，入河西行，将取洛城，扫山陵之寇，非敢侵犯魏境。太尉自遣使请魏帝，陈将假道。而魏兖州刺史不相体解，望风捐去，因空城而入，非战攻相逼也。魏晋和好之义不废于前。’表曰：‘尉建失守之罪，自有常刑，将更遣良牧。彼军宜西，不然将以小致大乖和好之体。’和之曰：‘王征虏权住于此，以待众军之集，比当西过，滑台还为魏有，何必建旗鼓以耀威武乎？’仲德卑辞，常自言不敢与大魏抗衡，建不能制之。太宗令建与刘裕相闻，以观其意。裕答言：‘洛是晋之旧京，而羌姚据之。晋欲修复山陵之计久矣，而内难屡兴，不暇经营。司马休之、鲁宗之父子、司马国璠兄弟、诸桓宗属，皆晋之蠹也，而姚氏收集此等，欲以图晋，是以伐之。道由于魏，军之初举，将以重币假途。会彼边镇弃守而去，故晋前军得以西进，非敢凭陵魏境。’”（第703—704页）

验,恒与军国大谋,甚为宠密。是时,有兔在后宫,验问门官,无从得入。太宗怪之,命浩推其咎征。浩以为当有邻国贡嫔媼者,善应也。明年,姚兴果献女。”《北史》卷二十一《崔浩传》文略同,唯“验问门官,无从得入”,《北史》作“检无从得入”;“命浩推其咎征”,《北史》又作“帝令浩推之”;“善应也”,则不见于《北史》。

上文已经说明:北魏与后秦的联姻,是由北魏方面首先动议,魏澹《魏书》说姚兴遣使“请进女”,估计是对拓跋嗣的正式回应,拓跋史官将此事写作后秦主动和亲,则是为了维护北魏的法统地位。我们相信,魏收书崔浩本传姚兴“献女”之说,是魏人的曲笔;至于崔浩对后宫咎征的推验,同样也是史家的杜撰。但这个故事却透露出一些重要信息:

拓跋嗣与姚兴和亲的计划,最初应该是在小圈子中的密谋,“恒与军国大谋,甚为宠密”的崔浩,想必是参与者之一。“有兔在后宫”,只是偶然的异象,崔浩预测“当有邻国贡嫔媼”,似乎是劝说拓跋嗣与姚兴联姻的借口。如果这个推断成立,则此类“善应”可能又是拓跋嗣、崔浩设置的迷局,意在减少朝野对联姻后秦——对后秦战略调整——的阻力。

三、《魏书》北魏与他国通聘书法

《资治通鉴》中类似上引拓跋嗣“请昏”的事例,并非绝无仅有。《魏书》卷一《序纪》什翼犍建国六年(即晋康帝建元元年,前燕慕容皝十年,343)八月:“慕容元真遣使请荐女。”《资治通鉴》卷九十七“建元元年(建国六年,慕容皝十年,343)七月”条记作:“代王什翼犍复求婚于燕,燕王皝使纳马千匹为礼;什翼犍不与,又倨慢无子婿礼。”“八月条”又云:“皝遣世子儁帅前军师评等击代。什翼犍帅众避去,燕人无所见而还。”

此时前燕的军力远胜于代国,慕容儁、慕容评等击代,“什翼犍帅众避去”,就是明显的证据。《资治通鉴》什翼犍“求婚于燕”说,也更为合理。建国七年(344)二月,什翼犍遣长孙秩入燕迎娶慕容皝女为后,故司马光等人有“子婿礼”之言。伯起称慕容皝“遣使请荐女”,疑系魏人夸张之辞。“代王什翼犍复求婚于燕”之说,仅见于《资治通鉴》,司马光等人应有所本。同样是北魏与他国的联姻,同样是拓跋史官的避讳,司马光等人同样也作出改动,结果就由《魏书》的慕容元真(皝)“遣使请荐女”,变为《资治通鉴》的什翼犍“求婚于燕”了。

《魏书》记述十六国之间的交往,有其特定的书法。对于北魏同各国通聘,多写成对方“朝贡”,偶作“来聘”、“朝聘”、“来贡”、“朝献”,其例屡见于《序纪》:昭帝禄官十三年(306),“昭帝崩。徒何大单于慕容廆遣使朝贡”。穆帝猗卢三年(310),“晋并州刺史刘琨遣使,以子遵为质。帝嘉其意,厚报馈之”。猗卢九年(316),“李雄遣使朝贡”。平文帝郁律二年(318),“刘曜遣使请和,帝不纳”。三年(319),“石勒自称赵王,遣使乞和,请为兄弟。帝斩其使以绝之”。四年(320),“私署凉州刺史张茂遣使朝贡”。惠帝贺傺元年(321),“太后临朝,遣使与石勒通和,时人谓之女国使”。四年(324),“帝惠始临朝。张茂死,兄寔子骏立,遣使朝贡”。昭成帝什翼犍建国四年(341)十月,“刘虎死,子务桓立,始来归顺,帝以女妻之”。十二月,“慕容元真遣使朝贡,并荐其宗女”。六年(343)八月,“慕容元真遣使请荐女”。是年,“李寿死,子势僭立,遣使朝贡”。七年(344)七月,“慕容元真遣使奉聘,求交婚,帝许之,九月,以烈帝女妻之”。八年(345),“慕容元真遣使朝贡”。九年(346),“石虎遣使朝贡”。十年(347),“张重华遣使朝贡”。十六年(353),“慕容儁遣使朝贡”。十七年(354),“张祚复称凉王,置百官,遣使朝贡”。二十二年(359)三月,“慕容儁遣使朝贡”。八月,“卫辰遣子朝贡”。二十四年(361)春,“卫辰遣使朝聘”。二十八年(365)十二月,“苻坚遣使朝贡”。

“朝贡”一说,此后亦不绝于书,如《道武帝纪》:登国元年(386),“帝虑内难,乃北踰阴山,幸贺兰部,阻山为固。遣行人安同、长孙贺使于慕容垂以征师,垂遣使朝贡,并令其子贺麟帅步骑以随同等”。十二月,“慕容垂遣使朝贡,奉帝西单于印绶,封上谷王。帝不纳”。三年(388)十月,“慕容垂遣使朝贡”。四年(389)十月,“垂遣使朝贡”(按前一年五月,陈留公元虔使于慕容垂,此系燕人报聘)。

是岁，“氏吕光自称三河王，遣使朝贡”。七年(392)，十二月，“慕容永遣使朝贡”。皇始元年(396)，“司马昌明死，子德宗僭立，遣使朝贡”。“吕光僭称天王，号大凉，遣使朝贡”。天兴二年(399)，“秃发乌孤死，弟鹿孤代立，遣使朝贡”。三年(400)四月，“姚兴遣使朝贡”。四年(401)，“卢水胡沮渠蒙逊私署凉州牧、张掖公。蒙逊及李暠并遣使朝贡”。五年(402)，“秃发鹿孤病死，弟儁檀统任，遣使朝贡”。六年(403)十月，“司马德宗遣使朝贡”。天赐五年(408)三月，“姚兴遣使朝贡”(按：已见上引)。

《明元帝纪》的写法则有所不同：永兴三年(411)六月，“姚兴遣使来聘”(按：已见上引)。五年(413)二月庚午，“姚兴遣使来聘”。十一月癸酉，“姚兴遣使朝贡，来请进女，帝许之”。神瑞元年(414)八月，“姚兴遣使来聘”。二年(415)四月，“司马德宗遣使朝贡”。是年，“李暠卒，子歆立，遣使朝贡”。三年(416)三月，“司马德宗遣使来贡”。六年(419)九月壬申，“刘裕遣使朝贡”。

《太武帝纪》又恢复了《道武帝纪》的写法，一律称“朝贡”：始光元年(424)正月，“乞伏炽盘遣使朝贡，请讨赫连昌”。八月，“刘义隆遣使朝贡”。神䴥元年(428)四月，“赫连定遣使朝贡，帝诏谕之”。是月，“南秦王杨玄遣使朝贡”。是岁，“沮渠蒙逊遣使朝贡”。二年(429)四月，“刘义隆遣使朝贡”。三年(430)十一月辛丑，“沮渠蒙逊遣使朝贡”。四年(431)闰月乙未，“蠕蠕国遣使朝献”。延和元年(432)五月，“刘义隆遣使朝贡”。十月，“吐谷浑慕璜遣使朝贡”。二年(433)九月，“刘义隆遣使朝贡，奉驯象一”。三年(434)十月癸巳，“蠕蠕国遣使朝贡”。太延元年(435)二月庚子，“蠕蠕、焉耆、车师诸国各遣使朝献”。六月丙午，“高丽、鄯善国并遣使朝献”。八月，“粟特国遣使朝献”。二年(436)二月戊子，“冯文通遣使朝贡，求送侍子，帝不许”。三月丙辰，“刘义隆遣使朝贡”。八月甲辰，“高车国遣使朝献”。十一月，“河西王沮渠牧犍，遣使朝贡”。

按“来聘”的说法，《魏书》诸《帝纪》中仅见于《明元帝纪》。《明元帝纪》所记神瑞元年(414)八月“姚兴遣使来聘”，与《晋书·姚兴载记下》“(兴)遣其吏部郎严康报聘，并致方物”，应为一事，在《魏书·羌姚兴传》中，又写作“兴遣兼散骑常侍、尚书吏部郎严康朝贡”。《魏书·羌姚兴传》可以确定是魏收的文本，恰恰用的是“朝贡”而不是“来聘”。《魏书·明元帝纪》与《羌姚兴传》出处不同，宋人考证《魏书·明元帝纪》为魏澹《魏书》，这也可以作为一项证据。

《魏书·明元帝纪》永兴三年(411)十一月癸酉“姚兴遣使朝贡，来请进女”一段文字，值得进一步琢磨。其中，“来请进女”四字最为费解。“来请”的提法，《魏书》全书中仅见于此处。我怀疑“来”下本有“聘”字，魏澹书原文是“姚兴遣使来聘，请进女”，与《晋书·姚兴载记下》“魏遣使聘于兴，且请婚”的句式近似。后人依魏收之例将《魏书·明元帝纪》的“来聘”改作“朝贡”，但此句“来”字未及删除，又并入下句，故有今本《魏书·明元帝纪》中“遣使朝贡，来请进女”的奇怪表述。若此说不误，则《魏书·明元帝纪》中“来聘”与“朝贡”的混用，可能也都是后人改写的结果。

然而，笔者更关心的问题，如果北朝史家这类书写是以北魏档案为据，则大致可以肯定：魏人将与外国通聘一律写成对方朝贡，是作为拓跋部征服的成果，用来衬托北魏的正统地位。至于魏澹与魏收的做法有所不同，可能又反映了隋朝统一中国后人们观念上的变化。

心灵与魂魄

——古希腊哲学与中国先秦观念的形而上学共性

匡 钊

摘要:以“心”观念为主轴,先秦存在一个以“精”、“神”、“气”、“魂”、“魄”等相互关联的观念所形成的“观念丛”。由先秦至汉初思想界以精气论魂魄的主流观点可见,此观念丛有如下的结构:心可以理解为魂魄,而魂魄可以离开人的形体存在,并分属两个不同的层次——前者与儒家的最高观念天或道家的最高观念道有关,与阳气、精神以及人所具备的高级智能有关;后者与地和人的具体身体有关,与人的感官经验和运动能力等有关,处于相对较低的层次。处于前一较高层次者,究其本质并非人自身所本有,而是宇宙中某种高于人的精气之类驻留于人身之后的结果;处于后一较低层次者,古人论之较含糊,大约便是人作为生命体所具备的一些生物能力的驱动力与原因。对比亚里士多德对于古希腊观念 *psuché* 的阐述,可以发现在古希腊思想中存在一个完全类似的观念结构,实际上 *psuché* 恰好相当于中国所谓“心”。中希之间这种思想上的相似性,显示了人类在面对人与世界的关系时,所具有的超越文化类型的一般观点,即某种高于人的普遍的精神性因素优先地决定着人自身的精神现象。这为不同类型的“形而上学”具有共性提供了最终的支持与依据。

关键词:心;魂;魄;精气;*psuché*

“心”观念在中国哲学中堪称少数枢纽性观念之一。儒学在某种意义上,其主要内容可以视为围绕此一观念而展开的心性之学;黄老学与庄子则多言心术、心斋;在中国化佛学中,“心”也占据着举足轻重的地位,黄宗羲有所谓“释氏本心”的判断。在现代哲学语境中,将“心”视为一个独立的概念范畴而分疏其内涵,前贤已有略论^①。按旧有典籍与新出土文献,上述讨论基本上涵盖了与心相涉的主要内容,诸如情绪、感觉、欲望、意志、思维或者德性等大体均与“心”有关。这些内容以往被研究者们总称为“精神”或“意识”活动,而为学界所周知。

除此之外,在中国典籍当中,心还与另外一些术语构成一定的关系,比较典型的除了“精”、“神”,还有“气”、“身”、“魂”、“魄”等等。此类言语片断载于三代典籍,具体论说则多见于先秦道家著作,后者不但以心为身之主宰,也以心为“精气”、“神”、“营(魂)魄”等在人之中的驻留场所——“舍”或“虚室”^②。据此我们可以推想,在先秦时代,或已经形成了一个以“心”为主轴的“观念丛”,前述多种观念相互交织,呈现出错综复杂的关系。本文将致力于揭示上述“观念丛”在整体上的结构性特征,并着重引申蕴含于观念结构关系中的哲学意义。相信对此“观念丛”之结构的探讨,将反过来加深学

作者简介:匡钊,中国社会科学院哲学研究所助理研究员(北京 100732)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“早期道家精神体验和心灵世界之研究”(14BZX118)、2016年齐鲁优秀传统文化传承创新工程重点项目“孔孟儒学历史传承与转化创新研究”的阶段性生活成果。

① 参见张立文主编:《中国哲学范畴精粹丛书·心》,北京:中国人民大学出版社,1993年,第24页。

② 详细讨论参见匡钊:《试论〈黄帝内经〉中的“心”》,《中国哲学史》2010年第2期;《〈管子〉“四篇”中的“心论”与“心术”》,《文史哲》2012年第3期;《道家“心”观念的初期形态——〈老子〉中的心发微》,《天津社会科学》2012年第6期。

界对于“心”观念的理解。

一、以精气论魂魄

在现代哲学语境中,中国哲学早已与西方哲学深度纠连在一起,众多中国哲学范畴,也是海外汉学或哲学研究者讨论的对象。熟悉海外讨论情况的读者都知道,传统中国哲学中的“心”观念很难找到合适的英文对译,较早的做法一般是将其译为 mind 或 heart,晚近则更多地直接采取其汉语拼音。这也是目前海外中国哲学研究界的一个常见现象。“心”的上述早期译法表明,在西方哲学语境中,“心”最先是“心智”和“器官—情感”相结合的方式被加以理解的。在西方哲学传统中,上述两方面内容在相当程度上本是相互分离的;后来,研究者们逐步发现“心智”和“器官—情感”两个角度合起来仍然不足以描述中国的“心”观念,遂不得不直接引入汉语拼音 Xin 作为专门术语。直接采取汉语拼音写法,表面上看似乎是在尊重中国观念自身的意义,但就此种书写(拼音)无法直接融入西方哲学语言而言^①,这种妥协式做法实质上更是一种诠释上的倒退或无能。换言之,中国的“心”观念在西方哲学语境中,仍是一个有待分析和研究的对象。

从“心智”和“器官—情感”两个角度理解“心”的做法,在整体上无法避免来自西方哲学的影响。现代中国哲学研究中对“心”的分疏,便基本上是基于上述两个分析角度的有限扩展,即增加了通常被认为与之相关的诸如道德之类的因素。但遗憾的是,对于“心”观念的分析进到这一层次之后,似乎就再也无法前进了,如葛瑞汉认为“‘心’对古代中国人而言,是思维与好恶的器官”^②;徐复观主张“人多从知觉感觉来说心;人的欲望、能力,多通过知觉感觉而始见,亦即须通过心而始见”^③。这些对于“心”的解说,与上文所引的分析,并没有本质上的不同。通观先秦各种类型的文献,还有大量为我们所熟悉的从心字,它们在先秦文献中被作为重要观念加以使用——这些字所指示的内容,均可被视为由“心”字的基本意义衍生出来的相关概念。其中,如“德”、“惠”、“念”等,均为西周金文中便已出现的从心字;而后,在战国金文与玺印文中又出现了如“爱”、“慈”、“忠”、“仁”、“敬”(下有心符之孳乳字)、“忍”、“忧”、“志”、“虑”等一系列从心字。据统计,先秦金文中常见的从心字有六十余个,反映了这一时期人们希望理解自身精神活动的努力,以及这种努力逐渐扩大与深化的过程。但论者仍轻易便将这些从心字分为两类——描述心能自觉感思德性的字和描述心有独立认知真理能力的字^④——而考虑到德性问题在很大程度上与情感问题相关,这种区分实际上仍然没有脱离“心智”和“器官—情感”这两个固有角度。

基于上述两个角度的分疏,可能掩盖了一个更为重要的问题:即便中国式的“心”观念的确包含上述心智、情感、欲望、道德等诸因素(相关例子在先秦文献中不胜枚举^⑤),但中国古人围绕其所展开

① 某些西方哲学术语,也以音译的方式进入中国,典型者如“逻各斯”。但与我们所谈论的“心”的英译状况不同的是,由西方进入中国的音译术语,已经带着某种相对明确的意义融入了哲学讨论的语境内部,而拥有了相对确定的哲学身份(无论是否恰当)。此与以拼音方式进入海外中国哲学讨论的中国观念完全不同。后者的意义尚处于言人人殊的状态之中,远未成为被学界普遍接受的“硬通货”。

② [英]葛瑞汉:《论道者:中国古代哲学论辩》,张海晏译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第115页。

③ 徐复观:《中国人性论史》,上海:华东师范大学出版社,2005年,第4页。

④ 参见刘翔:《中国传统价值观念论释学》,上海:上海三联书店,1996年,第203—222页。

⑤ 如甲骨文“卜辞有‘王心若’、‘王心无艰’之语,贞问王心顺善与否或有没有困难(忧虑)。卜辞所谓‘心若’或‘心艰’,大抵是指意志、情绪状态,……以心描述某种情感状态,和《尚书·盘庚篇》的用法是相同的。……这样的心字意义通见于春秋以前的文献。……《诗经》讲到心的地方甚多,不能细引,一般常以‘忧心’、‘我心伤悲’、‘我心则说’、‘以慰我心’表达忧虑、悲哀喜悦和慰藉的感情;至于‘实获我心’、‘君子秉心维其忍之’、‘他人有心予忖度之’、‘母氏劳苦……莫慰母心’的心字则表示心意,西周中期以后的铭文往往盛赞祖先之心……这些‘心’都指心意,不是具体的心脏。《左传》的‘心’和《诗》、《书》金文一致,……所说的‘心’也是指精神状态。即使到春秋中期……心的意义依然沿袭殷商西周以来的说法,偏于心思、精神或情绪的状态。……举凡情绪、意志、精神等抽象的活动统统都是心的作用”。参见杜正胜:《形体、精气与魂魄:中国传统对“人”认识的形成》,黄应贵主编:《人观、意义与社会》,台北:“中央研究院”民族学研究所,1993年,第31—32页。

的思考在何种意义能够统一起来,成为某种具有形而上意味的“心体”,进而与西学中的“精神性”内容联系起来,这种做法大量出现在海外中国哲学研究尤其是有关儒家“精神性”的讨论当中^①,且又多与传统所谓“心性之学”高度相关。

为了寻找更深入的研讨路径,笔者欲暂时搁置上述研究进路,放弃对“心”观念本身的分析,而把目光转向上文所谈到的以“心”为主轴的“观念丛”。与此同时,笔者并不排斥利用比较哲学的研究方式,来提升讨论的解释效力。

“心”作为上述“观念丛”的主轴概念,拥有一个可与自己互诎的语词——“魂魄”。对此,钱穆曾谓:“《左传》乐祈曰:心之精爽是谓魂魄。是魂魄亦指人心言。故曰心魂,又曰心魄。又曰惊魂断魂销魂伤魂,又曰诗魂游子魂。此诸魂字,亦皆指人生时之心。”^②《左传》以“魂魄”论“心”,这应是一种早于先秦诸子的古老知识,而与以“心”为主轴的“观念丛”中的其他概念一起,在某种程度上构成了后来者思考相关问题的基础。但“魂魄”与“心”的直接联系,似乎并未见于诸子尤其是儒道两家的言论,原因或在于他们在把“心”作为重要观念加以处理时,采取了其他的思路:道家论“心”更看重其与“精”、“气”、“神”等的关系,而儒家论“心”则更看重其与诸种“德”以及“性”的关系。

先秦所谓“魂魄”,与西方基督教传统中的“灵魂(soul)”相去甚远,似乎并不包含任何对于个体人格化内容的认定,而是将其视为一系列驱动人或物的力量——这种力量一开始似乎是“自然的”,但又会呈现出“超自然的”特征。钱穆曾有两文^③,对我们所谓的以“心”为主轴的“观念丛”中的各观念进行了较为完整的呈现。在《左传·昭公七年》中,子产对于“魂魄”曾有一个明确的解说:“人生始化曰魄,既生魄,阳曰魂。用物精多,则魂魄强,是以有精爽至于神明。”这里,子产与乐祈一样,用“精爽”来描述“魂魄”,而认为此处所论之对象,乃是一个与“心”对等,或者说是在对“心”加以再分析后得到的观念。子产对于所涉诸观念的运用,呈现出了层层递进的理解,由低到高可排列为:魄—魂—精—精爽—神明。“魄”是后续种种“心”之现象(借用现代术语,或可先称之为“精神现象”)的基础,其本身可以理解为人与生俱来的一种自然能力或素质。但对于“魄”本身,如它是否是一种独立的实体(平行于人身)、来源、运作方式等,则均无进一步的说明。在此“魄”的基础上,精神现象(“心”之现象)中具有“阳”之特性的部分,被称为“魂”。考虑到先秦对于“阳”一般持正面的理解,“魂”相对于“魄”当是一更高级的观念。魂魄笼统并称,所谓“用物精多”,接近人杨伯峻所言,即“养生之物,衣食住所资者”“既精美且多”^④,则力量强大。此说与孔颖达疏一脉相承,但对“精”字之义的理解略有出入,杨氏全按现代汉语加以解释,孔氏则未正面加以疏通。考之上下文,如认为有权势者能更多获奉养,那么,此“精”字或亦可按《说文》理解为“选择”,也即:当魂魄变得力量强大时便有“精爽”,进而达到“神明”。按《说文》,“爽”就是“明”,“精爽”与“神明”笼统来看,当可互训。若分开解析,则前者似应指魂魄因力量强大而衍生出的能明辨、察识的能力;后者依子产言论的语境,应理解为人鬼的相关能力的显现,或对于某种远高于人的神秘境界的通达,如《易传》有所谓“阴阳不测之谓神”之语。由此观之,所谓“神明”可以指称更高层次之“明”,是乃魂魄强大的最终结果。子产的上述解说并未直接使用“阴阳”概念,但既然提到了“阳”,那么他在思考魂魄问题时,应该是联想到了“阴阳”观念的。后人孔颖达在总疏子产的魂魄论时,于是就做出了更为直接的说明:“人禀五常以生,感阴阳以灵。……是魄在于前,而魂在于后,故曰既生魄,阳曰魂。魂魄虽俱是性灵,但魄识少而魂识多。”^⑤

① 典型的讨论,可参见 Tu Weiming, and Mary Evelyn Tucker ed., *Confucian Spirituality* vol. 1&2 (New York: The Crossroad Publishing Company, 1996).

② 钱穆:《灵魂与心》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第94页。

③ 钱穆:《中国思想史中之鬼神观》、《重申魂魄鬼神义》,见氏著《灵魂与心》。

④ 杨伯峻编著:《春秋左传注(修订本)》第四册,北京:中华书局,1990年,第1292页。

⑤ 杜预注,孔颖达等正义《春秋左传正义》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第384页。后引《十三经注疏》仅随文注明书名、篇名。

孔颖达在此所表达的核心意思,实际上正是通行于先秦两汉的魂魄观念,即以气论魂魄。“气”在先秦语境中,大体可解析为自然层次上的天地之气、生命层次上的气息或血气之气、人所特有的精神现象层次上的精气三个层次^①。此处论魂魄之气,同时涉及了以上三个层次,大致是从身体、气息开始,由这些内容过渡到生命力,进而以上述出于形体、气息的生命力来解释魂魄,最终从魂魄中分辨出其所具有的“耳目心识”和“精神性识”这样的能力。

上引孔颖达这段话非常复杂,几乎包含了中国古人理解心与魂魄的全部核心要素,而其中透漏出来的最为关键的信息,就是分别与魂魄相对位的两两平行的观念结构及其相互关系。事实上,出现在以上引文中的观念仍不完全。另有其他文献,如《礼记·檀弓下》记季札言:“骨肉复归于土,命也;若魂气则无不之也。”《礼记·郊特牲》云:“魂气归于天,形魄归于地。”《礼记正义》于后者引郑玄《祭义》注:“耳目之聪明为魄,是言魄附形而魂附气也。……以魄本附气,气必上浮,故言魂气归于天。魄本归形,形既入土,故言形魄归于地。”《淮南子·主术训》:“天气为魂,地气为魄。”《说文·鬼部》:“魂,阳气也。”“魄,阴神也。”《汉书·杨王孙传》:“精神者天之有也,形骸者地之有也。”据此,可以围绕“魂”、“魄”分别列出一系列关键的解释性观念:

魂:阳、气、神、精神性识,属天

魄:阴、形、灵、耳目心识,属地

由此,我们可以清晰地看出,前一组观念明显处于较“高”的位置:“阳”相对于“阴”具有优先性,“天”相对于“地”具有优先性,所以魂“识多”,有“精爽”、“神明”之类的高级精神活动;而后一组观念地位较低,所以魄“识少”,只具备运动、发声等较简单的生命能力。用现代术语来说,只有前者——魂——才是精神性的,而后者——魄——是身体性的。就“魂”、“魄”两者的关系而言,无论较早的子产,还是后来的孔颖达对其理解都非常明确,魄源于人的形体和大地,在其生成之后,魄中含有的来自天的阳气,也就是某种更为神妙精微的气——“气之神者”——进而形成了魂。这种阳气源于所谓“嘘吸之气”,也就是人的气息,而最终显现出“附气之神”的特征。总之,魄关乎人的形躯,而魂关乎气(阳气、气息、气之神者),前者决定了人生来具有的一些经验层面的(故而谓之“少”)感识(“耳目心识”)和运动等等,后者则决定了人的高层次的(故而谓之“多”)精神意识和认知(“精神性识”)。这两种不同层次的“识”,可归属于现代哲学意义上的精神或心灵的较为基础的经验感觉与较为抽象的认知能力;因后一种能力,人最终可有“所知”(知识或智慧),而此能力与“所知”均以前一种能力为基础——“是魄在于前,而魂在于后”(《十三经注疏·春秋左传正义·昭公七年》)。

关于上述内容,另有三个方面需要特别说明。其一,先秦时期实际上仅以阳或阳气说“魂”,而并未用阴或阴气说“魄”。后一种说法,似乎汉代始见。除前引《说文》的解释,更有直接用阴气说“魄”的解释,如《白虎通·性情》以“魂”为少阳之气,“魄”为少阴之气。阴阳观念在中国哲学中具有某种“不对等性”。其中,阳显然处于某种优先的、高级的地位,以阳气说“魂”,实际上是先行预设了“魂”处于某种更高级的地位;而以阴气说“魄”,则应是接受了此种预设后的结果。也就是说,先秦从一开始可能就不是对等地看待魂、魄,而是先有对阳或阳气、魂的强调和理解,而后才发展出以阴气说魄的理论来。其二,在发展出以阴气说魂魄的理论之后,相关解释开始向更为术数化的方向发展。《白虎通》之后,汉人更将魂魄与五行、脏腑、三七之数相关联,进而还将魂魄问题和五行联系起来,而类似解说在道教典籍中更是蔚为大观^②。汉代人附丽于魂魄之上的内容,应该说已经超出了先秦与汉初的思想传统,本文暂对其存而不论,这并不影响我们对于早期魂魄思想的考察和理解。其三,无论早期的子产,还是后来的《礼记》,它们在谈论魂魄的时候有一个共同指向,就是欲进一步探讨“人鬼”的存在。先秦和汉初所谓鬼神,大体是指人死后魂魄离开形躯但未消散而产生的某种效果,但古人

① 参见匡钊:《专气、行气与食气——道家方士对“气”的不同理解及其后果》,《中国哲学史》2013年2期。

② 参见时国强:《先唐的魂魄观念及招魂习俗》,《山西师范大学大学学报(社会科学版)》2012年第1期。

并未明确断言此种效果背后存在某种“实体”(reality)。《左传》时言有神降于某处,《汉书·杨王孙传》亦曰“精神离形,各归其真,故谓之鬼”,鬼神魂魄在此俱是笼统而言。如再细分,或可认为神与魂为一组,而鬼与魄为另一组,如《礼记·祭义》云:“气也者,神之盛也;魄也者,鬼之盛也。……死必归土,此之谓鬼……其气发扬于上为昭明,……此百物之精也,神之著也。”这里仅以鬼为一般人死后的某种残留,而神则是其他“百物”所具备或能表现出来的某种特异之处。但这一划分,并不十分严格,在多数情况下,中国古人对上述内容总是笼统论之的。鬼神或魂魄离开人的形体后的效果或这些效果背后的实体,并非本文中心内容。对于本文来说,我们只需明确强调:魂魄——严格来说尤其是魂(相关理由详见后文)——作为某种气,是可以离开人的形体而存在的,故人死而有“招魂”之礼。换言之,在人的生命延续的时候,魂仅仅是以某种方式驻留于人体而已。

如前文所言,对于魄的理解直接基于人的形体,但对于魂的理解,却是从“阳气”或“气之神者”的角度出发,如《礼记·郊特牲》中“魂气”的说法、《说文》中以魂为阳气的说法等。此处所言之气,综合前文的讨论可知,带有“精”、“神”的特征,其最要紧的一层意思,大约相当于黄老道家所讲的“精气”,且与“天”的观念相关。黄老言“精气”,以《管子》“四篇”为甚。“精气”被认为是一种非常高妙的、独立于人而运作的气,一方面“可起到与今天说的精神性作用相似作用”^①,另一方面又位于比人更高的天或道的层面,“《管子》所说的精气……笼统地说,又可称作道”^②。这种高层次的、天道意义上的精气可通过某种方式驻留于人——具体而言,驻留于被《管子·内业》称为“精舍”的生理器官意义上的人心中,而成为古人所谓的魂,并进而产生与之相关的智慧能力,如《管子·内业》云:“有神自在身……失之必乱,得之必治。敬除其舍,精将自来……正心在中,万物得度。”所谓“万物得度”,不外乎孔颖达所谓的“精神性识,渐有所知”(《十三经注疏·春秋左传正义·昭公七年》)。另外,特别值得一提的是《易传·系辞上》中的论断:“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”这个论断,与《左传》和《管子》可谓一脉相承,与《礼记》中的相关言语亦可并置同观,更能见出先秦古人关于精神魂魄问题的某种共识。

《管子》“四篇”中较为明确地将人心分为高低不同层面的思想^③,以《内业》篇中的“心中之心”或“心之心”提法最具代表性。对此,以往的一般观点认为,《管子》将心区别为作为生理器官的心和作为精神、思维活动的抽象的心^④,“心以藏心”即抽象之心包藏于生理器官之心当中,如是才有“心中之心”的判断。这种理解,在我们看来并不十分贴切。“心”字在三代以来的文化传统中,早已多用来指人的意识层面,而鲜有同时兼赅“器官”含义者^⑤。此处虽不能完全排除低层次的“生理器官之心”义,但我们认为,这并非《管子》所欲强调的重点,人心作为生理器官而存在属于不足道的常识。考虑到前文关于“魄”之种种所述,我们建议将《管子》所言及的低层次的心理解为人所具有的经验层面的意识,并且主张正是这些经验层面的意识为精或精气之来提供了场所(“舍”),而精来舍之后两者便结合为更高层次的执道之心,即所谓的“心之心”。《内业》中另有所谓“有神自在身……失之必乱,得之必治”,其中“治”、“乱”是指心之状态是否恰当合适,而作为治乱标准的“神”正与“魂”、“精”层次相同、意义互训。此与本文前述基本观点相一致。精气或魂与人的高级的、抽象的智能有关,《管子》明确将其称为“思”——《内业》谓:“精也者,气之精者也。气道乃生,生乃思,思乃知,知乃止矣。”其中要点在于,“思”作为心的能力,根本上是来自于精气,这也就是《内业》所谓的“思之思之,又重思之。思之而不通,鬼神将通之;非鬼神之力也,精气之极也”所要表达的意思。归根结底,精气才是思而能

① [日]小野泽精一、福永光司、山井涌等编著:《气的思想——中国自然观和人的观念的发展》,李庆译,上海:上海人民出版社,1990年,第92页。

② 杨儒宾:《儒家身体观》,台北:“中央研究院”中国文哲研究所,2004年,第59页。

③ 参见匡钊:《〈管子〉“四篇”中的“心论”与“心术”》,《文史哲》2012年第3期。

④ 参见陈鼓应:《管子四篇诠释:稷下道家代表作解析》,北京:商务印书馆,2006年,第110—113页。

⑤ 参见杜正胜:《形体、精气与魂魄:中国传统对“人”认识的形成本》,黄应贵主编:《人观、意义与社会》,第31—32页。

通的总根源。思而能通的结果,便是中国古人所谓的“智”或智慧。从这个意义上讲,心因其为“精舍”而进一步成为“智舍”——“心也者,智之舍也”(《管子·心术上》)。

魂与阳、阳气、精气、精神以及天的联系,在越早的文献中越清晰。在较晚的文献中,由于与之相对的一系列观念的引入,整个观念结构反而变得模糊与复杂起来。但总括起来,仍然可以得到一个以心为主轴的观念丛的如下结构:心可以理解为魂魄,而魂、魄可以离开人的形体存在,并分属两个不同的层次;前者与儒家的最高观念天或道家的最高观念道相关,并关联着阳气、精神以及人所具备的高级智能、抽象的思,后者处于相对较低的层次而与地和人的具体的身体相关,关联着人的感官经验和运动能力等。处于前一较高层次者,究其本质,并非人自身所本有,而是外来附丽于人的,是宇宙中某种高于人的精气或阳气驻留于人身之后的结果。至于后一处于较低层次者,古人论之较含糊,大约便是人作为生命体所具备的一些生物特性的驱动力与原因。特别值得一提的是,考虑到魂与精气之间的关联,而后者最初与生命气息也就是所谓“嘘吸之……气”有语义上的联系(或许是精气驻留于人的方式),中国古人认为人可以通过气息吐纳而与广大宇宙交流,就是很可理解的了。

二、Psuché 的构造

通过比较研究,考察中国所谓心或魂魄与西方类似观念之间的关系,无疑有助于增进我们对前者的理解。但无论如何,基督教意义上的灵魂或古希腊罗马神话中的鬼神,也即世俗或民间意义上的“鬼魂”与学院派的“精神实体”,却并不是与前者进行比较的恰当对应物。它们之间的相似之处,仅仅在于它们均可以在某种意义上离开人的形体而存在。在我们看来,并不完全等同于 soul 的古希腊观念 psuché,以及与之相关的一系列观念,是更合适的比照对象。围绕 psuché 所形成的古希腊“观念丛”,与前文所讨论的以心为主轴的中国先秦“观念丛”,在结构上惊人地相似。

Psuché 这个词在较早的时候,实际上更近似俗常意义上的 soul,如从荷马到柏拉图时代人们所谈论的那样,人间的英雄们死后其灵魂在冥府中飘荡。但在亚里士多德那里,情况出现了转变。Psuché 这个词作为个体意义上的“灵魂”,或者不如说是“鬼魂”的那层意思,在亚里士多德那里消退于无形,而转化为更具公共性的超个人的精神力量或心灵力量^①。在古代流行于西方世界的各种宗教中都存在灵魂不朽的观念,如希伯来—基督教传统、古希腊的奥斐斯派(Orphic)、毕达哥拉斯派^②。这些观念仍然影响着柏拉图对灵魂的形象,甚至亚里士多德在早期也接受了柏拉图的灵魂观:被囚禁在肉体中的不朽的纯粹之物,生前与死后在天际与神相伴。但在亚里士多德后期的诸如《论灵魂》(De anima)这样的作品中,“灵魂”(soul/psuché/anima)这个词具有了不同的意义:它成为身体之现实(actuality)的形式(form),先前具有神话色彩的灵魂的神圣起源、其不朽长存等等义项均被剔除^③。例如,亚里士多德说:“大多数有关灵魂的论证中都存在着一种荒谬不经的观点:人们把灵魂和肉体联系起来,并把它放进肉体里”^④;实际上,“灵魂是在原理意义上的实体,它是这样的躯体是其所是本质”^⑤。亚里士多德的上述看法,可谓是在剥离“灵魂”与具体的个体相关的、鬼魂化属性,这为进一步探讨“灵魂”的普遍性扫清了道路。

作为译文,汉语中的“灵魂”对应者英文中的“soul”,但后者并不完全等于亚里士多德所谓的

① The Cambridge Companion to Foucault 5, Arnold I. Davidson, *Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought*, edited by Gary Gutting (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 127.

② Marian Hillar, *The Problem of the Soul in Aristotle's De anima*, M. Hillar and F. Prahl, ed. *Contributors to the Philosophy of Humanism* (Houston: Humanists of Houston, 1994), 51-82.

③ Ibid.

④ [古希腊]亚里士多德:《论灵魂》,秦典华译,苗力田主编:《亚里士多德全集》第三卷,北京:中国人民大学出版社,1997年,407b15-20。下引此书均依据此一版本,仅注明作者、书名、译者、标准编码。

⑤ [古希腊]亚里士多德:《论灵魂》,412b10-15。

psuché。那么,在亚里士多德眼中,psuché意味着什么呢?他先是总结了以往关于 psuché 的种种说法:“德谟克里特据此说灵魂是某种火和热”^①;“第欧根尼和其他一些人认为灵魂是气”^②;“除了土以外,所有的元素都被用来解释过灵魂”^③。这些说法与中国古人以心配火或土的说法,形成了饶有兴味的修辞对照,但并无特殊之意义值得专门探讨。亚里士多德继而谈到了德谟克里特与柏拉图的观点:“德谟克里特……认为灵魂和心灵是同一的”^④;“[柏拉图]所说的‘万物之灵魂’很显然是指某种类似所谓心灵的东西”^⑤。这里的汉语翻译中出现了另外一个关键词:心灵。这个词在《论灵魂》(De anima)的英译(J. A. Smith 英译)中用的是 mind,其希腊原文则是 nous。也就是说,德谟克里特与柏拉图都曾将 psuché 与 nous 联系起来。Nous 在亚里士多德那里是某种超乎个人之上的东西,“亚里士多德在此认为作为纯粹形式与现实的心智(nous/intellect)部分乃是不朽和永恒的,且必然是绝对意义上的不动的”^⑥。此正如亚里士多德所言:“理智和思辨能力……似乎是另一类不同的灵魂,其区别有如永恒事物之于生灭事物。”^⑦从他的文章中我们已经知道,psuché 具有营养、感觉、情绪、欲望,现在它又被认为还具备一种抽象思考的能力,而这最后一种能力就是 nous^⑧:“灵魂有悲哀、欣悦、勇敢、恐惧,而且还能产生忿怒、感觉和思维。”^⑨这里,亚里士多德最后提到的“思维”便来自于 nous,后者在他看来是永恒的、绝对的,也即超越的智能形式——类似于中国所谓“精气”,具有远高于人的崇高地位。

Mind 这个词在现代主要是指理智的、认知的心灵。笛卡儿传统素来强调 mind、body 二元论,用 mind 对译古希腊文 nous 在英语世界自有道理,但在汉语中用“心灵”来翻译上述两个词则难免含混。考虑到先秦哲学中的“心”观念,这种含混性甚至会进一步导致严重的误解。实际上,为了避免误解中国古代的“心”字,英文翻译往往会采取相当拙劣的方式将其译为 mind/heart,以便同时观照到古汉语中“心”字意义的不同维度:思维与情感。从术语使用角度看,若对古汉语中的“心”与现代汉语中的“心灵”不加区分,那么,径以“心/心灵”作为对 nous 的翻译,完全可能引导读者偏离 nous 原来的含义。鉴于此,我们建议将 nous 译为“心智”,进而以“心”或者“心灵”代替“灵魂”,作为对亚里士多德文本中的 psuché 一词的翻译。这样做的另一个理由是,亚里士多德将灵魂这种非质料性质的实体定位于人心(heart),这非常类似于中国古人对心脏与依附于其上的心灵活动的理解。亚里士多德认定心脏这一器官在人体中具有核心地位:“这个核心感官就是心脏,其与个体其他感官相联系。”^⑩“心脏不仅是核心感官,它是所有心灵能力(psychic capacities)的场所”^⑪，“实际上亚里士多德在谈到心脏的时候,似乎多次将其作为心灵(psuché)自身的场所”^⑫。从这个角度看,亚里士多德与中国古人关于“心”的种种思考,二者之间的相似性当远远超过了以往研究者的估计。

Psuché 与 nous 在亚里士多德文本中的意义肯定是有区别的,后者只是前者的理智部分。两者之间的这种关系,也很像先秦哲学中“心”(或“魂魄”)与“思”(或思维、心智)之间的关系。两者之间

① [古希腊]亚里士多德:《论灵魂》,404a1-5。

② [古希腊]亚里士多德:《论灵魂》,405a20-25。

③ [古希腊]亚里士多德:《论灵魂》,405b5-10。

④ [古希腊]亚里士多德:《论灵魂》,405a5-10。

⑤ [古希腊]亚里士多德:《论灵魂》,407a1-5。

⑥ Marian Hillar, *The Problem of the Soul in Aristotle's De anima*, M. Hillar and F. Prahl, ed., *Contributors to the Philosophy of Humanism*, 51-82.

⑦ [古希腊]亚里士多德:《论灵魂》,413b25-30。

⑧ 参见[英]乔纳森·巴恩斯编:《亚里士多德》(剑桥哲学研究指针[英文版]),北京:三联书店,2006年,第174页。对于 nous 作为 psuché 中的“认识和思维的部分”的说明,还可直接参考[古希腊]亚里士多德:《论灵魂》,429a10-25。

⑨ [古希腊]亚里士多德:《论灵魂》,408b1-5。

⑩ [英]乔纳森·巴恩斯编:《亚里士多德》(剑桥哲学研究指针[英文版]),第187页。

⑪ [英]乔纳森·巴恩斯编:《亚里士多德》(剑桥哲学研究指针[英文版]),第188页。

⑫ [英]乔纳森·巴恩斯编:《亚里士多德》(剑桥哲学研究指针[英文版]),第188页注26。

的不同之处在于,nous 在亚里士多德哲学中带有更多的信息。Psuché 这个希腊词在现代英语中还有一个仍在使用的拼写 psyche,这个词的存在也从一个侧面暗示:“psuché”一词的各种现代英译,肯定在一些场合下,无法表达该词的全部内涵。实际上,为了解释“psyche”一词,英文字典会同时动用 soul、spirit、mind 等指称人的内在性的主要词汇,作为一个概念,其复杂程度非常类似于中国先秦之“心”。就此而言,将“心”字保留下来作为对 psuché 的翻译,与此同时,用“psyche”这个现成的英语单词翻译中国先秦之“心”,要比其现有的“mind/heart”笨拙翻译更简洁、更确切。当然,这绝对不意味着,我们简单地将亚里士多德意义上的 psuché 或 psyche,直接等同于中国先秦之“心”。然而,不得不强调,这两个字所引导的“观念丛”,在结构上确乎非常相似。

亚里士多德明确认为,nous 具有某种永恒性或超越于人的普遍性,“理性生物的心智(nous)的对象乃是内在于其中的,这种心智需要一种超越性的第一理性原因(First Rational Cause)、宇宙理智,来推动理智(intellect)的过程”^①。心智作为人类心灵(psyche)中的创造性或主动的理性部分,同时也与外在于人的至高宇宙理智(Cosmic Nous)相同一^②。这种心智(nous)是心灵自身当中的思维或理智部分,在某种程度上可以认为:这样的“思维的我是一种纯粹的活动,因而没有年龄,没有性别,没有属性,也没有生活经历”^③。这种思路在后来的基督教哲学中被延续了下来,“思维的我不是自我。在托马斯·阿奎那的著作中,有一个附带的注释……是难以理解的,除非我们知道思维的我自我之间的这种区别:‘我的灵魂(在阿奎那的思维能力中)不是我;但愿灵魂能得救,我不能得救,我也不是人。’[见托马斯·阿奎那的《〈哥林多前书〉第 15 章注释》(Commentary to I Corinthians 15)——原注]”^④。这里所涉及的心智、“思维的我”与阿奎那意义上的“灵魂”都带有高于个体的超越意味,其作为某种宇宙理智,仅仅暂时驻留于个别的心灵,按照亚里士多德的看法,既是个别心灵中不朽的部分,也是个别心灵中具有理智的部分。由此,可以导出西方哲学中围绕“精神性”所展开的种种讨论。而我们也已经看到,类似的魂魄结构,特别是为抽象思考和智慧提供支撑的精气观念,同样也存在于先秦哲学之中。两相比照之下,我们可以推断:中国式的精气驻留后的心,亦同样体现着西方哲学所谓“精神性”的某些特征,两者的这种互通性,为现代学者从“精神性”的角度探讨中国的“心”观念提供了合法性根据。这一层意思,以往学者或视为当然,而从未抉发其原委,本文上述分疏权当作为进一步探讨的背景分析。

那么,亚里士多德对于 psuché 的最终看法,可以从什么角度加以总结呢?第一层次也即最基本的意思是:作为推动从植物、动物直到人自身的生命活动的力量,也就是生物体所具有的“生命力”,“‘灵魂’(soul)这个词……只是对希腊语 psuché 的简单翻译,如其他术语一样,并不包含任何特定的关于人格的形而上学理论。其单纯代表这一生物的一切生命活动;在希腊化时期身体与 psuché 的对照中,其重要性尤其在于坚持无须否定有关的物理主义,而伊壁鸠鲁派和斯多葛派都是物理主义者。这种对照单纯地在于有机体的物质构成与其生命活动、意识状态等等之间”^⑤。这也就是为什么可以用拉丁词汇 anima 来对译 psuché 的原因,两者在“生命力”这层基本意思上相通。而英语词汇 soul 最初也是在同等意义上被用作对以上两个术语的翻译,soul 与德语中的 seele 相应:“Seele(灵魂)这个词的起源是什么呢?就像英语中的 soul(灵魂)一样,它来自哥特文的 saiwala 以及古代德文

① Marian Hillar, *The Problem of the Soul in Aristotle's De anima*, M. Hillar and F. Prahel, ed. *Contributors to the Philosophy of Humanism*, 51-82.

② Marian Hillar, *The Problem of the Soul in Aristotle's De anima*, M. Hillar and F. Prahel, ed. *Contributors to the Philosophy of Humanism*, 51-82.

③ [美]汉娜·阿伦特:《精神生活·思维》,姜志辉译,南京:江苏教育出版社,2006年,第46页。

④ [美]汉娜·阿伦特:《精神生活·思维》,第47页。

⑤ Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton:Princeton University Press, 1994), 13, Note 2.

的 *saiwalô*, 它们都与希腊文中的 *aiolos* 一词有关, 意思是流动的、多彩的、彩虹色的。……另一方面, *saiwalô* 又与斯拉夫语中 *sila* 一词有关, 它的意思是力量。这些联系可以揭示 *seele* 这个词的本义: 它是一种力量, 也就是生命力。”^①认为这种生命力又具有不朽性, 正如认为其具有普遍的心智这样的理性因素一样, 都是额外附加的判断, 只不过前者来自古老的宗教传统, 后者则为亚里士多德所强调^②。在这种生命力之上, 才进一步引出了第二层次的附丽其上的理智能力。

正如前文所言, 在先秦哲学中, 嘘吸之气与精气之间存在语义关联。前文也指出, 古希腊人同样也将气息与生命力联系起来, 进而引申出普遍的精神、心智或理性的观念。希腊语 *pneuma* 最初就是指人的气息, 而后来才具有了我们所熟悉的现代“精神(*spirit*)”义。而“精神(*spirit*)”这个词的拉丁语来源 *spiritus*, 最初也是指人的气息或呼吸。同样的语义线索广泛存在于西方语言当中: “拉丁文中的 *animus*(精神)和 *anima*(灵魂), 与希腊文中的 *anemos*(风)是同样的。希腊文中另一个表示风的词 *pneuma* 也有精神的意思。在哥特文中我们可以找到同样的词 *us-anan*, 呼气的意思。在拉丁文中则有 *an-helare*, 意思是喘气。在高地德语中, *spiritussanctus* 可以翻译成 *atun*, 就是呼吸。在阿拉伯语中, 风是 *rih*, 而 *rûh* 是灵魂、精神。这与希腊文中的 *psyche* 一词有着非常相似的关系, 而 *psyche* 则与 *psycho*(呼吸)、*psychos*(凉爽)、*psychros*(冷)、*phusa*(风箱)等词有关。这些联系清楚地表明, 在拉丁文、希腊文和阿拉伯文当中, 人们给灵魂起的名字都与流动的空气即‘精神的寒冷呼吸’这个概念有关。”^③以上这段引文中的一些汉译术语需要调整, 比如 *anima* 更主要地是生命力的意思, 根据这个语义线索发展出了现代英语里的“*animal*”(有生命之物)这个词, 但以上论述的基本线索是清楚的: 诸如“精神”这样的术语, 之所以会具有我们后来所理解的那种意义, 乃是因为它们最初都用来指由人的气息所驱动的生命现象, 而后一种生命力则被称为灵魂(*psyche*)或者说心灵。相同的语义线索也存在于希伯来文化中。希伯来《圣经》中的“*nephsh*”这个词, 常被转译为“灵魂”(soul), 意味着生物体的某种生命原理, 实际上也就是“生命力”(vital force)。这种生命力来自上帝的气息“*ruach*”。但这种灵魂并不必然是不朽的, 凡人死后复活有待于救世主的恩典。而希伯来语“*ruach*”被翻译为“精神”(spirit), 也就是拉丁语“*spiritus*”或者希腊语“*pneuma*”, 这些词汇也都与气息(breath)有关, 后者乃是人由以与上帝沟通的超自然的神圣元素^④。《圣经·创世纪》2:7 涉及了以上词汇与元素: “耶和华神用地上的尘土造人, 将生气吹在他鼻孔里, 他就成了有灵的活人。”^⑤在这句话中, 从气息(breath)到灵魂(soul)的语义线索相当分明。我们已经看到, 类似的语义线索同样存在于中国先秦, 且同样是在“生命力”的意义上, 气(气息)、精或者精气(精神)与心纠连在了一起: 气息通过心灵所表征的生命力而体现出精神性的意义。这里, 我们还可以与亚里士多德的相关看法稍事比较, 以见在此问题上中西之间的相通之处。亚里士多德认为: “气息……在本性上与心灵同一的东西。”^⑥这似乎便是从生命力的角度将气息与心联系在了一起。他还说: “气息则遍布全身。”^⑦这种对于气息的看法, 正与中国先秦对于嘘吸之气的看法相呼应。最后, 在亚里士多德看来: “呼吸具有内在的源泉, 无论我们将它说成是心灵的功能, 或心灵自身, 还是某种肉体的混合物。”^⑧类似的解释, 即气息与

① [瑞士]卡尔·古斯塔夫·荣格:《寻求灵魂的现代人》,《未发现的自我》,张敦福、赵雷译,北京:国际文化出版公司,2007年,第242页。

② 对于《论灵魂》的篇目,基于上述种种术语的考量,将其译为《论生命力》似更符合亚里士多德的原意。

③ [瑞士]卡尔·古斯塔夫·荣格:《寻求灵魂的现代人》,《未发现的自我》,第242-243页。

④ Marian Hillar, *The Problem of the Soul in Aristotle's De anima*, M. Hillar and F. Prahl, ed. *Contributors to the Philosophy of Humanism*, 51-82.

⑤ 圣经引文以“和合本”为准,随文标注篇名及章节编号。

⑥ [古希腊]亚里士多德:《论气息》,秦典华译,苗力田主编:《亚里士多德全集》第三卷,北京:中国人民大学出版社,1997年,481a15-20。本文凡引此书均依据此一版本,后仅注明作者、书名、译者、标准页码。

⑦ [古希腊]亚里士多德:《论气息》,481a15-20。

⑧ [古希腊]亚里士多德:《论气息》,482b20-25。

心相关,正是中国先秦观念的题中之义。

在西方语境中,从哲学史的发展角度看,气息与心智这些话题大约最终导向了普遍精神或黑格尔式的“绝对精神”这样的理论设定,并在漫长的时间里始终呈现出普遍精神(或绝对精神)与个体心灵高低搭配、普遍与特殊相对的理论结构。在中世纪,这个结构如果出现在基督教神学背景当中,则上述“宇宙理智”、“超自然的精灵”或普遍精神便会指向上帝,而人所拥有的那些精神能力则来自于上帝。《马太福音》10:20 谓:“因为不是你们自己说的,乃是你们父的灵在你们里头说的。”《哥林多前书》2:14 则曰:“然而,属血气的人不领会神圣灵的事,反倒以为愚拙,并且不能知道;因为这些事惟有属灵的人才能看透。”^①这些表述不外乎希望向读者说明,人所拥有的较为高级的理智并非出自我们自己,而是来源于更高级的绝对者。通过亚里士多德,我们已经了解到上述结构在古希腊的表现:完整的个体心灵无法脱离更高级的普遍精神或心智。这一思路在近代西方哲学中仍然得以延续,如在黑格尔看来,“主体”仍然无法摆脱“精神”或“绝对精神”的笼罩:“精神在否定的东西那里停留,这就是一种魔力,这种魔力就把否定的东西转化为存在。而这种魔力也就是上面称之为主体的那种东西;主体当它赋予在它自己的因素里的规定性以具体存在时,就扬弃了抽象的、也就是说仅只一般地存在着的直接性,而这样一来它就成了真正的实体,成了存在,或者说,成了身外别无中介而自身即是中介的那种直接性。”^②简单地说,这里的意思就是:精神决定着主体作为实体而存在。这种思路的一个严重的后果是,我们往往会因此将实体性的主体作为某种必然被规定为如此这般的、“现成的”东西不假思索地接受下来:“我们就固执在像精神、灵魂、意识、人格这些概念上……导致把 Dasein 的‘谁’阐释为这样的一种物:该物在 Vorhandensein 或作为 Vorhandensein 的主体这类实体同一性中永存。从此,人们徒劳反对灵魂的实体性,反对意识的物化或人格的对象性,人们继续从存在论上把这个‘谁’规定为在 Vorhandenheit[现成性]形式中的实体性的主体。”^③被这种错误的后果延宕下来的对于心灵或者此在的有效分析,要等待海德格尔的生存论意义上的基础存在论分析来进行。虽然海德格尔已经成功地注意到“主体”的非现成性,了解到人之所是必须通过人自己的不断选择和筹划去实现,以尝试努力摆脱来自精神的笼罩,但他仍然将这种选择与筹划同真理联系起来,而恰恰是真理这种普遍性的东西,最终再次将“主体”心灵与普遍精神结合在一起。这或许也就是为什么在德里达看来,海德格尔并没有真正摆脱来自黑格尔的影响^④的原因,这同时意味着,海德格尔也没有摆脱那个古老的贯穿古希腊哲学、基督教神学和德国近代唯心论的理论结构:“pneuma 和 psyché 之间的区别也属于……一个神学—哲学传统:海德格尔仍然在这个传统中阐释着 Geist 与 Seele 的各种关系。”^⑤

三、“形而上学”之所以可能

春秋时代中国人对于魂魄的设想,正好可以与亚里士多德对于心灵(psyche)的理解构成有益的对照。在生命力的意义上,古希腊人已经将气息、精神与心灵联系在一起,比如“第欧根尼和其他一

① 《圣经》在谈论人被圣灵“充满”(full of spirits)的时候,还常用到“Charisma”这个词。该希腊单词的拉丁化拼写是“kharisma”,意思是“神圣的礼物”、“属灵的恩赐”(divine gift)。这个词在《新约》之《罗马书》、《哥林多前书》等中多次出现。此外,《哥林多前书》第 12 章第 1 节还使用了另一个希腊文“pneumatikos”指同样的意思。这个希腊单词本指“属灵的事物”,这里引申为来自上帝圣灵的恩赐,而 charisma 便是这属灵的恩赐之一种。这里仍然可以看到 pneuma、spirit 与人所具有的超人的心智能力之间的语义线索,而这种线索在某程度上,或许也就是现代人类学家以“Charisma”来称呼那种在无文字民族中时常存在的超人的、绝对的、神性的权威者所具有的非凡属性的根本理由。

② [德]黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆,1997 年,第 21 页。

③ [法]雅克·德里达:《论精神——海德格尔与问题》,朱刚译,上海:上海译文出版社,2008 年,第 28 页。

④ “那最让人无法摆脱的幻影之一,仍会是黑格尔。”见[法]雅克·德里达:《论精神——海德格尔与问题》,第 134 页。

⑤ [法]雅克·德里达:《论精神——海德格尔与问题》,第 138 页。

些人认为心灵是气”^①，而亚里士多德也有“气息……在本性上与心灵同一的东西”^②的提法。在西方哲学史上，这种关乎生命力的气息，最终与后世的精神或精神性密切联系起来。类似地，前引孔颖达《春秋左传正义》疏中所谈的魂魄，首先也与气有关：“气之神者，名之曰魂也。魂魄，神灵之名，本从形气而有。”其次，在孔颖达看来，较低级的魄则与感觉和运动等能力有关：“耳目心识，手足运动……此则魄之灵也。”最后，高层次的魂关乎人的高级认知：“附气之神者，谓精神性识……魄识少而魂识多。”这三方面内容正与亚里士多德的理解相类似：“心灵最不一般的特征有两点，即位移和思维、判断、知觉。”^③而对照亚里士多德对于“心智”(nous)的理解，可进一步深化相关理解。

前引孔颖达疏认为，魂与魄表征出心的不同部分或层次，前者“识多”且与高于个体的普遍精神相关，后者“识少”且与个体意义上的心灵有关。魂气或者精气正近似于亚里士多德所谈论的超乎个人心灵之上的普遍理智(nous)，魄或者感觉经验之心则更接近于个体意义上的心灵。在古希腊哲学语境中，心智具有某种永恒性或者超越于人的普遍性，且这种心智“则是(与躯体)分离的”^④，此正如中国人设想魂气或者精气可以有依附于或不依附于人的身体的存在方式一样。将人的心灵区分为层次不同的部分，此种设想在古希腊哲学中实际上并不限于亚里士多德一人。韦尔南认为柏拉图所谓的心灵(psuchē)乃是附在我们身上的超自然的精灵(daimon)，“这心灵作为非人的或超人的力量乃是‘附于我的灵明而非我的灵魂(the soul in me and not my soul)’”。这种希腊式的对于自己的体验与笛卡儿意义上的“我思”完全不同，因为从普遍意义上看，我的心灵中真正理智的部分或者说“超人的力量”恰恰与心理学意义上的自我无关^⑤。在古希腊哲学后来的发展中，上述理解也影响着后来的斯多葛派：“在斯多葛派看来，理性不仅是内在的神圣：它是我们的某些神性，居于整个宇宙的架构之中。”^⑥这种希腊式的心智观，可与稷下黄老学所谓的精气 and 春秋时代更一般意义上的魂气，形成极具解释力的对照。如果进而将 psuchē 的剩余部分与先秦所谓较低层次的魄或者经验感觉意义上的个体心灵对照，我们在先秦发现的以心为主轴的观念丛所具有的结构，基本上可以在古希腊哲学中镜像式地重现——心、魂魄与 psuchē 均呈现为高低两个层次，前者是高于人的、普遍的、永恒的驻留于人心的附丽，决定着后者所能展现出来的那些高级的精神性能力。

以心为主轴的“观念丛”同时出现在中西哲学内部，并在其中占据极为重要的地位，由此可以生发出一个关键的推论：直到近现代之前，中国与西方在思考心灵以及精神性问题时，采取了相似的背景性的基本立场。也就是说，贯穿古希腊哲学、基督教神学，并一直渗透到德国古典哲学当中的讨论精神或精神性问题的基源性角度是：个体的心智或理性，最终取决于更高层次的、具有超越性普遍意义的宇宙精神或绝对精神。与此类似，中国人在思考个体之心的时候，同样也将心的抽象理智的根据追溯到更高层次的精气。这种相似性，为我们在解释中国哲学中的同类问题时调用西方哲学作为比较性资源以充分激活其中的“哲学性的(philosophical)”解释效力，提供了合法性依据。在中国哲学语境当中，以“精神”这个术语，来称呼相应的观念层面的构造，并与西方哲学的有关讨论形成呼应，绝非削足适履或自我殖民。

中国与西方围绕心或心灵的“观念丛”，具有清晰而惊人的结构上的相似性。这种超越文化类型的决定性，堪为不同类型的“形而上学”具有共性，提供最终的支持与依据。目前仍有学者认为，中国

① [古希腊]亚里士多德：《论灵魂》，405a20—25。

② [古希腊]亚里士多德：《论气息》，481a15—20。

③ [古希腊]亚里士多德：《论灵魂》，427a15—20。

④ [古希腊]亚里士多德：《论灵魂》，429b5—10。此处的“心智”在原译文中为“心灵”。

⑤ Arnold I. Davidson, *Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought*. 作者引韦尔南观点的出处见上书第137—138页注44—51。

⑥ Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, 326。

人也拥有某种在深层次上类似于西方形而上学的思想^①，这一判断的终极根据亦正如上所述。

形而上学无疑是中西哲学当中最复杂的术语之一，在某种意义上甚至决定着我们对于哲学活动的根本理解。这个术语，经由日本人的翻译引入中国后，即在较早的现代中国哲学史讨论中，不加任何合法性说明地被用以指称哲学史上的某些理论结构。大略而言，形而上学或被视为某种由“第一原理”导出的关乎天人宇宙之根本的理论系统，在20世纪初的中国就已经被广泛用以指称“玄学”、“理学”或“道学”等中国哲学传统中的对应物。稍后，典型者如新儒家学者与方东美等，径以形而上学指称中国旧有的特别是宋明儒学中的某些论述，并将某些中国式论断归于所谓形而上学中的关键部分——本体论话题下。直到较晚近之际，仍有学者以同样的姿态处理道家学说，并尝试为其建设形而上学体系。而在马克思主义哲学在中国传播之后，持此立场的学者又开始以形而上学指称某些中国哲学史上与“辩证法”相对的、静态而绝对化的思维方式或理论论证模式。尽管不同学者对于形而上学术语所指称的内容在中国哲学史上的存在如何评价或如何取舍，尽管他们对于中国式的形而上学之特异性有何判断，该术语的上述两种用法，应该说可以涵盖学术界的基本理解。就思维方式或论理方式而言，在用来指称中国传统哲学中的某些内容的时候，形而上学最终可被还原为历史实存的论证模式或理论构造态度。

将中西形而上学归入一个大的类别之下，并不意味着两者之间没有最基本的形态差异。“being”无疑是西方形而上学中无法回避的关键词，但在中国的先秦思想当中，甚至不存在任何有关“系词”的设想。在亚里士多德看来，对于世界终极本原的系统探求，构成了我们所能设想的最高级的知识，而这种知识或许只属于神。在此意义上，认为上述探求最终与高于人的心智(nous)相关，是顺理成章的。在此后的西方哲学传统中，在普遍与特殊、本体与现象的张力下，尝试将世界划分为可见可感的、有形的器物界和不可见不可感的、无形或“形而上”的思辨界——这种划分的一个可以预见的后果就是：对世界之所以呈现出我们现在所见所感的面貌的根据的追问，一定会追溯到不可见不可感的所谓形而上层面——普遍的为特殊的，抽象的为具体的，本体的为现象的提供最终支撑，而作为最终支撑的世界的终极依据显然不能也是可见可感的对象。否则，终极依据就落入世界之内，而难以具备它所必须具有的整体上的解释力。这样就可以得出一个自然的推论：既然被认为具有更高解释效力的内容是超越经验的，也就不可能是器物化的或者经验化的，那么，它就只能是精神性的。精神性内容能为世界提供有效力的解释，即真理化的、永恒的或者普遍的解释——上述属性一定本来就属于这种精神性，而人之所以能够窥探普遍真理，正是因为他以某种方式分享了来自它的滋养。

这种理路，在西方哲学当中较为清晰，在中国哲学当中相对模糊但同样存在。考虑到道家对于道的言说、《易传》的思想遗产，以及三代与儒家传统对天的信赖，可以说，在基础性意义上，中国和西方在开始对世界进行解释时，均倾向于利用某种非经验或超经验的东西来解释经验性对象。在中国，这种解释，最终关联于前文反复探讨的流行于三代以降的魂气、精气等观念，也即以先秦时便已经定型的、以心为主轴的“观念丛”为其理论基础。亚里士多德对于 nous 在 psuché 当中所占据的位置的设想，与先秦中国哲人对于精气和魂魄关系的假定之间的对应性，为类似于西方的形而上学论证模式在中国古代的存在，提供了最好的证据。

前文曾引《易传·系辞上》“精气为物”之说，后文即有两个被多数学者认定为构成儒家形而上学之基础的论断：“一阴一阳之谓道”、“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。战国儒者的上述论断，正是对三代传统和黄老学思想资源综合后的结果，而这种综合一旦被置于可与西方对精神性的讨论相比较的语境中，对中国哲学史上形而上学之存在的发现，便是自然而然的。在西方哲学史上，普遍精神的优先存在，被进一步与基督教的上帝或者黑格尔的绝对精神联系起来，继续支配着古典神学一

^① 本文所谓“形而上学”，限于现代学者对古代思想的阐发，而不涉及现代学者自己的种种理论建构，虽然归根结底，后者的建构，一定是以前者和西方哲学史上的类似资源为前提的。

哲学传统以至海德格尔对于心灵的思考;在中国哲学史上,在《易传》、宋明理学的理论体系或老子的学说当中,也存在着同样的形而上学化的论证模式。当然,承认形而上学在中国哲学史上的存在,并非否定其可能具备的特异之处。

我们相信,在中西哲学当中均可以观察到的、基于对以心灵为主轴的“观念丛”的探索之上的普遍精神与人的个别的智能之间的关系,才是一切被归于形而上学的思考的核心构造;某种超越的智慧或精神性,必然异于个体心灵所能提供的那些与客观器物密切相关的“耳目心识”或者说感觉经验,而惟其如此,此精神性方足以后者提供必要的理性支持与合理化论证。所以形而上学一定与超越的、永恒的、绝对的、普遍的等词语相关,这些词语显然也大都可被用来描述神、道、天或者上帝,与有限的、暂时的、相对的、个别的人针锋相对。人本来不能属于形而上的世界,但由于能以某种方式分享来自这个世界的恩赐,比如有 nous、spirit、精气等等驻留其中,即心或魂魄中可解析出的高级的、外来的那部分,以某种方式与低级的、原有的部分相结合,而赋予后者以某种超越其自身的智慧。凭借这种形而上的智慧,人便能部分甚至完全地通达形而上的世界——也就是说,无论在西方还是中国,围绕对“精神性”的思考和阐释最终所建立起来的一整套的东西,正是我们所谓的“形而上学”。在此意义上,我们可以合理地宣称,即便本无此名,即便存在显而易见的形态差异,中国哲学内部也还是的确存在类似于西方的形而上学思考。也就是说,我们完全可以运用“形而上学”这个术语,指称中国哲学史上的某些理论系统或论证模式。此一合法性的判断,或有助于在纷纷强调不同文化之理论个性的时代,重新评估人类哲学活动的共性,进而在对于这种共性的确认当中,摆脱不必要的学术偏见,以更具启发性的方式去探索中西哲学的异同。

[责任编辑 曹峰 邹晓东]

封建、郡县之变中儒学演进的历史考察

——层累成长的古史与记忆重构中的今古文经学

成祖明

摘要:自20世纪70年代以来,对“集体记忆”的讨论一直是国际学术界热点问题,但很少有学者将之运用到古典经学思想史领域。春秋以降,在封建、郡县大的时代变局中两个社会结构变迁运动相向而行:一是由封建贵族氏族社会向郡县制家父长制社会转变;二是伴随整个社会家父长制化进程,家父长统治下的私臣属役整体地向具有相对平等身份的国家编户齐民转变。孔子游团儒学在这一社会变迁运动中应运而生,对儒学历史记忆的形成起到了重要作用,也下开了战国秦汉德治主义和礼治主义两条思想路径。在历史记忆的断裂、成长与文献重构中,古史在绵延中层累地成长,思想的历史亦随之突破。围绕帝国如何构建,汉初形成了今古文经学“天人”、“天礼”之学的两大儒学系统。

关键词:封建;郡县;儒学;历史记忆;层累说;今古文经学

自20世纪70年代以来,对哈布瓦赫“集体记忆”的讨论一直是国际学术界热点问题,它运用的边界也在不断扩展,大有涵盖历史及一切人文社会科学领域之势^①。但认真检索阅读相关研究,除去许多理论研究外,仍多集中于遗迹、电影、博物馆、大屠杀、法国革命等近现代以来的事件^②。近年来国内学界的研究,也大致如此^③。相对而言,将集体记忆理论具体运用到古典经学思想史领域则非常少见。本文拟在吸收这一理论科学成分的基础上,通过考察春秋以降封建、郡县之变中儒学的演进及其历史记忆的绵延、断裂与重构^④,在揭示思想与时代变迁深刻关系的同时,重新审视中国学术史上旷日持久的今古文之争,并修正与此相关的近代疑古运动中“层累造成的中国古史”等重大理论问题。

作者简介:成祖明,南京大学历史学院教授(江苏南京 210093)。

基金项目:本文系国家社会科学基金一般项目“《摩西五经》与《周礼》的跨文本比较研究”(12BZJ018)的阶段性成果,并得到江苏省“青蓝工程”和南京大学人文基金的资助。

① David Berliner, “Social Thought & Commentary: The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology,” *Anthropological Quarterly* vol. 78, no. 1 (Winter, 2005), 197—211.

② Wulf Kansteiner, “Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies,” *History and Theory* vol. 41, no. 2 (May, 2002), 179—180; Alon Confino, “Collective Memory and Cultural History: Problems of Method,” *The American Historical Review* vol. 102, no. 5 (Dec., 1997), 138. 这也可从近些年来其重要刊物 *History and Memory* 所刊载文章可见研究一般概况。

③ 台湾学者王明珂这些年运用记忆理论在古代史研究中取得了比较突出的成果,如《华夏的边缘:历史记忆与族群认同》(台北:允晨文化实业股份有限公司,1997年),但主要是从人类学角度,且对经典文本较少涉及。

④ 关于“历史记忆”与“集体记忆”的概念区别,哈布瓦赫认为,集体记忆更多是一个团体连续的整体鲜活记忆,它总是保持过去与目前的相似性,因此,总是在目前的社会框架和认识中对过去进行重构,具有弥散性、模糊性和易变性;而历史记忆则与过去、现在保持距离,客观概述,通过编年的文字方式将过去并不连续的事件整合联系起来,赋予历史意义,具有客观性、准确性和稳定性。See Halbwachs, *Collective Memory*, translated by Francis J. Ditter, Jr. and Vida Yazdi Ditter (New York: Harper & Row Publishers, 1980), 78—87, 105—107.

一、从游团到乡里：春秋战国社会变迁运动中的儒学演进 ——早期儒学历史记忆的形成与分化

伴随着宗周势力的衰微，是霸政的迭兴。如《左传·昭公三十二年》史墨对赵简子所云：“社稷无常奉，君臣无常位。自古以然。故诗曰：‘高岸为谷，深谷为陵。’三后之姓，于今为庶。”可以说深刻地道出了春秋霸政时期政治社会结构的巨大变迁。

霸政迭兴的过程，也是各大国集团势力相互斗争的过程。在此过程中，大国对小国诛求无时，使小国“不敢宁居，悉索敝赋，以来会时事”（《左传·襄公三十一年》），诸国人民承受着向霸主和本国统治者交纳双重税赋的沉重负担。由于这些税赋主要来自有力世族采邑之外的平民，这就造成邑外邑内人民税赋的严重失衡。为了减轻负担，这些平民宁愿放弃其自由民身份而逃入世族采邑，成为有力世族的私臣属役，而有力世族借助执政掌控政权之利通过加重或减免税赋，威逼利诱平民这种身份转换（所见于鲁国最为典型）。在大国间，平民负担相对较小国为轻，但同样也存在邑内与邑外税赋的失衡，加之，国内有力世族间更为残酷的斗争，以各种方式利诱、鲸吞或瓜分原本属于国君和斗争中失败的世族的土地人口（所见于晋、齐国最为典型），不断将原属于诸侯的平民纳入到自己的采邑中，成为自己的私臣属役。于是春秋中后期各诸侯国内部便形成了人口向世族采邑流动的不可逆转的趋势，这就形成了春秋中后期社会结构变迁的一个普遍运动——由春秋贵族的氏族社会向以私臣属役为主体的家父长制社会转变，并随着有力世族篡政的完成而形成。

随着这一运动的深入，各诸侯国内采邑的世卿逐渐被家父长委派的私臣所取代，成为家父长直接统治的县。而在与世卿的斗争中，各国国君也不断加强集权，任用私臣，废世卿采邑为直接统治的县。这就形成了各诸侯国内的郡县化进程。而受此影响，大国征服小国也不再借助于会盟，而是杀戮其核心统治阶层，将小国夷为本国的县，直接派私臣统治。这种方式给中原诸小国带来极大的恐惧，为维持本国的存续，强化国力，改变国体加强中央集权，废世卿采邑为直接统辖的县也成为各国迫切之需。几厢合力，形成了春秋中后期与家父长制相互交织的郡县化进程，各诸侯国普遍从封建邑制国家向家父长的郡县制国家转变——不再有世卿贵族，取而代之的是豢养的私臣属役，“共同体之首长不再是公，而是统辖诸县的家父长制的君主，领有的邑成为县，全面实行所谓郡县制的专制统治”^①。

可以说，上述社会结构的变革，构成了中国古代家父长专制郡县制皇权最深刻的社会结构基础。然而，伴随着权臣篡国和整个社会家父长制化进程，另一个社会结构的变迁又相向而行。这就是家父长统治下的私臣属役集体地向具有平等身份的国家编户齐民转变。私臣化的进程意味着除少数居家父长地位的有力世族外，社会整体性地沦降为私臣属役，也意味着原社会等级在这个庞大群体中消失。一个低贱的，但又相对平等的社会主体逐渐形成。而随着家父长篡国或统一国家的完成，这一相对平等的社会主体就集体转变为郡县制国家的编户齐民。由于作为私臣属役的身份本质相同或平等，所以在家父长统治的县邑中，其管理职责理论上向全体有能力的私臣开放。到了郡县制家国，编户齐民只要具备才能，理论上都有机会参与国家的治理。因此相对于建封世袭，对编户齐民而言，郡县制又展现了其制度的公性。特别是孔子将教育推向平民社会后，这种公性越发凸显。这一制度公性，遂成为郡县制得以普遍推行的深刻动力和不可逆转的根本原因。

两个运动相向而行，于是，中国古代郡县制帝国一个固有矛盾——即家父长的君主私天下与编户齐民公天下的矛盾于焉形成。一如王夫之在评价秦之灭亡时所指出的：“秦之所以获罪于万世者，

^① 关于春秋家父长制变迁和郡县化进程，可参见[日]增渊龙夫：《春秋战国时代的社会与国家》，杜正胜编：《中国上古史论文选集》，台北：华世出版社，1959年，第851—887页，引文见第884页；亦可参见许倬云：《春秋战国间的社会变动》，《许倬云自选集》，上海：上海教育出版社，2002年，第100—119页。

私己而已矣。斥秦之私，而欲私其子孙以长存，又岂天下之大公哉！”^①事实上，不仅秦，整个中国古代郡县制帝国都与生俱来地存在着这一固有矛盾。从郡县制言，要求天下为公，选贤与能，然从家父专制皇权而言却要求私其子孙以长存，视群僚万民为私臣属役。两个相向而行的运动也为我们研究春秋以后思想文化的历史提供了社会学的依据和框架。换句话说，研究春秋以后思想文化的历史也只有在这两个运动中才能找到其深刻的社会根源。伴随着家父长私臣化运动，是社会结构的巨大变迁，贵族的礼乐文明不再有其存在的土壤。对于家父长而言，势力和财富才是他们最重要最直接的追求；对私臣而言，礼乐文明显然与之卑贱身份不相适应，很难有更高的或超越的人生境界追求，即如孔子当时所观察的：“天下无行，多为家臣。”^②因此，在这一社会结构下，礼崩乐坏，道德沉沦便成为结构性的问题。

但社会整体结构性沉沦所致的混乱，也引起春秋贵族对社会秩序的集体恐慌。这也是霸政形成的重要动力。以此建立的霸政首要任务便是稳定既有的春秋贵族的统治秩序，保障春秋贵族的集体利益。于是在西周王政衰落与混乱中，如何建立一个稳定的贵族社会秩序，便是春秋霸政时期贵族们的集体诉求，而西周王政时期稳定的社会秩序和王政赖以维系的礼乐文明又被春秋贵族集体记忆，从而导致霸政初期贵族礼乐文化的复兴，成为霸政得以形成的重要组织资源^③。而这种复兴使诸侯贵族在会盟礼聘中具备礼仪文化知识和修养成为迫切需要。与此同时，社会整体结构性沉沦所导致的陪臣执国政的篡夺和弑戮，也威胁着家父长的自身安全和统治。家父长化的社会需要一个专业的具有职业操守和一定礼仪文化知识的家臣和官僚群体。《左传·昭公七年》九月，“公至自楚。孟僖子病不能相礼，乃讲学之，苟能礼者从之。及其将死也，召其大夫曰：礼，人之干也，无礼无以立。吾闻将有达者，曰孔丘，圣人之后也……”云云，以及后来孔子弟子多为贵族家臣，都是这一时期贵族需要的反映。而贵族家臣也在理论上向所有平民和私属开放，只要他具备贵族需要的才能和操守。

儒学集团也正是在这样一种背景下应运而生。于是一个以平民为主要对象，以“六艺”等专业技能和礼仪修养为基本训练的孔子私家学团首先在东方世界出现。更准确地说，儒学在其产生最初一段时间里，是作为一个游团，即作为一个游走于当时东方世界的学团形式出现的。儒学最初何以以这种形式出现？据《史记》的描述是孔子在鲁国改革弊政，遇到了挫折，被迫离开鲁国，开始了在外流离的生活。但这仅是外部原因，笔者更愿从传播和拯救古典文化的自觉来看孔子这次远游。这从其后来困于匡的言论中，“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）可见其对文化承传的自觉天命承担。从一路曲折向西向南的巡游路径也可见其南游的真实目的，是向南方的楚国荆蛮之地传播古典文化。而其强调欲栖居于蛮夷之地或无意于出仕，亦可见其志在教授弟子、向边远地区传播古典文化^④。

在上述大的社会框架内，对游团这一独特共同体的关注，也为我们研究儒学的历史记忆的形成与建构提供了一个有效的历史社会学的分析路径，这也是以往学者很少注意到的。作为游团，首先，是一个居无定所的师徒平等开放共同体。几乎所有的成员都离开其本乡、本土，甚至本国，投身于这样一个游走于东方世界的共同体中。游走意味着居无定所，生活没有稳定的物质保障，经常处于困顿中。游团的经济来源，除来自学员个人学资外，最初曾受到卫国礼遇和资助，但是当孔子拒绝了卫灵公问陈之后，便被迫离开卫国，生活遂陷入困顿。“在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见曰：‘君子

① 王夫之：《读通鉴论》卷一《秦始皇》，北京：中华书局，1975年，第4页。

② 司马迁：《史记》六十七《仲尼弟子列传》，北京：中华书局，1959年，第2209页。

③ 颜世安：《诸夏“聚合”与春秋思想史》，《南京大学学报》2003年第5期。

④ 《论语·子罕》：“子欲居九夷。或曰：‘陋，如之何！’子曰：‘君子居之，何陋之有？’又《公冶长》：“道不行，乘桴浮于海。”又《子路》：樊迟问仁。子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”又《卫灵公》：“子张问行。子曰：‘言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣；言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？’”这些言论表现出移居蛮夷和对道之行于蛮夷的信心；而《为政》：“或谓孔子曰：‘子奚不为政？’子曰：‘书云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？’”，则反映了孔子已无意于仕途。

亦有穷乎?’子曰:‘君子固穷,小人穷斯滥矣。’”(《论语·卫灵公》)除私人物品外,有迹象表明游团食物等主要生活资料实行共有制^①。生活的拮据削平了其原初社会地位和经济的差别。共同拥有物质资料也造成了一个平等的生活基础。“有朋自远方来,不亦乐乎”(《论语·学而》),如我们所知这里的“朋”是指弟子。因此,孔子作为传道授业的长者,除在知识和道德上具有一定权威外,师生之间在身份属性上更多地是朝夕相处的长辈亲情和朋友的平等关系,平等构成了成员间的基本关系。相对外部大的封建等级和日益家父长化的社会,游团形成了一个相对平等独立的生活世界。与此同时,游走不仅意味着地理世界的扩大,也意味着文化世界的扩大,深入接触沿途的各国文化,从而使从齐鲁地域儒学蜕变为兼容并包开放的“世界”儒学^②。而沿途弟子不断加入这一游团也增加了其开放性和兼容性,这就使儒学自创立之初就是一个开放的儒学,使之在后来的发展中能不断吸收各种思想和文化。如对管仲的评价:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于沟渎,而莫之知也?”(《论语·宪问》)即从天下开放的视野突破了时人的狭隘观念。

平等的内部结构和开放的视野,也为儒家超越外部世界等级秩序和家父长制的藩篱,从人类公性的视野思考问题奠定了基础。“有教无类”的平等教育理念首先被提了出来。这一理念成为游团成员的观念和传统,成为后世儒学社团一直禀承的尺度和观念,并随着儒学教育向民间教育的扩散而传播。于是“大道之行,天下为公,选贤与能”(《礼记·礼运》)遂在后来儒家中响亮提出。而随着郡县制的形成,社会基础结构整体的向编户齐民转变,这种人类平等公性的思考越来越得到社会的回应,渐至成为一股强劲的社会思潮。这在当时或后来的文献中清楚地反映出来,“故立天子以为天下,非立天下以为天子也。立国君以为国,非立国以为君也”(《慎子·威德》),“天下非一人之天下也,天下之天下也”(《吕氏春秋·贵公》)。这一思潮也成为推动郡县制建立的强劲动力,所以钱穆称秦之郡县为“有史以来之创局”,“此实当时一种极纯洁伟大之理想,所谓‘平天下’是也”^③。

可以说,早期儒学的所有超越都要从这个平等共同体的开放世界寻得基础,换言之,首先是有这样一种新型向世界敞开的平等共同体,然后才有儒学的创生和超越。后来诸子游团亦然,也多是在这样的平等身份的开放共同体中与家父长制社会结构保持一定的独立性和距离,尽管思想各不相同,但都出现不同程度的超越,由是便催生了战国诸子百家“精神开放”时代。但与此同时社会又整体不可逆转地向家父长制结构转变,社会道德人伦则整体的日益沉落。于是便出现了这样一种现象——一方面思想不断超越,诸子百家号呼奔走,从各个层面,为社会提供一幅幅理想历史图景,如司马谈所云:“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也”^④;一方面社会日益混乱和沉落。两者之间持续形成张力,又反过来刺激诸子百家为寻求治世之道更深入地思考。这种现象被西方学者称之为超越秩序与现世秩序间的张力,为轴心文明突破或精神开放时代的重要动力^⑤。

其次,作为一个礼仪文教的共同体,对早期儒学历史记忆形成起到了重要作用。如前文所述,霸政初期礼乐文化的复兴,成为霸政得以形成的重要组织资源。作为游团的儒学也正是在这一思潮的余波和社会背景下产生,以“郁郁乎文哉吾从周”,复兴周代礼乐文明为己任。事实上,根据目前出土

① 《论语·雍也》:子华使于齐,冉子为其母请粟。子曰:“与之釜。”请益。曰:“与之庾。”冉子与之粟五秉。子曰:“赤之适齐也,乘肥马,衣轻裘。吾闻之也,君子周急不继富。”原思为之宰,与之粟九百,辞。子曰:“毋!以与尔邻里乡党乎!”以及从“颜渊死,颜路请子之车以为之椁”,均可见其主要生活资料公有的迹象。

② 学者的研究表明孔子南游楚国,深受了楚地文化影响,晚年喜《易》就发生在其南游的最后阶段(参见高华平:《孔子与楚国》,《“经学与中国文献文化”国际学术研讨会论文集》,2013年,第667—681页),事实上各地文化都应有影响。

③ 钱穆:《国史大纲》上册,北京:商务印书馆,1996年,第121页。

④ 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,第3288—3289页。

⑤ Shmuel N. Eisenstadt ed., “Preface,” *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986).

资料,西周早期礼制系统可能并不发达^①,所谓“周制礼”更可能是春秋时期形成的一个集体记忆。而游团承继了这一集体记忆,并赋予其历史性,对这一集体记忆的绵延和不断重构起到了至关重要作用。因为集体记忆实际上是“被广泛共享了的个体记忆”,除了社会集体仪式、节日和纪念物等,会话对集体记忆生成也起到了重要作用;集体记忆能否被广泛分享与传播,与讲述者的身份、权威又有很大关系,讲述者身份具有权威性,对集体记忆的生成与传播有重要作用;而听众也一定程度上影响集体记忆的形成^②。子曰:“夏礼,吾能言之,杞不足征也。殷礼,吾能言之,宋不足征也。文献不足故也。足,则吾能征之矣。”(《论语·八佾》)可见,其时孔子传授礼仪的方式主要是以会话言说为主,会话对记忆产生了重要影响。又,子贡曰:“《诗》云,‘如切如磋!如琢如磨’,其斯之谓与?”子曰:“赐也!始可与言《诗》已矣,告诸往而知来者。”(《论语·学而》)子曰:“绘事后素。”曰:“礼后乎?”子曰:“起予者商也!始可以与言诗已矣。”(《论语·八佾》)又“三人行,必有我师焉;择其善者而从之,其不善者而改之。”(《论语·述而》)可见成员间会话交流的重要作用。从某种意义上说,孔子的历史记忆建构是游团的共同建构,孔子的思想也是游团共同的思考和升华。而从孔子言必有征,及著名的“吾犹及史之阙文”(《论语·卫灵公》)等言论看,其时已出现了西方学者所认为的历史意识的自觉(尽管这种自觉或处于童年时期而远没有达到现代以来的成熟)^③。在孔子游团这里,根据时代的“文献”遗存,即文字和贤达口传资料,对殷周以来的礼乐作了一定的整理,已然赋予了其历史性。孔子是否将这些经过考证的礼仪付诸文字,史料难以为证,但从目前的礼乐文献的遗存多强调“七十子之徒所记”,其时更多是通过会话的形式将所得征的礼乐知识教授弟子,借助后来的弟子们的书写整理,不排除进一步的考证,在儒学团体中教习传播,成为后世儒学团体共同的历史记忆。随着游团的传播和后来团体影响的扩大及整理文献的流传,成为更广泛的社会集体记忆。而儒学文献的书写整理则成为社会记忆的核心,持守承传这些文献也成为儒学身份认同区分其他群体的重要标识。文献也在这种身份认同与周边世界的张力中越来越被重视,这就形成了文献经典化的过程,反过来影响了儒学在浊乱动荡的世界中对文献承传的坚守,虽经战国离乱儒学的文化承传仍不绝如缕。

第三,作为一个有政治理想的共同体,开创了儒学德治主义和礼治主义不同路径。如前文所述,恢复西周王政时期的礼乐文明已是那个时代的社会思潮和集体记忆。因此,礼治主义也成为孔子及其学团的理想政治的出发点。然而,一方面礼乐的复兴也造成了贵族社会中礼仪越来越空心和虚文化,以至于孔子发出“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”(《论语·阳货》)的感叹;另一方面,在整个社会向家父长制社会变迁运动中,对西周的礼乐文明亦越来越失去兴趣,如何复兴礼乐,拯救社会日益沦丧的道德,便成为孔子游团的思考。于是相对“礼”,“仁”作为核心观念被提了出来。如郭沫若指出的:“‘仁’字是春秋时代的新名词,我们在春秋以前的真正古书里面找不出这个字,在金文和甲骨文里也找不出这个字。这个字不必是孔子所创造,但他特别强调了它是事实。”^④

对于礼仁关系,自来学者就争论不休,学者讨论中往往重“仁”而轻“礼”。事实上,在孔子那里礼与仁是一个统一的不可分割的整体。礼所代表的不仅是人的外在行为规范或社会秩序,更是人类文明赖以延续的文化传统和古典教育,而仁则“是遵礼而行的内在意愿,同时也是拒绝礼仪虚文和把握礼仪本质的实践态度。拒绝虚文和把握本质很大程度上是一个精神内在理解的过程,是发现伟大精

① 北大历史系考古教研室编:《商周考古》,北京:文物出版社,1979年,第197—203页;印群:《论周代列鼎制度的擅变—质疑“春秋礼制崩坏说”》,《辽宁大学学报》1999年第4期;杨菊华:《中国青铜文化的发展轨迹》,《华夏考古》1999年第1期。

② William Hirst and Gerald Echterhoff, “Creating Shared Memories in Conversation: Toward a Psychology of Collective Memory,” *Social Research* vol. 75, No. 1, Collective Memory and Collective Identity (Spring, 2008), 183—216.

③ 关于历史的童年,参见 Amos Funkenstein, “Collective Memory and Historical Consciousness,” *History and Memory*, vol. 1, no. 1 (Spring—Summer, 1989), 5—26.

④ 郭沫若:《十批判书》,《郭沫若全集·历史编》第2卷,北京:人民出版社,1982年,第87页。

神矿源而激动喜悦的过程,甚至可以说是发现真实自我的过程”^①。简言之,孔子的任务就是一方面继承有周以来以礼为核心的文化遗产,通过对仁的内向性追求克服礼乐的虚文化,赋予礼乐生命的活力,使礼乐真正起到修身成德的目的。如顾炎武所云:“礼者,本于人心之节文,以为自治治人之具。”^②礼有“自治”和“治人”两层意思,诚然在孔子那里含有这两层意思,但这种对礼的内向性精神本质把握更多地体现在个体礼仪文教的修养,因此,所强调是“自治”而“治人”,君子修身,以礼自律,“自治”然后能“治人”。这可以说是孔子论礼的基本思路。因此,孔子的政治思想本质上属于一种德治主义。这种德治主义无疑期望君主成为以礼修身的有德之君而治理百姓。有德之君成为全社会共同期待,甚至观念中应有之义,这就赋予了家父长统治的天然合理性,所以亦如西岛定生所指出的“这样的德治主义,其实与专制主义具有表里的关系”^③。这种德治主义正反映了春秋家父长制社会形成过程中,社会对君主或家父长个人德性和德治的需求,是大的社会框架在思想中的结构性反映。

孔子对礼和仁的强调在两个方向上开辟了后世儒学的发展路径。一是德治主义内向性路径,一是礼治主义外向化路径。随着封建向郡县社会结构的深刻变迁,两种路径都得到了极大的发展和突破。内向性的路径以思孟学派为代表。下移至战国,贵族的氏族社会已经解体,家父长郡县制社会已基本形成,七雄争胜,礼乐文明在上层精英和统治者那里都已失去了最后的余光,国家强盛成为统治者唯一的追求。在这种社会框架下,儒学要保有孔子而来的传统,承担起社会道德的拯救,一定程度上满足统治者对强盛国家的需求,弱化外部礼仪,更进一步地走内向性的路径,以激活儒学道德主义的热情,强调国家德治的重要,便成为当时游走于列国间新儒学游团的最適切选择。孟子游团儒学正是在这一背景下产生。人的德性和统治者的德治被格外强调。不仅如此,从内向性路径出发,孟子更通过人性善论来寻找人的德性修养的内在动力和根据。人性的善恶之争亦成为战国诸子的一个重要话题。而孟子的性善论、心性学说亦成为后世儒家德性论的主流。然而从孔子仁政说到孟子的德治主义,虽然提出了“民为贵,社稷次之,君为轻”,一定程度上突破了家父长制的局限,但应当看到,总体上它们仍然是这一社会结构影响下的观念产物。因为无论孔子的仁还是孟子的德,所强调的仍然是来自统治者的恩惠赐予。这结构性地赋予了家父长专制统治的合理性,使这一社会结构具有天然的正当性。

礼治主义外向化的路径则以乡里守文之儒和荀子学派为代表。礼仪文教在统治者那里再无用武之地时,一部分守文之儒则退居乡村里社,在乡里共同体中传习礼仪文化,实践儒学礼仪文教(如史书所言,“天下方务于合从连衡,以攻伐为贤,而孟轲乃述唐、虞、三代之德,是以所如者不合。退而与万章之徒序《诗》、《书》,述仲尼之意”^④,亦表明孟子游团也开始向民间退守)。也正是这部分儒学的坚守,使儒学在战国的纷扰中,不绝如缕。而乡里共同体的儒学实践也深深地影响了儒学历史记忆的绵延和重构。由于长期浸润在编户齐民的生活世界里,虽然这些儒学活动无法跳出家父长制社会结构的潜在影响,但从一开始就具有了忽视或抵制王权的地方自治主义的特征。这与过去学者认为儒家礼治主义强调维护专制王权有很大不同。《仪礼·乡饮酒礼》等文献的形成当与这一时期的礼治实践相关。《礼记·乡饮酒义》:“乡人,士君子,尊于房中之间,宾主共之也。……宾主,象天地也。介僎,象阴阳也。三宾,象三光也。让之三也,象月之三日而成魄也。四面之坐,象四时也。天地严凝之气,始于西南,而盛于西北,此天地之尊严气也,此天地之义气也。天地温厚之气,始于东北,而盛于东南,此天地之盛德气也,此天地之仁气也。”此俨然乡里中心主义的自治秩序,并借孔子之口说:“我观于乡,而知王道之易易。”在《庄子·渔父》中则假渔父之口对孔子批评:“今子既上无君

① 颜世安:《外部规范与内心自觉之间——析〈论语〉中礼与仁的关系》,《江苏社会科学》2007年第1期。

② 顾炎武:《顾炎武全集》第21册,上海:上海古籍出版社,2011年,第81页。

③ [日]西岛定生:《中国古代帝国形成史论》高明士、邱添生等译,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第2卷,北京:中华书局,1993年,第60页。

④ 司马迁:《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》,第2343页。

侯有司之势，而下无大臣职事之官，而擅饰礼乐，选人伦，以化齐民，不泰多事乎？”此批评正反映了当时活动在乡里社会的儒者在民间所做的具有地方自治主义的礼治实践。

经历一百多年的战乱，至战国末年，一个稳定的统一王朝的出现成为全社会和知识精英的期待。与此相适应，学术也开始为一个统一王朝的出现作积极准备，儒学也从乡里礼治主义发展到天下礼治主义。集大成者荀子学派的兴起，较为系统地发展了天下礼治主义。与思孟学派内向性寻求内在之善的把握和对情欲的戒慎恐惧不同，荀子更强调对外部礼制的信赖，在人性论上则肯定情欲，并以此作为政治建构的出发点，强调礼“明分使群”“度量分界”，对整齐天下秩序的意义^①。在这一天下秩序的“度量分界”中可清晰地看到对地方自治的认同，反映了其源自乡里礼治主义的儒学特征。也正是这一特征在后来王国儒学中得到充分发展，而成为和专制皇权具有极大张力的河间王国儒学。

二、封建、郡县之变中王国与帝国儒学的分途

——历史记忆、断裂与重构中的今古文经学

秦帝国统一的完成，从大的社会框架看，郡县制在全国范围内建立，既标志着家父长专制统治在帝国全境内完成，也标志着社会整体的编户齐民化完成。一方面从春秋有力世族而来的家父长专制统治空前加强，以帝制君临天下，视天下臣民为私臣属役，不惜民力任意役使；一方面则是普遍的平民意识的觉醒，其精英力量——士人集团的壮大，要求天下为公，选贤与能，君主与庶民共享权力，即“天下非一人之天下也，天下之天下也”。两方矛盾的激化，秦最高统治者不但不顺时而变，仍严刑峻法，更不惜以焚书坑儒来钳制思想，打击精英，最终葬送了这个新生的郡县制帝国。而秦的灭亡也标志着春秋世族贵族统治的终结，如赵翼所说：“人情犹狃于故见，而天意已另换新局。”^②春秋贵族的统治已如落日余辉，随着楚汉战争的结束而逝去最后一缕霞光。汉帝国的建立是编户齐民与士人的胜利，在很长一段时间内不得不与平民共享权力。如李开元所指出的，汉初刘邦之皇权实质上是一种“相对性有限皇权”，在中央平民出身的武力功臣集团占据公卿要职，在地方则以军吏卒为主体形成了一个“拥有强大的政治势力和经济基础，具有高等社会身份的新的社会集团”^③。与此同时，又以求贤诏的方式，将士人集团笼络在皇室左右，并有计划地让这些人出任地方长吏。因此，相比秦的春秋贵族家父长专制统治，汉初在一定程度上实现了与平民的权力共享。这种权力的共享，又为地方豪强、游侠和士人集团等民间势力的崛起提供了广阔的政治社会空间。他们与原军功集团一起构成了民间社会的中坚力量。这就使得汉初社会结构相比春秋以降发生了明显的变化。一个由编户齐民而来的上升的平民贵族阶层于焉形成，要求更高的社会身份和权力分享。

这一社会结构的变化，一方面舒缓了家父长制皇权与平民力量崛起之间的矛盾，一方面也为思想文化在民间社会的活跃和大胆突破创造了坚实的社会基础。而亡秦之痛，殷鉴不远，如何确保不像秦那样其亡也速，是汉初从最高统治者到时代精英的共同思考。秦的极权暴政也成为那个时代难以抹去的集体记忆，深刻地影响了时代思想的建构。如《剑桥中国秦汉史》所指出的，帝国最初是“在现实主义原则和试验的基础上建立起来”^④的，处于试验与建构中的帝国相对稳定的政治学术环境、宽松的文化政策，以及地理世界的扩大和统一帝国的视野，也使得这一时期的知识分子，较之先秦诸子，更多了“成一家之言，厥协六经异传，整齐百家杂语”^⑤志愿和胸怀，这些都为学术文化的再度活跃与繁荣创造了条件。围绕着帝国如何构建，各种学术力量和政治势力间展开了积极的探索，正如沃

① 关于荀子这一人性论新说，参见颜世安：《肯定情欲：荀子人性观在儒家思想史上的意义》，《南京大学学报》2015年第1期；《荀子人性观非“性恶”说辨》，《历史研究》2013年第6期。

② 赵翼：《廿二史札记》，北京：中国书店，1987年，第22页。

③ 李开元：《汉帝国的建立与刘邦集团——军功受益阶层研究》，北京：三联书店，2000年，第143、54页。

④ [英]崔瑞德、鲁惟一编：《剑桥中国秦汉史》，杨品泉等译，北京：中国社会科学出版社，1992年，“导言”第13页。

⑤ 司马迁：《史记》卷一三〇《太史公自序》，第3319—3320页。

格林所指出的,帝国创生与精神开放闪亮平行^①。于是形成了中国历史上继诸子之后思想文化一个新的活跃、繁荣与规模性突破时期。借用艾森斯塔特等人概念,我们将这一时期的繁荣与突破称为继诸子之后轴心文明的二次性或继发性突破(secondary breakthrough)^②。

除上述原因外,春秋以降社会变迁运动及秦火所造成的历史记忆的断裂与重构,则是这一时期学术思想规模性突破的深刻内因。对于儒学而言,孔子在世时已被尊为礼仪道德修养的典范,孔子去世后,怀着师生间无比深厚的情感,孔子的德性和智识形象在学生们的集体记忆中被不断拔高,日趋完人,“仰之弥高,钻之弥坚;瞻之在前,忽焉在后”(《论语·子罕》),最终定格为万人仰拜的道德理想的化身——圣人,成为一持久不变的宗教性表征。而儒学也在对孔子的尊崇中日趋成为一具有宗教倾向性的团体。为抵制多变且日渐沉沦的世界的侵蚀,与其他宗教采取的路径基本一样,以孔子为中心的圣人事迹与言论被载入文本成为各种儒学团体的共同记忆。如哈布瓦赫指出的,这些宗教性团体“整体上是以一种孤立的状态存在的,并且与其他的社会记忆更是互不相干,以至于它们形成的时代变得更加遥远,从而在它们所再现的生活方式、社会思想和当今人们的观念与行为模式之间,形成了格外鲜明的对照”^③。正是这种集体记忆的固化和区隔,与周围世界的鲜明对照,形成儒学道德魅力和文化认同。儒学因此能在整体社会沉沦、动荡中不绝如缕,在乡里社会中坚持礼治主义实践。与其他宗教不同的是,儒学从一开始就是人文的,强调集体记忆的历史性,所以这些集体记忆一旦归集到孔子的名下,被不断历史书写完成,就获得了来自圣人的权威,进入了持续的经典化形成的过程。这些经典成为强大表征,儒学就进入了一个被这些经典文献所界划的世界。如果这些文献的历史清晰完整,除了通过重新解释实现渐变外,就很难有规模性的突破。但春秋以降文献的持续灭失和秦火造成的历史记忆的断裂为这种突破提供了可能。对于集体记忆的变迁,哈布瓦赫说:

古代表征在古代社会里是以集体的形式出现的,它们凭借所有得自古代社会的力量而强加给我们。这些古代表征越古老,它们也就越强大;采纳它们的人数越繁多,群体越广泛,这些表征就会变得越强劲有力。而为了对抗这些集体力量,就需要更加强大的集体力量。……仅仅有一种可能的解释。如果今天的观念有能力对抗回忆,而且能够战胜回忆乃至改变它们,那则是因为这些观念符合集体的经验,这种经验如果不是同样古老,至少也是更加强大。^④

哈布瓦赫所指这种变化,更多地适用于集体记忆,尤其是一些模糊的古代神话和传说,或者人类历史的童年,还没有真正的严格史学时代^⑤。而对于史学相对成熟的时代,由文字固化的历史记忆来说,则要困难得多。对儒学这样宗教倾向性团体而言,只要这些承载历史记忆的文字存在,这种更强大的力量除可能会引起儒学对历史记忆一定限度的重新解释和调整(就如同其他宗教的缓慢变迁一样)外,要实现规模性的突破,就必然遭到抵制,产生冲突,新的历史记忆重构将是困难重重。

不过,这种改变并非不可能。就如西方经典新历史批评学家文奈特(Frederick V. Winnett)所指出的,“因为宗教的保守主义观念,除非在长期的中断或强大的压力下,并得到官方的支持,这些文本才可能会被改动”^⑥。比之哈布瓦赫的一种更强大的集体力量来改变旧的集体记忆,在历史记忆大

① Eric Voegelin, “World — Empire and the Unity of Mankind,” *The Collected Works of Eric Voegelin* vol. 11; Published Essays, 1953 — 1965, edited by Ellis Sandoz (Columbia: University of Missouri Press, 2000), 137.

② Shmuel N. Eisenstadt ed., “Preface,” *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*.

③ [法]莫里斯·哈布瓦赫:《论集体记忆》,毕然、郭金华译,上海:上海人民出版社,2002年,第156—157页。

④ [法]莫里斯·哈布瓦赫:《论集体记忆》,第305页。

⑤ 关于神话与历史记忆,可参见上引 Noa Gedi, and Yigal Elam, “Collective Memory — What Is It?,” *History and Memory* vol. 8, no. 1 (Spring — Summer, 1996), 30 — 50; Amos Funkenstein, “Collective Memory and Historical Consciousness,” *History and Memory* vol. 1, no. 1 (Spring — Summer, 1989), 5 — 26 两文;赵世瑜:《传说·历史·历史记忆——从20世纪的新史学到后现代史学》(《中国社会科学》2003年第2期)亦有讨论。

⑥ Frederick V. Winnett, “Re — Examining the Foundations,” *Journal of Biblical Literature* vol. 84, no. 1 (March, 1965): 1 — 19.

的断裂之后,在社会结构变迁中,历史记忆的重构就容易和自然得多。在这样大的断裂中,核心传统和文本固化的历史已遭严重破坏或已不复存在。即使劫后侥幸存留,但因时间的尘封或传承的孤危,重新出现时,面对断裂后的新的集体经验已然陌生,不仅威权不复,其真伪也很难自明。但这并不是说固化的历史记忆在断裂后立即消失,失去了文本的历史记忆在人们的记忆、生活礼仪实践和观念中绵延,不过,随着时间的推移会逐渐的模糊,从而蜕变成意象性、弥散性的集体记忆,在新的社会历史和集体经验中积聚、成长与重构。

对于发生在中国古代历史记忆“层累的成长”这一现象,顾颉刚先生将之总结为“层累造成的中国古史”,这一结论对近代学术产生了巨大影响。关于“层累造成的中国古史”,顾颉刚先生有三条论断:“第一,时代愈后,传说中的古史期愈长;第二,时代愈后,传说中的中心人物愈放愈大;第三,我们在这上,即不能知道某一件事的真确的状况,但可以知道某一件事在传说中的最早的状况。”^①在《答李玄伯先生》一文中,顾先生又将之概括为“不立一真,惟穷流变”^②。对此,胡适将之解释为:1. 把每一件史事的种种传说,依先后出现的次序,排列起来;2. 研究这件史事在每一个时代有什么样子的传说;3. 研究这件史事的渐渐演进,由简单变为复杂,由陋野变为雅驯,由地方的(局部的)变为全国的,由神变为人,由神话变为史事,由寓言变为事实;4. 遇可能时,解释每一次演变的原因^③。从记忆史学看,无疑这些论断和解释都是科学的。

但在顾颉刚的语境中,这里的“造”更多地是指“伪造”,更具体地说,是西汉末年刘歆、王莽为篡夺汉室而伪造。而这一观点承自清代今文经学,这一派集大成者则是清末康有为,如其在《新学伪经考》所指出:“古文经之出于伪撰,‘铁案如山摇不动,万牛回首丘山重’矣。”^④康氏的观点几被后来疑古学派完全接收,成为疑古运动最重要的理论来源之一。如顾颉刚本人所说:“我深信一个人的真理即是大家的真理。《伪经考》这书,结论或有错误,但是这个中心思想及其考证的方法是不错的。他虽没有完工,但已指示我们一条继续工作的路。”^⑤即使后来遭到钱穆的批评后仍然认为:“刘歆一个人,年寿有限,能力有限,要他伪造许多书自然不可能,但这个古文学运动是他于校书后开始提倡的(见本传),是他于当权后竭力推行的(见《王莽传》),这是极明显的事实。在这个利禄诱引之下,自然收得许多党徒,造成一种新风气,……所以刘歆虽不是三头六臂的神人,但他确是改变学术的领袖,这个改变的责任终究应归他担负。清代今文家在这一方面,议论虽有些流于苛刻,而大体自是不误。”^⑥可见康氏今文学对顾氏的影响之深。从某种程度上说,整个疑古运动正是建基于康氏刘歆伪造诸经说的基础上的。针对康氏的问题,钱穆在《刘向歆父子年谱》一文中已作系统批驳,“古文争立自刘歆,推行自王莽,莽、歆为人贱仄,谓歆伪诸经以媚莽助篡,人易取信,不复察也。南海康氏《新学伪经考》持其说最备,余详按之皆虚。要而述之,其不可通者二十八端”^⑦。正如余英时所指出的:钱先生1929年在《燕京学报》上发表了《刘向歆父子年谱》,根据《汉书》中的史实,系统驳斥了康有为《新学伪经考》。这是轰动学界的一篇大文字,使晚清以来有关经今古文争论告一结束^⑧。虽然不能说争论已告结束,但钱氏所论扭转了学术界的观点,产生了极大影响则是毋庸置疑的。

事实上,无论是“层累造成的中国古史”的三条论断,还是后来胡适对其“不立一真,惟穷流变”的解释,都与伪造没有多大关系。如前所述,这些层累是集体记忆在社会和集体经验的流变中积聚、成

① 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》第1册,上海:上海古籍出版社,1982年,第60页

② 顾颉刚:《答李玄伯先生》,《顾颉刚全集·顾颉刚古史论文集》卷一,北京:中华书局,2011年,第314页。

③ 胡适:《古史讨论的读后感》,《古史辨》第1册,第193页。

④ 康有为:《新学伪经考》,北京:古籍出版社,1956年,第19页。

⑤ 顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》,《清华学报》1930年第1期,第191页。

⑥ 顾颉刚:《跋钱穆评“五德终始说下的政治和历史”》,《顾颉刚全集·顾颉刚古史论文集》卷二,第458—459页。

⑦ 钱穆:《两汉经学今古文平议》,北京:商务印书馆,2001年,第1—7页。

⑧ 余英时:《钱穆与中国文化》,上海:上海远东出版社,1994年,第134页。

长与重构形成的。它绵延着传统,凝聚着时代的经验与价值,与康氏的伪造说有着本质的区别。对此,钱穆的批评可谓一针见血:

至于顾先生的古史辨,所处时代早已和晚清的今文学家不同,他一面接受西洋新文化的刺戟,要回头来辨认本国旧文化的真相,而作为一种寻根究源之追讨,一面又采取了近代西洋史学界上种种新起的科学的见解和方法,来整理本国的旧史料,自然和晚清的今文学未可一概而论。即如胡适之先生所指顾先生讨论古史里那个根本见解和方法,是重在传说的经历和演进,而康有为为一辈人所主张的今文学却说是孔子托古改制,六经为儒家伪造,此后又经刘歆王莽一番伪造,而成所谓新学伪经。伪造与传说,其间究是两样。传说是演进生长的,而伪造却是可以一气呵成,一手创立。传说是社会上共同的有意无意——而无意为多——的一种演进生长,而伪造却专是一人或一派人的特意制造。传说是自然的,而伪造是人为的。传说是连续的,而伪造是改换的。传说渐变,而伪造突异。我们把顾先生的传说演进的见解,和康有为孔子改制新学伪经等说法两两比较,似觉康氏之说有粗糙武断,不合情理,不如传说演进的说话较实近实际。……顾先生的古史剥皮比崔还要深进一步,决不肯再受今文学那重关界的阻碍自无待言。

不过顾先生传说演进的古史观,一时新起自不免有几许罅漏,自不免要招几许怀疑和批评。顾先生在此上,对晚清今文学家那种辨伪疑古的态度和精神,自不免要引为知己同调。所以古史辨和今文学,虽则尽不妨分为两事,而在一般的见解,常认为其为一派,而顾先生也时时不免根据今文学派的态度和议论来为自己的古史观张目。这一点,似乎在古史辨发展的途程上,要横添许多无谓的不必的迂回和歧迷。^①

钱穆这番述论可谓客观中允,识固卓卓,给予笔者撰写本文重要的启发。对顾氏层累说与康氏伪造说的本质区别,钱穆说得已非常通透,这里“造成”应是“生成”或“成长”,而不是“伪造”。虽然只一词之差,但意义大相径庭。前者是人为的伪造,后者是自然的生成。从记忆史学看则是一个记忆的变迁与重构的过程。因此,“古史辨”派引康氏伪造说以为“知己同调”乃是“横添许多无谓的不必的迂回和歧迷”。这里钱穆先生事实上已提出了一个一直未能引起学者注意的重大论断,笔者称之为“层累成长(生成)的中国古史”。可惜的是,尽管顾颉刚的史学一直贯穿着这一脉络,特别在后来《孟姜女》等民俗学领域成就卓著,却坚持其伪造说,认为“西汉末的一幕今古文之争,我们必得弄清楚,否则不但上古史和古文籍受其纠缠而弄不清楚,即研究哲学史和文学史的也要被它连累而弄不清楚了”^②。笔者认为,究其原因是顾氏受康氏之学影响太深,只注意到汉末的今古文之争,而没有认识到这争论源于汉初王国儒学与中央帝国儒学政治学术的分野,及这一分野对经典形成造成的影响;更不能认识到这些影响与秦汉之际历史记忆断裂与重构的关系。

钱穆所论“传说是社会上共同的有意无意——而无意为多——的一种演进生长”,正是历史尚未成熟时代或者说历史记忆断裂之后,意象性弥散性的集体记忆在社会历史和集体经验变迁中不断重构的结果。但“一人或一派人的特意制造”并不一定是伪造,因为“伪造”,更准确地说乃是一个人或一派人为达到某种目的,在明知为假的情况下,主观故意地去制作,而“特意制造”,则可能存在着在集体意识和集体记忆以及现实需要的驱动下创造性地构造他们认为是真实的过去。二者存在着本质区别,伪造是虚假的,是功利的,很难有真实的价值,而记忆的构造则是时代集体心灵真实的沉思,是传统的绵延,时代价值的凝聚。历史记忆断裂后,集体记忆是模糊的,多为意象性碎片,所以要重建完整的记忆必然存在着想象的空间,在重组的过程中出现创造性的记忆。而历史记忆断裂后,现存的有限的历史记录也是残片式的,进行重组也必然存在大量的创造性的想象空间,而当这些想象空间以一种合理的线索,更重要的是从现在理解对过去的残片进行合理化或历史性的想象重组时,

① 钱穆:《评顾颉刚五德终始说下的政治和历史》,顾颉刚编著:《古史辨》第5册,第620—621页。

② 顾颉刚:《跋钱穆评“五德终始说下的政治和历史”》,《顾颉刚全集·顾颉刚古史论文集》卷二,第459页。

事实上是构造了一个新的时代和集体的历史记忆^①。而这一历史记忆既有自然生长的部分,也有一个人,更多的是一个学术集团受集体记忆和需要驱动,在具备一定条件和资源的情况下,对既有材料进行合理化重构的历史想象和创造。而在这一历史想象与创造中,现实的社会历史处境和视阈大量投射其中。正因如此,在历史尚未成熟或断裂之后,“古史的层累成长”现象,不仅在中国,在希伯来等其他世界的古代文明也同样出现^②。

秦亡汉兴之际历史记忆正经历了这样一个断裂、成长与重构。大量的经典在这一时期被整理恢复和书之竹帛,我们将当时这一现象称之为“成书复典运动”。思想文明的历史也在这一运动中出现规模性的突破。以此来考察聚讼纷纭的今古文经的生成,一切历史的纷扰和误解也许就此消弭。就古文经而言,这些经典载籍所见,最早多出现在景武之世的河间王国,与这一时期整个时代的集体记忆,以及河间儒学集团的形成,其特殊地位、视阈和二十六年间对儒学文献的整理与儒学系统建构密切相关。据《汉书·河间献王传》:

河间献王德,以孝景前二年立,修学好古,实事求是。从民得善书,必为好写与之,留其真,加金帛赐以招之。繇是四方道术之人不远千里,或有先祖旧书,多奉以奏献王者,故得书多,与汉朝等。是时,淮南王安亦好书,所招致率多浮辩。献王所得书皆古文先秦旧书,《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》、《孟子》、《老子》之属,皆经传说记,七十子之徒所论。其学举六艺,立《毛氏诗》、《左氏春秋》博士。修礼乐,被服儒术,造次必于儒者。山东诸儒多从而游。^③

又《史记·五宗世家》裴骃《集解》:“《汉名臣奏》,杜业奏曰:河间献王经术通明,积德累行,天下雄俊众儒皆归之。孝武帝时,献王朝,被服造次必于仁义。”^④又《西京杂记》卷四云:“河间王德,筑日华宫,置客馆二十余区,以待学士,自奉养不逾宾客。”^⑤

从这些文献记载,我们可见其时儒学的规模与兴盛的情况。关于这一儒学集团的形成,已有相关研究,此不赘言^⑥。这里要补充的是历史文献断裂之后,儒学亟需文献重建也是这个集团形成的重要原因。史书强调了河间献王“聘求幽隐,修兴雅乐”^⑦、“修学好古,实事求是”,学举六艺,立《毛氏诗》、《左氏春秋》为博士,搜集保存了“《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》、《孟子》、《老子》等文献。如后来博士大夫平当所论:“河间区区,小国藩臣,以好学修古,能有所存,民到于今称之。”^⑧河间的功业在当时就被人们长期的纪念和称赞。而河间高举六艺,以搜求先秦旧典为己任,由是“山东诸儒多从其游”、“天下雄俊众儒皆归之”,从中可见其时代儒学对先秦旧典的集体记忆。可以说,正是在这样一个集体记忆的推动下,河间承担了聘求幽隐,恢复保存先秦旧典的重任,也正是这样一个集体记忆的感召,使天下雄俊众儒归集河间。对河间搜求整理先秦旧典的功绩,司马光说:

周室衰,道德坏,五帝三王之文,飘沦散失,弃置不省。重以暴秦,害圣典,疾格言,燔诗书,屠术士,称礼乐者谓之狂惑,述仁义者谓之妖妄,必剃灭先圣之道,响绝迹灭然后嫌其志。虽有好古君子,心诵腹藏,壁扃岩鏹,济秦之险,以通于汉者,万无一二。汉初,挟书之律尚存,久虽除之,亦未尊录,谓之余事而已。则我先王之道,焰焰其不息者,无几矣。

① 关于历史记忆、发现与创造,可参见 Bernard Levis, *History Remembered, Recovered and Invented* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

② 关于这一问题,可参见拙作《威尔豪森的〈以色列史导论〉与现代圣经批评——历史记忆、断裂与重构中的〈摩西五经〉》,《世界宗教研究》2016年第5期。

③ 班固:《汉书》卷五十三《景十三王传》,第2410—2411页。

④ 司马迁:《史记》卷五十九《五宗世家》,裴骃《集解》引杜业语,第2094页。

⑤ 葛洪:《西京杂记》卷四,《四部丛刊》影明嘉靖本,第5页a—b。在原宫、馆遗址上,近世有出土印有“日华”、“君子”铭文的汉砖。见陈直:《汉书新证》,天津:天津人民出版社,1979年,第310页。

⑥ 成祖明:《西汉景武之世的河间学术》,《河北学刊》2005年第4期。

⑦ 班固:《汉书》卷二十二《礼乐志》,第1071页。

⑧ 班固:《汉书》卷二十二《礼乐志》,第1072页。

河间献王生为帝子，幼为人君。是时，列国诸侯苟不以宫室相高，狗马相尚，则衰奸聚猾，僭逆妄图。惟献王厉节治身，爱古博雅，专以圣人法度遗落为忧，聚残补缺，较实取正，得《周官》、《左氏春秋》、《毛氏诗》而立之。……噫！微献王六艺其遂殒乎！故其功烈至今赖之。^①

从这段文字中，我们看到的不仅是司马光对河间献王的高度赞誉，更注意到司马光对河间儒者们这一次文献整理之功重要性的客观认识：在先秦典籍残灭，“通于汉者，万无一二”，“先王之道，焰焰其不息者无几”的情况下，河间献王率河间众儒“聚残补缺，较实取正，得《周官》、《左氏春秋》、《毛氏诗》而立之”。这里司马光用了“聚残补缺，较实取正”来形容河间儒者对文献的整理恢复。这也给我们提出了一个重要的问题，对于这些几于残灭的文献是完全恢复了先秦文献的原貌，还是在“聚残补缺、较实取正”的过程中，或有部分地按其对材料理解进行了重新组织整理呢？显然后者更为可能。

以《周官》为例，对于这部大典的成书问题，古来就“纷如聚讼，不可缕举”。一般学者多认为其成书于先秦某一个时代，但直到今天并没有可靠的材料证明其在先秦业已存在^②。一个确定的事实就是载籍明文初见是在汉初，这是我们考察周官成书问题必须立足的确定起点。但也如前所述，今文学和古史辨者多认为《周官》真正出现是在刘歆时代，“摄皇帝遂开祕府，会群儒，制礼作乐，卒定庶官，茂成天功。圣心周悉，卓尔独见，发得《周礼》，以明因监”^③，是刘歆助莽窜汉伪造。其最要依据是古文诸经未现于《史记》，说明司马迁并不知道；《汉书》所载古文诸经乃是刘歆为了给诸经寻找历史依据而伪窜。对此，如前文所述，钱穆等学者已作过批驳，这里要补充的一个一直未被学者论及的重要原因就是，很多经典都是秦火余烬后其时“成书复典运动”的产物，是在“聘求幽隐”中“聚残补缺、较实取正”整理而成。一些整理恢复的所谓先秦旧籍在当时并未产生多大影响。这从《汉书·艺文志》亦可见其端倪，其时的《周官》地位尚不及七十子《礼》、《记》，被序于《阴阳明堂记》之后。这表明刘向、歆父子校书时，《周官》业已存在，尚没被足够重视，仅作六艺礼类一种而已。直到晚年，刘歆才认识到这部经典的重要，“乃知其周公致太平之迹，迹具在斯”^④。而献王之死河间儒学消散之时司马迁尚年幼，后也未去河间。而当这些经典进入皇家秘府（天汉之后）时，司马迁应已不在人世。秘府乃是汉武帝所设，为皇帝私人藏书所在，多为私密禁书。作为太史令，司马迁掌“‘天官’（观察天象），同时还保管、整理国家文书”^⑤。尽管能“细史记石室金匱之书”“国家藏书”，但未必能见到非其所职的这些皇家私密禁书。事实上，无论是持刘歆伪造说者，还是先秦说者，他们共同的问题都是没有认真对待《周官》等古文诸经初现河间，与河间王国儒学及历史世界的关系。

这些经典批量的出现，正是秦火余烬后“成书复典运动”的产物，是历史记忆大的断裂后一次创造性的重构。当秦火这一灾难性事件成为整个时代和士人的记忆时，另一个集体记忆就被赋予了历史合理性——时代普遍相信和接受一些来自圣人的典籍在“礼崩乐坏”和秦火中灭失或毁坏了。而当帝国在秦火的余烬中需要重建，需要圣人典则时，人们发现所面对只是余烬后的残编断简，时代需要尽可能恢复圣人典则，需要拯救即将完全丧失的“斯文”。也正是在这样的集体记忆驱使下，河间儒学集团在秦火余烬之后，开始大规模地搜集残存的前秦典籍文本，进行他们认为是“实事求是”的考订、整合，最后恢复了他们认为的周公制礼作乐时的王官典制。对此，《汉书·礼乐志》云：“河间献

① 司马光：《温国文正公文集》卷七十三《河间献王赞》，《四部丛刊》影宋绍兴本，第2页b-3页a。

② 学者的论证多限于悬置性假设，即将这些文献成书或作者悬置于先秦某一时代，或某一人物，然后根据其特征，或相关支言片语，来论证与其内在关联和契合性，从而证其成书于某一时代或作于某一人物。但这种方法的问题是，只能证其源流，不能断其成书。一些材料的列举最多只能说这些文献与其有一定渊源或受其影响，并不能断其时代，亦如彭林所指出的：“参照或吸收西周典制来著书，战国人可以做，秦汉人也可以做，我们无法从他们的研究中引出最后的结论。”（彭林：《〈周礼〉主体思想与成书年代研究》，北京：中国社会科学出版社，1991年，第17页）

③ 班固：《汉书》卷九十九《王莽传上》，第4091页。

④ 贾公彦：《序周礼废兴》，阮元校刻：《十三经注疏》上册，北京：中华书局，1980年，第636页。

⑤ 祝总斌：《说“史记”——兼试论司马迁〈史记〉的得名问题》，《田余庆先生九十华诞颂寿论文集》，北京：中华书局，2014年，第27-28页。

王采礼乐古事，稍稍增辑，至五百余篇。”这就使得河间具备整理编写这样一部大典的得天独厚的条件。从文献来源上讲，亦如杨椿在《周礼考序》中所指出的：“遭秦之火，散亡遗佚，间有存者。后人网罗摭拾，汇为此书……且以周秦后事附入者在在有之。”^①网罗摭拾的资料必驳杂不一，这就造成今天以出土文物、先秦文献来考证其名物制度则驳杂不一，既有部分出自周代，又有周秦后事附入，有的尽管官物名称与周代相同，内容却有很大的不同^②。但从《周官》制度与思想体系言，如朱熹所云：“《周礼》一书，也是做得缜密，真个盛水不漏。”^③孙诒让指出：“此经建立六典，洪纤毕贯，精意眇旨，弥纶天地。”^④《周官》作为一部煌煌大典，所涉及国家政制、名物众多方面，做得又这样“纤悉毕备”、“洪纤必贯”，从其规模和严密程度上看，此非个人力量和私家著述所能完成，必出自一时一地之学术集团的精心构造。河间儒学集团正具备上述所有这些主客观条件。对于《周官》中封建规模，钱穆批评其夸示、冥构，与事实不符。其云：“（《周官》）既讲封建，又把古代封疆规模，竭意铺张。”^⑤对于《周官·遂人》田制，“凡治野，夫间有遂，遂上有径，十夫有沟，沟上有畛，百夫有洫，洫上有涂，千夫有浍，浍上有道，万夫有川，川上有路，以达于畿”，钱穆说：“这是何等宽大整齐、平正通达的景象？试问照此景象，又哪里装上许多地域沟池封疆之界？”^⑥事实上，钱穆站在《周官》成书之战国末历史情形上发问，认为是冥构，但如果将其下移至辽阔疆域大汉的国土上，无论其封建规模还是田制或其他制度，就能看到现实的投影了，此正说明《周官》成书是在汉代视野下历史记忆的重构。

这一重构除了依据“聚残补缺”的文献外，还有悠远绵长的儒学传统和礼治实践。春秋以降，在剧烈的社会变迁中传统礼乐文明遭遇了前所未有的危机，而其相关文献也遭到严重破坏。但自孔子以下，儒学不绝如缕，一些守文之儒坚守着“一日克己复礼，天下归仁”（《论语·颜渊》）的信念，在乡里世界进行着礼乐实践，这些实践无疑承载和绵延着历史记忆。这些材料和记忆构成了《周官》等构造的基础和依据。所以对于这些经典而言，既非伪造，也非书写信史，而是根据现有资料和绵延的记忆与实践，从那个时代的理解和集体经验出发，进行重构、想象和创造了的历史记忆。但在他们的观念中，则认为通过不懈努力，他们恢复了已经残缺的周公之典。而在后来的漫长的岁月中，绝大多数跟随者也都认为他们“专以圣人法度遗落为忧，聚残补缺，较实取正”，“率使尧舜禹汤文武周公孔子相传之道，……既晦而复明，既坠而复续”^⑦，有着天不丧斯文之功，多深信这些典籍来自圣人周公。

与古文经成书志在恢复先秦旧籍不同，今文经则多经历了将先师所传“著之竹帛”的过程，文献历史的断裂和秦火的幽暗记忆都被强调。《公羊传》隐公二年，何休注：“春秋有改周受命之制，孔子畏时远害，又知秦将燔诗、书，其说口授相传，至汉公羊氏及弟子胡毋生等，乃始记于竹帛。”^⑧这是史籍材料明文《公羊传》的著之竹帛情况。又《穀梁传》，徐彦云：“（公羊）高五世相授，至汉景帝时，公羊寿共弟子胡毋生乃著竹帛，胡毋生题亲师，故曰《公羊》。……穀梁者，亦是著竹帛者题其亲师，故曰《穀梁》也。”^⑨其著之竹帛亦当在此前后。口授相传的过程就是经典不断被记忆的过程，也是被不断重构的过程。秦火之前经典的存在和传授是模糊的，这不重要，重要的是秦火的幽暗记忆让人们确信这些经典来自圣人遗传，这些经典在先秦真实存在。但事实是包括《左传》在内三传在这一著之竹帛的过程中明显地出现各自不同的春秋史的书写，反映了河间王国儒学与中央帝国儒学的系统差异，是一个不同历史记忆的重构。

① 杨椿：《孟临堂文钞》卷五《周礼考序》，清嘉庆二十四年（1819）刻本，第18页a。

② 刘雨、张亚初：《西周金文官制研究》，北京：中华书局，1986年，第140、141页。

③ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷八十六《总论》，北京：中华书局，1986年，第2204页。

④ 孙诒让：《周礼正义》卷一，北京：中华书局，1987年，第4页。

⑤ 钱穆：《周官著作时代考》，《两汉经学今古文平议》，第452页。

⑥ 钱穆：《周官著作时代考》，《两汉经学今古文平议》，第456页。

⑦ 唐世隆：《修河间献王陵庙碑》，杜甲等编：《河间府志》卷二十《艺文下》，清乾隆年间刻本，第33页b。

⑧ 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》卷二《隐公二年》，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第2203页。

⑨ 何休注，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》卷一《隐公元年》徐彦疏，阮元校刻：《十三经注疏》下册，第2195页。

又《诗》，据《汉书·艺文志》：“孔子纯取周诗，上采殷，下取鲁，凡三百五篇，遭秦而全者，以其讽诵，不独在竹帛故也。”^①又据刘歆《让太常博士书》，至孝文时，“《诗》始萌芽”，孝武建元年间“颇有《诗》、《礼》、《春秋》先师”，且“一人不能独尽其经，或为《雅》，或为《颂》，相合而成”^②。两处合参，因其“讽诵”《诗经》内容才得相合而全。讽诵就是记忆，虽然讽诵的内容因诗歌的固有形式而变化缓慢，但对这些内容的理解，也就是对记忆的理解，却会随着社会的变迁而变迁。《汉书·艺文志》“又有毛公之学，自谓子夏所传”。事实却是无论其观念和行动中多么“实事求是”地复原或书写传自“子夏”的文本，都很难摆脱历史境遇和视野的影响，将其集体经验意识大量地投射到其文献的整理与重构中；其表现就是《毛诗序》与三家诗说存在明显不同的说诗系统，反映着河间王国儒学与中央帝国儒学系统分野。

这种儒学系统的分野与他们各自的历史境遇密切相关。古文经典集中出现于河间，其形成明显受到河间王国的特殊境遇影响。河间王刘德作为景帝的次子，其时既为封建诸侯王，又为皇室集团一员，这一特殊身份遂构成了河间王国思考帝国问题的独特视野。作为皇室集团的一员，不同于吴楚诸王，其念兹在兹的是帝国的深刻危机和长治久安，进行大一统帝国制度设计和建构；而作为藩臣封建诸王，深刻认识到封建之于帝国长治久安的重要，使其不得不从王国的立场为封建辩护。作为前太子胞弟，其特殊的经历也让他切实地感受到来自日益膨胀的皇权之压力。在嗣君之争中，其哥哥、母亲和亲友先后自杀、郁死和惨遭屠戮，他虽幸免于难，但已势如危卵。进入武帝朝后，从皇室集团向地方宗室诸王势力的角色转换，而作为一代儒宗和士人领袖，也使武帝备感压力。来自中央皇权的压力更是与日俱增。加之，秦之极权暴政，对于整个儒学士人集团而言都是难以抹去的幽暗记忆，作为平民力量的代表，“天下为公，选贤与能”的政治诉求，已然深刻在他们的思想之中。于是这种集统一帝国的思考、诸侯方国的视阈与平民士人的理想的政治诉求，构成了河间儒学古文经学的基本特质。从这一特质出发，宗周礼乐制度在河间被格外强调，“治道非礼乐不成”^③被其响亮地提了出来，并将宗周礼乐制度系统地整理出来。河间王国儒学的视阈也深烙其中——宗周“分封子弟，以建藩国”的礼乐制度为维护封建王国地位提供了合法性的同时，也为限制皇权膨胀，给王国自治提供了制度文化的保障。如上文所述，这种源自孔子，以礼修身，自治而治人的礼治主义在成长的过程中与地方乡里社会相结合，发展出了地方自治主义的儒学精神，经荀子发展出天下礼治主义。到了河间，从诸侯王国的视阈出发，以礼治主义为中心，河间儒学进一步强调了礼经天纬地的神圣核心地位，遂发展出“天礼之学”的儒学系统。

作为中央帝国儒学的今文经学脉络相对比较复杂。其最主要是在郎官侍从的中大夫阶层及博士官署中孕育发展起来，一开始就不自觉地带有家父长维护王权的主从性特征。基本特质形成也比较晚，主要在武帝时期。但一部分儒者也有从河间儒学和其他齐鲁民间学派转化而来，因而有部分王国儒学和民间礼治派的特征，可以看到对王国儒学改造的痕迹。他们站在郡县制中央皇权的立场上，以皇权为核心，宗先秦孔孟而来的德治主义之学，强调人君的德性，将人君的德性神圣化和意识形态化，如前所述，在宣扬德政、仁政的同时也为家父长皇权的专制统治披上了天然合理化的法衣。我们将这一儒学系统称之为“天人之学”。

总之，战国特别是秦火的劫难，不仅赋予了汉人恢复先典籍和著之竹帛的历史合理性，也成为迫切之需；而文献的灭失也使历史记忆创造性地重构成为可能。思想的历史也随着秦亡汉兴，封建向郡县这一大时代的社会结构变迁与激荡，出现了规模性的突破——因历史境遇不同，形成了河间王国儒学与中央帝国儒学的“天礼之学”与“天人之学”的分途。

① 班固：《汉书》卷三十《艺文志》，第1708页。

② 班固：《汉书》卷三十六《刘歆传》，第1968—1969页。

③ 班固：《汉书》卷二十二《礼乐志》，第1070页。

三、垂拱而治的“天人”与“天礼”之学

为了强调各自的合理性,两大儒学系统从人性论到天道观都作了不同论说。在人性论上,河间儒学超越善恶之争,将道家 and 荀学的“虚静而一”认知事物的途径上升到人的本性,提出“人生而静,天之性也,感物而动,性之欲也”(《礼记·乐记》),将人性置于一种本原的客观状态来讨论,强调客观世界的外物对人性的影响,为礼乐外部规范和对内陶冶作用提供了人性论支持。在荀子肯定情欲的基础上,将人的欲望视为人性之常态,强调礼乐对这一欲望的中和、陶冶,使人摆脱外物役使,在回归清静澄明中对外部世界有辨识和追求的能力。这种以超越善恶的动静来论人性,既克服了孟子以降内向性道德成长路径的虚玄,也摆脱了荀子关于人性为恶又何以向善的理论逻辑困境,使人在礼乐的陶冶和对天理的追求中的德性成长成为可能,为礼乐制度的必要性和正当性提供人性论的基础。与之相对应,中央儒学在人性论上则吸收了孟子的人“性善”说,提出了著名的“性三品”理论:“圣人之性,不可以名性,斗筲之性,又不可以名性,名性者,中民之性。”事实上,将孟子人皆可以为尧舜的理论,转换为“圣人”生而为尧舜。圣人只存在于历史中,现实中则专指人君、圣王。普通人则需要圣人或圣王的教化方能像稻禾生长出米一样,生长出善来。因此,对于普通人而言,善并非人性,“善,教训之所然也,非质朴之所能至也,故不谓性”。而人性则是“有贪有仁,仁贪之气两在于身。身之名取诸天,天两,有阴阳之施,身亦两,有贪仁之性;天有阴阳禁,身有情欲枢,与天道一也”(以上引文均自《春秋繁露·深察名号》)。这就从人性论上强化了人君的神圣德性,人民只有接受人君的教化,才能抑制贪欲,生长出善。

从人性论出发,两派都进行了各自的历史文献重构和制度设计。晚清廖平曾对二者的分野进行总结,认为古文经学以《周官》为主,今文经学以《王制》为主,但同时又认为《春秋》“为其正宗,余皆推衍《春秋》之法以说之”^①。周予同则进一步明确今文经学以《春秋公羊传》为主^②。《王制》为文帝时中央博士们所制,从中确可见帝国儒学强干弱枝,以郡县为主体的基本特征,但其时只是雏形,在新垣平案后基本上寝而不行。直到汉武帝董仲舒时期中央儒学才具规模,儒学系统才真正确立。所以今文经学核心应是《春秋》公羊学,尤以董仲舒所解释建构的系统为要,但亦应看到二者的延续性,都强调强干弱枝、认同郡县,基本设计都是在帝国现有制度框架下进行。

首先来看《周官》。毫无疑问,《周官》国体为封建周制,主张五等封爵,“乃建王国焉,制其畿方千里,而封树之。凡建邦国,以土圭土其地而制其域。诸公之地,封疆方五百里,其食者半。诸侯之地,封疆方四百里,……诸男之地,封疆方百里,其食者四之一”(《周官·大司徒》)。每等封爵疆域都比较大,一等公爵封疆五百里为王畿的四分之一,规模应与汉初“藩国大者夸州兼郡,连城数十”^③相当了。可见王国视阈的投射,为汉初封建王国地位合法性提供了经典依据和有力辩护。而文帝时期出现帝国中央的《王制》,虽然也讲封建,但王畿千里,畿内设县,地方则“州建百里之国三十,七十里之国六十,五十里之国百有二十,凡二百一十国。……天子之县内,方百里之国九,七十里之国二十有一,五十里之国六十有三。凡九十三国”,相比《周官》侯国封域要小得多。这也与其时贾谊所提出的“强干弱枝”,“众建诸侯以少其力”国策相符,反映帝国中央视阈的投射,为强化中央集权提供了有力支持。

六卿官制与王的权力架构是《周官》的核心设计。在这个设计中,王具有崇高的地位,对此学术界无异议。《周官》六卿职官开篇都指出:“惟王建国,辨方正位,体国经野,设官分职,以为民极。乃立×官,使帅其属而掌邦×,以佐王×邦国”,反复强调,以表明王是国家的建构者,六卿职官的权力

① 廖平:《今古学考》,刘梦溪主编:《中国现代学术经典:廖平蒙文通卷》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第19、20页。

② 周予同:《今古文学同异表》,朱维铮编:《周予同经学史论著选集》,上海:上海人民出版社,1996年,第9页。

③ 班固:《汉书》卷十四《诸侯王表》,第394页。

也都是王所赋予,帮助王治理邦国。但王是否拥有绝对权力学界存在争论。《周官》通篇对王的权力几乎付诸阙如。徐复观认为:“《周官》中的王是虚位,早有人指出过。”^①周世辅、周文湘亦认为:“周王不负实际政治责任,将治典、教典、礼典、政典、刑典与事典的行政大权,交付六官掌理。”^②但反对者认为《周官》主要讲官制,不是讲王制,所以没有记载王的权力。侯家驹认为,“《周礼》只是披着儒家外衣,实为法家作品,其所规划的制度实为极权政治。”^③彭林列举了王的五项权力:任免权、立法权、治朝权、终裁权和主祭权,认为《周礼》“主张实行君主制政体,主张给王以全国最高的权力和位势”,但同时又认为《周礼》“以国为本位,而不是以君为本位”^④。笔者认为,作为制度之书,《周官》虽然没有提到王的权力,但作为国家政治的全部设计和规划,王与六卿的权力职责实际已清楚划分。在这一制度秩序中“分官设职,以为民极”,六卿职责的范围基本上包括了国家政治权力运作的各个层面。就《周官》中王的五项权力而言,实行上多是礼仪程序方面。如治朝权基本上是指对诸侯朝会的礼仪。王能够独立行使的也主要是行使一些恩宥赏赐的权力,而这些权力并非是最髙终裁权,乃是法外施恩,旨在显明王室仁德。至于立法权,《周官》中“诏王”、“王命”之类的记载有很多(“诏王”出现17次,“王命”出现13次)。对此,叶时说:“臣民之馭,必曰诏王;废置之听,必曰诏王。是大宰诏王而不敢自专也”^⑤;王安石也云:“八柄、八统曰诏王馭群臣万民,则是独王之事也,大宰以其义诏之而已。”^⑥但事实上,就如同“唯王建国”一样,这里仅是法理意义,并非王言即法。如果说这里“不敢自专”、“独王之事”是在法理上突出王至高无上的地位是可以的,但如果以此认为王处于权力运作的核心,是专制的极权统治,则是对《周官》制度设计的误解。这些诏告、王命固然说明王参与了权力运作,但更要看到权力运作的主体都是各职能部门的职官,而王只是其中的一个环节。以大宰“以八柄诏王馭群臣”为例,这即是彭林所说的王的任免权,也是王最重要的一项权力。但行使这一权力的前后主体都是大宰,而大宰在行使这项权力的依据不是王的诏命,而是一年或三年计会考绩的结果^⑦。在这一制度秩序中,大宰根据考绩制度,将计会考绩的结果报给王,王只能按章进行批复,最后大宰再以王的诏命下达。制度并不允许王单独下达诏书干预六卿的具体职掌。可见在《周官》的制度设计中,王的诏命和权力被牢牢地限制在“分官设职”的制度秩序中,并不拥有专制的权力。

《周官》处处突出王的崇高地位,同时又处处限制王的权力,这一设计凸显了王作为国家道德精神和礼制文教的象征,在道德精神和礼制文教中有着崇高的地位,在公权的运作上则受到极大限制。这应是儒学经历长期礼治主义实践和思考,特别经历秦的极权暴政反思后,礼治主义发展到顶峰时期的产物,体现了儒家一再强调的“垂拱而天下治”(这个口号也是在礼治主义发展过程中提出的)的理想政治精神。这也是《周官》的魅力所在,“周公致太平之迹,迹具在斯”,如明儒王应电所指出的,“俾王及后、世子靡不由于式法,不必传贤而天下无不治,虽曰家天下而实常得贤也”^⑧。也是千百年来吸引众多儒者为之倾倒的深层原因。但也正由于这个原因,自其面世以来就遭到了来自皇权的排斥。林孝存谓武帝知为末世“渎乱不验之书,故作《十论》、《七难》以排弃之”^⑨。其说虽史无明文,但其言武帝对这部大典深恶痛觉之情非常合乎政治情理。而标举这部大典的河间儒学当然也不能被武帝所容忍,遭到了来自中央打压亦在所难免,最后献王被逼自杀,河间儒学因此消散,长期被抑在

① 徐复观:《徐复观论经学史二种》,上海:上海书店出版社,2005年,第229页。

② 周世辅、周文湘:《周礼的政治思想》,台北:东大图书有限公司,1981年,第174页。

③ 侯家驹:《周礼研究》,台北:联经出版事业有限公司,1987年,第1页。

④ 彭林:《〈周礼〉主体思想与成书年代研究》,北京:中国社会科学出版社,1999年,第174—184页。

⑤ 叶时:《礼经会元》卷一《相权》,清《通志堂经解》本,第12页b。

⑥ 王安石:《周官新义》卷一《天官》,文渊阁《四库全书》本,第19页b。

⑦ 《周官·太宰职》:“凡邦之小治,则冢宰听之。待四方之宾客之小治。岁终,则令百官府各正其治,受其会,听其致事,而诏王废置。三岁,则大计群吏之治而诛赏之。”官员的任免皆决定于计会之考绩。

⑧ 王应电:《周礼传》卷一上,文渊阁《四库全书》本,第35页a—b。

⑨ 贾公彦:《序周礼废兴》,阮元校刻:《十三经注疏》上册,第636页。

民间^①。亦如蒙文通所指出的，“献王诚以干武帝之忌而死，宜献王之学亦朝廷之所黜，河间之儒亦朝廷之所摈也”^②。

在天道观方面，河间明显接续了荀子“不求知天”的传统，天对河间而言是不言自明的最高实在，是人间一切礼制秩序的根据。单独论天在河间或古文经学中比较少见，多是蕴含在丰富的礼乐论述中。如《礼记·乐记》：“大乐与天地同和，大礼与天地同节。”“乐者，天地之和也；礼者，天地之序也。”“天高地下，万物散殊，而礼制行矣。流而不息，合同而化，而乐兴焉。”《左传·昭公二十五年》：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也”；“礼，上下之纪、天地之经纬也，民之所以生也”；昭公二十八年：“经纬天地曰文。”通过这些论述，河间古文经学强调了在天礼关系中礼和序天地，“经纬天地”，天地离开了礼，天地都将失去秩序，陷入混乱。由此可见礼被赋予了甚至超越天的神圣本体的地位，这就为以礼制来约束王权提供了天道观的依据。我们将河间古文经学这一思想系统称之为“天礼之学”。这在《周官》的官制设计中也反映出来。对此，徐复观说：“冢宰不是司天，冢宰即是天而称为‘天官’；司马不是司夏，司马即是夏而称为‘夏官’。天、地、春、夏、秋、冬六官的名称，是《周官》出现以前，在所有文献中找不到痕迹的。……《周官》的以天地四时为官名，这表示了以官制体现天道的进一步的大发展。”^③《周官》表达的不仅是职官体现天道，而是官制与天道合一、“经纬天地”，从而凸显以制度限制王权，建构整体国家的神圣天道依据。

这种限制王权天道依据在《周官》礼祀秩序中也体现出来。在这一礼祀秩序中，虽然昊天上帝被《周官》置于了五方位帝之上，与其他五帝存在着地位的差别，但并不能统御五帝，它们之间区别更多的是方位不同。这从礼祀规格的相伴也可反映出其差别甚微。这一礼祀秩序显然代表了四方诸侯的诉求，要从天道信仰上确立四方诸侯的地位，以礼制建立皇权与四方诸侯的稳定秩序。这是一个天地四方的恒常宇宙秩序，即天不变，礼亦不变，天道与礼制并存，礼维系天地宇宙的天道观。这在《左传·昭公二十六年》被明确地表达：“礼之可以为国也久矣，与天地并。”因此，这一秩序并不存在所谓德运流转各当一时的天道观。如钱穆说：“《周官》书亦并未采及五德转移及受命帝的说法，此一层尤为显著。”^④事实上，整个古文经学系统都无德运流转之说，与强调“五德终始”说的刘歆之学有着本质差异。这也是古史辨学者一直未能辨明的。《周官》的这一礼祀秩序当然不能被要求强化中央皇权的汉武帝所接受。与《周官》相对应，造作一个加强中央皇权的礼祀秩序遂成为帝国的需要。而此时方士“亳人谬忌奏祠泰一方，曰：‘天神贵者太一，太一佐曰五帝’”，正适应了这一需要。于是汉武帝“令太祝立其祠长安东南郊，常奉祠如忌方”^⑤。又《汉书·礼乐志》：“至武帝定郊祀之礼，祠太一于甘泉，就乾位也；祭后土于汾阴，泽中方丘也。”^⑥在这一礼祀秩序中，作为最高神祇太一君临五帝，象征中央皇权至高无上。一如徐兴无师所说：“武帝定甘泉太一之祀的用意是相当深远的。这一国家祀典的确立，表明汉帝对秦帝国和文景时代动乱的诸侯王政权乃至周边少数民族政治权威的否定，是对中央政权的再次强调，是武帝朝在政治、军事和文化上诸方面达到全盛局面的体现。”^⑦此可见二者天道观在礼祀秩序方面的较量与分野。

相比河间的不求知天，以董仲舒为代表的中央帝国儒学在天道的论述方面要丰富得多。对于董仲舒的天道观，学界一直存在人格之天与自然神论的争执。事实上，正反映了郡县制下家父长私天下与平民公天下的矛盾。在自然神论中，“万物以广博众多，历年久者为象。其在天而象天者，莫大

① 关于河间献王的死与河间儒学的命运，参见拙文《河间献王与景武之世的儒学》，《史学集刊》2007年第4期。

② 蒙文通：《今学第四》，《经学抉原》，上海：上海人民出版社，2006年，第69页。

③ 徐复观：《〈周官〉成立之时代及其思想性格》，《徐复观论经学史二种》，第203页。

④ 钱穆：《周官著作时代考》，《两汉经学今古文平议》，第336页。

⑤ 司马迁：《史记》卷二十八《封禅书》，第1386页。

⑥ 班固：《汉书》卷二十二《礼乐志》，第1045页。

⑦ 徐兴无：《西汉武、宣两朝的国家祀典与乐府的造作》，《文学遗产》2004年第5期。

日月,继天地之光明,莫不照也”(《春秋繁露·奉本》,以下凡引此书,均直书篇名)。万物皆象天,反映天的意志;“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水、人”又构成天的十端,与宇宙万物构成了天的本身。这里“天覆无外”,广大无极,“无有不皆中天意者”也。这既体现了大汉郡县制帝国一统宇内的气魄,也反映了皇权对全社会无处不在的统摄。同时郡县制下天下皆为异性,皇权孤悬于上,要建立稳定的统治秩序就需要全民忠于君主。要使全民忠于君主,最有效的办法莫过于神圣化人君,使人君成为万民效忠仰赖的对象。在董仲舒看来,君主如果没有崇高的地位,就会跟普通人一样,没有了凝聚力,对国家来说是极其危险的。对此,在《立元神》中董仲舒说得比较直白通透:“君人者,国之本也,夫为国,其化莫大于崇本,崇本则君化若神,不崇本则君无以兼人,无以兼人,虽峻刑重诛,而民不从,是所谓驱国而弃之者也,患孰甚焉!”为“君尊严而国安”(《立元神》),就必须神化人君,那种混沌无所具指的自然之天显然对神化人君这一具体个人是不利的。这就需要天是具体的、唯一的、人格化的,既是地上君主唯一性的体现,也如人间帝王一样君临宇内。于是宗法社会人格化上帝观便成了董仲舒天道观的必然选择。这里,天便是人格化的“百神之天”的上帝,如人间帝王一样,“上帝临汝,无二尔心”,统御人心万有。显然普通人不能与这一人格化的天或上帝有直接联系,只有人君与其直接相通。“惟天子受命于天,天下受命于天子。一国则受命于君。君命顺,则民有顺命,君命逆,则民有逆命。故曰:‘一人有庆,兆万民赖之。’此之谓也。”(《为人者天》)天子受命于天,万民乃受命于天子,福禄取决于天子。在《深察名号》中,董仲舒更从考察名号角度论证了“民之号,取之瞑也”,“瞑者待觉,教之然后善”,“民受未能善之性于天,而退受成性之教于王,王承天意以成民之性为任者也”(《深察名号》)。普通民众天生本性决定了其没有能力与天发生关系,只有人君受命于天,才能够与天心意相通,教化民众。质言之,董仲舒这里的天人关系实质上为天与人君的关系,“天人之学”也就是天与人君关系的学说。这乃是以董仲舒为代表的中央帝国儒学“天人之学”的本质。

虽然从人性论、天道观上确立了人君的神圣德性,但现实中,董仲舒也清楚人君不可能通体光明,真的成为与天道合一的圣贤。对此,董仲舒试图通过两个途径对君权进行限制。一是“屈君而伸天”的途径,即通过灾异来警示人君,此为学界所熟知,不必赘言。二则亦试图从制度设计上限抑皇权,这个与河间《周官》学有共通之处。《离合根》:

天高其位而下其施,藏其形而见其光;高其位,所以为尊也,下其施,所以为仁也,藏其形,所以为神,见其光,所以为明;故位尊而施仁,藏神而见光者,天之行也。故为人主者,法天之行,是故内深藏,所以为神,外博观,所以为明也,任群贤,所以为受成,乃不自劳于事,所以为尊也,泛爱群生,不以喜怒赏罚,所以为仁也。故为人主者,以无为为道,以不私为宝,立无为之位,而乘具备之官,足不自动,而相者导进,口不自言,而揆者赞辞,心不自虑,而群臣效当,故莫见其为之,而功成矣,此人主所以法天之行也。

在这段文字中,董仲舒强调了人君拥有从天而来的神圣性,同时,也当“法天之行”,将国家公共治权交由群臣来运作,试图将国家治权从君权中分离出来。这样君主就“以无为为道,以不私为宝,立无为之位,而乘具备之官”。人君的“无为”在董仲舒的言说中被反复强调,从中既可见汉初中央帝国儒学对黄老之学的继承,也可见儒道“无为”的区别——儒学的“无为”是君无为而“群臣效当”的有为政治,而黄老道家无为是整个国家顺其自然让民间充分发展的政治主张。这种君为无而臣有为的政治设计,实际上与河间儒学殊途而同归,都试图将传统儒家“垂拱而治”的理想政治模式付诸实践,只是路径不同而已。可见抑制皇权,实现国家治权的公性运作,是这一时代儒学的共识,也是郡县制下平民意识觉醒后一普遍诉求。

不过,与《周官》不同的是,在董仲舒的设计中,人君虽然不参与具体的政府治理,但直接参与考绩制度,将《周官》大宰负责对公卿大臣的考绩交由人君直接负责。人君根据考绩结果决定对公卿大臣的赏罚黜陟。董仲舒认为,只要牢牢掌控了这一权力就能够有效控制群臣,“为人君者,固守其德,以附其民,固执其权,以正其臣”(《保位权》);掌控这一权力就掌控了国柄,就能“执一无端,为国源

泉”，群臣则“分职而治，各敬而事，争进其功，显广其名”。虽然“功出于臣”，但“名归于君也”（《保位权》）。那么，人君通过掌控考绩黜陟的权力是否意味着权力可恣意膨胀呢？按董仲舒的设计，应当不会。因为赏罚是以制度性的客观考绩结果为依据，要求循名责实，并没有多少个人权力僭越的空间。《考功名》：

考绩黜陟，计事除废，有益者谓之公，无益者谓之烦，揽名责实，不得虚言，有功者赏，有罪者罚，功盛者赏显，罪多者罚重，不能致功，虽有贤名，不予之赏，官职不废，虽有愚名，不加之罚，赏罚用于实，不用于名，贤愚在于质，不在于文，故是非不能混，喜怒不能倾，奸轨不能弄，万物各得其冥，则百官劝职，争进其功。

只要“揽名责实，不得虚言”，“不能致功，虽有贤名，不予之赏，官职不废，虽有愚名，不加之罚”，以客观实际的具体尺度来考察官员的政绩，就能有效保证考绩制度的客观公正性。对一些技术手段董仲舒也作了较翔实的论述。总之，在董仲舒的设计中，考绩制度有效地填充了皇权与治权分离所带来的权力断层，使皇权与官制系统能有效结合成一体。但在这一结合中，皇权被清晰地限制在公性的制度中，并没有多少僭越的空间。

综上所述，相比《周官》的设计，在董仲舒的设计中皇权被加强了许多。这也反映了帝国儒学在维护皇权与制度公性间寻求平衡的立场，从中亦可见对前者的因循和改造（董仲舒本人在壮年的时候很长一段时间就在河间度过^①，对河间的一套设计应该比较清楚）。即便如此，对皇权来说也构成了极大限制，汉武帝和后来的继承者们也不可能接受这样的制度约束。于是就出现这样一种结果，在意识形态方面，汉武帝和继承者们将董仲舒所建构“天人之际”确立为统治意识形态进行宣传，将皇权神化为天道在人间的化身；在实践方面，虽然天道对专制皇权有一定的警示和约束，但总体上并没有多少实质性作用，统治者不但不接受董仲舒设计的制度约束和规范，而且不断强化专制皇权，特别是处于非理性的状态下，更是对制度恣意践踏。也就是说，帝国统治者只是根据其所需，抽空了董仲舒所建构的儒学的核心与灵魂，仅将其作为帝国统治合法性的文饰。用司马迁的话说就是“采儒术以文之”^②。而公孙弘可谓深明此意，“习文法吏事，而又缘饰以儒术，上大悦之”，正契合了专制皇权的需要，所以“起徒步，数年至宰相封侯”^③。

河间儒学与中央帝国儒学的系统分野，在其他经典上也明显反映出来。由于河间儒学以礼尊君，而中央帝国儒学之人君地位是通过人君自身的神圣德性来实现，礼更多地从属于君权的教化，所以终汉一世中央王家之儒所传仅为士礼，而河间所传从士礼到天子礼则一应俱全。《汉书·礼乐志》：“河间献王采礼乐古事，稍稍增辑，至五百余篇。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。”^④对于这些礼，《汉书·艺文志》亦云：“《礼古经》者，……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。”^⑤这实质上是在隆礼尊君中对人君言行和权力加以规范限制。《淮南子》说得比较明确，“法籍礼义者，所以禁君使无擅断也”（《淮南子·主术训》），这些礼当然为天子所不喜，所以被抑禁于中秘之中，使“学者不得昭见”。对此，陈寅恪进一步指出：“旧籍于礼仪特重，记述甚繁，由今日观之，其制度大抵仅为纸上之空文。”^⑥可谓一语道破古代礼乐制度的真实命运。

在《诗经》学上，典型的如《诗经·大雅·生民》，“履帝武敏歆”，三家皆以为姜嫄履上帝之拇印，

① 这可从《春秋繁露》所载的《五行对》中见出董仲舒与河间的交集，其称温城董君，可见其时董仲舒尚为布衣而客居在外，其时和山东诸儒同游学河间极为可能。

② 司马迁：《史记》卷二十八《封禅书》，第1397页。

③ 司马迁：《史记》卷一一二《平津侯列传》，第2950页；班固：《汉书》卷五十八《公孙弘传》，第2621页。

④ 班固：《汉书》卷二十二《礼乐志》，第1035页。

⑤ 班固：《汉书》卷三十《艺文志》，第1710页。

⑥ 陈寅恪：《隋唐制度渊源论稿》，北京：三联书店，2001年，第6页。

感孕而生后稷,毛诗则认为:“从于帝而见于天,将事齐敏也。”这里的帝不是上帝而是“高辛氏之帝也”^①。三家诗意在赋予君权从天而来的神圣性,强调“天人”(人君)相通的思想。而毛诗强调的是禋敬恭祀上天之礼,强调礼的神圣性,“礼乐可以通天地,感鬼神”。与三家说诗皆以王者为始不同,《毛诗》说诗的中心是礼,以后妃和夫人之礼始。对此,朱熹未能理解,站在尊王的立场上给予了严厉的批评:“礼乐征伐皆出于妇人之手,而文王者徒拥虚器,以为寄生之君也。其失甚矣。”^②实际上,这里《毛诗》所突出的是夫妇婚姻之“礼”,并认为这才是“正始之道,王化之基”,唯由此才能“夫妇有别则父子亲,父子亲则君臣敬,君臣敬则朝廷正,朝廷正则王化成”^③。这与《周官》通篇言制度而不及君如出一辙,都是突出礼制的中心地位。为简明起见,对于河间王国与中央帝国儒学的今古文经学的分野,我们撮要列表如下:

“今古文经学不同”表

	古文经学(河间王国儒学)	今文经学(中央帝国儒学)
体系	天礼之学。	天人之学。
天道观	天礼合一,礼不变天亦不变,无五德终始说。	天人合一,人主要指人君,相信五德终始说。
人性论	动静说,“人生而静,天之性也”。	性三品说:圣人之性,斗筭之性,中民之性。
国体	封建周制。	郡国并行制。
制度	以《周官》为古文经核心,六卿共治,隆礼虚君,支杆均衡,侯爵五等国方五百里至百里不等。	早期《王制》,三公九卿,强干弱支,畿内郡县,畿外侯爵五等国方百里至五十里不等。后董仲舒试图神圣化人君,分其治权。
礼经	自天子至卿大夫之礼一应俱全。	仅《士礼》立于学官。
乐	作《乐记》,集雅乐,颂祖宗功德,强调“大礼与天地同节,大乐与天地同和”。	亦主张雅乐,但未有述作,武帝以《乐府》新声为礼祀诗乐,无祖宗之事,多歌咏神仙之事。
春秋经	《左氏传》强调礼“天经地义”,“经纬天地”,礼的本体地位。	《公羊传》为今文经学核心,尊王大一统,“缘民臣之心不可一日无君”。君的中心地位。
诗经	《毛诗》说诗以夫妇婚姻之礼始,以礼受命,始祖有父从礼人道生。	三家诗说以君王始;天告以河图、洛书受命;始祖无父从天感生。
书经	《古文尚书》,朴学,重在文字释读。	《今文尚书》,仍以王为中心,以灾异说之。
易经	主要用于卜筮等重大仪式的礼典中。	以阴阳灾异推说之。

总之,在封建、郡县的时代变迁中,源自不同儒学的承传,从各自不同的视野出发,通过恢复旧典和书之竹帛的方式创造性地重构了各自的历史记忆,思想的历史由此出现了规模性的突破与重构,形成了今古文经学“天人之学”和“天礼之学”两大儒学系统。以此视之,诸如今古文之争等重大学术问题和争论遂涣然冰释。

四、结 语

至此,我们完成了从春秋儒学创生到汉帝国时期今古文经典形成和思想建构的历史考察。自孔

① 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏,龚抗云等整理,肖永明等审定:《毛诗正义》(下)卷十七《生民》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),北京:北京大学出版社,2000年,第1240页。

② 朱熹:《诗序辨说》卷上《小序·周南》,明崇祯毛氏汲古阁刻本,第3页a。

③ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏,龚抗云等整理,肖永明等审定:《毛诗正义》(上)卷一《关雎》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本),第26页。

子创立儒学游团开始就经历了社会历史从封建向郡县的大变迁运动,在这一运动中儒学既结构性地受到家父长专制社会结构的影响,也在游团这一平等的共同体中产了突破与超越,不仅承传和深化了礼乐文明的传统,也产生和蕴育了“有教无类”、“天下为公”等平等思想;孔子礼仁学说的提出,开创了后世儒学德治主义和礼治主义之不同路径,下开汉代“天人”与“天礼”两大儒学系统的源头。

秦亡汉兴,编户齐民社会的崛起,为继轴心文明之后思想的再次规模性突破提供了可能。而在春秋以降的社会变迁、战乱和秦火的剧烈动荡中,历史文献遭到严重灭失,历史记忆经历了断裂、成长与重构。这一过程也是古史“层累成长”的过程。这一断裂、成长与重构也为思想的历史出现规模性突破创造了条件。围绕汉帝国如何构建,承继先秦德治主义和礼治主义的不同传统,加之所处中央和王国的集体经验、立场和视阈不同,形成了今古文经学“天人之学”与“天礼之学”两大儒学系统的建构。虽然两大儒学系统从人性论到天道观都泾渭分明,迥然有别,但其终极目标则存在着共识和一致性,这就是建构一个皇权“垂拱而治”的理想政治和社会,这也是专制帝制下儒学思想精英千百年来梦想,加之其所承载的悠远绵长的文化及精神传统,成为凝铸儒学经典魅力和公性超越的所在。

因为上述过程是历史记忆断裂、绵延、成长与不断重构的过程,所以这些经典形成之后,在古代世界漫长的时间里并不存在问题,即使偶有微辞,也没有兴起波澜。直到近代,无论西方还是中国,都兴起了声势浩大的疑古运动。在这一运动中经典的真伪受到空前质疑,经典的权威被扫地无余。但从记忆史学出发,通过上述对春秋以降封建、郡县之变中儒学演进的历史考察,我们说,今古文经典的形成并不是所谓的真还是伪的问题,而是一个历史记忆断裂、成长与重构的问题。它既不是编造伪史,也不是书写信史,而是从时代经验出发,书写和重构儒者认为真实的记忆的历史,尽管这里面有历史的想象和创造。这一历史记忆的书写、创造与重构也是自孔子以来漫长的时代儒学不同历史经验的凝结与沉思,是历史记忆的绵延、思想价值的积聚和智慧的不断创造,并在后来漫长的与历史的互动中通过阐释被不断赋予价值、理想和精神资源。换言之,这些经典的价值并不在经典之外,不在于它成书多么古老或什么圣人的创作,而在于它自身的内部价值,在于它们承载、凝聚着人类古老智慧的结晶和千百年来人类有关美好社会的梦想。这就从根本上突破了近代以来疑古或释古运动的羁绊,使经典的合法性在现代与后现代语境下得到确认,儒学得以从经典重新出发。

[责任编辑 范学辉]

从解义到解味

——兼论宋儒的思想方法

贡华南

摘要:汉儒解经重言象而欲寻其原貌,魏晋玄学重经典之义而弃言象。二者皆重经典客观之义,同归于解义。宋儒解经即解味,欲通过经典之味而成就自身精神生命。从“寻孔、颜乐处”始,宋儒自觉发扬滋大解味精神。不重客观之义,而重内在感受,重消化、重体验,从自身生长出富含生命气质的理学,由此确立起解味思想。解味之可能,乃在于扭转佛学空寂一味观念,以天地万物为真实不虚,充满生机,且具有价值意味。新的世界观决定了新的思想方法,感应、格物、玩味、理会构成了解味的不同形态,此亦是宋儒独具一格的思想方法。

关键词:解义;解味;宋儒;思想方法

语词、文本都是(意)义与(意)味之统一体。“义”乃客观的、普遍的、公共的义理结构,可呈现于某个共同体,为某个共同体普遍接受,可说是普遍有效,亦可说其有可信性。“味”是文本的整体所散发出来、能够直接打动人者。它不以客观确定的形式存在,或许无章可循,或许似有还无。它在言之中,也在言之外。它“如在”,而仅为某种精神绽开,感之而可遇之,谓之“生成”可也。没有某种精神支撑与聚集,视之不得见,听之不得闻。

“解”是相对于“结”而言。“结”是精心地谋划、掩藏、设置,也就是我们所说的“立言”,或“立象(以尽意)”。按照儒家说法,真正的“言”或出于自己真实的德性(“有德之言”),或出于自己真实的理解(“造道之言”)^①。所“立”之“言”其实就是自己生命的境界与气象。“象”非心所构想之“像”(心象),而是心所撷取之物象。“象”非有分有定有止之“形”,而是有动有静有形有体幽明有无之统一体。简言之,“言”或“象”是这个有味世界的呈现,也包含着作者对有味世界的期待与价值设想。一方面,呈现有味的世界乃是从有鲜活生命的个体出发;另一方面,对有味世界的期待与价值设想更是从真实的存在涌现。因此,“言”或“象”总是带着鲜活的个性,带着个体生命的气息、气质与气象。

“解”是解其“结”,即解开作者深情厚意所结成的文本,让其意义与意味一并涌现。深入文本,打开文本世界,让里里外外的意味一并透出,这是“解”的一般要求。“解”,一方面要深入文本,探明谋划义理结构,此为“解义”;另一方面,“解”要接近、熟稔作者之生命气息、气质与气象,敞开并领略其

作者简介:贡华南,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授(上海 200241)。

基金项目:本文系教育部基地重大项目“通过一超过:古今中西之争视域下冯契哲学研究”(16JJD720005)、江苏省“公民道德与社会风尚”协同创新中心、“道德发展智库”的阶段性成果。

^① “有德之言”、“造道之言”,见程伊川:“言有多端,有有德之言,有造道之言。有德之言说自己事,如圣人言圣人事也。造道之言则知足以知此,如贤人说圣人事也。横渠道尽高,言尽醇,自孟子后儒者,都无他见识。”(程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第196页)

意味,此为“解味”^①。“解义”为“先”,为基础,为准备;“解味”为“后”,为更高的阶段与归宿。“解味”要“解言”、“解象”,就是解“言”、“象”之“味”。解味者知味、得味,严格说,解味不仅属于“知”,由于自身参与到味的生成,得味者得到享受,生命被感动,进而被涵养。因此,解味更具有“行”的品格。

解义的目标或是文本的原义,或是文本的衍生义,此二者都是文本的客观之义。解味的目标是得文本之“味”,“味”并非纯粹客观的存在,而需要读者亲自到来才显现。学习者之解味不仅需要具有一定的品鉴能力,还需要以自己的精神生命复活经典以及圣贤的生命,并在自己的生命中使经典与圣贤的血脉得以演绎。简单来说,解味的终极目标乃是新的精神生命之成就。得其义者谓知书,得其味者谓知人,谓知音。得其义者下,得其味者上。

一、魏晋解义之自觉

秦火一烧,诸子著作皆残缺。汉武倡儒术独尊,寻找、收集、整理先儒著作成为首要任务。儒书经官府颁布、推行,成为价值准则与意识形态,担当起规范民众言行的重任,其实践功能得到不断地发挥。对于学者来说,“照着说”是对待经典唯一正确的态度;对于民众来说,“照着做”是唯一的选项。在此意义上,儒学自发地显示着“生命的学问”之特质。

东汉将孔子神化之后,群经成为只能接受而不能质疑或挑战的对象。“接受”成为对待经典的唯一选择,疏解词义、寻章摘句这些纯粹“接受”的方法成为解读的主导方法。执言、执象,且止于言、象,这样才能确保经典的神圣性。另一方面,汉儒视经典为价值源泉,以经典来治身,以经典主导身心之展开。经典对读者单向的施与和读者对经典纯粹的“接受”,此二者乃汉儒解经的一体两面。

三国尚名法之治,儒家经典失去其神圣性。道家、刑名家著作得到重视,但并没有升格为神圣经典。基于此,学者们对待经典的态度也相应发生了变化。膜拜、敬而受之并视之为价值之源与生命之基的态度与做法让位于理性的辨析、审查与探索,这种变化逐渐形成了一种新的精神方法:解义。

王弼对此有经典的论述:

夫象者,出意者也。言者,明象者也。尽意莫若象,尽象莫若言。言生于象,故可寻言以观象。象生于意,故可寻象以观意。意以象尽,象以言著。故言者所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象。犹蹄所以在兔,得兔而忘蹄;筌者在鱼,得鱼而忘筌也。然则,言者,象之蹄也;象者,意之筌也。是故,存言者,非得象者也;存象者,非得意者也。象生于意而存象焉,则所存者乃非其象也;言生于象而存言焉,则所存者乃非其言也。然则,忘象者,乃得意者也;忘言者,乃得象者也。得意在忘象,得象在忘言。故立象以尽意,而象可忘也;重画以尽情,而画可忘也。^②

“言生于象”、“象生于意”之“生”表达出了“意”与“象”、“言”之间的相生关系。当然,“生”并非“创生”或“生育”,而是指“故”或“根据”。作为“故”或“根据”的“生”正是王弼所自觉由“然”升至“所以然”的“体”。如我们所知,王弼严格区分作为“然”的“形”与作为“所以然”的“体”,将之视为两个不同的层面。他主张“不能舍无以为体”^③，“无”即“道”，而“道之与形反”^④。故王弼主张“形虽大，不能累其体”^⑤，而反对“见形而不及道者”^⑥。因此，他自觉弃“形”而求“体”。在王弼观念中，“言”、“象”属于

① “解味”一词直得于曹雪芹,其在《红楼梦》第一回言:“满纸荒唐言,一把辛酸泪。都云作者痴,谁解其中味?”“辛酸泪”贯穿“满纸”,即使其义不可理喻(荒唐言),但知音会解出其中味——心酸、痴情。在中国思想世界中,“解味”与“味”、“玩味”、“体味”为同义词,文中所涉及诸词皆以“解味”论之。

② 王弼撰,楼宇烈校释:《周易注》,北京:中华书局,2011年,第414—415页。

③ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注》,北京:中华书局,2008年,第94页。

④ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注》,第197页。

⑤ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注》,第11页。

⑥ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注》,第197页。

作品的“形”，理解了“形”并不意味着能理解其“体”。“意”乃“形而上”，或者说，“意”乃是使“形”成为“形”之“体”。“言”、“象”存“意”，但落于“言”、“象”而存言存象，则不知其所由生。得其所由生之“意”，则得其“所以然”，而不必在意“言”、“象”，此谓“得象忘言”、“得意忘象”。

《老子注》将“然”提升至“所以然”，即是其解经的主要方法与成就。王弼的“得象忘言”、“得意忘象”，反对以“言”、“象”淹没“意”。在他看来，“言”、“象”为“有”，即可见的、公共的“形”，“意”为“无”。但通过“言”、“象”之“有”（“形”）可以通达“意”之“无”（“体”）。“所以然”（作为“体”的“意”）可从对象自身之“然”（作为“形”的“言”、“象”）中推导出来，而无须自身生命参与，故从“然”到“所以然”的思维推进仍然属于“解义”范畴。

解义属于理智之事，能妙解者可谓才高，但不可谓德善。王弼注《老子》、《周易》天才卓出，但恃才傲物而为世人所疾^①。郭象注《庄子》^②才赡致高，但为人行薄^③。这都表明，解义并不必投入整个生命，或者说，解义并没有自觉将所解视为有生命者，进而与之交融混化，以变化、成就自身的完美人格。这与汉儒视儒学经典为价值之源与生命之基形成了鲜明的对照。

二、宋儒解味之自觉

宋儒不再停留于“所以然”的追寻，在其解经过程中，已经将“所以然”与“所当然”结合起来。“所当然”是指“所以然”对人的规范作用，也就是我们现在所说的价值意味，故宋儒之“解经”主旨是“解味”。解义大体上是单向的，解味则是双向的互动。程颐直呼《中庸》“其味无穷，极索玩味”^④。“其味无穷”是说，《中庸》不是僵死的教条，不是与己不相干的外在知识系统，而是对读者有价值有作用者。其有味，故能索读者玩味。《中庸》有味，《孟子》、《论语》更有味，因此，人们更应当以玩味的方式读之。程颢简截了当地称：“读书要玩味。”^⑤以训诂方式读书，或单以脑袋记诵，书就成为外在于己的对象，作者亦被当作无生命的古人。人以玩味的方式读书，书中之味才能呈现出来。这点明了：解味经典不是单向向人施与，读者亦不是纯然被动地接受。经典与读者之间彼此交融、互相授受：经典不离读者，亦需要读者接受、践行；读者受用经典，亦以生命演绎经典精神，使经典与作者一同复活。

义、味之分自汉末魏晋始。其时，味觉压倒视觉、听觉，确立了中国思想的基本基调^⑥。绘画之“澄怀味象”，书法之“味书”，诗论之“滋味说”（钟嵘），文论之“味文”，中医药以性味为物之类特征，等等。在味觉思想在各个领域勃兴的同时，佛学以“苦谛”为先也深深打动了中国人的心灵。宋儒在世界观与方法论层面同时超越魏晋与隋唐，一方面将“解义”推进至“解味”；另一方面，以“乐”扭转“苦”，从而自觉完成了中国精神的重建。

朱熹特地将二程读《论语》、《孟子》方法辑出，放在《论语集注》前，自觉将“解味”作为解经的基本方法。我们就以朱熹所辑出的程子材料为主，来考察二程的解经方法：

① “(弼)颇以所长笑人。故时为士君子所疾。……弼为人浅而不识物情。”(何邵：《王弼传》，陈寿：《三国志》卷二十八《魏书·钟会传》附《王弼传》裴注引，北京：中华书局，1982年，第795—796页)

② 郭象注《庄子》的思路用其自己话说即是“要其会归而遗其所寄”(郭象注，成玄英疏，曹础基、黄兰发整理：《庄子注疏》，北京：中华书局，2011年，第2页)，这与王弼“得意忘象”方法大体一致。不同于王弼将“形”（“然”）与“体”（“所以然”）相割裂，郭象认为，每一个“形”（“然”）都内在地有一个“体”（“所以然”），故万物皆可“自化”、“自尔”。

③ 《晋书·郭象传》载：“向秀于旧注外而为解义，妙演奇致，大畅玄风，惟《秋水》、《至乐》二篇未竟而秀卒。秀子幼，其义零落，然颇有别本迂流。象为人行薄，以秀义不传于世，遂窃以为己注，乃自注《秋水》、《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇或点定文句而已。其后秀义别本出，故今有向、郭二《庄》，其义一也。”(房玄龄等撰：《晋书》卷五十《郭象传》，北京：中华书局，1974年，第1397页)

④ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第222页。

⑤ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第140页。

⑥ 关于诸感官之争，及味觉最终占优的历史脉络，请参考贡华南：《中国早期思想史中的感官与认知》，《中国社会科学》2016年第3期。

某自十七八读《论语》，当时已晓文义。读之愈久，但觉意味深长。^①

通晓文义，为解书第一步，不晓得文义，则势必远离书之意。但知文义不必晓其意，文义并不是儒者读书的终极目的。程颐这里明确地把“得意味”作为其读《论语》的目的。“意味”是指对象对人的精神价值，程颐对此解释道：“读书者，当观圣人所以作经之意，与圣人所以用心，与圣人所以至圣人，而吾之所以未至者，所以未得者，句句而求之，昼诵而味之，中夜而思之，平其心，易其气，阙其疑，则圣人之意可见矣。”^②在程颐看来，“意味”即“圣人所以作经之意，与圣人所以用心，与圣人所以至圣人，而吾之所以未至者，所以未得者”。意味乃圣人有而我无者，不仅如此，此圣人之所有对“我”又是可引导我入圣域者，故对我拥有无限的感召力（意味深长）。所以，意味不是对象自身静态的结构、性质，而是对读者开放，读者与所读之间相遇而感应并涌现者。经典之意味，其自身内在具有一种召唤人的气象；但此召唤人的气象并非现成地摆在目前，它需要读者感而应之才能呈现出来。召唤一相遇一感应，对象授而我受，对象召而我就，我感而对象应，授受、召就、感应非一蹴而就。在程颐的观念中，孔孟著作意味深长，我亦需要昼昼夜夜味之，同时平心易气阙疑，才能得其意味。

味觉活动的特征是自己自觉收平与对象的距离，彼此相即相融。程颐鼓励玩味《论语》，也不断强调读者自觉收平自己与孔子弟子的距离，将自己当作孔门弟子，直接与圣人交接。他说：

但将圣人言语玩味久，则自有所得。当深求于《论语》，将诸弟子问处便作自己问，将圣人答处便作今日耳闻，自然有得。孔、孟复生，不过以此教人耳。若能于《语》、《孟》中深求玩味，将来涵养成甚生气质！^③

“玩味”之“玩”乃收敛功利实效精神，以无功利、非实用的态度进入与展开。将诸弟子问题当作自己问题，将圣人之答当作是对着自身问题而施与的教导，以此将自己置身《论语》内部，将圣人言语当作生命之营养，这样读书，自己才能真正有所得。其得不仅是指解理智之惑，而且是能够涵养气质，成就更高的生命境界。“玩味”需要自身生命向圣贤敞开，也需要将圣人言语还原成直指生命之药方，此即“切己”。程子反复强调这一点：

凡看《语》、《孟》，且须熟读玩味。须将圣人言语切己，不可只作一场话说。人只看得此二书切己，终身尽多也。^④

让圣人教导直接入身入心，让自家生命沐浴在其中，得其养料，而不断完善。

玩味的目的既要明义理，又要别是非，也就是要把理涵养于心。“格物亦须积累涵养。如始学《诗》者，其始未必善，到悠久须差精。人则只是旧人，其见则别。”^⑤玩味、涵养是个展开过程，得味多，理义养人则见识高，气质变化而境界高。人在形体上仍旧，生命却日新，在程子看来，这才是读圣贤书之妙用。所谓“读《论语》，旧时未读是这个人，及读了后又只是这个人，便是不曾读也”^⑥，读一定要以之作用于自家生命，由此改变自身。视之为与己不相干之事，此为儒者所深戒。

每个人涵养有别，体物有别，在程氏看来，此即造成“意味气象”之别。“所谓‘日月至焉’，与久而不息者，所见规模虽略相似，其意味气象迥别，须心潜默识，玩索久之，庶几自得。学者不学圣人则已，欲学之，须熟玩味圣人之气象，不可只于名上理会。如此，只是讲论文字。”^⑦“意味气象”乃是圣贤真正生命，呈现于文字、著作，学者的任务就是透过文字、著作，以自身生命契接圣贤生命，以自己的生命感应、迎接经典，经典于是向人敞开，进入学者的真实生命。这种双向感应，彼此相融相即，正是

① 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第261页。

② 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第322页。

③ 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第279页。

④ 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第285页。

⑤ 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第164页。

⑥ 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第261页。

⑦ 程颐、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第158页。

解味之实质。程氏以这种方式接续着儒学命脉,并以味之长短别儒释:“圣人之言依本分,至大至妙事,语之若寻常,此所以味长。释氏之说,才见得些,便惊天动地,言语走作,便是味短。”^①“味长”故受用长,“味短”即意味着滋养有限。

解味的前提是自身有品味能力、气质、气象,即自身是一个有品味的生命体,能够与圣贤、经典“对味”(如周敦颐“寻孔、颜乐处”,程颢“自十五六时,与弟颐闻汝南周敦颐论学,遂厌科举之习”^②)。解味指向当下生命与生活,既为当下生命提供营养,也为当下生活提供价值目标。对宋儒来说,这个品味能力、气质、气象即如理而在。通过修行工夫,身心如理,始可“理会”物理,始可理会圣贤之意味(如“孔颜之乐”)。

修行是个过程,解味也是个过程。解味展开为“对味”,进而“玩味”、“得味”。“得味”则得营养,藉此可变化气质,修成更高的品味,进而可获得更多的理味、道味。由此,圣贤通过知音而降临,经典通过人格气象而复活。圣贤与经典一道催生新的生命,此为解味之“济”。

朱熹继承程子读书法,对“解味”作了大量细致的发挥。比如,朱熹说:

《论语》难读。日只可看一二段,不可只道理会文义得了便了。须是子细玩味,以身体之,见前后晦明生熟不同,方是切实。^③

解味的前提是经典与自身之间距离的消弭,“生”意味着彼此有隔,“熟”则表明彼此无隔。同样,书读得“快”则经典与自身之间来不及接触,或接触不深,这同样无法让自身与经典深度融合。熟读,慢慢玩味,道理自然出,由此经典之意味才能源源不断地涌现。得其意味是首要目标,实现这个目标则需要一些必要的准备。对于读书来说,需要“看”,需要“熟读”。书与人的距离打破,才能得其意味。

宋儒很喜欢用“理会”一词,比如朱熹说:“只有两件事:理会,践行。”^④就外延说,与践行相对的理会相当于广义的“知”,即与他者交接、融摄,对他者的领悟与通达,将他者体之于身。在此意义上,理会即格物,也就是玩味。朱熹将此作为区别于汉儒的思想方法,详尽阐发并极力推行。他说:

读书,须要切己体验。不可只作文字看,又不可助长。学者当以圣贤之言反求诸身,一一体察。须是晓然无疑,积日既久,当自有见。但恐用意不精,或贪多务广,或得少为足,则无由明耳。读书,不可只专就纸上求理义,须反过来就自家身上推究。秦汉以后无人说到此,亦只是一向去书册上求,不就自家身上理会。自家见未到,圣人先说在那里。自家只借他言语来就身上推究,始得。今人读书,多不就切己上体察,但于纸上看,文义上说得去便了。如此,济得甚事!……因提案上药囊起,曰:“……将已晓得底体在身上,却是自家易晓易做底事。解经已是不得已,若只就注解上说,将来何济!”^⑤

在朱子看来,将经典仅仅看作文字,或将经典所载视为外在于自家生命的客观道理,这是秦汉人之歧途。经典记载着圣贤亲身经历之事件,其所阐发的道理亦是圣贤自身的道理。因此,从纸张上的文字回到实实在在的道理,从训诂注解回到在自家身上切要处理会,遂被确立为宋儒独特的思想方法。

自家身上具有道理,圣人所教的道理就内容说与自家身上的道理相一致,但形式上,一道理在外,一道理在内。学与问就是两道理之聚——“会”^⑥,以己会圣人,以圣人会己,由会而通,以开启自己的真生命。所谓“真生命”是指出乎道理、合乎道理,与道理相通达的生命。“理会”由“切己”工夫

① 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第153—154页。

② 脱脱等撰:《宋史》卷四二七《道学传一》,北京:中华书局,1985年,第12712、12716页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第433页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第149页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第181页。

⑥ 用朱熹自己的话说就是:“会,谓理之所聚而不可遗处。”(朱熹撰,廖春校释:《周易本义》,北京:中华书局,2009年,第231页)

人,逐步“体认省察”,道理为我所受用,最终成为“自家物事”^①。所谓“自家物事”当然不是说,道理属于个人,而是说,道理成为自己真实的生命。

由粗至精,由小至大,只有通过切入性的味来实现。即玩味文字,玩味所说,玩味接物,这样既可理会其粗,也可理会其精。玩味首先需要领悟圣贤之意味,得其意味同时是一个吸收、消化意味的过程,消化就是将圣贤之意体之于身^②。

朱子曰:

大凡为学,须是四方八面都理会教通晓,仍更理会向里来。譬如吃果子一般:先去其皮壳,然后食其肉,又更和那中间核子都咬破,始得。若不咬破,又恐里头别有多滋味在。若是不去其皮壳,固不可;若只去其皮壳了,不管里面核子,亦不可,恁地则无缘到得极至处。大学之道,所以在致知、格物。格物,谓于事物之理各极其至,穷到尽头。若是里面核子未破,便是未极其至也。如今人于外面天地造化之理都理会得,而中间核子未破,则所理会得者亦未必皆是,终有未极其至处。^③

真正的“格”需做到表里精粗无不到,既要去其“皮壳”,也要咬破“核子”。“皮壳”不是与本质相对的“现象”,而是“表”,其自身有其滋味;“核子”不是物之唯一的“本质”,它是“里^④”,是“精”。较之皮壳,核子“别有多滋味在”,乃是理之极至处。对“核子”,需要“咬破”。“咬破”就是“尽”,就是“切己”之“切”。不过,在朱子看来,“切”字还不够,“尽”才是为学之极至处:

“致知,是推极吾之知识无不切至”,“切”字亦未精,只是一个“尽”字底道理。见得尽,方是真实。如言吃酒解醉,吃饭解饱,毒药解杀人。须是吃酒,方见得解醉人;吃饭,方见得解饱人。不曾吃底,见人说道是解醉解饱,他也道是解醉解饱,只是见得不亲切。^⑤

“吃”是摄物入己,是己之欲与物之性合,如此方见物之亲切。在朱熹,格物之格首先是“至”^⑥,但“至”不仅仅是“接”,而且是“尽^⑦”。“至”、“尽”还比较含混,其实就是“咬破”、“吃”,也就是“内外之理合”。当然,能玩味、得味者自身需要调整精神状态,这样才能保证解味正常展开。朱熹对此也多有交代,他说:

读书,放宽著心,道理自会出来。若忧愁迫切,道理终无缘得出来。^⑧

大学须自格物入,格物从敬入最好。只敬,便能格物。敬是个莹彻底物事。^⑨

解味者是个“放宽着心”的人,是以“敬”在世的人,是有理有性有情的人,而不是悬置理性情的纯粹直观者,这是解味者的一般特征。解味的展开,需要主动以宽心、诚敬态度迎接经典,并以此态度融入经典的世界之中。如此方可接受、吸收、消化其中之理味,进而涵养、成就自身精神生命,并最终完成圣贤精神生命之重建。

① “今只是要理会道理。若理会得一分,便有一分受用;理会得二分,便有二分受用。理会得一寸,便是一寸;一尺,便是一尺。渐渐理会的,便多。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第157页)理会即玩味,故有受用。

② 具体说就是存理去欲:“圣贤千言万语,只是教人明天理,灭人欲。天理明,自不消讲学。人性本明,如宝珠沉溺水中,明不可见;去了溺水,则宝珠依旧自明。自家若得知是人欲蔽了,便是明处。只是这上便紧紧着力主定,一面格物。今日格一物,明日格一物,正如游兵攻围拔守,人欲自消除去。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第207页)格物是为了销铄人欲。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第415页。

④ 朱熹对“里”有细说:“里便是就自家身上至亲至切、至隐至密、贴骨贴肉处。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第323页)“表者,人物之所共由;里者,吾心之所独得。表者,如父慈子孝,虽九夷八蛮,也出这道理不得。里者,乃是至隐至微,至亲至切,切要处。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第325页)

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第391页。

⑥ “格物。格,犹至也,如‘舜格于文祖’之‘格’,是至于文祖处。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第283页)

⑦ “格物者,格,尽也,须是穷尽事物之理。若是穷得三两分,便未是格物。须是穷尽得到十分,方是格物。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第283页)

⑧ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第164页。

⑨ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第269页。

三、解味何以可能

宋儒解味之所以可能,乃在于新的世界观之确立。具体说,对天地万物的重新理解与规定、与天地万物交往之新态度与新的方式之确立,为解味提供了具体的思想条件与根据。因为解味不仅被理解为通达经典的不二法门,同时也被理解为儒者对待世界万物的基本态度与方式,或者说,乃儒者的存在方式。

周敦颐扭转佛学空寂一味观念,开创了宋儒的精神方向。他认为世界万物真实不虚,且充满生机,具有价值意味。所以,人与物都值得尊重与留恋。宋儒强调理之所当然,其内涵正是万物的价值意味。在新的世界中,重要的不是客观之理(实然与所以然),而是其价值意味(所当然)。新的世界观决定了新的思想方法,他们所提倡的观(邵雍)、感(张载)、格物、玩味、理会,构成了宋儒独具一格的思想方法。从寻孔颜乐处始,不止于客观之意,而重内在感受,重消化、重体验,从自身生长出富含生命气质的理学。

在实践上,周敦颐自觉欣赏宇宙万象。比如程颢回忆他:“窗前草不除去,问之,云:‘与自家意思一般。’”^①可以看出,周敦颐自觉规避佛教“缘起说”(包括业感缘起、赖耶缘起、如来藏缘起、法界缘起等)对宇宙万象的拆除、解构,而将万象(如莲^②、窗前草等一花一草)视为富有活泼生机之存在。即是说,一花一草与“自家”一样都是独立的、完整的整体,它们独立自足,不可还原,也不必还原。这就在世界观与方法论上自觉扭转了佛学人“无我”,物“无自性”之空寂一味说。这就为宋儒确立了一崭新的思想方法。“寻孔颜乐处”^③,正是这一思想方法之具体应用。具体说,这个方法就是,在圣贤之言中求得得意,以圣贤精神滋养自己精神,以自身生命演绎儒家精神。同时,以“乐”而非“苦”作为在世之基本态度,也确立了宋儒思想的精神方向与崭新的思想方法,包括以成就精神生命作为经典诠释的指向之道路,同时也用精神生命复活了作为精神生命载体的范畴。

邵雍在《观物内篇》中自觉立足于儒家立场重建“物”,而对“物”的内涵与外延都进行了界定。从外延说,“物”包含“天”、“地”、“人”,以及金木水火土、动植物等一切存在。天有阴阳、四时,一阴一阳交,有天之用。地有刚柔、四维,一刚一柔交,有地之用。天生于动,地生于静,一动一静交,天地之道尽之。寒暑昼夜交,天之变尽之;雨风露雷交,地之化尽之;性情形体交,动植之感尽之;走飞草木交,动植之应尽之。天地万物由此变化无穷,感应不已。人为物之至,圣人人为人之至。天地万物不再被视作随众缘而起之虚幻,正因为其不断变化与感应,故天时地理人情都真实无妄。此变化无穷、感应不已的天地万物乃唯一的天地万物,此天地万物之外、之后不存在其他天地万物。我们能知、能言的就是这个天地万物,谈这个天地万物之外之天地万物者为妄人、妄言、妄知^④。

邵雍自觉重建“天地万物”,同时从方法层面入手,展开了对儒家思想方法的重塑。佛教有“肉眼”、“天眼”、“慧眼”、“法眼”、“佛眼”之说(《金刚经·一体同观分第十八》),将“观”视作涅槃二法门之一。邵雍基于重建的天地万物,针对佛家之“观”法,力主“观物”说。其所谓“观”不是以“五眼”观,也不是“一心三观”(空观、假观、中观)之“心观”,而是“理观”。他说:“天所以谓之观物者,非以目观之也。非观之以目而观之以心也,非观之以心而观之以理也。”^⑤邵雍这里区分了几种观物方式:“以目观之”、“以心观之”、“以理观之”。“以目观之”即用眼睛捕捉物体的形状、色彩;“以心观物”即以我

① 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第60页。

② 佛教亦推崇“莲”,义有二:出水(出离泥浊而清静)与开敷(能开真理)。周敦颐则取其“出淤泥而不染,濯清涟而不妖”的君子品格。莲“中通外直、不蔓不枝,香远益清”,此品格标识着这个世界的一花一草本身就具有价值,其本身就是目的。因此,可以说,周敦颐对“莲”的欣赏直接针对佛学义,而且扭转了佛学义。其用心实深远可嘉!

③ 程颢尝曰:“昔受学于周茂叔,每令寻颜子、仲尼乐处,所乐何事。”(程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第16页)

④ 以上内容参见邵雍著,郭彧整理:《邵雍集》,北京:中华书局,2010年,第1-8页。

⑤ 邵雍著,郭彧整理:《邵雍集》,第49页。

这个特定的、有情有性的存在视角观看事物；“以理观之”即从物之理出发观看事物。“以目观”与“以心观”属于“以我观物”；“以理观”属于“以物观物”。不过，身物一体，因而，邵雍所说的“物”不是独立的实体，所谓“理”也不是物自身所特有的属性、结构或其运动规律，它与人之身相通，因而，它并没有独立自存的特质。在邵雍看来，我亦人，人亦我，我亦物，返回自身，即可知人、知物。因而，邵雍的“以物观物”并不是“客观”（悬置个人情意、信念等存在特征，以纯粹理性观物），甚至也不是“类观”（以人类的立场观物）。“观物”最终都落实到“观身”，“观物”即“反观”。

邵雍肯定只有一个“天地万物”，张载则在《西铭》中自觉构建了一个在中国的“西天世界”，所谓“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处”。这一整套的世界不再是一个才性的世界，而是一个充满温情的家庭。大君是嫡长子，大臣是他的家相。在这个世界中，所有的人，人与人之间，都能感同身受。可以说，张载的《西铭》所构建出来的是伦理化的世界，并以这样一个精神世界来代替魏晋以来传入的佛教化的西天世界。有了这个世界，我们不再向往西方的极乐世界。或者说，在我们的东土就可以实现这样一个理想的极乐世界。这个世界与《礼运》篇构建的“小康”、“大同”有承续的关系，其核心是理、理一分殊^①。在这个世界中，我们与人打交道是真实的、实在的，与物打交道也是真实的、实在的，我们孝顺父母、过日常生活都可以获得终极的满足。这个世界中的物乃是我们每天都交往的朋友（物与）。

对于思想方法，张载同样复活了汉人自己的精神传统。他首先将“体”、“感”与“闻见”区别开来。“闻”、“见”之展开皆以人与对象之间保持距离为前提，即将“我”与“物”分割为“二”，其所把握的都是“非我”之事物确定的特征。以“我”与“非我”的划分为前提，“闻”把握“非我”之音声，“见”把握“非我”之形色。故“闻见”实质上是对事物的认知性把握。在张载观念中，“体”、“感”不能以“闻见之心”为“心”，也不能以“闻见”为“用”，即将“感”引向认知。“体”、“感”的展开首先应当“视天下无一物非我”^②，即打开自心，视天地万物为“我”，由此“体”、“感”天下之物。所谓“体物”、“体身”之“体”，是指在物我一体前提下，人将物、身体之于身心。

在张载看来，“感”为“咸”，以“合”为基本特征，此正是解味之本质。他说：

天包载万物于内，所感所性，乾坤、阴阳二端而已，……有无一，内外合，此人心之所自来也。若圣人则不专以闻见为心，故能不专以闻见为用。无所不感者虚也，感即合也，咸也。以万物本一，故一能合异；以其能合异，故谓之感；若非有异则无合。天性，乾坤、阴阳也，二端故有感，本一故能合。天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感，所谓性即天道也。感者性之神，性者感之体。^③

张载以“感”作为世界万物基本存在方式，也将“感”作为理解世界万物的基本方式。天地万物皆无须臾之不感，人亦以“感”的方式在世，也以“感”的方式待物。“感”并非人单向的认知，而是人与另一个与己一而异的他人、物之间相互的给予。在这个“合异”过程中，不以有限的闻见之心为心，而以大公无私之“性”为“体”。把“性”确立为“感”之“体”，因为“性”不以“闻见”为用，不以闻见所限，因此能够保证自身之“感”顺畅展开。所“感”者为“对象”，每个“象”自身亦有相互感应激荡之二端，“万象”由此生生不已。通过“感”，张载一方面将天地万物理解与规定为相互感应与激荡者，由此赋予了天地万物以无尽的生机；另一方面，“感”也被理解为人通达天地万物的必要的思想方式。万物自身有无尽的生机，并随时向人敞开，吸引人与之相就，对人而言即有价值意味。人以“体”、“感”等方式迎接、亲近万物，与之相即相融，此即以咸万物、味万物。简言之，“感”即解万物之味。

① “理一分殊”同样是对魏晋玄学的回应。如我们所知，王弼以“一本”息“万殊（理）”，郭象以“万殊（理）”（独化之理）消“一本”，“一本”与“万殊”被不同方式割裂为二。宋儒以“理一分殊”方法将“理”贯彻“一”与“万”，真正实现了“理”之一统。

② 张载著，章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第24页。

③ 张载著，章锡琛点校：《张载集》，第63页。

二程师侍茂叔,将其所开创的精神方向光大。明道曰:

吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来。^①

“天理”为二程思想核心,这正是他寻孔颜乐处之所得;天理乃是程氏之生命契接孔颜生命所创生出来的新的精神生命。当然,这不是说,天理乃程氏私家所有,程氏曰:

天理云者,这一个道理,更有甚穷已?不为尧存,不为桀亡。人得之者,故大行不加,穷居不损。^②

万物皆只是一个天理,己何与焉?^③

“不加不损”表明天理的客观性、恒常性,“只有一个天理”表明天理的绝对性。天理恒常与绝对并非意味着它是一个对人人都具有现实性、光辉辉的物事。天理之呈现恰恰需要人去体贴,“自家体贴”标示出了穷理之路径。所谓“体贴”不是客观的认知,不是从无到有之发明,而是修持之于身。

修持于身之可能,乃在于万物皆有理,有理之万物间彼此相互感应。所谓:“天地之间,只有一个感与应而已,更有甚事?”^④人亦有理,以己之诚敬感万物则己与物之理通,通物理即可得其理。

二程不仅像张载一样谈“感应”,而且将《大学》中的“格物”拎出,加以特别理解与强调。何谓“格物”?程氏以“至”解“格”,认为:“致知在格物”。格,至也,穷理而至于物,则物理尽。”^⑤格是至,即人至于物。不过,人之至并非带着好奇而至,亦非不带任何成见而直观物理,而是带着“诚意”,带着“理”至于物。所以,程氏格物说不是要做客观的认知。既然物理非一物本身所有,穷究事事物物之理即为多余,只须一事一物上穷尽即可。万物皆是一理,穷得一物一事之理,进而类推,即可格得物理。

物理与人理通,穷物之理也就是穷人之理,穷人之理也就是尽人之性,因为物我之理本一:“物我一理,才明彼即晓此,合内外之道也。”^⑥物理在外,与人有隔;人理在内,与身同在。因此,格物之理,不若格人自身之理,后者切己,对自身生命尤其重要。

“格物”乃是与“致知”、“诚意”、“正心”为一体的在世方式。用今天的术语说,格物是认识论与伦理学的统一。也就是说,格物既不是纯粹的认知,也非纯粹的伦常,乃是伦理化的认知,或者说是认知化的伦理。格物的这个思想特色是儒家思想的理论自觉,朱熹深明此义,他说:

这个道理,自孔孟既没,便无人理会得。只有韩文公曾说来,又只说到正心、诚意,而遗了格物、致知。及至程子,始推广其说,工夫精密,无复遗憾。^⑦

为了阐发其格物思想,朱熹特地补上了《大学》之“格物致知传”:

所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以《大学》始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也。^⑧

在朱熹看来,格物致知正心诚意修身齐家治国平天下才是完整的儒家,孔孟之后,这个传统中断了。到了程子,这个传统才重焕生机。尽管朱熹把“博学,审问,慎思,明辨”,皆纳入格物之属^⑨,但较之《大学》之其他条目,对格物的关注无疑是其思想之彪炳处。格物的最大特征是对外物的关注,因此

① 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第424页。

② 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第31页。

③ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第30页。

④ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第152页。

⑤ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第21页。

⑥ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第193页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第421页。

⑧ 朱熹:《四书章句集注·大学章句》,北京:中华书局,1983年,第6-7页。

⑨ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第421页。

强调格物的意义在于,将注重人伦日用的儒家之视界拓展至家国天下之外。朱熹补格物传,表明宋儒对认知方法、认知态度之高度自觉。格物保持着对世界的开放姿态,通过格物而致知,使人保持着对世界万物的通达关系。他说:

外物亦是物。格物当从伊川之说,不可易。洒扫应对中,要见得精义入神处,如何分内外!^①在这里,朱熹将物的最朴实的意义凸显出来,拒绝将外物销融入内,保留住外物,也就保留住了通达万物的路径。不过,通达万物却不是以万物为目的,更不能以万物作为精神归宿。

格物者,如言性,则当推其如何谓之性;如言心,则当推其如何谓之心,只此便是格物。穷理格物,如读经看史,应接事物,理会个是处,皆是格物。只是常教此心存,莫教他闲没勾当处。公且道如今不去学问时,此心顿放那处?格物,须是从切己处理会去。待自家者已定叠,然后渐渐推去,这便是能格物。‘格物’二字最好。物,谓事物也。须穷极事物之理到尽处,便有一个是,一个非,是底便行,非底便不行。凡自家心身上,皆须体验得一个是非。若讲论文字,应接事物,各各体验,渐渐推广,地步自然宽阔。^②

从对象说,格物之物指“眼前凡所应接者”,不仅包括所应接之物,还包括所应接的事。从内容说,格物之格不仅指察识事物之名,如性、心,更重要的是指,推致“如何谓之”,即推致事物之所以然(如朱熹所常言“天之所以高,地之所以厚,鬼神之所以幽显”等),即事物之理。由此看,格物有其认知面向。

圣人只说“格物”二字,便是要人就事物上理会。且自一念之微,以至事事物物,若静若动,凡居处饮食言语,无不是事,无不各有个天理人欲。^③

不过,格物之认知非纯粹求知,物理之中有“是”有“非”。“是非”指事物对人的意味,也指人的相应态度,包括“所当然”(“应该”与“不应该”)。人对事物的态度是了便是“天理”,不是便是“人欲”。“人欲”即是从一己之私欲出发,使事物屈从于自己的私欲,而不是依照其理展开。“以诚格物”即是天理,也就是以诚待物,以其理待之,使事物各得其当。

他内外未尝不合。自家知得物之理如此,则因其理之自然而应之,便见合内外之理。目前事事物物,皆有至理。如一草一木,一禽一兽,皆有理。草木春生秋杀,好生恶死。‘仲夏斩阳木,仲冬斩阴木’,皆是顺阴阳道理。……非其时不伐一木,不杀一兽,……此便是合内外之理。^④所格为“春生秋杀,好生恶死”、“阴阳道理”、“万物均气同体”等对象,相应地,人因理而应之,顺理而为。所格虽在外,人之顺应间已将之笼罩涵摄,即由人之内而合其外,此即“合内外之理”。以“合内外”为基本特征,“格物”之“格”与“感通”之“感”显然同义。基于此,朱熹一再使用“感格”一词:“然人死虽终归于散,然亦未便散尽,故祭祀有感格之理。先祖世次远者,气之有无不可知。然奉祭祀者既是他子孙,必竟只是一气,所以有感通之理。”^⑤“感格”指的是祭祀中祭祀者对待先祖的方式。感格即感通,祭祀者以诚敬感格^⑥,即以诚敬与先祖相互感应。

对于人来说,内外合的最大困难是“如何合”问题。识阴阳而与其时固好,但在实际生活中,利用而非欣赏、观看决定了人必须掌握对于万物的实践性操作性知识。朱子说:

一身之中是仁义礼智,恻隐羞恶,辞逊是非,与夫耳目手足视听言动,皆所当理会。至若万物之荣悴与夫动植小大,这底是可以如何使,那底是可以如何用,车之可以行陆,舟之可以行水,

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第407页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第284页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第287页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第296页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第37页。

⑥ “能尽其诚敬,便有感格,亦缘是理常只在这里也。”(黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第46页)

皆所当理会。^①

掌握了“如何使”、“如何用”，才能够真正做到“合内外”。“如何使”、“如何用”其实就是万物对于人的意味，关注万物“如何使”、“如何用”即是关注万物对于人的意味，而不是物自身独立自存的客观属性。

以万物为精神归宿即宋儒所说的“外驰”，朱熹对“外驰”之病颇有警觉，为此，他甚至严格规定了“内外”的比例：

内事外事，皆是自己合当理会底，但须是六七分去里面理会，三四分去外面理会方可。若是工夫中半时，已自不可。况在外工夫多，在内工夫少耶！此尤不可也。^②

对外的工夫不能过半，过半则为“非”。这种观念看似僵化，但较之对外物的漠视，已经难能可贵^③。当然，我们应当注意的是，对外物的理会，所谓格物，所追求及所得者并非是关于外物自身的属性、结构等客观性质，而是对人有意味者。所得是对人有意味者，故物理与人心之理非二理，而是一理，朱熹说：

格物、致知，彼我相对而言耳。格物所以致知。于这一物上穷得一分之理，即我之知亦知得一分；于物之理穷二分，即我之知亦知得二分；于物之理穷得愈多，则我之知愈广。其实只是一理，“才明彼，即晓此”。^④

物之理即我之理，我之理即我的当行之则。尽得物理，又可得当行之则。因此，格物追寻的不是关于外在世界的客观知识，不是“外驰”，而是“己事”，故可说是修养方法。但这又不仅仅是修养方法，同时也是对外在世界的一种态度与知见，即将外在事物与自身看作息息相关者：

而今只且就事物上格去。如读书，便就文字上格；听人说话，便就说话上格；接物，便就接物上格。精粗大小，都要格它。久后会通，粗底便是精，小底便是大，这便是理之一本处。而今只管要从发见处理会。且如见赤子入井，便有怵惕、恻隐之心，这个便是发了，更如何理会。若须待它自然发了，方理会它，一年都能理会得多少！圣贤不是教人去黑淬淬里守著。而今且大著心胸，大开著门，端身正坐以观事物之来，便格它。^⑤

格物既是一种修养方法，也是一种认知方法。格物者以敬为精神准备，而不是悬置格物者，所格者不是无主体之知，而是有主体，有我之知。对于儒者来说，以诚敬在世，以诚敬格物乃是其基本追求与内在要求。读书是格物，接物是格物，做事是格物，穷理也是格物。敞开心胸，有物来便格，一切皆是格物。我们当然也可以说，接物、处事、穷理、格物皆是玩味、解味。换言之，格物亦是解味万物的方式。

宋儒从反对、超越佛学“空寂一味”始，重建生机盎然的万物（周敦颐、邵雍），进而将物理解与规定为与人亲善者（如张载之“物与”）、内含价值意味者（程朱之“物理”皆包含“所当然”）。与此相应，以诚、敬方式感、格、味、理会成为与万物交接的基本方式，也构成了人在世的基本方式。不妨说，解味乃人的基本存在方式，以解味方式对待经典不过是其存在方式的具体展开^⑥。

① 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，第394—395页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，第406页。

③ 历史地看，王弼通过言意之辨，扭转了汉儒钻进旧纸堆的精神趋向，而注目“意”——意义。但王弼区分了“然”与“所以然”，将万物视为“然”，而贬抑了万物之实际存在。宋儒重建有价值意味的万物，朱熹的格物说正是此思潮的重要推进者。

④ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，第399页。

⑤ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，第286页。

⑥ 陆九渊说：“君子之道，淡而不厌。……有滋味便是欲。”（陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第460页）以解味方式展开自身，内含着对解味的约束、规范，比如，私人性味觉被控制，通过涵养、变化气质，以敬在世。以敬取物，对物之意味的择取，并以之成就自身，这构成了儒家式味觉思想的基本特征。

四、余论：格物与解味

“格物”如何理解？20世纪以来，随着对西方知识体系的接受，国人对于格物越来越陌生，对其理解也越来越困难。尝试理解格物者不乏其人，却由于各自立场的差异，对格物的理解呈现言人人殊之态。冯友兰将格物解为“修养方法”，贺麟将格物解为“直觉”，牟宗三将格物解为泛认知主义方法，张立文将格物解为体知，等等。显而易见，现代哲学对格物的解释正逐渐接近格物的实质。

首先意识到格物问题的是冯友兰。他认为朱子的“格物”不是求知识之科学：

朱子所说格物，实为修养方法，其目的在于明吾心之全体大用。即陆王一派之道学家批评朱子此说，亦视之为一修养方法而批评之。若以此为朱子之科学精神，以为此乃专为求知识者，则诬朱子矣。^①

将格物区别于近代以来的科学知识体系，这是非常准确的判断。类似的表达不绝如缕，如劳思光说：

“格物”仍非求取经验知识之意，且‘格物’之目的并非求对经验世界作客观了解，与经验科学之为求知而求知实不相同。是以，无论赞成或反对朱氏之学说，凡认为朱氏之“格物”为近于科学研究者，皆属大谬。^②

格物不同于科学知识经验，将之归结为“修养方法”，我们承认其有高妙之处。但衡之当代知识架构，“修养”乃是与“知识”分属不同领域与途径者。将格物与知识相对，给人一种格物远知识的暗示，而这并非格物的实义。

以科学方法解释格物不合适，以修养方法装之亦不合适。于是，贺麟用了另一个充满张力的概念——直觉——解释朱熹的“格物”，但至此问题很难说已经解决。他说：

依我的说法，朱子的格物，既非探求自然知识的科学方法（如实验方法、数学方法等），亦非与主静主敬同其作用的修养方法，而乃寻求哲学或性理学知识的直觉方法，虽非科学方法，但并不违反科学违反理智，且有时科学家亦偶尔一用直觉方法，而用直觉方法的哲学家，偶尔亦可发现自然的科学知识。朱子之所以能根据他的格物穷理的直觉方法以建立他的理学系统，并附带于考据之学有贡献，且获得一些零碎的天文、地理、律历方法的知识——对与不对，姑不具论——即是这个原因。又直觉方法虽与涵养用敬有别，不是纯修养的方法，但因与直觉既是用理智的同情以体察事物理会事物的格物方法，故不是与情志、人格或修养毫不相干。直觉的格物法可以使人得到一种精神的真理，足以感动人的情志的真理，换言之，直觉法是可以使人得到宋儒所谓“德性之知”或今人所谓“价值的知识”或“规范的知识”的方法。而且只有直觉方法可达到“众物之表里精粗无不到”，而“吾心之全体大用无不明”的最高境界。盖只有直觉方法方能深入其里，探究其精，而纵观其全体大用。而科学方法则只求认识表面的、粗的、部分的方面并没有认识形而上的、里面的、精的、全体大用之职志也。^③

以直觉解格物的积极意义在于，它指示了在科学方法（如实验方法、数学方法等）之外，还有其他认知方法，甚至是更高级的获取知识的方法。同样，以直觉解格物的问题在于，直觉仍然是一个含混的概念。因为，我们通过直觉这个词所了解的信息实在有限，且往往与神秘混杂。以直觉解格物，较之将格物比拟于科学认知，更接近格物之实质。不过，以直觉说格物往往将其导向理性的反面，甚而混淆了格物之本质。格物本身乃是理性之运作，只不过，此理性乃是可深入其里、探究其精的味觉思想成就之理性，而非视觉思想成就之理性。阴阳消息、刚柔摩荡、升降沉浮、幽明之故、氤氲生机，此是格物之架构，也是格物之内容，其核心是性与天道相互授受、相互成就。

① 冯友兰：《中国哲学史》下册，上海：华东师范大学出版社，2000年，第269页。

② 劳思光：《新编中国哲学史》第三册（上），桂林：广西师范大学出版社，2005年，第234页。

③ 贺麟：《近代唯心论简释》，上海：上海人民出版社，2009年，第84页。

牟宗三立足于“道德的形上学”，分判宋明儒为三系，将朱熹斥为宋儒之“别子”，并认定朱熹之格物为“泛认知主义”。他说：

把仁体、性体俱视为存在之然之所以然而由格物之就“存在之然”以推证而平置之，此已是泛认知主义矣，然此犹是格物之实义，犹是就“存在之然”说，而今复进而说“推究如何谓之性”亦是格物，混虚实而为一，此则真成泛滥之泛认知主义矣。^①

“泛认知主义”所批评的是，格物所提供的“只是理”，也就是说，“理”与“心”为二，或者说，理乃是外在于心者，因此并不能成就自律道德。从对牟宗三所谓心体的开显说，格物或许并不能胜其任。但就现实的道德修养说，格物对所以然与所当然的共同追寻亦将对道德有所成。在此意义上，以“泛认知主义”批评朱熹的格物并不中肯。

张立文将朱熹的格物放在“从物到理的认知过程”之中考察，并以“体知”来概括格物^②。诚然，“体知”较之“直觉”更突出了格物之“认知”的维度，而且更贴近中国哲学。但格物所包含的丰富的存在论意蕴，比如，作为在世方式与自我成就的方式，这在“体知”中并没有得到相应的承载。由此看，体知与直觉一样失之笼统。较之直觉、体知这些范畴，“解味”无疑能够真正承载格物所蕴含的丰富意蕴^③。

[责任编辑 邹晓东]

① 牟宗三：《心体与性体》下册，上海：上海古籍出版社，1999年，第350页。

② 参见张立文：《朱熹思想研究》第九章，北京：中国社会科学出版社，2001年。

③ 王阳明主“心外无物”，格物即格心，故其训“格”为“正”。“天下之物本无可格者。其格物之功，只在身心上做。”（王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第120页）心不可看，但仍可“味”。颜元云：“‘格’即手格猛兽之格，手格杀之之格。”（颜元著，王星贤、张芥尘、郭征点校：《颜元集》，北京：中华书局，1987年，第159页）以“手格猛兽”训“格”，强调的是整个人的投入，而不是人的悬置。在此意义上，对格物的训解并未逸出味觉思想。

“《陈炎学术文集》出版研讨会”综述

郭玉越

2017年5月1日,由山东大学文艺美学研究中心、儒学高等研究院和文学院共同主办的“《陈炎学术文集》出版研讨会”在山东大学中心校区举行。山东大学终身教授曾繁仁、山东大学副校长胡金焱出席会议并致辞,来自国内文艺学、美学和儒学界的三十余位专家学者,陈炎教授的家人和学生参加了会议。会议围绕《陈炎学术文集》的出版和陈炎的学术思想两个主题进行了研讨。

《陈炎学术文集》2016年12月由高等教育出版社出版发行,主要收录了陈炎教授生前发表在各类学术期刊上的176篇论文,总计160余万字。文集共有五卷,其中“文化哲学”两卷,共67篇;“文艺美学”两卷,共60篇;“文艺评论”一卷,共49篇。曾繁仁先生在致辞中指出,陈炎教授是我国著名的美学家,也是著名的文化学者,在审美文化、美学基本理论、文艺美学、中国传统文化等诸多领域都有开创性研究,有些成果带有突破性,享有很高的学术声誉。文集集中反映了他的学术活动、水平、风格、文采,凝聚了他三十多年的心血,必将留在学术史上和我们的心中。杜泽逊(山东大学儒学高等研究院教授)认为,《陈炎学术文集》集腋成裘,分量非常重,它不仅是一份珍贵的纪念品,更重要的是,它把陈炎教授多年的研究心得汇集在一起,方便了后世学人的查阅、学习和研究。同时,他还向参与文集编辑和出版的人员表示了敬意。郑春(山东大学文学院教授)、王德胜(首都师范大学美育研究中心教授)在发言中提到,五卷本的《陈炎学术文集》有着广博的学术视野和丰富的学术涉猎,而支撑这份广博和丰富的是陈炎教授孜孜不倦的耕耘和对学术事业的热爱。

除了对《陈炎学术文集》的成就和价值进行梳理之外,与会学者还追忆了陈炎教授的学术道路,研讨其学术思想。姚文放(扬州大学文学院教授)认为,陈炎教授的学术道路起于美学研究,兴于文化研究,最终还是结于美学研究。一个学者的道路就应该像他这样,起于学术,兴于探索,回到原点。这里面既是一种定位,也是一种探索,又是一种丰富,还是一种固守。周均平(山东师范大学文学院教授)总结到,陈炎教授有着强烈的学术使命感,对自己要求极为严格,有着自觉先进的学术理念和方法,主张学问无中西、学问无古今、学问无疆界、学问无大小,倡导价值中立、方法多元,他解构了我们过去长期争论的中西优劣问题、古今价值取向问题和体用之争,展现出宏大的学术气象。颜炳罡(山东大学儒学高等研究院教授)指出,陈炎教授在学术研究上始终坚持独立之人格、民主之做派、理性之思考,是一位名副其实的知识分子。郑杰文(山东大学儒学高等研究院教授)认为,虽然陈炎教授生前担任了很多行政职务,但他最钟爱的还是学术研究,在整个学术生涯中,他心存高远之志,不取非宜之名,乐于成人之美。仪平策(山东大学文艺美学研究中心教授)认为,陈炎教授之所以能够取得诸多学术成就,是因为他有着矢志不渝的学术信念、价值中立的学术理念和清晰明确的学术思维。王文成(山东大学文艺美学研究中心教授)将陈炎教授的学术研究方法归纳为五点:一是锐意创新与求实求真相结合,二是理论提升与历史反思相结合,三是以美学为本位的跨学科、

作者简介:郭玉越,山东大学文艺美学研究中心博士研究生(山东济南250100)。

跨文化研究,四是以价值中立为出发点的多元视角研究,五是以现实问题为导向的理论建构研究。王杰(浙江大学传媒与国际文化学院教授)、杨存昌(山东师范大学文学院教授)、彭修银(中南民族大学文学与新闻传播学院教授)、韩德信(山东理工大学文学与新闻传播学院教授)指出,陈炎教授不仅自己重视学术创新,还注意扶持后学,有教无类,鼓励青年学者的新观点、新思路、新方法,激赏他们的新论文和新著作。程相占(山东大学文艺美学研究中心教授)通过一首七言诗来总结陈炎教授的学术思想,并寄托哀思:“如水之交三十载,一旦永诀哀自来。中西美学纵驰骋,古今儒论任剪裁。文明三型已立说,文章千古未尽才。临风玉树恶风摧,道山何处堪寄怀?”张艳华(山东大学国际教育学院教授)追忆了青年时代的陈炎教授:在大学时代,他就非常爱读书,而且非常爱思考,1981年,24岁的他就写下了这样的文字:“也许我没有诗人的才华,又缺乏哲学家思辨的能力,但是我希望能做一点事情,哪怕是一点点,只要它对人类有益。”张艳华

教授说,在那时,陈炎教授就展示出胸怀天下的学术胸襟和求真务实、革故鼎新的学术定位,他用一生的勤奋和努力坚守着这份学术情怀,不仅实现了自己的人生价值,还深刻地影响着后世学人。陈炎教授的学生也纷纷回忆起跟随导师学习时的点点滴滴:对待自己的学生,他一方面非常严格,总是直言不讳地指出学生在学习和科研中的不足,另一方面又非常平易近人,在日常生活中对学生充满了尊重和包容,他用自己的才华和人格吸引着学生,培育着学生,激励着学生,影响着学生,给学生们传递了关于学术和科研的正能量。

“《陈炎学术文集》出版研讨会”召开于陈炎教授逝世一周年之际,与会学者在深切缅怀陈炎教授的同时,也对其学术思想进行了全面的回顾和总结。文集的出版和研讨会的召开体现了当今中国人文学术的传承与担当。

[责任编辑 李梅]

Abstracts

Where Is the “Political Meritocracy” Heading for: A Discussion with Prof. Daniel A. Bell Huang Yushun

“Meritocracy” is one of the political phenomena and political orientations under the Western modern democratic system, but Prof. Daniel A. Bell imposes it on ancient Confucianism and contemporary China and calls it “political meritocracy”. The “political meritocracy” Bell advertises is a political anti-democratic program. The theory of “political meritocracy” is full of logical contradictions, because it is now the antithesis of democracy, now the supplement of democracy, or sometimes resolutely rejects democracy, sometimes desperately needs democratic mechanism as the ultimate guarantee of its legitimacy. Bell’s criticisms against democracy are the mere platitudes that are untenable, and his defenses for “political meritocracy” are the lame arguments that are specious. His presentation of so-called “China model” is not only self-contradictory, but also a determination of Chinese party and government with reactionary nature. The bull’s-eye of “political meritocracy” is not merely the thinking way of instrumental reason about democracy and thereby a blatant negation of popular sovereignty, but a road to totalitarianism in its essence.

A Critical Review for the Theory of the Six Dynasties Aristocracy: A Comparative Perspective Lin Xiaoguang

The theory of the Six Dynasties aristocratic system, put forward by Kounan Naitou one century ago, is an important doctrine of Chinese historical studies. However, some important issues of this theory, such as its influence pre-war is still in argument. The controversy between the “tribal community,” which was developed by the third generation of Kyoutou School, and the “parasitic bureaucracy” of Yano Chikara, is not introduced enough by Chinese. The differences of concepts, ideas and vision between the “tribal community” and the classic aristocratic theory are also need critically review. On the other hand, the acceptance and criticism of this theory in the past, tend to focus on the direction of political history, but in its original meaning, cultural history, or the overall history of the age is its more promising stage. The research by Saburou Ienaga and Saukitchi Tsuda of the aristocratic culture of Japan, show its inspiration for the interpretation of the aristocratic system of China.

Academic Discussion in the Lecture Hall: Liang Shuming’s Typical Mode of Academic Discussion Luo Zhitian

Around the May Fourth Movement, new academic paradigm was generally formed in China, and there began to establish a whole set of “norms” from question to narration. Just in this time, Liang Shuming initiated a distinctive mode of making academic discussion in the lecture hall, which adopted the Western imported way of “public lecture” in the significance of “recreating the style of giving lecture by the Song-Ming scholars.” He understood the new way to discuss academics with the elements of persuasion and demonstration, yet tried a mode of creating a book through lecture. This mode simplified the new norms of academic demonstration because it was orally narrated, and views were often stated without argument, which actually challenged the new academic paradigm in formation. Though also having conversations with the academia, such way of expression between college and “society” did not obey the modern appeal of “learning for the sake of learning,” and bore the heritage of moralizing people, just revealing the tension between the status and duty of literati and intellectuals in the times of transition.

Han Yu's Theory of Confucian Orthodoxy and the Political Philosophy of the Song Neo-Confucians Sun Xiaochun

Han Yu is an important thinker in the philosophizing course of Confucianism after the Qin and Han Dynasties. There was an undeniable relationship between Han's orthodoxy theory and the political philosophy of the Neo-Confucians in the Song Dynasty. His comprehension of Tao and human nature had enlightened the Neo-Confucians' thoughts in the Song Dynasty. Yet there was some limitation in Han's theory resulted from his lack of metaphysical thinking. Although praised Han Yu's theory of orthodoxy somewhat, the philosophers in the Song Dynasty also made some significant amendment on it, and that was the reason why they did not recognize Han's orthodoxy theory as the theoretical origin of Neo-Confucianism.

The Dislocation between Classicism and Innovation:

A New Discussion of the Controversy on Separated or Consolidated Sacrifice to Heaven and Earth in the Northern Song Dynasty

Ding Jianjun, Jiang Yun

Offering sacrifice to Heaven and Earth was privilege and sacred duty of the emperors in imperial China. During the Northern Song Dynasty, reformation of ritual system as a part of the political reformation of Wang Anshi in the reign of Emperor Shenzong caused violent controversy on suburban sacrifice, focusing on that the sacrifice to Heaven and Earth should be separated or consolidated. With the changes of imperators and situation of struggle between the old and new parties in the middle and late Northern Song Dynasty, the controversy also repeated. In the process, many members of the New Party who proposed restoring classical rites and separated sacrifice, showed a conservative inclination; while many members of the Old Party who proposed consolidated sacrifice to fit the situation of the times, showed innovative spirit. In the Song Dynasty, separated sacrifice was inexecutable due to the change of time, limitation in finance, and the emperor's press of business, and consolidated sacrifice with the emperor taking part in person every three years, became the main form of sacrifice to Heaven and Earth. The controversy on separated or consolidated sacrifice to Heaven and Earth was not only a debate on rites and academics, but also involved the party struggle, and manifested the characteristics of scholar-bureaucrat politics at that time.

The New System of Governing Generals in the Late Northern Song Dynasty and Its Influence Yan Yongcheng

In the early and middle Northern Song Dynasty, the court insisted traditional system of "generals being governed by the emperor", yet till the late period, the Grand Councilor and Grand Minister who dominated the reformation, as well as emperors of Shenzong, Zhezong, and Huizong, all took powerful military force and foreign military expansion as one of the basic content and primary target of the reformation. Emperor Shenzong supported Wang Anshi's dominance of border expansion, and Wang developed a distinctive new system to govern the generals, in which the Grand Councilor and Grand Minister who dominated the reformation recommended generals of borderland, as well as guided them implementing border activities, mostly by private letters, and the military success or failure were often closely correlated with the political fate of the Grand Councilor and Grand Minister. Therefore, they were keen on the selection and military achievements of generals of borderland, and the generals could also give full play to their military capabilities under the support of the Grand Councilor and Grand Minister. The success in Xizhou was just an inevitable outcome of the new system. Later on, Zhang Dun duly followed the system in the years of Shaosheng and Yuanfu, and gained great military success, too. However, a-

long with dominate right of reformation returned to emperors of Shenzong and Zhezong, the traditional system gradually recovered. The traditional system had shown obvious defects especially in the late reign of Emperor Huizong, and directly affected the construction of system to govern the generals in the reign of Emperor Qinzong, as well as the fall of the Northern Song Dynasty.

The Imperial Examination Scheme of the Southern Song Dynasty and the Political Expression of Scholars:

Centered on the Countermeasures in the Palace Examination

Lin Yan

There are many countermeasures in the Palace Examination of the Southern Song Dynasty remained up to now, and one can observe how the scholars at that time offered political opinions in this way and how were the effects through the documents. In terms of the consensus of scholars, whether the officials or candidates for the examination, mostly regarded taking the final imperial examination as a significant moment in their lives. They believed that with the opportunity, they should state one's political opinion seriously before the emperor, and as their future political guidelines. Judging from the procedure for paper assessment, although the emperor would pose as encouraging blunt words seemingly, how far might the opinions be accepted was delicately related with whether the emperor's political intention could be realized. Generally speaking, the conservative attitude of the Grand Minister Examiner would actually influence directly whether or not the blunt countermeasure could be sent to the emperor. Despite the strict style criterion of the examination, the outspoken candidates could always find the breakthrough to point out the current problems. As one distinguishing feature of the Southern Song politics, long-term administration of powerful prime ministers largely restricted the scholars to express their political opinions. During the administrations of Qin Hui, Han Tuozhou, Shi Miyuan, and Jia Sidao, the countermeasures in the Palace Examination involving criticism of current politics were rarely seen or preserved.

A Textual Research of the Marriage of Tuoba Si and Yao Xing

Chen Yong

In A. D. 415, the Northern Wei formed alliance with the Later Qin, yet they made opposite expressions on it. Both of them belittled the other side while put their own side on high, and emphasized their own legal legitimacy. After the Battle of Chaibi, Tuoba Si, Emperor Mingyuan of the Northern Wei, actively married Yao Xing's daughter, intending to form an alignment with the Later Qin. The main background was that after the Northern Wei occupied Hebei, the Eastern Jin became its strong neighbor in the south, and the pressure from Rouran still increased. So the Northern Wei was forced to adjust its strategy, and seek to ally with the Later Qin to avoid the attack from three sides of Roura, the Eastern Jin, and the Later Qin. *The Book of Wei* narrated all the alignments as tributes presented to the Northern Wei, which sometimes covered up the actual situation of the Northern Wei showing weakness or suing for peace.

Psyche and Hunpo:

The Metaphysical Universality between Ancient Greek Philosophy and Pre-Qin Ideas of China

Kuang Zhao

There is a cluster of ideas which is formed with some correlative ideas such as *jing*, *shen*, *qi*, *hun*, and *po* which are all circled the idea of *xin* (heart/mind) in the pre-Qin times. Based on the main viewpoint which explain hunPo by vital force (*jingqi*) in the thought circle in Pre-Qin and early Han Dynasty, the cluster of ideas is regarded as showing a structure: *xin* is interpreted as *hun-po* which could leave the body of human and be di-

vided into two levels. *Hun* is related to the highest idea *Tian* (Heaven) of Confucianism or Dao of Daoism and is associated with *yangqi*, spirit (*jingshen*) and the advanced intellect of human. *Po* is related to the earth, the physical body, sensorial experience and ability of exercise of human. *Po* is on a relative lower level than *hun*. *Hun* which is on a higher level does not belong to human essentially, but is resided in human body. It is a kind of vital force in the cosmos which is higher than and resided in the human. *Po* on the lower level is not fully discussed by the ancients and maybe is the driving force and cause of physiological ability of human as a living being. Compared to the explanation to the ancient Greek idea “*psuché*” which is made by Aristotle, it could be found that there is a similar structure of ideas in ancient Greek thought and *psuché* is equivalent to *Xin* of China. The similarity of thought between ancient China and Greece shows human hold a general viewpoint which is beyond the type of culture, when they faced the relationship between human being and the world. It is that a kind of higher universal spirituality factor determines the spiritual phenomenon of human in prior, which provides the ultimate support for the universality between different types of metaphysics.

A Historical Investigation of the Evolution of Confucianism in the Transition of Feudal and County:

A Study of Jin-Gu Scriptural Studies and Ancient History in a View of Historical Memory Cheng Zuming

Since the 1970s, the discussion of “collective memory” has been a hot topic in international academia, but few scholars have applied it into the field of classical scriptural studies. During the later Spring and Autumn period, the two movements of social structural change took place in the opposite direction: first, a change from the society of the feudal aristocratic clan to the county system of patriarchy society; and second, with the process of patriarchy society, private servants under paternalism wholly turn into “national resident” who have a relatively equal status. Confucianism as a “wandering group” came into being in this social movement, which plays an important role in the historical memory of Confucianism. It also opens the two ideological doors of Confucian Moralization and Etiquette from the Warring States to Qin and Han empires. In the fracture, growth and reconstruction of the historical memory, the ancient history has an accumulative growth, and the history of the thought also come up a breakthrough. There formed two great Confucian systems in the early Han Dynasty, which could call them the system of “Heaven and Man” and “Heaven and Etiquette” this ancient classics “Heaven”.

From Interpreting the Meaning to Interpreting the Taste: The Song Confucian's Way of Thinking Gong Hua'nian

The Han Confucians put their emphasis on original appearance of the Classics, while the Wei-Jin philosophers tried to find the classical meaning. Both of the trends focused on the classic objective meaning, which might be called as “interpreting the meaning.” Confucian hermeneutics of the Song Dynasty might be called as “interpreting the taste,” which aimed to achieve one's own spiritual life through the classic taste. From seeking Confucian Yan Hui's enjoyment, Song Confucians consciously carried forward “interpreting the taste.” Objective meaning was belittled, and primary attention was given to classical taste, and Neo-Confucianism was established on thought of taste. The possibility of interpreting the taste” lay in the new view of the world, which reversed the Buddhist idea “emptiness”, and regarded all things as reality, as well as full of vitality and value. The new view of the world determined the new way of thinking. The ideas such as reaction, investigating physical world, and taste constituted a different style of “interpreting the taste,” which is also Song Confucian's unique way of thinking.