

2020

[总第 376期]

ISSN 0511-4721

1

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
2017·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

2020 年第 1 期
(总第 376 期)

2020 年 1 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

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

刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

□重估儒学价值

中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊…………… 陈 来(5)

传统儒家政治哲学的公共性优先价值序列论 …………… 赵 滕 王浦劬(24)

名还是未名:这是问题 …………… 戴卡琳 撰 崔晓姣 张尧程 译(33)

□中国社会形态问题

中国古史分期暨社会性质论纲

——兼论中国传统社会的主要矛盾问题 …………… 黎 虎(46)

齐国的乡里控制体系及其变化 …………… 鲁西奇(77)

□海外中国学研究

反同性恋立场:西方明清男风研究中的文化误读 …………… 薛英杰(90)

宋朝官场酒风及其引发问题管窥····· 陈 峰(100)

关于中国民族理论构建的再探索····· 赵永春 李玉君(114)

□文史新考

论中国古代文献传统的历史独特性

——基于中西比较视野的思考····· 赵 益(123)

《春秋》《左传》十二公文本的生成及蕴意 ····· 董芬芬(133)

章句学兴衰史

——兼论汉代儒术的统一与今古学的升降····· 樊波成(145)

行走的书簏:中古时期的文献记忆与文献传播····· 于 溯(154)

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

Number 1 2020, Serial Number 376

January 2020

Contents

Chen Lai	The Deviation of Putting Social Morality over Private Virtue in China since Modern Times	5
Zhao Teng, Wang Puqu	A Study of the Emphasis on Publicity of Traditional Chinese Political Philosophy	24
Carine Defoort	How to Name or not to Name; That is the Question in Early Chinese Philosophy	33
Li Hu	An Outline of the Stages of Ancient Chinese Society and Its Social Nature; with a Discussion of the Principal Social Contradiction in Traditional China	46
Lu Xiqi	The Control System of Village and Its Change in the State of Qi	77
Xue Yingjie	The Anti-homosexual Stance; Cultural Misreadings of Ming-Qing Male Homoeroticism in the Western Academy	90
Chen Feng	The Drinking Habit in Officialdom of the Song Dynasty and the Problems Caused	100
Zhao Yongchun, Li Yujun	A New Exploration of the Construction of China's Ethnic Theory	114
Zhao Yi	The Historical Uniqueness of Ancient Chinese Literature Tradition; Some Thoughts Based on the Comparative Perspective between China and the West	123
Dong Fenfen	The Generation and Implication of "Twelve Dukes" Texts in <i>The Commentary of Zuo</i> and the <i>Spring and Autumn Annals</i>	133
Fan Bocheng	The Rise and Fall of the "Chapters and Sentences" Style; the Unity of Confucianism in the Han Dynasty and the Alternation of Ancient Text and New Text Classics	145
Yu Su	Walking Bamboo Trunk for Books; the Literature Memory and Diffusion in Early Medieval China	154

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。

中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊

陈 来

摘 要:按照近代西方学者的定义,个人道德为只与自身有关而不涉及他人的行为或品质,但其实中国古代德行大部分不是纯粹个人的私德,多数是联系着对他人的态度。关于公德,中国古代社会不是没有,而是没有近代性的社会公共生活所要求的公德和礼规。梁启超虽受日本近代重视公德的影响,但与日本的公德建设主要指向公共道德不同,他呼吁的公德集中在公民道德即政治性公德上。虽然公民道德和公共道德可以合称为公德,但事实上,一个稳定成熟的近代国家与社会,内部秩序更需要的为公共道德。中国近代以来的特殊进程,使得政治公民道德大受重视,而相对来说,公共道德的概念及其推广则遭受忽视。近代以来最大的问题是政治公德取代个人道德、压抑个人道德、取消个人道德,并相应地忽视社会公德,使得政治公德、社会公德和个人道德之间失去应有的平衡。因此,恢复个人道德的独立性和重要性,并大力倡导社会公德,是反思当代中国道德生活的关键。

关键词:公德;私德;政治公德;个人道德

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.01.01

一、“公德—私德”框架的反思

古代中国的农村生活以小农经济为基础,不可能形成大规模劳动分工和商品交换,人们缺少广泛的社会交往,公共生活受到极大限制。在传统社会中,民间生活有很多集市、庙会、赛神、祭祀等公众活动,但这些活动多是定期的,不是人们每天投入其中的,所以并未制定一定的参与规则。

但公德不应只是公众活动的行为规则,公共生活范围甚广,如官员的政治生活、政治活动,都不是私人空间的私人行为,在这方面中国古代有大量的规范性论述,如克己复礼、非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动,这些都不是私人伦理,而是包括了面对公共生活的要求。

当代中国社会所说的文明礼貌即是日本明治时代所说的文明开化,如公共场所不大声喧哗,不乱扔垃圾,不随地吐痰,都属于公共生活准则;又如遵守公共秩序,爱护公共财物等,这些都属于公共道德。

社会公德一般指公民在社会交往和公共生活中应当遵循的行为准则,旨在维护公共利益和公共秩序。社会公德与法律的关系,也是人们所关注的一个问题。一般来看,社会公德要求禁止的行为可以说是最轻的法律,亦多可采用社会的规定这一类弱法的形式。以爱护公共物品为例,各种公共场所都有违禁的处罚规定,以养成人们的公德行为和意识。

另一方面,有些学者认为,社会公德涉及的是人与人、人与社会、人与自然的的关系,而中国古代儒家等思想在这方面都有比较丰富的论述,所以儒家伦理虽然“不包含公民、公民社会,以及公民伦理的概念因子,但是它隐含着某些关于公共生活关系的推论”^①。至于“国而忘家,公而忘私”“天下为

作者简介:陈来,清华大学哲学系教授(北京 100084)。

^① 廖申白:《公民伦理与儒家伦理》,《哲学研究》2001 年第 11 期。

公”等思想都是古代公德观的基础。有学者认为,“中国历来被称为礼仪之邦,自古以来就有重视社会公德的优良传统”,认为管子所说的国之四维,即礼义廉耻,就是传统社会的公德观念,至少包含了社会公德的应用^①。的确,“礼仪之邦”所标示的正是一种社会的公共文明,所以,不是中国古代没有社会公德,而是没有近代社会公共生活所要求的公德和礼规。

现代汉语中的“公德”概念至少包含两个方面,一是公民道德,一是公共道德。还有人把很多价值也列入公德概念。公民道德体现国家对公民的政治要求,公共道德体现现代社会公共生活的规范要求,二者有联系,又有区别。中国古代既无公民,与希腊城邦国家不同,自然没有公民道德,但是也有政治共同体对成员的要求。而中国古代不能说没有公共道德,所谓公共即非私人之谓,公共性有梯次的不同,随着社群规模的外推而渐大渐广。从近代以来的使用来看,我们今天应该在概念上作出明确区分:狭义的公德专指公共道德,广义的公德则包括公共道德和公民道德,而其他政治价值如自由、民主都不属于道德,不属于公德。由于公德包含公民道德和公共道德二者,所以在以往很多时候的讨论中,由于没有分清公德观念的真正所指,使得讨论变得不清楚,而公德这个笼统概念的适用性则越来越有限。

那么,什么是个人道德或私德呢?梁启超说“人人独善其身者谓之私德”^②,以上谈到公德观念分狭义和广义二者。近代中国学者多注意公德问题,很少有人研究确定私德的概念及其德目体系。倒是近代西方学者边沁、密尔等对私人伦理、个人道德作了界定。在我们看来,私人伦理的说法并不理想,既然讲个人对自己的义务,就不能说是伦理了,所以还是个人道德的说法较好。个人道德,用前述西方思想家的讲法,即只与自身有关,而不涉及他人的行为或品质,如勤学、立志、俭朴、温和,或谦虚、严肃、耐心、慎重等。我在《古代宗教与伦理》一书中,把古代德行分为三类,第一类为“个人品格”,包含直、宽、刚、简、柔、愿、强等^③。《古代思想文化的世界》继续讨论了这一问题,以晋悼公在周事单襄公得到的称赞为例,指出春秋时代德行叙述可分为三部分,即四无、十一言、二未尝不,如“立无跛,正也;视无还,端也;听无耸,成也;言无远,慎也”(《国语·周语下》),这四德都是个人的德行。又如齐、圣、广、渊、明、允、笃、诚、忠、肃、共、懿、慈、惠、和所代表的“形式性德行”,追求的是人格、性情的一般完美,而不是伦理关系的特殊规范,并在古代德行论中将其命名为“性情之德”,以与“道德之德”“伦理之德”“理智之德”区分开来。“性情之德”是在礼乐文化的总体中界定的,其内容正是“与自己相关的德行”;而仁、义、勇、让、信、礼为“道德之德”;孝悌、慈爱、友忠既不是纯粹个人道德,也不是道德之德,属于“伦理之德”^④。由此看来,说中国传统道德都是私德,并不恰当。道德之德与伦理之德相比,道德之德相对而言是道德的品质,而伦理之德是与人际关系直接关联的德目。仁义信礼都需要体现在人伦和社会中,不是纯粹个人的品质,所以古代德行大部分不是纯粹个人的私德。如仁是爱他人,义是正他人,礼是敬他人,信是诚信于人,都不是只涉及自身的德行。可见边沁的说法并不适用。把个人道德仅仅定义为对自己的道德是有问题的,其实中国古代的个人基本道德多数是联系着对他人的态度。即使有董仲舒提出的“义者正我”(《春秋繁露·仁义法》:“以仁安人,以义正我。”),这只是讲了义的修身义,而义的伦理义还是对他人而言^⑤。这是与西方不同的。那么,这部分道德应叫作什么道德呢?相对于政治群体要求的道德和社会群体要求的道德,这部分道德显然更多属于个人全面发展的人的道德,在亚里士多德叫作善人品德,在中国文化中叫作“君子品德”,其内涵包含四个层面,即性情之德、道德之德、伦理之德、理智之德。可见,公德—私德的区分虽然有一定意

① 吴潜涛主编:《论公共伦理与公德》,武汉:湖北人民出版社,2008年,第64页。

② 梁启超:《新民说》,北京:商务印书馆,2016年,第19页。

③ 参见陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第358—360页。

④ 参见陈来:《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》,北京:生活·读书·新知三联书店,2002年,第344页。

⑤ 参见陈来:《“仁者人也”新解》,《道德与文明》2017年第1期。

义,但如果把公德—私德作为全部道德的基本划分,则会遗失一大部分基本道德,证明这种公德—私德划分法的重大局限。

另外,《逸周书·文政解》中的禁九慝,禁止九种不良的公共行为,含有后世所谓公德的意义,表现出了对所谓公共道德的行为的关注。

那么,是不是以往中国传统中的修身德行都是个人道德或私德呢?这要看私德的定义。完全脱离社会生活的个人修身在儒家是少有的,这与佛教和道教不同。当然,宋明理学的修身功夫如体验未发、体认良知、静坐收心,不与社会生活直接联系,近于纯粹的精神修炼,但大多数修身功夫,虽然其修身的过程可能不直接联系社会生活,但所修之德如仁义礼智是与社会行为 and 他人关联的,而且还需要事上磨炼。所以,也不能说修身都是私德,梁启超此说恐亦未能成立。当知梁启超所说的中国传统私德不必都是私人伦理,亦适用于公共生活。而另一方面,梁启超所说的公德也并非都是道德,其中多属近代社会的意识、价值。辛亥革命以后梁启超自己也放弃了公德—私德的分别论,走向人格修养论。人格修养固须落实于个人身心,但其德行并非只对个人自己有意义,也同时适合于公私不同领域。至于梁启超所说的近代公德在我国阙如,这是事实,因为社会发展在当时尚未进至近代社会。

《大学》八条目是功夫,每一功夫阶段并非代表一种道德或德性,虽然修身、正心、诚意、致知似乎是个人功夫,而齐家、治国、平天下为社会治法,但照《大学》所说,其中道理一贯,不分公私。修己治人,其中的治人无论如何不属于私。儒家修己之事,一半为了治人,修己非皆私人事,治人更非私人事,故治人之德,在《论语》中所在多有,皆非私人之德。只不过当时社会交往有限,其中并不突出与陌生他人发生关系的规范,对公物的爱护亦非全民皆须具有的品质,故不受注意,但如梁启超所说公德阙如,则也不是如此。就应用范围之分别言,古代道德非私人之德,主要是主政者、任官者、士人之德。故君子之德,其体无分于私公,其用则理一而分殊。虽然公民道德和公共道德可以合称为公德,但西方思想史上的古希腊和近代更强调的是公民道德,而非公共道德。事实上,一个稳定成熟的近代国家与社会,内部秩序更需要的为公共道德。中国近代以来的特殊进程,使得最受重视的是革命道德,改革开放以后,更强调的是公民道德,都不重视公共道德的概念及其推广。换言之,百年来的中国,重视政治公德,不重社会公德,二者严重失衡。今日当务之急,就是要重建二者的平衡,近期的重点是发展社会公德,即公共道德。

仅仅指导个人行为而不涉及他人的道德德性在中国古代儒家道德体系中不占多数,其他都属于“可能影响他人”的范围,仁义礼智信都含有“对他人的义务”,在中国古代道德文化中“对自己的义务”和“对他人的义务”是合一的而不是分立的。

即使按梁启超偏狭的定义,“人人相善其群者谓之公德”^①,传统的德目虽然不皆直指群体,但都从不同方向而益群、固群、理群,在梁启超的定义下,直接利群的德目占比例较少,至于自由、自治、权利等概念为古代中国文化所未见。

总而言之,“公民道德”的概念,从亚里士多德到近代西方是明确的,个人道德的概念在西方也是有的,但意义不清晰,而从古代到近代“公共道德”的概念并未受到注意。这是日本近代在公共道德意义上重视“公德”概念运用的积极意义。日本近代的公德主要指公共道德,而这一公德观念被梁启超转移为以启蒙思想为内容,梁启超所推崇的公德重点在爱国利群的政治公民道德,而不是公共道德^②。从此,伴随中国的历史发展进程,政治公德不仅排挤了社会公德(即公共道德),更挤压了个人基本道德(私德)。应当说,个人基本道德不一定是狭义的私德,即只与自己有关的道德,密尔对个人道德和社会道德的区分不够合理,广义的私德就是公德以外的个人基本道德。

① 梁启超:《新民说》,第19页。

② 参见陈弱水:《公共意识与中国文化》,北京:新星出版社,第6—7页。

中国传统文化中的主要道德都与他人有关,是涉及他人的道德,中国人最重视的五伦——君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友,所要求的伦理道德都是关系伦理,而不是纯粹只涉及个人自身的道德,孝悌忠信亦然。仁义反映的是普遍的伦理要求,孝悌反映的是特殊的伦理要求,都不是仅与自己有关,有些道德在修身过程中似乎与他人无关,如“中”,但中的实践意义是导向和,和作为综合的结果,是关涉到他人的。诚、信、敬、恭也都涉及他人,在与他人交往的关系中呈现着并发生作用。故私德之说只在有限的意义上有用。

以仁德为例。在儒家伦理中,仁是各种德性中最重要的,仁既是德性的一个德目,也是整体德性。仁既是对待他人的,也是对待自己的,这与亚里士多德对公正的讨论相似。

从对待自己的德性来看,首先仁不是对“礼”作为规范体系的反对,仁反而是对规范体系全面贯彻与实践的促进者。一个人在自己的视听言动上全面合乎礼的规范要求,便是仁,这就是孔子回答颜渊问仁的主要之点。

颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”

颜渊曰:“请问其目。”子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”(《论语·颜渊》)

克己与由己,正表明这里的仁具有对待自己的德性的意义。从行为上遵守规范的礼,是为仁的重要方面,可谓以礼修身。用礼要求自己,即是仁,这是孔子对古代仁说的继承。当然,礼不仅是个人视听言动的道德规范,也是公共生活和公共服务的规范。后来仲弓问仁,子曰:“出门如见大宾,使民如承大祭”(《论语·颜渊》)。出门与在家相对,出门意味着朝向社会交往和社会服务,使民则是士君子治民的常事。这里仁就是对待他人的德行。由此可见,表面上看,把“对人”和“对己”作为私德—公德划分的界限,似乎言之成理,但实际上“对人”者并不皆属公德,而是人之所以为人的基本道德。

二、梁启超的公德私德说

面对20世纪初中国近代变革和国家富强的迫切要求,梁启超的公德说(1902年3月10日)是梁启超将近代启蒙思想应用于当时中国政治和道德领域的表现。这一思想是梁启超“戊戌”以后在日本受到近代西方社会思想等影响下迅速形成的^①。

梁启超在《新民说》第五节“论公德”开始论述其关于私德与公德的理解和认识:

道德之本体一而已,但其发表于外,则公私之名立焉。人人独善其身者谓之私德,人人相善其群者谓之公德。二者皆人生所不可缺之具也。无私德则不能立。合无量数卑污虚伪残忍愚懦之人,无以为国也。无公德则不能团。虽有无量数束身自好、廉谨良愿之人,仍无以为国也。^②这是说,公德和私德是道德统一体的两个外在表现方面,“独善其身”者是私德,“相善其群”者是公德。“公德”是个人与社群关系的道德,“私德”是个人不与他人发生关系而只求自身品性的完善而言;二者都是人生必须的道德,也都是立国所需求的道德。“无私德则不能立”,“无公德则不能团”,相比较而言,私德是个人立身处世的根本,公德是社群得以维持的条件。

按照他的举例,能立私德者,如束身自好、廉谨、良愿;私德败坏者,如卑污、虚伪、残忍。公德之目虽然亦可例举,而其性质为利群。梁启超主张,缺少私德的民众不可能组成国家,只具有私德而缺少公德的国民也不能组成国家。可见,梁启超所说的“群”并不是一般的指社群、社会而言,而主要是指国家而言。他又指出:

夫一私人之所以自处,与一私人之对于他私人,其间必贵有道德者存,此奚待言?虽然,此道德之一部分,而非其全体也。全体者,合公私而兼善之者也。

^① 一般认为,梁启超的国家观直接受到的影响,来自波伦哈克(Konnad Bornhak)与伯伦知理(Johann K. Bluntschli),《清议报》第11号至31号刊有无译者署名的《德国伯伦知理著国家论》。

^② 梁启超:《新民说》,第19页。

私德、公德,本并行不悖者也。然提倡之者即有所偏,其末流或遂至相妨。^①

这里所说,对称私德为“独善其身”之德的说法是个补充。私德既是个人自处的德操,也是个人对待其他个人、处理与其他个人关系的道德,公德则是个人对于群体的道德。这个区分还是清楚的。私德与公德两者并行不悖。这个思想用今天的话来说,私德是个人的品德、修养,而公德是指有益于国家、社会的德行^②。梁启超对公德的倡扬和呼吁直接来自他在这一时期的国家主义立场和对作为近代日本国家建设的借鉴^③。而就观念来说,梁启超的公德即“个人对于群体的道德”的定义是西方近代所未重视的。

他指出:就私德而言,中国文化的私德甚为发达;但因偏于私德之表彰,对公德之提倡,甚多缺略:

吾中国道德之发达,不可谓不早。虽然,偏于私德,而公德殆阙如。试观《论语》《孟子》诸书,吾国民之木铎,而道德所从出者也。其中所教,私德居十之九,而公德不及其一焉。如《皋陶谟》之九德,《洪范》之三德,《论语》所谓“温良恭俭让”,所谓“克己复礼”,所谓“忠信笃敬”,所谓“寡尤寡悔”,所谓“刚毅木讷”,所谓“知命知言”,《大学》所谓“知止,慎独,戒欺,求谦”,《中庸》所谓“好学,力行,知耻”,所谓“戒慎恐惧”,所谓“致曲”,《孟子》所谓“存心养性”,所谓“反身、强恕”……凡此之类,关于私德者,发挥几无余蕴,于养成私人(私人者对于公人而言,谓一个人不与他人交涉之时也)之资格,庶乎备矣。^④

梁启超列举了《论语》《孟子》《大学》《中庸》《尚书》所标举的德行,如忠信笃敬、温良恭俭让,大体皆为私德;所教人的修养方法,如知止慎独、存心养性,皆为增进私德之方法,这些中国古人的著作对于养成人的私德,相当完备。而在公德培养方面,他认为中国的传统文化却付诸阙如,这对近代国家的形成,非常不利。

因此他在《新民说》第一节“论新民为今日中国第一急务”中说道:

公德者何?人群之所以为群,国家之所以为国,赖此德焉以成立者也。人也者,善群之动物也(此西儒亚里士多德之言)。人而不群,禽兽奚择?而非徒空言高论曰“群之,群之”,而遂能有功者也。必有一物焉贯注而联络之,然后群之实乃举。若此者谓之公德。^⑤

梁启超强调公德是人类社群得以成立的根本,尤其是国家得以建立的根本。公德使个人与国家联结为一体成为可能。这就近于把公德看作国家得以成立的先在条件了。其实社会公德是与社群组织的形成壮大同行成长的。中国近代思想家往往把文化的近代化看作社会近代化的前提而加以鼓吹,成为一种文化决定论,在理论上往往是站不住脚的,但就实践来说,这些新观念的宣扬,确实会对社会进步起到一种促进的作用。

梁启超强调:“我国民所最缺者,公德其一端也。”^⑥他认为,中国文化中重私德、轻公德,这种情形必须改变,否则,中国在近代世界的衰落是无法挽救的。他说:

虽然,仅有私人之资格,遂足为完全人格乎?是固不能。今试以中国旧伦理与泰西新伦理相比较:旧伦理之分类,曰君臣,曰父子,曰兄弟,曰夫妇,曰朋友;新伦理之分类,曰家族伦理,曰社会(即人群)伦理,曰国家伦理。旧伦理所重者,则一私人对于一私人之事也(一私人之独善其

① 梁启超:《新民说》,第20页。

② 张灏指出:“公德指的是那些促进群体凝聚力的道德价值观,私德是指有助于个人道德完善的那些道德价值观。”见张灏:《梁启超与中国思想的过渡(1890—1907)》,南京:江苏人民出版社,1993年,第107页。

③ 参见狭间直树:《新民说略论》,《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》,北京:社会科学文献出版社,2001年,第75—76页。

④ 梁启超:《新民说》,第19页。

⑤ 梁启超:《新民说》,第19页。

⑥ 梁启超:《新民说》,第19页。

身,固属于私德之范围,即一私人与他私人交涉之道义,仍属于私德之范围也。此可以法律上公法、私法之范围证明之);新伦理所重者,则一私人对于一团体之事也(以新伦理之分类,归纳旧伦理,则关于家族伦理者三:父子也,兄弟也,夫妇也;关于社会伦理者一,朋友也;关于国家伦理者一,君臣也。然朋友一伦决不足以尽社会伦理,君臣一伦尤不足以尽国家伦理。何也?凡人对于社会之义务,决不徒在相知之朋友而已,即绝迹不与人交者仍于社会上有不可不尽之责任。至国家者,尤非君臣所能专有。若仅言君臣之义,则使以礼、事以忠,全属两个私人感恩效力之事耳,于大体无关也。将所谓“逸民不事王侯”者,岂不在此伦范围之外乎?夫人必备此三伦理之义务,然后人格乃成。若中国之五伦,则唯于家族伦理稍为完整,至社会国家伦理不备滋多。此缺憾之必当补者也,皆由重私德、轻公德所生之结果也)。^①

他指出,中国古代五伦为主的伦理,在家族伦理方面比较完整,但在社会伦理方面只讲朋友,在国家伦理方面只讲君臣,是很不完备的^②。其所以如此,乃是由中国文化看重一私人对他私人之事,不看重一私人对于一团体之事,是由中国文化重私德、轻公德的偏重所造成的。而团体意识以及个人对待团体的道德,是谓公德,是近代国家得以成立的关键。

要之,吾中国数千年来,束身寡过主义,实为德育之中心点。范围即日缩日小,其间有言论行事,出此范围外,欲为本群本国之公利公益有所尽力者,彼曲士贱儒辄援“不在其位,不谋其政”等偏义,以非笑之,排挤之。谬种流传,习非胜是,而国民益不复知公德为何物。今夫人之生息于一群也,安享其本群之权利,即有当尽于其本群之义务。苟不尔者,则直为群之蠹而已。彼持束身寡过主义者,以为吾虽无益于群,亦无害于群,庸詎知无益之即为害乎?何则?群有以益我,而我无以益群,是我遭群之负而不偿也。夫一私人与他私人交涉,而遭其所应偿之负,于私德必为罪矣,谓其害之将及于他人也;而遭群负者,乃反得冒善人之名,何也?使一群之人,皆相率而遭焉,彼一群之血本,能有几何?而此无穷之债客,日夜蠹蚀之而瓜分之,有消耗,无增补,何可长也?然则其群必为遭负者所拽倒,与私人之受累者同一结果,此理势之所必然矣。今吾中国所以日即衰落者,岂有他哉?束身寡过之善士太多,享权利而不尽义务,人人视其所负于群者如无有焉。人虽多,曾不能为群之利,而反为群之累,夫安得不日蹙也?^③

梁启超认为“束身寡过”即属私德,认为中国传统德育以养育私德为主,并且传统思想中有排斥公德发展之处,几乎成为习惯,于是人民不知何为公德,不知何为个人对群体的义务。其实,中国古代亦有公德,只是古代公德多系对于士大夫而言,对百姓并不提倡,而士大夫文化对民众也有影响,梁启超似未辨乎此。当然,古时的公德与近代的公德仍有同异。他所强调的是,国民必须明确自己对于群体、国家所负担的义务,以求益群利群,不可只享受群体的好处而不承担责任。过于注重“身”的人难免对“群”有忽视。中国要从衰落转向振兴,一定要加强国民对“群”的责任意识,这个“群”不是指社会,而是指国家。

近代西方思想对个人和社会之道德的区分,始见于边沁对“私人伦理”与“公共伦理”的区分,此后密尔在其《论自由》中特别区分“个人道德”和“社会道德”^④。日本受此影响,在明治二三十年代关注过公德讨论。梁启超戊戌运动后到日本,受到其影响。但梁启超以爱国的民族主义出发,把个人

① 梁启超:《新民说》,第17-18页。

② 梁启超此种认识亦受到日本文部省所发训令之影响,盖见训令中中学所教伦理道德之目有对于自己之伦理,对于家族之伦理,对于社会之伦理,对于国家之伦理等,因而认为中国伦理范围较狭。参见张灏:《梁启超与中国思想的过渡(1890-1907)》,第109页;黄雅琦:《救亡与启蒙:梁启超之儒学研究》,台北:花木兰出版社,2009年。当时日本学者多注意公德问题,如1902年10月东京高等师范学校校长嘉纳治五郎对湖南师范留学生谈话,即强调“凡教育之要旨,在养成国民之公德”。此说亦得时为学生的杨度的赞同。另可参见陈弱水:《公德观念的初步探讨——历史源流与理论建构》,《公共意识与中国文化》,第3-35页。

③ 梁启超:《新民说》,第20-21页。

④ 约翰·密尔:《论自由》,许宝骙译,北京:商务印书馆,2009年,第90页。

对群体的自觉义务看成公德的核心,这是与中国近代民族国家的受压迫而欲自强的时代要求——救亡图存密切相关的。事实上,日本明治以后,也不断突出“公德”建设的意义,而就西洋近代所突出的公德,其意义主要指人在社会交往和公共生活中所循的道德,以及对公共财物所持的态度,对行政公务所承担的责任,对社会公益事业的关注,即突出社会公德,并不突出“国家”意识以及由此而来的政治性公德,即国家对公民的要求。梁启超的公德说受到日本近代重视公德的影响,但更受加藤弘之等国家主义的影响,故其重点有所不同,是集中在公民道德即政治性公德上。由于日本明治维新后成功走入近代化,在欧化流行二十年之后,在社会建设方面有了反思,故日本的公德建设主要指向公共道德。而中国甲午战争之后,要唤起国民爱国利群,反抗列强对中国的侵逼,故梁启超呼吁的公德必然指向公民道德及其各种近代政治意识和公民意识,这是与日本不同的。

梁启超关于公德和私德的观点,也受到边沁的启发。梁启超在其《乐利主义泰斗边沁之学说》中谈到:“边沁以为人生一切行谊其善恶标准于何定乎?曰:使人增长其幸福者谓之善,使人减障其幸福者谓之恶。此主义放诸四海而皆准,俟诸百世而不惑……其乐利关于一群之总员者谓之公德,关于群内各员之本身者谓之私德。”

就公德的条目而言,梁启超在《新民说》中特别立专节论述的,有国家意识、进取意识、权利思想、自由精神、自尊合群、义务思想等,其实,从伦理学上来说,这些大都不属于道德。梁启超以“公德”指称这些意识和价值,也造成了理论上的混淆,有些学者如李泽厚至今还受其影响。这里仅举其论自由与公德:

今世少年,莫不囂囂言自由矣。其言之者,固自谓有文明思想矣,曾不审夫泰西之所谓自由者,在前此之诸大问题,无一役非为团体公益计,而决非一私人之放恣桀骜者所可托以藏身也。今不用之向上以求宪法,不用之排外以伸国权,而徒耳食一二学说之半面,取便私图,破坏公德,自返于野蛮之野蛮。有规语之者,犹敢颯然抗说曰:“吾自由!吾自由!”吾甚惧乎“自由”两字,不徒为专制党之口实,而实为中国前途之公敌也。^①

在梁启超看来,自由是为了增益团体公益的公德,而绝不是私人放肆的条目。自由是指向宪政、指向国权的政治价值。这里警惕以自由为名而行私人放肆之实的立场,同他后来在《论私德》中的立场是一致的。

应该指出,梁启超在写作《论公德》时期,虽然着重推崇公德,但对私德并没有加以否定而是肯定了私德的意义,这是他后来可以在同一部书中写作“论私德”一节的基础。

三、刘师培的伦理思想

让我们来看看与梁启超《新民说》同时的刘师培的《伦理教科书》,以与梁启超作一比较。黄遵宪本来曾劝梁启超作一伦理教科书,梁启超未作,作了《德育鉴》,而刘师培为之。可见伦理道德的近代重建,在新时代通过新形式,特别是吸收日本教科书的形式进行伦理教育,在辛亥之前已经开始,这是近代性的一个方面。梁启超1905年作《德育鉴》,以宋明儒者修身之言为德育教材,延续了传统的修身形式,以为非如此不能在实践上亲切有味,与古代重视“行”的教育是一致的。刘师培认为,过去的伦理教育不得其法,有行无知,知即是对伦理的起源与分类的知识性分析。这一观点便与梁启超不同。其《伦理教科书》分为两册,1906年出版,而其基本思想于1904年已形成。第一册是“己身之伦理”,约相当于梁启超所说的私德。第二册为家族伦理与社会伦理,其社会伦理约相当于梁启超之公德,而家庭伦理在私、公之间。故两册的分法已经蕴含着伦理的公私人我之分。

先看第一册,刘师培凡例中言:“此册所言,不外振励国民之精神,使之奋发兴起。”这个出发点与梁启超等是一致的。他认为,就伦理而言,“当以己身为主体,以家族、社会、国家为客体,故伦理一

^① 梁启超:《新民说》,第109页。

科,首重修身”^①。他认为,古代典籍之中,《尧典》所言“亲九族”属家族伦理,“平章百姓”属社会伦理,此皆“施于他人之伦理也”;而《尧典》“直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲”与《皋陶谟》“宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而毅”,“此对于己身之伦理也”。这个分析方法与西方近代伦理“对于自己”和“对于他人”的分别一致。他认为,秦汉以后的儒家伦理分为两派:“一曰自修学派,以明心践性为宗,以改过慎独为旨,倡正谊明道之说,而不欲谋利计功”,属此者,如董仲舒、韩愈等;“一曰交利学派,以仁恕为心,以大同为想,以民胞物与为志,无复人我之见存”,属此派者,如张载、王守仁等。他又说:“盖自修学派所言者,对于己身之伦理也;交利学派所言者,则施于他人之伦理也。合两派而兼取之,庶伦理之学,可以由致知而进于实践乎!”^②

“‘修身’者,所以欲人人成为完全无过之人也”,即修身的目标是达到完满的人格,然而他又说:“然中国平昔之思想,以‘身’为家族之身,不以‘身’为社会之身,其所谓‘修身’者,盖仅为实践家族伦理之基耳。”^③其实家族伦理亦有非家族伦理之用,如国家、社会之用。故古人之求忠臣于孝子之家,即看出孝德并非只有家族道德的意义和功能。

他又指出,这个在历史上不尽如此,孔子的仁追求社会公益,超出修身,“盖以己身对社会,则社会为重,己身为轻。社会之事,皆己身也”。他举出张载的《西铭》为证,又举出“吴康斋亦曰:‘男儿须挺然生世间。’是己身为世界之身,非家族所克私有之身也”,又举“罗念庵有言:‘吾人当将此身,放在天地间公共地步’,‘公共之地’,即西人所谓社会、国家也”。他认为中国人多不明此理,己身之外,仅以家族为范围。“凡事于家族有利者,则经营唯恐其后;凡事于家族有害者,则退避不敢复撄,而一群公益,不暇兼营。此则中国伦理之一大失也”^④。一群即社会、国家。其实罗念庵所言,在二程以来的理学中常见。总之,照刘师培此说,中国古代关于超出己身、家族之外的社会伦理亦复不少,不过他所引者多是指心胸和境界而言,并非是社会伦理,但指出古人的眼界不限于己身,确属必要。

只关心己身,是“独善其身”,独善其身的自修学派,在他看来“乃不侵他人之权利,亦不为他人尽义务者也”。他说自修学派“一若舍修身以外,无权利之可求,亦无义务之可尽。夫只身孤立,与世奚裨?”^⑤不过,此种批评只适合于佛、道之修行,但佛道主出世,所以“与世奚裨”自然不能切中他们的要害。最后他说:“然己身不修,则与人交际,亦安能推行而无失哉?”^⑥

《伦理教科书》第一册主乎心性修身之学,全部为古代心性修身观念之解析。第二册为家族伦理和社会伦理,此册的弁言说:“中国古籍,于家族伦理,失之于繁;于社会伦理,失之于简。”^⑦其第二课云:“家族伦理,为实践伦理之基。特中国所行家族伦理,其弊有二。一曰所行伦理仅以家族为范围。中国人民自古代以来,仅有私德,无公德。以己身为家族之身,一若舍孝弟而外,别无道德;舍家族而外,别无义务。又以社会、国家之伦理,皆由家族伦理而推。人人能尽其家族伦理,即为完全无缺之人,而一群之公益,不暇兼营。”但他也承认,中国古代伦理亦有不以家族为范围者,如《公羊传》“不以家事辞王事”,汉贾谊言“国而忘家,公而忘私”。王事即国家之事,国家与家族相比较,则家族为轻,国家为重,古代多有此说,如“昔大禹过门不入,霍去病言‘匈奴未灭,何以家为’”,此皆言国家之事重于家族之事。当然,刘师培已重视家族伦理之改良,尤其是“家族伦理之互相均平”^⑧。五伦互为对待者当互尽其伦理,矫正不平者使之均平。

① 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,扬州:广陵书社,2016年,第128页。

② 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第132页。

③ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第136页。

④ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第137页。

⑤ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第138页。

⑥ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第139页。

⑦ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第202页。

⑧ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第205页。

刘师培论父子之伦,一方面强调慈孝为父子互尽之伦,一方面批评儒家在古代“以为父母若存,则为人子者,只当对父母尽伦理,不得对社会、国家尽伦理”,有妨公德^①。然而他也承认,即使是《孝经》也有言曰“立身行道,扬名于后世,乃孝之终”,《礼记》乃言“事君不忠,非孝也;莅官不敬,非孝也;朋友不信,非孝也;战阵无勇,非孝也”,“则对于社会、国家尽伦理,亦为孝亲之一端”^②。书中言道:“盖以国家较家族,国为重而家为轻。……若伍子胥因报父仇,引吴灭楚。夫所仇者仅君主一人,乃引异国覆祖国,则又一国之公敌矣。故公私之界不可不明也。”^③他在家族伦理的结论部分指出:

使非改良家族伦理,则平等之制难期实行,而国民公共之观念,亦永无进步之期矣。不惟此也,中国社会、国家之伦理所以至今未发达者,则由家族思想为之阂隔也。^④

以宗法系民,故家族伦理最为发达。又以社会之伦理,皆由家族伦理而推,而一群之公益无暇顾矣。吾观中国之臣民,私德为重,公德为轻。^⑤

刘师培的教科书全面陈列了中国古代伦理的观念,间或从近代的立场上加以评论,而本文所注重者仍在其公德—私德之观念。

《伦理教科书》十八课为家族伦理部分之结论,十九课“论公私之界说”,始为社会伦理部分。在刘师培看来,家族伦理似属私德,只有社会伦理才属公德,而凡有公共观念必生公德,“吾试即中国古人之言‘公’者考之,则孔子言‘欲立’‘欲达’,墨子言‘兼爱’‘交利’‘视人犹己’,曾子言‘人非人不济’,汉儒言‘相人偶为仁’,宋儒言‘民胞物与’,孰非社会伦理之精言乎?特近世以来,中国人民公德不修,社会伦理知之者稀”^⑥。这就是说,中国文化亦有社会伦理,以己对人,以私对公,则这些伦理即是公德,“但明清以来因专制政体之进化而不修公德,对社会伦理知之亦少”。他指出:“中国所谓公德者,皆指对于一家一姓者而言,非指对于国民团体者言也。以专制之祸,涣人民之群,此固国民轻公德之第一原因也。”^⑦人民以公德为轻,故社会伦理无法实行。

在二十课“论中国社会伦理不发达之原因”中,他回顾了中国历代党祸,认为汉、宋、明尚能先公后私,晋、唐则倾轧纷争,“遂一己之私,而忘天下、国家之急者也。公德不修,莫此为甚”。认为中国词章家的思想多出于“为我”,与公德之说大相背驰。王维等诗,“以高隐自足,是独善而不能兼善也”,苏东坡诗“大抵以乐利为宗者也。以乐利为宗,是利己而不复利物也。此与边沁以一群之利乐为乐利者不同”^⑧。

此课的最后,他说:“昔《礼记》有言:‘并座不横肱。’古语有言:‘食不毁器,荫不折枝。’所以存公德也。今中国之民,与薄物细故之微,既无公共之观念,如污秽公共道路,损折公共之花木,乘舟车则争先,营贸易则作伪。此事虽小,可以喻大。故其谋一群之利害,亦互相诿避而莫敢居先。”^⑨

什么是社会伦理?“社会伦理者,即个人对于一群之伦理也。”^⑩“既有社会,则个人与社会交涉必繁,斯有社会之规则。夫规则何自昉乎?使个人之所为与他人无与,则不必谋于一群,而一群不得施其干涉,故有完全自主之权。然所行、所为不可不屈于社会者,必一己之外,利害有涉于他人。利害既涉于他人,则不得不受社会之节制。此社会规则所由起也。”^⑪这样的说法与密尔论自由的思想完

① 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第209页。

② 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第209—210页。

③ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第210页。

④ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第237页。

⑤ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第237—238页。

⑥ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第239页。

⑦ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第240页。

⑧ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第241页。

⑨ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第242页。

⑩ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第243页。

⑪ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第244页。

全一致,必然是受密尔《论自由》一书思想的影响所致。

此下释仁爱、释正义、释和睦、论义侠、论择交、论服从、释诚信、论洁身、对于师友之伦理、对于乡党之伦理。这显示出,刘师培是以仁义和礼属于社会伦理,也就是说,中国古代并非没有社会伦理,而是有许多关于社会伦理的资源。

第二册第三十六课为结论,是专对于社会伦理而言。他在结论中说,中国人在20世纪以前不知“社会伦理为何物”,是因为此前中国没有完全的社会,“故欲人民有公德,仍自成立完全社会始”^①。同时,他也指出,近代中国人为矫正此弊,在传统中亦寻其资源,如“人我相通”之伦理,如孔子大同思想“其人不独亲其亲,子其子”,他认为哲学说法“非不深远”,但不从社会改造开始,社会伦理便无法实行。

刘师培的伦理思想,在其《经学教科书》中也有论及:

《易·象传》所言之“君子”,即言君子当法《易》道以作事耳。故所言之伦理,有对于个人者,有对于家族者,有对于社会者,有对于国家者。观于《易经》之《象传》,而伦理之学备乎此矣。^②

他还在《经学教科书》中,分类详细列举了《象传》中的伦理观念:

个人伦理:《乾》之“自强不息”,《蒙》之“果行育德”,《小畜》“懿文德”,《否》之“俭德避难”,《大畜》“多识前言往行,以畜其德”,《颐》之“慎言语,节饮食”,《大过》“独立不惧,遁世无闷”,《坎》之“常德行”,《恒》“立不易方”,《大壮》“非礼弗履”,《晋》“自昭明德”,《蹇》“反身修德”,《损》“惩忿窒欲”,《益》“迁善改过”,《升》“顺德,积小高大”,《困》“致命遂志”,《鼎》“正位凝命”,《震》“恐惧修省”,《归妹》“永终知敝”,《小过》“行过恭丧,哀用过俭”。

社会伦理:《坤》“厚德载物”,《需》“饮食宴乐”,《讼》“作事谋始”,《同人》“类族辨物”,《坎》“常德行,习教事”,《咸》“以虚受人”,《遁》“远小人,不恶而严”,《睽》“以同而异”,《渐》“居贤德善俗”,《兑》“朋友讲习”,《未济》“辨物居方”。

国家伦理:《屯》之“经纶”,《师》“容民畜众”,《履》“辨上下,定民志”,《大有》“遏恶扬善”,《蛊》“振民育德”,《临》“教思无穷,保民无疆”,《贲》“明庶政,无敢折狱”,《明夷》“莅众,用晦而明”,《解》“赦过宥罪”,《萃》“除戎器”,《困》“致命遂志”,《井》“劳民劝相”,《革》“治历明时”,《鼎》“正位凝命”,《丰》“折狱致刑”,《旅》“明慎用刑”,《巽》“申命行事”,《节》“制度数,议德行”,《中孚》“议狱缓死”,《既济》“思患预防”。

家族伦理:《随》“向晦入息”,《家人》“言有物,行有恒”。^③

由以上可见,如《周易·系辞下》所说“利用安身以崇德”,则其关于个人伦理应有不少,但国家、社会伦理亦复不少。当然,所列国家伦理方面,不见得都属于“伦理”,但关于家庭者确乎不多。可见《周易》的样本并不见得最有代表性。

这种对待自己和对待他人伦理的分别,在亚里士多德已开其端,他在论公正德性的第五卷中说:“公正自身是一种完全的德性,它不是未加划分的,而是对待他人的。正因为如此,在各种德性中,人们认为公正是最主要的……由于有了这种德性,就能以德性对待他人,而不只是对待自身……在各种德性之中,唯有公正是关心他人的善……而最善良的人,不但以德性对待自己,更要以德性对待他人。”^④亚里士多德也说过,“公正还是一个公正的人在公正的选择中所遵循的一种行为原则”^⑤,说明亚里士多德的美德公正同时也是行为的原则,而不是排斥行为的。

① 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第276页。

② 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第106页。

③ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第106—107页。

④ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,苗力田译,苗力田主编:《亚里士多德全集》第八卷,北京:中国人民大学出版社,1992年,第96—97页。

⑤ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,苗力田主编:《亚里士多德全集》第八卷,第106页。

四、马君武论公德

最后我们来看 1903 年 4 月马君武发表的《论公德》^①。比起梁启超《新民说》论公德,马君武此文仅晚一年。我们知道,19 世纪末 20 世纪初,这一时期正是日本国内关注公德问题讨论的时期。故不仅梁启超受此影响,而关联到中国问题,马君武亦然。马君武(1881—1940)1901 年考入日本京都帝国大学,学习化学,留日期间结识了梁启超等人,也为梁启超的《新民丛报》撰稿。他的论公德文,可以说是对梁启超公德论的回应,并借由此论申发其对中国古代社会的批判。

“私德者何?对于身家上之德义是也。公德者何?对于社会上之德义是也。”^②可见马君武对公德私德的定义和理解与近代西方思想家略同。他接着说:

论者动谓中国道德之发达,与公德虽阙如,而私德则颇完备,亦六(经)之所陈,百儒之所述,似于私德已发挥无余蕴矣。呜呼!中国之所谓私德者,以之养成驯厚谨愿之奴隶则有余,以之养成活泼进取之国民则不足。^③

这一段前面引梁启超《新民说》而反驳之,认为中国私德并非已经发挥无余蕴,而是只能养成奴隶制道德而已,不能养成国民的道德。按国民道德多就公德而言,故此处所驳梁启超私德说者,并不合理。观其大意,活泼进取是私德,亦属近代之私德,却为中国古代所无。从公德私德之分而言,他似认为,国民道德有公私之分,国民之私德应以活泼进取为主。他又说:

夫私德者,公德之根也。公德不完之国民,其私德亦不能完,无可疑也。欧美公德之发达也,其原本全在私德之发达……故私德之与公德也,乃一物而二名也。私德不完,则公德必无从而发生。^④

表面看来,他的讲法与梁启超 1903 年秋回国后写的论私德的语句相似,但立意完全不同。在梁启超认为,虽然中国有私德而无公德,但养好私德,可推致公德。而马君武之意,认为中国公德之不立,不是梁启超所说只欠一推,而是中国的私德根本不发达。那么什么是马君武所说的私德呢?“夫人必能爱名誉,而后立身涉世,乃有所忌惮,不敢失节坠行、寡廉鲜耻”,“夫人必能爱权利,而后能真自治”,“夫人必能爱自由,而后其人格乃尊,为一国中之主人,不为一国中之奴隶”。他认为中国私德不提倡爱名誉、爱权利、爱自由,所以公德无以立。故他总结说:“若徒指束身寡过、存心养性、戒慎恐惧诸小节为私德完全之证,是乃奴隶国之所谓私德,非自由国之所谓私德也(自由国亦不废存心养性诸节,而断不能赅私德之全)。”^⑤

可见,他认为梁启超所说的私德皆为奴隶国之私德,非自由国之私德,而他倡导的私德乃是自由国之私德。此种讲法似是而非,爱权利、爱自由,如梁启超所言,近于公德,不属私德。本来,依梁启超之推理,中国文化并非没有公德,但缺乏近代社会之公德。而照马君武所说,中国并近代之私德亦无,故应全面去旧图新,进行道德革命和改造。陈独秀后来所说伦理革命,即继此而来。那么,可否说私德亦有古代近代之分?公德亦有古代近代之分?应看到,即使近代有近代之私德,其与古代私德亦颇有连续性,而近代之公德则与古代大异。

但马君武自己并未如此区分,他认为:“盖吾国民之在古昔,固非无公德之国民也。史称:文王之囿,方七十里,与民同乐。又曰:文王之时,耕者让畔,行者让路,斑白者不提絜负载于道路。此数者皆与今日欧美之所谓公德者同。故吾国民公德之发达,以在周文王时为极盛。”这是说西周时公德发

^① 此文原载《政法学报》癸卯年第 1 期(1903 年 4 月 27 日),可参见曾德珪选编:《马君武文选》,桂林:广西师范大学出版社,2000 年。

^② 马君武:《论公德》,曾德珪选编:《马君武文选》,第 189 页。

^③ 马君武:《论公德》,曾德珪选编:《马君武文选》,第 189 页。

^④ 马君武:《论公德》,曾德珪选编:《马君武文选》,第 189—190 页。

^⑤ 马君武:《论公德》,曾德珪选编:《马君武文选》,第 189—190 页。

达,只是后来渐行退化。但此说不严谨,盖周文王时不可能有“国民公德”,彼既封建,何来国民?但中国古代已有社会之超个人的公德,此是不争的事实。

马君武此文,文理逻辑不强,但重点似非集中于政治,不在奴隶之道德,如陈弱水所言,其重点乃社会公德,即公共道德^①。如马君武在此文中列举:

上海之例,道路侧不许便溺,公园之花草不许毁伤,公共之建筑不许污秽,是岂非公德之所当有事乎?而吾国人之干犯此等禁例,受其科罚者日有所闻也。

不观于欧美诸国乎?虽幼稚之童子,下等之愚夫,未有在道旁便溺者也,未有毁伤公园之花草者也,未有污秽公共建筑物者也。夫岂必时时有警察以守护乎?而人民既有公德,则自爱公共之乐利,守公共之禁戒而不敢犯。

欧美公德发达之原因,即欧美之人,不仅爱其一身一家之乐利,而爱公共乐利之故也。

欧美各国固莫不有其特别之国风,至其国民之品位及风格,则莫不优于高尚,而爱重公共之乐利。

兹略举数事,以为欧美平民公德发达之证。欧美各国之中,寻常通用者为电车马车,而乘用之客,皆重公德。车中有单,列明车价,有筐收纳之。乘客自按单纳价,不须营业者之请讨,而自不敢相欺。且乘降之时,井然有序,老弱者及妇女常居先,壮者后之。故人数虽众,而无逼塞不通之患。先至之壮者,见有后至之老弱者及妇女无坐(座)位,恒起立以让之。^②

五、章太炎论革命的道德

章太炎《革命之道德》刊于《民报》第8号(1906年10月8日,亦即他就任主编的次期)。该文首揭“种族革命”的大义,以为今日之“革命”,非简单的改朝换代,而是“光复”故国:“光复中国之种族也,光复中国之州郡也,光复中国之政权也。”^③此前之中国种族所以沦为满洲异族之统治,且久久不得“光复”,其根本原因不在宋学、汉学之为祸,而在道德的衰亡,“道德衰亡,诚亡国灭种之根极也”^④。因此,今天的革命中人,必须讲求道德,否则将无以号召天下^⑤。

章太炎认为,革命之道德,“不必甚深言之,但使确固坚厉,重然诺,轻死生,则可矣”。而所谓“大德”“公德”之外,“小德”“私德”绝不可忽视:“道德果有大小公私之异乎?于小且私者,苟有所出入矣;于大且公者,而欲其不逾闲,此乃迫于约束,非自然为之也。”如此缺乏道德的自觉,则必迎合时势而为,有机可乘,“则恣其情性,顺其意欲,一切破败而毁弃之,此必然之势也”。这就是说,革命道德即坚定勇敢、不畏牺牲,属于大德、公德。但在大德公德之外,小德私德也不能忽视,缺乏私德,就不可能有公德的自觉,私德是公德的基础。他还认为,事实上道德不分大小,不分公私。“方今中国之所短者,不在智谋而在贞信,不在权术而在公廉。”“尽天下而以诈相倾”,“其诈即亦归于无用”;“人人皆不道德,则惟有道德者可以获胜”;“今之革命,非为一己而为中国,中国为人人所共有,则战死亦为人人所当有”,前仆后继,都为分内之事。“今人以自分之事而不肯为之死,吾于是知优于私德者亦必优于公德,薄于私德者亦必薄于公德,而无道德者之不能革命,较然明矣。”章太炎很重视道德的作用,认为中国缺少的不是智谋,而是道德。关于公德和私德,他认为“优于私德者亦必优于公德,薄于私德者亦必薄于公德”^⑥,就是说,私德是基础,直接决定公德,一个人公德的厚薄取决于私德的厚薄。

① 陈弱水:《公共意识与中国文化》,第110页。

② 马君武:《论公德》,曾德珪选编:《马君武文选》,第192页。

③ 章炳麟:《革命之道德》,汤志钧编:《章太炎政论选集》(上),北京:中华书局,1977年,第309—323页。

④ 章炳麟:《革命之道德》,汤志钧编:《章太炎政论选集》(上),第310页。

⑤ 参见张勇:《“道德”与“革命”——〈新民晚报〉与〈民报〉时期梁任公与章太炎的“道德”交涉》,《中国学术》第三十三辑,北京:商务印书馆,2013年,第125页。

⑥ 章炳麟:《革命之道德》,汤志钧编:《章太炎政论选集》(上),第311、312、313页。

这些观点同梁启超《论私德》的观点颇为接近。

《革命之道德》一文另一颇引起后来研究者关注之处,是他以职业高下论道德的论述。他认为:

今之道德,大率从于职业而变。都计其业,则有十六种人:一曰农人,二曰工人,三曰裨贩,四曰坐贾,五曰学究,六曰艺士,七曰通人,八曰行伍,九曰胥徒,十曰幕客,十一曰职商,十二曰京朝官,十三曰方面官,十四曰军官,十五曰差除官,十六曰雇译人。其职业凡十六等,其道德之第次亦十六等。……故以此十六职业者,第次道德,则自艺士以下,率在道德之域;而通人以上,则多不道德者。九等人表,不足别其名;九品中正,不能尽其实。要之知识愈进,权位愈申,则离于道德也愈远。^①

照此说,从事农工至艺士职业的人,都是道德的,而官商多不道德。特别是,他的结论是“知识愈进,权位愈申,则离于道德者也愈远”,知识越多越不道德,官位越高越不道德,这种民粹主义道德论不能不说与后来“文革”时代思想有相同之处。但他重视个人道德,则是事实。

今之革命党者,于此十六职业,将何所隶属耶?农、工、裨贩、坐贾、学究、艺士之伦,虽与其列,而提倡者多在通人,使通人而具道德,提倡之责,舍通人则谁与?然以成事验之,通人率多无行,而彼六者之有道德,又非简择而取之也,循化顺则不得不尔。^②

通人率多无行,是批评知识人没有坚定的道德操守,这对鼓吹革命道德的人来说,也不奇怪。凡强调革命斗争和革命战争之道德的人,往往就会轻视知识人的道德。在他看来,农工之人的道德并不是出于道德选择,而是朴素自然地形成的。

六、徐特立论公德

1949年中华人民共和国成立后,公德的问题也立即受到最高领导人的注意。新的人民政府必然也要关注新的国家对公民的要求。1945年9月29日,毛泽东在《新华月报》创刊号题词:爱祖国、爱人民、爱劳动、爱护公共财产,为全体国民的公德。同月,由毛泽东起草并由中国人民政治协商会议全体会议通过的《共同纲领》之四十二条:“提倡爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱护公共财物为中华人民共和国全体公民的公德。”说明新中国建国伊始,在和各方面的合作中,还是很重视现代国家建设和“国民公德”的问题。在这“五爱”中,爱祖国即是爱国,这是近代以来一直被首要强调的公民道德,如1902年梁启超的新民说。爱护公共财物是近代以来欧美国家一直注重的公共道德。爱科学是“五四”以来社会文化的共识,而爱人民、爱劳动则是中国共产党自身意识形态所直接要求的。可见,这一“公德”体系实包含了多方面的内容,其中公共道德只占较轻的地位。

1950年,毛泽东的昔年老师徐特立写下了《论国民公德》一文,于1950年7月至9月分上、中、下发表于《人民教育》第1卷第3、4、5期。这显然是作为教育家的徐特立自觉接受的一项任务,即阐发毛泽东提出的“五爱”公德。文章的开始这样说:

首先有一个问题应该提出讨论的,就是政协纲领只决定全体国民的公德,而没有决定个人的私德,有什么历史事实根据和理论根据?^③

他还提出:

毛泽东对于道德的认识不侧重个人的私德,而重视政治关系。^④

他赞成毛泽东的这个认识,同时主张要重视那些影响到政治的私德,或影响公德的私德。这一观点应该也是从毛泽东而来的。

① 章炳麟:《革命之道德》,汤志钧编:《章太炎政论选集》(上),第314—318页。

② 章炳麟:《革命之道德》,汤志钧编:《章太炎政论选集》(上),第318页。

③ 徐特立:《论国民公德·前言》,湖南省长沙师范学校编:《徐特立文集》,长沙:湖南人民出版社,1980年,第435页。

④ 徐特立:《论国民公德·前言》,湖南省长沙师范学校编:《徐特立文集》,第437页。

他的这一说明很重要,既阐明了毛泽东的道德思想重点,即在道德问题上重视政治意义;也说明了正是依据毛泽东的观点,政协的共同纲领只讲公民道德,不讲个人私德。应该说,毛泽东的这一主张深刻影响了后来几十年新中国的道德建设。

徐特立也提到,在清末甲午战争以后,清政府提出“尊君、尊孔、尚公、尚武、尚实”的道德标准,得到了社会的公认,集这五项道德成为清政府当时提出的“公德”。

但徐特立的文章并未真正回答共同纲领为何“只决定全体国民的公德,而没有决定个人的私德”?他只说毛泽东不重视个人的私德。此下,他的文章更多是讲人的道德是由社会发展所决定的这一观点,这似乎蕴含着,个人的私德随着社会的改变而自然改变。社会改造好了,个人道德自然就好。他说:

从大革命、土地革命到抗日的民族革命,凡是改变了社会关系的地区,即实行了减租减息、平分土地以及发扬起广大人民民主的地区,于是社会习惯和个人道德也就来了历史上空前的大转变;犯法作乱的人,很少看见;烟赌盗贼,不禁自绝;以至夜不闭户,一切坏分子都变为劳动者。这些事实说明个人的好坏是由社会决定的。这些事实完全把马克思、恩格斯、毛泽东的道德思想,在中国革命过程中实现了,而且还继续发展到新解放区去。^①

他所说的个人的好坏,就是指个人道德。他隐含的主张是,离开了社会的改造而论个人道德或个人修养,不仅是错误的,甚至“这完全是反动的”^②。

此下徐特立对“五爱”分别作了解说,当然他的解说有自己的特点,如爱护公共财物,他的解说更多关注在厉行节约、反对浪费,这虽然是当时解决国家财经困难的一个方面,但与近代以来的公共道德所讲的爱护公共财物还不相同。在这个意义上,他确实并没有涉及公共道德。而他讲的爱科学,更多地强调人文科学理论的阶级性、时代性,要求人们认识马克思主义的社会科学,少犯错误。这与一般讲的爱科学的精神也不一样。倒是他说“认识到毛主席古今中外法,列宁的批判地吸收人类一切遗产之重要”^③,这一方面说明了毛主席的认识方法是古今中外法,不排斥任何一方,另一方面也说明了中共的文化政策受到列宁的重大影响,即“列宁的批判地吸收人类一切遗产”。关于爱人民,他说:“人民政协《共同纲领》中规定的德目是新中国的新的道德标准,不是任何国家任何时期都适用的。”^④

他又说:

由于中国过去是半殖民地,有些省份曾经一度沦为殖民地,所以我们政协《共同纲领》的德目中,就把爱祖国提到第一位;由于这个国家,是由人民大众出钱出力流血牺牲所创造出来的国家,所以德目中在爱祖国之后,接着就提到爱人民。^⑤

其实,国家对于公民的要求是一般的逻辑,而并非看不同地区的特殊经历。爱国是民族国家对国民的一项基本要求,如果说因为一些地区曾经沦为殖民地才确定爱国,那就把爱国当成了一项施政的政策,而不是全体国民的道德。人民大众是无产阶级政党的基础,中国共产党是无产阶级先锋队,但其基本诉求是解放人民,人民当家作主,这是其政策纲领内在决定的。最特别的是,公德应是人民大众对国家负责的道德,但在徐特立的讲法中,爱人民的公德成为政府的责任:

爱人民最基本的最一般的,即凡是人民,都要给以政权、财权、人权之保证。^⑥

对于爱人民,我们可以具体说明如下:要为全国一切人民谋利益,全国人民都有人权、政权、

① 徐特立:《论国民公德·前言》,湖南省长沙师范学校编:《徐特立文集》,第438页。

② 徐特立:《论国民公德·前言》,湖南省长沙师范学校编:《徐特立文集》,第438页。

③ 徐特立:《论国民公德·爱科学》,湖南省长沙师范学校编:《徐特立文集》,第450页。

④ 徐特立:《论国民公德·爱人民》,湖南省长沙师范学校编:《徐特立文集》,第443页。

⑤ 徐特立:《论国民公德·爱人民》,湖南省长沙师范学校编:《徐特立文集》,第443页。

⑥ 徐特立:《论国民公德·爱人民》,湖南省长沙师范学校编:《徐特立文集》,第444页。

财权,有事做,有书读,有饭吃,都要各得其所。^①

这是解释新政府的政策导向,对土地关系、劳资关系,要保证使农民获得土地,工人有工作,公教人员有事做,私人企业有利可图,以有利于生产的发展。于是爱人民变成了政策的解说,而不是“在思想上提高为一种自觉自动的人们的公共道德”。这样,爱人民的公德不是公民个人的道德,而成为一项国家制度的价值,与今天的核心价值一样,而不是个人作为公民的道德了。

可见,徐特立的文章并没有从理论和实践上很好地论证“五爱”作为国民之公德的意义,但无论如何,很明显,新政权重视政治性公德,轻视个人的私德,主张道德是意识形态,强调道德的政治功能,这些都已显示出此后几十年在道德和公德问题上的基本导向和偏向。

七、建国以后对公德的基本认识

由于新中国建立以后,一切都在党和国家领导之下,所以此下我们不再通过个人的阐述,而经由国家宪法和党的文件来考察这个时代对公德私德问题的主张和理解。

1954年通过的《中华人民共和国宪法》的第一百条规定:

中华人民共和国公民必须遵守宪法和法律,遵守劳动纪律,遵守公共秩序。尊重社会公德。应当说这里所说的“社会公德”就是“五爱”公德。但“尊重社会公德”的提法似不妥,难道其他几项都是要“遵守”,而社会公德不应当“遵守”吗?无论如何,这可以说是在法律形式上确定了“五爱”为主要内容的“社会公德”,“五爱”作为国民公德具有了法律认可的地位。但是“五爱”公德与这里所说的“社会公德”是同是异?在这里要求被尊重的社会公德应该不是“五爱”公德。这就有了两种不同的公德。“五爱”当属政治性公德,而所谓社会公德应当属于社会性公德。前者是公民道德,后者是公共道德。公共道德的地位和重要性远低于公民道德。在这里,作为公共道德的社会公德只是四个遵守的最后一项。

1982年,在将近三十年之后,新的中华人民共和国宪法出台,1982年宪法第二十四条:

第二十四条 国家通过普及理想教育、道德教育、文化教育、纪律和法制教育,通过在城乡不同范围的群众中制定和执行各种守则、公约,加强社会主义精神文明的建设。

国家提倡爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义的公德,在人民中进行爱国主义、集体主义和国际主义、共产主义的教育,进行辩证唯物主义和历史唯物主义的教育,反对资本主义的、封建主义的和其他的腐朽思想。

这个表述直到2018年2月都没有变化,在1988、1993、1999、2004年的宪法修正案中都没有对1982年宪法的这一条作出过任何改变。国家作为中华民族的民族国家,要进行爱国主义、集体主义、国际主义、共产主义的教育,以及辩证唯物主义和历史唯物主义的教育,却独独没有中华文化和中华美德的教育。这里的问题难道不是很明白的吗?

八二宪法其中也提到了“五爱”,但八二宪法的“五爱”公德对五四宪法有了调整,把五四宪法中的“爱护公共财物”,改为“爱社会主义”。新的“五爱”为“爱祖国,爱人民,爱劳动,爱科学,爱社会主义”。我们看到,原属于社会公德范畴的爱护公共财物没有了,再加上“在人民中进行爱国主义、集体主义和国际主义、共产主义的教育,进行辩证唯物主义和历史唯物主义的教育”,公德的政治性更为加强,而个人道德仍未见倡导。就中国社会的情形而言,“五爱”虽然作为国民公德被规定,但其实际影响直接关联着青少年教育,由于面对社会公共生活的公共道德未见倡导,而用爱社会主义取代爱护公共财物,明显表现出政治性公德压倒社会性公德的倾向,更不要说,公德压倒私德,是1950年徐特立文章发表以后一直不变的导向。

其实,在五四宪法之后,1975年正式通过了第一次修改五四宪法的新宪法,但这部宪法中没有

^① 徐特立:《论国民公德·爱人民》,湖南省长沙师范学校编:《徐特立文集》,第445页。

出现社会公德的规定。1978年在“文革”后又进行了宪法修改,七八宪法除了在“不劳动者不得食、各尽所能、按劳分配的社会主义原则下”,规定“劳动是一切有劳动能力的公民的光荣职责”外,其第五十七条:

公民必须爱护和保卫公共财产,遵守劳动纪律,遵守公共秩序,尊重社会公德,保守国家机密。

这就恢复了1954年宪法对“尊重社会公德”的讲法。而把原来作为公民公德的“爱护公共财产”移到此处,表明“爱护公共财产”与其他“五爱”(爱祖国,爱人民,爱劳动,爱科学,爱社会主义)不能平列,没有其他“五爱”更重要。社会性公德让位于政治性公德,甚为明显。五四宪法的“遵守公共秩序”消失了,应该是纳入了“遵守社会公德”。

八二宪法在五十三条的规定与七八宪法差别不大,1988、1993、1999、2004年的四次宪法修正案,都未涉及公民道德要求的改变,说明1978年以来的四十年来,在宪法的层面,在有关公民道德要求方面,我们恪守的还是1954年宪法的思想,没有按照社会生活的变化进行改进。

八二宪法没有提出要进行中华优秀传统文化和传统美德的教育,这在今天来看是一个明显的缺失。从今天来看,1982年宪法所说的反对封建主义的腐朽思想,更是一个内涵模糊的概念,反映了“文革”刚刚结束时人们的观念,应该说早已过时。尤其是,中共十八大以后对弘扬中华优秀传统文化的大力倡导,使得这类概念的使用必须加以检讨。

那么,是不是1982年以来的几十年间,党和政府对此毫无认识的进步呢?也不是,但它未体现在国家宪法修正案,而是体现在中共的党的决议和文件。事实上,在整个社会生活中,党的文件的作用往往超过了宪法法律的规定,承担着国家治理的功能。

1986年十二届六中全会通过了《中共中央关于社会主义精神文明建设的指导方针的决议》,这是改革开放后第一次具有纲领性的文件,提出以“四有”(有理想、有道德、有文化、有纪律的社会主义公民)为社会主义精神文明的根本任务,强调一切着眼于建设,把注意力集中到加强思想道德建设。这个看起来是一般性的论述,似乎把“四有”作为对公民的本质要求,近似于公德。在这个意义上,“四有”的地位超过了“五爱”。当然,这个文件继续肯定了“五爱”,即爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义,但不是作为公民的公德,而是作为“社会主义道德建设的基本要求”。无论如何,说明当时对道德的看法,是把公德作为道德建设的基本要求,来代替一切道德。这并不合理,也是十年后将此修改为三个领域(社会公德、职业道德、家庭美德)的原因。

“五爱”本属国民公德,但在这个文件中,却提出要使“五爱”在社会生活各个方面体现出来,如军民关系、干群关系、干部之间、家庭内部和人与人之间。其实这是不可能的。社会公德的作用范围到底何在,这些问题都未得到清晰的界定。

有进步的是,这个决议开始提出了职业道德建设,还提出了“在社会公共生活中,要大力发扬社会主义人道主义精神”,但这样概括公共生活的道德也是不准确的。所以,这个文件中“树立和发扬社会主义的道德风尚”一节本来是要全面体现思想道德建设的宗旨和要求,而对公共生活的道德要求也过于片面,人道主义并不是公共生活的基本道德。

十年后,1996年十四届六中全会通过了《中共中央关于加强社会主义精神文明建设若干重要问题的决议》,决议中提出社会公德、职业道德、家庭美德三分的框架,但这三类道德之外,没有提及个人道德。文件明确把文明礼貌、助人为乐、爱护公物、保护环境、遵纪守法五个方面作为社会公德,兹引其第11节:

社会主义道德建设要以为人民服务为核心,以集体主义为原则,以爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义为基本要求,开展社会公德、职业道德、家庭美德教育,在全社会形成团结互助、平等友爱、共同前进的人际关系。

为人民服务是社会主义道德的集中体现。在发展社会主义市场经济条件下,更要在全体人民

中提倡为人民服务 and 集体主义的精神,提倡尊重人、关心人,热爱集体,热心公益,扶贫帮困,为人民为社会多做好事,反对和抵制拜金主义、享乐主义和个人主义。在经济活动中,国家依法保护企业和个人利益,鼓励人们通过合法经营和诚实劳动获取正当经济利益;同时引导人们对社会负责、对人民负责,正确处理国家、集体和个人的关系,反对小团体主义、本位主义,反对损公肥私、损人利己。严格防止把经济活动中的商品交换原则引入党的政治生活和国家机关的政务活动。

全面加强社会主义道德建设,大力倡导文明礼貌、助人为乐、爱护公物、保护环境、遵纪守法的社会公德,大力倡导爱岗敬业、诚实守信、办事公道、服务群众、奉献社会的职业道德,大力倡导尊老爱幼、男女平等、夫妻和睦、勤俭持家、邻里团结的家庭美德。当前要以加强职业道德建设、纠正行业不正之风为重点。

提出五条德目作为社会公德,这比以前有所进步,但仍未能抓住公共道德的要点和根本特性。在加强青少年思想道德教育的第12节:

加强青少年思想道德教育,是关系国家命运的大事。要帮助青少年树立远大理想,培育优良品德。各级各类学校都要全面贯彻党的教育方针,坚持社会主义办学方向,加强德育工作,努力培养德智体等方面全面发展的社会主义建设者和接班人。根据大、中、小学的不同特点,切实加强和改进思想品德课程、政治理论课程,把传授知识同陶冶情操、养成良好的行为习惯结合起来,把个人成才同国家前途、社会需要结合起来,形成爱党爱国、关心集体、尊敬师长、勤奋好学、团结互助、遵纪守法的风气。积极组织学生参加生产劳动和社会实践,帮助他们认识社会,了解国情,增强建设祖国、振兴中华的责任感。充分发挥共青团、少先队团结和引导广大青少年进步的重要作用,深入开展“希望工程”“青年志愿者”和“手拉手”等活动,发扬互相关心、助人为乐的精神。重视老同志在青少年教育中的积极作用。全党全社会都要十分关心青少年思想道德建设,学校、家庭、社会密切配合,为他们的健康成长创造良好环境。

这里的爱党爱国、关心集体、尊敬师长、勤奋好学、团结互助、遵纪守法应作为六项学生道德,但只作为“风气”,尚欠理想,根本上还是为忽视个人道德的思路所影响。

相比起来,宪法的修改还不如党的文件。在宪法多年毫不改变对国民道德的要求的同时,党的文件不断提出新的改变,但这些改变并没有被及时反映到宪法修正案中去。

2001年中共中央印发了《公民道德建设实施纲要》,提出“通过公民道德建设的不断深化和拓展,逐步形成与发展社会主义市场经济相适应的社会主义道德体系”。这就几乎把公民道德等同于全部“社会主义道德”。《纲要》所理解的公民道德,其核心是“爱国主义、集体主义、社会主义”和“为人民服务精神”,但在此前提之下,也开始提到“中华民族的传统美德”,这是积极的。“要继承中华民族几千年形成的传统美德,发扬我们党领导人民在长期革命斗争与建设实践中形成的优良传统道德,积极借鉴世界各国道德建设的成功经验和先进文明成果”,这都是正确的。特别是,《纲要》提出“坚持尊重个人合法权益与承担社会责任相统一。要保障公民依法享有政治、经济、文化、社会生活等各方面的民主权利,鼓励人们通过诚实劳动和合法经营获取正当物质利益。引导每个公民自觉履行宪法和法律规定的各项义务,积极承担自己应尽的社会责任。把权利与义务结合起来,树立把国家和人民利益放在首位而又充分尊重公民个人合法利益的社会主义义利观”,这些在理论上也是没有疑义的。

在“指导思想和方针原则”的部分,《公民道德建设实施纲要》提出,在全社会大力倡导“爱国守法、明礼诚信、团结友善、勤俭自强、敬业奉献”的基本道德规范,努力提高公民道德素质,促进人的全面发展,培养一代又一代有理想、有道德、有文化、有纪律的社会主义公民。

关于公民道德建设的“主要内容”,《公民道德建设实施纲要》指出:

11. 从我国历史和现实的国情出发,社会主义道德建设要坚持以为人民服务为核心,以集体主义为原则,以爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义为基本要求,以社会公德、职业道德、家庭美德、个人品德为着力点。在公民道德建设中,应当把这些主要内容具体化、规范化,使

之成为全体公民普遍认同和自觉遵守的行为准则。

比起十年前,在社会公德、职业道德、家庭美德之外,这里增加了“个人道德”(个人品德),这是很有意义的。可惜,与社会公德、职业道德、家庭美德不同,此下没有列出个人道德的德目,有关“个人道德”的提法在后来十几年中没有继续^①。接下来:

14. 爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义作为公民道德建设的基本要求,是每个公民都应当承担的法律义务和道德责任。必须把这些基本要求与具体道德规范融为一体,贯穿公民道德建设的全过程。要引导人们发扬爱国主义精神,提高民族自尊心、自信心和自豪感,以热爱祖国、报效人民为最大光荣,以损害祖国利益、民族尊严为最大耻辱,提倡学习科学知识、科学思想、科学精神、科学方法,艰苦创业、勤奋工作,反对封建迷信、好逸恶劳,积极投身于建设有中国特色社会主义的伟大事业。

15. 社会公德是全体公民在社会交往和公共生活中应该遵循的行为准则,涵盖了人与人、人与社会、人与自然之间的关系。在现代社会,公共生活领域不断扩大,人们相互交往日益频繁,社会公德在维护公众利益、公共秩序,保持社会稳定方面的作用更加突出,成为公民个人道德修养和社会文明程度的重要表现。要大力倡导以文明礼貌、助人为乐、爱护公物、保护环境、遵纪守法为主要内容的社会公德,鼓励人们在社会上做一个好公民。

16. 职业道德是所有从业人员在职业活动中应该遵循的行为准则,涵盖了从业人员与服务对象、职业与职工、职业与职业之间的关系。随着现代社会分工的发展和专业化程度的增强,市场竞争日趋激烈,整个社会对从业人员职业观念、职业态度、职业技能、职业纪律和职业作风的要求越来越高。要大力倡导以爱岗敬业、诚实守信、办事公道、服务群众、奉献社会为主要内容的职业道德,鼓励人们在工作中做一个好建设者。

17. 家庭美德是每个公民在家庭生活中应该遵循的行为准则,涵盖了夫妻、长幼、邻里之间的关系。家庭生活与社会生活有着密切的联系,正确对待和处理家庭问题,共同培养和发展夫妻爱情、长幼亲情、邻里友情,不仅关系到每个家庭的美满幸福,也有利于社会的安定和谐。要大力倡导以尊老爱幼、男女平等、夫妻和睦、勤俭持家、邻里团结为主要内容的家庭美德,鼓励人们在家庭里做一个好成员。

《纲要》在社会公德、职业道德、家庭美德的具体规范和德目的表述上,与1996年的决议一致,表示这方面思考已经成熟稳定^②。保留“五爱”作为“基本要求”,与1996年的决议也是一致的,体现了党和政府希望在公德体系中保持连续性的一种努力。“基本要求”的提法,在规范与原则之间,更多地是作为基本原则,而不是公德德目。这与解放之初有所不同。

因此,真正与1996年不同而有所进展的地方,首先,是指导思想中提出的“爱国守法、明礼诚信、团结友善、勤俭自强、敬业奉献”的基本道德规范。这五项可谓“新五德”,但决议仍未能将之称为“德”,这也许可以理解为,写文件的人往往过于注重修辞的不重复,而没有把澄清概念放在第一位。这“新五德”,应该就是《纲要》所说的“个人道德”的内容,只是《纲要》自身并没有作这样的明确肯定。

其次,《纲要》第15节对“社会公德”作了理论上的定义和界说,特别提到社会公德是涵盖了人与人、人与社会、人与自然之间的关系,这个说法过于宽泛。与价值观不同,公德不可能涵盖所有人与人的关系,如家庭;也不可能涵盖人与社会的所有关系,如爱国;更不可能涵盖所有对自然的关系,如生态价值。所以不能说涵盖了三方面的关系,而只能说涉及三个向度。至于社会公德的具体内容,明确为文明礼貌、助人为乐、爱护公物、保护环境、遵纪守法五者,这明确说明社会公德的内涵是“公

^① 但习近平在十九大报告中提到了“推进社会公德、职业道德、家庭美德、个人品德建设”,并在2018年两会上又提出“明大德、守公德、严私德”,其中的私德即是个人道德。

^② 关于社会公德概念的辨析已有学者作了研究,如程立涛:《社会公德及其相关概念辨析》,《保定学院学报》2009年第3期。

共道德”,而不包括公民道德。这种区分是妥当的。

然而,什么是“好公民”?好公民只是遵守公共道德,而不包括公民道德?或者反过来,好公民只是指遵守公民道德,而不包括公共道德?显然二者都不完全。值得注意的是,这一节中提到了公德是公民个人道德修养的重要表现,这既承认了公德与个人道德修养的关系,也无异于承认个人道德为社会公德提供了支撑,尤其是肯定了“个人道德修养”的观念,这是一个进步。遗憾的是,政府提倡的精神文明和道德文明中,始终没有明确确立“个人道德”的德目和“个人道德修养”的意义。这正是我们所要强调的。

就问题来看,在一个市场经济体系为主的社会,政府并没有必要制定职业道德,社会的每一个行业单位都会有自己的职场要求,适应其自己的需要。这似乎还是全民所有制留下的习惯思路。家庭美德更应该由文化传统来保障,而不是由政府来规定,政府制定家庭美德,这反映了长期以来忽视社会文化传统的习惯路径。

总结起来,“爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义作为公民道德建设的基本要求”,实际上是以“五爱”为“公民道德”,是国家对公民要求的政治性公德。

“文明礼貌、助人为乐、爱护公物、保护环境、遵纪守法为主要内容的社会公德”,这里的社会公德就是“公共道德”,或社会性公德,不包括公民道德(政治性公德),明确这一点是有意义的。以往对公德概念的运用是比较混淆的,虽然我们在某种情况下为方便分析仍然可以运用这种笼统意义上的公德概念,但对严格的伦理学讨论来说,必须区分公共道德和公民道德。

那么,“爱国守法、明礼诚信、团结友善、勤俭自强、敬业奉献”的基本道德规范,属于什么道德呢?在逻辑上,应该属于个人基本道德,其中既有个人基本公德,也有个人基本私德。爱国守法、敬业奉献属于公德,明礼诚信、团结友善、勤俭自强属于私德。《纲要》的体系逻辑应是以个人基本道德为核心,从中演绎或推化出社会公德、职业道德、家庭美德,形成完整的道德体系。但“个人基本道德”的观念始终不能出场,我们的道德体系中始终不能有“个人基本道德”的地位。而且,严格地说,爱国已经包含在“五爱”的公民道德当中,不一定要在基本道德中再次提出。

那么这“新五德”比起“老五常”仁、义、礼、智、信如何呢?一个社会的基本道德必须是能够落实到个人践行的,当然,个人践行的道德如仁义礼智信,在古代同时是政治价值、社会价值,这是“新五德”所不承担,也不能承担的。而私德不应该只是对于自己的道德,而应该是君子之德、善人之德,即个人的道德、品质、人格。“新五德”以爱国守法当先,以敬业奉献殿后,公德意识还是强过了善人品德,可见徐特立以来此种影响的深远。十八大以来社会主义核心价值的体系,也仍然存在这样的问题。

至于公共道德,也是现代社会生活的重要维度。在我看来,公共道德自然很重要,但相比于个人道德而言,公共道德的问题并不难解决,关键是政府和社会组织要像明治后期的日本一样,全力抓住这个问题,使之成为社会和媒体的关注焦点,持之以恒,必然有效。在这个问题上,陈弱水的著作阐发得很清楚。我们从建国以来的问题则是,政治性公德挤压了社会性公德,使社会公德始终很难成为社会的关注焦点,而政治公德和意识形态论题永远成为关注焦点。与陈弱水不同的是,他以台湾地区为主,强调要突出公德中的社会性公德;而我们以大陆为主,强调最重要的是加强私德中的个人基本道德,这不仅与我们对中国大陆道德生活史的判断有关,亦是我们的儒家文化立场所决定的。

总之,本文基于伦理学和道德学的视角,以个人基本道德为核心,认为近代以来最大的问题是政治公德取代个人道德、压抑个人道德、取消个人道德,并相应地忽视社会公德,使得政治公德、社会公德和个人道德之间失去应有的平衡。因此,恢复个人道德的独立性和重要性,并大力倡导社会公德,是反思当代中国道德生活的关键。

传统儒家政治哲学的公共性优先价值序列论

赵 滕 王浦劬

摘 要:传统儒家思想内含着公共性优于个体性的哲学确定。这种思想结构,主导着中国政治哲学传统。儒家以公为本,从国家治理的现实向度和形而上的超现实向度论证了公共性优先的主张,由此形成了独具特色的国家治理思想。在国家权力的支撑下,这种公共性优先的价值序列成为主流规范性观念,深刻地影响着中国传统的国家治理。

关键词:儒家政治哲学;国家治理;公共性优先;形而上原则

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.01.02

在传统儒家政治哲学中,个体性相较于公共性地位卑微。在形而上的论证中,儒家将公共性强调到极致,个体性几无存在空间,更遑论个体性与公共性的有机统一;在国家治理层面,封建礼教对个体性的蔑视,极度抑制了现实生活中个体利益的合理存在和实现,从而造成“公”与“私”之间的利益对立。本文对传统儒家政治哲学公共性优先特征展开分析,试图由此入手,辨析传统儒学政治哲学价值序列的现代治理意义和功能。

一、传统儒家语境中的“公共性”内涵

传统儒家对“公共性”的阐述,主要是围绕“公”的理念展开的。所谓“公”,主要有两个方面的含义,一是国家治理的现实含义;一是形而上的玄学含义。

在国家治理层面,所谓“公”,通常有三个要义:一是政治性,特指政治统治和管理活动等。如《礼记·大同》说:“大道之行也,天下为公。”《诗经·小雅·大田》说:“雨我公田,遂及我私。”黄宗羲《原君》说:“天下有公利而莫或兴之。”^①孔子曾经询问担任城守的子游是否发现了人才,子游回答:“有澹台灭明者,行不由径,非公事,未尝至于偃之室也。”^②这里的“公”立足于政治活动,是儒家对公共性的政治注解。二是公开性,即公然、公开的意思。如贾谊《论积贮疏》:“残贼公行,莫之或止。”袁枚《黄生借书说》:“惟予之公书与张氏之吝书若不相类。”^③公开性通常是治理活动的重要特征。三是等级爵位性,即儒家礼治特定等级的指称。起初特指正式的爵位,如周代公、侯、伯、子、男爵位中的第一等级,后来则泛指名位较高的人。《左传·庄公十年》:“十年春,齐师伐我,公(鲁庄公)将战。”《国语·周语上》:“故天子听政,使公卿至于列士献诗。”在进一步的演变中,“公”成为伦理身份,如丈夫的父亲。《孔雀东南飞》:“便可白公姥,及时相遣归。”如对男子的尊称。《战国策·齐策一》:“我孰与

作者简介:赵滕,北京工业大学马克思主义学院讲师(北京 100124);王浦劬,北京大学政府管理学院教授(北京 100871)。

基金项目:本文系国家“万人计划”哲学社会科学第一批领军人才项目“当代中国治理模式研究”的阶段性成果。

① 黄宗羲:《原君》,《明夷待访录》,北京:中华书局,1981年,第1页。

② 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第59页。本文所引《论语》皆出自本书,不再一一出注。

③ 袁枚:《黄生借书说》,高路明选注:《袁枚文选》,北京:作家出版社,1997年,第28页。

城北徐公美?”《史记·陈涉世家》:“公等遇雨,皆已失期。”《滕王阁诗序》:“都督阎公之雅望,荣戟遥临。”^①

形而上玄学层面的“公”,主要含义有二:一是指道德性规范。先秦儒家强调“公”是“公平”意义上的价值。如《论语·尧曰》中说:“宽则得众,敏则有功,公则说。”《荀子·不苟》:“公生明,偏生暗。”这里的“公”,主要是指公正、公平、无偏私倾向的平允含义。儒家发展到宋明理学,“公”在“公正”地调节人际关系方面的含义进一步得到引申,具有概括性道德规范含义。如朱熹所言,“公”德之义含“仁、义、礼、智”^②四端。这种道德集中体现为其伦理规范性,即在“公”与“私”对举时,以“公”抑“私”。这种以“公”抑“私”,首先是统治者的治理应贯彻以“公”抑“私”原则,如二程曰:“圣人以大公无私治天下。”^③其次是天下人应以“公”抑“私”支配一己行为,以伦常约束自身的个体性,所谓“有少私意,便是气亏……有私意便是馁”^④。人的一切行为都须在“至公”伦理框架中进行,不得有丝毫越界,否则即是贻害自身。一般而言,传统儒家之“公”的道德性,通过“道”“理”予以表达,即认为“道”“理”是至上的正当性,仁义礼智等道德科目是“道”“理”的正当性的世俗体现。

形而上的玄学含义的“公”的第二层含义是指普遍性原则。宋明理学伊始,推演作为先秦之“道”的“公”为宋明之“理”的“公”,“公”由道德规范的“公道”系统地演进为宇宙终极准则的“公理”,即强调其为形而上的绝对原则,并且具备普遍规律意义。实际上,先秦儒家已经出现了将“道”作为形而上终极原由的思想萌芽,如子思曰:“君子之道费而隐。”道是广泛而精微的,它无所不包、无所不在,既宏大又精密,以至于“夫妇之愚,可以与知焉;及其至也,虽圣人亦有所不能焉”^⑤。作为“公”的规范内容的“道”,就是一种普遍规律。荀子说:“公道通义之可以相兼容者,是胜人之道也。”^⑥就是说,治国必须要通过公允普适的“道”才能成功。儒家思想发展到宋明理学,“理”替代了“道”的位置,“公”被提升为形而上的宇宙规律,此时的“公”的内涵被置换为“理”,具备宇宙规律的特征,如二程所言:“理者天下之至公。”^⑦“理”作为“公”的内容,具备通达于万物的特点。二程之后的朱熹,对“理”的终极规律性进行了更加深细的解读,他借用道家思想提出“理一分殊”理念,即“天理”的统一性与万物之“理”的特殊性相互对立统一。“天理”只有一个,它体现世间万物,表现为任何一物都有自己之“理”,而这些不同的“理”又都是共同“天理”的不同的具象形式。

综上所述,传统儒家在形而上层面将以“道”“理”为内容的“公”理解为既具备道德至上正当性,又具备宇宙终极规律性的最高规范。

二、传统儒家形而上的公共性优先辨正

传统儒学认为,在形而上的层面,公共性相较于个体性是一种神圣原则。在传统儒家文化中,公共性的“公”包含内容众多:首先,先秦孔孟之“道”与宋明理学之“理”都是宇宙的终极秩序,尽皆属于“公”的范畴。其次,“道”“理”中蕴含的道德价值,如“仁”“义”“礼”“智”“信”“忠”“勇”等等,也都属于“公”的范畴。所以,“公”既是终极规律,又具道德伦理的至上正当性。儒家文化中的公共性由此成为超越一切的绝对标准,支配着世间万物之生灭。公共性之“公”,既具有“理”“义”的超验含义,也指涉“君子”美德的人格品行;而个体性之“私”,则包含“欲”“利”的现实冲动,综合成为“小人”的人格。在传统儒家文化中,“公”对“私”的优先意义,主要体现在“理”“义”对“欲”“利”的道德优先性和支配性,体现为对“君子”人格的推崇,对“小人”人格的贬斥。

① 王勃:《滕王阁诗序》,何林天校注:《重订新校王子安集》,太原:山西人民出版社,1990年,第85页。

② 朱熹:《四书集注》,长沙:岳麓书社,2004年,第55页。

③ 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第153页。

④ 程颢、程颐:《二程集》,第78页。

⑤ 朱熹:《四书集注》,第26—27页。

⑥ 王云路、史光辉:《荀子直解》,杭州:浙江文艺出版社,2000年,第192页。

⑦ 程颢、程颐:《二程集》,第1193页。

1. 义与利

先秦儒家诸子主要从伦理的正当性角度论证“公”的优先性。此时的公共性侧重于政治范畴,《论语·为政》曰“为政以德,譬如北辰,居其所而众星拱之”。而作为宇宙终极法则的内容,尚未得到强调。在先秦儒家的视野中,“公”之于“私”的优先地位,主要是以“义”(包括“仁”等道德范畴)高于“利”的形式呈现的。

孔子将道德作为公共性的代名词,认为无论做人还是为政,都应以“德”“义”伦理为先,以个体性的利益为后。《论语·里仁》:“君子之于天下也,无适也,无莫也,义之与比。”“仁”“义”等伦理是孔子语境中君子修齐治平的准则。此外,孔子“罕言利”,认为“放于利而行,多怨”(《论语·里仁》),意即如果放任个体利益的追求,就会造成人际及治理中的矛盾和冲突。所以,孔子认为,在个人修养方面,“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》),应当以道德规范个人的利益要求,自律地以“公”抑“私”;在国家治理方面,应当“无欲速,无见小利。欲速则不达,见小利则大事不成”(《论语·子路》)。主张不应着眼于微末“小利”,而应在道德的框架中建立国家的公共性治理。在实施过程中,就是在“正名”的礼制下,按照规范对社会道德的地位进行排序。只要能够建立君臣父子的纲常伦理正当性秩序,利益问题自然迎刃而解。综上,孔子语境中“公”之于“私”的优先性,是以伦理规范形式,体现于个人修养和国家治理之中。

与孔子相比,孟子突出了“义”的重要性,其公共性优先的政治伦理将“义”提升至神圣地位,即主张对待事物时以“义”规范“利”:“非其义者,非其道也,一介不以与人,一介不以取诸人。”^①这就是说,如果不符合“义”的要求,那么,非常小的利益也是不能给予或者接受的。同时,主张在必要时应当牺牲个人生命以成全道义:“生,亦我所欲也;义,亦我所欲也。二者不可得兼,舍生而取义者也。”^②在国家治理层面,孟子主张公共领域应当贯彻“义”的正当性优先、个体之“利”为后的原则。如孟子与梁惠王对曰:“王何必曰利?亦有仁义而已矣。”孟子认为统治者不能以利益作为为政之纲,因为“上下交征利而国危矣”,如果放纵个体利益,使社会成员唯利是图,统治秩序必将大乱,而只有在公共领域建立基于道德原则的政治统治,现实的利益才能得以有序实现。

孔孟之外,荀子认为,“义与利者,人之所两有也”^③,肯定了利益的现实存在。相较于孔子的“罕言利”、孟子的“何必言利”,荀子的观点无疑是一个进步。在此基础上,荀子还论及遵循道德与人的利益的统一性,是曰:“节用御欲、收敛蓄藏以继之也,是于己长虑顾后,几不甚善矣哉!”^④就是说,人们节俭的美德对他们长远有利。尽管如此,在价值和荣辱优先性方面,荀子仍然认为“先义而后利者荣,先利而后义者辱”^⑤,主张“公”之“义”相对于“私”之“利”的优先性。

宋明的儒学家则主要以释读方式对义利之辨进行分析,并未将其作为立论证理的重心。如朱熹曰:“义者,天理之所宜。利者,人情之所欲。”^⑥“有个宜底意思是义”,“利者,义之和处也”^⑦。这就是说,义是天理在道德上的体现,而利是天理在经验世界的参照物^⑧。在朱熹看来,义利之辨不是问题

① 杨伯峻:《孟子译注》上册,北京:中华书局,1960年,第225页。

② 杨伯峻:《孟子译注》下册,第265页。

③ 王云路、史光辉:《荀子直解》,第330页。

④ 王云路、史光辉:《荀子直解》,第35页。

⑤ 王云路、史光辉:《荀子直解》,第29页。

⑥ 朱熹:《四书集注》,第82页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷六,北京:中华书局,1986年,第2473页。

⑧ “利者,义之和也”最早见于《易传·乾文言》,后来为儒家学者子思、朱熹等人引用。这句话有两种解释,一种是主流解释,将“和”作为形容词,是和谐、协调之意,音“河”。如《吕氏春秋·慎行论·察传》:“正六律,和五声,以通八风。”又如协和;和睦。《论语·季氏》:“盖均无贫,和无寡,安无倾。”指在道义之下的秩序才是真正的利益;另一种是将“和”作为动词,是应和之意,音“贺”。如《战国策·燕策三》:“荆轲和而歌。”引申为依照别人诗词的格律或内容作诗词。如白居易《初冬早起寄梦得》:“诗成遣谁和?”指功利是道义的现实体现与回应。无论哪种解释,都是将功利作为道德在经验世界的参照物。

的核心。“义”要上升到普遍的“理”，“利”要深入到动机的“欲”，才算是抓住问题的本质。所以，宋明理学论证“公”之于“私”的优先性，是以“理”灭“欲”为核心逻辑的。

2. 理与欲

儒家发展至宋明理学，“理”与“欲”处于二元对立之中。此时的公共性不仅是“德治”意义上的伦理正当性，还被赋予了超验的宇宙普遍规律之内涵，“公”的道德伦理含义得到引申，具备了纵贯自然与社会的普遍规律性含义。在宋明时期，儒学由政治伦理的探讨延伸至形而上学的论析。在宋明理学家的视野中，“理”替代了“道”成为宇宙的终极规律与道德原则。所谓“天者，理也”^①，理是无处不在的规律和价值。作为“公”的内涵，“理”是与“私”相对立的概念，它与“私”之间此消彼长，不能共存。是以二程曰：“人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣。”^②天理至公至大，无处不在，而个体性的私欲则是危险的，它蒙蔽了天理。所以，必须灭私欲而存天理。在这里，“公”的重要内涵“理”，彻底支配了个体性的“欲”。需要注意的是，以“公理”消灭“私欲”，始于宋明理学，实际上，先秦儒家并不主张彻底灭“欲”，而只是以“公”之“道”来抑制私之“欲”。如《论语·里仁》载孔子曰：“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也；不以其道得之，不去也。”《孟子·尽心下》载孟子曰：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。”^③人有欲望是自然属性，只要能够“养心莫善于寡欲”，以公义抑制欲望，就算是达成道德修养了。而要求以“公”之绝对规律性、正当性泯灭个体之“私”，则是宋明理学的特征。

二程之后的朱熹系统论证了“存天理、灭人欲”的思想。朱的论证进路是：“天理”—“性”—“私欲”。“性”成为了朱熹语境中“天理”支配“私欲”的中介概念。这里的“性”有多种含义：第一指人的本性和生性。如《训俭示康》中司马光曰：“吾性不喜华靡。”^④在这个意义上，性还指人的个性和脾气，如《陈州渠米》：“人见我性儿不好”等^⑤；第二指事物的本质特征。如《采草药》：“此物性之不同也。”^⑥显然，理学中的“性”主要指涉人的本性。朱熹认为，人的本性有“天地之性”与“气质之性”之分，“论天地之性，则专指理言；论气质之性，则以理与气杂而言之”^⑦。所谓“天地之性”，即自然界先天赋予人的属性，这是“天理”在人性中的体现，在道德意义上，是完整的善；所谓“气质之性”，是后天因素赋予人的属性，其中包含人欲等因素，在伦理意义上，其有善有恶。朱熹论“性”，逻辑上把代表公共性的“天理”之规律性与正当性深嵌于个体本质，从而为其“存天理、灭人欲”的义务论主张奠定了前提。如他所说：“性只是理，然无那天气地质，则此理没安顿处。但得气之清明则不蔽锢，此理顺发出来。蔽锢少者，发出来天理胜；蔽锢多者，则私欲胜，便见得本原之性无有不善。”^⑧在人的本质中，天之“公理”经常被“气质之性”中的私欲所蒙蔽，这就是人会作恶的原因。于是，人就有了道德上的必然义务，消灭自身个体性中“气质之性”的邪恶内容——私欲，使先天存在于自身的至公的“天理之性”自然生发出来。

3. 公心与私心

除了追求利益和满足欲望的行为，“公共性”所制约的对象还包括“心”所代表的动机、观念等个体心理活动。先秦儒家已将“公”的代表——诸种道德范畴——与心理活动联系起来，如《论语·述而》载孔子曰：“仁远乎哉，吾欲仁，斯仁至矣。”《孟子·告子上》载孟子曰：“羞恶之心，义之端也。”^⑨荀

① 程颢、程颐：《二程集》，第132页。

② 程颢、程颐：《二程集》，第312页。

③ 杨伯峻：《孟子译注》下册，第333页。

④ 司马光：《训俭示康》，李文泽、霞绍晖校点：《司马光集》第三册，成都：四川大学出版社，2010年，第1413页。

⑤ 《陈州渠米》，《元杂剧观止》编委会：《元杂剧观止》，上海：学林出版社，2015年，第241页。

⑥ 沈括：《梦溪笔谈》卷二六《药议》，北京：光明日报出版社，2014年，第192页。

⑦ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一，北京：中华书局，1986年，第67页。

⑧ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一，第66页。

⑨ 杨伯峻：《孟子译注》上册，第80页。

子则明确提出以“公”作为规范以调节人的心态,所谓“以公心辨”^①,即以公正之心来辨析事物。北宋理学开始系统强调“公”对心理动机的规范作用。如二程认为,“人不当以利为心”^②。及至南宋,朱熹明确提出:“一心可以兴邦,一心可以丧邦,只在公私之间尔。”^③心理动机的高尚与卑劣,只在于是否将公共性置于个体性之上。进一步发展之后,南宋时期以公心抑私心的心学,成为儒家的重要学派。如王阳明说:“心即理也。此心无私欲之弊,即是天理。”^④在心学看来,首要之事在于,内心动机应受“公”之“理”的约束,因为心学认为,“理”的重心不是自身外求,而是从内心求。可见,儒家文化对公共性优先作用的强调,已深入到心理层面,它认为“公心”至高至上,而“私心”则卑劣低下。

4. 君子与小人

如果说“理”之于“欲”、“义”之于“利”,以及“公心”之于“私心”的居先性是一种义务论式的要求,那么“君子”之于“小人”就是一种美德论的论证了。

在儒家文化中,对于“做一个什么样的人”“过一个什么样的生活”的美德论题,具有明确答案,那就是“君子”人格对于“小人”人格的优势性和优先性。这种优先性,是“公”对“私”之优先性在美德论中的必然体现。

“君子”一般有两层含义:第一是伦理层面的,意指人格高尚、道德修养极好之人。这一含义的论述见之于《易经》《诗经》《尚书》等。如《周易·乾》:“九三,君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎。”后来,“君子”的道德含义得到广泛使用,如周敦颐《爱莲说》:“莲,花之君子者也。”^⑤“君子”在比喻意义上,还指美好的事物,这是其美德含义的引申。如指称春秋越国的君子军,《国语·吴语》:“以其私卒君子六千人为中军。”韦昭注:“私卒君子,王所亲近有志行者,犹吴所谓贤良,齐所谓士。”^⑥如指称美酒,唐代皇甫松《醉乡日月》:“凡酒……以家醪糯觞醉人者为君子。”如比喻美好的植物,苏辙《林笋复生》诗:“偶然雷雨一尺深,知为南园众君子。”^⑦

“君子”的第二个含义是政治、社会层面的,其意专指政治活动或社会关系中位高之人。在政治含义上,“君子”通常指统治阶级,是对统治者和贵族男性的称谓。如《诗·魏风·伐檀》:“彼君子兮,不素餐兮”,韩愈《师说》:“巫医乐师百工之人,君子不齿。”^⑧由此引申,“君子”有时专指君王,如《孟子·公孙丑下》:“君子有不战。”《荀子·儒效》:“君子之所谓贤者,非能遍能人之所能之谓也。”在社会意义上,“君子”一般指人际关系中位高之人。如对人尊称,类似先生的称呼。唐李朝威《柳毅传》:“君子书叙。”明顾炎武《复庵记》:“君子登斯山者。”明张溥《五人墓碑记》:“同社诸君子。”^⑨“君子”也是妻对夫之称谓。如《诗·召南·草虫》:“未见君子,忧心忡忡。”《后汉书·列女传·曹世叔妻》:“进增父母之羞,退益君子之累。”^⑩等等。

在儒家文化中,“君子”概念是“公”优先于“私”的逻辑在人格确认方面的综合体现。“君子”较之“小人”,首先体现其道德优势,即“义”之于“利”、“理”之于“欲”、“公心”之于“私心”的优先性。儒家的君子不仅行为遵循“公德”,而且心理动机亦为纯粹之“公”,不掺杂任何“私意”。《论语·季氏》载

① 王云路、史光辉:《荀子直解》,第277页。

② 程颢、程颐:《二程集》,第383页。

③ 朱熹:《四书集注》,第160页。

④ 王守仁著,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3页。

⑤ 周敦颐著、梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》卷六,长沙:岳麓书社,2007年,第120页。

⑥ 韦昭注:《国语》卷十九《吴语》,上海:上海书店,1987年,第227页。

⑦ 皇甫松:《醉乡日月》,文怀沙主编:《四部文明·隋唐文明卷》,西安:陕西人民出版社,2007年,第146页。按:皇甫松,“松”又作“嵩”,所引书作“崧”。苏辙:《林笋复生》,曾枣庄、马德富校点:《栳城集》,上海:上海古籍出版社,1987年,第1490页。

⑧ 韩愈:《师说》,马通伯校注:《韩昌黎文集校注》卷一,上海:古典文学出版社,1957年,第25页。

⑨ 李朝威:《柳毅传》,古尧主编:《中国文化精华全集·文学卷(二)》,北京:中国国际广播出版社,1992年,第579页;顾炎武:《复庵记》,《亭林诗文集》卷五,上海:商务印书馆,1937年,第271页;张溥:《五人墓碑记》,《七录斋诗文合集》“文集存稿”卷三,明崇祯九年刻本,第3a页。

⑩ 《后汉书》卷八四,北京:中华书局,1965年,第2791页。

孔子论曰：“君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”^①“明”“聪”“问”“难”“义”等，主要指行为规范，而“温”“恭”“忠”“敬”则侧重于心理动机。在这些德行中，至为重要的是“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》），君子在利益和原则之间必须正位，坚守道德情操。

儒家道统中的“君子”还体现出其社会性。君子是社会性的人格，即“君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利”^②，无论是对“贤”人，还是“亲”人，君子对道德的坚守，是依托社会并在社会中达成的。“君子”之“公”对“小人”之“私”，不仅是君子自身的修养，还在于其能够将相关道德原则贯彻运用于社会关系中，从而影响他人，发挥道德性社会规范作用。显然，儒家君子人格的社会性，已经蕴含“德治”之萌芽。

此外，儒家文化的“君子”还具备专职哲学家特性。君子精研道德和天理，不可具备具体技能。如《论语·为政》载孔子曰：“君子不器。”按照儒家学说，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”（《易传·系辞》）。只有形而上的道德和天理才是真正的“公”，如果汲汲于具体的技术、技能，那就只是“小器”，属于邪门歪道之“私”。所以，君子应精研天理，增进道德修养，不可专注于偏门的技术。孔子自身具备很多“器”层面的才能（如射箭、驾车、器乐等等），有人诘难他言行不一。孔子答曰：“吾少也贱，故多能鄙事。”（《论语·子罕》）在孔子眼中，君子除非不得已，否则不可从事具体技术层面的“鄙事”。

在宋明理学中，君子发展成为只知“性命义理”的“醇儒”人格，即无需务实，仅职探讨天理的纯粹儒者。这种人格在朱熹与陈亮的“义利王霸之辩”中得到鲜明体现。朱熹希望陈亮能够放弃“义利双行，王霸并用”的论证，在人格上应以“醇儒”自律，而陈亮则反唇相讥，认为所谓“醇儒”，不过是“风痹不知痛痒之人”^③，这种人除了空谈，实在一无是处。

儒家文化中的“君子”发展到极致，就成为理想的君主人格。这种人格集道德性、社会性与哲学性为一体，成为政治领域的明君。这体现了“诚意、正心、格物、致知；修身、齐家、治国、平天下”的儒家政治文化的内在逻辑，当一个人具备了极高的道德修养，又能够将道德原则贯彻通达于社会时，他必然既是道德和天理的专家，又是天下的君主。在这种君主人格中，首先是君主自身的个体性受到天理及道德的公共性支配；其次是君主作为公共性的代表，他自身也形成对天下个体性的支配。

三、传统儒家关于国家治理中公共性优先的论理

传统儒家理论崇义抑利、存理抑欲、以公心胜私心、尚君子排小人的公共性优先特征，在以纲常伦理为核心内容的传统儒家国家治理体系中，现实地体现为无处不在的以实现公共性为至高目标的义务要求，并且把这种伦理发展成为天理，使得天道与伦常紧密结合，由此使得整个社会形成了服从“天下一国家一君主”三位一体公共性核心的行动导向，而实现“天下一国家一君主”公共性优先地位的秩序，就是儒家所主张的礼治秩序。

1. “礼”内涵中的公共性优先

传统儒家关于国家治理中公共性优先的论证，集中体现在“公”的治理规范——“礼”上。除去“礼”与“理”相通的形而上含义，所谓“礼”，原初专指宗教祭祀活动，后来逐渐发展为政治制度和人际规则。实际上，无论宗教崇拜还是社会规范，“礼”都是以“公”为核心内容的公共活动及其规则。如《左传·庄公二十三年》：“夫礼，所以整民也。”这里的“礼”常常被解释为治理人民的政治制度。《史

① 杨伯峻：《论语译注》，第177页。

② 朱熹：《四书集注》，第8页。

③ 朱熹：《与陈同甫》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2002年，第1581页；陈亮：《上孝宗皇帝第一书》，《陈亮集》，北京：中华书局，1974年，第8页。

记·礼书》谓：“故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”这里的“礼”实际上综合了宗教、政治和人伦三方面内容，凸显了政治、道德与天地相通的公共性特点。

在传统的国家治理中，“礼”在宏观上体现为政治制度，在微观上则表现为特定的人际准则。不过，无论是在宏观还是微观领域，“礼”都把“公”所代表的公共性置于个体性之上。在宏观层面，“礼”表达了“公”的政治性含义，是一种公共性优先的政治制度。这种公共性优先的制度逻辑，是“礼”的合法性与公共性源于上天的“道”或“理”。天作为超越的先验原则，既是终极的正当性，也是无所不在的公共性；相形之下，个体性是微末的，所以，每个人都应当服从天道或天理。而“道”“理”在现实政治领域的经典体现是“礼”^①，所以《论语·颜渊》载孔子曰：“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。”显然，孔子将个体之“己”置于代表公共性的“礼”之下，突出“礼”作为宏观政治制度原则，以公共性支配个体性的治理精神。儒家“礼治”的最高理想，就是达成天下“君君，臣臣，父父，子子”的纲常伦理“正名”秩序，这种秩序的本质，是自上而下的集权专制政治统治。而汉代的“君权神授”思想，更加明显地显示了这一政治逻辑的起点。董仲舒曰：“唯天子受命于天。天下授命于君。”^②既然以君主为核心的人间礼制受命于天，那么，它就代表着绝对的正当性和终极的公共性，因而相对于天下所有个体性，占据着统治和优先地位。

2. 宏观礼治的集中统一

在“天”之绝对公共性授予下，“礼”作为宏观政治制度，应当是独一无二的，这与国家统一及强有力的中央集权的现实治理密切相关。传统儒家治国哲学中公共性优先于个体性的意义，与国家统一状态下专一礼治的最高地位是高度统一和匹配的。换言之，作为公共性的代表的“礼”之所以能支配个体性，除了天道、天理的正当性与公共性的授予之外，还需要个体性面对天下统一的礼治而无处可遁的前提条件，所谓“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”^③。没有华夏大地“金瓯无缺”的一统江山，“礼”的公共性优先地位必将大打折扣。所以，儒家之“礼”治的条件，是高度集权的政治统治秩序和体制，只有在此条件下，政治的公共性对于个体性的优先地位才会切实得到加强；否则，就会出现“八佾舞于庭，是可忍，孰不可忍”（《论语·八佾》）的僭越场景。

具体说来，儒家的礼治规范在宏观层次主要体现为礼法。礼与法都是儒家思想借以维护社会公共秩序的规范，两者结合的礼法才能在宏观层面实现公共性对个体性的统治。这是因为礼与法有各自的优势：第一，礼的治理体现自发性与自觉性，而法的治理则具备强制性与效率性。《论语·颜渊》载孔子曰：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎。”在儒家看来，礼治下自发性的“无讼”是法治下强制性的“讼”所不能比拟的，其总体实施成本更低，规范程度更高。相比之下法治虽然成本较高，但是其治理方式以政府强力为支撑，显得直接有效。另外，诉讼解决纠纷也不需要礼治那样必须通过人际间的长久酝酿。第二，礼主要是倡导原则，而法则较为具体、精细。也就是说，礼主要体现为公共治理的原则，而法主要体现为公共治理的条文。礼的精神往往在法背后，是其重要的理论支撑。这也是儒家倡导“《春秋》决狱”，将礼的道德原则纳入司法过程的依据。相较于礼的弹性原则，法条文虽刻板，但也较为具体、精确，这种确定性便于在大范围内形成统一的公共治理。第三，礼不一定由政府执行，而法则必须由政府执行。礼法正是在礼与法的融合中兼收二者的优势而形成的治理规范。儒家宏观礼治的礼法，主要是指上升为国家法律制度的礼。这种礼的目的是为了打造公共性居先的政治秩序，它形式上是法律，内容上则是儒家所倡导的道德规范。所以，儒家的礼法一方面具有礼的道德性与公共性内涵，另一方面又具备了法的强制性，政府可以有力地“依法行礼”，从而维护公共性居

① 先秦儒家一般将仁与道作为同义概念使用。孟子说：“仁也者，人也。合而言之，道也。”“仁”是一个象形字，将其拆开就是一个人走在一条道路上。见杨伯峻译注：《孟子译注》下册，第329页。

② 董仲舒著，凌曙注：《春秋繁露》，北京：中华书局，1975年，第386页。

③ 周振甫：《诗经译注》，南京：江苏教育出版社，2006年，第309页。

先的社会秩序。

3. 微观礼治的差序格局

从微观上看,“礼”体现着“公”的社会性含义,是一种公共性优先的人际准则。“礼”统一了个体的人格标准,又赋予伦理秩序中上位者以处置微观人际关系的权力。两者结合,最终实现了公共性对个体性的微观人际关系制约。首先,“礼制”的公共性优先是通过将个体统一化为儒家美德论的完善人格而体现的。儒家人际关系结构的本质,是通过“礼”一统性的道德制约而形成公共性对个体性的约束,这种约束不是霍布斯、洛克语境中公共性对个体性的消极保护,而是积极改造和支配。如《论语·宪问》载孔子曰:“若臧武仲之知,公绰之不欲,卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣。”杂乱无章的个体性唯有通过“礼”的改造,才会成为美德意义上的“成人”,才能在社会公共领域立足,即所谓不知礼,无以立。所以,“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》)。个体的欲望和需要,要受到以礼制所代表的公共性的支配。通常,微观人际中的公共性优先,是通过礼制伦理序列中上位者的统治而实现的,这与礼制在宏观角度的“正名”正相对应。“礼制”在微观人际关系中规定特定主体为一定范围内的公共性代表,以实施道德规范,实现公共性对个体性的约束和统治。“君为臣纲、夫为妻纲、父为子纲”的初心是:“阴者阳之合,妻者夫之合,子者父之合,臣者君之合。”^①在特定的人际关系中,总有人能够占据礼制所规定的伦理序列的最高地位,进而成为公共性在微观人际关系中的代表。在这种人际关系中,代表着公共性的上位者控制和支配着相关人际联系,如丈夫支配妻子、父母控制子女、君主统治大臣,所以,微观的人际中的个体性,也被伦理上位者所代表的公共性所支配。

具体说来,微观人际的儒家礼治规范,主要在“礼俗”与“礼仪”两个层面。所谓礼俗,是指自然法、习惯法意义上的礼。如果说礼法是国家权力介入制定的自上而下的礼治规范,那么,礼俗就是基于自然或习俗的,由民间自行“发现”或“约定”的礼治规范。中国是一个幅员广大的国家,各地风俗殊异。儒家政治哲学基于自身以人(仁)为本的精神,其公共性优先的价值在微观层次体现为同一礼法与多元礼俗之间的融合,即将宏观的公共性优先与微观的公共性优先结合起来,形成天道与人间、传统与现实、王朝与四夷、国家与社会的环环相扣的礼治秩序。礼仪则以礼法、礼俗为内容,是两者在仪表、行止等方面的外在程序性规定。礼仪是礼法、礼俗的落实,体现为人际间的行为准则。这种准则将公共性优先的价值潜移默化地渗透进人们生活的细节,使每一个人都在礼俗、礼法的公共性框架中界定自身,不自觉地消解自身的个体性,最终实现教化于无形的公共治理。

四、传统儒家文化公共性优先价值序列的理论辨正

揭示和分析传统儒家文化之公共性优先序列,可以使人们从价值序列视角出发,分析中国古典政治哲学的公共性传统,从而为创造性地转换和发展传统政治文化提供启迪^②。根据以上分析可知,在传统儒家政治哲学中,公共性相较于个体性具有绝对的价值优先地位,并且始终保持着这种优先地位^③,这既造就了传统儒家政治哲学的鲜明特点,也形成了其局限性。

从历史社会和经济功能看,传统儒家政治哲学的“公共性优先序列说”,有助于整合自然经济形态下孤立存在之个体构成的广大地域,有助于维系氏族乃至皇族共同体的政治统一。由于在传统社会中,人与人是以人身和权力依附关系相互联系的,广袤地域内分散的小农按照金字塔式的结构整合一体,因此,所谓“公共性”,本质上其实是血亲伦理与权力德性共同构建的父权和皇权的代名词;

^① 董仲舒著,凌曙注:《春秋繁露》,第433页。

^② 学界一般以西方公共性理论为标准,从传统与现代的视角来对公共性问题进行分析,但是以中国特色为视野的公共领域分析却十分缺乏。见邓莉:《公共性问题:研究现状与路径选择》,《哲学动态》2010年第7期。

^③ 一般而言,公共性指人类社会生活共同的、群体的方面;而个体性指人类社会生活差异的、个别的方面。公共性与个体性的概念是相辅相成的,它们在对立统一的关系中存在。

而所谓“公共性优先”,实则不过是这种权力等级排序的形而上的思想折射。

从国家政治的角度看,大一统强有力的政治统治,是公共性对个体性形成绝对优先性的必要政治条件。历史表明,没有强有力的中央政府建立的大一统的集权秩序,就没有公共性优先的价值体系;没有统治者的高效统治,公共性优先性的价值序列也无法落实。实际上,传统社会中央政府的控制者(也即力量最强的势力集团)几乎都必须在战争或冲突中显示力量,由此建立起对国家的政治统治,形成其不容挑战的公共权力掌控地位和社会公共性代表地位。这种公共性的后盾,无疑是强大的政治实力和政治权威,因此,统治阶级国家权威的存在,是传统儒学价值序列公共性优先地位得以确立的政治条件。

如果说在力量对比基础上确立的统治权威为统治者获得公共性表象地位创造了政治条件,为占据统治地位的价值体系选择公共性优先的价值序列奠定了强力前提,那么,传统社会中央政府的高效政治统治,在意识形态领域力主贯彻的一元价值体系和公共性优先的理论论证,在现实治理实践中设立的社会等级制度(宗教的、宗法的、习惯的等等)、行政管理制度(通常是某种形式的官僚制)及其高效运行,则为这种公共性优先的秩序创造了社会条件和社会基础。

2014年10月13日,习近平在中共中央政治局第十八次集体学习时的讲话指出:“我们要对传统文化进行科学分析,对有益的东西、好的东西予以继承和发扬,对负面的、不好的东西加以抵御和克服,取其精华、去其糟粕,而不能采取全盘接受或者全盘抛弃的绝对主义态度。”^①按照这一精神,可以对于传统儒学公共性优先的价值序列观作如下辩证分析和评价:

首先,应该清醒地认识到,传统儒家学说本质上是维护封建统治的精神和学说,其大力倡导的公共性优先的价值序列,在传统社会的历史条件下具有特定的内容和消极作用:一方面,传统儒学过度强调公共性优先,扼杀个人性和私人性,尤其是传统儒学发展到宋明理学阶段,存天理、灭人欲成为理学的崇高道德推崇和统治者的力倡,完全藐视和忽视个人性的存在,甚至论证个人性的卑鄙和羞耻,从而扼杀了个人的创造性、个人利益的合理性和正当性,使得社会的活力由此归于死灭。另一方面,如前所述,传统儒学的所谓公共性,本质上是血亲关系伦理和皇权道德伦常的价值体系,所谓“公共性优先”,不过是“父权至上”和皇权至高无上的道德伦理和价值体现。

与此同时,我们也应该认识到,传统儒学公共性优先的价值体系和伦理序列,对于社会治理具有一定的积极意义。在其中,一心奉公、大公无私、公而忘私、集体至上、利公主义和为国奉献等,都是中华民族的传统优秀文化和品格,成为中华民族家国情怀和奉献精神的价值支柱,无疑需要在新的历史条件下积极传承和发扬光大。

在社会主义社会,社会主义市场经济的发展,为调整人们之间的权利义务关系提供了基础,社会的道德体系和价值序列也随之发生嬗变,由此使得传统儒学公共性优先的价值序列获得了新的历史背景和社会基础,从而具有创造性转换和创新性发展的意义和价值:一方面,社会需要扬弃性继承中华传统文明中公共性优先的价值,尊奉和弘扬一心奉公、大公无私等优秀价值;另一方面,需要按照社会主义核心价值观原则,确立保护个人正当权益的价值观,确立人民利益至上的治理观。为此,在公共利益与私人利益之间合理划分界限,在贯彻社会主义公共性价值优先的前提下,依法维护个人的正当利益,奉行公共生活的公平正义与个人正当权益的效率效益发展相互均衡的结构性价值体系,从而在市场治理、政治发展与思想文化等方面形成公共性与个体性相协调、相统一的结构性秩序。

[责任编辑 刘京希]

^① 新华社:《习近平主持中共中央政治局第十八次集体学习》,2014年10月13日, http://www.gov.cn/xinwen/2014-10/13/content_2764226.htm, 2014年10月13日。

名还是未名：这是问题

戴卡琳 撰 崔晓姣 张尧程 译

摘要：早期中国文献极为关注命名及称谓的问题：例如，诸子对于“忠”这样的重要概念应如何被“谓”有各自的论述，他们透过这样的命名行为来影响其他人对此概念的理解。然而，在近现代的西方翻译之中，命名性的“谓”常被“是什么”的“是”取代。以先秦诸子如何界定“忠”“孝”为例，研究者从中可以发现中国重“名”思想的诠释工具通常有三：其一是孔子、儒家或中国哲学中的“正名”学说；其二是西方修辞学中的“转谓”(paradiastole)；其三是分析哲学中的说服型定义(persuasive definition)。在解读诸子典籍时，虽然上述三种工具皆有削足适履的危险，但对于诠释文本却不无启发。重新检视这三种诠释工具，除了辨认出这些工具的危险性之外，亦可透过反思来发现它们的价值。

关键词：学术之刑；语言策略问题；正名；转谓；说服性定义；孝顺

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.01.03

一、引言：学术之刑

《庄子·德充符》刻画了许多形体残缺却有“德”的人，例如叔山无趾，他曾求教于孔子，初见孔子时却因为受刑失去了脚趾而遭孔子拒于门外。孔子以“不谨”来论断叔山无趾，批评他没有妥善保护自己的身体。于是，叔山无趾对老聃表示他认为孔子所受的精神之刑其实比肉体之刑更加可怕，“天刑之，安可解”，此乃终生不可解之刑。这段寓言带给我们的启发是，反思学术研究，我们也往往如孔子一般，无可避免地受困于某些精神之刑的束缚之中：任何学者的思考都必然受到特定的框架所限制，这正是“学术之刑”加诸我们的桎梏。但我们也毋需对此无所遁逃的刑戮感到绝望。我们的想法的确不是无中生有，而是在各种铸模之中才得以形塑。“学术之刑”作为思维的框架，虽限制了我们的视野，却也提供我们用以看待事物的具体方式。在解读文本时，纯然客观的诠释只是一种幻想，是作者哄骗自己与读者的甜蜜谎言，这种对于“客观”的追寻不过是另一种诠释上的主观偏好。虽然我们无法完全摆脱我们所使用的思考框架，但我们可以试着辨认、描述并分析自己的思考框架。本文希望呈现并评估作者自己长久以来在研究上所受的三种“学术之刑”。

这一切肇始于我对诸子命名习惯的沉溺：先秦诸子文献中屡见某事物应当如何被“谓”的表述。但这个特色却常被忽视^①。这些命名性和称谓性的语句没有在哲学方面得到充分的关注，因此诠释者或译者往往对此视若无睹，或其中命名的味道没有被翻译出来。例如，《孟子·梁惠王下》中的“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫”，在刘殿爵的翻译之中，所有的“谓之”都被译为“is”，

作者简介：戴卡琳(Carine Defoort)，比利时鲁汶大学汉学系教授。

译者简介：崔晓姣，北京师范大学哲学学院讲师(北京 100875)；张尧程，比利时鲁汶大学汉学系博士候选人。

^① 在古代汉语里，句子中的主语经常是被省略的。古代汉语也不像现代西方语言那样对描述(description)和规范(prescription)有清楚的区分。因此，在“X谓之Y”这样的句子中，我们有时看不出是谁将“X”称作“Y”，也不清楚究竟“X”是应该被称作“Y”还是在事实层面上等同于“Y”。

其翻译如下:“A man who mutilates benevolence is a mutilator, while one who cripples rightness is a crippler. He who is both a mutilator and crippler, is an ‘outcast’.”^①当然,在英文翻译中大量使用系动词“to be”不一定是错的,但它却失去了原文当中的命名或称谓方面的味道,并漠视了作者对其语言使用的谨慎与坚持。正是因为有这份坚持,《孟子·梁惠王下》的作者才会在使用“王”“贼”这样的词语进行论述之前,对这些词语的真正内涵进行清楚的探求与界定。而“是/存有”(英文中的“to be”、拉丁文中的“esse”)作为西方语言中无处不在的动词,也深刻影响西方哲学家的观点,使得他们认为孟子在其论辩中使用“王”“贼”这样的语词之前应当对这些概念的本质(essence)作出清楚的界分。

我认为,相较于传统西方哲学家强调一切概念皆有其本质,先秦诸子更倾向于在“忠”“孝”这类重要概念上提出各自不同的定义与理解。在此基础上,关于“谓”的常见论述,其在命名、称谓、界分与定义上的重要性目前尚未被完全揭示出来。“名”还是“未名”,以及更加重要的“如何命名”,这些才是先秦诸子所真正关注的问题[to name or not to name, that is the question,我在此挪用了哈姆雷特的经典名句“存在还是不存在,这是个问题”(To be or not to be, that is the question),来形容西方哲学家往往关注于存有及本质方面的问题]^②。为了在这篇论文中显示先秦诸子重视命名的一面,我将聚焦于诸子的语言使用,而非他们对语言的观点。

本文以先秦两汉的文献为讨论范围。在文章的第一部分中,我们将透过一个与“孝顺”相关的情境来检视一个概念是如何得到不同的定义的,进而阐释诸子以“谓”界定概念的论述背后可能蕴含的机制。接下来,第二、三、四部分将分别运用先前提及的三种诠释工具:中国哲学中的“正名”思想、西方修辞学传统中的“转谓”(paradiastole)、分析哲学中的“说服型定义”(persuasive definition)。虽然这些用以分析先秦思想中语言使用的研究工具既外于文本又不是该时代的产物,因此使用它们多少会有一些削足适履的风险,但其缺点及优点其实是一体之两面:它们确实给我们提供了新的用以发见先秦诸子在界定概念及称谓事物方面的独特之处的途径,但也因此使我们面临着曲解原意及误读文本的风险。

二、以何谓“孝顺”为例,引出古代中国的语言策略问题

试想这样一个情境:一位有烟瘾的父亲命令他十三岁大的一对双胞胎女儿为他买一包烟。出于对父亲健康的关心,两位女儿都不愿遵从。当她们空手而回时,父亲大发雷霆骂她们“不孝”。两个女儿关心父亲的心情虽然相同,但她们对父亲的斥责却有不同回应。其中一位认为,她宁可忤逆父亲的期待也不愿危害父亲的身体,健康的价值远高于盲目的孝顺。另一位则认为,如果父亲的命令会危害到他自身的健康,那么真正的孝顺应该是不去遵从这种有害的命令。虽然两个女儿都同样不按父亲的命令行事,但她们背后的论述策略却完全不同:前者表现得较为叛逆,她透过“健康”的价值来减低“孝顺”的重要性;相对地,后者则更加尊重“孝顺”的价值,她没有否定“孝顺”本身在家庭中的重要性,仅仅重新定义了“孝顺”的内容。我在此提出这两种不同的论述策略,并不是要宣称它们之间存在本质上的分歧,也无意借此建立东西方文化间的严格划分,本文想指出的仅仅是:中国古代的论述策略在某种程度上更倾向于重新定义重要概念的内容。

在早期中国文献中也有与“孝顺”相对应的价值:政治方面有君臣之“忠”,家庭方面有父子之“孝”。考察相关用例,《荀子·臣道》谓:“逆命而利君谓之忠”;郭店楚简《鲁穆公问子思》中则有:“恒

① Lau D. C., *Mencius* (London: Penguin Books, 1984), 68.

② 虽然古汉语中找不到完美对应“to be”的词汇,但古汉语中有时可相互替换的“谓”与“为”在某种程度上显示它兼具有英文中“naming”和“being”的意思(例如“X之谓Y”以及“以X为Y”)。另外,“谓”在秦汉之前的出土文献中有时被写作“胃”,或许显示这个字本来与“消化”有关。

称其君之恶者可谓忠臣矣”；《墨子·鲁问》谓：“上有过则微之以谏，己有善则访之上而无敢以告……此翟之所谓忠臣者也。”正如同后一位女儿，无论《荀子》《鲁穆公问子思》，还是《墨子》都并未质疑“忠”本身的正面价值，但他们以不同的方式叙述他们对“忠”的理解，开辟了争辩与反思的余地。综观早期中国文献，尽管它们可能面对着或昏庸或残暴的君王，但扬言摒弃“忠”价值的论述却少之又少^①。

至于“孝”，《论语·学而》中孔子说：“三年无改于父之道，可谓孝矣。”《礼记·檀弓下》亦引用孔子之言：“啜菽饮水尽其欢，斯之谓孝。”此外，《大戴礼记·曾子大孝》中曾子谓：“君子之所谓孝者，先意承志，谕父母于道。”本文的关注并不在于“忠”或“孝”在这些论述中被具体定义成什么，而是这些论述定义“忠”“孝”的方式，以及“忠”“孝”内容的多样性。当然，本文所举的“忠”和“孝”也仅是早期中国文献对特定概念做界定的其中两个例子，其他更加知名的概念还有诸如“弑”“乱”“礼”等。

每当早期中国文献叙述某事物为“可谓忠/孝(矣)”“所谓忠/孝”或“此之谓忠/孝”时，它们往往是在为“忠”与“孝”的内容提出更清楚的解释(当然，也有例外)。弟子问“忠/孝”也同样会促使老师对“忠/孝”进行解释。甚至，当它们论述某人“以X为忠/孝”或某事物“(非)忠/孝”时，在我看来，这也经常是在提供“忠/孝”的定义。相反，“谓”这类名谓方面的动词出现时却不一定都是在进行定义。

在开始论述本文欲探讨的三种研究工具之前，我们有必要先厘清本文不打算处理的部分。首先，本文无意探究“忠/孝”在古代中国的真正内容究竟是什么。本文对于“忠/孝”在古代中国的众说纷纭本身更感兴趣。再者，本文亦不打算梳理“忠/孝”字词被使用及诠释的历史，这些都已在前学者的著作中被充分地研究^②。最后，本文也无意在每一次遇见“忠/孝”时都去追求这些字词在文脉中最适当的翻译。英语中的“loyalty”或“filial piety”，绝非在各段文意中都是对于“忠”和“孝”的最好翻译。然而，我认为这类翻译在某种意义上也是有好处的。在英文学界中，大家都明白“loyalty”和“filial piety”对应着中国思想中的“忠”和“孝”，只将它们视作一个本身没有内容的容器，进而转向中国文本的脉络之中以直接寻求更加确实的内容及定义。这个过程其实与古代中国的语言策略非常相似，先秦诸子也倾向于将“忠/孝”这样的概念视作他们的“容器”，在他们的思想论述过程之中为其注入各式各样的内容。本文关注的重点，正是诸子如此使用“容器”的方式。

三、正名：一种中国固有的学说

我个人最开始是透过所谓的“正名”学说解释诸子的命名行为的。20世纪以来的中国哲学研究大大地提升了“正名”的重要地位。他们在某种程度上明确地将“正名”一词与古代政治思想连结起来。例如，所谓《春秋》中孔子用以记载弑君事件的褒贬笔法，就在这样的诠释观点下被贴上了“正名”的标签。如胡适所说，“一部《春秋》便是孔子实行正名的方法”^③。但我却质疑“正名”这个概念是否真的足以解释先秦诸子的命名行为。毕竟，这个观点的建立与其说是依据早期中国文献的梳理，不如说是在更大程度上仰赖胡适个人的哲学观点。

胡适曾在哥伦比亚大学受业于杜威，并于1917年完成博士论文。这份论文首先在1919年改写为《中国哲学史大纲》。随后，在1922年，该论文以 *The Development of the Logical Method in Ancient China* (该书所附的中文书名《先秦名学史》) 为题由上海东方图书公司出版。这本书在中

① 挑战“忠”价值的例子可见于《慎子·知忠》篇：“臣之欲忠者不绝世，而君未得宁其上，无遇比干、子胥之忠，而毁瘁主君于暗墨之中，遂染溺灭名而死。由是观之，忠未足以救乱世，而适足以重非。”

② 关于“忠”的研究，可参阅[日]佐藤将之：《古代中国的“忠”论研究》，台北：台湾大学出版中心，2010年；关于“孝”，可参看 Chan, Alan & Sor-hoon Tan eds., *Filial Piety in Chinese Thought and History*, London & NY: Routledge Curzon, 2004.

③ 胡适著，季羨林主编：《胡适全集》第35卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第392页。胡适所举的例子见第392—399页。

国哲学领域内外皆影响深远^①。胡适宣称要通过这本书对古代中国思想提出一个全新的解释,但同时这个诠释本身又全然是中国固有的。在胡适看来,其中最是中国本来固有的部分,莫过于先秦诸子的语言观。约莫四十年后(1958年),该书又以《中国古代哲学史》为名重新出版,此时,胡适仍坚称先秦诸子皆关注于“名”,而孔子特重“正名”。此外,胡适也仍旧认为该书的“特别立场”乃是“名学方法”,并认为此乃“哲学史的中心问题”,“可惜后来写中国哲学史的人,很少人能够充分了解这个看法”^②。

在胡适以前并没有任何学者像他如此关注“正名”这个概念^③。而胡适的观点在最初也遭到了中国学界的反对与质疑。在一些学者看来,胡适的观点不仅流于表面,同时还过于西化,并不是中国自身固有的想法^④。因此可以说,在胡适之前,众口如一地透过“正名”来阐述孔子思想的习惯并不存在。而根据目前所知的先秦文献,诸子也并不像胡适那样明确地将“正名”视作孔子所提倡的最重要的哲学概念。但今日倒是鲜见哪个研究不将“正名”视作孔子学说之重要一部分的^⑤。综上所述,笔者认为现代中国哲学界对于“正名”的重视很大程度上肇始于胡适,他的强调提升了孔子“正名”思想的重要性和系统性。

在此,我要质疑的正是在孔子及诸子思想的诠释中“正名”所被预设的重要性。20世纪以来,学界对“正名”所作讨论及翻译可谓多不胜数,而这些论述背后皆预设了“正名”的重要性。在我看来,这样的预设值得怀疑^⑥。为了刻画现代学者是如何放大“正名”的重要性的,我将这段现代构建的过程分为四个阶段:首先,胡适把《论语》的一段内容挑选出来,并赋予它极大的重要性;而后,他把《论语》中的其他几个段落添加进入,它们被视为“正名”思想的例证;接下来,胡适便开始发挥他对古代中国思想的“正名”学说的想法;最后,他再以其他早期中国文献的段落为辅证。尽管是年轻的胡适首先建构了这个观点,我们却不是要对这个观点进行全面的否定和批判。胡适的观点的确有其匠心独具之处。然而,当代学者对于此一观点的滥用及盲从,却值得我们反思。

(一)《论语》论“正名”

在胡适看来,“正名”是孔子思想的核心,也是中国古代逻辑方法发展上重要的一部分。对他来说,“正名”被孔子视为“社会和政治改革问题的核心”。胡适强调“正名”是“我们在研究孔子的逻辑时必须牢牢记住的”^⑦。《论语》中仅有一段直接提到“正名”,因此,胡适的分析也开始于此:

子路曰:“卫君待子而为政,子将奚先?”

子曰:“必也正名乎!”

子路曰:“有是哉,子之迂也!奚其正?”

子曰:“野哉由也!君子于其所不知,盖阙如也。名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。故君子名之必可言也,言

① 胡适在英文版的序中提到他的《中国哲学史大纲》在中国出版不到两年便重印了七版,发行量超过一万六千册。详见胡适著,季羨林主编:《胡适全集》第35卷,第301页。

② 胡适著,季羨林主编:《胡适全集》第5卷,第535—536页。

③ 胡适一定程度上还是受到了康有为、章太炎、刘师培及严复等人的影响。上述几位学者在追寻“中国逻辑”的过程中也注意到了“正名”。参见 Kurtz, Joachim, *The Discovery of Chinese Logic*, Leiden: Brill, 2011。

④ 参见桑兵:《横看成岭侧成峰:学术视差与胡适的学术地位》,《历史研究》2003年第5期。

⑤ 其他曾就“正名”在孔子学说中之地位有所议论的研究可参阅 Waley, Arthur, *The Analects of Confucius*, New York: Vintage Books, 1938; Herrlee G. Creel, *Shen Pu - hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B. C.*, Chicago: University of Chicago Press, 1974; 以及 Bryan Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, Cambridge University Press, 2007。

⑥ 借用斯蒂文森(C. S. Stevenson)的理论(参见本文第四部分),现代学者对于“正名”重要性的放大可分析为两部分:在价值方面,“正名”受到现代学者的极度推崇;在内容方面,“正名”的内容则受到许多学者的热烈讨论。正如斯蒂文森所认为的那样,一个概念在广受热议的同时也必然被高度推崇。

⑦ 胡适著,季羨林主编:《胡适全集》第35卷,第255、360—361页。

之必可行也。君子于其言,无所苟而已矣。”(《论语·子路》)

研究早期儒家或中国哲学语言观的当代学者多从此段内容入手^①。有些学者明确提出“正名”观念的重要性,将它视为整部《论语》中最核心的观念乃至“一切政治之必需条件”^②或“构成孔子政治哲学之全部特性的基本原则”^③。在不同的著作中,“正名”也时常独立作为章节的标题,如英文的研究著作中有“Rectifying Names”“Rectification of Names”“The Ordering of Names”或“The Correct Use of Names”等等^④。学者们对于此段内容的拣选及讨论,证明了他们对“正名”相当重视。《论语》中有其他大量的主题,尽管这些主题出现的次数远多于仅仅出现过一次的“正名”,但在当代学者这里却都无法获得同等的关注。

虽然在《论语·子路》的这段对话之中孔子的确强调了“正名”的重要性,但战国时代的诸子却似乎并不太关注这段对话,也连带地对“正名”没有太多注意。无论在传世文献还是在出土文献中都未见有人提到这段关于“正名”的对话。即便是《荀子·正名》篇也没有提到孔子或任何《论语》中的段落,有学者甚至据此认定此段对话应当是相对晚出的^⑤。然而,这或许仅仅表明,现在看来无比重要的一段《论语》对话在当时其实并不具有同等的影响力^⑥。

(二)《论语》中的其他论述

胡适意识到,仅凭一则对话不足以支撑起他对于儒家乃至中国思想的全新解读。胡适说道,“这个有点简略的摘要,如没有附带的说明,是不能被充分地了解的,我现在要加以补充”^⑦。随后,他以自己的诠释方式援引其他段落证成他的观点:他首先引用孔子一段关于“觚不觚”(《论语·雍也》)的模糊论述,接着论及“政者,正也”(《论语·颜渊》)的音训,最后以“君君,臣臣,父父,子子”(《论语·颜渊》)一段作结。

在此,笔者无意探讨上述引文的具体意涵,而仅仅想要指出,当代儒家语言哲学研究上的一致性看法很大程度上是建基于上述引文^⑧。这些被用来刻画孔子“正名”学说的标准化内容,和《论语·子路》的对话紧密地关联在一起。如果不是透过胡适,我们不禁要问,那段费解的“觚不觚”之言多大程度上能够引起当代学者的注意?又多大程度上会和命名行为关联在一起?

① 例如:Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy* vol. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1973), 59; Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 91; A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle: Open Court, 1989), 25; Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought. A Philosophical Interpretation* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1992), 66; John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought* (New York: SUNY, 1994), xv; 任继愈:《中国哲学发展史》第1卷,北京:人民出版社,1983年,第68—71页;David S. Nivison, “The Classical Philosophical Writings,” in M. Loewe & E. Shaughnessy eds., *The Cambridge History of Ancient China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 757; Amira Katz-Goehr, “On Being ‘Straight’ zhi 直: Analects 13.18,” in *At Home in Many Worlds. Reading, Writing and Translating from Chinese and Jewish Cultures. Essays in Honour of Irene Eber*, ed. by Raoul David Findeisen (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), 36—42; Aloysius Martinich, “Political Theory and Linguistic Criteria in Han Feizi’s Philosophy,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 13(2014/3): 379—381。

② 参见萧公权:《中国政治思想史》上册,北京:商务印书馆,2011年,第64—65页。

③ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought. A Philosophical Interpretation*, 66。

④ 分别见于 Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought. A Philosophical Interpretation*, 65—71; David S. Nivison, “The Classical Philosophical Writings,” in M. Loewe & E. Shaughnessy eds., *The Cambridge History of Ancient China*, 757—758; David Hall & Roger Ames, *Thinking Through Confucius* (Albany: State University of New York Press, 1987), 268—275; 以及拙著《解读〈鹁冠子〉——从论辩学的角度》,沈阳:辽宁教育出版社,2000年,第178—185页。

⑤ 关于《论语·子路》中这段对话年代问题的讨论,可参考诸如:Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (New York: Vintage Books, 1938), 21—22; John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought* (New York: SUNY, 1994), 163—165。

⑥ 信任此段对话真实性(或相对早出)的学者,也通常相信“正名”的重要性。例如,胡适曾提到,文献的断代工作乃是中国传统中一项“繁重的资料负担”,但孔子的年代是毋庸置疑的。见胡适著,季羨林主编:《胡适全集》第35卷,第298、300页。

⑦ 胡适著,季羨林主编:《胡适全集》第5卷,第36页。

⑧ 详见 John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, 39—44。

(三) 诠释的建构

在与子路的对话中,孔子将“正名”视作一种政治上的手段。在孔子的论述中,如果“名不正”,接下来它会引发一连串政治上的后果。孔子这段过于简约的推论虽引起广泛的讨论,却令人费解。孔子是否认为仅仅通过“名”的纠正,就能够连带地纠正人们自身的行为,进而挽救社会的失序?抑或,孔子乃是委婉地劝诫我们应当从事与自己社会身份相符的行为?围绕这些问题的种种研究都从相同的预设出发,它们都预设了孔子在这段独一无二的对话当中表述了自己重要的语言哲学^①。在此,我们不打算巨细弥遗地探讨胡适的诠释,但这个诠释有两大影响深远的特点:其一,孔子的学说被视为是具有系统性的;其二,这个诠释被视为是中国固有的独特思想。

胡适的思想,从成形到成熟,均是在哲学系的学术环境中孕育而成,这或许正是胡适认为孔子的“正名”具有系统性的主要原因。胡适著作中反复出现的“正名主义”一词又更进一步地强化了它的系统性。将“正名”称作一种“主义”,显示出胡适,甚至同时代的其他学者,认为“正名”是一种高度理论化且融贯一致的哲学思想。例如,梁启超在他晚年的著作中坦言孔子与子路的这段对话曾带给他很大的困惑,是胡适的解释启发了他对“正名主义”的理解^②。此外,冯友兰对胡适观点的接受更大力地传播了此一诠释,这是由于冯友兰的著作在西方的影响力远远超出胡适。当代学者基于对分析哲学中语言哲学的强烈兴趣,更是进一步将这段“正名”文本的重要性提升到了前所未有的高度^③。

胡适诠释“正名”的第二个特征在于他强调“正名”是中国本身固有的思想。胡适说道:“这个观点对于一个西方的读者一定显得有点富于幻想和站不住脚。但这种思想对中国人的思想,特别是历史科学在中国的发展,有过巨大的影响。”^④这样的观点显然也是胡适受到西方文化冲击后的结果,我们往往是在同其他文化的冲撞与比较之中才能逐渐意识到我们自身文化的独特之处。如果胡适不是身处中国与西方开始剧烈碰撞的时代,如果胡适并没有在美国接受哲学训练,他或许就不会发现“正名”学说中所蕴含的“中国特质”。冯友兰亦是如此。正如万百安(Bryan Van Norden)所见,冯友兰是“最西方中心的中国思想解读之一”,在他的影响下,以及鉴于“语言哲学在二十世纪西方哲学思想中所占据的中心地位”,我们才会认为“《论语》中孔子和子路关于‘正名’的对话乃是孔子思想的核心所在,然而事实或许并非如此”^⑤。总之,“正名”中蕴涵的所谓“中国特质”,或许就是它在当代中国及西方广泛受到欢迎的原因。

(四) 其他早期文献中的“正名”

胡适刻画孔子“正名”学说的最后步骤是考察它对其他诸子的影响。虽然早期中国文献中不太容易找到直接提及“正名”“名正”“名不正”或“正其名”的内容,但正如胡适建构《论语》思想时所做的那样,他仍旧按照自己诠释的方向将看起来未必直接相关的文本段落全都放在一起。除了引用《孟子》中关于孔子作《春秋》的论述外,他还提到了《春秋》中三十六条关于弑君的记载,以及《荀子·正名》《尸子》《尹文子》《韩非子》《管子》等。同时,他还强调了“正名”与《易经》《墨辩》之间的关联。在胡适看来,上述文献皆受到了发轫于孔子的中国语言观的影响,“正名的学说”乃是“儒家的中心问题”^⑥。

① 例如:Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought. A Philosophical Interpretation*, 65-71; John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, 35-50, 163-165; Bryan Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, 82-96; Loy Hui Chieh, “Language and Ethics in the Analects,” in *Dao Companion to the Analects*, ed. by Amy Olberding (Dordrecht: Springer, 2014), 146-152.

② 关于梁启超对“正名”曾持有的疑惑,参见梁启超:《孔子》,《饮冰室合集》第8卷,北京:中华书局,1996年,第21页。梁启超对于胡适著作的引用则参看同书第23页。

③ 冯友兰:《中国哲学史》第1卷,北京:中华书局,1984年,第59-61页。

④ 胡适著,季羨林主编:《胡适全集》第35卷,第391-392页。

⑤ Bryan Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, 93.

⑥ 胡适著,季羨林主编:《胡适全集》第35卷,第388页。

在目前的中国哲学研究中,被认为与“正名”相关的内容似乎相当固定:《荀子·正名》篇、《申子·大体》中的几段论述、《韩非子·扬权》中论及“名正”的一处内容、由“正名”发展而来的“刑名”或“形名”思想,以及汉代关于“名实”的论断。而另一些提及“正名”的段落却反而时常受忽视,包括:《吕氏春秋·先识览·正名》、《吕氏春秋·审分览·审分》的两章、《尸子·分》、《尸子·发蒙》的两章、《管子·君臣下》^①、《管子·心术上》、《管子·白心》、《管子·正》、《管子·揆度》的五章、《春秋繁露·深察名号》、《春秋繁露·实性》的两章、《礼记·祭法》、《鹖冠子·度万》、《新书·先醒》,以及《春秋穀梁传·隐公七年》中的一些章节。

这些文献之所以不被重视,部分的原因可能是由于它们大部分属于相对晚出的文献。这意味着它们非但不能支持孔子建立“正名”学说的说法,反而凸显出从汉代起人们才开始逐渐加强对“名”的特别关注。然而,最早提及《论语》中孔子和子路“正名”对话的或许也正是汉代文献^②。这些文献不被重视的另一个可能原因,或许在于它们讨论“正名”时缺乏哲学一致性。许多文献在提及“正名”时并不是为了要明确地支持或反对“正名”思想的内涵,而仅仅是在不同的文意脉络下松散地借用“正名”这个词语来表达他们各自不同的思想——通常与语言及权力相关。“正名”在早期文献中所呈现的多元样貌,正是先汉时期“名”学的特色所在^③。“正名”一词被一系列彼此相关却殊异的庞杂思想共同援用。

现在,让我们回到前头所提出的问题:“正名”这个概念是否能够有效解释先秦诸子对于如何命名事物与定义概念所表现出的强烈关怀?胡适提供我们的解释是一个非常有趣的假说。我们当然无可否认,孔子或许是以某种特别的态度来看待语言的,而这种态度最终被孔子本人称为“正名”(或许在其思想渐趋成熟之后)。然而,“正名”一词仅在《论语》中出现过一次,其意涵也不易厘清。梅约翰(John Makeham)相信,“《论语》中的许多内容都是在讨论‘正名’,即便它们并未明确地使用‘正名’一词”^④。黎辉杰(Hui-Chieh Loy)则较为谨慎,认为目前无法明确证明孔子在《论语》或其他文献中提出了“正名”的理论^⑤。事实上,在战国文献中,“正名”一词既不十分重要,也不具有概念上的一致性。它并不被视为与孔子有关,反而被视为是统治者的责任,并由大臣辅佐,甚至(在汉代)是由史官职司^⑥。跳脱上述胡适式成见,我们会发现“正名”在某种程度上亦是一种外来的、囿顾时代背景的研究工具,它被广泛地使用于解释为什么先秦诸子对于命名有着强烈的关注。但目前没有任何证据能够显示“正名”与先秦诸子以“谓”来进行论辩的习惯相关。

四、转谓:一种修辞学上的技巧

“转谓”是我用以检视中国早期思想家之所以对如何(或应该如何)命名事物表现出强烈关注的第二项工具^⑦。根据昆廷·斯金纳(Quentin Skinner)的研究,这种修辞技巧源于古希腊,并在17世

① 该篇可能是现今可见的最早注意到《论语》中的“正名”对话以及“君君,臣臣,父父,子子”段落的文献。

② 例如:《史记·礼书》《史记·孔子世家》《史记·太史公自序》《汉书·王莽传下》《新序·杂事五》,以及《韩诗外传》卷五。

③ 即使同一著作中并存着各种各样关于“正名”的论述(例如在《管子》中“正名”有时被理解为对于名号使用的讨论,有时是作为度量的工具,有时作为一种“无为”的治理方式,或者作为赏罚的手段),这也并不代表该著作的作者已开始将“正名”当作一个术语来讨论。

④ John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, 164. 一个概念可能在被清楚定义之前就被模糊地使用,万百安将这个现象称作“语意同意”(semantic assent),详见 Bryan Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, 91-93。

⑤ Loy Hui Chieh, “Language and Ethics in the Analects,” in *Dao Companion to the Analects*, ed. by Amy Olberding (Dordrecht: Springer, 2014), 146-152. 万百安持反对意见,见 Bryan Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, 82-96。

⑥ 此部分论述可参见 Carine Defoort, “Can Words Produce Order? Regicide in the Confucian Tradition,” *Cultural Dynamics* 12(2000): 85-109。

⑦ 关于“转谓”在诸子研究上的应用,参见拙著《解读〈鹖冠子〉——从论辩学的角度》,第144-154、175-177、208-209页。

纪的欧洲饱受争议。虽然这个古老的希腊术语可能只被保存在罗马文献里,但亚里士多德或许在其《修辞学》中使用过这个技巧:将暴躁的人称作“直白的”“坦率的”,狂妄者称作“伟大的”“高贵的”,鲁莽的人称作“英勇无惧的”,挥霍无度的人则称作“慷慨的”,如此等等^①。西方修辞学巨著《演说术原理》(Institutio Oratoria)的作者昆体良(Quintilian,约公元35—100年)是首位详细阐释“转谓”的人^②。“转谓”有时似乎是在用不同的方式重新描述一个行为,有时则是对那些带有褒贬评价的词汇给出新的意义^③。使用“转谓”的演说家往往旨在影响听众对某些行为或情境的既定印象与原初评价,强化或减弱其道德意涵,以获得听众的赞同。

这个修辞法在西方自始至终都被贴上一系列负面的标签,诸如“诡论”“文字游戏”“婉转之言”“阿谀奉承”“语言戏法”“有害的骗局”“真理的背反”“对于论述的扭曲”“魔鬼的变换”等等^④。而在数十年前,我认为将“转谓”所具有的较为正面的内涵用在先秦诸子的诠释上乃是一件饶有趣味的事情。首先,它使我们诸子的论述放在政治语境中看待,使我们看出诸子论述中极力说服君王的意图,他们试图藉由这些论述来影响政治上的准则或整个社会的实际状况。再者,它也让我们发现诸子们所关注的大多是极具政治影响力或带有评价意味的语词,例如“弑”“王”“乱”“贼”“忠”“孝”等,而非“马”“牛”(后期墨家主要关注并讨论的概念)以及“树”“雪”(西方哲学认识论中常见的讨论对象)这样的中性词语。最后,我们也在与“转谓”的比较之中意识到,关注如何称谓事物对于诸子来说并不是在钻研一种欺骗性的话术。

过去之所以没有任何研究借助“转谓”的观念来考察诸子对于命名的关注,或许是因为在二者乍看相似的共通点背后其实存在着巨大的差异。按照西方的主流观点,“实在”(reality)是物理或形上学层面的存有,因此,人类必须通过思想或语言来捕捉并正确地呈现其样貌。而此一观点对我们看待“转谓”的方式影响巨大:当我们以“坦率”来称呼一个暴躁易怒的人时,我们等于是透过语言上的把戏错误地将实质上的恶行认作德性。斯金纳叙述了人们何以对“转谓”抱持强烈批判与敌视的态度。在这些批判者眼中,道德判断不该随观点的变动而有所不同,而应该是内在于事物固有的本质之中的客观又纯粹的事实^⑤。

此一主流观点可能与一个根植于西方文化的隐喻有关:语言或思想的任务是去认识并呈现实在的样貌。在这样的思维框架下,知识论上的讨论在具体事物(例如“雪”和“树”)上更容易入手,由于它们存在于可被感知的经验领域。由此类比,那些抽象或主观的事物(如“真实”或“正义”)则因此被认为是存在于一个经验之上更高的形而上领域。理想地说,这个形而上的领域也可以被客观地认识并经由语言表达出来。如果一个概念完全无法被认识及表述,它便存在于神秘而不可言说的领域。托马斯·霍布斯虽然认为称谓(names)并不源自事实,而主要决定于仲裁者(arbitrator)的论断,对修辞学持如此这般赞成态度的他却也认为“转谓”阻碍我们分辨善恶^⑥。

上面所简单介绍的就是西方反对者之所以批判“转谓”的思想背景。而如果我们试着概括早期中国对于语言使用所抱持的态度,则会发现诸子的思维框架与西方有很大的差异。毋庸置疑,先秦诸子也同样认识到实在的世界是由具体可见的事物组成。甚至,所谓的“名家”还非常关注如何以确切的语言来表述实在世界。但绝大部分诸子更加关心的是语言在社会中的实际影响力,因此他们不拘泥于对客观实在的讨论。在古代中国的世界观中,道德及政治方面的词汇才是瞩目的焦点。在道德及政治概念所构筑的意义世界之中,事物的实在是在未形、未分的“气”之中被形塑、裁切出来的。因此,在某种程度上,像“贼”“忠”“王”“弑”这等在政治上极为重要的概念,它们的意涵并不是根据某

① John Henry Freese, *Aristotle with an English Translation. The 'Art' of Rhetoric* (London: William Heinemann Ltd, 1967), 97—99.

②③④⑤⑥ Quentin Skinner, “Moral Ambiguity and the Renaissance Art of Eloquence,” *Essays in Criticism. A Quarterly Journal of Literary Criticism*, 44(1994): 273—275, 11, 4—43, 40—43, 55—56.

个独立于我们的形而上领域,而是在统治者的理解中被命名出来。这正如《荀子·正名》所言:“王者之制作名,名定而实辨,道行而志通,则慎率民而一焉。”同时,古代中国也注意到事物在未名之前所具有的潜在可能性^①。

中国诸子的论述也因而围绕着如何影响统治者的命名行为展开。最典型的例子是那些借由武力取得统治的政权会对“弑”这样的贬损词语进行重新定义,而诸子也会围绕这样的命名行为进行议论。从某些观点出发或许可以提出这样的批评:在“制作名”之前,诸子应该要先定义清楚满足何样条件的“王者”才够格来“制名”,否则中国诸子所进行的命名仍是一种修辞上的诡计。在我看来,这类批评反映出,我们仍在使用“语言必须客观呈现在”的西方偏见来检视中国诸子。对诸子来说,一个概念的界定往往是其论证的核心:他们或借重权威,或诉诸共识,或倚仗听众的直觉,有时又借由论述的一致性或恒定性来试图说服听众,亦透过它们的可行性、可靠性及其有效性来打动人心,有时更是诉诸一个更高或更基本的存有来为其论述提供支持,例如引用“天道”或“天之则”作为论述根据。

尽管诸子用来重新定义概念的上述论证方式不是我们目前关注的重点,但我们似乎可以在他们论证的思维中发现一种与西方非常不同的隐喻:“名”并不是既存实在的映照。反而是透过“名”的作用,一个政治意义上的世界才开始被划分出来,在其未形、未名之前,那是玄冥、混沌的气。“名”是从这素朴之中被切分出来,从未经分辨的“未名”之中被分辨出来的。因此,与诉诸一个唯一且超越的实在界来认识概念的实质意涵的模式有所不同,中国诸子花费更多心力用以分辨相似但不同的概念。例如,前文提到,在《荀子·臣道》中“逆命而利君谓之忠”的定义还伴随着其他三种相似情况的定义:“从命而利君谓之顺”“从命而不利君谓之谄”“逆命而不利君谓之篡”。在这种“概念是经厘清才被确定”的隐喻之中,不可言说的事物不会是超越领域中的恒常存有,而是事物在“未名”之前混沌未形的状态。这个状态虽是玄冥无形,却是万物所从出的根源,语言也在此之上发展出来。既然“转谓”这种修辞工具和西方“表象/实在”的双重世界观紧紧捆绑在一起,那么它当然也就不适合用来诠释诸子在命名方面的强烈关注。

五、说服性定义:作为分析工具

我试图用来分析早期中国文献对“名”之关注的第三种诠释工具为“说服性定义”。这个概念由美国分析哲学家查尔斯·斯蒂文森(Charles Stevenson, 1908—1979年)提出。斯蒂文森师从维特根斯坦,并曾在密歇根大学与孟旦(Donald Munro)共事。斯蒂文森区分出语词使用的两种不同意义^②:一种是仅仅描述事物却不涉及评价的“描述性意义”(descriptive meaning),另一种则是能够影响我们看待事物态度的“鼓动性意义”(emotive meaning)。他以“cultured”(有文化、有教养)一词为例,它的“描述性意义”为“学识渊博且通晓古典艺术”,但它的“评价性意义”则是说一个人“有文化”“有教养”则会增加我们对这个人的赞同和欣赏。如果一个人在知识和艺术方面的涵养较为薄弱,却又希望能够被认为“有文化”而获得赞誉,那么,他或许可以辩驳“真正的文化”其实在于“敏锐的想像力”:在流行音乐和电影中可以培养这种能力,仅凭传统学识与传统艺术则无法培养。如果他的论述成功说服了他人,那么,他就可以因为熟稔流行音乐及电影而非书籍及艺术而受人尊崇。在这个过程中,“cultured”一词原有的“评价性意义”便和新的“描述性意义”(即“敏锐的想像力”)结合在一起。

^① 类似的语言观研究,见 Moeller, Hans-Georg, “Chinese Language Philosophy and Correlativism,” *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 72 (2000): 91—109。

^② 在1938年发表于《心灵》(Mind)期刊的“Persuasive Definitions”一文中,斯蒂文森提出的是“概念性(conceptual)意义”与“鼓动性(emotive)意义”;之后,在1972年出版的《伦理与语言》一书中,他用“描述性(descriptive)意义”取代了原本的“概念性意义”。见 C. S. Stevenson, “Persuasive Definitions,” *Mind* 47(1938): 311; Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1972), 206—226。

相反地,负面语词的“评价性意义”则会引起人们的鄙视而非推崇。

斯蒂文森将上述改变语词“描述性意义”的论证方式称为“说服性定义”。也就是说,论证者是在保留一个语词的“鼓动性意义”的情况下试着重新定义它的“描述性意义”,从而有意或无意地改变人们的兴趣、习惯、选择或行为^①。在“说服性定义”的使用中,我们往往可以在保留“鼓动性意义”的情况下弹性地改变它的“描述性意义”,因此,“鼓动性意义”强的概念常伴随着有争议的“描述性意义”。反之,当我们试着挑战一个概念的“鼓动性意义”时,我们也未必需要维持住它的“描述性意义”。尽管斯蒂文森对于“说服”本身抱持着欣赏的态度,但他仍然身处在一个长期敌视修辞学的学术环境中而难逃其影响。因此,梳理西方传统文献的工作对他来说显得相对困难,他必须在揭开那些自诩为“逻辑分析”的伪装之后,或行至那些被认为“与严谨科学背道而驰”的角落,才有机会发现“说服型定义”的存在。尽管“说服”在西方常被认为是负面的,它在论述中却仍旧是必要且普遍的。自柏拉图以来,西方的论述者一直瞒天过海地将他们想要说服读者的意图,偷偷地用“描述性意义”的举止隐藏起来。如此一来,他们就可在不被读者注意的情况下顺利地影响读者的观点^②。

而在早期中国的论辩之中,改变一个概念的定义绝不是细枝末节的修辞技巧,而是他们论述中的最为根本的重点:他们会诉诸权威、效果、一致性甚至真实性来支持一个概念应被如何界定(这些论证方式的细节不是本文要谈的重点)。如果我们回过头来分析本文第二节一开始所举的双胞胎的例子,我们可以说在传统的家庭中,“孝顺”的描述性意义为“遵从父母的命令”。而因为它也是被普遍推崇的,它的“鼓动性意义”是正面的。如果说一个孩子能够“孝顺”,等于是在鼓励这个孩子的态度。根据斯蒂文森的看法,最瞩目也最具挑战意味的论辩是去挑战一个概念的鼓动性意义,正如同双胞胎姐妹中的第一位所做的那样,她保留了将“孝顺”理解为“遵从父母的命令”的描述性意义,而选择挑战这个“孝顺”本身的价值,即它的鼓动性意义。第二位姐妹则恰巧反过来,使用了“说服性定义”,保留了“孝顺”的鼓动性意义,而将它的描述性意义转变为“为父母的健康着想”。从斯蒂文森的角度看,这种做法的挑战意味较不明显。

透过这个角度,我们也可以发现早期中国文献中并存着两种不同的方式来辩护他们对于统治者或父母命令的忤逆。如果不特别看重“忠/孝”的价值,我们可以认为,在某些情况下舍弃“忠/孝”而按照更高的道德原则行动反而是应该被歌颂的。在这种论述之中,往往可以不讲明“忠/孝”的内容是什么,而直接削弱它们在人们心中的地位。而如果仍想拥戴“忠/孝”的价值,就像早期中国文献所倾向的那样,多数的人会采取另一种论述策略:诸子会借由改变“忠/孝”的描述性意义来保留其鼓动性意义,以此辩护自己忤逆愚父昏君的行为。

斯蒂文森认为“说服性定义”必须是对概念的再定义,这和去改变人们对实存事物的喜好和态度不同^③。这个区分无论在“转谓”或中国诸子对“谓”的使用中都没有,也显示出“说服性定义”与其他两者的不同。接下来,我们将从三方面详述我们如何将斯蒂文森的“说服性定义”用于考察先秦诸子对命名的强烈关注:第一,是鼓动性意义的重要性;第二,是描述性意义的弹性;第三,是命名行为中“消极说服”(dis-suasion)的力量。

(一)鼓动性意义的重要性

被重新定义的概念必须带有强烈的评价才能具有一定的影响力——无论它带着的是正面评价(如“忠”和“孝”)还是负面评价(如“弑”和“乱”)。鼓动性意义较弱的语词(例如“树”“雪”“牛”“马”)即使被重新定义,几乎也不会影响到我们的态度和判断。鼓动性意义对我们的作用来自于动态的、

^{①②} C. S. Stevenson, "Persuasive Definitions," *Mind* 47(1938): 311, 388, 344, 333.

^③ C. S. Stevenson, "Persuasive Definitions," *Mind* 47(1938): 336. 由于斯蒂文森给出的“说服性定义”的例子皆出自西方传统,它们也因而是较为隐晦的“说服性定义”,以致我有时候认为斯蒂文森提出的这个区别并不明显。

情绪性、规范性、评价性与指导性的语言使用^①。这种语言使用触及听众的感受、态度或习惯,进而影响他们的决定、评价、行动及判断。因此,我有时更将之称为一种足以令人动情的“力量”(force),而非仅止于一种意义(meaning)。在斯蒂文森所举的例子中,只有当“有文化”这个形容广受人们追求而享有盛誉的时候,它才有可能在听众的心中发挥影响力^②。一个概念若非含有如此价值,也不会有人有动机试图对它重新定义。因此,对一个概念进行重新定义同时也显示了对此概念的共同的推崇。

这一面向也与中国诸子之论述的某些面向极为相合。首先,这与战国晚期文献中所呈现的独特世界观有所共鸣:万物,包括“名”,都是透过“气”才得运作。第二,它也能够很好地解释为什么有些论述仅以特殊的群体为范围来推崇某事物。比如,在《论语·子路》中,叶公所谓的“吾党有直躬者”或孔子所回应的“吾党之直者”,都不是要界定“直”是什么的普遍论述。孔子虽然将“直”界定为“父为子隐,子为父隐”,但他并没有因此论断对方提出的“其父攘羊而子证之”就不是一种“直”,而只是说“吾党之直者异于是”,以此削弱叶公提出的“直”的内容。第三,在“攘羊”的例子中“直”所具有的价值很明显是被共同推崇的,但对于“直”的描述性意义的重新定义却并不会被明讲出来。因此,无论一个概念在争论者的心中或“醒”或“睡”,它的内容都可以成为争论的焦点,其价值也可能有所转变。最后,也是最重要的一点,即使一个概念在论辩中得到共同的推崇,这也完全不代表我们就对它的内容有所共识。价值上的共识不过是使用“说服型定义”争论其描述性意义的基础。与西方哲学家不同的是,先秦诸子较少在价值上挑战论敌,而通常是在共同的价值口号下提出内容方面的异议。因此,在评价性意义上的彼此认同可谓是诸子进行描述性意义争论的基石。在认同彼此的表象之下,真正的争论暗流涌动^③。

(二)描述性意义的弹性

随着鼓动性意义的增长,应运而生的是改变其描述性意义的需求。举例而言,你之所以想要说服文化部接受“‘有文化’应该包括对于电影和流行音乐的敏锐想像力”,可能是因为你希望能向文化部申请相关的资助。又如,如果你希望能得到西方国家的资助来研究先秦诸子,你可能便需要试着扩大“哲学”的范围,让“哲学”这个普遍受人推崇的学科也能够涵盖诸子研究^④。总之,一个概念的“描述性意义”需要足够模糊或灵活才有办法被注入新的内容,并将它的价值引导到不同的方向上去。鼓动性的力量形同一股能量,而用以承载这股能量的概念正宛如通道——好比“礼仪”或“法律”——这类重要的概念往往是输送能量的渠道,如果我们不希望在一个概念耗尽其能量时就将它抛弃——像是双胞胎中较为叛逆的那个女儿——就必须将新的内容强而有力地注入其中。只要一个概念的内容还没有被政治、法律或其他方式所固定住,注入新的描述性意义就是可能的。

西方在重新定义一个概念时,通常会借由某些与真实性相关的字眼,例如“一个‘真正’的文化”或“文化的‘本质’”^⑤。而诸子在重新定义概念时,其论证则广泛地诉诸权威、效果、一致性或真实性等多元面向。在说服性定义当中,新定义的内容必须在某种程度上相似于原本的内容。透过这种相似性,它才能成功地使人们以同样的态度对待这个新的内容。重新定义一个重要概念的过程就类似

① “鼓动性”(e-motive)在此指的是能够驱使人们“行动”(motion),但它不一定等于“情感性”(emotional)的。

② C. S. Stevenson, “Persuasive Definitions,” *Mind* 47(1938): 331-32.

③ 类似的情况非常普遍,对于同一首诗、同一个文本、同一个典范、同一条法律、同一个意识形态,乃至同一个人都能有同样的推崇,然而对其内容却可各持不同理解。例如,当一个人借用孔子或儒家学说的名义时,他可能实际上是要在儒学内容上建立很大胆的论述来挑战其他儒者。

④ 另一种方法是削弱“哲学”概念的“鼓动性意义”,以其他同样被推崇的非西方概念如“国学”代替之。详见拙作《究竟有无“中国哲学”》,《中国哲学史》2006年第2期;以及拙作《“中国哲学”的正名之辩》,程广云主编:《多元2006》,北京:首都师范大学出版社,2006年,第48-74页。

⑤ C. S. Stevenson, “Persuasive Definitions,” *Mind* 47(1938): 334. 至于如何防范概念不受“转谓”扭曲,相关论述可见 Quentin Skinner, “Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality,” *Proceedings of the British Academy* 76(1991): 40-43.

于一种类比推论。例如,如果文化部因为艺术是“文化”而赞助艺术,而我们能成功说服文化部同意看电影也是一种“文化”,那么他们也应该赞助电影。又如,君主会奖励服从自己的忠臣,如果我们说服君主相信犯颜直谏也是“忠”的表现,那么他就应该奖励直谏。即便后期墨家也和其他诸子一样,他们对于辨“名”保持强烈兴趣的最终目的也是为了影响君王的政治行为^①。

早期中国文献不同于斯蒂文森“说服性定义”的另一个点在于,诸子们并不会为了说服他人而特地变得婉转迂回,也不会一味地“迎合世俗观点”^②。例如,如果说“真正的文化”是“在饮酒和睡眠方面富有敏锐度”,斯蒂文森会认为这种标新立异的定义将难以说服一般大众,由此可见我们并不能随心所欲地无视某些约定成俗的规范来重新定义一个概念。然而,诸子却在很大程度上能够超出这些限制,以那些较为敏感且不易被接受的内容来进行定义。例如,子思以“恒称其君之恶”来定义“忠臣”,就非常直接地在他的听众鲁穆公面前挑战君主的权威,不因任何顾忌而变得迂回。

也不是所有新颖的定义都会触动听众的敏感神经。例如,《左传·昭公五年》记载了一段晋侯与其臣相女齐(或“女叔齐”“叔侯”)的对话:晋侯以“自郊劳至于赠贿,礼无违者”来称赞鲁侯“知礼”,女叔齐却认为鲁侯只是熟悉邦交礼节,并不是真的“知礼”。他认为最适切的“礼”之定义是“礼所以守其国,行其政令,无失其民者也”。虽然没有继续描写晋侯后续的回答,但以“君子谓叔侯于是乎知礼”作结,可见至少作者亦赞同女齐所提出的新定义。而回到最前面所列举的“忠”的各式定义,我们可以看到论述者是如何在他们的定义中加入种种不同的考量的:子思以反抗的姿态强调道德应具有一定的独立性,荀子将“利君”视作关键,墨子则认为劝谏和归功君王都同样是臣下的职责。其他诸子关于“忠”的定义还涉及“忠于谁”“忠是什么”,以及“如何忠”等各式面向。

最后,有一类特殊情况值得注意:当两个相近的概念在描述性意义方面相争时,它们的内容也会随之转变。例如,对君王之“忠”与对父母之“孝”在中国的传统中一直存在着所谓“忠孝两难全”的张力。有趣的是,自汉代开始,“孝”受到了强烈的推崇,进而在描述性意义上将原本属于“忠”的意涵也吞并其中。《礼记·祭义》及《吕氏春秋·孝行》皆引用曾子之言曰:“事君不忠,非孝也。”《孝经·士章》则谓:“以孝事君则忠。”对此现象,陈素芬(Sor-hoon Tan)认为“孝变得极其重要,以至于它涵盖了许多其他德性”,而这使得“孝”在内容上有着极高的灵活性,以至于父子关系在其定义的过程中不再是主要的切入点。“由此,在某种程度上,人们可以为自己因为事君而忽视家庭,乃至忽略某些祭礼而辩护”^③。

(三)消极说服的阶段

“说服性定义”的第三个可用于分析诸子论述之处是“消极说服”(dissuasion)。“说服”还可再细分为“消极说服”和“积极说服”,前者指的是说服人不要做某事,后者则与此相反。一个论证中“消极说服”的部分通常会伴随在“积极说服”部分的前后,以便在“消极说服”发挥功效之际紧接着说服听众接受关于该概念的更好的内容。因此,“消极说服”通常会将一个概念的描述性意义清空,以便为其注入新的内容。正如《左传·昭公五年》中女叔齐对晋公的反驳:女叔齐认为“郊劳”和“赠贿”称不上是“礼”,是“仪也,不可谓礼也”。在此,女叔齐不只清空了“礼”概念原先的内容,还将这些内容转移到一个较为次等的“仪”之中。显然,女叔齐预期晋公也会认为“仪”的价值不如“礼”,以此达到“消极说服”的效果。

“消极说服”还另有两种不同的变体。第一类变体否定一个概念原先的定义,却不直接给出取而代之的新内容。此一变体常发生于否定他人说法的过程中,例如孔子在《论语·为政》中回答弟子

① 这方面的相关研究例如 Chris Fraser, *The Philosophy of the Mòz* (New York: Colombia University Press, 2016), 22-24, 49-61.

② C. S. Stevenson, “Persuasive Definitions,” *Mind* 47(1938): 311; Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1972), 210.

③ Sor-hoon Tan, “Between Family and State: Relational Tensions in Confucian Ethics,” *Mencius. Contexts and Interpretations*, ed. by Alan K. L. Chan (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 180.

“问孝”便是如此。孔子对同时代人理解“孝”的方式很不赞同,故曰:“今之孝者是谓能养,至于犬马皆能有养”。他随后反诘道:“不敬,何以别乎?”此一诘问所刺激的是听众想知道如何更好地定义“孝”的欲望;听众被说服了“孝”不能只是“有养”之后,论述便戛然而止。由于孔子没有很具体地以“孝应该是什么”提供答案,这便在听众的心中投下一个问号,刺激他们去自行思考。可以说,这种变体只有消极说服的部分,却选择在积极说服的部分留白。“孝”的内容在此过程中亦同样被清空,但“孝”仍旧作为一个正面的价值,吸引着我们为它重新注入其他不同的内容。《论语·为政》中的例子甚至更加充满开放性,孔子回应子夏问“孝”曰:“色难。有事,弟子服其劳;有酒食,先生馔;曾是以为孝乎?”同样地,这亦是以反诘的方式来批评某些做法不足以为“孝”,却又不马上提出相应的解答,因此又再次使听众陷入“孝应该是什么”的思考之中,唯一的提示仅有开头所提的“色难”。这令我们不禁关注中国诸子如何看待事物“未名”的状态:如果一个概念在原先的内容被清空之后论述者甚至不给出任何思考上的导引,那么,这个概念就会在保有其正面价值的同时也保有绝对的开放性——因而处在一种“无名”的状态之中。在中国诸子的思维里,不可言说的事物一般来说并不像西方所认为的那样处在一个语言无法把握的超越的形而上领域之中。虽然他们用“无名”或“不可名”之类的论述来形容这些事物,但他们并不是在以西方看待语言的形上学观点使用这些词汇。相比之下,“无名”所形容的或许更像是概念在被刻画之前的状态——在其未形、未分之际,虽混沌无形,却充满了能量以及无限的可能性,等待着被言说、划分,以在社会之中发挥它作为“名”的影响力。

第二类“消极说服”的变体则是透过矛盾性的论述来吸引听众注意。例如,孟子在向齐宣王解释何以“王之不王”,以及为何他谴责“非礼之礼”“非义之义”时,就使用了这样的技巧(《孟子·梁惠王上》《孟子·离娄下》)。相较于孔子的反诘,这个技巧更进一步地在词汇原先的内容与新的定义之间制造出张力。在“非‘礼’之‘礼’”中,前后两个“礼”分别拥有不同的鼓动性意义,听众起先会感到困惑,但随后会意识到它们蕴含着截然不同的描述性意义。《六韬·武韬·发启》中的“大利不利”,《吕氏春秋·慎行》所提到的“不利之利”,《礼记·大学》的“不以利为利”,亦皆是此例^①。“利”字的重复使整个语句显得矛盾,迫使听众去分辨不同的“利”所分别代表的内容与评价。借由思考什么是乍看有益的假“利”、什么是真正有益的真“利”或“大利”,“利”的内容得到了重新定义。

六、结 论

回顾我如今以来的研究,我不禁注意到自己所受的“刑”是何等严重。一直以来,我非常感兴趣先秦诸子在“名”“谓”方面的论述。本文按照我自己研究历程的时间顺序呈现了三种诠释工具——正名、转谓,以及说服性定义——这些诠释工具形塑了我的研究进路。在诸子研究方面这些工具固无可避免地具有外来性(即使是“正名”学说亦是如此),但它们仍然极具启发性,能令我们照见那些未曾被发现的诸子思想特点。在探索过“说服性定义”的妙用之后,我便停止寻求其他更多的诠释工具,而开始渴望反思此一工具在解读中国文献时的适用性。诚然,“说服性定义”可以帮助我们分析中国文献中大量的关键概念;让我们明白许多概念所普遍具有的鼓动性意义、它们在描述性意义上精彩的灵活性,以及当它们被清空了原有内容却没有被立即注入新定义时所显现出来的“消极说服”力量。“说服性定义”亦十分相契于一种中国古代的语言世界观,“名”作为一种承载影响力的容器,借由它可被形塑的弹性,言说者不但能够建构社会秩序,也能引导人们从事正确的行为。早期中国文献中的这些概念不断变化的影响力,以及关于它们众说纷纭的定义,可以不断地引领我们重新诠释中国古代思想。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

^① 更多细节,参见拙作《不利之利:早期中国文本中“利”的矛盾句》,《文史哲》2012年第2期。

中国古史分期暨社会性质论纲

——兼论中国传统社会的主要矛盾问题

黎虎

摘要:权力的掌控与人力(人口)的掌控是中国古代历史发展演变的两个关键,故破解中国古史分期之谜和正确认识古代社会性质,必须由此切入。权力作为中国古代社会的主导者,高居于社会任何群体、阶级、集团之上,直接决定历史发展的走向和社会的性质,因此掌控了权力就掌控了全社会的政治、经济、文化等一切;而权力之所以能够发生上述作用而显得法力无边,其关键和首要条件又在于掌控了人力,人力掌控实为权力之源之本。据此剖析中国古代历史,则先后经历了“无君群聚”社会(太古至夏以前)、“王权众庶”社会(夏商西周至战国时期)和“皇权吏民”社会(秦至清)三个时代。第一时代经历了“兽群”“姓群”“氏群”三个阶段,既为历史文献、文字学所说明,亦为近代考古成果所证明。王权与“众庶”构成的有机统一体,为第二时代社会结构的主体和主要矛盾关系;皇权与“吏民”构成的有机统一体是第三时代社会结构的主体和主要矛盾关系,尽管地主(由“皇权地主”与“吏民地主”构成)与农民关系也是这一时代的重要矛盾之一,但不可能超越“吏民”与皇权矛盾关系而成为主要矛盾。从第二时代到第三时代,权力掌控从专制集权多元性、层级性、分散性的相对掌控,到专制集权一元性、全面性的绝对掌控,并从专制走向独裁;人力掌控则由血缘性、群体性的相对掌控,到地域性、个体性的绝对掌控,表现为由“众庶”转变为“吏民”。

关键词:古史分期;社会性质;传统社会;王权;皇权;众庶;吏民

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.01.04

中国历史与世界上其他民族、国家的历史一样,也经历了不同阶段的发展演变,这是人类历史普遍性的体现。由于中国处于欧亚大陆东部相对封闭的独特环境中,孕育繁衍了一系列别具东方色彩的文化,从而中国历史的发展演变又有其独特的形态和性质,这是人类历史差异性的体现。近百年来中国学术界为探讨中国古代历史分期和社会性质的演变作出了巨大努力,走过了一条漫长曲折的道路,至今尚未建立起符合中国历史实际的古史分期和社会性质的学术体系。经过改革开放以来对历史分期和社会性质问题的重新讨论,学术界对于“破旧”已经取得了诸多共识,下一步如何“立新”的问题也提上了日程,即正面提出中国古代历史究竟经历了几个发展时代,特别是秦至清这一历史时代究竟是什么社会性质的问题。

本文试图为探讨建立符合于中国历史实际的古史分期和社会性质学科体系这一重大学术问题略尽绵薄,贡献刍荛之见。本文的探索和分析,将贯穿如下两点:一、以是否符合中国历史实际为准绳,以衡量是非正误;二、尽量以中国本土固有词语概念进行表述,但不论本土固有还是域外引进的,均尽量避免义涵不清、含混模糊的词语概念,以免徒增歧义,节外生枝。在以上两点的基础上,努力写出“土产”的而非舶来的“转基因”的中国古史分期和社会性质,俾建立中国史学的话语体系助一臂之力。

中国自古以来经历了如下三个历史时代的发展演变:第一时代为无君时代的“群聚”社会,简称“无君群聚”社会(太古至夏以前);第二时代为王权体制下的“众庶”社会,简称“王权众庶”社会(夏商西周至战国时期);第三时代为皇权体制下的“吏民”社会,简称“皇权吏民”社会(秦至清)。兹将这三个时代的演变表示如下:

无君时代	君主时代	
“群聚”社会 (太古至夏以前)	王权体制	皇权体制
	“众庶”社会(夏商西周至战国时期)	“吏民”社会(秦至清)

从宏观上划分中国古代历史的发展阶段,是探讨中国古史分期的首要一步,这并非一个可有可无的问题,而是必须首先予以正视的。本文将中国古代历史划分为如上三个时代,其主要根据是它们是一个共性较大而自成体系的历史阶段。经过历史学、考古学的长期研究,中国历史从夏代开始进入了早期国家阶段,已经成为一种比较广泛的共识,从而成为中国历史的第一时代与第二时代的分水岭;以秦的统一为标志,直至清朝被推翻为止,中国历史进入了与第二时代不同的成熟国家阶段,因而秦朝成为第二、三时代的界标。这三个时代的划分是能够反映并符合中国历史发展变化的客观实际的。

三个时代的社会性质区分的主要根据是什么呢?决定一个社会及其性质的最根本、最深层的原因是这个社会的主要矛盾。任何社会的矛盾关系都是错综复杂、多种多样的,但是决定社会性质及其走向的关键是诸多矛盾关系中的主要矛盾,这个主要矛盾决定了这个社会的性质和特点。本文认为中国历史第一时代的社会主要矛盾是人与自然的矛盾,是为“无君群聚社会”,但其末年围绕权力掌控而形成发展的矛盾关系,遂将历史推进到第二时代;第二时代中,宗族性的王权与血缘性的“众庶”构成一个有机的统一体,而这两者之间的矛盾是这个统一体的主要矛盾,故曰“王权众庶社会”;第三时代是家族性的皇权与地域性的“吏民”构成一个有机的统一体,而这两者之间的矛盾是这个统一体的主要矛盾,故曰“皇权吏民社会”。“王”“皇”两字在甲金文中都有,《说文解字》:“王,天下所归往也。”“皇,大也。”秦始皇统一天下之后,令群臣“议帝号”,最后由秦始皇决断:“去‘泰’,著‘皇’,采上古‘帝’位号,号曰‘皇帝’。”^①虽然无论“王”还是“皇”,都是中国古代最高统治者的称号,但是两者有着时代的、本质的区别。本文将三代的“王朝”“王权”,与秦汉之后的“皇朝”“皇权”进行严格的区分,认为两者不可混淆、混称。

中国历史发展的关键有二,一是权力的掌控,二是人力的掌控。掌控了权力就掌控了一切,亦即掌控了这个时代的政治、经济、文化等一切社会资源。故权力是中国古代社会的主导者,这是中国历史特殊性的重要体现。几十年来中国学术界试图仿照欧洲历史模式寻找某一阶级为中国社会的主导者而凿枘相违,就是因为以一种“普世性”的教条去套中国历史,终于在中国历史实际面前碰壁。权力之所以能够发生上述神奇作用而显得法力无边,其关键和首要条件在于掌控了人力,掌控权力如果离开掌控人力,就成为无源之水无本之木,权力之源、权力之本在于掌控人力^②。也就是说,权力

^① 《史记》卷六《秦始皇本纪》,北京:中华书局,1982年,第236页。

^② 在人力(人口)和土地对于权力的重要性这一问题上,长期以来学界并无明确关注和阐述,但土地对于传统社会的重要性,一直被放在了首位,在这个逻辑前提下,论者或以为土地更为重要,实则不然。在秦末“吏民”大规模反抗中,刘邦率先进入关中,第一项政治举措即“籍吏民”(《史记·项羽本纪》)以掌控人口。曹操破袁绍夺得冀州后,也是首先掌控户籍,被指“校计甲兵,唯此为先”(《三国志·崔琰传》)。尽管掌控土地对于权力来说也很重要,尤其是以农业为唯一经济支柱的古代中国来说,掌控土地更有其重要性,但是对于权力来说,掌控土地基本上只需一纸政策法规即可,而掌控人力特别是赢得人心远比掌控土地困难和复杂,其重要性大大超过掌控土地,因而是更为根本的事情。1947年国民党军队进攻延安时,毛泽东提出了“存地失人,人地皆失;存人失地,人地皆存”的战略方针,显然也是在“人”“地”何者为先的问题上,有着清醒而正确的认识。

掌控模式及其性质的发展变化,决定于人力掌控模式及其性质的发展变化。故权力的掌控与人力的掌控是互为因果的。就权力的掌控而言,中国古代之所以从“无君”时代进入到君主时代,而君主时代又经历了相对专制和集权的宗族性王权时代转变为绝对专制和集权的家族性皇权时代的发展变化,其重要原因在于掌控人力模式和性质的发展变化;从人力的掌控而言,经历了基本上不受权力束缚的“群聚”时代,随着国家的产生而先后经历了相对专制和集权的宗族性王权和各级诸侯、贵族掌控血缘性“众庶”的时代,到绝对专制和集权的家族性皇权对于地域性“吏民”的完全、彻底掌控的时代。从血缘性“众庶”被分割为王、诸侯、卿大夫的层级性掌控发展到地域性“吏民”受皇帝完全、彻底的一元性掌控,就是王权向皇权转变及其得以长期存在的基础和关键。在王权与“众庶”这一有机统一体中,王权与“众庶”的矛盾是这一时代的主要矛盾,在皇权与“吏民”的有机统一体中,皇权与“吏民”的矛盾是这一时代的主要矛盾,故前者称为“王权众庶社会”,后者称为“皇权吏民社会”。这就是本文对于三个时代命名和划分的主要根据。如果将这个有机统一体拆解,以任何一方去命名都不能如实反映这个时代的社会及其性质。社会性质的命名,应该寻找能够反映这一社会的主要矛盾关系的命名模式,本文认为上述社会性质的命名和划分,反映了中国古代历史不同时代的社会性质及其特点^①。

下面我们简要揭示这三个依次发展变化的历史时代。

一、无君“群聚”社会——太古至夏以前

对于太古至夏以前的社会,先秦、秦汉学者做过一些有益的探索。

古人已经模糊认识到“上古穴居而野处”^②,认为“古者未有君臣上下之别,未有夫妇妃匹之合,兽处群居,以力相征”^③。其中以《吕氏春秋》的说法更为周详:

凡人之性,爪牙不足以自守卫,肌肤不足以扞寒暑,筋骨不足以从利辟害,勇敢不足以却猛禁悍,然且犹裁万物,制禽兽,服狡虫,寒暑燥湿弗能害,不唯先有其备,而以群聚邪。群之可聚也,相与利之也。利之出于群也,君道立也。……昔太古尝无君矣,其民聚生群处,知母不知父,无亲戚兄弟夫妻男女之别,无上下长幼之道,无进退揖让之礼,无衣服履带宫室畜积之便,无器

^① 我在2004至2010年曾集中精力研究长沙走马楼吴简“吏民”问题,其间逐渐体悟到“吏民”问题对于中国古代历史的重要性,认识到“吏民”实为中国古代皇权统治的基础,“吏民”与皇权的矛盾是从秦到清这一时代的主要矛盾,从而对于中国古代历史分期和社会性质问题初步形成了自己的看法。我本无意于对中国历史分期和社会性质问题置喙,因感觉这是一个治丝益棼的问题,故一贯采取超然的态度,实因“厌倦了以往古史分期讨论的繁杂和空疏”(借用刘泽华语,见氏撰:《先秦史研究的几点思考》,《史学月刊》2011年第8期),以为这一问题的解决仍然遥远,因此并不急于把愚见公布,计划待手头任务完成之后再写一本小册子以阐述之而不迟。2018年7月18日一次偶然的机会拜读了黄敏兰《近年来学术界对“封建”及“封建社会”问题的反思》(《史学月刊》2002年第2期)一文,发现很多观点与自己的想法不谋而合或相当接近,感到甚为讶异和欣喜,从而改变了我对于古史分期和社会性质问题讨论的超然态度,觉得现在可以参与这场讨论了,遂决定立即停止手头正在进行的工作把自己的看法写出来,并于9月26日完成了这篇初稿。拙文草成之后,引起了几位友人和学生的极大兴趣,于是他们帮忙找来近二十多年来的相关论著,拜读之后,深感自己上述态度是不正确的,实际上这个期间史学界对于古史分期和社会性质的探讨已经取得了相当程度的进展,其中主要者是不少学者根据王亚南1947年初版的《中国官僚政治研究》所提出的“官民对立”说而阐发的相关观点。虽然这一观点对于推进中国古代历史特殊问题的认识具有重要学术价值,但是,这个观点存在的最大问题是“官僚”“官僚政治”并不是一个独立产生和存在的历史现象,它是皇权体制的产物和延伸,它依附于皇权、寄生于皇权、服务于皇权,每一个新的皇朝建立,必然建立一套新的官僚体制,随着旧皇朝的被推翻,这个官僚体制亦随之瓦解消失,循环往复,周而复始,生生不息。因此,官与民的矛盾是从属于皇权与吏民的矛盾的,不能以官民矛盾取代皇权与吏民的矛盾而成为社会的主要矛盾。此说里“民”的概念也过于空泛,至少可能把介于“官”与“民”之间的广大下层吏员排除于外。从“官民对立”中派生的一个观点是提出诸如“专制社会”“帝制社会”等,但是政治制度毕竟不能与整体社会历史等同,政治权力无论多么重要或多么大,也不能够取代整个社会历史。而在诸多说法中,黄敏兰的观点前进了一步,她说中国古代社会的主要矛盾是“皇帝官僚集团与该集团以外的全体社会成员的矛盾”(《评农史专题中的严重失实现象》,《史学理论研究》1995年第4期),将原来的“官”扩展为“皇帝官僚集团”。虽然“官民对立”的影响仍然可见,但是已经有了重要超越,而与愚见较为接近。

^② 《周易正义》卷八《系辞下》,北京:北京大学出版社,2000年,第355页。

^③ 刘绩补注,姜涛点校:《管子补注》卷一《君臣下》,南京:凤凰出版社,2016年,第214页。

械舟车城郭险阻之备,此无君之患。^①

先哲的这些探索,值得关注者有两点:(1)当时为“无君”时代,未有后世那样的国王、皇帝等统治者;(2)当时人类“群聚”而处,以“群”为单位而聚居。

“群”是人类出现之后的第一个社会形态,经历了由低而高、漫长而不同的三个发展阶段:第一是“兽群”阶段(“兽处群居”之简称),这个阶段的人类社会,很容易使我们联想到大型猫科动物或灵长目动物的群居生活方式。在这些“群”中,人们“聚生群处”,“无上下长幼之道,无进退揖让之礼”。第二是“姓群”阶段。经过漫长的“兽群”阶段,逐渐进入到以“姓”为单位,亦即“知母不知父”的群聚阶段。“姓”是什么呢?“姓,人所生也。古之神圣人,母感天而生子,故称天子。因生以为姓,从女生。”诸如后人所追述:“神农母居姜水,因以为姓;黄帝母居姬水,因以为姓;舜母居姚虚,因以为姓是也。”^②神农乃出自姜水一带之“姓”群,黄帝乃出自姬水一带之“姓”群,舜乃出自姚虚一带之“姓”群。女性是“姓群”社会的中心,母“姓”为“群”中的“祖先”和“原住民”。第三是“氏群”阶段。“氏”是从“姓”中派生出来的,“姓”是“氏”之源,“氏”是“姓”之流,此即所谓“姓者统于上者也,氏者别于下者也”^③。故“氏群”是从“姓群”中派生出来的。此后社会的中心遂由母转为父。诸如有巢氏、燧人氏、伏羲氏、神农氏等传说中的人物,就是不同“氏群”中的领袖人物。“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物。于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。作结绳而为罔罟,以佃以渔,盖取诸离。包牺氏没,神农氏作,斲木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下。”^④他们的共同特点就是在人类与自然界和诸“群”的竞争中作出了贡献,为改善、提高“群”体的社会生活,为本“氏群”的发展和强大起到了积极作用^⑤。

“群聚”社会的出现对于人类的发展具有重大意义,主要表现在两个方面:

一是促进人类从动物界脱颖而出。人类之所以“群聚”而处,是因为人类的“爪牙不足以自守卫,肌肤不足以扞寒暑,筋骨不足以利辟害,勇敢不足以却猛禁悍”,个人的力量弱小,不足以“裁万物,制禽兽,服狡虫”,唯一的办法是“群聚”,人多力量大,“群之可聚也,相与利之也”。依靠这种方式“抱团取暖”而互利,使人类得以生存下来并逐步从其他动物中脱颖而出。这个时期人类从“群聚”中逐步掌握了制造工具、用火、渔猎、采集等生产、生活技艺和能力,从而促进了人类本身的进一步发展。

二是从“群”中产生了“君”。先时人类尚“无上下长幼之道,无进退揖让之礼”,从而“未有君臣上下之别”。正是在“群聚”生活中,逐渐产生了“亲戚兄弟夫妻男女之别”,“上下长幼之道”,“进退揖让之礼”。也正是在“群聚”生活中,逐渐萌生了“君道”：“利之出于群也,君道立也。”“君”恰恰是在“群”中逐渐萌芽而来。这种“君”最先不过是“群”中的指挥者,“群”之间经过长期竞争,又在众多的“群”中形成一些为众多“群”拥戴的“群”及其领袖人物:“轩辕之时,神农氏世衰。诸侯相侵伐,暴虐百姓,而神农氏弗能征。于是轩辕乃习用干戈,以征不享,诸侯咸来宾从……诸侯咸尊轩辕为天子,代神农氏,是为黄帝”,“自黄帝至舜、禹,皆同姓而异其国号,以章明德。故黄帝为有熊,帝颛顼为高阳,帝喾

① 许维遹撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》卷二〇《恃君览第八》,北京:中华书局,2016年,第474页。

② 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社,1981年,第612页。

③ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第628页。

④ 《周易正义》卷八《系辞下》,第350—351页。

⑤ 近年来史学界汲汲于引进西方新进化论以论述中国远古时代的社会,其中以美国人类学者塞维斯(E. Service)等人提出的游团、酋邦说为最。他们之所以能够提出一些新见,在于对于世界各地的人类学资料进行实地调查而加以归纳总结。中国学者应当学习他们的研究方法和其中的有益见解,不必照搬他们的结论。例如过去我们引进的“军事民主制”这一概念,现在不少学者根据国外研究者否定意见的出现而随之转向。其实,中国古代虽然并没有像西方世界那样经历过这么一个阶段,但是那个时期存在一些“民主”因素也是不能完全否定的。今天我们对于引进新进化论学说应当吸取这一经验,不必囫圇引进其新概念,而可以吸取其中有启发意义的见解以为我所用。例如,酋邦说将前国家时期分别为平等社会时代和不平等社会时代,后者经过漫长的经历始得以进入国家阶段,提醒我们更加注意这个时期不平等阶段的研究。中国的考古学资料、文献资料乃至民族学资料足以有志者施展拳脚,从而将中国前国家社会的研究归纳出更为丰富多彩的例证、提炼出新的概念乃至上升为新的理论。

为高辛,帝尧为陶唐,帝舜为有虞”^①。所谓“异其国号”实际上就是异其“氏”号。黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜、禹等就是这种“氏群”领袖人物,从而把人类社会推向更高级的阶段。

我们还可以从文字学的角度,对“君”和“群”之间的关系进行探索。“君”和“群”在字源上,是密切相关的两个字。《说文解字》:群,“羣也,从羊,君声”。段注:“《小雅》:‘谁谓尔无羊,三百维群。’犬部曰:‘羊为群,犬为独。’引申为凡类聚之称。”^②“群”字之所以从“羊”,因为羊是一种群体性的家畜。君,“尊也,从尹、口。口以发号”。段注:“尹,治也。”^③君字之所以从“尹”从“口”,是因为作为一个领袖人物必须通过发号施令以指挥群体的行动。羊群需要羊倌发号施令以进退;人群也需要有指挥者发号施令以采取行动。这种发号施令者就是“君”之所由产生,“群”字包含着从中产生领袖人物的意蕴。作为象形会意文字的汉字源于社会生活,从“群”中产生“君”正是客观现实的一种反映。

先哲们的上述探索并非无稽之谈,而今已经得到近代考古学成果的充分证明。旧石器时代早期的文化遗存,如其中距今70万至20万年的北京人“保留了猿的某些特征,使用打制石器,会使用天然火,群居……北京人的食物来源于狩猎和采集,在北京人住过的山洞里存在很厚的灰烬层,最厚处达6米,表明北京人已经会使用火和保存火种,北京人过着群居的生活”^④。考古发掘证明,北京猿人的确是“穴居而野处”,过着“兽处群居”的生活。

到了新石器时代(前1万年至前3500年),人类文化有了较快发展,早期的石器工具大多为部分磨光(刃部),后期即为通体磨光石器,尤其以陶器的出现为其特征。仰韶文化前期的半坡村遗址“是一个比较完整的村落遗址,遗址面积约5万平米,年代为公元前4800—4300年。遗址大体上作南北较长、东西较窄的不规则圆形。北边为氏族公共墓地,南边为居住区,东边为陶器窑场。居住区内的房屋共有46座,除少数为方形、长方形外,绝大多数为圆形。房屋有大有小,最大的复原面积约160多平方米左右,两片各有一间”^⑤。与半坡村遗址类似而规模更大的有姜寨遗址,“这个村落时间上比半坡遗址早,聚落遗存保存得较完整,由居住区、陶窑场和墓地3部分组成。居住区周围有天然河道和人工壕沟环绕,中心有大广场。广场周围分布着房子100余座,分为5个建筑群,每群包括1座大房子与十几座或二十座中小型房子,门均朝向中心广场。居住区内还有窖穴、牲畜圈栏和许多儿童瓮棺葬等,房屋有圆形和方形的,屋内设有炉灶”^⑥。半坡村遗址和姜寨遗址所见新石器时代的聚落,其基本布局大体一致,围绕聚落中心的公共广场,散布着若干居住小区,小区由一座大房子和数目不等的中小房子组成。研究者指出:“据对姜寨遗址的研究,认为母系家族成员是住在一所中型房子及其附近的若干座小房子内”,“住在这些小型房子内的居民,是一对偶家庭的亲属单位”。公共广场、公共墓地表明聚落居民为同一血缘关系的族众。这应当就是一个“姓群”的聚落,聚落内居住着若干家族,每一家族又由若干家庭组成。这是一个社会成员地位平等的聚落,众多地位平等的聚落构成一个大的“姓群”。“对半坡类型进行的考古学研究所揭示出来的亲疏关系层次有别的三层组织,从小到大,或可与民族学以家族、氏族及部落概念所表述的人群组织相当。”^⑦

仰韶文化前期的半坡类型墓葬反映了“姓群”社会面貌。其合葬墓中,“不见成年男子和小孩的合葬墓,只见到成年女子和小孩的合葬墓”,“可知合葬墓为代表的亲属体的血亲关系,是依据母系传承的”。“某些女孩获得成人待遇的情况,表明半坡类型的财产乃至权势是依据母系传继,女性的地

① 《史记》卷一《五帝本纪》,第3、45页。

② 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第146页。

③ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,第57页。

④ 中国大百科全书出版社编辑部编:《中国大百科全书·考古学卷》“北京人”条,北京:中国大百科全书出版社,1986年,第37—39页。

⑤ 中国大百科全书出版社编辑部编:《中国大百科全书·考古学卷》“半坡遗址”条,第34页。

⑥ 中国大百科全书出版社编辑部编:《中国大百科全书·考古学卷》“姜寨遗址”条,第230—231页。

⑦ 白寿彝总主编,苏秉琦主编:《中国通史》第2卷《远古时代》(修订本),上海:上海人民出版社,2004年,第151、153、146页。

位,一般高于男性。”^①

仰韶文化中后期,“姓群”阶段逐渐进入“氏群”阶段。山西省襄汾县陶寺龙山文化遗址反映了“氏群”社会面貌:“墓地面积大,墓葬数量多(估计在数千座),延续时间长,墓的规模大、中、小齐备,对于揭示陶寺类型的文化面貌,进而探讨当时的社会形态,具有重要的学术价值。”“从Ⅲ区中部的排列情况看,仍然保持着氏族墓地的形式。”“同中原许多地方的龙山文化墓地一样,占墓葬总数98%以上的中、小型墓,随葬品缺乏,特别是不使用陶器随葬。……与中、小型墓截然相反,大型墓有丰富的随葬品,包括彩绘陶器和彩绘(漆)木器等具有高超水平的工艺品。不难看出,龙山文化早期财产和权力的分化已极明显。”早期大型墓中彩绘蟠龙的陶盘、鼍鼓、特磬、玉钺等礼器显示主人的特权^②。这个时期不仅“氏群”内部出现贫富不均和少数特权者,而且“氏群”之间的不平等现象也逐渐强化。“氏”群的强弱决定于它拥有的聚落的多少。聚落周围的壕沟当为防御设施,表明大小“氏”群之间的复杂、紧张的关系。经历了仰韶文化、龙山文化三千年的发展,到了龙山文化末期,黄河流域许多“氏群”在竞争中逐渐形成了一些强大“氏群”,如黄河下游的皋陶氏、伯益氏,黄河中游的颛顼氏、帝喾氏,渭水流域的炎帝神农氏,淮河流域的太皞氏等等。在聚落发展的基础上出现了城郭,龙山文化时期告别了无“城郭险阻之备”的时代,进入了“诸侯相侵伐,暴虐百姓”的时代。到目前为止,已经发现了史前时期的城址60余座,“它们主要分布在黄河中下游的河南、山东两省、内蒙古中南部、长江中游的湖北省南部和湖南省北部、长江上游的西川平原”^③。传说“鲧筑城以卫君,造郭以守民”^④,表明城郭是“氏群”的中心,其主要功能是保卫“氏群”及其领袖人物。

“无君‘群聚’”社会进化段落与考古文化对应表

考古学文化	旧石器时期	新石器时期		
		仰韶文化前期	仰韶文化后期	龙山文化
进化段落	“兽群”阶段	“姓群”阶段	“氏群”阶段	

从“氏群”阶段进入第二历史时代,乃是中国古代社会历史所发生的根本性变化。对于这个历史巨变,战国时期的哲人有过精彩的阐述,云:“大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者,皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是谓大同。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。”^⑤先哲认为,上述两个时代最主要的变化在于从“天下为公”变为“天下为家”。“天下为公”阶段的“大人”是服务型、奉献型的,通过“选贤与能”的方式递相传承,是谓“禅让”之制;“天下为家”时期的君主是统治型、专制型的,是通过“大人世及”的方式在宗族内部代代相传,是谓“传子”之制。“氏”群阶段的“大人”与第二历史时代的“君”有着本质的区别。“天下为公”的“大人”制度,是建立在“人不独亲其亲,不独子其子”,“货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己”的社会与经济基础之上;“天下为家”的君主制度是建立在“各亲其亲,各子其子,货力为己”,“以立田里”的社会与经济的基础之上。从“禅让”到传子这一历史性的重大变化,不仅为《礼记》所记载,近年所获的战国楚简《唐

① 白寿彝总主编,苏秉琦主编:《中国通史》第2卷《远古时代》(修订本),第149、151、155页。

② 高炜、李健民:《1978—1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》,《考古》1983年第1期,第30—42、100—103页。

③ 沈长云、张渭莲:《中国古代国家起源与形成研究》,北京:人民出版社,2009年,第203页。

④ 张澍粹集补注:《世本》卷一,宋衷注,秦嘉谟等辑:《世本八种》,北京:商务印书馆,1957年,第22—23页。

⑤ 《礼记正义》卷二二《礼运第九》,北京:北京大学出版社,2000年,第769—771页。

虞之道》《子羔》《容成氏》等,对此均有记载。

但是,从“天下为公”到“天下为家”并非一蹴而就,更非突然出现,而是经历了漫长的不平等时代才逐步形成的。到了传说中的“五帝”时代,更是发展到了诸“氏群”争战称雄的阶段。“昔者,共工与颛顼争为帝,怒而触不周之山,天柱折,地维绝。”“昔共工之力,触不周之山,使地东南倾,与高辛争为帝,遂潜于渊,宗族残灭,继嗣绝祀。”^①所谓“争为帝”就是强大的“氏群”之间争夺共主地位,有的“氏群”被打败被征服,有的则战胜其他“氏群”而成为雄长,所谓“五帝”就是这些争竞中的优胜者。这些大的“氏群”集团经过千百年的交流与融合,竞逐与争战,大约在公元前22世纪之前,黄土高原的黄帝“氏群”脱颖而出,成为活跃在今陕西、山西、河南交界地区最强大的力量,从中衍生出了中国历史上第一个王朝——夏。

中国历史何以从前国家时代进入国家时代时即实行专制集权,而非如欧洲那样既有专制集权制度也有民主制度?而且几千年来这一专制集权趋势愈演愈烈,犹如加速度前进的列车,到了明清时期皇权专制更发展为皇权独裁,似乎中国历史与生俱来与专制集权政治有着不解之缘?这种专制集权的政治制度在中国的前国家时代又是怎样酝酿而成的?这种制度形成进入国家时代之后又何以愈演愈烈而长期不坠?马克思的“亚细亚生产方式”论,实际上就是研究古代东方历史特殊性问题,这对于我们探讨上述问题是具有启发意义的。有学者总结其要为:这一生产方式的特点是专制君主与农村公社成员的统治与被统治、剥削与被剥削的关系,这种剥削是通过贡赋和徭役而进行的,并强调这一方式从远古延续至19世纪初^②。马克思所谓“东方专制君主”是与农村、农业相联系的,故其特点为“接受贡赋的国家”^③。因此,要解开中国古代专制集权政治形成并长期延续之谜,必须从中国古代农业经济及其生产关系去求索。

中国在进入国家形态之后几千年来直至清朝,一直都在实行专制集权制度,这是从前国家形态时期即种下根源,并从那时起逐渐酝酿、积累并生成的。尽管这个问题的历史原因是多方面的,但其根本原因却在于漫长的宗族性协作农业。我们试从西周的“藉田”礼以寻绎这种宗族性协作农业与专制集权制度的渊源关系。

西周的“藉田”礼是一个复杂的礼仪过程,实际上反映的是古人农事的过程,包含准备阶段、开工阶段、事后阶段。

准备阶段:先由“太史”观察土壤情况,向农官“稷”报告动工日期,由“稷”向周王报告。周王接报之后派遣“司徒”命令“公卿、百吏、庶民”加以准备,由“司空”负责准备祭坛,“农大夫”准备好农具。事前五日,乐师“瞽”人报告风情,王接报之后即斋戒沐浴,百官亦斋戒沐浴,期间由“郁人”备好香草以和醴酒,“牺人”供奉醴酒,王饮醴酒,百官、庶民亦如之。

开工阶段:“后稷”负责监管,“膳夫”“农正”陈设祭品,“太史”引导王入场,“王耕一垆,班三之,庶民终于千亩。”由“后稷”负责、“太史”协助检查耕作质量,由“司徒”负责、“大师”协助视察耕作者的情况。耕作完毕,“宰夫”负责、“膳宰”协助陈设膳食,“膳夫”引导王就食,“王歆大牢,班尝之,庶人终食”。

事后阶段:藉田完成当天“瞽师”“音官”即观察风气土壤情况,“后稷”告诫百官努力督课劝农,如有土地没有耕种,由“司寇”加以惩处。有关人员前往各地巡视,“农师”“农正”“后稷”“司空”“司徒”“太保”“大师”“太史”“宗伯”相继巡视,最后由周王亲自率领公卿大夫巡视。其后的田间管理和收获阶段亦如之^④。

① 何宁:《淮南子集释》卷三《天文训》,卷一《原道训》,北京:中华书局,1998年,第167、44—45页。

② 王敦书、于可:《再谈“亚细亚生产方式”问题》,《中国史研究》1981年第3期,第104—105页。

③ 马克思:《资本论》第3卷,北京:人民出版社,1975年,第370、364页。

④ 徐元诰撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》(修订本),北京:中华书局,2002年,第16—21页。

西周的“藉礼”表明,三代时期进行农事是国家大事,举国动员,从国王到公卿百官、各种办事人员,直至庶民都参与进来了。这是一种有着悠久渊源的传统,故虢文公在讲述西周“藉礼”时开宗明义说此乃“古者”之事,所谓“古者”不仅限于周族早年以来的传统,也是西周之前乃至前国家时期的古老传统。这种“藉礼”反映的实际上是史前宗族性协作农业的面貌。“公元前 6000 年前后,黄河流域的中下游地区普遍存在着农业文化遗存”^①,由于当时生产力低下,农业以木石工具为主,故必须举族动员,分工协作方能胜任,西周的诗篇描绘了宗族性协作农业的壮阔场景:“载芟载柞,其耕泽泽。千耦其耘,徂隰徂畛。侯主侯伯,侯亚侯旅,侯强侯以。”^②在族长率领下族众齐心合力进行耕作。考古发掘证明了这种耕作方式的存在,殷墟的一个窖穴中曾出土数百把石镰,这与卜辞“[王]大令众人曰畋田,其受年”^③的记载联系起来,不难看到商代的宗族性协作农业情形。由商、周两代可以推知前国家社会在农具更为原始时期实行宗族性协作农业的必要性及其情形。

西周“藉礼”并非周人独有而突然出现的,乃是源远流长的农事传统方式在礼仪上的反映。“藉”字本像以木末发土,其本义即农耕^④。商代就有不少关于“藉”的记载:“壬午卜,殷贞:呼魏藉□”,这是卜问呼人藉于某地;“丙子卜:呼□藉,受年”,这是卜问呼人藉是否受年;“[□□]卜贞:众作藉,不丧□”,这是卜问以众人进行藉会不会丧众;“己亥卜贞:王往萑藉,延往”,这是卜问商王前往萑地观藉;“己亥卜贞:令吴小藉臣”,这是卜问以吴为小藉臣;“甲申卜,宾贞:呼藉,生。贞:不其生”,这是卜问藉田生长情况^⑤。从上述卜辞可见,商王非常关注围绕与“藉”有关的农事,卜问丰歉情况,作物生长情况,那时的基本耕作者是族“众”,并设置“小藉臣”专司农事,商王观“藉”的记载表明商代与西周一样也是存在“藉礼”的。

三代的“藉礼”实际上是“氏群”时期农耕社会的遗存在进入国家阶段之后而转化为礼仪形态的,我们可以由此切入以探索从“氏群”时期如何在农耕之中逐渐产生权力,这种权力如何逐渐转变为专制集权,专制集权观念又如何成为古代中国民众与生俱来的群体意识的。其要有三:

(一)从宗族性协作农业中逐渐产生“氏群”领袖。众多人员协作以事农耕,其指挥、组织工作就变得格外重要。在这种协作过程中,必然出现一些安排、指挥族众分工合作的人员,这些指挥人员在长期的实践中积累了经验,培育了威信,得到了族群成员的信赖,从而为成为宗族的头面人物创造了条件。氏族、部落中经验丰富、能力超群的指挥者就在这种长年累月的农事指挥、组织工作中逐渐脱颖而出,最后成为氏族、部落的领袖人物,而那些协助领袖人物负责各个环节工作的成员,则发展成为日后的官员和官僚体制。由于“氏群”组织的长期存在,农事长期由“氏群”首领安排、指挥,“氏群”成员遂日渐培育、养成了听从强力者指挥的习惯,从而为日后服从专制集权政治准备了社会的、群体意识的条件。我们从传说中将农业的发明和功业归之于神农氏、烈山氏、黄帝、周弃等“氏群”领袖人物,就不难想象“氏群”领袖人物如何通过安排、指挥农事以获得威信并脱颖而出的。族众对于“氏群”领袖人物的崇敬、服从带着血缘亲情,被认为是理所当然、天经地义的,这种群体意识被带到国家出现之后,就变成对于权力的崇敬和服从。

(二)从收取“贡赋”中培育权力。这里所谓“贡赋”与国家产生之后强制性的敛取不同,是在前国家时期对于农业剩余产品的自愿交纳。古人很早就有了对于自然神、祖先神的崇敬,如甘肃秦安大地湾发现 5000 年前的大型房屋,“应是部落或部落联盟的公共活动场所,主要用于集会、祭祀或举行某种仪式”^⑥。红山文化“‘女神庙’的泥塑群像,反映了上古宗教的一定发展阶段。……这些形象有

① 白寿彝总主编,苏秉琦主编:《中国通史》第2卷《远古时代》(修订本),第60页。

② 《毛诗注疏》卷一九《载芟》,北京:北京大学出版社,2000年,第1593页。

③ 郭沫若主编,中国社会科学院历史研究所编:《甲骨文合集》1,典宾B,北京:中华书局,1978—1983年。以下简称“《合集》”。

④ 参见裘锡圭:《甲骨文中所见的商代农业》,转引自李圃主编:《古文字诂林》,上海:上海教育出版社,2015年,第518页。

⑤ 分别见《合集》9508正、9506、8、9501、5602、904正。

⑥ 甘肃省文物工作队:《甘肃秦安大地湾 901 号房址发掘简报》,《文物》1986年第2期,第1—12、97—99页。

的可能象征当时社会上的权势者,有的或许是受到崇敬的祖先”^①。“在红山文化遗址中普遍发现一种大型起土耕具——石犁耜……当时对农事的关心,祈求丰收的愿望,对大地母神的崇敬,是红山文化先民寻求的最大精神寄托,红山文化宗教祭祀的发达和以女神为主要崇拜对象,首先是以农业经济的发展为基础的。”围绕“女神庙”的大型积石冢群中发现陪葬丰富的大墓,“大墓主人只能是凌驾于社会一般成员之上、拥有很大权势的首领一类人物。新的社会关系产生新的社会需要和意识形态。以发达的多神、主神为表现形式的祖先崇拜应运而生”^②。在指挥农事中成长起来的族群领袖人物,必然同时又是祭祀的主持者,而从农产品中收取祭祀所用贡物亦必然是他们的职责之一。祭祀用品的交纳经历了从自愿到强制的过程。最初,交纳祭祀物品是氏群成员心甘情愿的行动,因为这是敬奉祖先和神灵所必须。收取贡物的领袖人物从中渔利的情况,随着时间的推移和权力的扩张而逐渐产生并日益普遍和加强,原先自愿的交纳逐渐向强制方面转化,原来属于领袖人物为公众服务的宗教性善举也逐渐演变为牟利的、剥削的手段,国家建立之后遂成为法定义务,所谓“夏后氏五十而贡”^③就反映了这一情况。

(三)单一农业经济是专制集权制度沃土。美国人类学者乔纳森·哈斯在国家起源的问题上提出:酋长制向国家转变必须依赖于“经济权力基础”,如果没有这个基础,则有些酋长制就不可能过渡为国家,特别是“在那些基本生活资料易得的地方和物质生产分散进行的地方”,前者如资源富庶的美国西北海岸,后者如生产和分配分散进行的夏威夷,在这样的地方“酋长要控制基本生活资料的生产和谋取简直是不可能的”^④。然而,古代中国的情况与乔纳森·哈斯上面列举的情况全然不同,黄河中下游地区不论土壤还是气候都具有发展农业经济的优越条件,故很早就在这里发展起来面积广阔的农业经济区,古代中国有足够的“经济权力基础”——农业经济以实现向国家的过渡。加之这一地区的交通便利,便于相互沟通和联系,易于权力的集中,因此在这个环境之中只要农业经济足以支持其人口的需求并生产出一定的剩余产品,便足以支持一个个强有力的、地区性的“氏群”,所谓“当禹之时,天下万国,至于汤而三千余国”^⑤,这些“国”就是一个个地区性的“氏群”,这些“氏群”经过漫长的角逐,于是进入“五帝”时代,一些条件优越、人口众多的强大“氏群”战胜了其他众多的“氏群”而称雄,又在这些“氏群”竞争的优胜者中出现了以夏禹为首的“氏群”并终于迈进了国家门槛。

但是,古代中国文明发展的大环境却并不优越。中国古代历史与西方,特别是地中海周边古代文明有很大的不同,后者由于独特的优越地理条件,诸文明体之间的交流便利,海上贸易发展早,民众视野开阔、开放,经济上并非单一的农业经济,而是包罗农牧工商经济和奴隶制度,从而在政治制度上形成君主制、民主制等不同形态;中国僻处东亚一隅,被崇山峻岭和戈壁沙漠包围,周边缺乏先进的古代文明体,虽然东部临海,但是诸如古代日本列岛社会发展后进、资源贫乏,对于中国缺少吸引力。在这种地理环境下,限制了中国与外界的交流,民众视野狭窄、封闭,与地中海周边文明体相比,具有较为明显的局限性。农业经济一直是中国古代经济的主干和支柱,虽然家庭手工业和商业也有一定程度的发展,但它们基本上还是农业经济的附庸和补充。这种比较单一的农业经济正是中国古代历史特殊性的根源。

单一的农业经济形态有别于工商经济、游牧经济等形态的特点之一是它要求生产者与土地牢固的、稳定的结合。因为在古代生产力水平和农业生产本身的特点以及天时、季节的制约下,这种经济形态需要众多的劳动力和大量的时间投入,贾谊说:“古之人曰:‘一夫不耕,或受之饥;一女不织,或受之寒。’……粟米布帛生于地,长于时,聚于力,非可一日成也。”这种经济形态下的生产者“春耕夏

① 辽宁省文物考古研究所:《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢群发掘简报》,《文物》1986年8期,第1—17、97—101页。

② 孙守道,郭大顺:《牛河梁红山文化女神头像的发现与研究》,《文物》1986年8期,第18—24页。

③ 《孟子注疏》卷五《滕文公章句上》,北京:北京大学出版社,2000年,第160页。

④ 乔纳森·哈斯:《史前国家的演进》,罗林平等译,北京:求实出版社,1988年,第193页。

⑤ 许维遹撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》卷一九《离俗览第七·用民》,第456页。

耘,秋获冬臧,伐薪樵,治官府,给繇役;春不得避风尘,夏不得避暑热,秋不得避阴雨,冬不得避寒冻,四时之间亡日休息”^①,然而“农夫终岁之作,不足以自食也”^②。东汉人王符也说:“一夫不耕,天下受其饥;一妇不织,天下受其寒。”李贤注引《文子》曰:“神农之法曰:‘丈夫丁壮不耕,天下有受其饥者;妇人当年不织,天下有受其寒者。故其耕不强,无以养生;其织不力,无以衣形。’”^③由此可见农业经济形态的这些特点自古以来皆然。在此经济形态下,只有全体民众的绝大多数全年的投入方能保证获得最大限度的经济回报^④。汉代已经进入铁器、牛耕阶段尚且如此,史前木石工具时代则有过之无不及。这需要全民投入全年时间,其回报却不高,所创造的剩余价值与其他经济形态相比要少得多。这与哈斯所指“基本生活资料易得”的地方大相径庭,比起畜牧、捕鱼、海外贸易等作业相对艰难,基本生活资料的谋取是相当不容易的。然而这里的“生产和分配”却并非“分散”进行而是便于集中进行的,这是由宗族性社会结构的长期性、稳定性和广阔平原地区的农业经济所决定的,因此“酋长要控制基本生活资料的生产和谋取”十分方便。这两个方面都为权力的确立和集中创造了优越的条件。由于这种单一农业经济的投入大而回报少,使得敛取剩余价值的难度加大,必然日益伴随并强化高压的手段,加以氏族、宗族结构的不可代替性,中国古代国家就是从这种宗族性协作农业中逐步酝酿、形成的,这样的国家体制必然是一种中央集权的专制政权。国家产生之后,宗族性协作农业依然延续,直到铁制农具和牛耕出现,到了第三时代农业生产模式才摆脱宗族性协作农业而逐渐成为地缘性家庭个体农业,从血缘性“众庶”变为地缘性、个体性的“吏民”。但是,这趟从“氏群”时代发车的列车已经加速度到极限,“吏民”所受到的控制和剥削更加严重,故这种变化不仅没有影响、削弱专制集权,反而把专制集权模式由王权推进到皇权,把中央集权推进到极致。这种比较单一的农业经济是中国古代中央集权专制政体长期延续,社会发展迟滞的根本原因。长期生活在这种封闭环境中的人民,其所接触的只有君主专制与集权,以为世界本当如此,天经地义,于是君主专制集权成为与生俱来的社会意识,从而形成独具东方特色的传统文化。

这种大环境的另一特点是其周边关系的复杂和险恶,被诸多社会发展滞后而经济形态与中原地区不同的族群环伺,《周礼·职方氏》有所谓“四夷、八蛮、七闽、九貉、五戎、六狄之人民”,他们无不覬觎垂涎于这个大粮仓里的粟米布帛,“而亟病中国”,使得立国于中原硕大农业经济区之上的政权面临易攻而难守的困境,“南夷与北狄交,中国不绝若线”。于是统一的专制集权成为必要,“桓公救中国而攘夷狄……以此为王者之事也”。把抵抗四夷入侵视为“王者之事”,“言桓公先治其国以及诸夏,治诸夏以及夷狄,如王者为之”^⑤,保护中原农业区成为统一的专制集权的催化剂。

二、王权“众庶”社会——夏商西周至战国时期

“氏群”阶段后期,历史从“无君群聚社会”进入了“王权众庶社会”的崭新时代。从夏王朝开始,中国历史正式进入君主时代。“王权众庶社会”先后经历了两个发展阶段:第一阶段为夏商西周时期,这是王权众庶社会的形成和逐渐成熟阶段,其中夏朝是雏形阶段,商和西周则为成熟阶段,具有典型性、代表性。第二阶段为春秋战国时期,其中春秋时期是变化阶段,战国时期是变化的完成阶段,为进入下一个历史时代——“皇权吏民社会”做好了准备。

夏、商和西周的政体是王权体制。相对于“氏群”阶段的“大人”来说,王权是集权的、专制的,但是对于第三时代的皇权来说,王权又是相对弱小的、分散的。王权是建立在分封制基础上的相对集权、相对专制,皇权则是建立在郡县制基础上的绝对集权、绝对专制,二者有明显区别。王权相对于

① 《汉书》卷二四上《食货志上》,第1128、1131—1132页。

② 《管子》卷一五《治国》,《诸子集成》第5册,北京:中华书局,1954年,第261页。

③ 《后汉书》卷四九《王符传》,第1633页。

④ 黎虎:《原“吏民”之四——略论“吏民”的一体性》,《中国经济史研究》2007年第3期。

⑤ 《春秋公羊传注疏》卷一〇《僖公四年》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局影印本,1980年,第2249页。

皇权来说要弱小,这是因为王权是分散的,其权力被分散于众多诸侯和大小宗族,尽管他名义上是“天下”的共主。王对于作为其统治基础的广大“众庶”的掌控,也是分散而曲折的,与后来的皇权对于其统治基础的“吏民”那种一竿子插到底的严密掌控有所区别,因为王只能直接掌控王室所属“众庶”,对于数量更多的“众庶”,则必须通过诸侯、宗族进行程度不同的间接掌控。

“众庶”系从前一时代的“氏群”演变而来的。商周时期的“众庶”,在甲金文中或称为“众”“众人”“庶民”“庶人”等,他们是王族的族众。作为“王权‘众庶’社会”的基本民众、主要劳动者,“众庶”是王权赖以存在、发展的基础。

第二时代的社会结构,以王权与“众庶”所构成的有机统一体,为这个时代社会结构中的主体,也是这个社会诸矛盾中的主要矛盾。需要指出的是,这个主要矛盾关系是由原生王权与次生王权与“众庶”的矛盾关系综合构成的,从而形成层级性、多元性的王权与“众庶”矛盾关系,这是这个时代的特点。我们将王朝创建者的王权称为原生王权,由原生王权所分封的诸侯、卿大夫等不同层级的局部性权力实体称为次生王权,因为他们是王权在不同层级中的延伸和扩散,他们在自己的疆土范围内也实行如原生王权那样的统治方式,到了春秋时期他们纷纷称王就是这一原生王权延伸和扩散的必然的、后续的效应。除了上述主要矛盾关系之外,其重要者尚有原生王权与次生王权与“野人”的矛盾关系。三代有所谓“国野之分”,“邑外曰郊,郊外曰野”^①。城邑及其外之郊均属于“国”,郊之外的广大地区属于“野”。王族及其族人“众庶”居于“国”中,故谓之“国人”,他们是有政治权利的族众;“没有政治权利”的“被征服者、战俘、或移民”,即先秦古籍中的“甿”“氓”“萌”等住在“野”,被称为“野人”^②。论者往往笼统将“国”“野”关系谓之“国野对立”,其实“国野对立”主要是原生王权与次生王权与“野人”的对立,因为“野人”被王权统治者用于农耕和其他役使。所以,“国野对立”也是三代时期上述主要矛盾关系之外的又一重要社会矛盾关系。

夏虽然还属于传说的时代,但是其存在的真实性应该是可信的。考古发现的二里头遗址的年代与地理位置恰好在文献记载的夏后期居邑的时空范围之内,其中发现大型宫殿、宫城遗迹,以及诸多青铜礼器、兵器,表明这是一个具有国家水平的权力中心^③。夏少康在有虞氏期间“有田一成,有众一旅”^④,说明其时夏也以族“众”进行农耕和作战,后得以中兴。“夏有乱政而作禹刑”^⑤的记载表明当时已经有了刑法。这些都说明夏朝已经粗备国家雏形。

殷代的“众”或“众人”是主要的生产者,亦即社会财富的主要创造者,因而成为商代王权存在发展的基础。卜辞记载表明商王直接控制着许多“众”或“众人”,云:

戊寅卜,宾贞:王往以众泰于囿。二。(《合集》10)

贞;惠小臣令众泰。一月。二。(《合集》12)

丙辰卜,争贞:呼耜于隹,受有年。二告。(《合集》9504 正)

己亥卜,贞:令小耜臣。(《合集》5603)

贞:惠呼小众人臣。(《合集》5597)

[王]大令众人曰畋田,其受年。十一月。(《合集》1)

上述卜辞表明,商王直接控制着“众”或“众人”为其进行农业劳动,通过“小臣”“小耜臣”“小众人臣”等低级官吏指挥,或直接下达命令让“众”或“众人”进行农业劳动。

除农业劳动以外,“众”或“众人”还必须为商王当兵打仗,如第一期卜辞:“贞:王勿令皐氏众伐舌方。舌”(《合集》28)这是卜问是否需要派遣叫皐的族长率领其族众前往征伐舌方。“氏”即致,“舌方”

① 《毛诗注疏》卷二〇《鲁颂·駉之什·駉》,第1629页。

② 参见陈恩林:《先秦军事制度研究》,长春:吉林文史出版社,1991年,第6、8页。

③ 参见沈长云、张渭莲:《中国古代国家起源与形成研究》,第185页。

④ 《春秋左传注疏》卷五七《哀公元年》,北京:北京大学出版社,2000年,第1855页。

⑤ 《春秋左传注疏》卷四三《昭公六年》,第1413页。

是殷代的一个敌国。再如：“贞：登人三千，乎伐舌方，受出又。”（《合集》6168）这是卜问是否征召三千众人前去征伐舌方。“登”是征召会聚，“乎”有命令之义。这里的“人”即众人^①。“众”或“众人”还需为商王田猎，如：“贞：乎众人出麋，克。”（《合集》15）这是殷王占问是否命令众人逐麋。“众”或“众人”还要为商王服徭役，如：“甲午贞：其令多尹作王寝。二。”（《合集》32980）这是商王占问是否命令众多族长召集族众为商王建造宫室，“尹”是“族尹”，其族众自然是众人。

由此可见，“众”或“众人”乃是商代的主要劳动者，他们需要承担农耕、作战、徭役等义务，亦兵亦农，他们分别属于商王或各宗族，随时听候商王的召唤。“众”或“众人”不仅掌握在商王手中，也分别掌握于贵族、宗族手中。

西周在商王朝的基础上继续控制着“众庶”。《大盂鼎》记载西周康王册命贵族名孟者出任王室官职，首先强调周王“匍有四方，睠正毕民”，统治着四方广大土地和民众，然后依照先王法度册命孟协助王室治理天下，因而向他“受民受疆土”：

赐女邦司四伯，人鬲自取至于庶人，六百又五十又九夫；赐夷司王臣十又三伯，人鬲千又五十夫，逯竊迁自厥土。^②

康王赏赐孟四位王室官员，并带领从“取”到“庶人”六百五十九人；赏赐夷人而为周臣者十三人，并率领一千零五十人。“人鬲”即人数^③。夷司王臣所率领的可能是“野人”。这 1709 人就是周王赏赐给孟，用以为其耕作或其他劳役的“众庶”和“野人”。最后命令这些赏赐给孟的人员急速自其原居地迁往宜地。《大盂鼎》铭文表明，周王统辖的人口由两部分构成，一部分是王室直接管理的族人，由“邦司”所率领的 659 人即是；另一部分是当地的土著，由“夷司王臣”所率领的 1050 人即是。

宜侯矢簋也是西周康王时器，铭文记载康王封宗室名矢者为宜侯：

赐土：厥川三百□，厥□百又廿，厥宅邑卅又五，厥□百又卅，赐在宜王人十又七生，赐奠七伯，厥廬□又五十夫，锡宜庶人六百又□六夫。^④

康王赐给宜侯矢土地、住宅之外，还有许多人口，其中的“在宜王人”是已经迁在宜地的王室所统辖人口，“宜庶人”则是当地的族人。

西周的众庶与商代一样，也是农业的主要劳动者。所谓“庶人食力”^⑤，“庶人力于农穡”^⑥等记载，就反映了这一点。上述赏赐孟、宜侯矢的众庶，正是他们所得到的土地上的耕作者。在举行耨田礼时，“王耕一垆，班三之，庶民终于千亩”^⑦，表明庶民是农业生产的主力。

众庶不仅是农业的主要劳动者，同时还要承担兵役、徭赋等。《周礼》所载军礼中的“五大”之礼，虽曰“军礼”，实则反映了众庶沉重的赋税徭役负担。郑玄解释道：“大师之礼用众也”，乃“用其义勇”；“大均之礼恤众也”，乃“均其地政、地守、地职之赋，所以忧民”；“大田之礼简众也”，乃“古者因田习兵，阅其车徒之数”；“大役之礼任众也”，乃“筑宫邑，所以事民力强弱”；“大封之礼合众也”，乃“正封疆沟涂之固，所以合聚其民”^⑧。这“五大”之礼全部是针对众庶的，包含了众庶所承担的兵役、徭役、赋税等负担。夏、商、周王朝是建立在众庶及其劳动的基础之上的。这个时期的社会主要矛盾是王权与众庶的矛盾，正是这个主要矛盾决定了王权统治的兴衰成败。

夏王朝之所以被其诸侯商族推翻，是因为商人利用了夏王朝内部众庶与夏王激烈的矛盾，商汤

① 张政烺：《卜辞袁田及其相关诸问题》，《考古学报》1973 年第 1 期，第 113 页。

② 《大盂鼎》，中国社会科学院考古研究所编：《殷周金文集成》2837，北京：中华书局，1984—1994 年。

③ 李学勤：《大盂鼎新论》，《郑州大学学报（哲学社会科学版）》1985 年第 3 期，第 54 页。

④ 《宜侯矢簋》，《殷周金文集成》4320。

⑤ 徐元浩撰，王树民、沈长云点校：《国语集解（修订本）》，第 50 页。

⑥ 《春秋左传注疏》卷三〇《襄公九年》，第 1000 页。

⑦ 徐元浩撰，王树民、沈长云点校：《国语集解（修订本）》，第 18—19 页。

⑧ 《周礼注疏》卷一八“大宗伯”条，北京：北京大学出版社，2000 年，第 549 页。

在讨伐夏桀的誓师大会上历数夏桀的罪状曰：“夏王率遏众力，率割夏邑，有众率怠弗协；曰：‘时日曷丧，予及汝皆亡！’夏德若兹，今朕必往。”何谓“率遏众力”？“言（夏）桀君臣相率为劳役之事以绝众力，谓废农功。”何谓“率割夏邑”？乃“相率割剥夏之邑居，谓征赋重”。何谓“率怠弗协”？是指众庶“相率为怠惰，不与上和合”。也就是说，夏王朝对于众庶的剥削和压迫已经超过了其能够忍受的限度，彼此间的矛盾已经发展到不可调和的地步，从而给虎视眈眈的商汤提供了机会。而商汤为了征伐夏桀，也必须首先动员自己的众庶并做好他们的“思想工作”，他对商众说：“格尔众庶，悉听朕言。非台小子，敢行称乱。有夏多罪，天命殛之。今尔有众，汝曰：‘我后不恤我众，舍我穡事，而割正夏。’予惟闻汝众言：夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”从中可知，商族的众庶对商汤“夺民农功而为割剥之政”也有怨言，商汤为了平息众庶的不满，除了从正面讲清楚伐夏的必要性之外，还对众庶加以威胁，说道：“尔不从誓言，予则孥戮汝，罔有攸赦。”^①充分表现出王权对于众庶的暴力性。从表面上看，夏王朝是被商汤推翻的，实际上却是被夏的“众庶”和商的“众庶”一起推翻的。武王伐纣与此同理，他在誓师词中历数商王纣的罪行，说：“今商王受，弗敬上天，降灾下民，沉湎冒色，敢行暴虐，罪人以族，官人以世，惟宫室台榭陂池侈服，以残害于尔万姓。”“狎侮五常，荒怠弗敬，自绝于天，结怨于民。”^②“俾暴虐于百姓，以奸宄于商邑。”“暴殄天物，害虐烝民。”^③概括武王的誓词，就是说纣王的倒行逆施表现为政治腐败，穷极奢侈，暴虐百姓，残民以逞。这些罪行归结为一点，那就是自绝于人民，人民因为忍无可忍，只能起来推翻这个残暴腐败的政权。商纣王的罪行与夏桀的罪行如出一辙，周武王之趁时而起号召“众庶”推翻商王朝，与商汤之推翻夏王朝亦如出一辙，历史在重演。其中贯穿着一个千古不变的铁律，“众庶”是王权的统治基础，基础不稳则地动山摇。

古代的有识之士也曾不断总结王权与“众庶”的关系问题，希望从中吸取经验教训。春秋时晋国乐师师旷与晋悼公就曾讨论过这个问题。晋悼公说：“卫人出其君，不亦甚乎？”师旷认为：“民奉其君”则君应当“养民如子”，如果“百姓绝望”，则“弗去何为”？既然“天生民而立之君”，则君主对民众的役使必须保持在一定的限度之内，“勿使过度”。用我们今天的话来说，就是君主和众庶的矛盾必须保持在一定限度之内，剥削压迫不能过度，过度了矛盾就不可调和了，由双方所保持和谐统一的矛盾统一体就将破坏。如果“一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性”，则民众必然起而推翻这个“一人”^④。

中国历史进入君主时代之后，决定历史走向和社会性质的关键有两个：一个是对权力的掌控，一个是对人力的掌控。掌控了权力就掌控了一切，其中一个关键是掌控了人力，两者互为因果。掌控权力方式的不同，决定掌控人力方式的不同，反之亦然。掌控权力的方式表现为从王权到皇权，亦即由相对专制集权到绝对专制集权的演变；掌控人力的方式表现为从掌控“众庶”到掌控“吏民”，亦即由血缘性、群体性的相对掌控到地域性、个体性的绝对掌控的演变。

到了春秋战国时期，历史发生剧烈变化，尽管这个时期的变化纷繁复杂，但有两个变化最为重要，具有历史方向性意义，一是由王权向皇权的演变，二是由“众庶”向“吏民”的演变。

先说由王权向皇权的演变。

夏商周时期确立起来的王权体制，到春秋时期开始发生变化，这一变化进程始于西周的衰微。随着西周时期封邦建国制度的推行，建立起众多大小封国，一些条件比较优越的封国在长期竞争之后脱颖而出，不断形成地区性霸主。这些霸主又经过长期的角逐，最终形成战国七雄。

对于西周王权的衰落趋势，文献已有清晰表述：“国家之立也，本大而末小，是以能固。故天子建

① 《尚书正义》卷八《汤誓》，北京：北京大学出版社，2000年，第228页。

② 《尚书正义》卷一一《泰誓下》，第321—322、331页。

③ 《尚书正义》卷一一《武成》，第339、345页。

④ 左丘明撰，杜预注，孔颖达疏：《春秋左传注疏》卷三十二，襄公十四年，第1066页。

国,诸侯立家,卿置侧室,大夫有贰宗,士有隶子弟,庶人工商各有分亲,皆有等衰。是以民服事其上,而下无觊觎。”^①所谓“本大”是指西周王权,所谓“末小”是指诸侯。但时至春秋,这种等级秩序遭到破坏,“平王之时,周室衰微,诸侯强并弱,齐、楚、秦、晋始大,政由方伯”^②。“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。”^③西周是“天下有道”时期,春秋则进入“天下无道”时期了,王权日益下移、割裂,由天子而诸侯而卿大夫。西周时期唯周室称王,诸侯一般称公或侯,春秋时期诸侯开始称王,起初唯楚称王,到了战国时期称王的国家越来越多,周显王四十六年(前323)魏与韩、赵、燕、中山“五国相与王”^④,连中山这样的小国也要称王了。在普遍称王的基础上进而称“帝”,秦昭襄王十九年(前288)称“西帝”,同时遣使如齐尊之为“东帝”^⑤。国君称号的升级,表明战国七雄对于加强权力的渴望和趋势。王权从表面上看在日益下移、割裂,实际上却潜藏着权力日益强化和集中的汹涌潮流,因为与此同时各国都在大力加强君主权力,集权于中央的政治改革在各国争相展开,“相”的设置为其重要标志,管仲“相”齐是较早的事例,“张仪相秦”则得到了考古资料秦兵铭文“相邦义之造”^⑥的证实。与设“相”同时,还设置武官之长“将”,新郢虎符铭文“右在王,左在新郢”^⑦,表明兵权也在日益加强中央集权。与中央权力趋向集中同时,地方政权也发生重大变革,最重要的莫过于将原属贵族的封邑逐步改为中央所属的郡县。鲁庄公十八年(前676)楚武王攻占权地,任命其大夫斗缗“尹之”,史言“楚官多以尹为名,此灭权为邑,使缗为长,故曰尹也”^⑧。这是一种崭新的制度,不再将攻占的地方封给贵族作为私邑,而是将其变为国家直辖的地方。这种性质的地方后来陆续被称为县或郡,于是中央政府所辖郡县日益增多,从而大大强化了中央对地方的控制,这是中央集权在地方政治上的表现。到战国末年,君主中央集权的政治体制基本完成,这种情况下,只要将国王称号改变一下,皇权体制遂水到渠成而登上历史舞台了。

王权与皇权既有联系又有区别。王权是君主的相对专制,其对权力的掌控是多元的,表现出层级性、分散性的特点,即所谓“王臣公,公臣大夫,大夫臣士”^⑨,“公食贡,大夫食邑,士食田,庶人食力”^⑩。不仅周天子的权力分散于不同层级的诸侯,不同层级的诸侯又将权力分散于不同层级的卿、大夫、士乃至大大小小不同的宗族。皇权与之不同,乃是君主的绝对专制,是一元性的中央集权。

再说由“众庶”向“吏民”的演变。

“众庶”与“吏民”的区别在于前者是多元性的宗族所有制,后者是一元性的“国有制”。“众庶”分别统辖于大大小小的宗族,分别属于王或各级诸侯贵族等人。“吏民”则全部收归国有,其所有权是一元的、集中的,直属于最高统治者皇帝。

由“众庶”转化为“吏民”,其转化的关键措施在于编户制度的建立。春秋战国时期一个重要的社会变化,是随着分封制的式微,诸侯“各君其土,各役其民”^⑪的血缘性地方统治体制逐渐被地缘性郡县乡里制所取代。这个变化为“众庶”之全部收归“国有”创造了政治制度的前提和保证,在这个基础上进一步的关键性措施就是确立编户制度。对于中国古代编户制度,学者曾作过许多探讨,或认为

① 《春秋左传注疏》卷五《桓公二年》,第177—178页。

② 《史记》卷四《周本纪》,第149页。

③ 《论语注疏》卷一六《季氏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2521页。

④ 刘向辑录:《战国策》卷三三《中山策》,上海:上海古籍出版社,1985年,第1172页。

⑤ 《史记》卷五《秦本纪》,第212页;卷四六《田敬仲完世家》,第1895页。

⑥ 陈邦怀:《金文丛考三则》,《文物》1964年第2期,第49页。

⑦ 陈直:《秦兵甲之符考》,《西北大学学报(哲学社会科学版)》1979年第1期,第72页。

⑧ 《春秋左传注疏》卷九《庄公十八年》,第297页。

⑨ 《春秋左传注疏》卷四四《昭公七年》,第1425页。

⑩ 徐元浩撰,王树民、沈长云点校:《国语集解(修订本)》,第50页。

⑪ 王夫之:《读通鉴论》卷一五《孝武帝》,北京:中华书局,1975年,第514页。

在春秋中晚期就已经产生。迄今所见文献确切记载的编户制度是在秦献公十年(前375)“为户籍相伍”^①。及至秦统一全国,便将这种编户制度推行于全国,“众庶”从此变成“吏民”——皇帝直接所有的编户齐民,此后二千余年专制皇权的统治基础自此形成。

中国古代历史发展演变的关键性问题之一是对人力即人口的掌控,如何掌控人口及掌控人口的方式,决定了历史形态的演变。中国古代对人口掌控演变的基本趋势是从无到有,从宽到严,直至最后每一个社会成员都被紧紧地掌控在专制皇权的手中;中国古代人口掌控的发展演变,正决定了中国古代政治体制从无君到君主,从王权到皇权的发展演变过程。中国所处自然地理、政治地理环境,周边没有强大而先进的国家,没有更多的其他资源,唯一的重要资源是人口。人口与另一重要资源土地结合,成为社会财富的基本来源。一部中国史在某种意义上可谓一部人口掌控史,由松散而严格。无君时代的人口,并无严格掌控,由“姓”群向“氏”群松散演进,王权时代的人口掌控进了一步,呈现紧缩的趋势,人口由“氏”群缩小为天子、诸侯和大小宗族掌控下的“众庶”,即宗族人口为王与诸侯所分别直接间接掌控。随着对人口的控制越来越紧,直至历史进入皇权时代,最终人口全部纳入皇权掌控之下,众庶被分化为个体,编制于户籍之中,被称为“吏民”。还要特别指出的是,皇权时代对于人口的掌控不仅限于将“吏民”纳入编户,皇权时代的人口掌控是包括人身和精神两个方面的,人身方面通过“重农抑商”“地著”等而将“吏民”束缚于土地,精神上则从秦朝的“以吏为师”“以法为教”,到汉代“独尊儒术”“以孝治天下”及其后的“三纲五常”等,将吏民的思想控制在皇权体制之中。从人身到精神束缚着吏民,匍匐于权力而无应有的尊严^②,从而严重抑制了他们的自主性、创造性,导致中国历史发展的缓慢乃至萎靡,最终在与其他国家的竞争中落伍^③。

三、皇权“吏民”社会——秦至清

公元前221年秦始皇统一中国,宣告历史进入了第三时代——“皇权吏民社会”,直至清朝被推翻为止。从第二时代到第三时代,主要发生两个方面的转变:从权力掌控方式来说,是从王权体制到皇权体制的转变;从人口掌控方式来说,是从血缘性的“众庶”到地域性“吏民”的转变。

权力的掌控在皇权“吏民”社会达到了登峰造极的地步。第二时代的王权是多元的、分散的,加以其时的中国并非统一的国家,故其集权是相对的;皇权体制则基本上是在统一国家中掌控权力,实行中央集权的皇帝专制,皇权是一元的、高度集中的,权力是绝对的。掌控了皇权,就实现了对于全部的政治、经济、文化的掌控^④,这个体制在中央以听命于皇帝的宰相制度为辅佐,通过州郡县地方行政体系直至基层乡里,实现对于全国、全社会的直接掌控。从王权到皇权的转变是在人力掌控之从“众庶”到“吏民”的转变基础上实现的。“众庶”是血缘性的、宗法性的,是各级王侯公卿大夫的分散性、群体性属民,为多元性的掌控;“吏民”则是地缘性的国家编户齐民,全部直属于皇帝,其掌控是一元的、绝对的。掌控了“吏民”则对于全部政治、经济、文化的全面掌控就有了依据和活水源头。在皇

① 《史记》卷六《秦始皇本纪》附《秦纪》,第289页。

② 英王乔治三世派遣马戛尔尼为便于乾隆五十七年(1792)至五十九年间访华,据副使斯当东的观察:“中国普通老百姓外表非常拘谨,这是他们长期处在铁的政权统治之下自然产生出来的。在他们的私生活中,他们是非常活泼愉快的,但一见了官,就马上变成另外一个人了。”(斯当东:《英使谒见乾隆纪实》,叶笃义译,上海:上海书店出版社,2005年,第245页)

③ 乾隆五十八年马戛尔尼使团进入京津地区,副使斯当东观察到:“所经过的地方以及河的两岸,大多数房子都是土墙草顶的草舍。也有很少一些高大、油漆装饰的房子,可能是富有者的住所。很少看到中等人家的房子。在其他国家里,富有者和赤贫之间,还有着许多不同等级的中等人家。”(斯当东:《英使谒见乾隆纪实》,第238—239页)多数为“赤贫”,少数为“富有者”,而很少“中等人家”,正是中国古代社会经济落伍的突出体现,更不必说政治上、科技上的落伍了。

④ 晚清小说《官场现形记》中,一个人中了举人就是“做了皇帝家人了”;不论大小官都是“皇上家的官”;地方官的职责是“替皇上家收钱粮”;率部征讨土匪,是“替皇上家打土匪”;法律被称为“皇上家的王法”(上海:上海古籍出版社,2011年,第5、150、127、257、479页)……总之,世间一切都是“皇上家”的,皇权及皇权观念渗透、弥漫于全社会乃至人的头脑中。这是我们的父辈、祖辈曾经生活的时代,不过距离我们今天百年而已。

权体制下,没有一个阶级可以成为社会的主导者,唯一的主导者就是皇权。

“皇权吏民社会”可以分为两个阶段,第一阶段从秦至元,第二阶段从明至清。秦始皇确立的皇权体制,直到明清才有较大变化,中国历史发展之缓慢于此可见。这个变化主要表现为将权力的掌控推向极致和人口的掌控有所松动两个方面:

一方面,由皇帝专制体制演变为皇帝独裁体制,这一变化肇端于宋。史言:“及大宋受命,太祖、太宗知天下之祸生于无礼也,于是以神武聪明,躬勤万机,征伐刑赏,断于圣志,然后人主之势重,而群臣慑服矣。”^①在制度层面上则确立于明代,以朱元璋废除丞相制、设立内阁制为标志,将权力全部收归皇帝独断:“自洪武十三年(1380)罢丞相不设,析中书省之政归六部,以尚书任天下事,侍郎贰之。而殿阁大学士只备顾问,帝方自操威柄,学士鲜所参决。”内阁只是协助皇帝阅批奏章、充当顾问,中央六部直接向皇帝负责,执行皇帝的命令,从秦汉以来的宰相制度宣告退出历史舞台,从而把秦汉以来的皇权专制体制变为皇帝独裁体制。洪武二十八年(1395)严申:“以后嗣君,其毋得议置丞相。臣下有奏请设立者,论以极刑。”^②清朝继续明朝这一体制,以南书房、军机处作为皇帝的顾问以及诏旨的撰拟之所,皇帝直接掌控决策、行政、司法和军事等各方面大权。

另一方面,从秦汉以来确立的对于“吏民”的完全、彻底的严密掌控有所松动。尽管从隋唐以后国家对于“吏民”的控制便已开始逐渐松动,但从国家政策层面明确体现出来,却是从明朝中期实行一条鞭法肇其端,具体表现为将原来按人丁进行的征役摊入田亩,出现了摊丁入亩的趋势,但推行尚不彻底。清朝进一步推行“摊丁入地”制度,雍正时将“丁银”并入田赋,“丁徭与地赋合而为一,民纳地丁之外,别无徭役矣”^③。至此,从秦汉以来所实行的人头税正式取消,皇权对于“吏民”的人身束缚有所松动。由于政府放松对户籍的控制,增加了大量可以自由流动的劳动力,对工商业的发展、活跃起了积极作用。人丁税的取消,使“吏民”不必隐匿户口,故从雍正之后全国人口迅速增加,由顺治十八年(1661)的1913万人猛增到乾隆五十五年(1790)的3.01多亿人^④,这与皇权对人口控制的松动有很大关系。上述看似矛盾的两个方面,正是这个历史时代已经走到了它的末世的反映。

以铁制农具和牛耕为基本手段的小户型农业是“皇权吏民社会”赖以存在和发展的经济基础,从秦汉至明清这一基本模式没有发生根本性变化,表明这一社会经济模式与“皇权吏民社会”的相需性、相适性、凝固性。但是,两者之间的相适应并非一以贯之、一帆风顺,而是表现为周期性的跌宕起伏,适应——不适应,循环往复,周而复始。皇朝建立之始,由于两者之间基本相适应,故体现为社会经济、政治之上升态势,由于皇权统治超限剥削压迫吏民,破坏了两者之间的平衡,吏民被迫抗争,推翻旧皇朝,其后新的皇朝取而代之,重新调整两者关系,形成了新的平衡,相互适应的状态得以再次恢复。中国古代从秦至清的历史就得以这样缓慢地延续了两千年之久。进而言之,我们还可以将这种权力掌控下的农业社会形态追溯到秦以前,从“氏群”时代到清一脉相承,这样的社会结构基本上没有根本性变化,踽踽而行已经五六千年之久。

以下从四个方面说明“皇权吏民社会”的主要特征:

(一)“吏民”是皇权体制下的编户齐民

“吏民”一词始见于战国,此后直至明清时期,一直被历代频繁使用。“吏民”,亦通常所谓之“农民”或“编户齐民”,两千年间名称多样,“黔首”“百姓”“民”“细民”“小民”“编户”“齐民”等皆是。其中“吏民”一词的社会历史内涵最具丰富性和代表性,从户籍制度而言,它是国家的编户齐民;从社会结

① 李焘撰,上海师范学院古籍整理研究室、华东师范大学古籍整理研究室点校:《续资治通鉴长编》卷一九六,北京:中华书局,1986年,第4748页。

② 《明史》卷七二《职官志一》,北京:中华书局,1974年,第1729、1733页。

③ 《清史稿》卷一二一《食货志二》,北京:中华书局,1977年,第3546页。

④ 参见梁方仲:《中国历代户口、田地、田赋统计》,上海:上海人民出版社,1980年,第248、252页。

构而言,它是社会金字塔的底层;从国家统治而言,它是各级政府管治的基本民众^①。由于“吏民”统一编入国家户籍,管理“吏民”户籍遂成为中央政府的一项重要职能,如汉代所设“尚书郎”四员,其中有一人专门“主吏民户口”^②。

何以不用“农民”或“编户齐民”而用“吏民”这个词呢?因为人们多从职业的角度界定“农民”,这一概念的核心是“以农为业”,实际上“吏民”的成分构成复杂,尽管其主体是“农民”,但并非单一的“农民”。如用“农民”则有以偏概全之虞。至于“编户齐民”,虽较“农民”稍胜一筹,但是其构成的不稳定性也是不容忽视的:一则编户民之隐匿、脱籍是常见现象,尤其在皇权统治危机时期,流民、逃户更是大规模地发生;二则从制度而言,也存在某些不确定性,如北宋有官户、主户、客户等区别,其中有的已经不在一般的编户之内,时“天下户口,日当耗失,小则去为商贾、为客户、为游惰”^③,将“客户”与“商贾”“游惰”并列,其不稳定性于此可见。故以“编户”为称也不完全妥当。尽管“吏民”的具体内涵也在不断变化之中,但其为广大基层民众的意涵却始终未变。

以往我们并不清楚“吏民”的具体内涵,因为传世文献并无明确记载,现在长沙走马楼吴简首次为我们提供了关于“吏民”的内涵、性质的第一手丰富资料。《嘉禾吏民田家莧》一书所载主要为嘉禾四、五两年(235—236)长沙郡境 1580 户“吏民”交纳赋税的明细簿籍,其基本登录格式为:“××丘(里)××(身份)××(姓名),田(若干),米、钱(若干)……”。“身份”栏中分别为“男子”“大女”“州吏”“郡吏”“县吏”“州卒”“郡卒”“县卒”“军吏”“复民”“士”等。吴简将这些普通农民(男子、大女)、州郡县吏、军吏、州郡县卒、复民、士等六种身份的人民统统称之为“吏民”。吴简的发现,使我们第一次得以看到“吏民”这一概念的具体内涵,所谓“吏民”并非单纯指普通农民(如上述“男子”“大女”),而是包含了乡里基层编户中的各种各类人员,除了普通农民之外,还有吏、卒、军吏、复民、士等不同身份的人群。可以说,凡编制于乡里基层之中的编户均属“吏民”的范畴^④。各种身份的人与普通农民一样,在地方政府的簿籍中一律被称为“户人”,如:

平乐里户人公乘万章年六十五苦腹心病	(简 ^⑤ 9307)
吉阳里户人公乘胡秃年卅五算一踵两足	(简 10230)
东阳里户人公乘谢高年卅六算一盲左目	(简 10263)
义成里户人公乘黄硕年六十三刑右足	(简 2899)
宜阳里户人公乘信化年卅五真吏盲左目	(简 2872)
小成里户人公乘五陵年卅六给县吏复	(简 9435)
吉阳里户人公乘胡恕年卅四算一给郡吏	(简 10042)
东阳里户人公乘烝谓年廿二算一给州吏	(简 8646)

前四位普通农民与后四位“吏”均被称为“户人”——即编户之人,这一称呼表明他们都是国家的“编户齐民”。他们交纳赋税后的完税凭证也完全按照相同的格式出具,如:

都乡男子修[故][故]户上品出钱一万二千[侯][相]	(简 171 正)
入钱毕民自送牒还县不得持还	171 背)
都乡男子朱敬故户上品出钱一万二千[侯][相]	(简 172 正)

① 详见拙文《“吏民”的社会属性——原“吏民”之二》,《文史哲》2007年第2期,后收入拙著《先秦汉唐史论》,北京:北京师范大学出版社,2016年,第473—486页;《“吏民”即编户齐民——原“吏民”之三》,《中华文史论丛》2007年第2期,收入拙著《先秦汉唐史论》,第487—522页。

② 杜佑:《通典》卷二一《职官四·历代郎官》,北京:中华书局,1984年,第132页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二四“神宗四年”,第5447页。

④ 详见拙文《“吏户”献疑——从长沙走马楼吴简谈起》,《历史研究》2005年第3期,收入拙著《先秦汉唐史论》,第307—308页。

⑤ 中国文物研究所、北京大学历史学系·走马楼简牍整理组:《长沙走马楼三国吴简·竹简(壹)》,北京:文物出版社,2003年。下简称“简”。

入钱毕民自送牒还县不得持还

172 背)

都乡县吏郑郎故户上品出钱一万[二][千][侯][相]

(简 173 正

入钱毕民自送牒还县不得持还

173 背)

前两位普通农民与第三位县吏在交纳赋税后,均被称为“民”而要求他们“自送牒还县”。如果使用“农民”或“编户齐民”概念的话,一般来说人们容易只将其中的男子、大女视为“农民”或“编户齐民”,而不容易将其中的州郡县吏、州郡县卒、军吏、复民、士等人认为是“农民”或“编户齐民”,这就与作为基层“编户齐民”的实际将有较大差距。

吴简所见“吏民”的这种内涵,渊源于战国末期秦国的制度。睡虎地秦墓竹简《编年记》的主人公喜于秦王政元年(前 246)17 岁那年按照规定而“傅”^①,即向户籍所在地履行成丁男子的登记手续。“傅,著也。言著名籍,给公家徭役也。”^②从此他就要尽编户民的义务而承担徭役了。两年后喜 19 岁被进用为“史”,成为掌管文书的小吏。然后陆续担任过安陆(今湖北云梦、安陆一带)、鄢(今湖北宜城)的“令史”以及鄢的“治狱”等吏职。秦王政十三年,喜 29 岁那年又“从军”,秦王政十五年又“从平阳军”(平阳在今河北临漳西)。当时秦王政正在进行统一战争,故需要从“吏民”中征集兵员。根据《史记·秦始皇本纪》记载,秦王政十六年“初令男子书年”,喜也按照规定“自占年”,向其编户所在地申报年龄。由此可知,喜作为一位编户民,不仅按照规定履行申报年龄的义务,而且先后担任地方政府各种小吏,并为秦始皇的统一战争而从军,一身而兼农民、吏员、军人三种角色,这就是战国末年秦国“吏民”的具体例证。在喜的众多随葬文书中,有一份《语书》,是秦王政二十年南郡的郡守腾发给本郡所属县、道的文告,强调“今法律已具矣,而吏民莫用”。于是他要求所属地方政府吏员公布、宣讲这些法律,“令吏民皆明知之”^③。这里明确将郡县编户民称为“吏民”,这位喜就是中国历史上首位有翔实史料记载的地道的“吏民”。不久,秦王政打败六国而统一了全中国,建立了秦皇朝,从而把这种编户制度推向全国。孙吴实行的正是这种编户制度。

“吏民”一词产生于战国时期绝非偶然,其原因主要有二:一是与期间郡县制度下的编户制度的发展密切相关。春秋战国时期一个重要的社会变化,是血缘性地方统治体制被地缘性的郡县制地方统治体制所取代。在郡县体制下的基层逐步建立了地缘性的户籍管理制度。二是与这个时期官僚政治的发展密切相关。春秋战国之际是中国古代贵族政治向官僚政治转变时期,统治者对于人民的管治亦由公卿贵族转而运用官吏,遂确立了“天子使吏治其国”^④的统治格局,而“明主”必须“张官任吏治民”^⑤。于是“吏民”这个复合词就在这样的时代条件下应运而生。

“吏民”这个概念有广义与狭义之分,“从最高统治者皇帝而言,天下的臣民都是‘吏民’;从地方统治者而言,则其所管治的人民都是‘吏民’”^⑥。狭义的“吏民”一般来说是有一定界限的,但其界限有一个逐步下移的过程。秦代“吏民爵不得过公乘”^⑦,则在公乘之下为“吏民”,公乘以上为“官”。公乘为秦二十等爵的第八级,而公乘之上的第九级爵为五大夫。据此,则公乘与五大夫为“官”与“吏民”的分界,五大夫及其以上为“官”,公乘以下为“吏民”,即小吏与民。西汉景帝中元六年(前 144)诏称“吏六百石以上皆长吏也”,其下则为“下吏”^⑧。五百石以下的“下吏”属于“吏民”之列。“下吏”即“小吏”,淮南王刘长欲反汉,文帝让帝舅薄昭写信告诫他,其中有曰:“相欲委下吏,无与其祸,不可得

① 睡虎地秦墓竹简整理小组编:《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,1978 年,第 6、7 页。

② 《汉书》卷一上《高帝纪上》,北京:中华书局,1962 年,第 38 页。

③ 睡虎地秦墓竹简整理小组编:《睡虎地秦墓竹简》,第 6、7、15 页。

④ 焦循:《孟子正义》卷九《万章章句上》,《诸子集成》第 1 册,第 372 页。

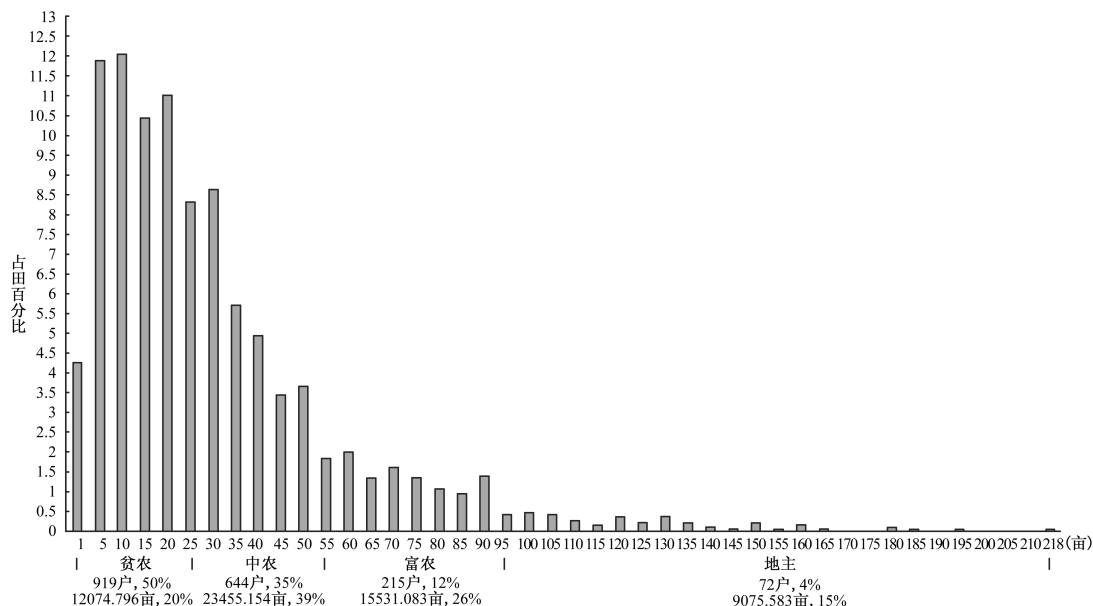
⑤ 刘绩补注,姜涛点校:《管子补注》卷二一《明法解》,第 425 页。

⑥ 黎虎:《原“吏民”——从长沙走马楼吴简谈起》,河南大学历史文化学院编:《祝贺朱绍侯先生八十华诞史学新论》,开封:河南大学出版社,2005 年,第 160—168 页;收入《先秦汉唐史论》,第 462—472 页。

⑦ 《续汉书·百官志五》注引刘劭《爵制》,《后汉书》,北京:中华书局,1965 年,第 3632 页。

⑧ 《汉书》卷五《景帝纪》,第 149 页。

也。”颜师古注：“言诸侯王之相欲委罪于在下小吏，而身不干预之，不可得也。”^①西汉后期，“官”与“吏”，或者说“长吏”与“下吏”的分界线有所下移。《汉书·百官公卿表》曰：县级官吏“秩四百石至二百石，是为长吏。百石以下有斗食、佐史之秩，是为少吏”^②，这里将二百石以上视为“长吏”，其下则为“少吏”（即小吏）。此后这个分界线被继续沿用。东汉“明帝诏书不得僭辱黄绶，以别小人吏也”^③。《东观汉记》谓“四百、三百、二百石黄绶”^④。“黄绶”属于“长吏”，“小人吏”属于“下吏”，两者以二百石之上或之下作为分界线^⑤。百石以下的“小吏”（或称少吏、下吏）和其他编户民共同构成狭义“吏民”这一群体^⑥。本文虽然基本上使用狭义“吏民”，但有时也使用广义的“吏民”。



孙吴临湘地区“吏民”占田层级示意表^⑦

以前我们并不确切了解“吏民”群体中具体的层级情况，基本上是从文献记载的一些零散资料中

① 《汉书》卷四四《淮南王传》，第2139—2140页。

② 《汉书》卷一九上《百官公卿表上》，第742页。

③ 《续汉书·百官志五》注引胡广语，《后汉书》，第3623页。

④ 《太平御览》卷六八二引《东观汉记》，北京：中华书局，1960年，第3046页。

⑤ 说见黎虎：《论“吏民”的社会属性——原“吏民”之二》，《文史哲》2007年第2期。

⑥ “吏民”的界定历代均有争议，或谓“吏民”指公卿百官与百姓，或谓指下吏与百姓，而不包括公卿百官在内，争议的实质在于从广义还是狭义理解不同的问题。参见拙著《先秦汉唐史论》第471页注②。

⑦ 此表据长沙市文物考古研究所等编著：《长沙走马楼三国吴简·嘉禾吏民田家莧》（北京：文物出版社，1999年）一书数据进行统计，在拙著《先秦汉唐史论》所附《“嘉禾吏民田家莧”（四年、五年）“吏民”佃田数表》（第336—417页）的基础上增加了151户（因两表统计目的不同，旧表限于户主身份、佃田亩数明确者，本表不论户主身份是否明确，只要佃田亩数明确者即计入），分别为：普通民户（男）16户（4.13，4.144，4.146，4.154，4.155，4.156，4.304，4.532，4.533，4.574，4.601，4.736，5.1042，5.1129，5.1153，5.1238）；普通民户（女）2户（5.624，5.625）；州吏5户（4.519，4.614，4.642，5.1210，5.1225）；身份不明者128户（4.26，4.211，4.522，4.524，4.528，4.534，4.576，4.577，4.590，4.596，4.610，4.611，4.613，4.615，4.616，4.618，4.619，4.620，4.624，4.625，4.629，4.632，4.633，4.634，4.637，4.638，4.641，4.644，4.645，4.648，4.650，4.651，4.653，4.654，4.655，4.656，4.657，4.661，4.662，4.663，4.664，4.666，4.667，4.668，4.669，4.671，4.674，4.675，4.676，4.679，4.680，4.683，4.687，4.694，4.695，4.699，4.701，4.706，4.713，4.726，4.738，4.781，5.197，5.310，5.446，5.614，5.641，5.689，5.821，5.1017，5.1087，5.1104，5.1105，5.1107，5.1108，5.1109，5.1112，5.1113，5.1116，5.1117，5.1118，5.1120，5.1121，5.1123，5.1124，5.1125，5.1126，5.1127，5.1130，5.1138，5.1139，5.1141，5.1143，5.1148，5.1149，5.1150，5.1151，5.1152，5.1154，5.1156，5.1159，5.1164，5.1166，5.1175，5.1176，5.1178，5.1179，5.1180，5.1181，5.1182，5.1185，5.1188，5.1193，5.1195，5.1202，5.1205，5.1206，5.1207，5.1209，5.1211，5.1212，5.1213，5.1214，5.1218，0.53，0.58，0.72，0.90）。

进行推测,长沙走马楼吴简的出土,特别是其中嘉禾四年、五年的“吏民田家莦”为我们提供了临湘地区“吏民”层级的具体面貌和详细的数据,尽管这只是一个局部地区而且仅有占田数量资料,但仍可通过解剖麻雀或有助于我们认识“吏民”这一群体的具体构成及其层级分布。

从上表可以看到,孙吴嘉禾四、五年临湘地区的 1850 户“吏民”,每户占田数从 1 亩至 218 亩不等,大体呈现为四个层级,区分的依据和标准在于这 1850 户的占田数量和户数的百分比所形成的四个相近的区块,分别以每户占田 95—218 亩、55—95 亩、25—55 亩、25 亩以下为一个区块,这四个区块呈现为四个层级,依次姑名之曰地主、富农、中农、贫农。地主层级为总户数的 4%,占田 15%;富农层级为总户数的 12%,占田 26%;中农层级为总户数的 35%,占田 39%;贫农层级为总户数的 50%,占田 20%。虽然孙吴时期的占田状况不能代表从秦至清两千年的农村情况,但是可以使我们对于“吏民”的土地占有情况有了一个参照。这四个层级与吴简所见户品亦大体相合,如果我们将富农、中农视为中等农户,则可将地主、富农、中农、贫农分别视为上中下三品户等。贫农中占田 5 亩以下者与这一层级中占田 5 亩以上至 25 亩者差距较悬殊,如将其视为另一区块——赤贫,则可归之为“下品之下”户,吴简中的上、中、下、下品之下户品制度应是当时社会现实的反映。从吴简来看,1850 户“吏民”中的 72 户地主中含有各种身份的人:州吏 2 户,郡吏 9 户,县吏 8 户;军吏 1 户;郡卒 1 户;士 1 户;普通民户(男)39 户、(女)2 户;身份不明 9 户^①。以往学术界多以笼统的“中小地主”以指编户齐民中的地主未必恰当,因为吏民中未必没有大地主,其他群体中的地主未必全是大地主,故以“吏民地主”称呼这种地主应该更为恰当。

两千年来“吏民”这一称谓基本上一以贯之,而掌控“吏民”则为皇权统治者的首要任务。楚汉战争期间,刘邦入关后的头等大事,就是接收已被推翻的秦皇朝的户口档案,他对项羽派来的代表说:“吾入关,秋豪不敢有所近,籍吏民,封府库,而待将军。”^②这里的“籍”,“谓为簿籍”^③,即登记吏民户口的簿册。曹操破袁绍后领冀州牧,亦以掌控“吏民”为第一要务。曹操辟当地大族崔琰为别驾从事,谓其曰:“昨案户籍,可得三十万众,故为大州也。”崔琰从本地利益出发而对于曹操的做法不以为然,对曰:“今天下分崩,九州幅裂,二袁兄弟亲寻干戈,冀方蒸庶暴骨原野。未闻王师仁声先路,存问风俗,救其涂炭,而校计甲兵,唯此为先,斯岂鄙州士女所望于明公哉!”^④辽天庆三年(1113)三月,“籍诸道户,徙大牢古山围场地居民于别土。阿骨打一日率五百骑突至咸州,吏民大惊”^⑤。这是命令各道办理户籍,后面的“吏民”即指所“籍”之“户”。元世祖第五子忽哥赤于至元四年(1267)封云南王,“遣忽哥赤出镇,奉诏抚谕大理、鄯阐、察罕章、赤秃哥儿、金齿等处吏民,俾出赋役,置达鲁花赤统治之”^⑥。其“抚谕”辖境“吏民”的重要措施就是将他们编入户籍,以便征收赋役。明建文二年(1400)四月,燕王朱棣挥军进取德州,五月癸酉“陈亨、张信入德州,籍吏民、收府库,得粮储百余万”^⑦,攻占地之后的首要任务也是将“吏民”编入户籍。由于“吏民”即编户民,故史籍中有时径以“户”而称之。如明洪武五年(1372)春,征残元,征西将军冯胜“西次兰州。右副将军傅友德先进,转战至埽林山,(冯)胜等兵合,斩其平章不花,降上都驴等所部吏民八千三百余户”^⑧,冯胜等“抚辑其民,留官军守之”^⑨。这里将所接收的降者以“户”为称,可知所谓“吏民”即编户民。康熙二十一年(1682)王国安为

① 参见黎虎:“《嘉禾吏民田家莦》(四年、五年)‘吏民’佃田数表”,《先秦秦汉史论》,第 336—417 页。

② 《史记》卷七《项羽本纪》,第 312 页。

③ 《汉书》卷一上《高帝纪上》颜师古注,第 25 页。

④ 《三国志》卷一二《魏书·崔琰传》,北京:中华书局,1959 年,第 367—368 页。

⑤ 《辽史》卷二七《天祚皇帝本纪》,北京:中华书局,1974 年,第 327 页。

⑥ 《新元史》卷一一四《忽哥赤传》,上海:上海古籍出版社,2012 年,第 518 页。

⑦ 《明太宗实录》卷六,建文二年五月初九日,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1966 年,第 66 页。

⑧ 《明史》卷三二七《鞑靼传》,第 8464 页。

⑨ 《明太祖实录》卷七四,洪武五年六月初三日,第 1358 页。

浙江巡抚,“勤敏强记,所部吏民,贤不肖及奸宄姓名,各有记籍,摘伏如神”^①,其所部“吏民”与上述“上都驴等所部吏民”相同,都是其所管治之编户民。

(二)“吏民”是皇权体制的基础

“吏民”是由下层小吏与普通民众为主体组成的基层社会群体,这种“吏民”一体性结构乃是中国古代皇权统治的基础。

“吏民”是中国古代社会金字塔结构中的底层。东汉明帝时颖川太守葛兴病重,功曹韩棱私自代行郡事二年,后事发被禁锢。东汉人应劭认为韩棱的行为是“上欺天子,中诬方伯,下诳吏民”^②,“方伯”指称地方政府长官。“吏民”被置于“天子”“方伯”之下的底层。昭帝元凤四年(前77)“赐诸侯王、丞相、大将军、列侯、宗室下至吏民金帛牛酒各有差”^③。此类以“吏民”为社会底层的记载不胜枚举。皇帝与吏民的关系,汉武帝曾将之比作“心”与四肢的关系,说:“盖君者心也,民犹支体,支体伤则心慙怛。”基于这种判断,于是“遣谒者巡行天下,存问致赐”^④,以示对于基层“吏民”的关怀。也有以“爱子”比拟“吏民”的,如孙权就说:“江表元元,恃主为命,非我爱子邪?”^⑤诸如此类说法,不烦一一。

皇权时代的统治体制基本上就是“天子”通过“方伯”以统治“吏民”。司马光总结北宋的皇权体制云:“使朝廷之令必行于转运使,转运使之令必行于州,州之令必行于县,县之令必行于吏民,然后上下之叙正,而纪纲立矣。”^⑥北宋分天下为十余路,各置转运使,以察州县百吏之臧否,犹如汉代部刺史之职。皇帝通过转运使、州、县而直达吏民,从而实现对全体吏民的掌控。这不仅是北宋皇权体制掌控吏民的模式,也是两千年来皇权体制掌控吏民的基本模式。

对于“方伯”的重要性,历代皆有认识,汉宣帝说:“与我共此者,其唯良二千石乎!”因而“及拜刺史守相,辄亲见问,观其所繇,退而考察所行以质其言”。汉宣帝如此重视刺史、守相的人选,正是基于他对地方长官与“吏民”关系重要性的深刻认识,所谓“以为太守,吏民之本也”^⑦,意即掌控“吏民”的关键在于地方政府长官。这个箴言一直被历代统治者奉为圭臬:“治者,君也;求所以治者,民也;推君之治而济之民,吏也。故吏良,则法平政成;不良,则王道弛而败矣。”唐兴,承隋乱离,统治者慎择州县长官,唐太宗尝曰:“朕思天下事,丙夜不安枕,永惟治人之本,莫重刺史,故录姓名于屏风,卧兴对之,得才否状,辄疏之下方,以拟废置。”^⑧南宋咸淳四年(1268)叶梦鼎言于宋度宗曰:“祖宗谨重牧守之寄,将赴官,必令奏事,盖欲察其人品,及面谕以廉律己,爱育百姓。其至郡延见吏民,具宣上意,庶几求无负临遣之意。”^⑨元朝统治者也强调:“养民惟在都督、刺史,县令尤为亲民,不可不择。如路、府、州、县之官,实百姓安危之所系,若以内为重,以外为轻,是不知为政之根本也。”^⑩因此,地方州郡县长官被视为“亲民之官”,北宋真宗咸平二年(999)京西转运副使朱台符上疏曰:“刺史、县令,亲民之官,有民人焉,有社稷焉,盖三代之诸侯也……以户口增减、垦田多少定其殿最而黜陟焉。如是,则人民受赐矣!”^⑪也就是说皇帝是把掌控“吏民”之责交付地方长官,他们代表皇帝管治、控制“吏民”。北宋任命地方长官的诏敕中有云:“朕惟吴郡、宣城、嘉禾三郡之富,思得才者,付之吏民。勉究

① 陈康祺撰,晋石点校:《郎潜纪闻二笔》卷五,北京:中华书局,1984年,第414页。

② 见《后汉书》卷四五《韩棱传》,第1534页。《风俗通义》卷四《过誉》谓“韩棱时为郡主簿”(应劭撰,王利器校注:《风俗通义校注》,北京:中华书局,1981年,第177、178页)。

③ 《汉书》卷七《昭帝纪》,第229页。

④ 《汉书》卷六《武帝纪》,第174—175页。

⑤ 《三国志》卷四七《吴书二·吴主传》注引《江表传》,第1124页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一九六,第4748页。

⑦ 《汉书》卷八九《循吏传》,第3624页。

⑧ 《新唐书》卷一九七《循吏传》,北京:中华书局,1975年,第5615—5616页。

⑨ 《宋史》卷四一四《叶梦鼎传》,北京:中华书局,1977年,第12435页。

⑩ 陈得芝:《元代奏议集录》,杭州:浙江古籍出版社,1998年,第58页。

⑪ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四四,第938—939页。

乃心，毋以内外为高下之意，民苟安汝，朕不汝遗。”径言以当地“吏民”托付给地方长官。故“逐州通判本以按察吏民，诸县令佐亦以抚字百姓”^①，不论州县，无分长官佐官均处于亲民的第一线。明代吏科给事中吴麟徵上崇祯皇帝言：“今天下民生憔悴极矣！抚按监司去民稍远，有所施为非郡守不达，而郡守廉，县令不敢贪；郡守慈，县令不敢虐；郡守精明，县令不敢丛脞。则亲县令以亲民，而朝廷所藉以综核之者，无过此良二千石而已……知府于吏民最亲，委宜择贤久任。”^②强调如欲调节好皇权与“吏民”的矛盾，地方官中又以郡守最为关键。清朝雍正皇帝《谕知府》曰：“国家亲民之官，莫先于守令。盖州县官与民最亲，而知府又与州县官最亲。凡州县兴利除弊之事，皆于知府有专责焉。是知府一官，分寄督、抚、监司之耳目，而为州牧、县令之表率。承流于上，宣化于下，所系綦重矣。”^③同样强调知府在地方行政体系中的关键作用。

职是之故，“吏民”即各级地方政府管治的基本民众。前述秦王政二十年（前 227）南郡郡守腾将郡、县、道所管治之基本民众称为“吏民”。汉宣帝时赵广汉为京兆尹，“京兆政清，吏民称之不容口”。赵广汉的德政得到其所管治“吏民”的称赞。昭、宣时朱邑“为舒桐乡啬夫，廉平不苛，以爱利为行，未尝笞辱人，存问耆老孤寡，遇之有恩，所部吏民爱敬焉”^④。低至乡里小吏“乡啬夫”亦有所部“吏民”，其为政之作风更直接关系“吏民”之切肤感受，犹如皇帝伸向基层的触角和神经末梢。秦汉以降，此类以“吏民”为地方官吏管治对象的记载可谓举不胜举。北周周摇“历凤、楚二州刺史，吏民安之”^⑤。唐朝韦恒，“开元初为碭山令，政宽惠，吏民爱之”^⑥。韩愈为潮州刺史，“至潮阳，既视事，询吏民疾苦”^⑦。北宋欧阳修“前后历七郡守，其政察而不苛，宽而不弛，吏民安之”^⑧。元朝朱霁“治扬七年，徽六年，平江、衢皆五年，所至廉平政理，名声流闻，吏民爱慕，豪强畏伏”^⑨。明朝周忱为“工部右侍郎，巡抚江南诸府，总督税粮”，其“久任江南，与吏民相习若家人父子。每行村落，屏去驺从，与农夫饷妇相对，从容问所疾苦，为之商略处置。其驭下也，虽卑官冗吏，悉开心访纳”^⑩。这里所谓“吏民”即包含其所辖“农夫饷妇”“卑官冗吏”等。清代先后任福建巡抚、闽浙总督的孙尔准“治闽最久，谙悉其风土人情，吏民皆相习，政从宽大，闽人安之”^⑪。

由此可见，皇帝主要是通过各级地方官吏直接掌控全体吏民。秦汉以降统治者对于吏民的掌控无不殚精竭虑，诚惶诚恐，其故安在？就是因为皇朝生存发展所赖之赋税、徭役、兵源，均取之于吏民，“官之百赋出焉，百役归焉”^⑫，故吏民决定了皇朝的盛衰兴亡。掌控吏民的根本目的在于掌控人力物力，而掌控人力又为其根本，因为掌控了人力就掌控了物力，即由人力而生产的财富。与此同时，掌控了人力就意味着掌控了徭役和军事等皇权统治所需之人力资源。秦汉以降的皇权体制就是建立在对于全国人力资源的掌控之上，而这又主要依赖于编户制度的确立。中国古代皇权体制得以延续两千年之久的关键，在于严密的编户制度确保了皇权对人力资源的控制。

与此同时，皇权体制也不断从“吏民”中选拔、游离出少数精英以为文武臣僚以及众多的下层小

① 苏辙撰，陈宏天、高秀芳点校：《苏辙集》，北京：中华书局，1990年，第505、628页。

② 《明实录》附录《史语所藏本崇祯长编》卷六六，崇祯五年十二月二十三日，第3841—3842页。

③ 《清世宗实录》卷三，雍正元年正月初一日，北京：中华书局，1986年，第77页。

④ 《汉书》卷七六《赵广汉传》，第3203页；卷八九《朱邑传》，第3635页。

⑤ 《隋书》卷五五《周摇传》，北京：中华书局，1975年，第1376页。

⑥ 《新唐书》卷一一六《韦思谦传》附《韦恒传》，第4234页。

⑦ 《旧唐书》卷一六〇《韩愈传》，北京：中华书局，1975年，第4202页。

⑧ 苏辙：《栞城后集》卷二三《欧阳文忠公神道碑》，《苏辙集》，第1136页。

⑨ 苏天爵著，陈高华、孟繁清点校：《滋溪文稿》卷一七《元故通议大夫徽州路总管兼管内劝农事朱公神道碑》，北京：中华书局，1997年，第272页。

⑩ 《明史》卷一五三《周忱传》，第4215页。

⑪ 《清史稿》卷三八〇《孙尔准传》，第11613页。

⑫ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一九六，第4755页。

吏,故“吏民”亦为维持其统治而须臾不可或缺之供体和活水源头。“民惟邦本,本固邦宁”^①的古训遂成为两千年来统治者的座右之铭。赤乌三年(240),孙权诏曰:“盖君非民不立,民非谷不生。顷者以来,民多征役,岁又水旱,年谷有损,而吏或不良,侵夺民时,以致饥困。自今以来,督军郡守,其谨察非法,当农桑时,以役事扰民者,举正以闻。”^②指出皇权之基础在于“民”,故严禁地方“督军郡守”非法扰民。张九龄也曾以“甿庶,国家之本”^③告诫唐玄宗。五代后梁李琪赞颂后梁太祖朱温“恒以百姓为心……固本之德,浹洽于吏民”^④,吹嘘其能够以“吏民”为本,把百姓放在心上。统治者深知“富在编户,不在府库。若编户空虚,虽府库之财积如丘山,实为贫国”^⑤的道理,皇权统治的强弱盛衰在于掌控吏民的多寡。这里应当指出:皇权统治者高唱以“民”为本,并非真正尊重、关心“民”作为个体的权利和尊严,而是从皇权统治出发强调“民”对于其盛衰兴亡的重要性。

(三)吏民的反抗推动皇权统治周期性调整

两千年间统治者一直在对皇权统治作周期性的调整,从而使皇权体制缓慢地、螺旋式地向前发展。而吏民的反抗则是推动皇权统治不断进行周期性调整 and 发展的根本推动力。

吏民何以要进行反抗呢?一般来说,中国的吏民只要有基本的生存条件,就能够在皇权体制下“日出而作,日入而息”,完粮服役,从而使吏民与皇权保持在相对协调的矛盾统一体中。“‘吏民’与‘君’的矛盾对立保持在一定限度之内则谓之‘治世’,超过了一定限度则导致‘乱世’乃至亡国。”故君主为治之道就在于调控这个“度”,超过了这个“度”就可能打破矛盾统一体,“如此不断调控,循环往复,以期保持这种和谐、平衡之延续。但是这种和谐、平衡之不断被破坏,从而建立新的和谐、平衡却是从未中断过的规律”^⑥。虽然皇权统治者都希冀实现这种矛盾对立统一体的平衡,他们也知道吏民是其赖以安身立命和盛衰兴亡的基础,并注重为治之道,以期调节好与吏民的矛盾,然而由于家族性皇权体制自身所存在的根本性问题,尤其是其所实行的传子制度,又决定了统治者的权力欲、物质欲等贪婪腐败本性不可克服,从而不断破坏这种矛盾统一体的平衡,肆意侵犯、剥夺吏民的基本生存条件^⑦,从而把吏民逼上反抗的道路,以致从根本上动摇了自身的统治基础。吏民的反抗导致皇朝周期性的轮替,新皇朝吸取前朝覆灭的经验教训,调整统治政策,以使吏民得以维持基本的生存条件,从而出现所谓“治世”。必须指出,皇权时代的“治世”,并非“吏民”普遍丰衣足食、富裕丰饶的黄金时代,不过是能够维持基本的生存条件而不至于流离失所、转死沟壑而已^⑧。这是因为在中国古代社会经济和政治条件下,皇权统治必定最大限度地征敛“吏民”,能够维持“吏民”基本生存条件即属不过“度”,是为皇权统治之最佳状态。如果超越了这个“度”则必然陷入“乱世”,吏民的反抗规模就更加

① 《尚书正义》卷七《五子之歌第三》,第212页。

② 《三国志》卷四七《吴主传》,第1144页。

③ 《新唐书》卷一二六《张九龄传》,第4425页。

④ 董浩等编:《全唐文》卷八四七《吴越王钱公生祠堂碑》,北京:中华书局,1983年,第8902页。

⑤ 唐甄:《潜书》下篇上《存言》,北京:中华书局,1963年,第114页。

⑥ 黎虎:《原“吏民”之四——略论吏民的一体性》,《中国经济史研究》2007年第3期;收入《先秦秦汉史论》,第523—534页。

⑦ 孙权的统治理念有代表性。尽管他也深知“军兴日久,民离农畔,父子夫妇,不听相恤”的现状,发出“孤甚愍之”的“德音”,群臣亦“劝以施德缓刑,宽赋息调”,但是孙权仍然不能改变其横征暴敛“吏民”的政策,辩解道:“至于发调者,徒以天下未定,事以众济。若徒守江东,修崇宽政,兵自足用,复用多为?顾坐自守可陋耳。若不豫调,恐临时未可使用也。”(《三国志》卷四七《吴主传》,第1132—1133页)

⑧ 乾隆五十七年(1792)英王乔治三世派遣马戛尔尼为使访华,使团成员巴罗记述了他的观感:“不管是在舟山还是溯白河而上去京城的三天里,没有看到任何人民丰衣足食、农村富饶繁荣的证明……房屋通常都是泥墙平房,茅草盖顶。偶尔有一幢独立的小楼,但是决无一幢像绅士的府第,或者称得上舒适的农舍……触目所及无非是贫困落后的景象……要说有什么令人惊叹的话,那就是人口之众多。”(约翰·巴罗:《我看乾隆盛世》,李国庆等译,北京:北京图书馆出版社,2007年,第53—54页)这是一个外国人眼中的“康乾盛世”。作为第一次来到中国的外国人比起一直生活在中国的人的观感应该更为鲜明。使团另一成员安德逊返国途中在江南地区所见亦然:“我们也惊奇地看到一种不常见的景象,一个泥房和茅屋的村庄,那里的居民所穿着的衣衫和他们所居住的房屋一样褴褛;这情况与一般人民的勤勉操作不相称,使我不能理解,这地方至少在我看来,应该是个富饶的地区,人民这样地孜孜不倦的劳作应该获得安适的生活。”(爱尼斯·安德逊:《英使访华录》,费振东译,北京:商务印书馆,1963年,第186—187页)

激烈和浩大,导致旧皇朝的颠覆和新皇朝的建立,其统治政策的调整力度就会更大而明显。中国两千年来的皇权体制基本上就是这样螺旋式地、周期性地向前缓慢发展。

以下我们通过几次大规模的吏民反抗进一步阐明这个问题的性质和规律。

秦朝首建统一皇权,居功至伟。那么,秦朝的吏民何以起而反抗呢?一言以蔽之,暴政把吏民逼上了绝路。史云:“至于始皇,遂并天下,内兴功作,外攘夷狄,收泰半之赋,发闾左之戍。男子力耕不足粮饷,女子纺绩不足衣服。竭天下之资财以奉其政,犹未足以澹其欲也。海内愁怨,遂用溃畔。”^①“二世皇帝势为天子,富有天下,人迹所至,舟楫所通,莫不为郡县。然纵耳目之欲,穷侈靡之变,不顾百姓之饥寒穷匮也,兴万乘之驾而作阿房之宫,发闾左之戍,收太半之赋,百姓之随逮肆刑,挽辂首路死者,一旦不知千万之数,天下敖然若焦热,倾然若苦烈,上下不相宁,吏民不相饆。戍卒陈胜兴于大泽,攘臂袒右,称为大楚,而天下响应……然一人唱而天下应之者,积怨在于民也。”^②可见正是由于秦朝统治者极度役使吏民,导致吏民无法生存下去,这才不得不起而反抗。所谓“上下不相宁,吏民不相饆”,就是说统治者破坏了皇权与吏民的矛盾统一体的平衡。

这场浩大的吏民反抗,最后由刘邦所建立的西汉皇朝取代秦皇朝而告终。西汉皇朝建立之后的头号问题就是总结秦皇朝覆灭的经验教训,以为自己施政借鉴。针对秦皇朝因过度施为而激化了与吏民的矛盾,“事逾烦天下逾乱,法逾滋而天下逾炽,兵马益设而敌人逾多。秦非不欲治也,然失之者,乃举措太众、刑罚太极故也”^③的失误,汉初则以“清静无为”“与民休息”作为长期施政方针,“约法省禁,轻田租,什五而税一,量吏禄,度官用,以赋于民。而山川园池市肆租税之人,自天子以至封君汤沐邑,皆各为私奉养,不领于天子之经费。漕转关东粟以给中都官,岁不过数十万石。孝惠、高后之间,衣食滋殖。文帝即位,躬修俭节,思安百姓”。贾山于“孝文时,言治乱之道,借秦为喻”^④。史称“文帝本修黄、老之言,不甚好儒术,其治尚清静无为”^⑤。从表面上看,“文景之治”的出现是汉初统治者吸取秦亡经验教训的产物,其实质则是吏民的反抗推动历史前进的体现。

隋朝于西晋永嘉之乱二百余年再度统一了中国。其开国皇帝隋文帝还能够记取历代兴亡的经验教训,励精图治,“躬节俭,平徭赋,仓廩实,法令行……二十年间,天下无事,区宇之内晏如也”^⑥。可是传至二世隋炀帝时,却重蹈秦始皇、秦二世覆辙,不过十三年就葬送了隋皇朝。原因在于他“负其富强之资,思逞无厌之欲……骄怒之兵屡动,土木之功不息,频出朔方,三驾辽左,旌旗万里,征税百端,猾吏侵渔,人不堪命。乃急令暴条以扰之,严刑峻法以临之,甲兵威武以董之,自是海内骚然,无聊生矣”^⑦。他的暴政与秦始皇、秦二世有诸多相似之处,如大兴土木、奢华巡游、穷兵黩武、严刑峻法等,归根结底还是集中到一点,即过度消耗吏民的人力物力。他继承皇位后从仁寿四年(604)七月至大业元年(605)八月短短的一年间,所役吏民有记载者就达两千万人左右^⑧,几占全国人口的一半,这就意味着几乎全部适龄人丁均被征发。此后更无所底止,尤以三征高丽消耗的人力物力最为严重,“扫地为兵”,“丁男不供,始以妇人从役”。吏民基本的生存条件被剥夺殆尽,“初皆剥树皮以食之,渐及于叶,皮叶皆尽,乃煮土或捣藁为末而食之。其后人乃相食”。皇权与吏民的矛盾关系中的“度”又被严重突破,于是吏民不得不起而反抗,“强者聚而为盗,弱者自卖为奴婢”,“流离道路,转死

① 《汉书》卷二四上《食货志上》,第1126页。

② 刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》卷一五《兵略训》,北京:中华书局,2013年,第600—601页。

③ 王利器:《新语校注》卷上《无为》,北京:中华书局,1986年,第71页。

④ 《汉书》卷二四上《食货志上》,第1127页;卷五一《贾山传》,第2327页。

⑤ 应劭撰,王利器校注:《风俗通义校注》卷二《正失》,第96页。

⑥ 《隋书》卷二《高祖纪下》,第55页。

⑦ 《隋书》卷四《炀帝纪下》,第95—96页。

⑧ 《资治通鉴》卷一八〇,隋文帝仁寿四年十一月丙申、隋炀帝大业元年三月、四月、五月条,北京:中华书局,1956年,第5614、5617—5621页。

沟壑,十八九焉。于是相聚萑蒲,猬毛而起,大则跨州连郡,称帝称王,小则千百为群,攻城剽邑”^①。在以吏民为主体的反隋暴政风起云涌之际,各种反隋势力再次乘时而起,“宇县瓜分,小则鼠窃狗偷,大则鲸吞虎据”^②。又一个貌似强大无比的专制皇朝轰然倒塌,“黎庶愤怨,天下土崩,至于就擒而犹未之寤也”^③。

代之而起的唐朝,在其前期也因切身感受到吏民反抗的威力,使专制皇帝的头脑再次变得清醒和理智起来,针对隋朝的暴政而采取一系列缓和与吏民矛盾的诸多措施。武德九年(626)唐太宗“与群臣论止盗。或请重法以禁之,上哂之曰:‘民之所以为盗者,由赋繁役重,官吏贪求,饥寒切身,故不暇顾廉耻耳。朕当去奢省费,轻徭薄赋,选用廉吏,使民衣食有余,则自不为盗,安用重法邪!’自是数年之后,海内升平,路不拾遗,外户不闭,商旅野宿焉”。唐太宗尝谓侍臣曰:“君依于国,国依于民。刻民以奉君,犹割肉以充腹,腹饱而身毙,君富而国亡。故人君之患,不自外来,常由身出。夫欲盛则费广,费广则赋重,赋重则民愁,民愁则国危,国危则君丧矣。朕常以此思之,故不敢纵欲也。”^④表明他对于吏民的重要性及其与皇权体制的矛盾关系有着比较清醒的认识。贞观二年(628),唐太宗谓侍臣曰:“凡事皆须务本。国以人为本,人以衣食为本,凡营衣食,以不失时为本。夫不失时者,在人君简静乃可致耳。若兵戈屡动,土木不息,而欲不夺农时,其可得乎?”曾在隋朝任官的唐朝大臣王珪曰:“昔秦皇、汉武,外则穷极兵戈,内则崇侈宫室,人力既竭,祸难遂兴。彼岂不欲安人乎?失所以安人之道也。亡隋之辙,殷鉴不远,陛下亲承其弊,知所以易之。然在初则易,终之实难。伏愿慎终如始,方尽其美。”太宗曰:“公言是也。夫安人宁国,惟在于君。君无为则人乐,君多欲则人苦。朕所以抑情损欲,克己自励耳。”^⑤唐太宗君臣的讨论又进了一步,提出了专制皇朝如何能够不仅在初期而且长期恪守以民为本的问题。不过我们从无数历史事实中看到,如果皇权专制体制不改变,则这种理想也只能停留于口头上罢了。

唐朝的建立及“贞观之治”的出现,再一次体现了吏民对于推动历史前进的积极作用。

如果说秦末、隋末统治者犹如发高烧的急症病人,那么明末的统治者则如久治不愈的慢性病人,早已病入膏肓,药石无功了。明朝从中期以后即陷入政治腐败、社会危机深重的泥淖之中,最高统治者昏庸腐败,懒政庸政,“自成化至天启一百六十七年,其间延访大臣,不过弘治之末数年,其余皆‘廉远堂高,君门万里’,无怪乎上下否隔,朝政日非”^⑥。万历四十年(1612)南京各道御史言:“台省空虚,诸务废堕,上深居二十余年,未尝一接见大臣,天下将有陆沈之忧。”对于这么严重的奏言,其处理却是“不报”。“明自世宗而后,纲纪日以陵夷,神宗末年,废坏极矣。虽有刚明英武之君,已难复振。而重以帝之庸懦,妇寺窃柄,滥赏淫刑,忠良惨祸,亿兆离心,虽欲不亡,何可得哉。”^⑦

皇权统治的腐败昏庸,最终的受害者是广大吏民。首先是各种繁重的“加派”接二连三强加在吏民身上:“世宗中年,边供费繁,加以土木、祷祀,月无虚日,帑藏匮竭。司农百计生财,甚至变卖寺田,收赎军罪,犹不能给。二十九年,俺答犯京师,增兵设戍,饷额过倍。三十年,京边岁用至五百九十五万,户部尚书孙应奎蒿目无策,乃议于南畿、浙江等州县增赋百二十万,加派于是始”,“其后接踵三大征,颇有加派,事毕旋已。至四十六年,骤增辽饷三百万。时内帑充积,帝靳不肯发。户部尚书李汝华乃援征倭、播例,亩加三厘五毫,天下之赋增二百万有奇。明年复加三厘五毫。明年,以兵工二部请,复加二厘。通前后九厘,增赋五百二十万,遂为岁额”。崇祯三年(1630),“军兴,兵部尚书梁廷栋

① 《隋书》卷二四《食货志》,第686—689页;卷四《炀帝纪》,第96页。

② 《旧唐书》卷五六“史臣曰”,第2283页。

③ 《隋书》卷四《炀帝纪下》,第95页。

④ 《资治通鉴》卷一九二,唐高祖武德九年十一月丙午条,第6025—6026页。

⑤ 吴兢:《贞观政要》卷八《务农》,上海:上海古籍出版社,1978年,第237页。

⑥ 赵翼撰,曹光甫校点:《陔余丛考》卷一八《有明中叶天子不见群臣》,上海:上海古籍出版社,2011年,第330页。

⑦ 《明史》卷二一《神宗本纪二》,第288页;卷二二《熹宗本纪》“赞曰”,第306—307页。

请增田赋。户部尚书毕自严不能止,乃于九厘外亩复徵三厘……共增赋百六十五万四千有奇”^①。也就是说仅“辽饷”一项,从万历四十六年每亩加征三厘五毫,至次年再加三厘五毫,而为七厘,再次年又加二厘而为九厘,崇祯三年又在原有基础上加三厘,共为十二厘。基层吏民无异于明王朝的提款机,只要他们有需要,就从农民口袋里掏钱。除了“辽饷”之外,还有“剿饷”“练饷”等名目的横征暴敛纷至沓来,“今之边饷取之愈穷愈急,用之愈滥愈增,以十室九空之民,半饷有名无实之军,半饱有去无来之虏”^②。因不堪敛索而“逋赋”现象日益严重,“自顷岁以来,逋赋日积,而小民之嗷嗷者十室九空。盖其原不独在征敛之日增,而在科派之无别,是以使重者之益重。其弊亦不独在征输之日急,而在隐漏之多端,是以使困者之益困”^③。除了田赋之外,还有诸多征敛,“世宗以后,耗财之道广,府库匮竭。神宗乃加赋重征,矿税四出,移正供以实左藏。中涓群小,横敛侵渔。民多逐末,田卒污莱。吏不能拊循,而覆侵刻之。海内困敝,而储积益以空乏”^④。

其次,明代的徭役并不比赋税为轻。“民所患苦,莫如差役”,“世宗营建最繁,(嘉靖)十五年以前,名为汰省,而经费已六七百万。其后增十数倍,斋宫、秘殿并时而兴。工场二三十处,役匠数万人,军称之,岁费二三百万。其时宗庙、万寿宫灾,帝不之省,营缮益急。经费不敷,乃令臣民献助;献助不已,复行开纳。劳民耗财,视武宗过之。万历以后,营建织造,溢经制数倍,加以征调、开采,民不得少休。迨阉人乱政,建第营坟,僭越亡等,功德私祠遍天下”,“二百余年,民力殫残久矣”^⑤。

复次,由于皇权统治的腐败,导致依附于皇权的“官田”恶性膨胀,皇庄以及诸王、公主、勋戚、大臣、内监所赐乞之庄田大肆泛滥并与民争利,“盖中叶以后,庄田侵夺民业,与国相终云”^⑥。这种所谓土地兼并实际上是皇权体制所赘生的毒瘤,不仅侵害一般吏民,实际上也在侵蚀着皇权体制的基础。

由于明朝内部激烈的社会矛盾,其统治的腐败、衰乱,必然导致强邻的窥伺。万历四十六年(1618)后金宣布“七大恨”大举推动反明战争。这使危机重重的明皇朝更加雪上加霜,而这场战争又加重了吏民灾难,“辽饷”的不断加码即其反映。在上述社会经济政治背景之下,被逼入绝境中的吏民被迫纷纷背井离乡,成为逃户或流民,“其人户避徭役者曰逃户,年饥或避兵他徙者曰流民”^⑦。流民问题成了明代社会的严重问题,“所在饥荒,流民千百成群,攘窃剽劫日闻,久而不散”^⑧。吏民逃亡四方,饿殍遍野,转死沟壑,流民的暴乱又反过来促使更多流民出现,形成恶性循环。所谓“荆、襄寇乱,流民百万”^⑨,就是这种情况的反映。

总之,明朝中后期统治者在“不知不觉”中又越过了保持皇权与吏民于统一体之内的那个“度”,踩越了这条红线,置吏民于水深火热之中,剥夺了他们最基本的生存条件,因此,从明代中后期吏民的反抗就此起彼伏,如烈火燎原,愈演愈烈,最后以李自成、张献忠为代表的大规模反抗狂潮,终于将明皇朝推翻。

清初统治者汲取明朝灭亡的教训,调整对待吏民的方针政策。顺治十四年(1657)刊行《赋役全书》,以纠正明朝赋役征敛中的乱象,诏称:“当明之初,取民有制,休养生息。万历年间,海内殷富,家给人足。天启、崇祯之世,因兵增饷,加派繁兴,贪吏缘以为奸,民不堪命,国祚随之,良足深鉴。”^⑩可见清初统治者也认识到过度剥夺吏民,以致“民不堪命”,乃是明皇朝“国祚”不永之根本原因,故须

① 《明史》卷七八《食货二赋役》,第1901、1903页。

② 《明神宗实录》卷五四四,万历四十四年四月二十八日,第10335页。

③ 《明神宗实录》卷一七六,万历十四年七月十六日,第3245页。

④ 《明史》卷七七《食货一》,第1877页。

⑤ 《明史》卷七八《食货二赋役》,第1906—1907页。

⑥ 《明史》卷七七《食货一》,第1889页。

⑦ 《明史》卷七七《食货一》,第1878页。

⑧ 《明神宗实录》卷三四四,万历二十八年二月初七日,第6396页。

⑨ 《明史》卷七七《食货一》,第1879页。

⑩ 《清世祖实录》卷一二,顺治十四年十月初七日,北京:中华书局,1986年,第877页。

“取民有制，休养生息”。清初统治者采取了一系列措施废除明朝横征暴敛的措施，以纾民困。史称顺治之世“清赋役以革横征，定律令以涤冤滥。蠲租贷赋，史不绝书”。康熙五十一年(1712)二月壬午，诏曰：“承平日久，生齿日繁。嗣后滋生户口，勿庸更出丁钱，即以本年丁数为定额，著为令。”^①康熙五十二年诏：“嗣后编审增益人丁，止将滋生实数奏闻，其征收办粮，但据五十年丁册，定为常额。续生人丁，永不加赋。”^②也就是说将“丁银”固定在康熙五十年的水平上，此后增加的人丁则“永不加赋”。康熙末年局部地区将“丁银”摊入地亩之中，谓之“丁随地起”^③，后又将这一制度全面推行，成为全国性制度，此即所谓“摊丁入地”之制。“摊丁入地”之制的实行具有历史性意义，伴随皇权体制两千年来的人头税至此正式取消，编户吏民只负担田赋而不再负担口赋，意味着吏民对皇权的人身依附关系有所减轻，吏民得以从“地著为本”中解脱，从事工商等业，这对于社会经济的发展起了积极作用。所谓“康乾盛世”的出现，从吏民的角度来说，意味着他们又开始获得一段苏息的时代。

两千年来对于人口的掌控与反掌控的斗争贯穿始终，皇权体制通过编户制度，将吏民牢牢控制于手中，吏民则通过“隐丁匿口”或逃亡等方式进行抗争。由于吏民长期的抗争，皇权统治对于吏民的人身控制遂逐渐有所调整、松动。唐朝的两税法“以资产为宗，不以丁身为本”^④，赋税开始从“丁身”转向“资产”为主。明中期张居正推行一条鞭法，“总括一县之赋役，量地计丁，一概征银。官为分解，雇役应付”^⑤，也是统一以田亩为准，按照人丁和田亩的一定比例缴纳赋税，已包含着摊丁入地的义涵。及至清代康、雍之际，完成了这一改革，正式实行“摊丁入地”。在人口掌控斗争中，吏民一定程度上摆脱了皇权体制的完全掌控而有所松动，在人身解脱方面迈进了一步。“续生人丁，永不加赋”政策的推行，导致中国人口数量实现历史性的突破，西汉平帝元始二年(公元2年)全国人口数为六千万人左右，直到明朝其最高人口数为永乐元年(1403)的六千六百余万人，不过比西汉平帝时增加了六百多万而已。但是到了清代乾隆十八年(1753)开始突破亿级，而达102750000人。接着，乾隆三十一年(1766)达到两亿，嘉庆十七年(1812)达到三亿六千万^⑥。

(四)吏民与皇权的矛盾是社会主要矛盾

“皇权吏民时代”的社会结构，其主体是皇权与“吏民”构成的有机统一体，在这个统一体中还存在着地主与佃农、雇工这种次生统一体，以及附丽其上的工商业者、奴婢等。

每个社会中都会存在着纷繁复杂的诸多矛盾，如何确定其中一组矛盾为主要矛盾呢？所谓主要矛盾，质言之，就是这一对矛盾关系决定和制约着其他矛盾关系，决定了这个社会的盛衰兴亡、治乱安危及其走向，决定了这个社会的大多数民众的生存状况。据此，则秦至清的两千年间的社会主要矛盾就是吏民与皇权的矛盾。上文所阐述的三个专题，实际上已经明白无误地告诉我们，吏民与皇权的矛盾乃是中国古代社会的主要矛盾。兹作进一步的申述。

贞观十八年(644)，唐太宗谓侍臣曰：“近自建立太子，遇物必有诲谕……见其乘舟，又谓曰：‘汝知舟乎？’对曰：‘不知。’曰：‘舟所以比人君，水所以比黎庶，水能载舟，亦能覆舟。尔方为人主，可不畏惧！’”唐太宗把“人君”比喻为“舟”，把“黎庶”比喻为“水”，指出“水”可以载“舟”也可以覆“舟”。这一著名的政治言论，实际上已经深刻地论证了吏民与皇权这一主要矛盾的关系。承载皇权的主要是吏民，颠覆皇权的也主要是吏民。刚刚经历了隋末吏民反抗风暴的唐太宗，对于中国古代社会主要

① 《清史稿》卷五《世祖本纪二》，第164页；卷八《圣祖本纪三》，第281页。

② 托津等纂：《钦定大清会典事例》卷一三三《户部》，台北：文海出版社，1991年，第5945页。

③ 《清朝文献通考》卷一九《户口考一》：“丁随地起之例，广东四川诸省先已行之，至雍正元年准抚臣之请，行于畿辅，而各省亦多效之。”（上海：商务印书馆，1936年，第5025页）

④ 《新唐书》卷五二《食货志二》，第1354页。

⑤ 《明神宗实录》卷二二〇，万历十八年二月十六日，第4124页。

⑥ 以上数据自梁方仲：《中国历代户口、田地、田赋统计》甲表1《中国历代户口、田地的总数，每户平均口数和每户平均田亩数》，第4、8、10页。

矛盾关系究属何者有着深切的体验。据记载,他还通过其他种种事例以教育太子,“见其临食将饭,谓曰:‘汝知饭乎?’对曰:‘不知。’曰:‘凡稼穡艰难,皆出人力,不夺其时,常有此饭。’见其乘马,又谓曰:‘汝知马乎?’对曰:‘不知。’曰:‘能代人劳苦者也,以时消息,不尽其力,则可以常有马也。’”^①这些事例贯穿着一条主线:对待吏民要“不夺其时”,“以时消息,不尽其力”^②,不要过度役使吏民,以免越过吏民与君主之间矛盾的那个“度”,带来覆舟之危,身死国灭。

唐太宗将吏民与皇权关系比拟为“水”与“舟”的关系,千百年来被人们反复征引,但这并非他的首创。早在三国时期孙吴的骆统就已经提出类似的见解,他上疏孙权曰:“夫国之有民,犹水之有舟,停则以安,扰则以危,愚而不可欺,弱而不可胜,是以圣王重焉,祸福由之,故与民消息,观时制政。”^③明确指出“国家”与“民”的关系犹如“水”与“舟”的关系,不可扰之,不可欺之,否则将导致危亡。后来唐太宗进一步发挥了骆统的这一观点。皇权统治者从治国理政的切身体验中认识到了与“吏民”的关系是皇权统治生死攸关的最为重大问题。

地主与农民的矛盾也是这一历史时代的重要矛盾之一。中国古代的地主,广义而言包括“皇权地主”和“吏民地主”两种。“皇权地主”主要由皇帝、皇室地主、官僚地主构成。“皇权地主”寄生、依附于皇权,是在皇权土壤中形成发展起来的,同时随着皇权的衰亡而衰亡。一个新皇朝的建立,随之形成发展起来一个相应的皇权地主群体,与此同时旧的皇权地主群体亦随着旧皇朝的灭亡而灭亡。两千年来随着皇朝的更替而不断地兴起—灭亡—再兴起—再灭亡,周而复始,循环往复。他们的形成发展及衰亡均不是经济原因作用的结果,而是政治原因作用的结果。皇帝是最高地主,不仅名义上全国的土地和吏民都属于皇帝所有,他还运用皇权而占有大量土地、山林川泽。他们有专属于自己的财产,秦汉时期中央设置专官少府,“掌山海池泽之税,以给共养”,所谓“共养”,即供给皇帝所需,所谓“少府以养天子也”^④,“王者以租税为公用,山泽陂池之税以供王之私用”^⑤。相国萧何为民请命曰:“长安地狭,上林中多空地,弃,愿令民得入田,毋收稿为禽兽食。”汉高帝大怒曰:“相国多受贾人财物,乃为请吾苑!”^⑥表明皇帝视山林园囿为私家所有。唐代以“天下之财为人君私藏,有司不得程其多少”。^⑦皇帝还直接经营田产,明清时期以皇庄为标志的皇帝田产达于高峰,大肆侵占民田,直接“为厉于民”^⑧。皇室地主即皇帝家族、宗族为主的地主,包括诸王、公主、外戚等,他们通过皇帝赏赐、奏讨或依仗皇权侵夺民田而无限扩张,西汉宗室诸王在封国内“衣食租税”,西汉前期全国约54郡,刘氏诸王所占39郡,几乎“分天下半”^⑨。其在封地内又大肆扩张土地,衡山王“数侵夺人田,坏人冢以为田”,淮南王“王后荼、太子迁及女陵得爱幸王,擅国权,侵夺民田宅”^⑩。明代的王府田庄更是恶性膨胀,仅清初将明代藩王的田庄“更名田地”后最少有二十多万顷,则明代藩王所有土地实际上远远超过此数^⑪,而且都是肥沃的良田。明代全国土地5432553.79顷^⑫,二十万顷约占全国土地的3.68%。如果加上皇帝、勋戚、中官之田,则皇权地主所占土地是相当惊人的,故当时“为民厉者,莫

① 吴兢:《贞观政要》卷四《教戒太子诸王》,第125页。

② 吴兢:《贞观政要》卷四《教戒太子诸王》,第125页。

③ 《三国志》卷五七《吴志·骆统传》,第1336页。

④ 《汉书》卷一九上《百官公卿表上》,第731—732页。

⑤ 《续汉书·百官志三》“少府”条注引《汉官》,《后汉书》,第3592页。

⑥ 《史记》卷五三《萧相国世家》,第2018页。

⑦ 《新唐书》卷五一《食货志一》,第1347页。

⑧ 《明史》卷七七《食货志一·田制》,第1888页。

⑨ 林剑鸣:《秦汉史》,上海:上海人民出版社,1989年,第294页;《史记》卷一〇六《吴王濞列传》,第2825页。

⑩ 《史记》卷一一八《淮南衡山列传》,第3095、3085页。

⑪ 参见王毓铨:《明代的王府田庄》,《历史论丛》第一辑,北京:中华书局,1964年,第228页。

⑫ 据梁方仲《中国历代户口、田地、田赋统计》,明代全国土地从洪武14年至思宗崇祯年间共有24个数据,合计13038129099亩,平均543255379亩,合5432553.79顷。

如皇庄及诸王、勋戚、中官庄田为甚”^①。成都平原自灌县至彭山县一带沃壤“为王府有者什七,军屯什二,民间仅什一而已”^②,蜀王侵占了大部分优质耕地,吏民只占有十分之一的土地。一个新皇朝的建立,必然随之建立一套完备的、庞大的官僚机构,成为皇权的实施者。皇帝在赋予他们政治权力之外,同时赋予他们经济利益,于是庞大的官僚地主队伍亦应运而生。官僚地主的主要成分是群臣百官乃至宦官,他们也是通过皇帝赏赐或依仗皇权侵占等方式而成为地主并进行扩张。汉哀帝时赐宠臣董贤“二千余顷”,以致“均田之制从此堕坏”^③。东汉山阳郡东部督邮张俭举劾中常侍侯览“贪侈奢纵,前后请夺人宅三百八十一所,田百一十八顷。起立第宅十有六区”,小黄门段圭“家在济阴,与(侯)览并立田业,近济北界,仆从宾客侵犯百姓,劫掠行旅”^④。明代“奄人多夺民业为庄田”^⑤,“锦衣卫带俸指挥同知周彧翊圣夫人刘氏,屡蒙圣恩,给赐田土,其数不赀。今彧又求武强、武邑二县地共六百余顷,刘氏又求通州武清县地三百余顷,俱蒙俞允”,“名曰求讨,实则强占”^⑥。“熹宗时,桂、惠、瑞三王及遂平、宁德二公主庄田,动以万计,而魏忠贤一门,横赐尤甚。盖中叶以后,庄田侵夺民业,与国相终云。”^⑦

“吏民”中的地主我们谓之“吏民地主”。“吏民地主”与“皇权地主”有着质的区别。一般来说“吏民地主”并不因皇朝的盛衰兴亡而盛衰兴亡,他们的形成、发展及衰亡,主要不是政治原因,而是经济原因作用的结果。“皇权地主”属于统治集团营垒,“吏民地主”属于被统治者。皇权地主在本质上是皇权统治在政治上、经济上的一种体现和产物。吏民与皇权的矛盾包含着与皇权地主的矛盾在内。

但是,我们不能认为皇权是皇权地主阶级的统治或专政,更不能说是地主阶级的统治和专政了,皇权是高踞、君临于社会任何集团、阶级或群体之上的,皇权地主仰承于皇权的鼻息而存在、发展,但是它的存在、发展如果触犯了皇权利益,则随时可以被剥夺。所以在第三时代,不仅“吏民地主”不能成为社会的主导者,“皇权地主”也不能成为社会的主导者,只有皇权才是社会的主导者。皇权地主既已在政治上依附于皇权,在经济上也不可能发展成为什么先进的力量,如果他们在经济上有所发展,基本上仍然走的是扩张田产、发展地主经济的老套路,但是其扩张如果超越了一定限度,便会与皇权发生矛盾,于是就会被抑制或取缔。他们也不可能去发展海外贸易或进而发展资本主义经济,皇权体制下的重农抑商政策和海禁政策基本上堵住了这条道路。即使这方面偶尔有某些动作,也是掌控于皇帝而成为一种特殊的海外贸易,例如汉代的黄门译使通南海唐宋时期的“市舶”或明代的郑和下西洋均属这种性质,汉代和明代的两次海外贸易举动虽然时隔一千多年,但是其基本特征并没有变化,都是完全操控于皇帝之手,其具体负责者都是宫廷宦官,汉代的黄门译使与明代的太监郑和身份是一致的,其基本目的是政治性的而非经济性的,是为了弘扬皇权声威,致海外诸国来朝,虽然也包含某些经济上的诉求,但主要是为了满足皇室的奢侈需求,与社会经济没有什么关系,于社会经济的发展变化也不起什么作用。

地主与农民的矛盾主要从两个方面而发生,一方面是因地主兼并农民的土地而发生,另一方面是因部分农民租佃地主土地而发生。这些矛盾冲突在这一历史时代的后半阶段尤为突出。北宋时期,已经出现“富者有弥望之田,贫者无卓锥之地,有力者无田可种,有田者无力可耕”^⑧的情况。乾兴元年(1022)有上封事者言:“圣朝开国以来,天下承平六十余载,然民间无蓄,稍或饥馑,立致流移,盖

① 《明史》卷七七《食货志一·田制》,第1886页。

② 《明神宗实录》卷四二一,万历三十四年五月,第7976页。

③ 《汉书》卷八六《王嘉传》,第3496页。

④ 《后汉书》卷七八《宦者列传》,第2523、2522页。

⑤ 《明史》卷二〇八《郑自璧传》,第5504页。

⑥ 《明宪宗实录》卷七〇,成化五年八月,户科等科右给事中李森等言,第1384页。

⑦ 《明史》卷七七《食货志一·田制》,第1889页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二七,第621页。

差役赋税之未均,形势豪强所侵扰也。又有诸般侥幸,影占户门,其户田下土稍多,便作佃户名字,若禁止,则天下田畴半为形势所占。”这种情况无疑加剧了农民与地主的矛盾,但是如果地主兼并土地过于膨胀时,也会损害皇权利益,因而加以干预,故皇权也经常采取抑制兼并的限田措施。上述封事上奏后,“诏三司委众官定夺奏闻,三司参议,欲应臣僚不以见任、罢任所置庄田定三十顷,衙前、将吏合免户役者定十五顷为额”^①。由三司拟定占田的额度,以抑制兼并就是这种情况。王安石变法中的方田均税法就有清丈土地,抑制兼并的内容。明代张居正改革也是首先从清丈土地开始,以抑制兼并为首衷。这些改革虽然不能真正解决土地兼并的问题,但是表明土地兼并在一定情况下受到皇权限制的。因此,农民与地主的矛盾一般情况下不可能超越吏民与皇权的矛盾而成为社会主要矛盾。至于皇室、公主、贵族、宦竖、权奸的大肆侵占公私田地,特别是像明代那样官田的恶性膨胀,其性质与一般的土地兼并已有所不同,而是皇权统治恶性发展的产物,从而成为吏民与皇权矛盾关系的组成部分了。由于土地兼并发展起来的租佃关系,必然形成佃农与地主的矛盾关系,故佃户处境悲惨的记载亦时有所见,但是,沦为佃农者毕竟是农民中的部分成员,大多数农民还是拥有小块土地的自耕农,这是国家编户的主体。而且租佃关系不仅发生在地主与佃农之间,还发生在一般农民之间^②。租佃关系不仅是剥削与被剥削的关系,也还含有农民之间的互助互利关系。由于契约性租佃关系的发展,则一定程度上弱化了佃农与地主的矛盾关系。还必须指出,皇权对于“吏民”的征敛是以国家权力为依托而实施的,是为国家行动;地主对于佃户的征收一般来说国家权力并不介入,是为私人行动,两者的差别是巨大的。虽然地主与农民的矛盾是这一历史时代的重要矛盾之一,但是它不可能超越吏民与皇权这一主要矛盾,而成为这一历史时代的决定性的矛盾关系。

唐代的诗歌是其社会现实的反映。我们从唐诗中很难看到反映农民与地主矛盾的诗篇,而大量的却是反映吏民与皇权矛盾关系的诗篇,可谓俯拾皆是,就是吏民与皇权为社会主要矛盾这种社会现实的反映。白居易《杜陵叟》一诗描述了唐都长安郊区农民所受赋税之苦的情景:“杜陵叟,杜陵居,岁种薄田一顷余。……典桑卖地纳官租,明年衣食将何如?”^③类似这种情况而卖儿卖女以应征敛也颇常见:“况闻处处鬻男女,割慈忍爱还租庸。”^④农民一边收割一边在挨饿,收麦时节在田间拾麦穗的“贫妇人”是因为“家田输税尽,拾此充饥肠”^⑤。犂犂之下如此,深山穷谷亦然:“老农家贫在山住,耕种山田三四亩。苗疏税多不得食,输入官仓化为土。”^⑥“任是深山更深处,也应无计避征徭。”^⑦于是国库很快就爆满,“昨日输残税,因窥官库门。缗帛如山积,丝絮如云屯”,夺自农民的血汗筋骨最后却是“进入琼林库,岁久化为尘”^⑧。

徭役对于吏民的残害较赋税更有过之而无不及。杜甫的“三吏”“三别”与《兵车行》,白居易的《新丰折臂翁》等脍炙人口的诗篇,无不反映了徭役兵役对于小农生命财产的戕害和摧残,直接造成大量人员的伤亡,消耗了社会的基础性资源,严重破坏了农业的生产,形成恶性循环。诸如此类揭露赋税徭役之苦,控诉皇权对于吏民的残暴压榨的诗篇,在唐诗中不胜枚举,这正是皇权与吏民的矛盾

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷九八引《九朝纪事本末》,第2269—2270页。

② 据对敦煌吐鲁番文书中有关唐代的租佃契约研究,发现“租佃关系的双方都发生在贫富差异不是很大的平民之间,并且租佃双方之间,多是租佃方的经济状况好些,或是出租方暂时遇到了一些困难,或是缺少人力,或是用度困难,或是欠债……这些情况跟我们平时了解到的租佃关系有很大差别:传统我们会认为出租土地的地主出租土地是为了剥削,租佃土地的佃农会是因为没有土地而被迫租用土地过活;而表中的情况是,租佃土地的一方经济实力会更好一些,反而出租土地的地主在租佃关系中稍为被动。”见谷更有:《唐宋时期村民社会构成的变迁》,第七届中国中古史前沿论坛国际学术研讨会会议论文,2019年7月。

③ 白居易:《杜陵叟》,中华书局编辑部点校:《全唐诗(增订本)》卷四二七,北京:中华书局,2016年,第4715页。

④ 杜甫:《岁晏行》,《全唐诗(增订本)》卷二二三,第2387页。

⑤ 白居易:《观刈麦》,《全唐诗(增订本)》卷四二四,第4668页。

⑥ 张籍:《野老歌》,《全唐诗(增订本)》卷三八二,第4292页。

⑦ 杜荀鹤:《山中寡妇》,《全唐诗(增订本)》卷六九二,第8025页。

⑧ 白居易:《秦中吟十首·重赋》,《全唐诗(增订本)》卷四二五,4685页。

为当时社会主要矛盾的现实反映。唐诗之所以很少见到反映农民与地主矛盾的诗篇,并非唐朝诗人“阶级觉悟”不高,而是社会现实即如此。并且,上举诗篇所反映的还不是皇权征敛吏民超过临界点时的状况,而是日常的状况,有的甚至还是在“开天盛世”时段内的情况,只此已足以让我们感受到皇权与吏民这一主要矛盾的尖锐性。

如果说上述还属于法定的“正常”征敛的话,那么在“正常”之外的征敛对于“吏民”的侵害有时更有过之无不及:“骄君昏主,奸吏邪臣,取济一时,屡更其制,而经常之法,荡然尽矣。……至于盐铁、转运、屯田、和籴、铸钱、括苗、推利、借商、进奉、献助,无所不为矣。盖愈烦而愈弊,以至于亡焉。”^①一言以蔽之,就是千方百计最大限度从“吏民”身上榨取到更多的民脂民膏,仅以其中的“进奉”而言,从号称“开天之治”的唐玄宗时期开始,官僚为了“结主恩”,肆意“剥下媚上”,号曰“进奉”,“常赋之外,进奉不息。韦皋剑南有日进,李兼江西有月进,杜亚扬州、刘赞宣州、王纬李錡浙西,皆竞为进奉,以固恩泽。贡入之奏,皆曰臣于正税外方圆,亦曰羨余”。这种“以苛刻害人,承主恩而徵责”的行为,得到了皇帝的鼓励,对于“进奉”丰厚的官僚“日益眷之”,以致“民物耗弊,天下萧然”^②。到了唐末,皇权与“吏民”的矛盾更加尖锐而至不可调和,“天下百姓,哀号于道路,逃窜于山泽。夫妻不相活,父子不相救”,“百姓无所归命。官乱人贫,盗贼并起”^③。“吏民”被迫纷起抗争,试图通过暴力推翻唐皇朝的统治以走出绝境。

附记:本文撰写过程中承蒙扬州大学李文才教授,中国社会科学院历史研究所张欣副编审,首都师范大学张金龙教授,北京师范大学李凯副教授、项旋讲师大力协助,并提供了很多宝贵意见;扬州大学曹万青同学,北京师范大学崔启龙、张俊毅同学在资料搜集方面做了很多帮助,谨致谢忱。学涉囿限,急就成篇,疏谬之处,尚祈博雅君子有以正焉。

[责任编辑 孙 齐]

① 《新唐书》卷五一《食货志一》,第1342页。

② 《旧唐书》卷四八《食货志上》,第2086—2087页;《新唐书》卷五一《食货志一》,第1346—1347页。

③ 刘允章:《直谏书》,董诰等编:《全唐文》卷八〇四,第8450页;《旧唐书》卷一九〇下《文苑下·刘蕡传》,第5071—5072页。

齐国的乡里控制体系及其变化

鲁西奇

摘要:西周时期,齐国遵循周制,以国、野二元体制作作为基本统治制度,“参其国而伍其鄙”,即将“国人”区分为三部,而将其所统治的土著人群按地域分划为五个区。齐桓、管仲改革,重整国、鄙二元体制:在国中实行兵农合一制;在鄙中实行军、民分治之制。无论国、鄙,其乡里控制体系,皆由伍或轨(五家)、里或邑(三十家、五十家或百家)、乡(二百五十家或五百家)三级组成。金文所见春秋晚期齐国的乡里控制制度,当是邑(乡)—里二级制。陶文所见战国时期齐国的城乡控制体系,在临淄城中实行“闾—里”制,在乡村地区则实行“卒—乡—里”制,其控制结构与春秋时期大致相同,只是在“乡”(邑)之上增加了“卒”(又分置左右故)。委派“立事”分治临淄城内外各区(“闾”),以及在“乡”之上设立“卒”,说明齐君强化了对城乡社会的直接控制,而贵族在城乡社会中的控制力与影响力则受到削弱。

关键词:乡里;齐国;控制体系;今本《管子》;陶文

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.01.05

齐在立国之初,大抵遵循周制,以国、野二元体制作作为基本统治制度^①。《史记·齐太公世家》说太公封于营丘,营丘边莱,莱人夷种,其强族有薄姑氏。周初铜器虬方鼎铭文曰:

隹周公于征伐东/夷、丰白、尊古、咸戍。^②

“尊古”,即薄姑,或作蒲姑。《左传》昭公二十年(前520年)晏婴说:“昔爽鸠氏始居此地,季荝因之,有逢伯陵因之,蒲姑氏因之,而后大公因之。”杜预注:“爽鸠氏,少皞氏之司寇也。”“季荝,虞、夏诸侯,代爽鸠氏者。”“逢伯陵,殷诸侯,姜姓。”“蒲姑氏,殷周之间代逢公者。”^③则知齐国所统治的当地土著人群,乃是包括薄姑在内的诸种人群。小臣隹(或释作“隹”)殷(簋)铭文曰:

殷东夷大反,白懋父/以殷八师征东夷。唯/十又一月,遣自麗师述/东朕,伐海眉。隹戍复/归才牧师,白懋父承/王令易自率征师五/鬲贝。小臣隹蔑历鬲贝,/用乍宝奠彝。^④

铭文记伯懋父率殷八师,征伐反叛的东方海眉地区。“海眉”,当即海湄,亦即滨海地域。“五鬲”之“鬲”从“鹵”,显指滨海盐鹵之地。五鬲,盖伯懋父将征服之地分为五个区域。此五鬲,很可能就是西周时期齐国统治“野人”(夷人,包括薄姑等)的五个区域,或即后来《管子》所说圣王之治其民“参其国而伍其鄙”中的“五鄙”。《史记·齐太公世家》说太公治国,“因其俗,简其礼,通商工之业,便鱼盐之利,而人民多归齐,齐为大国”^⑤,则齐对于统治区内的土著人群,以宽简治之,遂得人民多归之。“伍

作者简介:鲁西奇,武汉大学历史学院教授(湖北武汉 430072)。

① 胡新生:《西周时期的国野制与部族国家形态》,《文史哲》1986年第3期;赵伯雄:《从“国”字的古训看所谓西周国野制度》,《人文杂志》1987年第1期;赵世超:《周代国野制度研究》,西安:陕西人民出版社,1991年,第1-66页;杜正胜:《周代城邦》,台北:联经出版事业公司,1979年,第21-46页。

② 陈梦家:《西周铜器断代》,北京:中华书局,2004年,第17页。

③ 《左传·昭公二十年》,杜预集解:《春秋左传集解》卷二四,上海:上海人民出版社,1977年,第1464、1466页。

④ 陈梦家:《西周铜器断代》,第20页。

⑤ 《史记》卷三二《齐太公世家》,北京:中华书局,1959年,第1480页。

其鄙”既有其历史渊源,“叁其国”亦有可能。换言之,齐国在建国之初,很可能即将国人区分为三部,而将其所统治的土著人群按地域分划为五个区。

受到资料限制,我们对西周时期齐国的乡里制度方式所知甚少,然今本《管子》各篇以及齐地所出春秋晚期至战国时期的陶文,却给我们认识春秋战国时期齐国乡里控制体系及其变化提供了丰富的材料。本文即试图细致分析今本《管子》各篇有关齐国治理的言论,以尽可能窥知春秋时期齐国乡里制的某些真相;综合使用今见齐地所出春秋晚期至战国的陶文,考证其中所见与乡里控制相关的一些职名、地名,以阐明其义,并将之联系起来,以形成对战国时期齐地乡里制的总括性认识;最后则将今本《管子》等传世文献有关齐国乡里制的记载,与陶文所反映的齐国乡里制的某些实际情况,加以综合、比较,以究明春秋战国时期齐国乡里制度的基本结构与实质。

一、今本《管子》所述齐国乡里制及其变化

《管子·小匡》详记齐桓公与管仲之问答,录管仲所对之改革方略,云:

管子对曰:“昔者圣王之治其民也,叁其国而伍其鄙,定民之居,成民之事,以为民纪,谨用其六乘,如是而民情可得,而百姓可御。”……桓公曰:“叁国奈何?”管子对曰:“制国以为二十一乡,商工之乡六,士农之乡十五。公帅十一乡,高子帅五乡,国子帅五乡,叁国故为三军。公立三官之臣,市立三乡,工立三族,泽立三虞,山立三衡。制五家为轨,轨有长。十轨为里,里有司。四里为连,连有长。十连为乡,乡有良人。三乡一帅。”桓公曰:“五鄙奈何?”管子对曰:“制五家为轨,轨有长。六轨为邑,邑有司。十邑为[卒](率),[卒](率)有长。十[卒](率)为乡,乡有良人。三乡为属,属有帅。五属一大夫,武政听属,文政听乡,各保而听,毋有淫佚者。”^①

“叁其国而伍其鄙”,《国语·齐语》韦昭注:“国,郊以内也”;“鄙,郊以外也”^②。则“鄙”即《周礼》所说之“野”。因此,管子的设计,乃是遵循“昔者圣王之治”,将齐国的“国人”分为三部分:桓公亲领一部,十一乡;高子、国子两个上卿各领一部,分别为五乡,即所谓“叁国”,即三分其国(当理解为把国人分为三部分,不能理解为在空间上把“国”分为三部分)。齐公与高子、国子各为一军,是为三军。国人的编组,实行轨一里一连一乡四级制,轨五家,里五十家,连二百家,乡二千家。鄙人则分为五,故称为五鄙,每鄙各置有属,每属三乡,是为十五乡。鄙人的编组,实行轨一邑一卒一乡四级制。属帅(或作师)掌管“武政”,乡良人统管“文政”。五鄙之中文、武分途,似乎说明其属帅非常设之职,仅在有事时置帅以领军。而其所领之军,大抵亦与《周礼》“遂人”所领之辅助兵相似。

《管子·小匡》说齐桓公接受了管子的计划:

于是乎管子乃制五家以为轨,轨为之长。十轨为里,里有司。四里为连,连为之长。十连为乡,乡有良人。以为军令。是故五家为轨。五人为伍,轨长率之。十轨为里。故五十人为小戎,里有司率之。四里为连,故二百人为卒,连长率之。十连为乡,故二千人为旅,乡良人率之。五乡一师,故万人为一军,五乡之师率之。三军:故有中军之鼓,有高子之鼓,有国子之鼓。春以田曰搜,振旅。秋以田曰猕,治兵。是故卒伍政定于里,军旅政定于郊。^③

据《国语·齐语》,此段叙述乃是指“国”中之制。轨一里一连一乡的居民编组,与伍一小戎一卒一旅的军事编组相对应。轨长、里有司、连长、乡良人既为平时居民编制各级组织的首长,也是战时军队编制的各级指挥官。“春以搜振旅,秋以猕治兵。是故卒伍整于里,军旅整于郊”^④,就是兵农合一制。每旅二千人,国君直接领十一乡十一旅,为一军,共有二万二千人;国子、高子各领五乡(五旅),各有

① 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷八《小匡》,北京:中华书局,2004年,第400页。

② 徐元诰撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》卷六《齐语》,北京:中华书局,2002年,第219页。

③ 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷八《小匡》,第413页。

④ 徐元诰撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》卷六《齐语》,第224页。

万人,各为一军,合为四万二千人。

今本《管子·小匡》未述及管子规划的制度在“鄙”中实行的情况。《国语·齐语》记管子回答桓公“定民之居若何”时说:

制鄙:三十家为邑,邑有司;十邑为卒,卒有卒帅;十卒为乡,乡有乡帅;三乡为县,县有县帅;十县为属,属有大夫。五属,故立五大夫,使各治一属焉;立五正,使各听一属焉。是故正之政听属,牧政听县,下政听乡。

五家为轨,邑有六轨,三十家,卒三百家,乡三千家,县九千家,属九万家,齐有五属,各置大夫领之,当有四十五万家。《国语·齐语》又说:“正月之朝,五属大夫复事,桓公择其寡功者而谪之。”“五属大夫于是退而修属,属退而修县,县退而修乡,乡退而修卒,卒退而修邑,邑退而修家。”^①那么,在鄙中的邑—卒—乡—县—属体系似确曾建立起来。

管仲、齐桓在乡里制度方面的改革,在分别国、鄙,国鄙异制方面,是遵循“周制”原则的^②。较之于“周制”,最大的变化,是在编组国人的“里”之上增加了“连”(二百家)和“乡”(二千家),在编组鄙人的“邑”之上增加了“卒”(三百家)和“乡”(三千家)。《礼记·王制》“十国以为连”、“三十国以为卒”句下郑玄注:属、连、卒、州,“犹聚也”^③。连、卒都有集合、聚集之义,与“族”相同。

《管子·小匡》于记在国中实行轨—里—连—乡之制后,接着记载说:“正月之朝,乡长复事,公亲问焉。”国中二十一乡之长皆向齐桓公报告,说明乡是齐之“国”最重要的行政层级。乡长举其乡之贤者,“公宣问其乡里,而有考验”,又“退而察问其乡里,以观其所能”。又说“士与其为善于乡,不如为善于里。与其为善于里,不如为善于家”^④。其辞皆径称“乡里”,而未及二百家之连,说明在轨、里、连、乡四级中,里与乡比较重要。同样,在齐桓公对五属大夫的考察中,乡和邑也比较重要。

《管子·小匡》《国语·齐语》所述春秋初期齐国的乡里制,虽然略有差异,然大致相同。然而《管子·立政》篇所述,却与《管子·小匡》《国语·齐语》所述有很大不同:

分国以为五乡,乡为之师。分乡以为五州,州为之长。分州以为十里,里为之尉。分里以为十游,游为之宗。十家为什,五家为伍,什伍皆有长焉。筑障塞匿,一道路,博出入,审间闭,慎箠键,箠藏于里尉。置间有司,以时开闭。间有司观出入者,以复于里尉。凡出入不时,衣服不中,圜属群徒,不顺于常者,间有司见之,复无时。若在长家子弟、臣妾、属役、宾客,则里尉以谯于游宗,游宗以谯于什伍,什伍以谯于长家,谯敬而勿复。……凡孝悌、忠信、贤良、俊材,若在长家子弟、臣妾、属役、宾客,则什伍以复于游宗,游宗以复于里尉,里尉以复于州长,州长以计于乡师,乡师以著于士师。凡过党,其在家属,及于长家;其在长家,及于什伍之长;其在什伍之长,及于游宗;其在游宗,及于里尉;其在里尉,及于州长;其在州长,及于乡师;其在乡师,及于士师。^⑤

这里的叙述,起首谓“分国以为五乡”,然其下文又说:“五乡之师,五属大夫,皆受宪于太史。大朝之日,五乡之师,五属大夫,皆身习宪于君前。太史既布宪,入籍于太府,宪籍分于君前。五乡之师出朝,遂于乡官,致于乡属,及于游宗,皆受宪。……五属大夫,皆以行车朝,出朝不敢就舍,遂行。至都之日,遂于庙,致属吏,皆受宪。”^⑥则其所述“分国”之“国”,仍然是《管子·小匡》《国语·齐语》所说的“参其国而五其鄙”之“国”。按照这里的说法,齐将“国”分置五乡,而将“鄙”分置五属。五乡之制与齐桓、管仲所定的二十一乡之制大异,若其属实,则此处所述,必当是齐国后来调整之后的制度。且

① 徐元诰撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》卷六《齐语》,第228—229页。

② 关于《周礼》乡里制,请参阅史建群:《〈周礼〉乡遂组织探源》,《郑州大学学报(社会科学版)》1986年第2期;张荣明:《〈周礼〉国野、乡遂组织模式探原》,《史学月刊》1998年第3期;沈长云、李秀亮:《西周时期“里”的性质》,《历史研究》2011年第4期。

③ 孙希旦撰,沈啸寰、王希贤点校:《礼记集解》卷一二《王制》之一,北京:中华书局,1989年,第318—319页。

④ 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷八《小匡》,第416—418页。

⑤ 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷一《立政》,第65页。

⑥ 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷一《立政》,第65—66页。

五乡与五属均直接受宪于君,不再有“高子之乡”“国子之乡”,显然君权得到了强化。根据这里的说法,是把“国”分为五个乡,乡各有五个州;每州有十个里,每里有十个游。据乡、州、里之间的关系推论,每游当有五个什、十个伍,亦即五十家。若然,则里有五百家,州有五千家,而乡有二万五千家,那么,齐的“国”共分为五乡,当有十二万五千家。这个制度,与齐桓、管仲改革时所定的国、鄙分治之制不合,与齐国军制亦不相合。在这个制度设计中,里成为乡村控制的基本单元与居民居住的基本单元,每个里都筑有“障”(土垣),堵塞旁出的小路(匿),出入道路受到管制(“一道路、专出入”)。里有司称为“里尉”,应当是武职。里中居民出入、衣服、日常生活均受到伺察管制,其军事化程度显然得到了强化。

《管子·立政》虽述及五属大夫,然未及鄙中乡里之具体建制。《管子·乘马》篇云:

命之曰地均,以实数。方六里,命之曰[里](暴),五[里](暴)命之曰部,五部命之曰聚。聚者有市,无市则民[乏](之)。五聚命之曰某乡,四乡命之曰方。官制也。官成而立邑:五家而伍,十家而连,五连而[里](暴),五[里](暴)而长,命之曰某乡,四乡命之曰都。邑制也。邑成而制事:四聚为一离,五离为一制,五制为一田,二田为一夫,三夫为一家。事制也。事成而制器:方六里,为一乘之地也。一乘者,四马也。一马其甲七,其蔽五。四乘,其甲二十有八,其蔽二十,白徒三十人奉车两。器制也。^①

里一部一聚一乡一方,是田地分划制度;伍一连一里一乡一都,是居民编组制度;聚一离一制一田一夫一家,则是役制。事者,侍也。所谓器制,则当是出军资制度,每乘有甲士、白徒若干。这里所述的制度,不能完全通解。其上文述及山林泽数,而上引文字中述及事制(役事)与器制,却不及军制,并没有军队编制与其相配套,说明它应当是适用于“鄙”中的制度。若这一认识不误,那么,此处所述,可能就是与《立政》篇所述国中之制相配套的“鄙”中之制。这里的记述,每“里”有五十家,“乡”有二百五十家,“都”有千家,那么,“都”再上一级的编制,应当就是“属”。

今本《管子·度地》篇的成文年代明显较晚,其述管子之言曰:

夷吾之所闻:能为霸王者,盖天子圣人也。故圣人之处国者,必于不倾之地,而择地形之肥饶者,乡山,左右经水若泽,内为落渠之写,因大川而注焉。乃以其天材,地之所生利,养其人,以育六畜。天下之人,皆归其德而惠其义,乃别制断之:州者谓之术,不满术者谓之里。故百家为里,里十为术,术十为州,州十为都,都十为霸国。不如霸国者,国也,以奉天子。^②

“别制断之”,谓分别其地,制之断之。“州者谓之术”,盖地数充满得为州者,为之术,即满州者,分为若干术;不满州者谓之里,当解作不满一州者,分划为若干里,意为分术为里。此段言辞浅显,且霸国之谓,非齐桓管仲时代之所有,当是后世观念。然值得注意的是,其中虽言及“别制断之”,即以不同制度治理不同的地域,然其下所述,却是里一术一州一都一国的一整套统一制度,并无“别制”,更不再有国、鄙之别。每“里”有百家,每“术”千家,则“州”有万家,“都”有十万家。《管子·度地》篇又借管子之口,引述齐国法令说:

请除五害之说,以水为始,请为置水官,令习水者为吏,大夫、大夫佐各一人,率部校长官佐各财足,乃取水左右各一人,使为都匠水工。令之行水道,城郭、堤川、沟池、官府、寺舍及洲中当缮治者,给卒财足。

令曰:常以秋岁末之时,阅其民,案家人、比地、定什伍口数,别男女大小。其不为用者,辄免之;有痼病不可作者,疾之;可省作者,半事之。并行,以定甲士当被兵之数,上其都。都以临下,视有余、不足之处,辄下水官;水官亦以甲士当被兵之数,与三老、里有司、伍长行里,因父母案行,阅具。

① 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷一《乘马》,第89页。句读标点及个别文字,与点校本或有不同。

② 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷一八《度地》,第1050—1051页。

[阅具]备水之器。以冬无事之时,筦、甬、板、筑各什六,士车什一,雨伞什二,食器两具,人有之。铜藏里中,以给丧器。后常令水官吏与都匠因三老、里有司、伍长案行之。常以朔日始出具阅之,取完坚,补弊久,去苦恶。常以冬少事之时,令甲士以更次益薪,积之水旁,州大夫将之,唯毋后时。^①

这段文字,颇多问题,其成文当甚晚,或晚至汉时。其第一、三两段,当可相联读,所说皆为水利事务,很可能是汉代人的手笔。而中间一段所引之令,则当是齐令。

按照这里的说法,齐国是在每年末、秋收之后,省视境内的百姓,检查、登记每家的人口与田地(“案家人比地”),编排、确定什家、五家的互保组织,分别登记民户的男、女与大、小。那些年老不能再劳动、服役的,就免除其户籍编排;有较重疾病也不能从事劳作的,在户籍簿上特别注明“疾”字,暂时免除其徭役;虽然有疾病但仍然可以从事较轻劳作的,减免一半的劳役。在这一过程中,也要确定可以征发服兵役、做甲士的名单、数额,并将其名籍报告到“都”这一级(应当指各邑的大夫)。“都”要亲自检查相关资料,如果发现还有未如实上报、或上报信息不够全面的(“余、不足之处”),就立即向“水官”(疑为“本官”之讹误,当即“本管”,意为直接负责的官吏)下达命令。“水官”(本管)再根据“都”所要求的应当服兵役的甲士数量,与三老、里有司、伍长等一起,直接到“里”中去检查,逐一询问各家的父母,对照籍簿,以确保没有遗漏(“因父母案行,阅具”)。在这里,“里”之上是“都”,应当相当于《管子·小匡》中的“连”(二百家)、“卒”(三百家)或《管子·乘马》中的“乡”(二百五十家)。

《管子》之书,非成于一人一时之用,而当为一家学说之总汇,向为通识。据上所考,则《管子》所述齐国乡里制,各篇之中并不相同,大致言之,又可以别为三个系统:一是《小匡》篇所述,与《国语·齐语》所述大致相合,其所述乡里制,区分国、鄙,国中分置二十一乡,实行轨一里一连一乡四级制;鄙中分置五属,实行邑一卒一乡一县一属五级制。二是《立政》篇与《乘马》篇所述,可以合为一个系统:国中分为五个乡,实行伍(什)一游一里一州一乡五级制;鄙中分设五个属,实行伍一连一里一乡一都一属六级制。三是《度地》篇引齐令所记,见有三老、里有司、伍长、都之目,可知伍之上有“里”,“里”之上有“都”(“都”之上似又有“州”),与上述两种制度均不能完全相合。

《管子》各篇有关乡里控制体系的叙述相互歧异,然从这些议论中,我们仍然可以见出春秋时期齐国乡里控制体系的一些基本方面:第一,春秋初年,齐桓、管仲改革,整顿国、鄙异制的乡里控制体系,即以军令“制国”,在“国”中实行兵农合一制;而以政令“制鄙”,在“鄙”中分划文政、武政之权,实行军、民分治之制。此种二元控制体系,当遵循周制国、野分治的基本原则,亦沿用西周以来齐国政治的基本格局。然此种国、鄙二元的控制体制,在春秋初实已松弛,齐桓、管仲整顿修复之,然其后不久,或复趋于松弛乃至崩解,故《管子·度地》中已不复分言国、鄙之制。第二,《管子》各篇及《国语·齐语》虽然对于国、鄙控制体系层级的叙述各不相同,却大都认为轨或伍(五家)、里(五十家)或邑(三十家)乃是最基本的组织。据《管子·小匡》与《国语·齐语》,里有五十家,邑为三十家;据《管子·立政》与《管子·乘马》,国中之制,在什伍组织之上的是游,游有五十家;鄙中之制,在什伍组织之上的是里,里各五十家;《管子·度地》不分国、鄙,什伍组织之上的是里,里有百家。无论如何,三十家、五十家到百家之间的邑、里,乃是春秋时期齐国的基层管理单位,应无疑问。第三,《管子》各篇与《国语·齐语》所说,在里、邑之上的管理层级,层级数及其名称均相差甚大:据《管子·小匡》与《国语·齐语》,国中之制,里之上有连(二百家)、乡(二千家)、师(一万家),国人分置二十一乡,共有四万二千家;鄙中之制,邑之上有卒(三百家)、乡(三千家)、县(九千家)、属(九万家),鄙中分设五属,故有四十五万家。据《管子·立政》与《管子·乘马》,国中之制,游(五十家)之上有里(五百家)、州(五千家)、乡(二万五千家),国人分设五乡,故有十二万五千家;鄙中之制,里(五十家)之上有乡(二百五十家)、都(千家)。《管子·度地》不分国、鄙,里(百家)之上有术(千家)、州(万家)、都(十万家)。千家(二千

① 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷一八《度地》,第1059—1060页。句读标点与点校本不尽相同。

家、三千家、五千家)以上的管理单位,实属于较高层级的军政管理单位,姑且不论,而较五十家(或百家)之里更高一级的管理单位,则主要有连(二百家)、卒(三百家)、乡(二百五十家)、里(五百家)四种名目。此四种名目,都应当是包括若干三五十家之“里”、“邑”的地域性管理单位。简言之,春秋时期齐国的乡里控制体系,大抵由轨、里(邑)、乡三级组成:最基层的一级是由五家组成的轨或伍,第二级是三十家、五十家乃至百家不等的里(或邑),第三级是二百家至五百家不等的连、卒、乡或里,特别是由二百五十家组成的“乡”。

二、陶文所见战国时期齐地的城乡控制体系

陶文是指刻划、书写或打印在陶器上文字。其中,临淄等地出土陶文,年代集中于战国时期,颇可见出齐国的城乡控制状况。据陶文资料,战国时期齐地的城乡控制制度主要有两种类型:一是临淄城内的“闾一里”制;二是乡村地区的“卒—[故]—乡一里”制。

(一)临淄城内的“闾一里”制度

《陶文图录》录有一组均含有“内郭陈齋叁立事”字样的陶文:

内郭陈……叁立事……里故[亭](毫)(《陶文图录》2.3.1)

内郭陈齋叁立事左里故[亭](毫)豆(《陶文图录》2.3.2)

内郭陈齋叁立事左里故[亭](毫)区(《陶文图录》2.3.3)

内郭陈齋叁立事□里故[亭](毫)□(《陶文图录》2.3.4,临淄)^①

这里的释文有两处需要讨论。一是“故”。《陶文图录》释作“故”,徐在国《新出齐陶文图录》与孙刚《齐文字编》均释作“殷”。今细辨陶文,二释均并无不可。然揣其义,仍当以“故”字为妥^②。陶文中见有“左里故”(《陶文图录》2.24.2、2.24.3)、“右里故铭”(《陶文图录》2.14.4、2.25.1),显然是玺铭,那么,“里故”当即里中之长。二是“毫”字。此字一般释为“毫”,而近年来,李先登、俞伟超、吴振武诸先生多改释为“亭”^③。今从之。区、豆皆为量器。《左传》昭公三年:“齐旧四量:豆、区、釜、锺。四升为豆,各自其四,以登于釜。釜十则锺。陈氏三量,皆登一焉,锺乃大矣。”^④然则,“亭豆”、“亭区”即当解作把豆、区之类量器置于“亭”中,或在亭中使用的豆、区,与“市豆”、“市区”(即市中使用的豆、区)等构词方式是一致的。

陈,齐地陶文多作“墜”,张政烺先生早已指出,当即田敬仲完之氏。齐地陶文所见之“陈”(墜),多应作此解。“齋”,则当如“平陵陈孋立事岁”中的“孋”一样,作人名解。陈齋、陈孋皆当属田齐之公族。“立事”,乃齐国青铜器与陶器频见之辞。张政烺先生引许印林曰:“立、涖通。《说文》作𡗗,临也。”又引陈簠斋曰:“立事犹言立政。《书》传曰:立政,大臣;立事,小臣。”是以“立”作“临事”、“治事”解^⑤。又《管子·立政》篇:“立事者,谨守令以行赏罚。”^⑥意为治事之人当谨守法令以实行赏罚。其所说之“立事”与上文之“首事”、下文之“计事”相并列,是举事的三个阶段。

① 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》上,济南:齐鲁书社,2006年,第91页。

② 关于“故”字,历来有不同解释,或认为是官职名或陶工之长(监造者),或认为是一种半军事机构或准军事编制单位,参见魏成敏:《山东临淄新发现的战国齐量》,《考古》1996年第4期;李学勤:《战国题铭概述(上)》,《文物》1959年第7期。若将此字释作“殷”,论者一般认为通“轨”,进而将其解作“轨长”,也是作为一种官职名。参见孙敬明:《齐陶新探(附:益都藏陶)》,中国古文字研究会编:《古文字研究》第14辑,北京:中华书局,1986年,第221—246页,特别是第226页。

③ 李先登:《天津师范学院图书馆藏陶文选释》,《夏商周青铜文明探研》,北京:科学出版社,2001年,第304—308页;俞伟超:《秦汉的“亭”、“市”陶文》,《先秦两汉考古学论集》,北京:文物出版社,1985年,第132—145页;李学勤:《燕齐陶文丛论》,《上海博物馆集刊》第6辑,上海:上海古籍出版社,1992年,第170—173页;吴振武:《谈齐“左掌客亭”——从构形上解释战国文字中旧释为“毫”的字应是“亭”字》,《社会科学战线》2012年第12期。

④ 《左传·昭公三年》,杜预集解:《春秋左传集解》卷二一,第1218—1229页。

⑤ 张政烺:《“平陵立事岁”陶考证》,《张政烺文史论集》,北京:中华书局,2004年,第46—54页。

⑥ 黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷一《立政》,第73页。

张先生所见陶文,又有“奠□陟再立事岁者”(陟鞬壶),然先生并未进一步讨论“立事”与“再立事”之间的关系。张先生释“陟鞬”为平陵大夫,“立事岁”为其治事之年,则“再立事岁”即为第二个治事之年。而上引陶文又见有“叁立事”,只是“叁立事”下并不与“岁”相连。又临淄所出陶文见有:

陈棱再立事左里故[亭](毫)釜(《陶文图录》2.11.1,临淄)

……棱再立事左里故[亭](毫)□(《陶文图录》2.12.2)

两相比勘,知当为“陈棱再立事左里故亭釜”。而《陶文图录》又见有:

王孙陈棱立事岁左里故[亭](毫)区(《陶文图录》2.8.3)

王孙陈棱立事岁左……(《陶文图录》2.8.4)

王孙陈陵□事岁左……[亭](毫)区(《陶文图录》2.8.2)

相互比照,则知陶文2.11.1、2.12.2中“再立事”及2.3.1—4中“叁立事”下皆当省略了“岁”字。然则,“立事”、“再立事”、“叁立事”,皆当用以指称时间,是其前提到的某人到任治事的第一、第二、第三年。在有的陶文中,“立事”二字也被省略,而迳称为“再”或“叁”。如《陶文图录》2.10.1:

华门陈棱再左里故[亭]釜

2.10.4:

华门陈棱叁左里故[亭](毫)釜^①

“再”、“叁”当表示陈陵治事的第二年与第三年。但在单称“立事”的情况下,也可能仅仅指由某人治其地之事^②。

张政烺先生释“平陵”“奠”为都邑名,而“陟”相继为二地之大夫。又《陶文图录》2.13.1:

閤门外陈寻平陵县廩豆酒戣□仓^③

“閤门”,或释为“阊门”。“閤门外”,显然是用以表示“平陵县廩”的位置。据此推衍,则上引陶文所见之“内郭”“华门”皆当为地名,当指齐都临淄之内郭与华门所在之区域。“齋”盖为内郭之长,而“棱”则为华门之长。内郭,王恩田先生认为即临淄故城的小城,亦即王城^④。恐未必确。盖王城为宫殿区,不当有治陶之左里。此处之内郭,更可能是指大城。华门,当即所谓章华东门。《史记·田敬仲完世家》载:“苏代自燕来,入齐,见于章华东门。”裴駰《集解》引左思《齐都赋》注曰:“齐小城北门也。”张守节《正义》引《括地志》云:“齐城章华之东有阊门、武鹿门也。”^⑤华门应当是齐宫城(亦即小城)之门,华门左里,当在华门之外的大城城区。而上引陶文所见的“閤门外”,也应当是小城外、大城内的城区。

在今见临淄所出陶文中,用于表示临淄城内不同区块地名的,除上文所见内郭、华门、閤门外之外,还有:

(1)平门内。《新出齐陶文图录》0352:

平门内陈[齋]左里[故](殷)亭区(传出山东临淄刘家庄)^⑥

《陶文图录》2.5.2:

平门内陈齋左里……

平门应当是临淄大城的城门,“平门内”当是大城内的城区。这里的陶文虽没有“立事”字样,但陈齋显然是平门内区域的“立事”。

① 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》上,第99、96、98页。

② 新泰一中所出陶文,有一些有“立事”或“立”的字样。如“陈贺立事仆”(《新出齐陶文图录》0149,第190页;0150,第191页;0152,第193页)、“陈贺立事疆”(《新出齐陶文图录》0162,第204页),当指“贺”于此治事,或负责监督此事,“仆”、“疆”则当为作器之工匠名。又“陈宴再脛”(《新出齐陶文图录》0200,第250页)、“陈宴再立朔”(《新出齐陶文图录》0202,第252页)、“再”与“再立”当是指“宴”治事的第二年,“脛”是作器人。又“陈□叁仆”(《新出齐陶文图录》0219,第270页),则当是“陈□”治事的第三年所作之器。

③ 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》上,第101页。

④ 王恩田:《齐国地名陶文考》,《考古与文物》1996年第4期。

⑤ 《史记》卷四六《田敬仲完世家》,第1898—1899页。

⑥ 徐在国:《新出齐陶文图录》,北京:学苑出版社,2015年,第478—479页。

(2)昌齐(櫟)。《陶文图录》2.5.4:

昌齐陈固南左里故[亭](毫)区^①

2.6.1 陶文相同,注称出自山东临淄。《新出齐陶文图录》0348:

昌櫟陈固南左里[故](殷)亭区

0349:

昌櫟陈固南左[里][故](殷)亭区

[右](左)[故](殷)□[乡](巷)尚毕里季颢

0350:

昌櫟陈固南左[故](殷)亭釜(临淄齐故城遗址刘家寨村出土)^②

昌齐、昌櫟当为同一地,李学勤先生认为是陈固的封地^③。高明编《古陶文汇编》3.30:

陈固立左□□^④

其中的“立”显然为“立事”之简称,则昌齐(櫟)当是“固”所治之地。因此,昌齐(櫟)有“南左里”(或另有北左里?),其地亦当在临淄城内。

(3)瘡者。《新出齐陶文图录》0330、0331:

瘡者陈得再左里[故](殷)亭豆^⑤

《陶文图录》2.15.1、2.15.2:

瘡尚陈得再左里故[亭](毫)豆^⑥

“再”字下当省去“立事”。瘡者与瘡尚皆为陈得“立事”之所,当为同一地。这两种豆都应当是“得”治瘡者(尚)之第二年(“再立事岁”)由左里制造的。

(4)高间。《陶文图录》2.410.1-4:

高间棊里曰潮^⑦

署为“高间棊里”某人之陶器甚多,皆出自临淄。亦多见单称为“高间某”或“高间里某”者,如“高间甗”(《陶文图录》2.423.1-4)、“高间里善”(《陶文图录》2.426.3)。此外,又见有“高间豆里人匋者曰兴”(《陶文图录》2.435.1)、“高间豆里人匋者曰垂”(《新出齐陶文图录》1022,出临淄后李官村)。则知高间有棊里、豆里等。高间,一般认为当得名于高氏居住区或其控制区,也应当在临淄城内。

据此,可以认知:战国时期齐国都城临淄城内(包括小城与大城),应当划分为内郭、华门、平门内、閭门外、瘡者(尚)、昌齐(櫟)等“立事”区域,这些分区的地位大致与“高间”相同,我们将之概称为“间”。各区域(间)之下分置诸里。考虑到新泰一中所出陶文中,也颇见有“立事”之称,我们认为齐国都邑之中,大抵皆分区(间)而治,以委任“立事”的方式实行治理,即所谓“立事区”(“间”);“立事区”(间)之下又当分划为若干里。这样,就形成了“间一里”二级制。

(二)乡村地区的卒一乡一里制度

上引陶文中,在“里”之上,即为某人“立事”的区域名,如内郭、华门、平门内、閭门外、瘡者(尚)、昌齐(櫟)等,各区域名之下并不系以乡、邑之称。而《陶文图录》2.308.1:

南郭南得里寺

2.309.1:

① 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》上,第93页。

② 徐在国:《新出齐陶文图录》,第474-476页。

③ 李学勤:《论田齐陈固陶区》,《学习与探索》1995年第5期。

④ 高明:《古陶文汇编》,北京:中华书局,1990年,第50页。

⑤ 徐在国:《新出齐陶文图录》,第455-456页。

⑥ 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》上,第103页。

⑦ 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》下,第500页。

左南郭乡辛𡩺里𡩺^①

《新出齐陶文图录》0967:

左南郭[乡](巷)辛[𡩺](甸)里𡩺(井圈,临淄出土)^②

此见有“南郭”与“左南郭乡”。以“左南郭乡”之例推测,“南郭”亦得称为“南郭乡”。

这里的关键是“乡”字的释文。在齐国陶文中,此字有𡩺、𡩺、𡩺、𡩺、𡩺等不同的写法,或释为“虞”,或释为“遷”,或释为“鄙”,或释为“巷”。王恩田先生释为“乡”^③,其说颇有理据,今从之。而且,战国时齐地已置有乡,还可以举出一个重要证据。《晏子春秋·内篇》“谏第五”载:齐景公时,霖雨十七日,晏子徒行见景公,曰:“十有七日矣! [坏室](怀宝)乡有数十,饥氓里有数家。”^④晏子以乡、里并举,显非《管子》所说“制国为二十乡”之“乡”,而是“里”之上的“乡”。《陶文图录》2.702.4 见有“东乡垂玺”,2.703.1 见有“左乡正木”^⑤。既有玺印,则“乡”为一级行政管理机构,应无疑义。

齐都临淄有“南郭”,见于《左传》襄公十八年。其年秋,晋师伐齐。十二月,进至临淄城下,“范鞅门于雍门”;已亥,“焚雍门及西郭、南郭”;壬寅,“焚东郭、北郭。范鞅门于扬门,州绰门于东闾”^⑥。临淄城之西郭、南郭、东郭、北郭显然都在城门之外,是城外的居住区。

陶文中又见有“楚郭乡”。《新出齐陶文图录》0665:

楚郭[乡](巷)关里𡩺(豆柄,临淄出土)^⑦

《陶文图录》2.316.1-4:

楚郭乡关里𡩺^⑧

除关里外,今见陶文中又有楚郭[乡](巷)𡩺里(《新出齐陶文图录》0588,临淄阚家寨出土,豆柄)、楚郭[乡](巷)或里(《新出齐陶文图录》0655、0656,传出临淄东北门;《陶文图录》2.393.3-4)、楚郭[乡](巷)芮里(《新出齐陶文图录》0660,临淄阚家寨出土)、楚郭[乡](巷)北里(《新出齐陶文图录》0746,传出临淄东北门,豆柄)、楚郭𡩺里(《陶文图录》2.386.1)、楚郭乡𡩺里(《陶文图录》2.363.1)、楚郭乡而里(《陶文图录》2.391.1-2)等。楚郭乡有“关里”,其地当有关,且郭以“楚”为称,当是临淄的外郭。

因此,南郭乡与楚郭乡乃是在临淄外郭区设置的乡。除此二乡之外,陶文中还见有若干乡名,如:

芊乡新里𡩺𡩺(《陶文图录》2.49.4)

𡩺郡乡戟里王𡩺𡩺(《陶文图录》2.50.1,2.50.2)

黍郡[乡](巷)戟里王𡩺𡩺(《新出齐陶文图录》0975)

思乡𡩺里𡩺石(《陶文图录》2.50.4)

膚丘乡武昌里(《陶文图录》2.52.1,山东广饶出土)

貯乡𡩺里王𡩺(《陶文图录》2.53.2,2.53.3)

贾里[乡](巷)甸里刀(《新出齐陶文图录》0977,临淄故城出土)^⑨

芊乡、黍郡乡、思乡、膚丘乡、貯乡、贾里乡皆直接辖“里”,显然是一级行政管理机构。

在今见陶文中,陶乡所属各里最为详悉:

陶乡戟里王𡩺(《陶文图录》2.54.3)

① 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》下,第398-399页。

② 徐在国:《新出齐陶文图录》,第1178页。

③ 王恩田:《齐国地名陶文考》,《考古与文物》1996年第4期。

④ 吴则虞:《晏子春秋集释》卷一《内篇谏上》,北京:中华书局,1982年,第13页。

⑤ 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》下,第792-793页。

⑥ 杜预集解:《春秋左传集解》卷一六,襄公十八年十二月,第943页。

⑦ 徐在国:《新出齐陶文图录》,第824页。

⑧ 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》下,第406页。

⑨ 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》上,第137-141页;《新出齐陶文图录》,第1186、1188页。

陶乡□阳里□齐(《陶文图录》2.55.3)

陶乡上□里郃吉(《陶文图录》2.56.1)

陶乡南□里□佺□(《陶文图录》2.56.3)

陶乡东□里□(《陶文图录》2.256.4)

陶乡萑園南里□(《陶文图录》2.57.3,2.57.4)

陶乡大簪里癸(《陶文图录》2.89.1-4,2.90.1-4)

陶乡中簪里悻(《陶文图录》2.153.3)

陶乡东簪里璋(《陶文图录》2.155.1-4)^①

则知陶乡有戟里、□阳里、上□里、南□里、东□里、萑園南里、大簪里、中簪里、东簪里等。陶文中有许多称为“萑園南里人”某^②,亦当属于陶乡。又有大萑園里(《陶文图录》2.135.1、2.135.2)、中萑園里(《陶文图录》2.164.1-4)或萑園中里(《陶文图录》2.173.1、2.173.2)、东萑園里(《陶文图录》2.176.1)、萑園簪里(《陶文图录》2.183.1-4)、萑園杨里(《陶文图录》2.259.1)、萑園蘆左里(《陶文图录》2.261.1)、萑阳鱼里(《陶文图录》2.264.3)、萑園北左里(《陶文图录》2.252.4)等。若萑園南里属于陶乡,那么,上述诸里也均当属于陶乡。

萑園,当即濩阳。《管子轻重丁》载:桓公问曰:“四郊之民贫,商贾之民富。寡人欲杀商贾之民,以益四郊之民,为之奈何?”管子对曰:“请以令决濩洛之水,通之杭庄之间。”“行令未能一岁,四郊之民殷然益富,商贾之民廓然益贫。”^③濩洛之水,盖为临淄城郊低洼积水而成的湖沼。萑(濩)阳位于濩水之阳(北),显然是在临淄的郊区。

“丘齐”是另一个著名的乡。《新出齐陶文图录》0572:

丘齐[乡](巷)漆彫里得(豆柄,出临淄故城遗址)^④

《陶文图录》所收,亦颇见有丘齐乡漆(漆)彫里(2.395.1-3)。此外,又见有丘齐乡炻里(《陶文图录》2.396.1-4)、上炻里(《陶文图录》2.401.4)、下炻里(《陶文图录》2.401.1-2)、丘齐平里(《陶文图录》2.409.1-2,《新出齐陶文图录》0575)、丘齐□上里(《陶文图录》2.403.1)、丘齐辛里(《陶文图录》2.405.1-4)。

“子”与“孟常”也应当是乡或邑名。《陶文图录》2.527.1-4:

子裴子里曰乙

其2.529.3见有“裴子里桢”,2.529见有“裴子里得”,知“裴子”为里名,则“裴子里”之前的“子”当为乡或邑名。《陶文图录》2.539.1见有“子裴里人”,其“子裴里”当并非“裴子里”之误称,而应是指子乡裴里。《陶文图录》2.547.4见有“子浞子里肱”;2.651.2见有“子支里子”,则“子乡(邑)”当至少有裴里、裴子里、浞子里、支里。又《陶文图录》2.550.1-3:

孟常甸里人退^⑤

“孟常”亦当为乡或邑名。

陶文所见上述诸乡,在乡之上均未见更高一级的管理层级,而上引《新出齐陶文图录》0349第二行见有:

[右](左)敔□[乡](巷)尚毕里季颢

此器的上一行陶文“昌齊陈固南左[里][敔](殷)亭区”是其制作信息,而第二行,则当是使用者的信

① 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》上,第142-145、177-178、241、243页。

② 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》上,第146-176页。

③ 马非百:《管子轻重篇新论》,北京:中华书局,1979年,第663页。

④ 徐在国:《新出齐陶文图录》,第726页。

⑤ 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》下,第617、640页。

息(细辨图影,基本可以断定是后来刻上的)。乡,李学勤先生释为“巷”,^①今未从。使用或拥有此器的季𨾏是左𨾏□[乡](巷)尚毕里的人。𨾏、乡、里构成三级制。又《陶文图录》2.48.1-4:

右𨾏窰乡尚毕里季𨾏

据此,则新出陶文中“乡”上所空缺之字,可补为“窰”。窰乡,当属于右𨾏,其下有尚毕里。又《陶文图录》2.49.3:

右𨾏窰乡荣里□众□

则窰乡又有荣里。

与右𨾏相对应,当即左𨾏。《陶文图录》2.293.1-4:

王卒左𨾏城𨾏里至^②

《新出齐陶文图录》0393、0396、0397、0398、0399 陶文与此相同,并注明为临淄故城出土^③。又《陶文图录》2.299.1:

王卒左[𨾏](乡)城𨾏□岳里人曰得^④

“左”下之字,不甚清晰,王恩田释作“乡”。今细辨图影,仍释为“𨾏”。而《陶文图录》2.301.4:

王𨾏里得(出临淄)

“王𨾏”,当即“王卒左𨾏”之简称。据此,可知《陶文图录》2.48.1-4、2.49.3 所见之“右𨾏”上当简省“王卒”二字。

关于王卒左、右𨾏,李学勤先生认为“𨾏”通“伯”,左右伯乃军队中的官长,乃受命监督制造陶器者^⑤。此数种陶文,与上引“华门陈棱再左里𨾏[亭]釜”之类陶文不同,在王卒左、右𨾏之下并无人名,显非用于表示督造者。王卒左、右𨾏应与下文“城𨾏里”之类文字连读,是陶工至等人的籍属。因此,王卒左、右𨾏当是一级管理机构的官长名目。然李先生以“𨾏”通“伯”,则仍可从。《管子轻重篇》第十七《轻重戊》:

令谓左右伯沐浴树之枝。左右伯受沐浴树之枝阔。其年,民被白布,清中而浊,应声之正有

以给上,室屋漏者得居,墙垣坏者得筑。^⑥

“左右伯”受命沐浴树枝,从而使“父老归而治生,丁壮者归而薄业”,并使“室屋漏者得居,墙垣坏者得筑”,其职掌应当包括治安及民生。“王卒”,或解为王之士卒,认为“左右𨾏”当由王卒担任,并与上引陶文所见之“王孙”相对应。然上引陶文中的“王孙”乃表示陈棱之身份,而此处的左𨾏、右𨾏并非具体的人名。故此处之“王卒”,当是一级机构。《陶文图录》著录有临淄出土的一个陶文,“王卒𨾏”(2.46.4);又见有“王𨾏”(2.46.3,2.47.1-4),应当是“王卒𨾏”的简写。也说明“王卒”当是一种机构。上引《管子·小匡》及《国语·齐语》谓管仲制鄙,以十邑为卒,卒有长(或帅),每卒三百家。陶文所见的“王卒”应当就是这种“卒”。而陶文中“卒”得统“乡”,其规模显然不止于三百家。盖“卒”置长帅,又分设左、右𨾏。

城𨾏,即城阳,亦即成阳。《殷周金文集成》17.11154 录有春秋晚期的成阳辛城里戈铭文:“成阳辛城里戈”^⑦。据上引陶文,城阳有𨾏里、□岳里。又,《陶文图录》2.302.4:

王卒左𨾏□𨾏北里五^⑧

① 李学勤:《秦封泥与齐陶文中的“巷”字》,《陕西历史博物馆馆刊》第8辑,西安:三秦出版社,2001年,第25页。

② 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》下,第136、137、383页。

③ 徐在国:《新出齐陶文图录》,第525-532页。

④ 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》下,第389页。

⑤ 李学勤:《战国题铭概述(上)》,《文物》1959年第7期。

⑥ 马非百:《管子轻重篇新论》,第702页。

⑦ 中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》,北京:中华书局,2007年,第5960页。

⑧ 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》下,第392-393页。

2.303.1-4 均同。“故”下之字,虽都无法看清,然大抵可断为“成”字。则“城阳”又有“北里”。

在上引陶文中,有窰乡、陶乡、芊乡、思乡、黍郡乡、膚丘乡、貯乡、贾里乡、丘齐乡等称谓,但“城阳”“子”“孟常”等之下并不系以“乡”称,盖其地位仍相当于“邑”。上引春秋晚期的金文“城阳辛成里戈”,城阳显然为邑名,辛成里为城阳邑所领之里。又《殷周金文集成》17.11156 平阳高马里戈铭文“平阳高马里戈”^①,据平阳左库戈铭文“平阳左库”,亦可知平阳为邑名,高马里为其属里。此种以邑辖里之制,实乃西周旧制。

诸乡既有玺印,自当置有官长,有治署。然在今见陶文中,却迄未见有乡长官之名目。据上引陶文及前贤之认识,陈齋、陈导等皆当为邑大夫。若陶文中的诸乡地位大致等同于邑,则其官长或亦为大夫。据上引陶文,则知“里”之长可称为“故”。此外,《陶文图录》2.168.1-3 见有“中萇圉里司马句斂”;2.660.4 见有“中萇圉里司马斂旨”^②。以陶文称名之例,“句斂”“斂旨”当是人名,“司马”当是官称。若然,则齐时诸里当置有“故”与“司马”。

三、春秋战国时期齐国乡里控制的基本结构及其变化

据上引春秋晚期金文“城阳辛成里戈”和“平阳高马里戈”,可知春秋晚期齐地应当实行邑(或乡)一里二级制。根据齐地所出陶文资料,可知战国时期齐国的基层管理组织,无论城乡,大抵以二级制为主:在城中分区委派王孙公族“立事”(治事),各领有若干里;在城外的乡村地区,则划分各乡,乡各领里。这里有两个问题值得讨论:

(1)在今见陶文中,临淄城内各区(内郭、华门、平门内、昌齐、廌者)所辖之里,皆称为“左里”或“南左里”。齐地所出陶文中,另见有“右里故铭”(《陶文图录》2.24.4,2.25.1)。虽然无法确定其“右里”属临淄城内的何区,但至少说明“右里”是存在的。那么,临淄城内各区至少会划分为左、右里。上引陶文中,高闾之下见有梟里、豆里等。这种制度,与《管子·小匡》《国语·齐语》所述“制国”的轨一里一连一乡之制并不相合,但“里”作为临淄城内的基本居民编排组织与管理单位,却是一致的。这说明春秋以来以迄于战国时期,临淄城内的“里”一直是相对稳定的管理单位。同时,虽然无法判断内郭、华门、平门内、昌齐、廌者、高闾等临淄城内的各区分别包含多少“里”,但在“里”之上,存在着更高层级的地域性管理单位,却是可以肯定的。

(2)在今见陶文中,临淄城外的南郭乡领有南得里,左南郭乡领有辛罍里,楚郭乡领有关里、櫟里、或里、芮里、北里、□罍里、蘆里、而里;陶乡领有戟里、□阳里、上□里、南□里、东□里、萇圉南里、大罍里、中罍里、东罍里以及大萇圉里、中萇圉里、东萇圉里等(萇圉似乎后来单列为一乡,故有萇圉罍里、萇圉杨里、萇圉蘆左里、萇圉鱼里、萇圉北左里等);丘齐乡有炻里、上炻里、下炻里、平里、□上里、辛里等;子乡(或邑)有裴子里、裴里、浞子里、支里等;孟常乡有甸里;城圉(乡)有辛城里、櫟里、□岳里、北里,窰乡有荣里、尚毕里,芊乡有辛里,黍郡乡有戟里,思乡有□里,膚丘乡有武昌里,貯乡有罍里,贾里乡有甸里。陶文所见的“里”多以制陶著称,故各乡所领里数当多于陶文所记,故一乡辖里当超过五个,很可能有十个里。此种辖里的乡,当然不会是《管子·小匡》与《国语·齐语》所述“制国”的二千户之乡,以及“制鄙”的三千家之乡,而更可能与《管子·乘马》所记包括五个里(每里五十家)的乡(二百五十家)相近。换言之,战国时期齐国的乡,当以五里二百五十家为标准。据此推测,临淄城内的各个区,如高闾,亦大抵相当于城外的乡,可能亦以二百五十家为标准。史称“临淄三百闾”^③,以闾各二百五十家计,共有七万五千家,正与所谓“临淄之中七万户”相合^④。无论其户口规模若何,闾(立事所治

① 中国社会科学院考古研究所编:《殷周金文集成》,第5962页。

② 王恩田:《陶文图录》卷二《齐国》上第256页;卷二《齐国》下,第750页。

③ 吴则虞:《晏子春秋集释》卷六《内篇杂下》,第389页。

④ 范祥雍笺证:《战国策笺证》卷八《齐策一》“苏秦为赵合从说齐宣王”,上海:上海古籍出版社,2006年,第539页。

之区)与乡应当是战国时期齐国里之上的管理单位。

明了此点之后,《管子·小匡》与《国语·齐语》中所述齐桓、管仲改革时,制国为二十一乡之“乡”,亦当即是“閭”,是将临淄城内(小城)分划为二十一个居住区,每区居住的户口大约亦以二百五十家为宜(每閭分为五个里,里各五十家)。属于齐公私臣的三官,三个市乡(閭),三个工族(工閭),以及三虞、三衡,可能不在二十一閭之内。如果三官、三市乡、三工族、三虞、三衡等各以三閭计算,则当时临淄城中,当共有三十六个閭。凡此诸閭,盖分别直属于齐公或高氏、国氏。此三十六閭皆当处于后来的临淄城中。

在乡(閭)之上,当有更高层级的管理机构。就陶文所见,城圖之上有王卒左敔,阨乡之上有王卒右敔。左右敔很可能是王卒所设的两个职官,则“卒”当是比乡高一层级的管理单位。陶文中“卒”处于“乡”之上,与《管子·小匡》《国语·齐语》所述不合。根据陶文的记载,《管子·小匡》《国语·齐语》所记鄙中以“十邑为卒、十卒为乡”,或当作“十邑为乡、十乡为卒”,则乡有三百家,而卒有三千家。正因为每卒有三千家,户口较多,故卒分设左右敔以领之。而每卒分设左右敔,则正说明卒也是根据地域范围划分的。卒的设立,应当是战国时期齐国乡里控制体系最重要的变化。

需要说明的是,金文与陶文所见春秋战国时期齐地的城乡控制体系,无论是城内的“立事”之区(閭)与里,或城外的“乡”以及“里”以及“卒”,都是地域性的社会单元与管理单位,而并非按照户口编排的社会单元。《管子》等传世文献所述齐国的城乡控制制度,则是以户口编排为基础的管理单元。如上所述,《管子》各篇与《国语·齐语》所述春秋时期齐国城乡控制制度,层级与各层级之名目均不一致,说明其非成于一时一人之手,其所反映的,当皆非齐国城乡控制体系之真实情况,而更主要的是当时人或后人以齐国实际制度为基础,根据自己的政治思想,而设计的某种理想状况。而齐地所出陶文反映的临淄城内外城乡控制体系,则更可能是齐国真实的情况。

论者或以为《管子》各篇与《国语·齐语》等传世文献所见,乃春秋时期齐国的情形;而陶文所见,则是战国时期的情形。故两种类型的文献所见的差异,正反映了春秋战国间的变化。其说似颇为成理,然细究之,则不能成说。其一,上引“城阳辛成里戈”与“平阳高马里戈”铭文,说明春秋晚期齐国实行的乃是乡(邑)一里二级制,与《管子》诸篇所见并不能相合。其二,认为齐国在春秋时已形成多层级的城乡控制体系,而至战国时层级反而减少,与制度变化的一般轨迹不能相合。因此,我们认为这两种类型的文献所记齐国城乡控制制度的差别,并不是春秋战国间的变化的结果。

总之,西周时期,齐国大抵遵循周制,以国、野二元体制作作为基本统治制度,“参其国而伍其鄙”,即将“国人”区分为三部,而将其所统治的土著人群按地域分划为五个区。齐桓、管仲改革,仍然维持或重整国、鄙二元体制:以军令“制国”,在国中实行兵农合一制;而以政令“制鄙”,在鄙中实行军、民分治之制。无论国、鄙,其乡里控制体系,皆由轨、里(邑)、乡三级组成:最基层的一级是由五家组成的轨或伍,第二级是三十家、五十家乃至百家不等的里(或邑),第三级是大约由二百五十家组成的乡。陶文所见战国时期齐国的城乡控制体系,在临淄城中实行“閭一里”制,在乡村地区则实行“卒一乡一里”制,里之下仍当有“伍”或“轨”,其控制结构与春秋时期大致相同,只是在乡之上增加了“卒”。要之,战国时期成熟的齐国城乡控制体系,可以概括为卒一乡(閭)一里三级。

由“立事”分治临淄城内外各区,以及在“乡”之上增设“卒”(并分设左、右敔),可能是从春秋到战国齐国城乡社会控制制度的重大变化。盖齐桓、管仲改革所确立的国、鄙二元体制,“国”中诸“乡”(实即相当于后来的“閭”或“立事”所治区域)分由国君与高氏、国氏掌握,乃是以户口控制为中心的控制方式,各乡长官(“乡良人”)当即乡中贵族;而分区所置之“立事”(包括高閭的“立事”),以及“卒”的长官和左右敔,则当出自国君之委任。委派“立事”分治临淄城内外各区(“閭”),以及在“乡”之上设立“卒”,委任左右敔分治其事,反映出齐君强化了对城乡社会的直接控制,削弱了贵族在城乡社会中的控制力与影响力。

反同性恋立场:西方明清男风研究中的文化误读

薛英杰

摘要:随着福柯的性史研究在西方汉学界所产生的巨大影响,西方明清男风研究从1980年代中期开始逐渐发展,成为西方汉学界的热门议题之一。在基督教文化反同性恋立场的影响下,很大一部分西方学者难以理解明清社会对待男风的宽容态度。他们或将男性同性性犯罪的管制法律解释为清代同性恋恐惧的表现,或将明清男风视为边缘性的社会实践,或将明清文学中的男色理解为女色的替代品。部分汉学家针对明清男风研究中的反同性恋立场提出了反对的声音。但是,由于缺乏关于明清历史语境的深入考察,学者往往根据文献中有关男风的负面话语,认为当时社会对男风本身存在道德偏见。通过还原此类消极话语出现的具体语境,可以看出它们大多来源于男风对社会秩序所造成的破坏,并且与非文人阶层的男风密切相关,并非明清社会对男风持有批判态度的表现。

关键词:明清男风;反同性恋;文化误读;语境还原;西方汉学

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.01.06

随着20世纪60年代后期同性恋解放运动的兴起,同性恋现象成为西方社会科学研究的重要关注对象。作为同性恋研究的重要组成部分,中国男风问题自20世纪80年代中期之后受到西方学界的关注,主要分为两种研究路径:一为在法律、历史、文学等领域讨论中国古代男风传统,二为以田野调查为主要方法研究中国当代社会的同性恋问题^①。由于缺乏基督教文化中仇视同性恋的立场,中国古代社会对待男风的态度相对宽容。根据费侠莉(Charlotte Furth)的研究,16至17世纪中国的医学文献,既未出现基督教将同性恋视为反常性行为的观念,也不存在现代医学以变态人格来解释同性恋的话语^②。但是,随着20世纪初西方基督教性爱观念的传入,中国社会中断了这一传统,转而与当时西方社会仇视同性恋的态度取得了认同^③。因此,西方学者有关中国古代男风和当代同性恋问题的研究,在方法和思路呈现出很大的差异。本文以西方汉学界关于中国古代男风的研究为主要考察对象,客观评价该领域所取得的成就及存在的不足。

在基督教反同性恋传统的笼罩下,同性恋在西方基督教文化中,尤其是14至15世纪之后,成为一种不道德的违法行为。自19世纪至20世纪上半叶,西方医学话语倾向于将同性恋视为性变态行为。20世纪中叶以来西方社会开始了同性恋合法化和去病理化的进程,并且取得了重要成就。但是,有关同性恋深受迫害的文化记忆,却在西方汉学家的心中建构了牢固的同性恋必然受害的印象。

作者简介:薛英杰,南开大学文学院讲师(天津300071)。

基金项目:本文系天津市哲学社会科学规划青年项目“明清僧人色情故事本事及流变研究”(项目编号:TJZWQN18-002)、中央高校基本科研业务费专项资金项目(项目编号:63182016)的阶段性成果。

① 关于英语世界的中国当代同性恋问题研究,参见罗牧原:《再现“中国”的“同性恋”——英文学术界中的中国同性恋研究》,《北京社会科学》2016年第9期。

② Charlotte Furth, “Androgynous Males and Deficient Females: Biology and Gender Boundaries in Sixteenth- and Seventeenth-Century China,” *Late Imperial China* vol. 9, no. 2 (1988): 7.

③ 吴存存:《“旧染污俗,允宜咸与维新”——20世纪初关于私娼、倡优并提的讨论与中国性史的西化》,《中国文化》2008年第2期。

在这一文化预设的影响下,西方汉学界在讨论中国古代男风传统时,或将男性同性性犯罪的管制法律解释为同性恋恐惧(homophobia)的表现,或将明清男风视为边缘性的社会实践,或将男色简单视为对女色的替代。虽然西方汉学家对中国古代男风的考察,带有关地区文化差异、打破西方中心主义的初衷,但是在反同性恋立场的影响下,他们关于中国古代男风传统的阐释却出现了不同程度的偏差,从某种程度上看仍然是西方中心主义的反映。因此,考辨西方的中国古代男风研究因反同性恋立场而产生的文化误读,对于客观评价海外汉学的研究价值、全面审视中西文化差异来说,是十分必要的课题。

明清之前有关男风的记载,以描写帝王与男宠之间故事的正史记录为主。与前代文献相比,晚明至清代有关男风的记载,不仅涉及社会各个阶层,并且广泛分布在小说、野史、笔记、笑话等文献中。明清文献所包含的男风叙述因其矛盾性和丰富性,成为西方汉学界所争议的焦点。因此,本文有关西方汉学界男风研究的讨论,以明清为主要时段。鉴于中国古代缺乏异性恋与同性恋二元对立的模式,以性倾向与认同为区分标准的西方现代同性恋(homosexuality)概念,并不适用于对中国古代同性爱欲的解释。因此,本文在大部分情况下使用“男风”“男色”“男性同性恋情”等术语,来指代中国古代男性的同性情欲。以西方明清男风研究为关注对象,以反同性恋立场为切入点,本文尝试讨论以下问题:在反同性恋立场的影响下,西方明清男风研究出现了怎样的文化误读?西方汉学界针对反同性恋立场进行了怎样的反思?如何从具体历史语境出发对这些文化误读进行辨析,并为明清文学及社会史研究提供借鉴?

一、西方明清男风研究的反同性恋立场

较早对明清男风进行学术性评论的著作是高罗佩(Robert Hans van Gulik)在1961年出版的《中国古代房内考》。他的总体态度是否认明清男风流行现象的存在:“在汉代,同性恋肯定多次流行过,特别是在六朝早期似乎极为兴盛,并在北宋时期(960—1127)也再度兴盛过。从那时起直到明末(1644),男子同性恋的发生并不比其他大多数正常的西方文明中更为常见。”^①出于对中国传统文化的热爱,高罗佩故意否定明清男风流行的事实,以避免来自西方的道德指责。费侠莉认为,高罗佩尝试将中国建构为一个有着健康开放性文化的社会,以批判维多利亚社会对性欲的压抑^②。可见,在高罗佩对中国传统性文化进行浪漫化解读的过程中,明清男风成为作者所刻意忽略的因素。高罗佩对明清男风流行状况的否认,在1980年代之后的西方汉学界频频能够找到回音。当代西方学者的明清男风研究主要集中在法律、历史与文学等领域。虽然他们普遍摆脱了高罗佩美化中国古代性文化的动机,但是其研究思路仍然体现了反同性恋立场的影响。

(一)清代法律研究中的同性恋恐惧论

以清康熙十八年(1679)、康熙三十五年(1696)、雍正十二年(1734)为重要时间点,清朝出台并完善了惩罚男性同性性犯罪的律例。与前代法律相比,清代法律的重要变化是参照异性性犯罪的处罚标准对同性性犯罪进行量刑^③。很多学者以相关律条及案例为研究对象,试图廓清明清社会对于男性同性性行为的态度,并且在意见上产生了很大分歧。

梅杰(M. J. Meijer)在1985年的文章中分析了《大清律例》有关同性性犯罪的律条及案例,指出清代法律并未将男性同性性行为视为对其生育义务的阻碍,也不认为这是一种违背自然的性爱方

① 高罗佩:《中国古代房内考:中国古代的性与社会》,李零等译,北京:商务印书馆,2007年,第55页。

② Charlotte Furth, “Rethinking Van Gulik: Sexuality and Reproduction in Traditional Chinese Medicine,” in *Engendering China: Women, Culture, and the State*, ed. Christina K. Gilmartin et al. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 127—131.

③ 张杰探讨了清代有关同性性犯罪的规定在不同阶段所发生的变化。参见张杰:《清代有关同性性犯罪的法律规定及对当前相关立法的启示》,《中国性科学》2004年第3期。

式。清代对男性同性性犯罪所进行的严厉处罚,并非因为同性性行为本身,而是由于案件所发生的严重伤害^①。但是,梅杰对清代同性性犯罪相关律例的认识,并没有得到汉学界太多的支持。

从1987年开始,伍慧英(Vivien W. Ng)发表了一系列文章,提出了与梅杰不同的观点。她根据清代处罚同性性犯罪的法律及案例,认为清代对男性同性性犯罪所进行的严格管制是同性恋恐惧的表现,并将清代同性恋恐惧的产生原因归结为两方面:(1)以程朱理学为基础的国家意识形态,对社会性别角色进行严格的规范;(2)满族统治者为了迎合清初文人对晚明纵欲风气的反思,将男性同性性行为纳入惩罚范围^②。

1990年韩献博(Bret Hinsch)《断袖之情:中国男风传统》是英语世界第一部中国古代男风研究著作。在伍慧英的影响下,他同样表达了对清代同性恋恐惧论的认同。该著结语部分总结道:“中国古代男风传统在总体上描绘了一个对同性恋相对开放和包容的社会。仅仅是在王朝历史的最后几个世纪中,由于对新儒家家庭话语的更为严格的应用、满族性观念的传入和针对明代过度容许个人主义倾向的反动,难以容忍男风的态度开始出现。”^③基于此,韩献博认为清代社会对待男风的偏见,是造成20世纪中国仇视同性恋态度的原因之一。

但是,清代管制男性同性性犯罪的法律及案例,尚不足以证明清代对待男风的严厉态度。法官对男性同性性犯罪的处罚,是否基于同性性行为本身的不道德?此类法律是否在清代得到了切实的执行?如何解释同性性犯罪相关法律的出台与上层社会酷好男色的时尚之间的关系?汉学界的清代同性恋恐惧论,在很大程度上未能针对以上问题进行有效回应,因此存在很大漏洞。

但是,围绕同性性犯罪管制法律所提出的清代同性恋恐惧论,在汉学界影响较大。例如,冯客(Frank Dikötter)认为:“在对外国新知识进行选择性地介绍之前,鸡奸已经被建构为一种性反常的类型。”^④卜正民(Timothy Brook)认为,之所以晚明上层社会购买和玩弄变童的行为具有宣称精英特权的功能,是因为“缠绕在中国文化反对‘男色’(或更直接地说,就是对男性身体的性欲)的社会和心理压力周围的一种特殊财富”^⑤。有关“性反常”(sexual deviance)、“压力”(pressure)等词语的使用,说明学者仍然从道德偏见的角度来理解中国古代对待男风的态度,反映了清代同性恋恐惧论的影响。

(二)明清历史研究对男风流行状况的否定

明清笔记、小说所包含的大量有关男性之爱的记述,是明清男风流行状况的重要证明。但是,此类记述对于男风的复杂态度,引起了西方学者的疑问。2001年袁书菲(Sophie Volpp)发表《规范性欲:17世纪的男风》一文,通过分析17世纪文人笔记、小说有关男色的暧昧叙述,认为这些叙述不足以证明男风是当时广为流行的社会实践。

袁书菲借鉴了福柯的观点——性的言说实际上是性管制的一种方式。在该观点的启发下,袁书菲认为17世纪笔记与小说有关男色的矛盾叙述,在很大程度上体现了对同性性欲进行规范的意图。袁书菲列举了男色叙述修辞中的五类逻辑矛盾:(1)在有关男色与女色的价值比较中,赞同男色的话语总是与批判话语相缠绕;(2)文献所采用的人类学论调,将男风建构为一种不为多数人所知的地方性实践;(3)男色既被解释为对女色的替代,也被描写为对异性恋关系的威胁;(4)《情史》中的男风关系兼具异端与模范的双重内涵;(5)鉴赏话语中的变童既是奢侈的商品,也可以因美德而获得个人的

① M. J. Meijer, "Homosexual Offences in Ch'ing Law," *T'oung Pao* 71 (1985): 109-133.

② Vivien W. Ng, "Ideology and Sexuality: Rape Laws in Qing China," *The Journal of Asian Studies* vol. 46, no. 1 (1987): 57-70; Vivien W. Ng, "Homosexuality and the State in Late Imperial China," in *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, ed. Martain B. Duberman et al. (New York: Meridian, 1990), 76-89.

③ Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China* (Berkeley: University of California Press, 1990), 162.

④ Frank Dikötter, *Sex, Culture and Modernity in China: Medical Science and the Construction of Sexual Identities in the Early Republican Period* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1995), 137.

⑤ 卜正民:《纵乐的困惑:明代的商业与文化》,方骏等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第270页。

主体性。根据上述修辞矛盾,袁书菲指出17世纪文献关于男色的热烈讨论,并不意味着当时社会的宽容态度和男风的广泛流行。

袁书菲关于男色叙述修辞的讨论,深受新批评研究范式的影响。在结论部分,她指出:“学者们使用文学作品和野史来证明同性恋为17世纪的中国社会所接受,但是,关于这些资料的文本细读却说明,当同性恋成为讨论主题时,反讽、含混和悖论立即显露出来。我们在以下情况中看到了这样的含混之处:同性恋的特点是‘色’,还是‘情’;故事主体将男性恋情提升为情感的楷模,却在评论中对其进行嘲讽。这些逻辑矛盾来源于男色奇怪的双重位置——既是异性恋的镜像,也是其异端。由于这些矛盾的存在,利用这些资料来衡量社会对待男色容忍度的做法变得无效。”^①袁书菲所使用的文本细读(close reading)、反讽(irony)、含混(ambiguity)、悖论(paradox)等词语,都是新批评的重要术语。新批评的主要观点是将作品视为一个充满矛盾和悖论的有机统一体,排除有关读者和作者的考察,细致分辨文本中所运用的各种修辞手段。虽然袁书菲正确地指出了明清男风叙述话语内部的矛盾性,但是该文对新批评方法的运用,仍然存在一定问题。首先,由于新批评对外部研究的排斥,袁书菲针对相关文本的解读出现了脱离历史语境的问题。明清笔记和小说关于男风的消极评价,并非出于对男性同性性行为本身的偏见,在大多数情况下是因为男风给社会秩序所带来的混乱。其次,新批评最为适合的分析对象是诗歌,而袁书菲却将这一方法应用于历史研究中。这导致了她的论述出现了与史实脱节的问题。例如,由于明清男风往往与福建等南方省份相联系,袁书菲认为“南风”之“南”说明男风是南方的风俗,属于帝国边缘的实践,她未能注意到的是,明清男风不仅是福建的风俗,并且在江南和北京等文化中心地区都十分流行。因此,如果仅以明清文献关于男风的矛盾评价为依据,我们尚不足以否定明清男风记载的可靠性^②。

(三)明清文学研究中的女色替代论

晚明文人沈德符与谢肇淛认为,由于明代政府禁止官员狎妓,京城文人不得不以娈童为新的性欲对象,从而形成了酷好男色的时尚^③。当代学者大都继承了这一观点,倾向于将男色解释为对女色的替代。西方明清男色文学研究中的女色替代论,体现了反同性恋立场的深层影响。

女色替代论是《品花宝鉴》研究的重要思路之一。出版于道光年间的《品花宝鉴》是一部描写当时京城士伶浪漫关系的长篇小说。在女色替代论的影响下,很多学者将《品花宝鉴》中的男伶解读为士人妻子的替代品。王德威在其对《品花宝鉴》的研究中指出:“男性的狎邪文化在理论上不见容于礼教,实际上却一直是被压制的‘正常’狎邪文化的公开替代物。”^④有关男伶的女性化修辞和同性情爱故事的异性恋叙述策略,说明男伶是女性的替代品。司马懿(Chloe Starr)继承了伍慧英的清代同性恋恐惧论,认为中国古代对待男风宽容的态度在清代被迫终结。由于将男色定位为一种不被社会所理解的性爱形式,司马懿指出有关士人妻子的容貌与伶人相似的设定,是为了将士人对男色的迷恋诉诸社会所能容忍的对象^⑤。葛良彦的研究同样延续了《品花宝鉴》研究中的女色替代论,认为“作为真实女性的替代者,男伶扮演着其文人伴侣之‘妻’的角色。他与其所扮演的角色‘几乎相同’,直

① Sophie Volpp, “Classifying Lust: The Seventeenth-Century Vogue for Male Love,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* vol. 61, no. 1 (2001): 116.

② 史麻稞(Mark Stevenson)与吴存存针对袁书菲的论述也提出了批评意见,并详细讨论了袁文在翻译方面所出现的问题。参见 Mark Stevenson & Cuncun Wu, “Quilts and Quivers: Dis/covering Chinese Male Homoeroticism,” *Tamkang Review* vol. 35, no. 1 (2004): 119-167.

③ 沈德符《万历野获编》曰:“京师自宣德顾佐疏后,严禁官妓,缙绅无以为娱,于是小唱盛行,至今日几如西晋太康矣。”见沈德符撰,杨万里校点:《万历野获编》,上海古籍出版社编:《明代笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,2005年,第2551页。谢肇淛《五杂俎》曰:“今京师有小唱,专供缙绅酒席,盖官伎既禁,不得不用之耳。”见谢肇淛撰,傅成校点:《五杂俎》,上海古籍出版社编:《明代笔记小说大观》,第1638页。

④ 王德威:《被压抑的现代性——晚清小说新论》,宋伟杰译,北京:北京大学出版社,2005年,第80页。

⑤ Chloe Starr, “Shifting Boundaries: Gender in *Pinhua Baojian*,” *Nan Nü* vol. 1, no. 2(1999): 268-302.

到他最终被文人的真实妻子所取代”^①。

西方明清男风研究中的反同性恋立场与女色替代论在逻辑和价值取向上有着深层的联系。由于认同清代对同性恋的压制态度,《品花宝鉴》的研究者倾向于将男风视为需要被异性婚姻所取代的性爱形式。需要注意的是,男伶是19世纪中期京城士人所热烈追捧的对象。作为男色鉴赏文化的产物,《品花宝鉴》在出版之后受到了极大的欢迎,不太可能因其对男风的描写而面临道德的指责。如果我们摆脱反同性恋立场的束缚,则会发现小说对士伶恋情的描写,表达了对士伶平等地位的期待,在很大程度上挑战了传统男风关系中严格的等级制度。

总体而言,反同性恋立场对1980年代中期之后的西方明清男风研究产生了深远影响,主要体现在以下三方面:(1)通过解读清代管制男性同性性犯罪的法律,学者将清代概括为同性恋恐惧的社会;(2)通过分析明清男风叙述中的矛盾性,学者认为男风在明清社会实践中处于边缘的位置;(3)以女色替代论为基础,学者否定《品花宝鉴》中男伶性别特质的独特性和士伶浪漫关系的积极意义。可见,反同性恋立场曾经在西方汉学界得到了广泛认同。不过,自1990年代以来,部分汉学家开始思考反同性恋立场所存在的问题,并且对上述研究进行了有力的反击。

二、西方学者针对反同性恋立场的反思

针对汉学研究因反同性恋立场而产生的文化误读,一批汉学家发出了反对的声音。在反思明清男风研究既有问题的基础上,他们凭借丰富的实证考察证明了明清社会对男风持有较为宽容的态度,并为明清男风研究提供了理论化讨论的新维度。

(一)对清代同性恋恐惧论的讨论

作为西方明清男风研究领域所争议的焦点,清代同性恋恐惧论的主要论据包括:程朱理学的意识形态、文人对晚明纵欲风气的反思、法律对自愿同性性行为的处罚和满族统治者相对保守的性观念。但是,以上证据在不同程度上都存在问题。例如,魏浊安(Giovanni Vitiello)的《断袖篇》研究说明:“只要男色尊重分配给它的适当界限——社会契约的等级制度,男色就不会违背儒家伦理制度。”^②根据吴存存的研究,虽然清初思想界掀起了关于明代纵欲思想的反思,但是清初文人中间仍然盛行蓄优狎伶的风气^③。

苏成捷(Matthew H. Sommer)在《中华帝国晚期的性、法律与社会》中深入反思了同性恋恐惧论的相关论据。首先,虽然清代将自愿同性性行为作为制裁对象,但是在具体案例中,只有在发生了其他严重犯罪事实的情况下,自愿的同性性行为才会受到处罚。其次,乾隆、咸丰、同治皇帝对男风的酷好,以及入关之前满族法律文本并未对男风持有偏见的现象,说明满族性观念的传入与清代同性性犯罪管制法律的出台之间关系不大。因此,苏成捷反对以同性恋恐惧来解释清代对男性同性性犯罪的制裁,而是从保护年轻男性男子气概的角度来解释管制法律的出台原因。

“由于性角色定义了社会性别角色,性交行为被视为统治的性别化表达。”^④男性在性关系中的主动者角色,喻示了其在父权制中的统治地位。男性对被动者角色的承担,则是对其男子气概的削弱或玷污。清代男性同性强奸法律的施行,与清代农村男多女少的性别比例密切相关。发生同性性行为的下层男性,往往是处于农村最为底层的单身男性,依靠此类行为满足自己的生理需求。与此同时,年轻男性的男性特质尚未借助婚姻而得以固化,并且与其家族的名誉密切相关,对于良家子弟的

^① Liangyan Ge, “Feminization, Gender Dislocation, and Social Demotion in *Pinhua Baojian*,” *Late Imperial China* vol. 29, no. 1 (2008): 48.

^② Giovanni Vitiello, “The Dragon’s Whim: Ming and Qing Homoerotic Tales from ‘*The Cut Sleeve*’,” *T’oung Pao* vol. 78, livr. 4/5 (1992): 365.

^③ 吴存存:《明清社会性爱风气》,北京:人民文学出版社,2000年,第155页。

^④ Matthew H. Sommer, *Sex, Law, and Society in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 117.

强奸罪行,构成了对年轻男性的男子气概及其家族名誉的双重污染。为了保护年轻男性免于身份降格的危险,清代法律严厉惩罚男性同性强奸罪行,显示了清代对性别角色加以固化的意图。

汉学界围绕清代同性恋恐惧论所产生的争议,反映了西方同性恋研究思路的深刻影响。吴存存指出,由于“管制问题是吸引当代同性恋社群注意力的中心问题之一”^①,汉学界对清代有关同性性犯罪的法律所给予的关注,实际上反映了西方同性恋研究对管制问题的兴趣。如果仅从管制法律的角度出发,学者很容易认为清代是一个压制和恐惧同性恋的社会,但是,有关清代具体历史语境的考辨说明,清代管制男性同性性犯罪的法律主要适用于下层男性,以加强社会身份界限、稳定社会性别秩序为主要目的。

(二)对男风流行状况的实证研究

袁书菲对明清男风流行情况的质疑,是汉学界影响较大的观点。吴存存、魏浊安等学者从不同角度回应了袁书菲的研究。魏浊安通过考察传教士对下层社会男风的记录、上层文人关于男色的鉴赏以及《龙阳逸史》等晚明男色小说,说明“晚明男风不应该被简单视为堕落精英的标志,而是在社会各阶层中广泛流行的性活动”^②。

吴存存于2004年出版的《明清男风》以大量文史资料为证据,第一次细致分析了晚明至清代男风流行状况的连续性与差异性,并且论证了士伶爱恋在清中晚期京城士人娱乐生活中所占据的核心地位。晚明文人士追求男色的时尚,既满足了其寻找新奇肉体快乐的要求,也是其宣称文人权力和地位的重要方式。虽然晚明社会对待男风较为宽容,但是变童在性关系中仅仅充当精英男性满足欲望的工具,仍然是社会所歧视的对象。不过,变童的悲惨处境并不能说明当时社会对男风的偏见,而“可以被理解为文人及商业精英的男性权力极端化发展的结果”^③。

晚明男色传统在清初文人中得以延续,并在清中晚期的北京达到了高峰。在清代北京,士伶爱恋成为最受推崇的情感形式,远远超越了妓女在士人娱乐生活中所占据的位置。与晚明文人士关于男色的功利性追求相比,清代京城文人倾向于将男色视为一种审美的表达,其最重要的特点是“高度的多愁善感、具有象征社会地位的新功能、浪漫理想主义的极端形式”^④。就清代男风传统的变化而言,清前期文人的狎伶风气往往与思念故国之情相融合。由于男伶主要来自文人家班,此种士伶感情建立在主仆关系的基础上。清中晚期京剧的职业化则导致士伶关系出现了商业化的倾向。文人利用私寓、戏园及其周边的酒馆饭店等公共空间来征歌狎伶、宣示权力。文人关于男伶的浪漫描写,以证明自我品味为主要目的,实际上遮盖了男伶的不幸处境^⑤。

吴存存与魏浊安从史料出发订正了袁书菲的相关观点,不仅证明了明清男风的流行状况,并且细致讨论了晚明、清初、清中晚期男风流行情况之间的区别,为西方明清男风研究奠定了重要基础。

(三)对男色文学独特价值的肯定

在女色替代论的影响下,汉学界出现了忽视明清男色文学独特价值的倾向。吴存存的研究则证明了女色替代论难以成立。明清政府在禁止官员狎妓的同时,也禁止官员的狎伶行为。并且,尽管政府颁布了狎妓禁令,晚明至清代的上层男性仍然能够享受妓女提供的服务,还拥有妾室、家庭女乐和婢女等性对象。既然明清文人不缺乏占有女性的机会,那么文人的狎伶行为未必是为了满足自己对女色的欲望,而是由于男色本身所独有的审美意义^⑥。该观点有力地推翻了明清男风研究中的女

① Cuncun Wu, *Homoerotic Sensibilities in Late Imperial China* (New York: Routledge, 2004), 19.

② Giovanni Vitiello, "Exemplary Sodomites: Chivalry and Love in Late Ming Culture," *Nan Nü* vol. 2, no. 2 (2000): 255.

③ Cuncun Wu, *Homoerotic Sensibilities in Late Imperial China*, 56.

④ Cuncun Wu, *Homoerotic Sensibilities in Late Imperial China*, 60-61.

⑤ 有关清中晚期士伶关系更为细致的讨论,参见吴存存:《戏外之戏:清中晚期京城的戏园文化与梨园私寓制》,香港:香港大学出版社,2017年。

⑥ Cuncun Wu, *Homoerotic Sensibilities in Late Imperial China*, 30-33.

色替代论,为从社会风尚及审美层面深入考察明清男风开拓了道路。

魏浊安《浪子之友:明清男风与男性特质》在重申明清社会对待男风宽容态度的基础上,主要探讨了明清小说中男风描写与主流男性特质之间的关系。正是由于摆脱了反同性恋立场的限制,魏浊安高度肯定了男性同性浪漫情感对于等级制度所具有的颠覆作用。中国古代男风的合法性来源于参与双方在社会地位上的鸿沟。根据当时主流的性别观念,男性同性恋中被动者角色不仅会损失自己的男子气概,而且被认为无法享受性的愉悦。因此,该类角色一般由社会地位较低的男性来承担,而地位平等男性之间的男色关系并不为社会所接受。与这一传统观念相悖的是,晚明男色小说《弁而钗》描绘了处于同一社会阶层的男性之间的平等恋情。在这种关系中,被动者角色不需要承受被污名化的社会压力,还能体会到性的快乐。魏浊安认为,《弁而钗》之所以能够在一定程度上突破古代男风固有的权力结构,是因为该作深受晚明侠义与情感观念中平等意识的影响,最终以男男之爱的形式实现了侠义与情爱的圆满融合^①。

对女色替代论的反思,是《品花宝鉴》研究的另一条重要思路。根据马克梦(Keith McMahon)的研究,以晚明尚情美学为传统,《品花宝鉴》因其对平等士伶关系的推崇,而获得了颠覆等级秩序的潜在可能。士伶在容貌上的相似以及身份上的混淆,则体现了对于平等性的追求^②。魏浊安有关《品花宝鉴》的讨论,也大致摆脱了女色替代论的影响。作为清代品伶文化盛行的产物,《品花宝鉴》并非通过同性恋的故事来想象理想的女性特质,而是赋予了同性浪漫情感以独特的情爱价值。有关文人妻子容貌酷似男伶的描写,并不意味着女性能够取代男伶的地位,反而可以理解为女性对男伶角色的扮演。在否定女色替代论的基础上,魏浊安指出该作对同性恋情中双方平等地位的强调,挑战了传统男色叙述中不平等的权力关系^③。

苏成捷、吴存存、魏浊安、马克梦等学者的研究,从不同角度为反思汉学界反同性恋立场提供了助益,但是这些学者尚未就明清社会对待男风的真实态度达成一致。如在2005年有关《明清男风》的书评中,苏成捷认为吴存存过分强调了明清社会对待男风的宽容态度。这为该著的论述提供了一个“尴尬的框架”,并使其论述出现了诸多内部不一致的地方。由于不认同明清宽容男风的立场,苏成捷倾向于将精英阶层追求男伶的行为,解释为一种危险的社会时尚^④。可见,虽然苏成捷的清代法律研究充分辩驳了同性恋恐惧论,但是他尚未完全承认中国古代对待男风相对温和的态度。

具有反思性质的著作在评论界所遭受的批评,从另一角度反映了反同性恋立场在西方汉学界根深蒂固的影响。特别是同性恋恐惧论和女色替代论在明清男风研究界相当流行,在很大程度上造成了有关明清文学及文化方面的误读。该领域之所以深受反同性恋立场的困扰,主要是因为明清文献包含有关男风的负面话语。由于缺乏关于明清历史语境的深入考察,学者往往根据此类话语来推定当时社会对于男风的压制态度。因此,如何理解男风负面叙述所出现的具体语境,是剖析和反思西方汉学界反同性恋立场的关键。

三、还原男风相关负面话语的历史语境

明清文献关于男风的负面话语,给西方明清男风研究界带来了很大的困惑。由于未能对此类话语所处语境进行深入考辨,学者容易将其简单归结为当时社会同性恋恐惧的表现。特别是当部分男

① Giovanni Vitiello, *The Libertine's Friend: Homosexuality and Masculinity in Late Imperial China* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), 72-83.

② Keith McMahon, "Sublime Love and the Ethics of Equality in a Homoerotic Novel of the Nineteenth Century: *Precious Mirror of Boy Actresses*," *Nan Nü* vol. 4, no. 1 (2002): 70-109.

③ Giovanni Vitiello, *The Libertine's Friend: Homosexuality and Masculinity in Late Imperial China*, 180-199.

④ Matthew H. Sommer, "Review of *Homoerotic Sensibilities in Late Imperial China*," *The Journal of Asian Studies* vol. 64, no. 4 (2005): 1019.

风叙述中出现正面评价与负面批评并存的情况,学者在反同性恋文化预设的影响下,往往以负面评价为依据,认为中国古代对男风持有道德偏见。本节通过还原男风负面话语出现的具体语境,指出相关研究对明清男风所进行的错误解读,反思其反同性恋立场所存在的问题。

(一)从具体语境出发解读男风负面话语

明清笔记、小说、笑话等文献中有关男风的负面描写,是西方学者证明反同性恋立场时所引用的重要证据。但是,如果我们将此类负面评价还原到具体的文本语境中,则会发现此类材料不足以说明当时社会对待男风持有批判的态度。

以明清小说中的男色研究为例。在《浪子之友：明清男风与男性特质》中,魏浊安根据康熙至乾隆年间色情小说中男色描写的边缘化和粗俗化趋势,认为此类小说对待男风持有较为严厉的态度。在《桃花影》《春灯闹》和《闹花丛》等清初色情小说中,男主人公往往会遭到一位男性友人的诱骗,而成为同性性关系中的被动方。但是,《巫梦缘》《梧桐影》和《株林野史》等小说,不仅删除了清初小说中主人公承担被动角色的情节,而且将男性同性性关系设定为仆人及无赖等下层男性群体的行为。因此,魏浊安作出一系列论断,将“反同性恋”作为此类小说的叙事特征,但是,这些论断往往缺乏对文本语境的具体考察,因此其分析出现了不同程度的问题。

首先,魏浊安有关《巫梦缘》中男色叙述的解读,未能注意到小说主题对色情描写所产生的影响。魏浊安认为,浪子主人公王嵩对男风的排斥和对女色的兴趣,体现了“小说支持异性恋正统地位和家庭秩序的倾向”^①,但是,魏浊安未能注意到的是,《巫梦缘》的色情描写在整体上表现出相对节制的趋势。王嵩不仅拒绝学堂朋友的诱惑,也不断延宕和中止自己与女性偷欢的行为。例如,第四回《才郎误入迷魂阵》中王嵩因惧怕安府女性所设“迷魂阵”,主动离开安府。因此,《巫梦缘》中男色描写与主人公之间较为疏离的关系,更有可能是为了表现王嵩在猎艳过程中相对克制的态度,未必包含“支持异性恋正统地位”的意图。

其次,魏浊安对《梧桐影》中男色描写所进行的解释,在一定程度上偏离了小说的叙事逻辑。在《梧桐影》中,伶人王子嘉不仅与三拙和尚存在同性性关系,还与其合谋奸骗了无数妇女。魏浊安认为,小说谴责了王子嘉的不法行为给江南地区所带来的秩序混乱,“在支持异性恋正统性的立场下,表达了反同性恋的议题”^②。该解释思路的主要问题是仅以《梧桐影》关于王子嘉的粗俗描写和道德批判为依据,来推断小说对于男风持有较为保守的态度,但是,小说在结尾处已经表明惩处王子嘉的原因是“自己忘了是优人,过客也被他惑了,纵容得他出户入闼,行奸卖俏”^③。因此,《梧桐影》对王子嘉的批评,主要基于王子嘉对身份界限的逾越,并没有对其同性性行为本身进行道德评价。

再次,魏浊安关于《株林野史》的男色研究,欠缺对其小说本事的考察。魏浊安认为:“《株林野史》的特点是缺乏有关男性同性性关系的叙述。这再次显示了对其进行审查的意图,同时表达了对异性恋正统性的支持。”^④《株林野史》所述春秋时期夏姬淫乱故事,基本符合《左传》的相关记载。冯梦龙所编《新列国志》也敷衍了夏姬故事^⑤。《左传》《新列国志》关于夏姬故事的叙述,都不包含男风描写。可见,《株林野史》缺乏男色叙述的特点,主要是由其本事的原有情节所决定,与仇视同性恋的态度无关。

由于脱离了对文本具体语境的关注,魏浊安仅以有关男风的消极描写为据,认为明清部分作品带有反同性恋的叙事特征。虽然魏浊安在反思汉学界的反同性恋立场方面作出了重要贡献,但是他仍然未能摆脱反同性恋立场的影响,对明清文学的男色描写产生了一定程度的误读。

① Giovanni Vitiello, *The Libertine's Friend: Homosexuality and Masculinity in Late Imperial China*, 120.

② Giovanni Vitiello, *The Libertine's Friend: Homosexuality and Masculinity in Late Imperial China*, 123.

③ 不题撰人:《梧桐影》,陈庆浩、王秋桂主编:《思无邪汇宝》第16册,台北:台湾大英百科股份有限公司,1994年,第141—142页。

④ Giovanni Vitiello, *The Libertine's Friend: Homosexuality and Masculinity in Late Imperial China*, 124.

⑤ 有关《株林野史》本事的考辨,参见李梦生:《中国禁毁小说百话》,上海:上海书店出版社,2006年,第332页。

(二)从社会阶层出发考察男风矛盾话语

明清文献中关于男风的矛盾话语,是西方学者对明清男风传统产生误解的另一个重要原因。从作者态度来看,明清文献关于男风的评价往往兼具赞扬与批评两种立场。从叙述模式来看,明清文献既将男风呈现为粗俗的性关系,也将其描绘为浪漫感情的代表。在这种情况下,学者多根据有关男风的负面叙述,来推定当时社会对于男风的压制态度。但是,较少为学者所注意到的是,男风叙述的矛盾性,在很大程度上是由参与者的阶层所决定的,不足以说明当时社会对男风持有道德偏见。

李渔小说有关男色的矛盾评价是汉学界所争议的焦点之一。以《无声戏·男孟母教合三迁》为例。一方面,该作这样批评男风的不可理喻,曰:“南风一事,不知起于何代,创自何人,沿流至今,竟与天造地设的男女一道,争锋比胜起来,岂不怪异?”^①另一方面,小说生动描绘了文人许季芳和小官尤瑞郎之间动人的同性恋情,并在文末评价曰:“若使世上的龙阳个个都像尤瑞郎守节,这南风也该好;若使世上的朋友个个都像许季芳多情,这小官也该做。”^②袁书菲将该作关于男色的矛盾评价,解释为小说在男色叙述修辞方面所出现的逻辑矛盾。作者不仅将男风视为异性恋的镜像,也将其作为挑战异性恋合法地位的异端力量。因此,作品既会因同性恋对异性恋的模仿,而对忠贞的同性恋伙伴进行赞美,也会因同性恋与异性恋的竞争关系,而对同性恋展开批判^③。魏浊安则从反讽的角度来解释这一有关男色的矛盾叙述,并认为李渔所反讽的对象既包括“男子之爱与对变童的狂热”,也包含“儒家的母亲身份与异性婚姻”^④。

袁书菲与魏浊安对《无声戏·男孟母教合三迁》的解读,仍然以新批评为主要方法,存在脱离文本具体语境的问题。一方面,明清文人利用异性婚姻框架来描写男性同性恋情的做法,往往是为了赞美同性伴侣的忠贞品德,未必包含对男风进行嘲讽的意味。正如吴存存所认为的,“至少在幻想中,男色关系开始在义务与责任的传统结构中找到一个位置”^⑤。另一方面,袁书菲与魏浊安都忽视了阶层在男风矛盾叙述中所发挥的关键作用。文人阶层的男色追求,往往被刻画为浪漫感情和高雅趣味的表现;非文人阶层男性的同性性行为,则容易成为粗俗色情描写的对象。尤瑞郎守节报恩的行为之所以可歌可泣,是因为许季芳的秀才身份为二人关系奠定了合法基础。《无声戏·男孟母教合三迁》对许尤二人感情的赞美,正是在肯定文人同性爱恋的基础上,将浪漫情感的维度引入了男风叙述中。

根据社会阶层对男风进行区分性描写,是明清文献中非常重要的现象。西方明清男风研究所关注的女色替代论,主要出现在有关非文人阶层的描写中,与文人关系不大。例如,《拍案惊奇·夺风情村妇捐躯 假天语幕僚断狱》主要讲述了一则文人利用男风破案的故事。僧人大觉与徒弟智圆存在同性性关系,并且都与村妇杜氏交好。杜氏被杀后,其娘家和夫家为杜氏的失踪而相互怀疑,告到断事林大合处。在林大合的安排下,俞门子暗中访查,利用美色接近大觉、智圆,发现破绽,终使林大合查明真相。在有关大觉的情欲叙事中,大觉因年事已高而遭到杜氏厌弃,只能在与智圆、俞门子的关系中获得快乐。因此作品这样评价男风:“元来是本事不济的,专好男风。”^⑥也就是说,男性是因无法满足女性的欲望而选择变童作为性欲对象。魏浊安认为此类贬低男色价值的表述,与男风关系在案件侦破过程中所发挥的关键作用形成了矛盾^⑦。但是,魏浊安未能注意到的是,小说中将男色贬低为女色替代品的叙述,针对的是处于社会底层的僧人群体,而林大合利用门子的美色侦破案件的情

① 李渔编:《无声戏小说》,《古本小说集成》影印日本尊经阁文库藏本,上海:上海古籍出版社,1994年,第304页。

② 李渔编:《无声戏小说》,第376页。

③ Sophie Volpp, “Classifying Lust: The Seventeenth-Century Vogue for Male Love,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* vol. 61, no. 1 (2001): 81-93.

④ Giovanni Vitiello, *The Libertine's Friend: Homosexuality and Masculinity in Late Imperial China*, 52.

⑤ Cuncun Wu, *Homeroetic Sensibilities in Late Imperial China*, 90.

⑥ 凌濛初编:《拍案惊奇》,《古本小说集成》影印覆尚友堂本,上海:上海古籍出版社,1994年,第1107页。

⑦ Giovanni Vitiello, *The Libertine's Friend: Homosexuality and Masculinity in Late Imperial China*, 49.

节,其发生的合法性基础则是林大合作为文人的身份。因此,明清文献中的女色替代论,与赞美男色独特价值的话语之间并无矛盾。文人品鉴男色的话语,将男色视为一种超越于女色的独特情感形式;非文人阶层男性的同性性关系,则被解释为以男色来替代女色的粗俗行为。

从上可知,汉学界对反同性恋立场的认同,在很大程度上来源于对明清男风负面话语的误读。一方面,由于未能深入考察男风负面话语的具体语境,西方学者往往根据此类话语,得出明清社会关于男风持有偏见的错误认识。另一方面,有关男风的正面评价与反面议论并存的情况,也不足以说明社会对待男风的批判态度。同性之间的浪漫感情是文人阶层独有的时尚,非文人阶层的男色关系则充满了物质和肉欲的成分,小说中对男风的批判与否,与参与者的社会阶层密切相关。有关男风负面叙述与社会阶层之间关系的考察,不仅有助于摆脱反同性恋立场的影响,也为我们深入分析明清男风叙述背后的权力机制提供了新的路径。

四、结 语

自20世纪80年代中期以来,西方汉学界的明清男风研究取得了重要成就,不仅将大量中文材料译介到西方,也为该领域提供了丰富的理论分析框架。但是,由于基督教文化中仇视同性恋立场的影响,很大一部分西方学者难以理解明清社会对待男风的宽容态度。无论是清代法律研究中的同性恋恐惧论,或是明清历史研究对男风流行状况的怀疑,还是明清文学研究中的女色替代论,都是从西方反同性恋文化的立场出发所提出的解释框架,在很大程度上脱离了明清社会的历史语境。

从20世纪90年代开始,西方学者针对明清男风研究中所出现的文化误读,进行了一系列反思。较具代表性的观点包括:苏成捷在深入分析相关律条及案例的基础上,反对以同性恋恐惧论来解释清代同性性犯罪管制法律的出台原因;吴存存以大量文史资料为证据,考察了晚明至清代男风流行状况的连续性与差异性;魏浊安通过考察明清小说中有关男性同性恋情的描写,指出此类叙述具有颠覆男风关系中不平等权力结构的可能性。

西方明清男风研究界基于反同性恋立场所产生的文化误读,主要是因为学者未能从具体语境出发来深入解读男风负面话语的出现原因。有的话语由文本的整体主题所决定,有的话语是针对男风给社会秩序带来的破坏,有的话语与小说的本事来源有关。有关明清男风的矛盾叙述,并非当时社会贬低男风关系的表现,而是文人根据社会阶层对男风所进行的区分性描写。

从20世纪60年代高罗佩的相关考察开始,西方明清男风研究深受反同性恋立场的困扰。不过,随着中外学者的努力和相关中文文献译介工作的展开,大致在2010年之后西方汉学界基本就明清社会对待男风的宽容态度达成了一致意见。例如,1992年魏浊安认为“情外”之“外”表明了同性恋是与异性恋相对立的性爱形式^①。但是,在2011年的著作中,魏浊安改变了该观点,认为“外”仅仅指男性,不包含异端的含义^②。可见,在这将近50年的研究历程中,西方汉学界逐渐纠正了从反同性恋立场出发所产生的错误认识,尝试摆脱以西方仇视同性恋的文化预设来解释明清男风的思路。有关西方明清男风研究与反同性恋立场之间关系的讨论,不仅有助于重新寻求明清历史与文化的本相,也有利于廓清海外汉学研究范式的形成规律,为反思西方中心主义对中国研究的影响、建立中国学术的自信与自觉提供了重要借鉴。

[责任编辑 李 梅]

^① Giovanni Vitiello, "The Dragon's Whim: Ming and Qing Homoerotic Tales from 'The Cut Sleeve'," *T'oung Pao* vol. 78, livr. 4/5 (1992): 349.

^② Giovanni Vitiello, *The Libertine's Friend: Homosexuality and Masculinity in Late Imperial China*, 42.

宋朝官场酒风及其引发问题管窥

陈 峰

摘 要:宋朝帝王与官僚士大夫多好饮乐,由此不仅构成他们重要的生活方式之一,亦成为当时政界风尚的一记标识。不过,官场酒风盛行之下也暴露了诸多乱象,轻则给当事者招来非议乃至祸端,重则在一定程度上败坏了法纪秩序。与此同时,这类聚饮活动还不时会引发大小风波,将权力斗争或人事纠纷牵扯出来。宋代朝野虽皆知官场酒风过盛,但却难以遏制,其根源除了以往历代共性的因素外,其时代根由则主要与统治集团对饮酒问题的态度以及相关的制度规则存在直接的关联。

关键词:官场;酒风;宋朝;饮乐;士大夫

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.01.07

在中国历史上,饮酒素来为众人所好。陶渊明的名句“平生不止酒,止酒情无喜”^①,即道出了饮酒有生情忘忧之效;《诗经》中有“以御宾客,且以酌醴”之句^②,则指迎接宾客应以美酒款待。就连遁入空门的某些僧人也被酒所吸引,称之为“般若汤”^③。故世人待客聚会时,酒水往往是必备之物,饮乐也就通常特指饮酒之乐。在宋朝优容官僚士大夫的时代背景下,当时无论是公务聚会,还是私人宴请,都免不了要以酒助兴,官场酒风甚为盛行。学界对宋朝官场饮酒的考察多置于饮宴问题之中,包括饮宴的形式与内容,以及其中士人的交游、酬唱等方面,而对与其相关的政治议题则较少关注^④。其实,官场酒席往往不止于饮乐,杯觥交错之间常引发诸多问题,由此还能酿成大小政治风波。这些都构成了宋代官僚生活的一项侧面内容,也为观察宋朝时政提供了一扇窗口,故值得加以探究。

一、政界的饮乐之风

宋代时期,一方面因为传统生活习惯习俗、礼仪活动以及人际交往的需要,另一方面随着酿酒技艺、产量的提高^⑤与商业经济的空前发展,都使得酒的消费量大增。而帝王与官僚阶层,也藉此获得

作者简介:陈峰,西北大学历史学院教授(陕西西安 710069)。

基金项目:本文系国家社科基金重点项目“宋代治军理念与朝政关系研究”(18AZS009)的阶段性成果。

① 陶潜:《止酒》,袁行需:《陶渊明集笺注》,北京:中华书局,2003年,第286页。

② 《诗经·小雅·吉日》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第162页。

③ 张邦基:《墨庄漫录》卷五,北京:中华书局,2002年,第143页。

④ 学界对与宋代饮酒有关的论述颇多,综论性的研究主要有吴涛:《北宋东京的饮食生活》,《史学月刊》1994年第2期;尹高林:《北宋宴饮活动研究》,河南大学硕士学位论文,2010年等。从不同角度考察的有山口智哉:《宋代乡饮酒礼考——仪礼空间としてみた人的结合の(场)》,《史学研究》第241期,2003年;申万里:《宋元乡饮酒礼考》,《史学月刊》2005年第2期;祝尚书:《论宋代的鹿鸣宴与鹿鸣宴诗》,《学术研究》2007年第5期;王美华:《唐宋时期乡饮酒礼演变探析》,《中国史研究》2011年第2期;马丽梅:《宋词与宴饮》,苏州大学博士学位论文,2010年;杨晓霭:《一曲新词酒一杯——宋代士大夫的宴饮情趣与酒中歌唱》,《古典文学知识》2014年第2期;梁建国:《朝堂之外:北宋东京士人交游》,北京:中国社会科学出版社,2016年;马德福:《东坡与酒》,《中国典籍与文化》1997年第2期等。拙文《宋太祖朝的曲宴及其政治功用》(《历史研究》2018年第4期)在探析宋太祖时代曲宴及其发挥的政治功用中,所分析的诸多政治变故,都属酒宴上发生的重要事件。不过该文仅限于宋太祖一朝与宫廷宴饮层面。

⑤ 参见李华瑞:《宋代酒的生产和征榷》,保定:河北大学出版社,2001年。

了最佳的饮酒条件。因此,宋代政界的饮乐之风甚为突出,并成为其时代的一个鲜明印记。

宋朝帝王大都有好酒的习惯,这不仅在各种正式宴会上有所体现,并且也表现于日常生活之中,由此带动了宫廷层面的饮乐之风。对此官私记载皆有不同程度的反映,如开国皇帝赵匡胤嗜酒,即位后仍长期保持这一嗜好,以至于时常饮酒过量。他曾在某次酒后坦承:“沈湎于酒,何以为人?朕或因宴会至醉,经宿未尝不悔也。”^①宋太祖在宴席上还往往亲自劝酒,典型例证如:功臣大将王审琦“素不能饮”,某次侍宴中,“太祖酒酣仰祝曰:‘酒,天之美禄,审琦,朕布衣交也。方与朕共享富贵,何靳之不令饮邪?’祝毕,顾谓审琦曰:‘天必赐卿酒量,试饮之,勿惮也。’审琦受诏,饮十杯无苦”^②。曹彬奉命统军出征南唐前夜,被召进宫,“帝亲酌酒,彬醉,宫人以水沃其面”^③。宋太祖还惯用设酒宴的方式解决问题^④,如吴越王钱俶赴开封朝觐之日,宋太祖多次举办宴会款待钱俶父子,“又尝令俶与晋王光义、京兆尹廷美叙兄弟之礼”^⑤。至于“杯酒释兵权”“后苑之宴”之类收兵权与削藩之举,也都是君臣“酒酣”之际达成^⑥。宋太宗早在登基前,已好杯中之物,如他以后所承认:“昔尹京日,无事常痛饮池上。”^⑦他在位期间,与近臣饮乐的记载颇多,代表性的例证如:太平兴国九年(984)三月中、雍熙二年(985)四月初及翌年十二月初,宋太宗分别在宫内设宴,或赏花、钓鱼、观雪,或赋诗、酬唱,还特别表示要与群臣“同醉”^⑧。淳化三年(992)九月,宋太宗出游京师旧居,与随行官员畅饮,“群臣尽醉”^⑨。宋太宗晚年曾为立储之事征求寇准意见,议决后“延准饮,醉而罢”^⑩。

宋真宗不仅酒兴浓,或许也是守成君主中最善饮者,因此传闻甚多。如宋人描写:“真庙饮量,近臣无拟者。”朝臣李仲容也以豪饮闻名,号称“李万回”。宋真宗遂特地召他比试酒量,“真宗命巨觥俾满饮,欲剧观其量。引数,大醉,起,固辞曰:‘告官家撤巨器’”。随之君臣继续畅饮欢谈,“上喜,从容数杯。上又曰:‘正所谓君臣千载遇也’”^⑪。类似情形还有不少,如:景德议和后,王钦若罢参知政事,但依旧得到宋真宗宠信,以资政殿大学士出入宫廷。某夜,他入宿宫中与陈彭年“寒夜闲饮”时,忽然受到召见,“真宗与公对饮,饮罢持禁烛送归”。王钦若感慨道:“某江南一寒生,遭际真主,适主上以巨觥敌饮,仅至无算,抵掌语笑,如僚友之无间。”^⑫另有记载:宋真宗在太清楼与群臣宴饮,突然问:街市酒家有佳酿吗?有宦官答称:惟有“南仁和”家酒最好。他当即派人去买了许多,赐给众臣^⑬。此亦反映宋真宗对饮酒的嗜好。有时为了尽兴,宋真宗甚至在宴饮之日停止全天政务,如天禧元年(1017)十一月间,他下诏在曲宴之日,“辍后殿视事”^⑭。事实上,宋真宗的贪杯行为直接带动了庙堂的饮乐之风,如宋人所说:“真宗临御岁久,中外无虞,与群臣燕语,或劝以声妓自娱。”^⑮而宋仁宗也喜欢饮酒,并在聚饮时带头劝酒,如他曾在宴席中对臣僚表示:“天下久无事,今日之乐,与卿等共之,宜尽

① 李焘:《续资治通鉴长编》(以下简称《长编》)卷二,建隆二年闰三月甲子,北京:中华书局,2004年,第42页。司马光亦记载宋太祖曾对身边左右表示:“朕每因宴会,乘欢至醉,未尝不自悔也。”见司马光:《涑水记闻》卷一,北京:中华书局,1989年,第6页。

② 《宋史》卷二五〇《王审琦传》,北京:中华书局,1977年,第8816—8817页。

③ 邵伯温:《邵氏闻见录》卷一,北京:中华书局,1983年,第4—5页。

④ 陈峰:《宋太祖朝的曲宴及其政治功用》,《历史研究》2018年第4期。

⑤ 李焘:《长编》卷一七,开宝九年二月己未、三月庚午,第365、366页。《宋史》卷四八〇《世家三·钱俶传》所记相类:“又尝一日召宴,独太宗、秦王侍坐,酒酣,太祖令俶与太宗、秦王叙昆仲之礼。”(第13900页)

⑥ 李焘:《长编》卷二,建隆二年七月戊辰,第49—50页;卷一〇,开宝二年十月己亥,第233页。

⑦ 《宋史》卷一一三《礼十六·嘉礼四》,第2696页。

⑧ 《宋史》卷一一三《礼十六·嘉礼四》,第2691—2692页。

⑨ 《宋史》卷一一三《礼十六·嘉礼四》,第2696页。

⑩ 李焘:《长编》卷三八,至道元年八月壬辰,第818页。

⑪ 文莹:《湘山野录》卷下,北京:中华书局,1984年,第45页。另《宋史》卷二六二《李涛传附孙仲容》亦记:“仲容性醇易,喜饮酒。”(第9063页)

⑫ 文莹:《湘山野录》卷下,第44页。

⑬ 阮阅编:《诗话总龟》卷三〇《故事门》,北京:人民文学出版社,1987年,第305—306页。

⑭ 《宋史》卷八《真宗三》,第163页。

⑮ 苏辙:《龙川别志》卷上,北京:中华书局,1982年,第74页。

醉,勿复辞。”^①即便到晚年多病之时,宋仁宗依然无法节制。据欧阳修亲眼所见:嘉祐八年(1063)上元节晨,宋仁宗率臣僚出游京城寺观过程中,设宴畅饮,至黄昏才罢。随之登楼观灯,又继续饮酒,直至酒过五巡才散席。宋仁宗虽因此身体不适,但次日晚仍出游两寺,再与近臣对饮,就此加重病情。不久,宋仁宗便病死宫中^②。由此可见,其死因与过量饮酒有关。即使是励精图治的宋神宗,亦常出席各种宴饮场合,其晚年最终病倒也与秋宴上饮酒有关。据记载,元丰七年(1084)八月,“大燕集英殿,酒五行罢,以上服药也”。对于这次宋神宗带病服药参加的酒宴,李焘引新旧国史记反映:“上以疾,不果终燕。”^③陆游的记载则更为具体:“神庙举御觞示丞相王岐公以下,忽暴得风疾,手弱觞侧,余酒沾污御袍。”于是在宋神宗死后,有挽联叹息称:“轸从元朔朝时破,花是高秋宴后萎。”^④

至于宋代其他的皇帝,贪杯者也不乏其人,由此染病者亦不少见^⑤。宋徽宗在位期间,其穷奢极欲的享乐即包含了醉生梦死的内容,已不必赘述。宋光宗即位之初,朝臣谢潯在所献“十箴”书中,首先提到的便是节制宫廷宴饮活动^⑥。宋理宗嘉定七年(1214),朝官陈宓同样上奏批评“宫中宴饮或至无节”^⑦。更荒唐的是,傀儡君王宋度宗在位十年间,最突出的嗜好就是酒色,史称“自为皇太子时,以好内闻。既立,耽于酒色”^⑧。从他35岁早死的结果来看,应该与过度纵欲与饮酒有关^⑨。而身心俱弱的宋宁宗大概困于饮酒,于是在宫中走动时由宦官背负两“小屏”为先导,上面写着“少饮酒,怕吐;少食生冷,怕痛”,凡后宫有人劝酒或冷食,他便手指小屏打发。即使如此,宋宁宗还是没有戒酒,“故每饮不过三爵”^⑩。

在宋代官僚士大夫的流行生活情趣中,饮乐是一项重要的内容,这在各种记载中都有充分的反映。诸如:宋初归降的吴越王钱俶子孙,多以宴饮为乐,其中钱昱“饮酒至斗余不乱。善谐谑,生平交旧终日谈宴”;钱俨“善饮酒,百卮不醉,居外郡尝患无敌”^⑪。宋真宗朝大臣石中立“喜宾客,客至必与饮酒,醉乃得去”^⑫。宋仁宗早年的师傅鲁宗道喜酒,其家在开封城著名的“仁和”酒楼之侧,“公往往易服微行,饮于其中”^⑬。晏殊“喜宾客,未尝一日不宴饮”^⑭。欧阳修以醉翁自居,其号“六一居士”之中就包含一壶酒。到了晚年,他仍“每以闲适饮酒为乐”^⑮。苏轼的大量作品皆为酒后所成,难怪他自称:每当此时都会感觉酒气“拂拂”从十指流出^⑯。梅尧臣虽家贫,但“喜饮酒,贤士大夫多从之游,时载酒过门”^⑰。吴瑛引退后,“宾客至必饮,饮必醉,或困卧花间,客去亦不问”^⑱。主管国子监的杨安国“每会集学官饮酒,必诵诗”^⑲。状元出身的吕溱在杭州任内被指“乐饮西湖之上,夜夜忘归”^⑳。朝

① 《宋史》卷一一三《礼十六·嘉礼四》,第2692—2693页。

② 欧阳修:《欧阳修全集》卷一九《奏事录·又三事》,北京:中华书局,2001年,第1840—1841页。

③ 李焘:《长编》卷三四八,元丰七年八月辛亥,第8359页。

④ 陆游:《老学庵笔记》卷七,北京:中华书局,1979年,第91页。

⑤ 有关宋朝皇帝因饮酒染疾的问题,可参见史长歌:《宋代皇帝的疾病、医疗与政治》第二章《致病因素》,保定:河北大学出版社,2013年,第82—86页。

⑥ 《宋史》卷三八九《谢潯传》,第11931页。

⑦ 《宋史》卷四〇八《陈宓传》,第12310页。

⑧ 王瑞来笺证:《宋季三朝政要笺证》卷四,咸淳十年七月,北京:中华书局,2010年,第359页。

⑨ 参见胡昭曦、蔡东洲:《宋理宗 宋度宗》,长春:吉林文史出版社,1996年,第228页。

⑩ 叶绍翁:《四朝闻见录》乙集《宁皇二屏》,北京:中华书局,1989年,第64页。

⑪ 《宋史》卷四八〇《吴越钱氏世家附昱、俨》,第13916、13915页。

⑫ 《宋史》卷二六三《石熙载传附中立》,第9104页。

⑬ 欧阳修:《归田录》卷一,北京:中华书局,1997年,第1页。

⑭ 叶梦得:《避暑录话》卷上,《全宋笔记》第二编,郑州:大象出版社,2006年,第267页。

⑮ 叶梦得:《避暑录话》卷上,第230页。

⑯ 赵令畴:《侯鯖录》卷四,北京:中华书局,2002年,第120、109页。

⑰ 《宋史》卷四四三《文苑五·梅尧臣传》,第13092页。

⑱ 《宋史》卷四五八《隐逸中·吴瑛传》,第13451页。

⑲ 江少虞:《宋朝事实类苑》卷六六《语误》,上海:上海古籍出版社,1981年,第881页。

⑳ 文莹:《湘山野录》卷上,第12页。

官方偕“喜饮酒，至酣宴无节”^①。官僚陈侗“宫邸有妻族之亲，每休沐相从，宴饮无度”^②。北宋末年的重臣蔡京“每饮之酒，无不大醉”^③。南宋初宰相吕颐浩“喜酒色”，每夜都在府中由侍妾陪着纵饮^④。一些官僚甚至不顾忌讳，在守丧期内仍不断绝宴饮行为，如蔡京之子所说：“宣和后起复者，虽在家奉其几筵如故，至接宾客、燕亲旧，盖与常人无异，礼义于是扫地。”^⑤故仕宦交游，往往以酒相会，以至于连风流的僧人也会受邀参与^⑥。文献记载中不胜枚举的上述现象，都说明官员好饮习性带有很大的普遍性，就此构成了鼓吹饮乐的广众群体。

在宋代官场饮乐风尚下，一些大臣遂以嗜酒、豪饮名闻朝野。如一代名相寇准，就属其中的突出代表。据可信的史料反映，寇准在各地任职期间，“虽有重名，所至终日游宴”^⑦。即使在异常紧张的澶渊之役期间，寇准仍每晚必饮，“每夕与知制诰杨亿痛饮，讴歌谐谑，喧哗达旦，上使人觐知之，喜曰：‘得渠如此，吾复何忧乎！’时人比之谢安”^⑧。这也许是一种安稳人心的韬略之举，但却借助饮酒的方式发挥，不能不说是寇准嗜酒习惯使然。于是有关他豪饮的各种逸事传闻流播甚广，成为世人津津乐道的话题。如有记载称寇准经常设宴待客，又往往以柘枝舞助兴，世人遂称他为“柘枝颠”^⑨。每逢聚饮场合，寇准不仅自己畅饮，还要求他人多喝。据说，他罢相到永兴军做长官后，在酒宴上不论官品高低，只问酒量大小。有个下属经常陪酒，即使生病也不能幸免，最后其妻当庭喊冤，才得摆脱^⑩。曾为寇准下属的赵贺“喜饮酒，至终日不乱”，“有干力，知州寇准且知贺”。若仔细解读这条记载，不难发现赵贺得到寇准的赏识，除了有干才外，大概能饮也是一个原因^⑪。再如宋初的两朝宰相薛居正，以酒量超众出名，“饮酒至数斗不乱”^⑫。神宗朝宰相韩缜，平生亦以畅饮著称，其酒量可敌数人^⑬。宋人《避暑录话》还记载了韩缜之兄韩维好酒的逸事：韩维年老时退为许州长官，每年春季都天天在当地西湖设宴，凡遇见士人，不问是否相识都受到邀请。有人询问其故，他答称：“汝少年，安知此？吾老矣，未知复有几春。若待可与饮者而后饮，则吾之为乐无几，而春亦不吾待也。”^⑭此话固然意在感叹暮年时光短促，不过却也说明其对饮乐的眷恋不舍。

宋代官僚退休后，大都仍保持饮乐的习惯，有好事者还举办各种聚会。如宋太宗朝的宰相李昉卸任后，仿照唐代白居易的“九老会”，与宋琪等九位老臣聚会饮乐^⑮。宋仁宗朝，宰相杜衍赋闲后，与四位退休的耆旧官僚有“五老会”，“吟醉相欢”^⑯。宋神宗元丰年间，耆老聚会更为盛行。如元丰五年（1082），重臣文彦博出任西京留守，又效仿“九老会”而发起“耆英会”，邀集定居洛阳的“公卿大夫年德高者”赴会。参加者除文彦博外，还包括故相富弼以及赋闲洛阳的司马光等13位老官僚。史称“诸老须眉皓白，衣冠甚伟”，成为一时的盛事佳话。文彦博还提议发起了“同甲会”，司马光则与几位

① 《宋史》卷三〇四《方偕传》，第10070页。

② 李焘：《长编》卷二三四，熙宁五年六月丁卯，第5682页。

③ 蔡绦：《铁围山丛谈》卷五，北京：中华书局，1983年，第86页。

④ 熊克：《中兴小纪》卷一八引朱胜非《闲居录》，福州：福建人民出版社，1985年，第225页。

⑤ 蔡绦：《铁围山丛谈》卷四，第73页。

⑥ 和尚仲殊曾在西湖宴饮上与著名词人张洵、刘泾以诗咏酬唱，见吴曾：《能改斋漫录》“逸文”，上海：上海古籍出版社，1984年，第556页。

⑦ 《宋史》卷二八二《向敏中传》，第9555页。

⑧ 李焘：《长编》卷五八，景德元年十二月戊戌，第1298页。

⑨ 沈括：《梦溪笔谈》卷五《乐律一》，长沙：岳麓书社，2002年，第32页。

⑩ 吴曾：《能改斋漫录》卷一八，第512—513页。

⑪ 《宋史》卷三〇一《赵贺传》，第9999—10000页。

⑫ 《宋史》卷二六四《薛居正传》，第9111页。

⑬ 邵博：《邵氏闻见后录》卷三〇，北京：中华书局，1983年，第238页。

⑭ 叶梦得：《避暑录话》卷上，第228—229页。

⑮ 洪迈：《容斋随笔·四笔》卷一二，北京：中华书局，2006年，第779页。

⑯ 王辟之：《渑水燕谈录》卷四，北京：中华书局，1981年，第47页。

老友举办了“真率会”^①。诸如此类的聚会,反映宴饮在官僚晚年生活中仍占有醒目的位置。

宋代有些官宦对聚饮活动的喜好程度,还到了非通宵达旦不足以表达的地步。典型的例证如:北宋名士宋祁,素好饮乐,其家中宴席几乎无日不有。据传他曾某日晚间宴请时,为了延长时,竟在厅堂内悬挂重重帷幕,然后点灯开席。宾客只愿畅饮取乐,不觉夜晚漫长。等到撤去幕帘,已是次日白昼,于是宋府宴席被称为“不晓天”^②。无独有偶,武臣张耒发达后,也曾于府邸宴请朝中近臣。其帷幔遮蔽的手法与宋祁相类,“诸公但讶夜漏如是之永,暨至撤席出户询之,则云已再昼夜矣”^③。

至于宋朝许多失意的官员,往往或陶醉杯盏,或借酒浇愁,正应了“今朝有酒今朝醉,明日愁来明日愁”的诗句^④。如苏轼所自述:被贬谪黄州后,曾一面独饮排遣烦恼,一面赋诗追忆与友人“对月酣歌”的情景^⑤。有关这方面的突出例证则是:北宋中叶,御史中丞范讽遭贬后回到故乡济南,虽在守丧期仍常与亲朋故旧聚饮,“日饮酒自纵,为时所讥”。范讽与同乡石延年、刘潜之流,“喜豪放剧饮,不循礼法”,竟产生不小的示范效应,“后生多慕之”。颜回的后裔颜太初对此不满,写《东州逸党诗》讽刺。于是,范讽及其交游的一批士人,被称为“东州逸党”^⑥。仕途失落的文臣石延年,以酒量过人闻名一时,宋人笔记称他与宾客聚饮时,常披发裸足,甚至有“囚饮”“巢饮”及“鳖饮”等等古怪行为。据说,宋仁宗欣赏其才,曾让大臣劝其戒酒,他不得不终止这一嗜好,不料这位高阳酒徒因此染疾而亡^⑦。事实上,一些嗜酒如命的官员的确死于杯盏之中。如宋太宗朝的状元苏易简,官至参知政事,但“性嗜酒”。他初任翰林学士,答谢之日便已喝醉,“余日多沉湎”。宋太宗曾特地劝他节制,并“草书《劝酒》二章以赐”,还令其母为之诵读。然而苏易简终究难以自拔,仍然死于过量饮酒。宋太宗感叹道:“易简果以酒死,可惜也。”^⑧而李询(又作“李绚”)同样嗜酒,在知开封府任内曾夜饮大醉,次日上朝“奏事酒未解”,引起宋仁宗的不满,被调离原职。不过他积习难改,“性嗜酒,终以疾死”^⑨。

二、官场的饮酒乱象

宋代官方的宴饮活动,可谓名目繁多,其中最常见的是各级衙门的宴请,以及官宦士大夫间的聚会。在这些聚饮活动中,宋人有尽显风流的一面,特别是乘兴酬唱之际,创作了无数的名篇佳作。不过,杯盏之间也常引发诸多乱象,由此构成朝野关注的时弊之一。

宋朝历史上,官场因饮酒引发的乱象可谓形形色色、层出不穷,轻者给当事者引来非议乃至祸端,大者则败坏法纪秩序。揆诸有关文献记载,大致可将这些现象划分为以下几类:

其一,酒后失态,是宋代官场常见的现象,甚至连某些宰辅大臣也不能幸免。如宋太祖朝初期的翰林学士王著,一贯嗜酒,曾“宿直禁中,被酒,发倒垂被面,夜扣滋德殿门求见。帝怒,发其醉宿倡家之过,黜为比部员外郎”^⑩。宋初另一位文臣郭忠恕醉酒后上朝,不仅喧闹朝堂,还与御史台官吏发生冲突,结果遭到贬官,“被酒与监察御史符昭文竞于朝堂,御史弹奏,忠恕叱台吏夺其奏,毁之,坐贬为乾州司户参军”。以后,他在地方又因酒后惹事,再被削籍流放。史称“忠恕性无检局,放纵败度,上

① 邵伯温:《邵氏闻见录》卷一〇,第104—105页。

② 徐应秋:《玉芝堂谈荟》卷七《不晓天》,《景印文渊阁四库全书》第883册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第159页。

③ 王明清:《挥麈录·后录》卷五,上海:上海书店出版社,2001年,第115页。

④ 吴曾:《能改斋漫录》卷一,第334页。

⑤ 苏轼:《东坡志林》卷一《忆王子立》,北京:中华书局,1981年,第5页。

⑥ 《宋史》卷三〇四《范讽传》,第10063—10064页;卷四一二《文苑四·颜太初传》,第13087页。李焘也称:“讽日饮酒自纵,所与游者,辄慕其所为,时号‘东州逸党’”。见《长编》卷一二〇,景祐四年六月丁未,第2834页。

⑦ 沈括:《梦溪笔谈》卷九《人事一》,第74页。另《宋史》卷四一二《文苑四·石延年传》也有其豪饮的记载,第13071页。

⑧ 《宋史》卷二六六《苏易简传》,第9173页。

⑨ 《宋史》卷三〇二《李绚传》,第10028页。另见《宋朝事实类苑》卷一二《李询》:李询“嗜酒,常早朝上奏,奏事,宿醒未解,酒气醺然冲于御座。上谓曰:‘开封府烦卿,宜节酒。’询再拜谢罪,然不饮酒不乐,竟以过度而卒”(第134页)。

⑩ 《宋史》卷二六九《王著传》,第9241页。

怜其才，每优容之”，但终因“益使酒”，被流放至死^①。郭昱则在随大将潘美出征南唐期间，半夜酗酒狂叫，骚扰到军队宿营，“中夜被酒号叫，军中皆惊”，于是遭到遣返^②。宋真宗藩邸师傅出身的郭贽升任参知政事后，一次上朝议事，竟醉酒未醒，也因此被贬^③。最突出的例子当属宰相张齐贤其人其事，咸平三年（1000）冬至之日，张齐贤在上朝前喝多了酒，“日南至，群臣朝会，齐贤被酒，冠弁欹侧，几颠仆殿上”，遂被弹劾下台^④。在给他下达的罢相制书即明确斥责道：“居三事之崇，享万钟之厚。属当大礼，表率周行。而乃酣觴杯觞，欹倾寇弁，渎兹朝着，悖我盛仪。”^⑤从以上诸多事例可见，宋代官员酗酒暴露的各种失态行为，成为败坏官方形象的突出表现之一。

还有宋朝官僚饮酒过程中的不雅行为，主要反映在一如往昔的纵情声色。按照宋代官场流行的传统，宴饮时大都有官妓或家姬陪伴助兴，于是酒后常有放荡行为发生。如北宋中叶，“无检操”的翰林学士杨绘被贬，“居荆南，日事游宴”。某日，出家妓请客夜饮，府学教授胡师文酒后对杨府家妓肆意玩弄，令主人狼狈不堪，“半醉，狎侮绘之家妓，无所不至。绘妻自屏后窥之，大以为耻，叱妓入，挹于屏后。师文离席排绘，使呼妓出，绘媿于其妻，遽欲彻席。师文狂怒，奋拳驱绘，赖众客救之，几至委顿”。此事外传后，杨绘引来极大非议，所谓“近臣不自重，至为小人凌暴，士论尤鄙之”^⑥。宋神宗朝的枢密副使王韶，“在鄂宴客，出家姬奏乐，客张缙醉挽一姬不前，将拥之，姬泣以告。韶徐曰：‘本出汝曹娱客，而令失欢如此。’命酌大杯罚之，谈笑如故”^⑦。王韶的这一举动，其实反映出宋代士大夫对酒后乱性行为的包容态度。宋代笔记又反映，名儒罗从彦曾为酒场上相识的小妓杨姝赠过《好事近》一词：“一弄醒心弦，情在两山斜叠。弹到古人愁处，有真珠承睫。使君来去本无心，休泪界红颊。自恨老人愤酒，负十分金叶。”^⑧这一本属逢场作戏之作，却暗含了对男女情色的露骨描写，流传甚广，说明借酒放纵声色的行为在士大夫之间并不稀见。不过此类行为若过了头，也会惹火烧身。如宋英宗朝，环庆路经略安抚使孙洙虽有才干，但“喜燕游、女色”的声名太大，大概有碍官方形象，故因此一度被贬^⑨。南宋绍兴年间，广东提刑韩璜奉命查处贪官王鈇，不曾想却栽倒在酒席上。据记载，王鈇有一妾，乃“故钱塘娼也”，为韩璜昔日相好。于是王鈇派此妾在专设的宴席上百般劝酒，将韩璜灌醉，令其丑态百出，最终狼狈而归，“不敢复有所问”。此事传播出去，深陷风波的韩璜“旋遭弹劾”^⑩。

其二，酒后失职。仅就史载所见，宋代官员因酒失职废事的现象频发，不仅包含官员的一般职责，并且还牵扯到外交以及宦官职守等方面。如：宋初，向拱在西京留守任内，“好声妓，日纵酒，恣所欲。政府坏废，群盗白日劫人于市，吏不能捕”。这种因酒废职的后果，竟到了无视群盗光天化日打劫的地步，宋太祖当然无法容忍，遂将其贬官^⑪。再如南宋宁宗时，知吉阳军梁克和在任期间，“耽于酒色”，凡有诉讼官司，皆交给手下吏人处理^⑫。更有甚者，大理寺官员陈椿在绍熙二年（1191）被检举，他每次判案时都要喝下许多酒，然后才写出判词，“在棘寺每断一案，必须饮酒斗余，然后下笔，轻率故也”^⑬。不过，也有遭人诬陷的事发生。如在宋太宗朝，董俨为度支使，黄观为判官，“俨知观不饮酒，一日聚食，亲酌以劝观，观为强饮之”。随后，都监赵赞召黄观议事时，询问是否饮酒，黄观如实回

① 《宋史》卷四四二《文苑四·郭忠恕传》，第13088页。

② 《宋史》卷四三九《文苑一·郭昱传》，第13011页。

③ 《宋史》卷二六六《郭贽传》，第9174页；文莹：《玉壶清话》卷五，北京：中华书局，1984年，第46页。

④ 李焘：《长编》卷四七，咸平三年十一月庚寅，第1033页；《宋史》卷二六五《张齐贤传》，第9155页。

⑤ 《宋大诏令集》卷六五《宰相十五·张齐贤罢相归班制》，北京：中华书局，1997年，第318页。

⑥ 魏泰：《东轩笔录》卷七，北京：中华书局，1983年，第77—78页。

⑦ 《宋史》卷三二八《王韶传》，第10583页。

⑧ 吴曾：《能改斋漫录》卷一七《乐府》，第487页。

⑨ 李焘：《长编》卷二〇八，治平三年四月甲申，第5048页。

⑩ 罗大经：《鹤林玉露》卷六《乙编·韩璜廉按》，北京：中华书局，1983年，第227—228页。

⑪ 李焘：《长编》卷一〇，开宝二年八月己亥，第231页。

⑫ 徐松辑：《宋会要辑稿·职官七四》，北京：中华书局，1957年，第4052页。

⑬ 徐松辑：《宋会要辑稿·职官七三》，第4019页。

答。次日,董俨与赵赞便上密奏称黄观“嗜酒废职”。直到多年后,董俨才因此诬告之事被贬^①。

外交场合出现的酒后失职行为,在宋代也不少见。如在宋真宗朝,孙冕承担接伴契丹使臣的职责,但他因在接待宴会上酗酒,“被酒不谨”,有失国体,被贬责外放^②。类似的事例还有多起,如皇祐三年(1051),宦官李希晟奉命迎接辽使时,与雄州判官左振在城内“宴饮无节”,即在接待辽使的宴会上纵酒无度,有失礼仪。两人最终遭到追究,当地的文武长官也因此牵连被贬^③。而在对方国度的外交场合中,宋朝官员同样有酒后失职行为,如北宋中叶,王拱辰率团出使辽朝期间,在宴席上表现失常,“契丹置宴钱,宋选、王士全、拱辰等遂窄衣与会,自以随行京酒换所设酒,痛饮深夜,席上联句,语同俳优。选及士全因醉,与敌使争,及契丹主自弹琴以劝拱辰酒,拱辰既不能辞,又求私书为己解救。失礼违命,损体生事”。可见他们酒后的各种行为“失礼违命”,有损宋廷尊严^④。无独有偶,朝臣刘沆衔命出使辽朝,对方接待的馆伴使杜防在酒席上强迫刘沆饮酒,结果刘沆“沾醉拂袖起”,竟出口咒骂杜防。此事不仅有损宋朝形象,并且已多少构成外交风波,因此刘沆返回后被贬出朝^⑤。天圣元年(1023)八月,出使辽朝国信使张师德等官员的二十五位随行人员,在酒宴中也发生事端,“因醉酒不谨言语,遂致衅隙”。及至返回,这些随员也受到严惩,其中亲从长行李达已被处斩^⑥。

宦官属于帝王身边的宫廷人员,其失职行为自然不同一般。如太平兴国二年(977),宦官周延峭在奉命携带诏书到宋州视察期间,竟擅离职守,结果在“出城饮酒”过程中将诏书遗失,因此被斩^⑦。南宋高宗时期,得宠宦官康谓为内侍省押班,经常请另一位宦官、知阁门事蓝公佐饮酒,并曾于酒后泄露皇帝的谈话内容,“每邀公佐至其直舍,必纵饮大醉,薄莫乃归,尝漏泄禁中语”。这显然属于严重的涉密失职,只是因有宋高宗的庇护,才未受到追究^⑧。

其三,借酒生事。有关此类的记载也不少见,突出者如:吴越王钱俶因主动纳土归降,获得罕见的隆高待遇与地位。据记载,钱俶举家迁入开封城后,曾一度卧病家居。某日,宦官赵海在醉酒状态下闯入钱府,拿出数枚药丸劝钱俶服用:“此颇疗目疾,愿王即饵之。”钱俶服下药丸后,赵海才离去。钱家人皆惊恐不已,钱俶只得安慰道:“此但醉耳,又何疑哉?”宋太宗数日后闻知,将赵海逮捕下狱,随之决杖流放海岛^⑨。从仅有的记载来看,此事应是赵海私自揣摩上意,故意借着醉意测试归顺降王的态度。不过,此举一旦传出去,难免会引起轩然大波,令宋太宗陷于尴尬境地。赵海就此付出沉重代价,也就不难理解。还有更荒唐者,如承担巡查治安的西京右军巡使李之才不顾禁令,伙同他人携酒进入洛阳宫殿中“聚饮”,被举报后“除名为民,永不齿叙”^⑩。

其四,酒后违法。轻则酒后随意打人,重则甚或醉酒杀人,有关此类现象同样不绝于史。典型例证如:宋太宗朝状元出身的胡旦,在任知海州期间长期沉湎饮酒,又酒后任意以鞭打人,“沉湎于酒,恣行鞭扑”^⑪。大中祥符七年(1014),知长安县王文龟,“醉出,回顾市民有踞坐者,即其所仗之三十,诘朝而卒”,因此被除名流放^⑫。宋哲宗时期,据御史吕陶上奏揭露:大臣韩缜品行恶劣,素来宴饮无度,酗酒后曾有杀人之举,所谓“任秦州经略使日,酣饮无度,误谓指使使臣窥其私而捶杀之”^⑬。吕陶

① 李焘:《长编》卷六三,景德三年八月戊寅,第1417—1418页;脱脱等:《宋史》卷三〇七《董俨传》,第10123—10124页。

② 李焘:《长编》卷八三,大中祥符七年九月己巳,第1897页。

③ 李焘:《长编》卷一七一,皇祐三年八月辛丑,第4107页。

④ 李焘:《长编》卷一七九,至和二年四月丙辰,第4334页。

⑤ 《宋史》卷二八三《刘沆传》,第9606页。

⑥ 徐松辑:《宋会要辑稿·职官三六》,第3089页。

⑦ 李焘:《长编》卷一八,太平兴国二年七月,第407页。

⑧ 《宋史》卷四九六《宦者四·蓝珪传附康谓》,第13669页。

⑨ 《宋史》卷四八〇《世家三·吴越钱氏》,第13908页。

⑩ 李焘:《长编》卷一九,太平兴国三年正月己亥,第421页。

⑪ 钱若水修,范学辉校注:《宋太宗皇帝实录校注》卷二七,北京:中华书局,2012年,第93页。

⑫ 李焘:《长编》卷八二,大中祥符七年六月丙辰,第1878—1879页。

⑬ 李焘:《长编》卷三七〇,元祐元年闰二月丁巳,第8960页。

的说辞虽有党争之嫌,但提到韩缜酒后杀人之事,当属事实。南宋绍兴十八年(1148),监潭州南岳庙、宗室赵伯励因“乘酒殴击百姓钱三致死”,遭到除名勒停的惩罚^①。还是在宋高宗时期,宦官李廌私自参加大将韩世忠家宴会,期间因“手刃伤弓匠关宝”被捕下狱。随后,御史又上奏指斥其违反“禁内侍不得关通主兵官”之法,李廌遂被除名,刺配琼州^②。

除了以上突出乱象外,宋代还存在挪用公帑资助宴饮的行为。如在宋神宗朝,因一桩新旧党争引发的弹劾案暴露出的问题:有位知州竟以公库银器抵押换钱,以供宴饮开支^③。由上可见,宋代官场上饮酒乱象丛生,不仅助长了官员享乐之风,也对政务运行与法纪秩序带来了直接破坏影响。

三、聚饮风波与仕宦之争

宋朝一如历代王朝,政坛存在或明或暗的不同派系,在他们结交的过程中,聚会饮酒常常是一种重要的媒介。而宦宦之间交往的重要场合,也往往离不开酒席。不过,当酒桌承载着太多的政治因素后,有时就难免引发大小风波,或牵扯权力斗争,或波及人事纠纷。

宋人笔记《玉壶清话》记载了宋太宗朝的一件逸闻:枢密副使赵昌言与盐铁副使陈象舆、董俨及知制诰胡旦为同年进士,“俱少年,为一时名俊”,加上赵昌言旧日的下属梁颙,五人过从甚密,气味相投。于是,他们经常晚间在赵昌言任职的枢密院内(似应为赵昌言府邸)聚会,纵情饮酒,“棋觞弧矢,未尝虚日”。每每“乘醉夜分方归”,碰到巡夜的金吾卫吏卒拦马询问,梁颙竟在马上挥鞭责打,并口出狂言:“金吾不惜夜,玉漏莫相催。”京城遂传出“陈三更,董半夜”的民谣。由于此事传的沸沸扬扬,有碍朝廷形象,赵昌言因此遭到贬官处分。以后,他复出为参知政事时,宋太宗见到他笑道:“半夜之会,不复有之。”赵昌言当即叩首谢罪^④。出自后世的这一记载,原意是在调侃过往的一段士林佳话:五个名士因时常通宵达旦聚会饮酒,以至于放荡不羁,最终引起物议而遭到惩处。

从表面上看,“半夜之会”不过是几个文臣酒友聚会,以及过分贪杯引发的风波,但其实背后的隐情则与朋党纠葛有关。这场风波的主角赵昌言,与胡旦、董俨系同年进士,胡旦是本榜状元^⑤。赵昌言则为省元^⑥,三人遂有同年之谊。由进士入仕的陈象舆^⑦,后与董俨为三司同僚,又彼此嗜酒,被称为“陈三更”“董半夜”,自然进入了赵昌言的圈子。梁颙为雍熙二年(985)进士榜的状元,初授大名府观察推官时,知府正是赵昌言,两人遂为上下级关系^⑧。再就他们的身份而言,赵昌言身居枢密副使高位,拥有参政大权,胡旦为知制诰,董俨为度支副使,陈象舆为盐铁副使,梁颙为直史馆、判登闻鼓院,皆属进士出身的朝官,都能在朝堂上发表意见。因此,他们之间的关系便非同寻常,遂在朝中形成了一个新晋派系集团,赵昌言也就成为他们当然的首领。而以酒相聚的“半夜之会”,自当视之为朋党聚会。端拱元年(988),布衣翟马周击登闻鼓,呈文抨击宰相李昉身居要位,当契丹入寇之时,不是尽心尽职,而是“赋诗饮酒”,还以女乐助兴。结果李昉罢相^⑨。不久,勋臣赵普复相,追究此事的主谋为胡旦,赵昌言则暗中相助,便奏请宋太宗将赵昌言等五人一律贬官。于是有了不同于《玉壶清

① 徐松辑:《宋会要辑稿·刑法六》,第6708页。

② 李心传:《建炎以来系年要录》(以下简称《要录》)卷七八,绍兴四年七月戊午,北京:中华书局,2013年,第1473页。

③ 李焘:《长编》卷二三六,熙宁五年闰七月丙辰,第5731—5732页。

④ 文莹:《玉壶清话》卷五,第51—52页。

⑤ 李焘:《长编》卷一九,太平兴国三年九月甲申,第434页。

⑥ 《宋史》卷二六七《赵昌言传》,第91页。

⑦ 李焘:《长编》卷二九,端拱元年二月己酉,第650—651页。按:《宋登科记考》中无陈象舆记载。《宋史》卷四五六《隐逸上·戚同文传》:戚同文弟子登第者中有宗度、许骧、陈象舆、高象先、郭成范、王砺、滕涉等,“皆践台阁”(第13418页)。宗度是乾德元年进士、郭成范是开宝六年进士、许骧为太平兴国二年进士、王砺是太平兴国五年进士,据此推测陈象舆或为太平兴国三年及以后进士。

⑧ 《宋史》卷二九六《梁颙传》,第9863—9864页;卷二六七《赵昌言传》,第9195页。

⑨ 李焘:《长编》卷二九,端拱元年二月乙未、庚子,第647页。

话》的另一个更真实的版本：

枢密副使、工部侍郎赵昌言与盐铁副使陈象舆厚善，度支副使董俨、知制诰胡旦皆昌言同年生，右正言梁颙常在大名幕下，故四人者日夕会昌言第，京师语曰：“陈三更，董半夜。”有佣书人翟颖者，奸险诞妄，素与旦亲狎，旦知颖可使，乃为作大言狂怪之辞，使颖上之，仍为颖改名马周，以为唐马周复出也。其言多排毁时政，自荐可为天子大臣，及力举十数人皆公辅之器，昌言内为之助，人多识其辞气，知旦所为也。李昉既坐黜，赵普秉政，深疾之。开封尹许王元僖使亲吏仪赞廉得其事，白上，捕马周系狱，开封府判官张去华亲穷治之，马周具伏。上怒，诏决杖流海岛。甲戌，责昌言为崇信节度行军司马，象舆复州团练副使，俨海州、旦坊州、颙虢州司户参军。上待昌言厚，垂欲相之，会普以勋旧复入，恶昌言刚戾难制，因是请加诛殛。上特宽宥昌言，既谪，普又请行后命，上不许，乃止。普始为节度使，贻书台阁，体式皆如申状，得者必封还之，独象舆不却，普谓其慢己，故与颙等皆被重谴。^①

由以上《续资治通鉴长编》的记载中，不难发现赵昌言因深得宋太宗的器重，便拉帮结伙投入朝中斗争，并通过指使他人投诉宰相失职的方式，为进一步晋升创造条件。而赵普复出后则代表老臣发起反击，不仅将对手一网打尽，甚至企图致赵昌言于死地。由此可见，赵昌言等五人最终被贬，自然与酒后放荡行为关系不大，而是当时新贵和老臣之间权力角逐失利的结果^②。需要指出的是，宋太宗既刚愎自用又猜忌心重，唯恐自己被臣下架空，故不仅经常撤换宰执大臣，也厌恶官僚结党。因此，赵昌言等人为了避嫌，便利用聚饮的机会，密商朝政纷争之事，“半夜之会”也就多少具有政治密会的性质。

宋真宗朝末年，寇准与政敌的权力斗争虽与“半夜之会”方式不同，起因却也与聚饮风波有关，而影响与后果则更大。如所周知，寇准的主要对手是丁谓和刘皇后，但最早与寇准结怨的曹利用也是一个关键角色。宋代史家李焘记载，寇准以往任枢密使时，对副使曹利用极为轻蔑，“议事有不合者，准辄曰：‘君一夫尔，岂解此国家大体耶。’利用由是衔之”，由此两人不和^③。此时大致应在大中祥符七年六月至次年四月之间^④，远早于天禧四年（1020）双方对决之时。不过，还有一处细节被忽略了。据宋人笔记反映，多年后，袁抗在知州期间，丁谓从流放地朱崖北迁道州，袁氏询问其与寇准结怨的缘由，丁谓告诉他：“寇自粗疎。先朝因节日赐宴于寇相第，寇好以大白饮人，时曹利用为枢密副使，不领其意。寇曰：‘某劝太傅酒，何故不饮？’曹竟不濡唇，寇怒曰：‘若一夫耳，敢尔邪？’曹厉声曰：‘上擢某在枢府，而相公谓之一夫，明日当于上前辨之。’自此二公不协，厥后发莱公之事者，曹貂也。预谓何事？”^⑤丁谓此话固然有推卸责任之嫌，但提到寇准在酒席上羞辱曹利用的举止，却符合其一贯行事风格。故这场酒桌风波引起的冲突，也是曹利用投身反对派的缘由之一。以后，参知政事李迪就曾在宋真宗面前指责丁谓与曹利用结党，“迪斥谓奸邪，因言利用与之之为朋党”^⑥。

天禧四年，当出现“时上不豫，艰于语言，政事多中宫所决，（丁）谓等交通诡秘，其党日固”的状况后，寇准征得宋真宗的首肯，筹划由太子监国，自己辅政，将枢密使丁谓贬出庙堂，并为此安排翰林学士杨亿起草诏书。然而，寇准竟不慎泄露此事，所谓“既而准被酒，漏所谋”^⑦。从“被酒”一词可知，寇准是在醉酒后说漏了嘴，有可能发生在某种特殊酒宴场合。丁谓闻知后，当即展开反扑，李焘对此过

① 李焘：《长编》卷二九，端拱元年三月甲子，第650—651页。另《宋史》卷二五六《赵普传》亦记载：“时枢密副使赵昌言与胡旦、陈象舆、董俨、梁颙厚善。会旦令翟马周上封事，排毁时政，普深嫉之，奏流马周，黜昌言等。”（第8938页）

② 参见何冠环：《宋初朋党与太平兴国三年进士》，北京：中华书局，1994年，第25—27页。

③ 李焘：《长编》卷九五，天禧四年六月丙申，第2196页。按：曹利用早年为小武官期间，受宰相寇准驱使，往返辽军议和。澶渊之盟后，曹利用因功才快速获得升迁，故其受到寇准的蔑视，也不难理解。

④ 此为寇准任枢密使的时间，见《宋史》卷二一〇《宰辅表一》，第5441—5442页。

⑤ 张师正：《倦游杂录》卷三《寇莱公》，《全宋笔记》第8编第9册，第215—216页。

⑥ 《宋史》卷二九〇《曹利用传》，第9706—9707页。

⑦ 李焘：《长编》卷九五，天禧四年六月丙申，第2197页。

程虽有较细的辨析^①,但“丁谓夜乘妇人车,与曹利用谋之”^②的细节依然可信。最终,寇准遭到罢相,随后再遭到贬官流放,一场惊心动魄的政治角逐遂划上休止符。还有记载也称:“于是李迪、杨亿、曹玮、盛度、李遵勖等协力,处画已定,凡诰命,尽使杨亿为之,且将举事。会莱公因醉漏言,有人驰报晋公,晋公夜乘犊车往利用家谋之。明日,利用入,尽以莱公所谋白太后,遂矫诏罢公政事。”^③对这段几同政变的斗争,后世宋人记述颇多,其中寇准与曹利用在酒宴中的冲突,都被视为一个关节点,如《玉壶清话》反映:寇准当宰相,曹利用为枢相,“寇、曹二人者,一时恃酒,往往凌诟于席”^④。难怪多年后,欧阳修为西京留守推官,与尹洙、梅尧臣等七位名士经常聚饮,“相得尤乐”。府尹钱惟演对他们告诫道:“诸君知莱公所以取祸否?由晚节奢纵、宴饮过度耳。”^⑤钱惟演所说绝非虚言,因为他正是当年丁谓派系的重要成员,深知寇准致祸的内幕与过程。还值得一提的是,寇准一生好酒,因此引火烧身的事不止于此。早在宋太宗时期,寇准曾从枢密副使的高位被贬为知青州,以后宋太宗思念到他,接连询问其情况,“左右揣帝意且复召用准,因对曰:‘陛下思准不少忘,闻准日纵酒,未知亦念陛下乎?’帝默然”^⑥。可见寇准纵酒的积习,为政敌提供了可乘之机。

宋代官场的饮酒风波还有不少,如明道二年(1033)十月,在宋廷为已故刘太后举办的礼仪活动期间,首相张士逊利用歇息的机会来到枢密使杨崇勋家,宾主一同对饮。结果两人只顾推杯换盏,竟将大事抛到脑后,直喝到中午还没散去,“日中不至,群臣离立以俟”。于是御史中丞范讽当即弹劾两位大臣有失体统,张士逊和杨崇勋遂遭到外放处分^⑦。这两位被贬固然咎由自取,不过实在也与当时权力斗争有一定的关联。张士逊和杨崇勋属昔日刘太后垂帘时期重用的人,而张士逊又与不久前下台的首相吕夷简存在竞争关系,故宋仁宗亲政后倚重吕夷简,复出为次相的张士逊便与杨崇勋结盟,以巩固自己的权位。这次能因喝酒引发如此大的风波,大概张、杨聚饮的日子不在少数,也终于给政敌提供了口实。史称:“先是,天下蝗旱仍见,士逊居首相,不能有所发明,上颇复思吕夷简。”^⑧而与吕夷简交好的范讽借机对张士逊发难,自然有其缘由,终于使幕后的吕夷简有机会重登相位^⑨。

宋仁宗时期发生的“进奏院案”,也是由聚饮风波引发的政治事件。庆历四年(1044),宰相杜衍的女婿、集贤校理苏舜钦在主管进奏院期间,因用卖废纸的钱请客饮酒,被太子中舍李定举报,再被御史中丞王拱辰指使御史刘元瑜等弹劾监守自盗,结果遭到除名勒停的严惩,参加聚会的王洙等一批朝臣同时被贬^⑩。此事值得关注的有三点:其一,苏舜钦所为属于循先例,并非违规;其二,苏舜钦不仅是宰相之婿,而且自恃有才,对朝中保守派权贵持批评态度;其三,苏舜钦与应邀赴宴者都是志趣相投的“名士”,也是有地位的朝官,属于支持改革的一派新晋官员。可见这场风波的起因并不简单,背后实与朝政斗争存在关联。苏舜钦等人与参知政事范仲淹过从甚密,杜衍又支持范仲淹的庆历革新,故守旧派以此为口实打击政敌,酿成轰动一时的政治狱案。另据记载,当时的另一位宰臣贾昌朝其实是制造狱案的暗中后台,事后刘元瑜即向贾昌朝报功称:“与相公一网打尽。”^⑪最终,宰相杜衍、参知政事范仲淹及枢密副使富弼受到牵连,先后被打倒^⑫。于是,遭受大批保守派围攻的新政

① 李焘:《长编》卷九五,天禧四年六月丙申,第2196—2198页。

② 苏辙:《龙川别志》卷上,第75页。

③ 魏泰:《东轩笔录》卷三,第26页。

④ 文莹:《玉壶清话》卷五,第52页。

⑤ 王辟之:《澠水燕谈录》卷四,第40页。

⑥ 《宋史》卷二八一《寇准传》,第9328页。

⑦ 李焘:《长编》卷一一三,明道二年十月戊午,第2640—2641页;脱脱等:《宋史》卷二九〇《杨崇勋传》,第9714页。

⑧ 李焘:《长编》卷一一三,明道二年十月戊午,第2640页。

⑨ 参见陈峰:《试论吕夷简的政治“操术”》,台湾师范大学《历史学报》第26期,1998年6月。

⑩ 李焘:《长编》卷一五三,庆历四年十一月甲子,第3715—3716页。

⑪ 张师正:《倦游杂录》卷一《一网打尽》,《全宋笔记》第8编第9册,第202页。

⑫ 李焘:《长编》卷一五四,庆历五年正月乙酉、丙戌,第3740—3741页。

然而止。因此,后世宋人对此皆以为冤^①。有诗讥讽李定此举,“一客不得食,覆羹伤众宾”^②。还有宋哲宗时期的党争,亦曾经牵扯到酒宴风波。据曾布《日录》记载,元符二年(1099),知枢密院事曾布向宋哲宗提及一桩旧事:吕嘉问在知荆南期间,曾到某士人家夜饮,“与其妾间坐,和诗及小词”。在重提这一丑闻后,曾布又揭露吕嘉问的其他罪状,并进而反映宰相章惇对其包庇^③。其实,曾布此举既有报复昔日冤家吕嘉问之意,也企图借机攻击政敌章惇^④。

南宋权臣当道时期,官员聚饮时稍不注意,同样可能卷入派系斗争的漩涡。如绍兴十三年(1143),权中书舍人程敦厚已任职数年,多次希望转正,也得到宰相秦桧的允诺。但当秦桧获悉他屡次出入大将家门,韩世忠之妾周氏、陈氏,张俊之妾章氏、杨氏,受封郡夫人,程敦厚所写诏书词语“极其称美”,遂引起秦桧的不满。某日,程氏参加韩世忠家宴,酒后竟将酒器怀揣回家。秦桧闻听立即指使御史弹劾,揭露其“丑德秽行”,最终将程氏贬降为知县^⑤。根据秦桧当权期间肆意迫害异类的情况来看,捏造罪名司空见惯,此事应与猜忌朝臣结交将帅圈子有关,可能亦属冤案,不过因宴饮惹火烧身的结局,大概无误。

在宋代官场宴饮中,因派系权力斗争造成的风波通常背景复杂,其后续影响也非同一般。与此同时,原本纯属应酬交际性的场合,因杯盏中的偶然因素亦可造成不快的场面,最终导致关系失和与人际纠纷的后果。宋代有关这方面的事例,以种放与王嗣宗之间的酒桌冲突最为著名。种放是宋真宗时期蜚声海内的隐士,深得宋真宗的欣赏,官拜工部侍郎,往来于京师朝堂与终南山林之间,与达官贵人交游甚广。不过,以后却因一场饮酒风波导致其盛名败落。

据《宋史·王嗣宗传》记载,王嗣宗知永兴军府,种放从开封返回终南山,王嗣宗特地到驿站以礼相迎。不料在随后的设宴洗尘中,种放喝醉失礼,两人遂爆发口角,“放既醉,稍偃,嗣宗怒,以语讥放。放曰:‘君以手搏得状元耳,何足道也!’”种放借酒揭对方之短,的确有所依据。王嗣宗当年在宋太祖朝参加殿试时,成绩本与赵昌言不相上下,后因皇帝一句戏言,他便“搏赵昌言帽,擢首科”。王嗣宗以手搏取状元的往事,属其最为忌讳之处,“故放及之,嗣宗愧恨”。这次酒场反目后,王嗣宗便上奏揭露种放及其家族在本地的种种劣迹:“所部兼并之家,侵渔众民,凌暴孤寡,凡十余族,而放为之首。放弟侄无赖,据林麓樵采,周回二百余里,夺编氓厚利。”不仅如此,奏疏的言辞还相当激烈,“极于诟辱,至目放为魑魅”。宋真宗正厚遇种放,只得令其徙居嵩阳回避。^⑥李焘对此事的记载相类,进一步印证了双方在酒宴上冲突的真实性,“始甚敬放,放被酒稍偃,嗣宗怒,以语讥放。放曰:‘吾不犹愈于角力而中第乎?’初,嗣宗就试讲武殿,尝因戏弁擢首科,故放及之。嗣宗媿憾……”^⑦。《宋史·种放传》也承认了种放“尝乘醉慢骂之”的细节。经历这场风波后,种放声名大损,“时议浸薄之”^⑧,从而失去了朝野推崇的地位。

晏殊与欧阳修之间不和,是宋代士林中的一段有名公案,起因也是在饮酒场所发生。据记载,晏殊在任枢密使期间,曾宴请欧阳修等人,当时对夏战争正当激烈,欧阳修在席间遂赋诗暗讽,由此两人结为冤家。此后,晏殊曾指着人品欠佳的唐代韩愈画像对坐客说:此人相貌颇类欧阳修,哪知欧阳修不是韩愈的后裔?我重欧阳修文章,但不重其为人。欧阳修也经常对人说:晏公小词最佳,诗次

① 陈师道:《后山丛谈》卷六,北京:中华书局,2007年,第80页;陆游:《家世旧闻》卷上,北京:中华书局,1993年,第184页。

② 陈鹄:《西塘集耆旧续集》卷五,北京:中华书局,2002年,第340页。

③ 李焘:《长编》卷五一〇引曾布《日录》,元符二年五月丙午,第12133页。

④ 在宋神宗朝,吕嘉问与曾布曾有过节,以后又依附章惇。见《宋史》卷三五五《吕嘉问传》,第11188—11189页。

⑤ 李心传:《要录》卷一四九,绍兴十三年六月丙戌,第2814页。

⑥ 《宋史》卷二八七《王嗣宗传》,第9650页。另据《涑水燕谈录》卷四《高逸》可知,种放“性颇嗜酒”,故不难理解其醉酒过失(第46页)。

⑦ 李焘:《长编》卷七六,大中祥符四年十一月癸未,第1742页。

⑧ 《宋史》卷四五七《隐逸上·种放传》,第13426—13427页。

之,文章又次于诗,其为人又次于文章。可谓互相攻讦,难怪宋人对此评说是“文人相轻”^①,岂不知竟是在酒场上所引起。

四、官场酒风过盛的根源

两宋时期,官场酒风过盛的问题,已为朝野所共睹,但此风依旧难以遏制。推究其因,除了以往历代共性的因素外,宋朝统治集团对饮酒问题的态度,以及与此相关的制度规则,则是主要的时代根源。

首先,宋代帝王往往秉持放纵饮酒的态度,是官场酒风过盛的重要原因。按照规制,官员上朝不得有失仪举动,而饮酒过量后难免如此。宋代皇帝大都自身好酒,大概认为贪杯属人之通病,因此对臣下饮酒多采取放纵的态度,甚至对他们酒后入朝举止失当亦予以包容。如在雍熙元年(984)的春季大宴上,宋太宗畅饮甚欢,“以虚盏示群臣,宰相言饮酒过度,恐有失仪之责”,但宋太宗却主动对御史中丞滕中正表示:“今君臣相遇,有失者勿弹劾也。”接着又告之以冠冕堂皇的理由:“朕乐在时平民安。”^②最具代表性的君王则莫过于宋真宗,如枢密副使周起曾与寇准“过同列曹玮家饮酒”,当其他客人散后,周、寇两人仍继续开怀畅饮,至深夜“尽醉”才罢。翌日,周起带着醉意上朝,“引咎伏谢”,但“真宗笑曰:‘天下无事,大臣相与饮酒,何过之有?’”^③还有记载反映,“真宗时数宴大臣,至有沾醉者”。朝官薛奎为此上奏劝谏:“今天下诚无事,而宴乐无度,大臣数被酒无威仪,非所以重朝廷也。”^④从这段劝谏话语中,不难发现在宋真宗君臣饮乐无度下,大臣纵然屡次醉酒失态,也无人过问。另如宋英宗的态度亦是如此:一次,某官员入朝时“醉饱失容”,结果被御史弹劾。宰相韩琦要求依规处理,宋英宗却不答应,并表态:宁肯以他事问罪,也不愿因此惩处^⑤。由此可见,宋朝帝王不仅带头享乐宴饮,还常常宽纵臣僚酒后上朝失态,这便不难理解官场酒风之所以盛行。

其次,宋代士大夫热衷饮乐风尚的态度,是官场酒风过盛的又一重要原因。其实,自古世人聚会饮酒,除了获取自我陶醉的感受外,又往往看重其中的融通之效。在推杯换盏之间,不仅有助于释放情绪,加深彼此信任,还能缓和矛盾,甚或化解僵局。故聚饮也是官场交际的重要方式,正如唐诗所云“人事三杯酒,流年一局棋”^⑥。因而,宋代官僚对饮酒大都保持积极的态度,视之为官场风尚,纵然因酒发生冲突、纷扰,但凡不涉及大的风波或矛盾斗争,通常也予以包容。典型的事例如:

东封,车驾在道,夜有堂吏,被酒忿争,皆惶惶入白,公(王旦)卧不答。夜入对,上曰:“臣寮奏状,千乘万骑在外,可斩首以令众。”公曰:“此正小人一时醉殴,若斩之,是禁人饮酒,令饮酒者皆惧。车驾在外,人情焉得安,已捕归京府系治。”后府申覆,公曰:“若初轻断,亦恐纵人,今需大赦,可赦之矣。”^⑦

这段文献提供的信息是:在君臣东封泰山途中,堂吏们夜晚酗酒斗殴,惊扰到皇帝和众臣。宋真宗询问是否采纳杀一儆百的提议,宰相王旦却认为不过是一时醉酒过失,不足以问斩,更重要的是此举意味着禁止饮酒,“令饮酒者皆惧”。最终,当事人暂时遭到关押,以后再被赦免。由此可见,“禁人饮酒”不符合人之常情,当然不为宋代官场所接受。如此一来,宋朝官员都看重宴饮聚会形式,有人便因此经历了前后变化。如名相杜衍曾两次出任永兴军长官,其第一次任内宴饮“简薄”,无官妓陪侍。

① 魏泰:《东轩笔录》“佚文”,第180页;朱彧:《萍洲可谈》卷三,北京:中华书局,2007年,第134页。

② 《宋史》卷二七六《滕中正传》,第9387—9388页。

③ 《宋史》卷二八八《周起传》,第9672页。

④ 《宋史》卷二八六《薛奎传》,第9631页。

⑤ 陈师道:《后山谈丛》卷四,北京:中华书局,2007年,第52页。

⑥ 彭定求等:《全唐诗(增订本)》卷五一九《李远》残句,北京:中华书局,1999年,第5979页。另见孙光宪:《北梦琐言》卷六,北京:中华书局,2002年,第134页。

⑦ 江少虞:《宋朝事实类苑》卷一四《王文正》,第156—157页。

再次莅职时,浸淫宦海渐久的杜衍态度发生转变,不仅“筵会或至夜分”,还乘着酒兴亲自歌舞。“长安父老见公通变,皆曰:‘杜侍郎入两地去’”。不久,他果然升至枢府高位^①。杜衍先后在酒席上态度的变化,正反映了饮乐在官场中的特殊含义,而长安父老的预言,其实不过是对人情世故的暴露。而那些不善饮酒者,自知不能抵触这一风尚,往往也只能主动配合。如宋初宰相沈义伦之子、朝官沈继宗,“不饮酒,不嗜音律,而喜接宾客,终日宴集无倦”^②。士人刘鞫“性不饮酒”,但在任丰城县尉时,为了接待一位好酒的推官,只得勉强陪酒应付,期间彼此赋诗嘲讽对方,就此留下一段佳话^③。南宋名臣范成大还自称:“余性不能酒,士友之饮少者莫予若也,而能知酒者亦莫予若也。”^④

最后,宋朝官方的各种宴饮活动以及相关规则,是进一步助推酒风盛行的重要制度因素。在沿袭传统的基础上,宋代礼制下的“宴享”活动更为频繁,像皇帝出席的春秋大宴、各种名称的曲宴、赐酺宴以及赐予新科进士的闻喜宴等等,皆为例行的官方活动。甚至在南宋初因战事紧张一度中断的某些曲宴,在形势稍缓后也很快恢复,如绍兴十三年(1143)十二月,宋高宗下旨恢复了赏雪宴^⑤。有关这些宴享制度,论者已多,不再赘述。与此同时,宋朝帝王为臣僚赐宴的名目也很多。如按照规定,宰相除了生日可获赏赐,在中书设宴庆贺外,往往还能在家享受皇帝的赐宴。典型的例证如:大中祥符八年(1015),宋真宗下旨“赐羊酒米面”,令官方为王旦在家举办隆重寿宴^⑥。南宋高宗朝,遇到宰相秦桧生日,同样赐宴于其府邸^⑦。宋代皇帝又常常临时起意,设宴款待某些官员,如天圣九年(1031)冬,翰林侍读学士孙奭外任,宋仁宗特意在太清楼设宴饯行^⑧。以后,翰林学士吕臻以侍读学士头衔外任,宋仁宗也赐宴相送,并规定以后定为惯例^⑨。绍兴二十三年(1145),因经筵讲读告一段落,宋高宗在秘书省宴请宰执和讲读官^⑩。还有如秦桧家新楼落成后,宋高宗为其赐宴的情形存在^⑪。在司马光的笔下,还记录过近臣获得赐宴的具体食物:冬至之日,皇帝赐两府、两制宴席,有果品近百种,以及酒水等物^⑫。

除了以上与帝王相关的各种活动外,宋朝各级、各地官署也存在大量的官方宴饮活动,包括接待往来官员和各种定期聚会等。而这方面的开支同样有专门的公帑保障,即“公用钱”(又称“公使钱”)^⑬,如宋祁所说:“公用之设,所以劳众而饷宾也。”^⑭韩琦、范仲淹也坦承:国家设置公使钱,“盖为士大夫出入及使命往还,有行役之劳,故令郡国馈以酒食,或加宴劳,盖养贤之礼”^⑮。因此,各地公务宴饮应酬繁多,有时甚至令人应接不暇。如苏轼在杭州通判任内,疲于应付各方酒席,以至“不胜杯酌”,时人便称杭州通判为“酒食地狱”^⑯。更有甚者,在紧张的边防前线也是如此,如景德元年(1004)九月,在辽军大举南攻前夕,宋真宗下诏给河北前线主帅王超及以下官员增加公用钱,“诏给北面三路都部署王超公用钱满万缗,余并增给有差”^⑰。据随后王超反映:“日与知州、通判、军职等会食,饮

① 吴曾:《能改斋漫录》卷一二,第359页。

② 《宋史》卷二六四《沈伦传附继宗》,第9116页。

③ 吴曾:《能改斋漫录》“逸文”,第556页。

④ 范成大:《桂海虞衡志》“志酒”,北京:中华书局,2002年,第98页。

⑤ 李心传:《要录》卷一五〇,绍兴十三年十二月癸巳,第2839页。

⑥ 李焘:《长编》卷八五,大中祥符八年十一月甲戌,第1958页。

⑦ 李心传:《要录》卷一四七,绍兴十二年十二月癸未,第2788页。

⑧ 《宋史》卷九《仁宗一》,第190页。

⑨ 《宋史》卷三二〇《吕臻传》,第10401页。

⑩ 《宋史》卷三〇《高宗七》,第563页。

⑪ 《宋史》卷三一《高宗八》,第578页。

⑫ 司马光:《涑水记闻》卷八,第153—154页。

⑬ 参见黄纯艳:《论宋代的公用钱》,《云南社会科学》2002年第4期。

⑭ 李焘:《长编》卷一二五,宝元二年十一月癸卯,第2943页。

⑮ 李焘:《长编》卷一四一,庆历三年五月乙未,第3384页。

⑯ 朱或:《萍洲可谈》卷三,第166页。

⑰ 李焘:《长编》卷五七,景德元年九月丁亥,第1255页。

酒或至日晡,虑妨公务。请隔日一会食。”显然,就连军事统帅都觉得每天与地方官、将校聚饮不妥,尤其是从中午拖至黄昏妨害公事,故建议将聚饮改为两日一次。不料,宋真宗竟批复道:“军中旧制,骤令改易,恐群议非允。”责成王超遵循惯例^①。由此极端例证可见,宋朝官场的宴饮活动已成为公务的必要环节,不便随意停废。南宋人遂指出:近人有认为州郡设宴不妥,是不懂祖宗优待官员本意。惟有发生贪污不法,才有必要痛加惩治^②。宋宁宗时期,驻有“六司”等重要军政机构的建康府,各种酒席花费巨大,商飞卿到此就任总领军马钱粮一职,提倡节俭,靡费支出才有所减少^③。但此事属于特例,一方面因战时财政异常紧张,另一方面碰上少见的节俭官员,故不具有普遍性。

事实上,在宋代许多中高级官僚的收入中,就包含了酒这项食物。据《宋史》记载可知,“学士、权三司使以上兼秘书监,日给酒自五升至一升,有四等;法、糯酒自一升至二升,有二等”^④。马端临也提到:诸大学士、学士等,“内外任并给酒、添支、马草料”^⑤。这种按日计算直接发放酒的制度,既说明酒水在官员生活中的重要性,也进而助长了官场的酒风。在此附带补充的是,宋朝官方还直接开办酒楼,以满足官僚的需求。如南宋临安城有许多大型的官营酒楼,其中“太和楼”拥有包席数百间,时人有“席分珠履三千客,后列金钗十二行”^⑥的诗句描述。这些官营酒楼大都豪华气派,金银酒器动辄千两以上,并有陪客的官妓数十人,而对象主要是仕宦之流,被讽刺为“聊以粉饰太平耳”^⑦。

结 语

历史上,统治阶层喜好饮乐本属常态,但过度沉湎于酒则会带来诸多危害,因酒荒政甚至足以祸国。故清醒的当政者通常会关注官场酒风,必要时还推行禁酒令。如周公作《酒诰》,即在于告诫殷商酗酒亡国的教训。宋朝对官场的饮酒活动也有不少限制,这不仅体现于官员在履行政务时禁止饮酒,对上朝因酒失态的朝官加以弹劾惩处,还反映在对科举考生及军人的相应禁令上。如在宋神宗朝,国子司业朱服上奏要求:凡到京考试的举人,如有包括酗酒行为在内的品行恶劣者,“委本监检察闻奏,比附学规殿举”,得到批准^⑧。宋代军法则规定:“以强凌弱、忿争酗酒、喧悖恶骂,或搆惑恐吓军伍,及犯阶级于理不顺者,斩。”^⑨然而,奉行实用主义的宋朝统治者,一贯倾向以怀柔手段笼络上层^⑩,故在不危及自身统治与可控的前提下,视放纵饮乐为收买官僚集团的手段之一。正如宋太祖在“杯酒释兵权”中对功臣将帅所说:“尔曹何不释去兵权,出守大藩,择便好田宅市之,为子孙立永远不可动之业,多置歌儿舞女,日饮酒相欢以终其天年。”^⑪因而,宋朝官场酒风盛行及其引发的问题始终存在,也就不足为奇。

[责任编辑 范学辉 孙 齐]

① 李焘:《长编》卷五七,景德元年九月壬寅,第1258页。

② 王明清:《挥麈录·后录》卷一,第42页。

③ 《宋史》卷四〇四《商飞卿传》,第12228—12229页。

④ 《宋史》卷一七一《职官十一·茶、酒、厨料之给》,第4124页。

⑤ 马端临:《文献通考》卷六五《职官十九·禄秩》,北京:中华书局,1986年,第590页。

⑥ 厉鹗:《宋诗纪事》卷九六《题太和楼壁》,上海:上海古籍出版社,1983年,第2312—2313页。

⑦ 周密:《武林旧事》卷六《酒楼》,《东京梦华录(外四种)》,上海:上海古典文学出版社,1956年,第441页。

⑧ 李焘:《长编》卷三四八,元丰七年八月己丑,第8350页。

⑨ 曾公亮:《武经总要》前集卷一四《罚条》,《景印文渊阁四库全书》第726册,第458页。

⑩ 陈峰:《宋朝化解矛盾的怀柔方式及倾向——以处理内外重大矛盾问题为中心》,《人文杂志》2015年第4期。

⑪ 李焘:《长编》卷二,建隆二年七月戊辰,第49—50页;司马光:《涑水记闻》卷一,第11页。

关于中国民族理论构建的再探索

赵永春 李玉君

摘要:民族应该划分为狭义民族和广义民族两种,狭义民族是指具备斯大林所说的民族四大特征或中央民族工作会议上提出的民族六大特征的具体的某一个民族共同体,如汉族、匈奴族、蒙古族等等;广义民族则指具有或某种程度具有民族特征的包括两个狭义民族以上的多个狭义民族的人们共同体,如原始民族、古代民族、游牧民族、中华民族(即国族)等等。目前一些学者所引用的西方和日本学者有关民族“是一个政治共同体”的民族定义,不过是广义的“国族”定义而已,既不包括狭义民族,也不包括其余的广义民族,不能颠覆具有普遍意义的民族概念。从西方传入的“族群”概念涵义模糊,如果说“族群”是处于“政治共同体”的“民族”下位的话,那么,“族群”就具有发展成为“政治共同体”的“民族”并建立自己民族国家的必然前景,是十分有害的;如果说“族群”是指斯大林所说的具有四特征的“民族”下位的话,不见得比斯大林所说的“部族”高明多少;如果说“族群”是指斯大林四特征的民族的话,更没有必要用“族群”颠覆“民族”。我国学者已经在吸取、改造斯大林民族理论的基础之上形成了我们自己的民族理论体系,没有必要以西方没有形成统一认识的民族理论为主臬,并按照他们的理论用“国族”和“族群”去颠覆民族,应该形成我们自己的有关民族理论的话语权。

关键词:民族;国族;族群;斯大林民族理论

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.01.08

自从1913年斯大林提出“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体”的民族定义,以及民族形成于“资本主义上升时代”^①的观点以来,学界就进行了持续不断的热烈讨论。在20世纪80年代以前,多数学者不赞成斯大林民族形成于“资本主义上升时代”的观点,认为民族形成于古代,但对斯大林的民族定义则没有疑义。到了20世纪80年代以后则出现了否定斯大林民族定义的思潮,以至于中央民族工作会议重新提出了“民族是在一定的历史发展阶段形成的稳定的人们共同体。一般来说,民族在历史渊源、生产方式、语言、文化、风俗习惯以及心理认同等方面具有共同的特征。有的民族在形成和发展的过程中,宗教起着重要的作用”的民族定义。中央民族工作会议提出的民族定义与斯大林的民族定义具有一致性。进入21世纪以后,一些学者又援引西方学者和日本学者有关民族“是一个政治共同体”的定义以及“族群”概念,强调民族是政治概念,族群是文化概念,民族于近现代构建民族国家时产生,一个国家只能有一个民族,中国就只能有一个中华民族(即“国族”),主张将中国内部的56个民族都改称为“族群”,以便“去政治化”,出现了用“国族”或“族群”颠覆“民族”的趋势。到底应不应该用“国族”或“族群”颠覆“民族”?我们是应该采用斯大林的民族理论,还是应该采用西方的

作者简介:赵永春,吉林大学文学院历史系教授(吉林长春130012);李玉君,辽宁师范大学历史文化旅游学院教授(辽宁大连116081)。

基金项目:本文系国家社科基金重大项目“中国古代的‘中国’认同与中华民族形成研究”(15ZDB027)的阶段性成果。

① 斯大林:《马克思主义和民族问题》,《斯大林全集》第二卷,北京:人民出版社,1953年,第294—301页。

民族理论,还是应该在调整斯大林民族理论和西方民族理论的基础上构建我们自己的民族理论?确有进一步讨论的必要,下面就这些问题谈一点我们的看法。

一、民族应该区分为狭义民族和广义民族

20世纪80年代以前,多数学者主张用斯大林的民族定义去认识民族问题,但不赞成斯大林有关民族四特征必须全部具备以及民族形成于“资本主义上升时代”的观点,认为民族形成于古代,并在改进斯大林民族理论的基础上逐步形成了我们自己的民族理论体系。近年来,有人认为,将中华民族和中华民族内部的各个民族都称为民族,混淆了两个层面上的民族,造成了民族概念的上下位混乱与矛盾。其实,只要我们将民族区分为狭义民族和广义民族,就会较好地解决这一问题。

在20世纪以来有关民族形成问题大讨论时,也有学者提出过广义民族和狭义民族的概念及其划分问题。如杨堃就曾指出,“民族一词具有广狭二义,广义的民族或民族共同体,包括氏族、部落、部族和民族四种型类”,“狭义的民族,却仅指资产阶级民族和社会主义民族两种类型而言”^①。应该说,杨堃将民族区分为广义民族和狭义民族是可取的,但他将氏族、部落、部族和民族四种类型说成是广义民族,而将资产阶级民族和社会主义民族两种类型说成是狭义民族,等于将马克思和恩格斯所说的从“部落发展成了民族和国家”的“古代民族”说成是广义民族,而将斯大林所说的资产阶级民族和社会主义民族说成是狭义民族。这种划分广义民族和狭义民族的方法对解决民族形成问题有一定启迪,但对我们认识不同民族尤其是中华民族与中华民族内部民族(国族与国族内部民族)的关系问题,仍然无所补益。虽然如此,后来仍然有人按照这种方法划分广义民族和狭义民族,如吴仕民等人就认为“广义的民族概念,是指人们在历史上形成的、处于不同社会发展阶段的各种人们共同体(如古代民族、近代民族、现代民族等);或作为多民族国家内所有民族的总称(如中华民族);或作为一个地域内所有民族的统称(如美洲民族、非洲民族、阿拉伯民族等)。狭义的民族概念,则专指资本主义民族和社会主义民族”^②。按照这种划分,不知在狭义的资本主义民族和社会主义民族中是否包涵有广义的现代民族、中华民族、美洲民族等,如果包涵的话,恐怕还是混淆了广义民族和狭义民族的区别。何叔涛将民族划分为“单一民族”和“复合民族”,是十分可取的,但他也赞成杨堃将古代民族说成是广义民族、将资产阶级民族和社会主义民族说成是狭义民族的观点^③,不知古代的单一民族如汉族以及金朝境内所包括的汉族、女真族、契丹族、渤海族等多民族的金朝民族(即国族)的复合民族是否都可以称为广义民族,而近现代的单一民族如汉族以及中华民族的复合民族是否都可以称之为狭义民族,如是,其有关“单一民族”和“复合民族”的划分又失去了意义。

翁独健等人也提到广义民族和狭义民族问题,他们认为:“可以把民族区分广义的和狭义的。广义的民族指具有或某种程度地具有民族特征的人们共同体,不管它处于原始社会、阶级社会,还是社会主义社会。狭义的民族是在原始社会末期或原始社会向阶级社会过渡期形成的,国家的产生则是它形成的标志。”^④翁独健等人认为广义的民族是指具有或某种程度地具有民族特征的人们共同体,是可取的,但他们将狭义的民族限制在原始社会末期或原始社会向阶级社会过渡期,恐怕就有些问题了,因为,按照这种认识,不仅原始社会向阶级社会过渡期以后不会再有新的狭义民族的形成,就连有些学者所提出的广义民族如原始民族、蒙昧民族、野蛮民族、文明民族也都成了狭义民族,这样的划分也容易混淆广义民族和狭义民族的区别。

① 杨堃:《关于民族和民族共同体的几个问题》,《学术研究》1964年第1期。

② 吴仕民主编:《民族问题概论》,成都:四川人民出版社,2007年,第3页。

③ 何叔涛:《民族概念的含义与民族研究》,《民族研究》1988年第5期;《汉语“民族”概念的特点与中国民族研究的话语权——兼谈“中华民族”、“中国各民族”与当前流行的“族群”概念》,《民族研究》2009年第2期。

④ 翁独健:《中国民族关系史纲要》,北京:中国社会科学出版社,2001年,第5页。

早在20世纪初,梁启超较早使用了“中华民族”一词,最初“从语境分析约指华夏—汉族”^①,后来则称“吾中国言民族者,当于小民族主义之外,更提倡大民族主义。小民族主义者何?汉族对于国内他族是也。大民族主义者何?合国内本部属部之诸族以对于国外之诸族是也”^②。认为汉族是小民族,国内各民族(即中华民族)是大民族,已经认识到广义民族与狭义民族的不同,只是没有使用广义民族和狭义民族的概念而已。近年来,叶江曾指出“中华民族人们共同体是一个由多民族(ethnic groups)共同构成的民族(nation),而汉族与构成中华民族的其他少数民族是在同一层次上的人们共同体”,他认为“当年汉民族形成问题讨论”,“忽视了称之为汉民族的人们共同体仅仅只是构成中华民族这一更大的人们共同体的一分子而不是全部,而只有中华民族才是与建立统一国家——中国直接相关的‘民族’(нация/nation)”^③。叶江提出第一层次的民族(nation)与第二层次的民族(ethnic groups)的概论,并认为中华民族与汉族是两个层次上的民族,是一种具有远见卓识的认识。但他也没有使用广义民族和狭义民族的概念,又忽视了中华民族形成的问题,认为“只有中华民族才是与建立统一国家——中国直接相关的‘民族’”,不知将建立统一国家的夏朝的华夏族和建立统一国家汉朝的汉族是否视为汉族还是视为中华民族?如果将建立统一国家汉朝的汉族视为中华民族,那么,华夏族或汉族与中华民族不是又回到同一个层次上来了吗?此外,叶江在讲到二个层次的民族时,忽视了汉族和中华民族以外的其他民族,是不全面的。

据此,我们认为应该将民族区分为广义民族和狭义民族两种,狭义民族应该指具备斯大林所说的民族四大特征或中央民族工作会议上提出的民族六大特征的具体的某一个民族共同体,如华夏族、汉族、匈奴族、鲜卑族、蒙古族、满族等等。广义民族则指具有或某种程度具有民族特征的包括两个狭义民族以上的多个狭义民族的人们共同体。也就是说,广义民族应该包括处于不同社会发展阶段的各种人们共同体,如古代民族、近代民族、现代民族、原始民族、奴隶社会民族、封建社会民族、前资本主义民族、资本主义民族、社会主义民族、蒙昧民族、野蛮民族(其实,马克思和恩格斯所说的蒙昧民族和野蛮民族,是指蒙昧时期的人类和野蛮时期的人类)、文明民族等等;包括某一语系的民族,如汉藏语系民族、阿尔泰语系民族、印欧语系民族、斯拉夫语系民族、拉丁语系民族;包括某一种经济类型的民族,如采集民族、渔猎民族、游牧民族、农业民族、工业民族等等;包括某一区域的民族,如山区民族、滨海民族、东北民族、西北民族、南方民族、亚洲民族、美洲民族、大洋洲民族;包括某一政治地位的民族,如统治民族、被统治民族、压迫民族、被压迫民族等等;也包括某一个政权内部的多个狭义民族,如唐朝民族、宋朝民族、元朝民族、中华民族、印度民族、美利坚民族等等,这些国家或政权的民族并非都由一个狭义民族构成,而是由多个狭义民族构成,台湾学者王明珂将这些国家或政权的民族称之为“国族”^④,应该是有一定道理的,但我们觉得,“国族”只能称以国号为代表的各个政权的民族,无法概括其他各种广义的民族,因此,还是用“广义民族”的概念进行概括为好。叶江在谈到“当年汉民族形成问题讨论中争论双方的失误”时曾指出,当年汉民族形成问题讨论的失误“在于将两个外延和内涵不同的‘民族’概念相互混淆的同时,把外延较小的汉民族概念当作外延较大的中华民族概念来进行讨论”^⑤,也是认识到了广义民族和狭义民族的不同,但他并未按广义民族和狭义民族的概念进行论述,又仅仅认为当年民族形成问题大讨论是将汉族和中华民族两个概念混淆了,实际上,当年有关民族形成问题大讨论,不仅将汉族和中华民族两个概念混淆了,而是将整个广义的民族概念和狭义民族的概念混淆了。有人探讨的是广义的民族的形成,如蒙昧民族、野蛮民族、古代民

① 冯天瑜:《“中国”、“中华民族”语义的历史生成》,《河南大学学报》2012年第6期。

② 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》,《饮冰室合集》第5册《文集之十三》,上海:中华书局,1936年,第75页。

③ 叶江:《对50余年前汉民族形成问题讨论的新思索》,《民族研究》2009年第2期。

④ 参见王明珂:《论攀附:近代炎黄子孙国族建构的古代基础》,《历史语言研究所集刊》第73本第3分,2002年;《英雄祖先与弟兄民族:根基历史的文本与情境》,北京:中华书局,2009年。目前,“国族”的概念已被学者们广泛应用,是十分有益的。

⑤ 叶江:《对50余年前汉民族形成问题讨论的新思索》,《民族研究》2009年第2期。

族、资本主义民族的形成等等,有人探讨的则是狭义民族的形成,如华夏民族的形成、汉民族的形成等等,将两种本来不属于同一种类型的概念放到一起讨论,自然不会形成统一认识。因此,我们主张对狭义民族和广义民族的形成问题应该有所区别地进行讨论。

按照这种广义民族和狭义民族的认识,我们认为,中华民族属于广义的“国族”,中华民族内部的56个民族则属于狭义民族。虽然都称作民族,但民族的层次涵义是清楚的:“民族”是指具有普遍意义的全部民族的概念,而狭义民族则是具备斯大林所说的民族四大特征或中央民族工作会议上提出的民族六大特征的具体某一个民族共同体,广义民族是指具有或某种程度上具有民族特征的包括两个狭义民族以上的多个狭义民族的人们共同体,三者之间的关系并未混淆。如同我们称“马”一样,并没有混淆“白马”和“黑马”的区别,我们将中华民族和中华民族内部56个民族都称为“民族”,也不会混淆广义民族和狭义民族的区别。如同不应该得出“白马非马”的结论一样,也不应该说广义民族或狭义民族不是民族。

二、不能用“政治共同体”的“国族”概念颠覆民族概念

近年来,一些学者引用西方和日本学者有关“民族是一个政治共同体”的民族定义,试图对民族重新进行定义。

美国学者本尼迪克特·安德森在其《想象的共同体》一书中说:“我主张对民族作如下的界定:它是一种想象的政治共同体——并且,它是被想象为本质上有限的(limited),同时也享有主权的共同体。”^①英国学者安东尼·吉登斯认为:“在我看来,‘民族’指居于拥有明确边界的领土上的集体,此集体隶属于统一的行政机构,其反思监控的源泉既有国内的国家机构又有国外的国家机构。民族和民族主义均是现代国家的特有属性。”^②英国学者埃里克·霍布斯鲍姆更是强调“民族主义早于民族的建立。并不是民族创造了国家和民族主义,而是国家和民族主义创造了民族”^③等等。旅日学者王珂认为中国所使用的“民族”一词,是从日本传入的。他认为日本国粹主义代表人物提出的“民族”概念,是指“政治共同体”,是“国民”的意思,所表达是“一个国家只能有一个民族”,“‘一个民族’所构成的‘一个国家’才是最优秀国家”的思想。王珂虽然不赞成“民族”一词从西方传入,但又说“日语中的‘民族’一词来自于英语的 nation”,所表达的涵义“既是民族,又是国民”^④。

在引用西方学者民族“是一个想象的政治共同体”、“一个民族一个国家”、“主权民族”等强调民族政治性与国民性民族定义的基础之上,宁骚认为“世界各国都普遍地在‘全体国民形成一个统一的国族’这一含义上使用民族(nation)一词”,“在中国,只有一个民族才能称作民族(nation)”,因此他主张将“中华民族”译成英文的“Chinese nation”,使“民族”与“nation”对应起来;同时把“少数民族”改称为“少数族群”(ethnic minorities),与“ethnic groups”对应起来。认为中华民族内部的56个“民族”只能称“族”(如汉族、蒙古族等)或族群,不能称民族(如“汉民族”、“蒙古民族”等)^⑤。

马戎赞成宁骚的观点,他引用美国学者沃勒斯坦“‘种族’是‘以基因遗传的群体’,‘民族’是‘历史的社会—政治群体’,而‘族群’是‘文化群体’”的相关论述,认为“只有在翻译‘中华民族’时才使用 nation 一词,在翻译56个‘民族’或其中一族时,只应使用 ethnic group(s)。如中国的‘少数民族’应译为 ethnic minorities,不宜译为 minority nationalities,在涉及具体族群(如藏族)时,应译为 ethnic Tibetans,避免译作 Tibetan nationality,因为目前国际上对 nationality 的通常理解是国籍”,建议保留“‘中华民族’的提法,同时把56个‘民族’在统称时改称为‘族群’或‘少数族群’,在具体称呼时称

① 本尼迪克特·安德森:《想象的共同体:民族主义的起源与散布》增订本,吴叡人译,上海:上海人民出版社,2011年,第6页。

② 安东尼·吉登斯:《民族—国家与暴力》,胡宗泽、赵力涛译,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第141页。

③ 埃里克·霍布斯鲍姆:《民族与民族主义》,李金梅译,上海:上海人民出版社,2006年,第9页。

④ 王珂:《民族主义与近代中日关系:“民族国家”、“边疆”与历史认识》,香港:香港中文大学出版社,2015年,第47—64页。

⑤ 宁骚:《民族与国家:民族关系与民族政策的国际比较》,北京:北京大学出版社,1995年,第13—14页。

作‘某族’(如‘汉族’‘蒙古族’)而不是‘某某民族’(如‘汉民族’‘蒙古民族’)”。认为这样改称可以将民族问题“政治化”,而将族群问题“去政治化”即“文化化”,有利于中华民族的整体认同^①等等。

兰林友也认为“用民族指称包容性的中华民族是适宜的”,主张“以族群概念替代56个民族的概念”^②。徐杰舜赞成马戎的观点,认为“‘国权’和‘族权’应该统一,现在已经到了确立中华民族是‘国族’地位的时候了”,“一个重要原因,是因为现在有了族群概念作理论基石”,他认为“所谓族群,是对某些社会文化要素认同而自觉为我的一种社会实体”,也强调“族群”的文化属性,与“民族”所强调政治属性相区别^③。

周平强调:“‘民族’(nation)这个词来源于拉丁语‘Natio’,意为‘一个出生物’(a born creature),后来意指以真实或虚构的同一血统或种族的生活团体为基础的社会集团,这一集团共同体只限于超越于每个家庭之外的部族。”“中世纪的中后期,随着王朝国家的普遍化,王朝国家通过政治方式、经济方式和文化方式对国内居民的整合也日渐突出。这样一些由王朝国家的居民整合而成的群体,也被称为民族(nation)”,认为“‘民族’(nation)概念的广泛使用是以民族国家(nation-state)的建立和普遍化为前提的,‘民族’(nation)概念包含着深厚的国家内涵,所以常常被作为国家的代名词使用”,“民族,并不是单纯的‘nation’,而是与民族国家结合在一起的‘nation’,即‘nation-state’中的‘nation’,是典型的政治民族”^④,也强调民族是一个政治共同体,与国民、公民的涵义相同。

这些学者多赞成西方学者民族“是一个想象的政治共同体”、“国家创造了民族”、“一个民族一个国家”等相关论述,强调民族的政治属性,试图通过引进西方学者的民族理论,“跳出斯大林设定的有关‘民族’定义的4条特征(共同语言、共同地域、共同经济生活、表现于共同文化上的共同心理素质)的框架”^⑤,重新对“民族”进行定义。

其实,这些西方学者的民族定义存在很大的局限性。首先,个别学者在论述“民族是一个政治共同体”时,存在自相矛盾之处。如埃里克·霍布斯鲍姆提出了“并不是民族创造了国家和民族主义,而是国家和民族主义创造了民族”,“民族主义早于民族的建立”的著名论断,被一些人视为经典。实际上,霍氏的说法就存在自相矛盾之处。按照霍氏的说法,民族是国家创造的,没有国家即没有民族。按此理解,是不是可以说,没有民族就不应该有民族主义呢?如是,“民族主义早于民族的建立”,“国家和民族主义创造了民族”,岂不就成了天大的笑话。实际上,民族是一个客观存在的人类群体,历史上的不同人类群体都是自然形成的,如他们所使用的不同的语言及生活习俗等,并不是人为构建的,人们只是对这些客观存在的人类群体进行理性认识、并在一定程度上进行引导和改造而已,包括我国建国初年的民族识别也是对这些客观存在的人类群体进行识别和认识,至于这些识别和认识是否正确则是另外一回事,但无论如何都不是主观的无中生有的人为的随心所欲的构建出来的。

其次,这些西方学者有关民族“是一个想象的政治共同体”的说法,在国外并没有获得普遍认同,早在1903年梁启超向国人介绍的伯伦知理的“其始也同居一地”、“其始也同一血统”、“同其肢体形状”、“同其语言”、“同其文字”、“同其宗教”、“同其风俗”、“同其生计(经济)”八个特征的民族概念就

① 马戎:《关于“民族”定义》,《云南民族学院学报》2000年第1期;《评安东尼·史密斯关于“nation”(民族)的论述》,《中国社会科学》2001年第1期;《理解民族关系的新思路——少数民族问题的“去政治化”》,《北京大学学报》2004年第4期;《〈从大清到民国〉:解读“中华民族”近代构建的一个视角》,《国家行政学院学报》2015年第6期;《中华民族的共同文化与“黄帝崇拜”的族群狭隘性》,《西北民族研究》2010年第2期;《重启“中华民族”新的大融合》,《长江日报》2014年5月29日;《民族与社会发展》,北京:民族出版社,2001年;《民族社会学:社会学的族群关系研究》,北京:北京大学出版社,2004年;《西方民族社会学经典读本:种族与族群关系研究》,北京:北京大学出版社,2010年。

② 兰林友:《论族群与族群认同理论》,《广西民族学院学报》2003年第3期。

③ 徐杰舜:《论中华民族从多元走向一体》,《西北民族大学学报》2007年第6期。

④ 周平:《论中华民族建设》,《思想战线》2011年第5期;《中华民族的性质和特点》,《学术界》2015年第4期;《再论中华民族建设》,《思想战线》2016年第1期;《民族政治学22讲》,北京:中央编译出版社,2014年。

⑤ 徐杰舜:《论中华民族从多元走向一体》,《西北民族大学学报》2007年第6期。

与这些概念有很大不同,相反倒与后来斯大林提出的民族概念十分接近^①。美国学者马拉达特也不赞成“民族是一个政治共同体”的说法,他曾说:“‘民族’(nation)一词经常被当成‘国家’(state)或‘国度’(country)的同义词来使用。严格说来这是不正确的,但这种误用经常见诸政治领袖和一般民众。准确地说,‘民族’一词不具有任何政治含义。事实上,民族的概念并不是政治性的,它是社会性的。”^②认为“民族”不具有政治属性。美国学者鲁尔克不完全赞成“一个民族一个国家”的说法,他认为,民族与国家的关系,有五种基本类型,“第一种是理想的一个民族一个国家模式。其他四种‘龃龉’型关系包括:一个国家多个民族;一个民族多个国家;一个民族没有国家;多个民族多个国家”,他认为“仅有10%的国家接近理想型民族国家(即一个民族一个国家),其人口的90%以上同属一个民族,而且这个民族90%以上的人口生活在这个国家”^③,认为一个民族一个国家的国家类型不过占全部国家类型的十分之一而已。斯大林在提出民族四特征的民族定义之后,梅什柯夫、柯瓦里楚克等人也曾向斯大林建议,“给民族的四个特征,加上第五个特征,这就是:具有自己的单独的国家”,斯大林不同意,批评梅什柯夫等人说:“你们所提出的、给‘民族’概念加上新的第五个特征的那个公式,是大错特错的,不论在理论上或者在实践上——政治上都不能证明是对的。”^④说明斯大林的民族定义,不具有“一个民族一个国家”的涵义,没有强调民族的政治属性,也就是说,斯大林的民族定义并非是“一个政治共同体”的定义,不是一个“政治化”的概念,而是“一个历史—文化概念”^⑤。

以上可以看出,上述学者所说的“政治共同体”的民族概念,并非是具有普遍意义的民族概念,不过是广义民族中的“国族”概念而已。这些学者试图用“国族”的概念取代民族的概念,实际上是不合适的。因为,“国族”只是广义民族中的一部分,既不包括狭义的民族,也不包括其他众多的广义民族,不具有普遍意义,与斯大林所说的具有普遍意义的民族不属于同一层次。因此,“国族”概念不能代替具有普遍意义的民族概念。

有的学者已经认识到西方学者的相关民族定义是指“国族”,因此又对“国族”重新定义,谓“国族是特定的人群共同体,它以一定的历史文化为基础,更由于与国家内部结合而具有突出的政治属性,实质上就是政治共同体”^⑥。这些学者对“国族”重新定义,说明他们已经认识到“国族”与“民族”的不同,无疑是十分可取的。

无论怎样给国族定义,“国族”都应该是指一个国家的民族。按照这一认识,我们完全可以说,只要有国家,就会有“国族”。上述引用的一些学者的观点,多认为“国家”和“国族”都是近现代以后形成的,古代没有国家,也就没有国族。其实不然,中国古代也有国家^⑦,也应该有国族。我们认为,中国古代的“国家”可以分为占据中原的统一的或大体统一的“国”、分裂时期的“国”和边疆民族政权三类,这三类政权都已经“按地区来划分它的国民”,并且完成了“公共权力的设立”^⑧,设有管理民众的一套官僚机构和军队、法庭、监狱等国家机器,具备一般国家形态,可以称之为古代的“国”或“国

① 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》,《饮冰室合集》第5册《文集之十三》,第71页。伯伦知理认为民族与国民并非是一个相同的概念。梁启超赞成伯伦知理的观点,在其文中单列《论国民与民族之差别及其关系》一节,对“往往以国民与民族混为一谈”的观点进行了申辩。

② 利昂·P·马拉达特:《意识形态:起源和影响》,张慧芝、张露璐译,北京:世界图书北京出版公司,2010年,第49页。

③ 鲁尔克:《世界舞台上的政治》,白云真、雷建锋译,北京:世界图书北京出版公司,2012年,第122页。

④ 斯大林:《民族问题与列宁主义——答梅什柯夫、柯瓦里楚克及其他同志》,《斯大林全集》第11卷,北京:人民出版社,1955年,第287页。

⑤ 翟胜德:《“民族”译谈》,《世界民族》1999年第2期。

⑥ 周平:《论中华民族建设》,《思想战线》2011年第5期。

⑦ 英国学者安东尼·吉登斯根据世界各国历史发展状况,将国家分为传统国家、绝对主义国家(16—17世纪出现于欧洲)、现代民族国家三种类型,参见安东尼·吉登斯:《民族—国家与暴力》。笔者以为国家可以分为古代国家、近代国家和现代国家三种类型。有人称中国古代国家为王朝国家,或帝国国家,甚至有人认为中国古代自宋朝始可以称之为民族国家,等等,都认为中国古代存在国家。

⑧ 恩格斯:《家族、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1972年,第166、167页。

家”^①。既然古代也有国家,那么,古代就应该有“国族”。如,唐王朝境内不仅生活有汉人,还有鲜卑人、内附的契丹人、突厥人、高句丽人等等,“唐朝民族”的概念就应该包括这些列入唐朝户籍的各族人,因此,“唐朝民族”就是“国族”;辽朝境内不仅包括契丹人,还包括大量汉人、奚人、渤海人、女真人等等,因此,“辽朝民族”也是国族;其余王朝,如宋朝、金朝、元朝、明朝、清朝等,也都不是单一民族国家,而是多民族国家,因此,这些王朝的民族也都是国族。也就是说,“国族”的概念不仅是指近现代民族国家的民族,也应该包括古代国家的民族。因此,仅仅将“国族”说成是近现代的产物,并试图用“国族”颠覆“民族”,无疑是不合适的。

以上可以看出,西方和日本的一些学者所提出的“政治共同体”的民族定义,不过是指国族而已,不具有普遍意义,不能取代具有普遍意义的民族定义。有的学者虽然已经意识到一些西方和日本学者所说的民族是指国族,因此,又为“国族”重新定义,但这些学者又试图用“国族”概念取代“民族”概念,不仅混淆了广义民族与狭义民族的区别,还将广义的民族与狭义的民族对立起来,认为二者必居其一,不能共存,是不正确的。其实,广义民族与狭义民族可以共存,且二者身份可以兼备,并非是完全对立的。如中华民族内部的56个民族都是狭义民族,每一个狭义民族不仅具有狭义的各个民族的民族身份,同时也具有广义的中华民族(国族)的身份。狭义民族不具有政治属性,只有广义的“国族”才具有政治属性,狭义民族认同必须服从广义的国族认同。国族(如中华民族)与狭义民族(如中华民族内部的56个民族)之间的关系,如同国家与各省市自治区的关系一样,属于高层次民族与低层次民族之间的关系或上下位的关系。如果国族与狭义民族之间的关系出现问题,如同国家与各省市自治区的关系出现问题一样,绝不是通过改变族称或改变省市自治区的名称所能解决的。因此,我们试图通过用“国族”颠覆“民族”的办法来解决民族关系问题,也是不切合实际的。

三、不能用“族群”颠覆“民族”

“族群”是20世纪60年代以后由西方传入中国的概念,很快受到一些学者青睐,并被炒得火热。但至今我们也不清楚“族群”这一概念都包括哪些涵义?

其中有一种观点认为民族“是一个政治共同体”概念,“族群”是一个“文化体”的概念。他们认为“在‘民族’定义上出现的问题,很可能就是当前民族分裂主义运动的理论基础”^②,因此,他们热衷于通过改变民族定义和引进西方的“族群”概念来解决我国的民族问题。他们认为,民族“是一个政治共同体”概念,“族群”是一个“文化体”的概念,用“族群”取代原来的“民族”概念,可以“去政治化”,以解决民族分裂问题。其实,名称不过是一个符号而已,通过改换民族名称以便去掉中华民族内部各个民族的“政治化”,不过是一个美好的愿望而已。实际上,这些民族的“政治化”通过改名是解决不了的,因为原来我们采用的斯大林的民族定义就不存在这样的政治内涵^③,但这些民族的“政治化”问题并没有得到解决,说明民族问题的解决与改换民族称谓是没有关系的。相反,用“族群”概念代替“狭义民族”概念,恐怕会事与愿违,更难解决民族问题。按这些学者所说,“族群”是个文化概念^④,民

① 赵永春:《中国古代“中国”与“国号”的背离与重合——中国古代“中国”国家观念的演进》,《学习与探索》2008年第4期。

② 马戎:《如何认识“民族”和“中华民族”——回顾1939年关于“中华民族是一个”的讨论》,《中南民族大学学报》2012年第5期。

③ 翟胜德即认为“汉语中的‘民族’与国家没有必然的联系,它基本上是一个历史-文化概念”。翟胜德:《“民族”译谈》,《世界民族》1999年第2期。

④ 其实,西方学者并没有认为“族群”完全是一个文化概念,也有一些政治含义。有的学者认为“族群”存在“边界”,王明珂曾引用1969年巴斯主编的论文集《族群及其边界》(Ethnic Groups and Boundaries)一书中“导论”的话说:巴斯称,“‘族群’是由它本身组成分子认定的范畴,造成族群最主要的是它的‘边界’,而非包括语言、文化、血统等的‘内涵’。一个族群的边界,不一定指的是地理的边界,而主要是‘社会边界’。在生态性的资源竞争中,一个人群强调特定的文化特征,来限定我群的‘边界’以排除他人”(参见王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,北京:社会科学文献出版社,2006年,第16页);马戎也曾引用美国社会学家沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)的话说:“尽管‘族群’是个文化群体,但‘在实际中,族群这一概念与民族一样与国界相关联’,‘不同之处仅仅是一个国家通常只有一个民族,但可能有很多族群。’”参见马戎:《民族社会学:社会学的族群关系研究》,第610页。

族是个政治概念,但族群是静态的还是动态的?族群和民族是什么关系?族群的发展前景是什么?这些学者并没有展开充分论述。如果族群是民族形成之前的一种人类群体,不是静态的,而是处于不断发展变化之中,那么这些族群的发展前景是什么?如果这些“族群”的发展前景是“民族”^①,那么按照“民族是一个政治共同体”,“一个民族一个国家”,每个民族都有民族自决权,都有通过民族革命建立独立的民族国家的权力等说法去认识民族问题的话,“族群”是否也存在发展成为民族,也就是发展成为独立的“民族国家”的问题?如果是那样的话,我们用“族群”概念代替中华民族内部各个民族概念,会不会有鼓励他们分别将本族“族群”发展成为“民族”并建立自己的“民族国家”的问题?这样,这种试图用“族群”理论取代“民族”理论以解决民族分裂的美好愿望正好走向反面,反倒成了“族群”发展成为“民族”并分别建立“民族国家”而走向分裂的理论基础,有百害而无一益。如果我们保留原来中华民族内部各个民族的称谓则与此大不相同,因为按照斯大林以及多数学者的认识,民族最终要走向消亡,也就是说民族的发展前景是走向消亡,我们完全可以按照这种“民族最终要走向消亡”的民族发展进步理论,淡化民族意识,倡导民族融合,并按照民族融合的理论制定民族政策,逐步缩小民族之间的差别,增进各民族之间的共同意识和民族友谊,促进各个民族逐渐融合在一起。这才是符合历史发展实际且有利于国家和民族团结的理论认识。建国初期,我们就是以斯大林的并非“政治化”的民族定义为指导,倡导民族团结和民族融合,内地大力支援边疆民族地区,民族自治区域范围逐渐缩小(如内蒙古自治区的东三盟划归辽宁、吉林和黑龙江三省管辖等),少数民族改从汉族身份的人越来越多,“五十六个民族,五十六朵花,五十六个民族是一家”的思想深入人心,民族团结进入一个新的历史时期。后来,改变了这种民族政策,逐渐扩大少数民族自治地方,少数民族自治县、自治乡纷纷建立,内蒙古的东三盟也重新划回内蒙古管辖,同时,撤回汉族在边疆少数民族地区工作人员,已经改从汉族民族身份的少数民族重新改回少数民族身份形成一股浪潮,甚至出现一些汉族想方设法改从少数民族身份的现象,民族意识增强,民族情绪高涨,民族分裂思想抬头。这完全是由民族政策引起的,可我们的一些人却说成是由民族定义引起的,无疑是一种“误诊”,弄错了病根。在这种情况下,试图通过改“民族”为“族群”和重新进行民族定义来解决问题,也是吃错了药,起不到治病的效果。因此,这种主张将中华民族内部 56 个民族改称为“文化化”的“族群”是没有任何意义的。

第二种观点认为,“族群概念的使用,实际上主要为学术界在研究民族形成与发展进程中提供了位于‘民族’之下的工作平台”^②。如果使用“族群”的学者认为民族是一个“政治共同体”的“国族”的话,那么处于“民族”之下的“族群”具有发展成为“政治共同体”的“民族”并建立自己民族国家的必然前景,则有如上述所论,是十分有害的。如果认为“民族”是指斯大林所说的具有四特征民族,那么处于“民族”之下的“族群”就应该是斯大林所说的“部族”,不知使用“族群”一词比斯大林所说的“部族”一词高明多少?且按照斯大林所说民族形成于近代(或谓“资本主义上升时代”),古代没有民族,那么,古代的人类群体是不是都成了处于“民族”之下位的“族群”,不知这一“族群”的概念又与斯大林所说的“部族”概念有何区别?如果没有区别,那么,在五六十年代一些少数民族坚决反对称建国之前的本民族为“部族”的情况,是不是又会死灰复燃?上个世纪五六十年代有关民族形成问题大讨论时,多数学者不赞成民族形成于“资本主义上升时期”,认为民族形成于古代的研究成果也将付之东流了。显而易见,将“族群”视为“政治共同体”的“民族”下位是不合适的,将“族群”视为斯大林四特征的“民族”下位,不见得比斯大林所说的“部族”概念高明多少。

① 马戎认为族群是动态的,他曾指出,“‘族群’(Ethnic groups)作为具有一定文化传统与历史的群体,和作为与固定领土相联系的政治实体的‘民族’(Nation)之间,存在重要的差别。但两者之间并没有一道不可逾越的鸿沟。通过一定的内、外部条件的影响,两者之间可以相互转化”,“‘族群’转变为‘民族’”。参见马戎:《理解民族关系的新思路——少数民族问题的“去政治化”》,《北京大学学报》2004年第4期。

② 徐杰舜、周建新主编:《人类学与当代中国社会》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003年,第348页。

第三种观点,有的学者认为,“ethnic group(族群)的含义与汉语‘民族’一词所表达的广义概念和狭义概念是一致的”^①。既然“族群”的概念与我们所说的“民族”一词的涵义大体一致,那就更没有必要用“族群”一词取代“民族”一词,无端地制造一些混乱。

结 论

综上所述,我们认为,民族应该划分为狭义民族和广义民族两种,狭义民族是指具备斯大林所说的民族四大特征或中央民族工作会议上提出的民族六大特征的具体的某一个民族共同体,如汉族、匈奴族、蒙古族等等;广义民族则指具有或某种程度具有民族特征的包括两个狭义民族以上的多个狭义民族的人们共同体,如原始民族、古代民族、游牧民族、中华民族(即国族)等等。

一些西方和日本学者所说的“政治共同体”的民族概念,不过是广义的“国族”的概念而已,既不包括狭义民族,也不包括其余的广义民族,不能颠覆具有普遍意义的民族概念。西方学者所说的“族群”,如果是处于“政治共同体”的“民族”下位的话,那么,“族群”就具有发展成为“政治共同体”的“民族”并建立自己民族国家的必然前景,是十分有害的;如果“族群”是指斯大林所说的具有四特征的“民族”下位的话,不见得比斯大林所说的“部族”高明多少;如果“族群”是指斯大林四特征的民族的话,更没有必要用“族群”颠覆“民族”。实际上,我国学者已经在吸取、改造斯大林民族理论的基础上形成了我们自己的民族理论体系,没有必要以西方没有形成统一认识的民族理论为圭臬,并按照他们的理论用“国族”和“族群”去颠覆民族,应该形成我们自己的有关民族理论的话语权。

[责任编辑 范学辉 孙 齐]

^① 翟胜德:《“民族”译谈》,《世界民族》1999年第2期。

论中国古代文献传统的历史独特性

——基于中西比较视野的思考

赵 益

摘 要: 中西文献传统没有高下之分,只有特色不同。基于中西比较的视野考察中国古代文献,可以发现其历史特色主要体现在相互关联的三个方面:第一是具有独特的连续性内涵,其中最重要的是书写系统独一无二,文献书面语一以贯之,从而使文献成为文化连续的核心因素;第二是文献整体在各个方面保持稳定,始终遵循着其内在规律发展演化,反映出中国思想原则对文献发展的决定性影响;第三是“印刷资本主义”晚至近代方才出现,中国古代文献主要是以精英文献为主,通俗文献仅扮演沟通大小传统的角色,二者合力,加强了古代中国“古典共同体”的持续稳固。

关键词: 中国古代文献;书籍;印刷术;精英文化;中国文明;图书馆

DOI: 10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.01.09

近现代以来吾人重新反思中国历史上的文化成就,其他方面的看法或不尽相同,但在文献方面,推重中国为世界范围内最为杰出的“文献之邦”,则几乎众口一辞。早自20世纪30年代郑鹤声、郑鹤春编撰首部《中国文献学概要》时即有曰:“中国文化之完备,世界各国殆莫之京,此为文明之特色,即典籍之完美是也。”^①此后类似论述,层出不穷。这种总体评价当然并无错误,中国古代纸与印刷术的发明,早已被公认为是推动人类文明重大跨越的不朽贡献;文献的书写、载籍、印刷、制作、生产与流通等各个方面的成就,也确实非同凡响。但是,正如不同文化既并非单线进化的阶段的不同,更没有高低贵贱一样,以中国为代表的东方文明和以欧洲为代表的西方文明各自所拥有的文献传统,也不应有孰优孰劣的评判。任何一种文献传统都有其独特的历史成就、文化内涵和社会功能,机械的、简单的是非比较不仅会导致对“他者”的忽视或误读,更重要的是使“自我”失去了反观自身的合理性基础。

因此,对中国文献传统历史成就的独特性必须予以认真的审视。否则,任何推重不仅会因缺乏理据而逐渐流为空泛的赞许,甚至会出现错误。彻底弄清中国古代文献成就的具体表现、复杂内涵特别是个性特点,远比单纯的溢美重要得多。只有这样,才能使中国作为“文献之邦”的立论获得牢固的基石,同时也能使从文献传统中探知中国文化的观照取得真正的收获。而对任何事物予以认真的审视,最重要的是需要采取比前有研究更加合理的观照方法。有鉴于此,本文即尝试从中西比较的角度,就中国文献传统的历史特殊性这一问题作出自己的思考,敬乞海内外方家教正。

问题回顾与反思

毋庸讳言,在对中国古代文献历史成就这一问题上,以往的认识或多或少存在着一些误区,最为

作者简介: 赵益,南京大学文学院教授(江苏南京 210023)。

^① 郑鹤声、郑鹤春:《中国文献学概要》,上海:上海古籍出版社,2001年,第7页。

主要的就是草率地判定了一些“基本事实”，并以这些实际上是不尽准确的事实推出了两大结论：第一是中国现存古典文献数量庞大，放眼世界唯我独尊；第二是中国古代文献历史悠久，水平发达远迈西方。

这两大结论都极欠妥当。

首先看现存数量。早先有杨家骆 1946 年统计为 10 万种，胡道静 1961 年估计为 7 万至 8 万种^①；此后吴枫的估计，认为“不能少于八万种”（不包括出土文献和非汉文文献）^②；吴氏之后，王绍曾得出的数字是 9.5 万种，与此前估计相差不远。比较突出的是曹之的估计，认为整体线装古籍总数“当不少于十五万种”^③，但其所依据的数据重复太多。最近《中国古籍总目》出版，经部序次号共编得 15144（含本部丛书 177；丛书子目不编号），史部得 66502（含本部丛书 10），子部得 38298（含本部丛书 91），集部得 54889，丛部得 2274（子目不编号），合计为 177107。按照《中国古籍总目》的编纂体例，理论上序次号应大于实际著录种数（但二者相差不会太多）。具体言之，因为《中国古籍总目》的立目原则包含了这样两条：“一书经重编后传抄刊刻，内容有所增损，卷数随之变化，即不再作相同品种立目”，“一书正文及其传笺、注释、音义、考订等以不同形式合编，即作为不同品种立目”^④，故存在着重复计算不同版本以及同书异名等情况^⑤。另外，《中国古籍总目》也收录了很多档案型文献如地图、拓片、文书等。综合来看，尽管《中国古籍总目》遗漏的可以归入“四部”范畴的书籍固然不多，但各种通俗文献、民间抄本（特别是民间科仪、宝卷、唱本等）的数量目前仍然很难估量，再加上《中国古籍总目》的重复无法得到精确的统计，因此中国现存各类古籍数量究竟多少仍是一个谜团，20 万种左右只是一个关于传统意义上的“书册”文献数量的推测。

这个数量固然十分庞大，但欧洲古代书籍的遗存种数有过之而无不及。早先据费夫贺（Lucien Febvre）、马尔坦（Henri-Jean Martin）的估计，公元 1500 年之前问世、如今有案可考的印刷书，版本多达三万到三万五千种（版本种数大于书籍种数），总发行量约当一千五百万到两千万册；仅 1450 年到 1500 年出版印制的书籍保存下来的就有一万到一万五千种之多；整个 16 世纪印制的书籍，大约有 15 万到 20 万种不同的版本，估计约有 1.5 到 2 亿册^⑥。最新的一个研究是推算出西欧从 6 世纪到 15 世纪每个世纪所产生的抄本分别为 13552、10639、43702、201742、135637、212030、768721、1761951、2746951、4999161（件）；从 1454 到 1800 每五十年的印本书产出量分别为 12589、79017、138427、200906、331035、355073、628801（种或版）^⑦。尽管这些并非是现有遗存数量，其单位“件”“种或版”也远远多于中国所谓“种”^⑧，同时其具体测算数字亦有可商之处^⑨，但仍然是非常能够说明问

① 胡道静：《谈谈我国的古籍》，原载《文汇报》1961 年 11 月 7—9 日，后收入《中国古代典籍十讲》，上海：复旦大学出版社，2004 年。又参见魏根深：《中国历史研究手册》第十四篇《目录学》“现存 1912 年之前的书籍数量”条，侯旭东等译，北京：北京大学出版社，2016 年，第 1491 页。

② 吴枫：《中国古典文献学》，济南：齐鲁书社，2005 年，第 15 页。

③ 曹之：《中国古籍版本学》，武汉：武汉大学出版社，2007 年，第 6 页。

④ 《〈中国古籍总目〉编纂说明》，中国古籍总目编纂委员会编：《中国古籍总目·经部》，北京：中华书局/上海：上海古籍出版社，2012 年，第 6 页。

⑤ 参阅魏根深：《中国历史研究手册》，第 1491—1492 页。

⑥ 费夫贺、马尔坦：《印刷书的诞生》，李鸿志译，台北：猫头鹰出版社，2005 年，第 329、313、330 页。案：据大英图书馆（British Library）之 *Incunabula Short Title Catalogue*，现存 1500 年以前不同版本的书大约有 30518 部，见 http://data.cerl.org/istc/_search。又参阅 David McKitterick, “Bibliography, Population, and Statistics: A View from the West,” in *The Book Worlds of Asia and Europe, 1450—1850: Connections and Comparisons*, ed. Joseph P. McDermott and Peter Burke (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2015).

⑦ Eltjo Buringh and Jan Luiten van Zanden, “Charting the ‘Rise of the West’: Manuscripts and Printed Books in Europe, a Long-Term Perspective from the Sixth through Eighteenth Centuries,” *The Journal of Economic History* 69. 2 (2009): 409—445.

⑧ 该研究中抄本单位“件”指 individual manuscript，含相同内容的不同抄本；印本书单位“种或版”指 the (new) title or edition，包括一书不同书名本和不同出版商出版本。这两种单位均不同于中国之“种”。

⑨ 详见 David McKitterick, “Bibliography, Population, and Statistics”。

题的。

欧洲 18 世纪以后印刷出版以及遗存图书的种数是此前的数倍。19 世纪以后更为可观,1840 年以后英国、法国、德国的年平均出版书籍就有万册之多,19 世纪一百年整个欧洲的书籍如果只保留其中四分之一的数量,也要远远超过 20 万种。总合各种相关数据可以得出,现存 1900 年以前欧洲图书的种数,不会低于 50 万种。

其次看历史悠久的程度和不同历史时期的发展水平。中国古代文献在总体数量上既不存在优势,在文献历史的悠久程度和发展水平方面同样也无法占据绝对上风。

中国的书写起源甚早,书写与载籍二位一体,即使夏代“有册有典”是一种传说,文献传统至少也要从甲骨卜辞记录算起。西周时期除了青铜铭文之外,应该已经出现了简牍;降至春秋,可供阅读的简册书籍已经较为丰富。但此类文献仍多由国家拥有,直至战国时期,图书的生产、制作和贸易并不发达。

既然有书籍,就肯定有买卖,这一点并无疑问,但没有证据表明先秦时代出现了专门书店。西汉时期同样如此,扬雄《法言·吾子》所谓“好书而不要诸仲尼,书肆也”之“书肆”,应是“书籍陈列”之义,并非是指专门出售图书的市肆。除此以外,古典文献中没有任何关于书店的反映。至范曄《后汉书》方有很多关于在市场上买卖图书的记叙,如《王充传》“充少孤,乡里称孝。后到京师,受业太学;师事扶风班彪。好博览而不守章句。家贫无书,常游洛阳市肆,阅所卖书,一见辄能诵忆,遂博通众流百家之言”,《荀悦传》“家贫无书,每之人间,所见篇牍,一览多能诵记。性沈静,美姿容,尤好著述”等^①,但也很难说就是东汉的真实情况。

而希腊在公元前 5 世纪后期就出现了图书业,以尼罗河三角洲纸草为载体的形制虽然所能承载的文字数量较少,但一卷图书的最低容量也能应乎撰录、阅读的需要,同时也并非不够坚固耐用^②。西方古典学者研究认为,在苏格拉底和阿里斯托芬的年代,诗歌、历史以及其他作品已得到广泛传布,若非图书以商业化的规模生产,则此种传播断无可能;罗马时期的图书业则较希腊更为发达,至早在西塞罗和卡图卢斯时代便已有书店的存在^③。

中国战国时期的惠子“有书五车”,稷下学宫也有相当的著述和藏书,但总体上除周室及诸侯国宫廷外,先秦时期的私人藏书并不常见,清人阮元认为“古人简策繁重,以口耳相传者多,以目相传者少。……古人简策,在国有之,私家已少,何况民间?是以一师有竹帛,而百弟子口传之”^④,所言甚是。希腊公元前 5 世纪末显然也已经存在私人藏书,到前 4 世纪亚里士多德已经收藏了大量的图书,吕克昂学园和阿卡德米学园都已具备图书馆形式。中国在秦代经历了一次焚书,汉代立即有了恢复,在公元前后刘向刘歆整理国家藏书时至少拥有一万五千卷图书;而西方肇始于托勒密一世的著名的亚历山大图书馆在公元前 47 年一部分馆藏毁于战火以前,有一种说法是全部藏书多达 70 万卷^⑤。

罗马的私人图书馆首先发展,图书馆似已成为罗马名流府邸的必要部分;阿西尼乌斯·波利奥于公元前 39 年创办了罗马第一座公立图书馆。根据公元 350 年的一个地区普查,罗马曾有 28 座公共图书馆。各行省亦有公共藏书,即使小城镇也不例外^⑥。中国古代先秦时期“惟官有书”,这种情况在相当长的时期里没有较大的改观。唐以降私人藏书固然较为发达,但真正勃兴仍在印刷术发明以后,且多以秘藏性质的藏书楼为主。中国直到封建时代晚期才出现面向大众的公共图书馆。

① 参阅孙文杰:《中国图书发行史》第三章,武汉:武汉大学出版社,2015 年。

② C. H. 罗伯茨、T. C. 斯基特:《册子本起源考》,高峰枫译,北京:北京大学出版社,2015 年,第 9 页。

③ H. L. 皮纳:《古典时期的图书世界》,康慨译,杭州:浙江大学出版社,2011 年,第 23—24、92 页。

④ 阮元撰,邓经元点校:《肇经室集·肇经室三集》卷二《数说》,北京:中华书局,1993 年,第 606—607 页。

⑤ H. L. 皮纳:《古典时期的图书世界》,第 104 页。

⑥ H. L. 皮纳:《古典时期的图书世界》,第 101—121 页。

综上可知,4世纪以前中国文献书籍发展的水平并不高于希腊、罗马。4世纪以后直至15世纪这近一千年的时间中,中国的书籍编纂生产方具有一定的优势(据前文所引Eltjo Buringh和Jan Luiten van Zanden的研究,11世纪以后的优势已十分微弱),但这种优势在欧洲印刷术兴起而导致的革命面前一下子就变得无足轻重了。欧洲从15世纪“谷腾堡革命”以后即迎头赶上,虽然同期中国明代也出现了商业化出版,但欧洲仍然取得了压倒性的胜利:16世纪欧洲最重要的印刷出版中心威尼斯拥有近500家印刷工厂,共印制书籍近1800万余册,仅书商吉奥利多(Gabriel Giolito)一家就出版了约850种书籍^①。威尼斯的规模远超明代16世纪几大出版中心建阳、杭州、南京、苏州、徽州出版数量的总和;明代任何一个商业书坊、家族、藩府也难望威尼斯书商吉奥利多之项背。明代是中国商业出版真正开始的时代,由于刊刻之易,导致著书之易,黄虞稷《千顷堂书目》著录明代著作12000余种,其著录虽不能确证是实见其书,但确实为当时著录明人著作最多者。即使算上大量的通俗文献如科举书、医书、通俗文学、宗教文献等,整个明代出版书籍至多也只有2万种左右,远远落后于同时代的西方。

清代图书出版印刷水平有持续的提高,但雕版仍为主流^②,数量并不巨大;晚清新技术传入后,出版印刷数量方开始陡增。总其一代所编纂的图书,大约在22万种以上,现存大约在16万种左右^③,其中绝大部分为清代晚期出版物。这一数字远远无法与18至19世纪的欧洲相提并论,因为从18世纪始特别是已进入工业化的19世纪,欧洲书籍(尚不包括期刊、报纸)的出版种数将是此前数量的数倍,而16世纪到18世纪欧洲书籍的每种平均印刷量已经稳定在千余册左右^④,远远超过平均每种每版印刷100部的雕版实际印刷数量^⑤。以往曾经有过的一种所谓“1750年以前中国生产的书籍比世界上其他所有国家加起来的总数还要多”的说法,已经被证明是一个明显的错误^⑥。

欧洲图书生产的发展、社会的进步再加上悠久的图书馆传统,图书馆藏书量这一代表图书出版、知识分享和整体社会发展水平的指数从近代以来即大大超过中国。魏根深(Endymion Wilkinson)总结认为:从大约公元1500年起,中国图书馆在藏书数量上开始被南欧的图书馆赶上,公元1600年后被北欧的图书馆完全超越,到1700年以后,又被北美的图书馆超越;19世纪期间,随着欧洲和美洲藏书量多达100万部的大型国家图书馆,以及如罗阿克顿图书馆这样有将近7万部藏书的私人图书馆的出现,中西方图书馆藏书量的差距进一步扩大^⑦。

上述简单的举例分析无疑就使两大结论的准确性和合理性已经发生了动摇。这种动摇不可避免地促使我们重新思考:中国文献传统的历史成就究竟体现在哪些方面?或者说,既然中西文献传统不存在优劣之分,中国文献的历史成就到底有哪些独特之相?

连续性

中国文明表现出一种非凡的连续性,已经得到当代学术研究的公认。中国文献传统同样如此,

① 彼得·伯克:《知识社会史(上卷)——从古登堡到狄德罗》,陈宏等译,杭州:浙江大学出版社,2016年,第180页。

② 石印术大约在19世纪七八十年代在中国得到使用,但起初尚未得以和传统雕版印刷分庭抗礼。以产业化印刷技术为基础的印刷资本主义,直到19世纪末20世纪初才在中国出现。见芮哲非:《谷腾堡在上海:中国印刷资本业的发展(1876—1937)》,张志强等译,郭晶校,北京:商务印书馆,2014年。

③ 此承山东大学杜泽逊教授赐告。杜教授的此一数字来自于其在编纂《清人著述总目》过程中对清代文献种数的大致统计,精确的数字当在其所编目录完成后产生,二者相差不会太大。

④ 弗雷德里克·巴比耶:《书籍的历史》,刘阳等译,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第270—272页。

⑤ 关于雕版印刷每版实际印刷数量,参见后文相关讨论。

⑥ 魏根深:《1900年以前中国和西方的图书产量与图书馆》,张深、戴晓燕译,《中国典籍与文化》2006年第4期。

⑦ 魏根深:《1900年以前中国和西方的图书产量与图书馆》,张深、戴晓燕译,《中国典籍与文化》2006年第4期;又见其《中国历史研究手册》第十四篇《目录学》“71.1.10 1912年前书籍的总数”条。关于19世纪上半叶欧洲主要图书馆的藏书量,又可参阅彼得·伯克:《知识社会史(下卷)——从百科全书到维基百科》,汪一帆等译,杭州:浙江大学出版社,2016年,第34页。

连续性亦非常明显。但文明发展意义上的“连续性”评价标准不可简单移植至文献传统之上,因为文明的连续性主要是指早期文明或未衰落,或未发生严重的断裂和转变。除中国黄河文明外,其他同时先后发生的原生文明基本都出现了为次生文明所覆盖的情况,而世界上唯一的两个文献传统——西欧和中国——都没有出现像早期文明那样的断裂、转变情形。因此,中西比较视野下文献的连续性,应主要体现在各自不同的“连续性特色”和“连续性程度”之上。

显然,中国文献的“连续性”在特色和程度上都具有独特的内涵。

首先,中国文献在发展阶段上没有明显的中辍和低潮期,即使历经灾荒、战争、改朝换代的政治动荡以及外族的入侵,文献传统不仅没有丝毫中断,而且在历经摧毁下一次又一次地得到恢复。

尽管文献存佚并不主要取决于外部因素,但天灾人祸对文献物质因素的影响也不可忽视。中国自古战乱频仍,古人常常感慨文献时遭厄运,汉以后批判暴秦燔书已史不绝书,隋牛弘又有“五厄”之论,明胡应麟接续而成“十厄”之说,可谓最详总结。问题在于,十厄之后,实亦伴随十次恢复,考诸史记,斑斑可证。胡应麟亦同时指出虽有“大厄之会”,亦有“盛聚之时”：“春秋也、西汉也、萧梁也、隋文也、开元也、太和也、庆历也、淳熙也，皆盛聚之时也”^①，确是非常睿智的见解，我们不能只注意到了文献遭遇天灾人祸的不幸，而忽略灾厄之后必有恢复的事实。近人陈登原撰《古今典籍聚散考》有曰：“综计是卷所记，其最明显之现象，即在承平之时，公家私人均致力于搜罗岩穴，博藏深弃；及其乱世，则又仓皇弃之于兵匪之手。如潮汐然，忽高忽低，而终于散失消沉。”^②陈氏所谓“如潮汐然，忽高忽低”无疑是恰当的总结，而“终于散失消沉”的结论则并不正确，中国古代文献虽然不免散亡，但总体上仍保持一种强大的连续性。

在西方，罗马帝国的覆灭和宗教的笼罩使6至14世纪明显成为文献发展的低潮。“无数珍贵的藏书直到公元5世纪仍有存留，而后消失得无影无踪。日耳曼部落的入侵将它们埋葬，猝死的古代文化成了它们的坟场。”^③所剩的书籍生产几乎都与宗教有关，而且书籍稀少，甚至连教士也很少能有阅读的机会^④。这一情况直至10到12世纪才略有好转，至16世纪谷腾堡印刷革命后才出现高潮并延续至今日。毫无疑问，中国文献传统中显然不存在这种几乎贯穿整个中世纪的极其漫长的文献衰微，当然也没有类似于欧洲文艺复兴那样性质的文献重振。

其次，中国文献书面语言一以贯之，自金文记录、《尚书》《春秋》《左传》《国语》及先秦诸子等经典奠定的极为成熟的书面语作为唯一的“文献语言”传承至今，三千年来连续未断。此一特殊之处尤为显明，其根源肇自于中国书写的发明并发展成语素或语标文字(Morphemic or logographic writing)后^⑤，出于发明这种书写系统的文明所拥有的独一无二性和强大影响力，使这种已经非常成熟的文字(甲骨文)就已经成为“书面语”的书写而非“日常言语”的书写。书面语就是借助日常言语创立一种文字(语素)组合格式，把文字与意义库的对应规范起来。如果书面语极早发生于一个文明程度较高的区域且这个区域文化最终能够征服其他区域文化并连续发展下来，那么这种书面语就不会像日常语言一样被文化融合所影响，而是保持它的独立性。在文化高度强势而未中断的情况下，区域语言差异越复杂、语言融合越频繁，书面语的传统就越能得到保持，并会渐渐脱离日常言语，形成“言文不一”的局面。总之，中国书写系统和古代书面语可以认为是世界范围内独一无二的现象，它成为中国

① 胡应麟：《少室山房笔丛》，上海：上海书店出版社排印本，2009年，第6—7页。

② 陈登原：《古今典籍聚散考》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第17页。

③ H. L. 皮纳：《古典时期的图书世界》，第116页。

④ 史蒂文·罗杰·费希尔：《阅读的历史》，李瑞林等译，北京：商务印书馆，2012年，第133—137页。

⑤ 此采鲍则岳(William G. Boltz)之说。鲍氏的研究以其所著 *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System* (American Oriental Society, 1993) 为代表，本文此处所据为其近年发表的一篇经过提炼的新成果，见 William G. Boltz, “Literacy and the Emergence of Writing in China,” in *Writing & Literacy in Early China*, ed. Li Feng and David Prager Branner (Seattle: University of Washington Press, 2011), 55—56.

的“第二语言”^①,主要以规范化的语词系统而不是用对应于日常言语语音的符号来指代意义。通过这种书面语言,人口众多的中国人得到了一门全民族语^②,从而得以承载知识、思想、信仰传统,并能摆脱方言歧异、言语变迁的困扰而实现跨越时空的传达。

西方在这一方面完全不同。由于埃及和两河文明的衰落和被覆盖,“神圣书写”不可避免地让位于不同方言的书写,因此文字作为语言特别是语音的外壳,必然走向拼音文字,拼音文字又必然导致民族书写。另外,统一王朝的衰亡使“雅语”逐渐失去统治地位,从而使文献书写形成分化。这对文献传统连续性的影响是相当严重的,“到公元6世纪,希腊语在西方已经成为死语言,教皇大格列高利(Gregory the Great,约公元590—606)便完全不懂了,罗马帝国已完全控制在蛮族移民手上,东西方文学教养和对图书的照管与收藏完全衰落了。希腊语在罗马已经没人说了,而拉丁语在君士坦丁堡已被禁止。不可设想罗马的图书馆会在这个时候继续增加它们的希腊语藏书,或希腊语图书馆致力于拉丁语书籍收藏”^③。至17世纪,拉丁语又全面式微。从15世纪60年代至16世纪初约五十年间,欧洲出现了第一本德语、捷克语、意大利语、加泰罗尼亚语、法语、佛兰德语、西班牙语、葡萄牙语、丹麦语、瑞典语、普罗旺斯语、波兰语等主要地方语言印刷书籍^④,此后这一地方语言印刷书籍名单持续增加,“至此,各地的民族文学皆建立起基础,并令泛欧书市开始分裂;各国执政者基于政治与宗教理由,推展各种成效显著的图书审查,亦助长这种分化。到头来,欧洲的不同国家,终以文化差异为界,将彼此的出版市场永久区隔开来”^⑤。

方言出版促成西欧民族国家的形成,而长久不变的书面语却使中国王朝始终存在^⑥。代表着国家权力、教会权力和文化权力的拉丁语被地方语言取代^⑦,这种情况在古代中国从未发生。在欧洲,印刷术可能反过来促进了民族语言的格式化和固定化,并强化了民族与民族之间的“语言壁垒”^⑧,这一情况在中国同样也未出现:书面语言的格式化和固定化早在先秦时代就完成了,书面语经典长久垂范,并不待印刷术的发明而进一步加强;同时,明以来通俗文献特别是通俗文学所带有的方言、俗语,也未能因为印刷品的普及而形成对标准书面语的颠覆。钱存训所指出的印刷术对中西社会所发生的不同作用——“印刷术促进文化发展,扩大读书范围,普及教育,推广识字,丰富各科学术,这些效果虽是一样,但程度不同。不过在西方,印刷术同时激发理智思潮,促进民族语言和文字的发展以及在文学上的应用,并鼓励了民族主义和建立新兴民族国家的行动。相反的,在中国印刷术帮助了书写文字的连续性和普遍性,成为保持文化传统的重要工具。儒家典籍与科举考试用书的印刷,更可证明。所以,印刷术是中国文化和社会的相对稳定的重要因素之一”^⑨,实际上也正是说明了中国文献传统连续性所具有的特殊的社會文化意义。

第三,经典及经典阐释传统同样连续不断,并没有因为宗教、政治和族群异见而形成断裂。

经典阐释的连续性是中国古代主流思想——儒家思想赖以发展壮大的重要基础,也是整个文化核心得以延续的关键所在。因为儒家思想不断提倡的伦理道德在很大程度上取代了宗教,所以不会别宗教所左右,反而改造宗教为其所用。同时,缘于儒家思想成为统治哲学,除了少数暴政时期外,王朝政治一贯维护着经典传统而不使之有丝毫的断裂。古代中国并不乏各种次生族群,也常因游牧

① 费尔迪南·德·索绪尔:《普通语言学教程》,高名凯译,北京:商务印书馆,1980年,第51页。

② 高本汉:《汉语的本质和历史》,聂鸿飞译,北京:商务印书馆,2010年,第41页。

③ H. L. 皮纳:《古典时期的图书世界》,第121页。原注:汤普逊《古代图书馆》,第40—41页。

④ 彼得·伯克:《语言的文化史:近代早期欧洲的语言和共同体》“欧洲出版史年表”,李霄翔等译,北京:北京大学出版社,2007年,卷首。

⑤ 费夫贺、马尔坦:《印刷书的诞生》,第346页。

⑥ 参阅本尼迪克特·安德森:《想象的共同体:民族主义的起源与散布》,吴叡人译,上海:上海人民出版社,2011年。

⑦ 参阅彼得·伯克:《语言的文化史:近代早期欧洲的语言和共同体》,第82页。

⑧ 参阅彼得·伯克:《语言的文化史:近代早期欧洲的语言和共同体》,第128—129页。

⑨ 钱存训:《中国纸和印刷文化史》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第360页。

族群的入侵而导致异族入主,但异族的华化始终是历史主流。在“来中国则中国之”的过程中,文化可能稍有损伤,但不久即恢复原状。经典阐释的情况同样如此,无论是北朝、金、元以及清,可能在某个时期稍有顿挫,但经学传统从未断绝,这在书籍史上可以从六经、九经、十一经、十三经的编纂刊刻上得到具体证明。最典型的是,与欧洲基督教、东正教分裂以及后来民族语言不同所形成的不同印刷书籍完全相反,自元以后,中国、日本、朝鲜、琉球、越南则形成了一个“汉字书籍共同体”,并且这一共同体并非是单向的传播模式,而是往复交流意义上的“书籍环流”^①,成为9世纪以来东亚文化圈赖以存在的根本性保障。

稳定性

文献传统既未中断,照理而言,文献的发展就势必会随着社会文化经济的进步而形成一种持续发展上升的趋势。但事实上中国古代的情况却并非如此,整体文献明显呈现出一种螺旋式发展的模式;至少在清中期以前千余年的文献历史过程中,每一个大的螺旋以后并没有出现显著的跃升。前文所讨论的现存古籍数量可以为证:若现存1911年以前的古籍约为20万种,则明代以前古籍现存至多1万种,明代大约1到2万种,清顺治至嘉、道大约4到6万种,而整个晚清可以达到10—12万种,从这些数字可以推出从《七略》以来至17世纪近1600年的文献种数的增长率,极其有限。胡应麟《少室山房笔丛·经籍会通一》曰:“古今书籍,统计一代前后之藏往往无过十万(卷),统计一朝公私之蓄往往不能十万,所谓天之生财止有此数也。”^②尽管胡氏总结的原因不完全正确,但他所揭示的现象却是历史事实。也就是说,整体文献保持着一种稳定性的存在。

中国古典文献的稳定性的主要内涵之一是文献传统具备一种历时性的内在规律,积聚、散佚有常,生产、保存、淘汰亦有常,也就是在数千年的历史中,文献整体是一个按自身规律保持运作的有机系统。

前文已论,不能完全用文献颇遭人为摧残来解释文献未能实现突破进展的事实。固然,中国自古天灾人祸不断,文献时遭水火,散佚确为严重;至清代,史志所载及藏弃家著录所载宋以前书,已百无一二;即宋以来目录所载,十亦不存四五。但透过现象看本质我们可以明显发现:文献的散亡,主观原因大于客观原因,内部因素大于外部因素,亦即文献的散亡并非主要是天灾人祸所造成,而根本上是社会历史环境下主观取舍和文献内部规律作用的后果^③。个人认为这是一条最重要的中国古典文献基本规律之一,它所揭示的意义是:中国古典文献之所以呈现出一种低增长的螺旋式发展,保持着某种稳定性,并不是一种偶然而是一种必然结果。

文献内部的规律,主要体现在文本内容特质和文献作为知识载体的形式内涵方面。比如技术性知识存在着明显的阶段性,一旦旧有知识被新知识淘汰,则原有相关文献必然渐次散亡。《汉志》“兵书略”凡五十三家,七百九十篇,图四十三卷,除上升为军事哲学之《孙子兵法》外,一无所存;秦火燔《诗》《书》、百家语,不去种树卜筮之书,前者十九有传,而后者百不存一,均为此理。再比如删繁就简、融汇众说、取精用宏之新册,往往能够代替所据之旧典^④,《汉志》存而《七略》《别录》亡,郑玄《毛诗笺》出而三家诗浸佚,即乃此属。

主观取舍当然更为关键。如果说在文献内部规律方面中西传统还存在某种共同性,主观取舍方面则迥乎不同,最后的选择去取皆是其各自文化内核规定性的产物。两汉以后中国正统思想以较为成熟的实用理性为准则,主观选择性极为明确,整体精英阶层重视历史经验,强调伦理道德,都排斥

① 参阅张伯伟:《书籍环流与东亚诗学——以〈清脾录〉为例》,《中国社会科学》2014年第2期。

② 胡应麟:《少室山房笔丛》,第14页。

③ 对此问题的详细论证,可参拙文《古典文献原理刍议》,《书目季刊》2005年第4期。

④ 参阅张舜徽:《中国文献学》,郑州:中州书画社,1982年,第21—23页。

百家极端、怪奇、忤逆之谈,罢黜术数、讖纬及宗教异端,同时忽视技术知识。精英阶层主导社会自上而下的教化,始终以儒家思想为指导原则,不为政治、宗教、经济甚至外来文化传入所左右。在文献散亡方面,此一主观法则的作用从某种意义上说就是一种“无形的摧毁”,较诸兵燹和焚禁这一类“有形的摧毁”,所造成的古代文献的危害尤烈^①。

综合而言,可以这样认为,中古以后无论经历何种天灾人祸,也无论独裁统治实施怎样的禁绝方针,文献的总体格局已基本定型:注定散佚的,终归渐趋无形;必然存留的,往往不绝如缕。总量则是缓慢增加,从中古到17世纪一千多年来至多也就五到六倍的增长。很明显,这与西方5世纪以前的情况或许有一定相似之处,但和6世纪以后的情况完全不同。据前引Eltjo Buringh和Jan Luiten van Zanden的研究估算,西欧自公元500年至公元1800年这1300年来书籍生产的平均年增长率为1%^②,也就是公元1000年的生产量是公元500年的约144倍,公元1500年达到约两万倍,而公元1800年则达到约四十几万倍。这一长时段的增长结果是极其惊人的,中国的增长率和增长结果远远不及。

中国古典文献的稳定性的主要内涵之二是从两汉以来直至18世纪,中国持续的文献传统固然不乏新创,但总体上以继承为主、新创为辅。形成此一内在机制的根本原因是经典形成甚早,作用时间极长,经验主义和复古主义的力量极为强大,儒家思想的核心是整顿衰弊的现实世界并恢复远古黄金世界的辉煌,因此阐释经典以发现前往“大同”的道路,成为思想文化最根本的建设手段,“述而不作”进而变成一种思想和方法原则。《四库全书总目》“经部序”所谓“经禀圣裁,垂型万世,删定之旨,如日中天,无所容其赞述。所论次者,诂经之说而已”云云,虽系就“经”而言,但实际上也是古人所以著述的基本心态的写照。

事实可证,从《隋书·经籍志》确立四部系统后直至清乾隆时期,整体文献虽不能说完全走向封闭,但至少是没有发生剧烈的体系变化。《隋志》分经、史、子、集四部共四十个二级类目,《四库全书总目》分四部共四十四个二级类目(含六十七个三级类目)。新增、改易者并不多。收书内涵上除了集部和子部杂家类有较大扩张外,其他类目的增大幅度都是有限的。“四部”固不能返“七略”^③,但“四部”并未完全迈越或颠覆唐宋旧观,知识更新没有实现质的提高。也就是在知识创造方面,保守的、内敛的思想观念发挥着显著的规范作用。这个特点,当然与前文所述之“连续性”和后文将述之“精英性”密切相关并构成一种整体性。

相比之下,欧洲文艺复兴运动所突破的是中世纪以来宗教保守思想的束缚,以“发现”古典为名而行创造之实,实用知识得到重视,新的学科不断涌现,知识系统得以更新^④。紧接而来的知识产权自觉意识的产生和印刷资本主义的出现,使书籍生产不仅完全摆脱了旧时代的政治、文化禁锢,而且更重要的是促成“知识”变为销售商品这一现代性因素的出现^⑤。而在中国,这一切直到20世纪初帝制结束以后方才真正发生。

精英性

出于教育普及程度极差、农业人口居多及地区文化水平差别较大等原因,中国古代的识字率(具有阅读能力的人口占总人口的比例)较低,直至20世纪初叶,整体社会的识字率不会超过20%,明代以前则更不堪言。早先国外汉学家如罗友枝(Evelyn Sakakida Rawski)研究认为,19世纪中期到晚

① 张舜徽:《中国文献学》,第26页。

② Eltjo Buringh and Jan Luiten van Zanden, “Charting the ‘Rise of the West’: Manuscripts and Printed Books in Europe, a Long-Term Perspective from the Sixth through Eighteenth Centuries”.

③ 参阅章学诚:《校讎通义》卷一《宗刘第二》,叶瑛校注:《文史通义校注》,北京:中华书局,1985年,第956页。

④ 彼得·伯克:《知识社会史(上卷)——从古登堡到狄德罗》,第86—123页。

⑤ 以上参阅彼得·伯克:《知识社会史(上卷)——从古登堡到狄德罗》,第163—180页。

期,男性约为30%到45%,女性有2%到10%具有读写能力^①(如此,低限平均为16.6%至20.5%;高限为24%至28%^②),这个结论显然过于乐观^③。以欧洲的情况作比较:本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson)的一个总结是迟至1840年,即使在欧洲最进步的两个国家——英国和法国——也有近半数的人口是文盲,而在落后的俄罗斯则几乎98%是文盲^④。

识字率的低下,导致古代中国阅读人口的阶层和范围均极有限,与欧洲相比更为逊色:欧洲“阅读阶级”除了贵族和地主士绅、廷臣与教士等旧统治阶级外,还包括平民出身的下层官吏、专业人士以及商业和工业资产阶级等新兴的中间阶层。中国明清时代的能文之人,除了精英分子以外,中间阶层非常有限,只有如生员、吏员、部分僧道师巫、代笔者、书会先生、算卜等专门职业者、商人特别是书商及其雇佣写手和极少数的城镇市民。

正是由于这一原因,使古典文献无论是曾经编纂、出版、流通者,还是现存者,均以精英文献为主。从发生上来看,汪德迈(Léon Vandermeersch)最新的研究甚至得出了一个釜底抽薪式的结论:中国书写一开始就不是语言的记录而是一种意义——理性的、前科学占卜的记录,从而直接生成书面语^⑤;而音节文字所形成的书面语,是识字率低下的根本原因之一。从早期观念上来看,《墨子》“书于竹帛,镂于金石,琢于盘盂”已数数言之,按照墨子的理论,最需要传达和保存的认知和记忆,是对天的意志和鬼神(二者实即最初的宗教)的敬崇,“又恐后世子孙不能知也,故书之竹帛,传遗后世子孙。咸恐其腐蠹绝灭,后世子孙不得而记,故琢之盘盂,镂之金石,以重之”^⑥。这其中当然有不少理想化的猜想,但实际上就出土文献中的早期书写而言,甲骨文是卜辞,属于墨子理论的第一个方面“宗教”;青铜铭文主要是纪功、诰命,属于墨子理论的第二个方面“政治”——理性的和现实的行为。发展到印刷时代情形依旧,与西方更是大不相同,如钱存训所指出的:“印刷在西方社会中,主要是一种营利事业,跟随工业革命而发展成为一种庞大的出版工业,是大众传播的主要媒体。而在中国传统社会中,印刷术的主要功能并非谋利,却含有一种强烈的道德观念。刻书对知识的传播和文化保存,认为是人生的一种美德,所谓‘传先哲之精蕴,启后学之困蒙,亦利济之先务,积善之美谈。’尊重古代典籍是儒家思想的主要成分。”^⑦所有这一切都使书写和载籍文献从最初到最后,必然都只能是属于精英分子而不是其他阶层。

随着社会的进步,民俗文献当然亦渐次而生,但一直居于极低的地位。即使是商业化出版的时代,国家和士人阶级也表现出强大的主宰力量。彻底颠覆这一主宰力量的“印刷资本主义”,要晚至19世纪末方在某些地区发展起来。在此之前,精英文献出版虽然在有些时候也呈现出商品状态(特别是带有文物性质的宋元旧本),但从未像欧洲的《百科全书》出版一样,既是一个启蒙运动行为,又是一个典型的“生意”^⑧。而作为商品的通俗文献如蒙书、科举应试书、日用型书、宗教书、通俗文学书等方面毕竟仍为中等文化水平之人所阅读,一方面还是无法撼动精英文献的主导地位。

一直到近代以前,中国书籍印刷的复本量都是比较小的。雕版印刷术为主流,活字印刷始终没有得到规模化应用,也能说明这个事实。因为精英文献的出版并不需要庞大的一次性产量,而是需要可

① Evelyn Sakakida Rawski, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1979), 140.

② 张朋园:《劳著〈清代教育及大众识字能力〉》(书评),《“中央研究院”近代史研究所集刊》第9期,1980年,第455—462页。

③ 参阅 Wilt L. Idema, Review of Evelyn Sakakida Rawski, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, *T'oung Pao* LX-VI(1980): 314—324.当然,中国古代识字率问题仍存在不同的意见,需要进行探讨。

④ 本尼迪克特·安德森:《想象的共同体:民族主义的起源与散布》,第73页。

⑤ 汪德迈:《中国思想的两种理性:占卜与表意》,金丝燕译,北京:北京大学出版社,2017年。当然,这个结论本身,我个人不敢苟同。因属另外问题,兹不赘论。

⑥ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》卷八《明鬼下》,北京:中华书局,2001年,第237—238页。

⑦ 钱存训:《中国书籍、纸墨及印刷史论文集》,香港:香港中文大学出版社,1992年,第237—238页。

⑧ 参阅罗伯特·达恩顿:《启蒙运动的生意——〈百科全书〉出版史(1775—1800)》,叶桐等译,北京:三联书店出版社,2005年。

以长久的保存印版以便将来修订,或者垂诸久远。雕版印刷恰恰可以符合这种需求。利玛窦最早就指出了这一点:雕版印刷并非不可以大量印制复本,因为技术的成熟其成本也低于活字,但其最明确的优点是“一旦制成了木版,就可以保存起来并可以用于随时随意改动正文。也可以增删,因为木版很容易修补。而且用这种方法,印刷者和文章作者都无需此时此地一版印出极大量的书,而能够视当时的需要决定印量的多少”^①。当代研究者普遍认为雕版印刷有利于分散于各地且每版印量不大,有待重印的书籍生产模式^②。也就是说,雕版是适应精英文献生产的模式,与西方完全不同^③。通俗文献虽然出自于商业生产,但因其阅读者至少是识字之人的缘故,高数额的一次生产量并不是市场需要,故而也同样一直采用雕版印刷。尽管理论上雕版印刷的复本量可以达到成千上万^④,有研究表明,除了宫廷或政府以外,无论是何种类型的书籍,个人印刷和商业出版中每一版次的实际印刷量至多也就在100—200部之间^⑤。这证明中国雕版印刷术从技术到模式都是为精英文献而不是商品化通俗文献服务的。

另外一个典型的例证是报纸,书史研究者都指出,报纸是整个后工业化时代印刷史中最重要的内容,“尤其是受欧洲影响或控制的海外殖民地的印刷发展史上,印刷文化最初是通过报纸的出版而发展起来的,报纸在当地社区被用作一种发布信息和维系凝聚力的手段。报纸的大规模机器印刷,在萌芽阶段影响和促进了民族凝聚力的形成、语言的塑造和罗伯特·埃斯卡皮所称的‘独立的民族文学’的产生”,当然也就是本尼迪克特·安德森所谓印刷资本主义(print capitalism)的根本性要素,只有在相同的时间段内被千万人消费的日报,才可以让人感到被同一种语言连接在一起^⑥。然而在中国,即使算上传教士创办的报纸,也要迟至19世纪中叶以后才较多出现,而直至19世纪末20世纪初才真正开始在社会上发生显著作用。

因此,16世纪开始兴盛的书籍商品化,既然未能形成“印刷资本主义”,当然也就不可能像欧洲一样,创造出一个“从根本上腐蚀了历史悠久的王朝原则,并且煽动了每一个力有所及的王朝去进行自我归化的”“群众性的、以方言为基础的民族主义”^⑦。中国古代文献主要是以精英文献为主,通俗文献则扮演沟通上下的角色,二者合力延续、加强的是“古典共同体”,而不是现代的“想象的共同体”。19世纪末以降主要在上海出现的“印刷资本主义”所带来的通俗文学作品、知识读物、日用书籍以及报纸、杂志等媒介出版物,方才促进了后者的诞生。

中国并不是世界上文献传统唯一悠久、发达的地区;中西文献传统没有高下之分,只有特色不同。中国文献传统的连续性、稳定性、精英性,绝非是一般意义上的文献传统皆能具有的共性,而是在中西比较视野下所得出的中国载籍发展演变的历史独特性。文献传统的特色在根本上是由文化特性决定的,但它同时又以其非凡的能量反过来影响和建构文化特性。

[责任编辑 孙 齐]

① 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济等译,何兆武校,北京:中华书局,1983年,第21—22页。

② 最近的综述是安·布莱尔:《工具书的诞生——近代以前的学术信息管理》,徐波译,北京:商务印书馆,2014年,第52页。

③ Cynthia J. Brokaw, “On the History of the Book in China,” in *Printing and Book Culture in Late Imperial China*, ed. Cynthia J. Brokaw and Kai-wing Chow (Berkeley: University of California Press, 2005), 3—54.

④ 参阅周绍明的研究,见其《书籍的社会史——中华帝国晚期的书籍与士人文化》,何朝晖译,北京:北京大学出版社,2009年,第12—28页。

⑤ 实际平均印数问题因无全面的记载已经不能确切回答,印刷史、出版史及书籍史学者如钱存训、张秀民、沈津、贾晋珠等分别从雕版印刷理论上的次数、历史记载数据以及实际印数范围等做了探讨,此后又有何朝晖予以总结归纳并进行了多角度的综合研究(何朝晖:《试论中国传统雕版书籍的印数及相关问题》,《浙江大学学报[人文社会科学版]》2010年第1期),结论是中国古籍的单次实际印数一般都十分有限,倾向于认为平均在百部左右。

⑥ 以上见戴维·芬克尔斯坦、阿利斯泰尔·麦克利里:《书史导论》,何朝晖译,北京:商务印书馆,2012年,第157页。

⑦ 参阅本尼迪克特·安德森:《想象的共同体:民族主义的起源与散布》,第130页。

《春秋》《左传》十二公文本的生成及蕴意

董 芬 芬

摘 要:《春秋》《左传》有十二公,《史记》《汉书》有十二本纪,中国早期史书形成以十二为体的传统,人们多认为与孔子和《春秋》有关,但各家围绕孔子和《春秋》所作的种种解释或多或少有不通之处,根源是十二之体非《春秋》所创。十二之体最早生成于“《左传》原本”的十二公,源自史官所熟悉的历法数字十二及月令文献的十二月体。左丘明以十二表达循环往复、生生不息的历史哲学,借这一“天之大数”赋予史书以神圣性和权威性。《左传》十二公也说明其作者就是与孔子基本同时的那个左丘明。“《左传》原本”是孔子教授《春秋》的参考资料。因为《左传》只记载十二公的历史,故孔子重点讲授这十二公《春秋》,所以,只有这十二公《春秋》流传、保存到今天。

关键词:《春秋》;《左传》;十二公;左丘明;孔子

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.01.10

一、关于《春秋》十二公的争论

《春秋》记载鲁国十二公之事,《左传》亦然。后《吕氏春秋》有十二月纪,《史记》设十二本纪、十二诸侯年表,《汉书》亦有十二本纪,先秦两汉史籍形成以十二为体的传统。人们一般以为其源于《春秋》的十二公,故多围绕《春秋》探究十二之体的生成。《春秋》起于鲁隐公讫于鲁哀公,共记载十二公二百四十多年间的事情。《春秋》何以始于鲁隐公,何以有十二公,从汉代以来,关于这个问题的解释五花八门。下文列举其中较有影响的几种。

公羊家最早直面这个问题。《公羊传·哀公十四年》说:“《春秋》何以始乎隐?祖之所逮闻也。所见异辞,所闻异辞,所传闻异辞。”何休注“祖之所逮闻”说:“托记高祖以来事可及问闻知者。”^①董仲舒在《春秋繁露·楚庄王》中说得更清楚:“《春秋》分十二世以为三等,有见,有闻,有传闻。有见三世,有闻四世,有传闻五世。故哀、定、昭,君子之所见也;襄、成、文、宣,君子之所闻也;僖、闵、庄、桓、隐,君子之所传闻也。所见六十一年,所闻八十五年,所传闻九十六年。”^②何休在此基础上又进一步细化:“所见者谓昭、定、哀,已与父时事也。所闻者谓文、宣、成、襄,王父时事也。所传闻者隐、桓、庄、闵、僖,高祖曾祖时事也。”^③公羊家把《春秋》所载分为作者亲见、作者所闻及所传闻三世,认为高祖及问闻知始于隐公,故《春秋》始于隐公。《春秋》为何终于鲁哀公,《公羊传》说:“何以终乎哀十四年,曰:备矣。君子何为为《春秋》,拨乱世,反诸正,莫近诸《春秋》。”何休注:“人道浹,王道备,必止于

作者简介:董芬芬,西北师范大学文学院教授(甘肃兰州 730070)。

基金项目:本文系国家社科基金项目“《春秋》《左传》文本的性质、生成及关系研究”(17BZW074)的阶段性成果。

① 《春秋公羊传注疏》卷二八,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2353页。

② 苏舆义证:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年,第9—10页。

③ 《春秋公羊传注疏》卷一,阮元校刻:《十三经注疏》,第2200页。

麟者,欲见拨乱功成于麟。”^①公羊家认为从鲁隐公到鲁哀公,十二公之历史足以显示“人道浹,王道备”,且获麟事件发生在鲁哀公十四年,徐彦说:“终于获麟以示义似若尧舜之隆,制礼作乐之后萧韶九成、凤皇乃来止巢而乘匹之类也。”^②认为获麟是太平世的祥瑞,意义同尧舜时的萧韶九成、凤凰来仪相类,故《春秋》终于哀公十四年的获麟事件。

公羊家的这些说法有诸多不合情理之处。首先,《春秋》记载了二百四十多年的历史,从鲁隐公到鲁哀公共历十二公,而公羊家却认为是作者据自己与父、祖、高祖、曾祖五代人的记忆而作,明显有悖情理:五代人再好的记忆恐怕也不能清楚记得二百四十二年间的桩桩件件。其次,“祖之所逮闻”的说法与《春秋》的记载情况亦不符。若十二公真分三世的话,应该是有见世记录精确,有闻世欠精确,而传闻世应该是模糊的,但《春秋》十二公尽管书法详略稍有不同,但记载的精确度相差不多,分不出有见、有闻、有传闻三世的高下,正如毛奇龄所谓“虽前后所书偶有同异,而义无不同”^③,更不存在如董仲舒所说的“于所见微其辞,于所闻痛其祸,于传闻杀其恩”^④的情况。何休在此基础上生发出据乱世、升平世、太平世的“张三世”之说更是无稽之谈。东汉王充《论衡·正说》云:“又说二百四十二年,人道浹,王道备。夫据三世,则浹备之说非。言浹备之说为是,则据三世之论误。二者相伐而立其义,圣人之意何定哉?”^⑤认为三世说与“人道浹,王道备”的说法自相矛盾,而公羊家却硬把二者合在一起,王充所驳极是。至于获麟为太平世祥瑞之说更是牵强附会,顾颉刚说:“事实上春秋世愈降则愈不太平,政乱民苦无可告诉,可谓太平乎?”^⑥指出公羊家说法的荒唐。

不满于公羊家的穿凿,晋代杜预重新做了解释。他说:“周平王,东周之始王也。隐公,让国之贤君也。考乎其时则相接,言乎其位则列国,本乎其始,则周公之祚胤也。若平王能祈天永命、绍开中兴,隐公能弘宣祖业、光启王室,则西周之美可寻,文武之迹不坠。是故因其历数,附其行事,采周之旧,以会成王义,垂法将来。”^⑦杜预主要表达了两个意思:孔子作《春秋》从鲁隐公起,一是因为隐公与周平王比较接近;二是隐公是“让国之贤君”。杜预的这两个理由也讲不通,如果《春秋》必须从周平王开始的话,则鲁孝公、鲁惠公与周平王更为接近,且也都是周公的后裔。正如顾颉刚所说:“然平王东迁时为鲁孝公,孝公而后惠公,惠公而后始为隐公,故当始于孝公而不当始于隐公也。”^⑧隐公的确存让嫡之心,但隐公的让位之意未及施行就遭弑,自身尚不能保全,其“弘宣祖业,光启王室”也成了空话。至于为何终于获麟,杜预说:“麟出非其时,虚其应而失其归,此圣人所以为感也。”^⑨感麟之说与公羊家的麟瑞之说可谓五十步与一百步。杜预也未能解决《春秋》何以有十二公的问题。

其他还有一些说法,如孙复《春秋尊王发微》以为:“《春秋》之始于隐公者,非他,以平王之所终也……《春秋》自隐公而始者,天下无复有王也。”^⑩意思是周平王卒于隐公年间,故《春秋》始于隐公。但《春秋》同周平王之死为什么一定要有关系,让人不得其解。何况,《春秋》中有“元年春王正月”的表述,明确表达其“尊王”的立场,孙复用“天下无复有王”定位《春秋》,这明显不妥。又郑樵以为孔子是不得已而始于隐公,他在《始隐辨》中说:“《春秋》何不始孝、惠而始隐公,此夫子不忍遽绝之意也。不

① 《春秋公羊传注疏》卷二八,阮元校刻:《十三经注疏》,第2353页。

② 《春秋公羊传注疏》卷二八,阮元校刻:《十三经注疏》,第2353、2354页。

③ 毛奇龄:《春秋属词比事记》卷一,《景印文渊阁四库全书》第176册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第442页。

④ 苏舆义证:《春秋繁露义证》,第10页。

⑤ 王充:《论衡》,北京:中华书局,1954年,第271页。

⑥ 顾颉刚、刘起釞:《春秋三传及国语之综合研究》,成都:巴蜀书社,1988年,第15页。

⑦ 《春秋左传正义》卷一,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1708页。本文所引《左传》文字,均出自此版本,为行文方便,不再出注。

⑧ 顾颉刚、刘起釞:《春秋三传及国语之综合研究》,第13页。

⑨ 杜预:《春秋序》,《春秋左传正义》卷一,阮元校刻:《十三经注疏》,第1708页。

⑩ 孙复:《春秋尊王发微》,《景印文渊阁四库全书》第147册,第2—3页。

忍遽绝之,则有所待也。”^①难道《春秋》始于孝公、惠公,就意味着夫子忍于遽绝?这其中的道理也让人无法理解。关于《春秋》十二公的解释五花八门,却有着共同的倾向,都以寻求孔子“微言大义”的方式进行着各自的揣测。正如元代的黄泽所说,自秦汉以来,去圣久远,经籍残阙,传注家往往牵强附会,而近世儒者又各以才识求之,所以议论虽多而经旨愈晦^②。现代学者蒙文通从史学的发展讨论这个问题,他说:“《春秋》也只能开始于鲁隐公元年(前722),绝不是偶然的。应当正是由于各国史学在这个时期才有了较普遍的发展,才开始积累了较广泛的、较系统的可以依据的史料。”^③这种说法也流于空泛。

在众多的说法中,清人顾炎武和江永的角度独特,有启发意义。顾炎武说:“自隐公以下,世道衰微,史失其官,于是孔子惧而修之。自惠公以上之文无所改焉,所谓‘述而不作’者也。自隐公以下,则孔子以己意修之,所谓‘作《春秋》’也。然则自惠公以上之《春秋》,固夫子所善而从之者也,惜乎其书之不存也。”^④以为从隐公开始“世道衰微”,孔子才加以修正,而隐公之前的内容孔子未加改动,但没有保存下来,至于为什么不存,顾炎武语焉不详。江永《群经补义》不满此说,驳曰:“使伯禽以后之《春秋》皆存,则周初礼乐征伐自天子出,夫子何不存其盛世之事以为法,顾独存其衰世之事以为戒邪?”他提出:“《春秋》当始伯禽,何为始隐?疑当时《鲁春秋》惠公以上鲁史不存,夫子因其存者修之,未必有所取义也。”^⑤江永认为孔子《春秋》之所以只有十二公,是因为伯禽以下、隐公以上的不存,孔子只得就仅存的十二公修之。如果真是惠公以上的没有保存下来,则十二公成了没得选择的结果,当然更谈不上有什么特别的蕴意了。顾炎武和江永的说法不同,但都否认《春秋》十二公的特别含义,这是受了王充的影响。王充说:“《春秋》十二公,犹《尚书》之百篇。百篇无所法,十二公安得法?”^⑥王充认为《春秋》十二公同《尚书》的百篇一样,没有什么特别的用意,放弃了对十二公含义的追索。顾炎武和江永从文献流播、存亡的角度进行解释,不曲求深意,不管结论对不对,这样的方法很有启发意义。更重要的是,他们都提到了“原始《春秋》”的问题,都认为原始《春秋》应包括隐公以上的记载。

的确,讨论十二公的《春秋》,必须考虑原始《春秋》的问题。历代学者多认为十二公《春秋》生成之前应该有原始《春秋》。刘知幾《史通·六家》说:“《春秋》家者,其先出于三代。案《汲冢琐语》记太丁时事,目为《夏殷春秋》。孔子曰:‘疏通知远,《书》教也。’‘属辞比事,《春秋》之教也。’知《春秋》始作,与《尚书》同时。”^⑦还说:“上古之书有三坟、五典、八索、九丘,其次有《春秋》《尚书》《棊机》《志》《乘》。”^⑧认为《春秋》文本应该与《尚书》同样古老,并非始于春秋时代。郑樵《六经奥论》也说:“今《汲冢琐语》亦有《鲁春秋》记鲁献公十七年事,诸如此类,皆夫子未生之前,未经笔削之《春秋》也。”^⑨鲁献公乃西周末人,则知《鲁春秋》并未始于隐公。顾炎武从《左传》中寻找端倪:“《春秋》不始于隐公。晋韩宣子聘鲁,观书于太史氏,见《易象》与《鲁春秋》,曰:‘周礼尽在鲁矣,吾乃今知周公之德与周之所以王也。’盖必起自伯禽之封,以洎于中世,当周之盛,朝覲会同征伐之事皆在焉,故曰‘周礼’,而成之者,古之良史也。”^⑩章学诚《易教上》从六经皆先王之政典出发,提出《春秋》出于西周:“夫《春秋》乃周

① 郑樵:《六经奥论》,《景印文渊阁四库全书》第184册,第75—76页。

② 参看李建:《赵汴〈春秋〉学的师承渊源及其治学理念》,《齐鲁学刊》2017年第1期。

③ 蒙文通:《古学甄微》,成都:巴蜀书社,1987年,第9页。

④ 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》,上海:上海古籍出版社,2006年,第179页。

⑤ 江永:《群经补义》,《景印文渊阁四库全书》第194册,第21页。

⑥ 王充:《论衡》,第271页。

⑦ 刘知幾撰,浦起龙通释:《史通通释》,上海:上海古籍出版社,2009年,第7页。

⑧ 刘知幾撰,浦起龙通释:《史通通释》,第84页。

⑨ 郑樵:《六经奥论》,《景印文渊阁四库全书》第184册,第74—75页。

⑩ 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》,第179页。

公之旧典,谓周礼之在鲁可也。”^①章太炎《春秋故言》也说:“《春秋》,往昔先王旧记也。”^②刘师培《经学教科书》提出《春秋》早在西周以前的古代就存在了。所以杨伯峻说:“则韩起所见《鲁春秋》,必自周公姬旦以及伯禽叙起,今《春秋》起隐公,迄哀公,自惠公以上皆无存。”^③认为孔子之前应有原始《春秋》,今天所见的十二公《春秋》也只是其中的一部分。

原始《春秋》或许从周公旦之子伯禽开始记载,出自鲁国历代史官之手,属于史学的范畴。原始《春秋》只流传下来从隐公到哀公这十二公的记载,其他全部散佚。胡念贻说:“孔丘可能曾经采用鲁国的《春秋》来作为讲习的课目,在讲习过程中也可能做过某些整理和发挥,作过个别文字的订正工作,这可能就是‘孔子作《春秋》’传说的由来。”^④今天见到的、被称为经的十二公《春秋》就是孔子教授弟子的那部分。显然,是因为孔子用它“作为讲习的课目”,这部分才流传下来。孔子讲过的这十二公,才是经学讨论的对象。所以,十二公《春秋》的生成,其实就是原始《春秋》流传过程中的一个问题、环节,如果抛开原始《春秋》的大背景,就很容易陷入误区。

之前种种解释多没有把十二公《春秋》看做原始《春秋》的一部分,却谓其为孔子所作或所修,各家挖空心思寻求其背后孔子的深意,越是钩沉索隐,越难以令人信服,五花八门的答案说明各家力图论证的本来就是伪命题。今天面对这个问题,也许应该换个思路,从孔子教授《春秋》的角度去研究。为什么孔子讲《春秋》始于隐公?为什么他只讲了十二公?从孔子作为教者而非作者的角度去探讨,问题也许并不像前人想的那么复杂。

原始《春秋》出于鲁国历代史官之手,记事质木简略,没有前因后果,没有具体过程情节,类似历史大纲,正如王安石所讥是“断烂朝报”,它对于任何人来说都如同天书。孔子如果不借助其他历史记载,“使圣人闭门思之十年,不能知也”^⑤。刘师培说:“《春秋》,又即本国近世史也,虽然,以史教民,课本所举,仅及大纲,而讲演之时,或旁征事实,以广见闻;或判断是非,以资尚论。”^⑥原始《春秋》体现着历代史官相传的“《春秋》笔法”,一般人未必懂得其中的奥妙,孔子选取其中的一部分作为教授弟子的大纲,也必定有所参考依傍,才能够“旁征事实”、“判断是非”。赵伯雄说:“孔子当年讲《春秋》,是结合史实来讲解的,例如他讲‘赵盾弑其君夷皋’,是一定要讲晋灵公的‘不君’、赵盾的出走以及赵穿弑君的经过的,否则他怎么能够讲清这句经文当中的义呢?又如他讲‘郑伯克段于鄢’,恐怕也是要讲郑庄公与其母、其弟的种种纠葛的,否则学生们单从那一句话又能知道些什么呢?但这些具体的史实《春秋》上是没有的,孔子当另有所据,孔子所据应当是与《春秋》不同体裁的其他史书。”^⑦作为一个教者,很可能受到参考资料的限制,孔子只讲授了十二公的《春秋》。如果这个推想能够成立的话,那十二公《春秋》的生成,根源就不在于孔子,而在于别的史书。循着这样的思路,我们可以把目光投向与《春秋》相关的其他史籍上,来探究十二公《春秋》的生成。

二、“孔子曰”“仲尼曰”与“《左传》原本”

以鲁国十二公为纲且与《春秋》相关的三部书是《左传》《公羊传》和《穀梁传》。《公羊传》和《穀梁传》完全是解释《春秋》书法义例的,二者皆依经立传,不能独立存在。且公羊、穀梁皆在七十子之后,成书皆在汉代,它们之所以有十二公,完全是因为《春秋》有十二公。二传与《春秋》亦步亦趋,从中也找不出十二公的来源。

① 章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》,北京:中华书局,2000年,第2页。

② 章太炎著,傅杰编:《章太炎学术史论集》,北京:中国社会科学出版社,1997年,第112页。

③ 杨伯峻:《春秋左传注》,北京:中华书局,2009年,第1227页。

④ 胡念贻:《〈左传〉的真伪和写作时代问题考辨》,《文史》第11辑,北京:中华书局,1981年,第2页。

⑤ 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》,北京:中华书局,1958年,第546页。

⑥ 刘师培:《读左札记》,《刘申叔先生遗书》,南京:凤凰出版社,2009年,第295页。

⑦ 赵伯雄:《春秋学史》,济南:山东教育出版社,2004年,第18页。

《左传》与公、穀不同,它与《春秋》有联系却能独立成书。虽然都是十二公,但《左传》的记载范围超出《春秋》,明显不受《春秋》的约束而自成一家,《左传》完全可以脱离《春秋》而独立存在。

十二公会不会源自《左传》?《左传》会不会是孔子教授《春秋》的参考?如果答案是肯定的,那就意味着孔子见过《左传》。但是,从汉代以来两千多年的《春秋》学史中,无论在《春秋》与《左传》的关系、《左传》的作者、成书等问题上多么聚讼纷纭,大家却有一个共识,那就是《春秋》在前,《左传》在后。《左传》既然被认定为《春秋》之“传”,它当然不可能是孔子教授《春秋》的参考资料。

然而,在大家不容质疑的共识中,一些问题被忽略了,如《左传》中有许多“孔子曰”“仲尼曰”之类的评论文字,人们一般把它们视为解经语而与其他解经语同等看待,忽略了它们包含的特殊信息。《左传》中的“孔子曰”之类大部分是针对《左传》内容而发,是解传的。如《左传·宣公九年》记载:

陈灵公与孔宁、仪行父通于夏姬,皆衷其相服,以戏于朝。泄冶谏曰:“公卿宣淫,民无效焉,且闻不令。君其纳之!”公曰:“吾能改矣。”公告二子。二子请杀之,公弗禁,遂杀泄冶。孔子曰:“诗云:‘民之多辟,无自立辟。’其泄冶之谓乎!”

这件事《春秋·宣公九年》的记载非常简略:“陈杀其大夫泄冶。”陈国为什么要杀泄冶,《春秋》未载。这段“孔子曰”显然是针对《左传》所载泄冶不量凿枘、冒昧进谏的言行而发。此事发生在公元前600年,孔子还没有出生。孔子后来知道前因后果并做评论,说明他看到比《春秋》更详细的记载。也许当时记载此事的史书不少,但今天能看到的只有《左传》,我们不能排除孔子评论的可能就是《左传》。这段话中的“孔子曰”是孔子与弟子讨论的时候说的,《孔子家语·子路初见篇》记载得更详细:

子贡曰:“陈灵公宣淫于朝,泄冶正谏而杀之,是与比干谏而死同,可谓仁乎?”子曰:“比干于纣,亲则诸父,官则少师,忠报之心在于宗庙而已,固必以死争之,冀身死之后,纣将悔悟。其本志情在于仁者也。泄冶之于灵公,位在大夫,无骨肉之亲,怀宠不去,仕于乱朝,以区区之一身,欲正一国之淫昏,死而无益,可谓狷矣。诗云‘民之多辟,无自立辟’,其泄冶之谓乎?”^①

这段叙述再现了孔子与弟子们的一个讨论现场,与《论语》中的教学场景类似。子贡的陈述之语“陈灵公宣淫于朝,泄冶正谏,而杀之”明显是从《左传》那段文字简化而来,其中“宣淫”“于朝”还采用了《左传》中的原话。因为《孔子家语》的成书及其中材料真伪等问题争论太多,我们也不能就此断定孔子见过《左传》,但这段叙述至少给我们提供了《左传》“孔子曰”“仲尼曰”的产生背景,它们是孔子与弟子们讨论春秋人物、事件的言论,当时应该由弟子们记录,后来被增入《左传》。可以想见,孔子的评论本来比较多,但弟子记录下来的并不是全部,而编入《左传》的是其中更少的一部分。

《左传》中还有些“孔子曰”“仲尼曰”和《春秋》经文没有关系,仅仅是就《左传》所载事实的评论。如《左传·襄公三十一年》所载“子产不毁乡校”的故事,郑人经常聚于乡校议论国政,大夫然明建议毁乡校,子产没有采纳,还讲了一番大道理,然后接孔子的评论:“仲尼闻是语也,曰:‘以是观之,人谓子产不仁,吾不信也。’”“仲尼闻是语也,曰”是对子产不毁乡校的评论,《春秋》没有记载此事,除《左传》外,还有《新序·杂事四》也提及此事,而《新序》撰于《左传》之后,应是源自《左传》。现存最早记载此事的也只有《左传》。像这样的“仲尼曰”“孔子曰”,如果不是评论《左传》内容,还能评论哪本书呢?除了《左传》,我们再也找不出其他任何史书。

这些“孔子曰”“仲尼曰”与书中其他解经文字大不相同,其解传的性质,使我们重新审视孔子与《左传》的关系。《左传》中的“孔子曰”“仲尼曰”,与孔子评论《诗》《易》等的言论一样,都是教授已有经典的产物。如孔子论《关雎》:“子曰:‘《关雎》,乐而不淫,哀而不伤。’”(《论语·八佾》)论《诗》:“子曰:‘《诗》三百,一言以蔽之,曰思无邪。’”(《论语·为政》)已有一部《诗》三百,已有《关雎》一诗,才有孔子的这些评论。孔子论《易》也不少,如论《乾》卦上九爻辞:“子曰:‘贵而无位,高而无民,贤人在下位而无辅,是以动而有悔也。’”(《系辞上传》)已经有一部《易》经,才有孔子这许多评论。孔子评论过

① 廖名春、邹新明校点:《孔子家语》,沈阳:辽宁教育出版社,1997年,第55页。

《左传》中大量的人物、事件,说明孔子见过《左传》的相关记载。当然,孔子见到的不是今本《左传》,应是今本《左传》的前身。

《左传》的成书是一个复杂的过程,并非一次成书,前人时贤多有议论。顾炎武说:“左氏之书,成之者非一人,录之者非一世。”^①皮锡瑞说:“左氏有后人附益之辞。”^②胡念贻认为《左传》本来是叙事较详的史书,后人“窜入之迹宛然”,“《左传》里面那些属于‘书曰’以下的文字以及其他讲《春秋》‘义例’的文字,如果全部删去,丝毫不影响《左传》叙事的完整性”^③。赵光贤把《左传》分为记事和解经两部分,他认为今本《左传》“是经后人把记事之文与解经之文合并而成的。记事部分是《左传》的原本,解经部分包括评论在内,是在较后时期加进去的”^④。王和在赵光贤的基础上具体列举《左传》中后人附益的内容,包括解经语和解解经语、解传语和解解传语、解经传歧义语、“君子曰”及“某某曰”、预言、岁星记事、文字改动、讹误等八种^⑤。这些说法都持之有理。《左传》除去这几种后人的附益,剩下的记事部分应该是今本《左传》的前身,才是真正出自左丘明之手的文字。早期它不叫《左传》,而叫《春秋》或《左氏春秋》,司马迁还沿用这两个名称来指《左传》。顾颉刚把未经后人增续的本子叫“《左传》原本”^⑥,为方便论述,本文也借用这个概念。《左传》原本是记事之史,后人把解经语、解传语等逐渐增加进去,它才渐渐变为传。从《左氏春秋》到《左传》,称呼的变化正好反映出其由史到传的演变。清人刘逢禄认为是刘歆把《左氏春秋》改编为《春秋左氏传》的。归之于刘歆理有不通,但刘逢禄的思路有值得借鉴的地方。《左传》中后人附益的情况复杂,也不是一时一人的附益,“仲尼曰”“孔子曰”在战国子书及《史记》等中多次引用,说明这些文字是战国人增加进去的,与孔子弟子及再传弟子有关,不是刘歆的增益。

《左传》“孔子曰”“仲尼曰”告诉我们,孔子所授《春秋》很可能就包括《左传》原本。《孟子》曰:“王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》,楚之《杻杻》,鲁之《春秋》,一也:其事则齐桓、晋文,其文则史。孔子曰:‘其义则丘窃取之矣。’”(《孟子·离娄下》)孟子用“其事则齐桓、晋文,其文则史”来描述“鲁《春秋》”,赵生群指出:“如果从《春秋》看,无论是记载事件的次数,还是位次排列的先后,鲁公无疑都处于中心地位,而齐桓、晋文先后称霸的痕迹,却无从窥见。”“《左传》比《春秋》更接近于‘其事则齐桓、晋文’的晋、楚、鲁三家史记。”^⑦的确,孟子所描述的“鲁《春秋》”,与今本《春秋》大相径庭,却更接近于《左传》。而对其中“其义则丘窃取之矣”句,冯友兰解释说:“似乎是孔子取《春秋》等书之义而主张‘正名’。”^⑧赵伯雄说:“孔子对鲁史《春秋》中的义进行了最大限度的挖掘和阐发,当然同时很可能也加进了孔子自己的义。”^⑨所以,孟子所谓的“鲁《春秋》”,应包括《左传》原本在内,孔子不仅见过《左传》原本,还对其进行过“其义则丘窃取之”的阐释。

从《春秋》《左传》的文本实际和内容来看,如果没有《左传》,很难知晓《春秋》每条记载的意思。《左传》原本应该是孔子教授《春秋》时最重要的参考。王和早就意识到这个情况,他认为:“最早的经师应当了解《左传》的原貌本来是一部独立的史事汇编,他们只不过是把它作为讲解《春秋》的辅导材料。”^⑩指出《左传》是讲授《春秋》的“辅导材料”,但他非常谨慎地把使用者限制为战国时代“最早的经师”。孔子评论过《左传》原本,那么《左传》是“讲解《春秋》的辅导材料”完全可以推及于孔子。况且,

① 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》,第182页。

② 皮锡瑞:《经学通论》,北京:中华书局,1954年,第37页。

③ 胡念贻:《〈左传〉的真伪和写作时代问题考辨》,《文史》第11辑,第4页。

④ 赵光贤:《古史考辨》,北京:北京师范大学出版社,1987年,第140页。

⑤ 王和:《〈左传〉中后人附益的各种成分》,《北京师范大学学报(社会科学版)》2011年第4期。

⑥ 顾颉刚、刘起釭:《春秋三传及国语之综合研究》,第30页。

⑦ 赵生群:《春秋左传新注·导论》,西安:陕西人民出版社,2008年,第1105—1106页。

⑧ 冯友兰:《孔子在中国历史中之地位》,《古史辨》第2册,上海:上海古籍出版社,1982年,第198页。

⑨ 赵伯雄:《春秋学史》,第10页。

⑩ 王和:《〈左传〉中后人附益的各种成分》,《北京师范大学学报(社会科学版)》2011年第4期。

这个结论与《论语》反映的孔子与左丘明的关系更加切合。《论语·公冶长》：“子曰：巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘亦耻之；匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。”章太炎说：“孔子言与左同耻，则是朋友而非弟子，易明也。”^①孔子提到左丘明，言辞之间的满是崇敬，左丘明应该是比孔子稍长且德高望重之人，孔子对他的为人和思想如此了解，我们说孔子见过左丘明的《左传》原本，合情合理。《左传》原本曾是孔子教授《春秋》的主要参考，这个结论并不是标新立异、凭空推想。

孔子教授《春秋》，不仅《左传》原本，恐怕连《春秋》文本都得仰仗左丘明提供。原始《春秋》出于鲁国历代史官，一般存于鲁国宗庙，太史应该保存有副本，平常人很难见到。孔子教授《春秋》，文本也得由史官提供。所以，实际情况并非如传统所理解的左丘明受经于孔子，而是左丘明把《左传》原本和《春秋》副本授于孔子以助其教授《春秋》的。孔子后来也提到过这件事：“子曰：吾犹及史之阙文也。有马者借人乘之，今亡矣夫。”（《论语·卫灵公》）意思是他曾得到过一些一般人见不到的史料，借给他史料的人就像有马者把马借人乘用一样慷慨，但现在再也没有这样的事情了。

历来注家都没弄清楚孔子这句话的意思，何晏以为孔子此句批评“俗多穿凿”，邢昺以为“古之良史于书字有疑则阙之以待能者，不敢穿凿”，“有马者借人乘之者，此举喻也，喻己有马不能调良，当借人乘习之也”^②。包咸和皇侃把“史之阙文”与“有马者借人乘之”看成两件不相关的事，而宋叶梦得疑“有马者借人乘之”是衍文，杨伯峻谓：“‘史之阙文’和‘有马借人乘之’，其间有什么关系，很难理解”，“还是把它看作为两件事较妥当”^③。前人多误解“史之阙文”的意思，故很难与下文“有马者借人乘之”联系起来。这里的“吾犹及史之阙文”，毛起的解释比较贴近，他说：“我们以为《春秋》鲁史，到孔子之时，已有二百年的历史了。因为史官收藏保管之不当，以致其竹简脱去的脱去，错乱的错乱了。但虽如此，孔子对于他，却还是很喜欢的，很高兴的说道：‘吾犹及史之阙文也。’意思是说，照这样的保管情形看来，鲁史其实早应亡失了，我今日却还能赶得及他的阙文，真是大幸事啊。”^④毛起对“史之阙文”的解释大体是对的。“史之阙文”不仅指毛起所说的鲁史《春秋》，还应该包括《左传》原本，故孔子用“有马者借人乘之”来称赞左丘明的帮助，孔子发此感叹的时候可能左丘明已经去世了。能把车马借于别人，这在当时非常难能可贵，子路曾说“愿车马，衣轻裘，与朋友共，敝之而无憾”（《论语·公冶长》），也用借车马来表达自己对朋友的仗义。所以，“吾犹及史之阙文”这一章，说的是左丘明提供给孔子珍贵史料的事，我们把它放在孔子教授《春秋》的背景中，应没有问题。

三、《左传》十二公的创制

上文从“孔子曰”“仲尼曰”入手，论证孔子见过、评论过《左传》原本，《左传》原本是孔子教授《春秋》的主要参考，其最有创制十二公体的可能。探究十二公体，当把目光转移到《左传》原本和左丘明身上的时候，我们发现，许多问题竟然变得清晰而简单。

《汉书·艺文志》认为左丘明是鲁国太史，刘知幾《史通·杂说》论其才：“跌宕而不群，纵横而自得。若斯才者，殆将工侔造化，思涉鬼神，著述罕闻，古今卓绝。”^⑤皮锡瑞说：“左氏叙事之工，文采之富，即以史论，亦当在司马迁、班固之上。”^⑥这些评价是公允的。左丘明是中国先秦最伟大最有才识的史官，《左传》是他展现春秋时代大开大合、波澜壮阔历史的巨著。任何一部著作都会留下作者的信息和印迹，《左传》也不例外。左丘明在《左传》中充分表现出一个伟大作家的胸怀、见识和素养，也留下了他作为史官的许多信息，其中十二公就是最明显的史官印记，它源于史官最熟悉的历法数字

① 章太炎：《春秋左传读序录》，《章太炎全集》（二），上海：上海人民出版社，1982年，第812页。

② 《论语注疏》，阮元校刻：《十三经注疏》，第2518页。

③ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，2009年，第165页。

④ 毛起：《春秋总论初稿》，上海：贞社，1935年，第14页。

⑤ 刘知幾撰，浦起龙通释：《史通通释》，第422页。

⑥ 皮锡瑞：《经学通论·春秋》，第49页。

和月令文献。

首先,撰写《左传》必定要确定篇幅和时段。下限很好确定,那就是作者着手撰写《左传》的时代。先秦两汉的史书,作者一般把自己的时代设为下限,《史记》《汉书》都还保持着这样的传统。《左传》下限是哀公,说明作者是哀公时代的人,《左传》的撰写主要在哀公时代。从哀公往上推,上限定在哪一公,《左传》应该记载多少公的历史,如果没有特别的用意,似乎从任何一公开始都可以。但这其中也涉及到篇幅和内容的问题,如果太早,就会超出王室东迁的节点,不符合他撰写春秋史的初衷;如果所选时段太短,则内容单薄,不足以反映春秋的历史变迁和时代风貌,所以一定要选择一个大小合适而能体现其撰作之意的数字。在确定《左传》篇幅规模的时候,作者会职业地、本能地在他所熟悉的“天之历数”中挑选一个合适的数字。

三代史官职掌交通鬼神、沟通天地,要深知宇宙间的变化之道,必须掌握许多神秘数字。在长期上观天文下察地理的活动中,他们掌握了日月星辰运行、四时交替变化的规律,确定律历之数、颁布历法,无不与数字有关。在他们的眼里,数字不仅仅是计数的工具,每个数字背后都有丰富的蕴意。比如1为数之始,天地未分的状态;2可指天地、阴阳、春秋、东西等;4表四时、四方;7来自北斗七星;12有12月、12年、12律等;一月有30天;一年360天。史官对这些“天之历数”如数家珍。在这些数字中,1、2、4、7等10以下明显太小,不足成就一部有影响的巨著。30、36、360等又显得太大,纵然从西周伯禽算起,到鲁哀公也只有二十几个国君,用不着那么大的数字。何况,从周王室东迁到鲁哀公,鲁国经历孝公、惠公、隐公、桓公、庄公、闵公、僖公、文公、成公、宣公、襄公、昭公、定公、哀公共14公,在这些常见的历法数字中,也只有12与之最为接近。《左传》略过孝公、惠公的48年历史,从隐公开始,明显是有意建构十二公之体,有意突显十二这个数字的特别含义。从左氏家族的史料积累来说,作者手头未必没有孝公和惠公的历史资料,《左传·桓公二年》“惠之二十四年”“惠之十三年”“惠之四十五年”等表述就很能说明问题。何况,能完成二百四十多年历史的撰写,也不在乎往上再多写48年,但作者毅然以十二公为体,显然是有意选择了一个有特别蕴意、对《左传》而言篇幅又比较恰当的数字。

其次,十二公也受月令文献十二月体例的启发和影响。月令文献历来由史官保管,左丘明对这类文献也非常熟悉。月令是把一年十二个月的气候、物象、人事等内容按月罗列,蔡邕《月令篇名》曰:“因天时,制人事,天子发号施令,祀神受职,每月异礼,故谓之月令。”^①月令应该起源很早,当先民们分辨出一年十二个月的时候,也基本能够确定每个月的气候冷暖、物候现象及应该从事的农业活动。今天看到成熟的月令文献有《大戴礼记·夏小正》《礼记·月令》《吕氏春秋》的十二月纪及《淮南子》的《天文训》《时则训》等。东汉鲁恭曰:“月令,周世所造,而所据皆夏之时也。”^②这些月令文献可能写定于春秋战国或更晚的时代,但其形成过程源远流长,由三代史官制作、保存。古人早已发现月令文献与《春秋》文本之间存在的相似之处,蔡邕《月令问答》曰:“《月令》甲子,沈子所谓似《春秋》也。”^③《月令》按十二个月罗列、排序,是天然以十二为体的文本。《左传》十二公取法作者所熟悉的月令文献的十二月体,也是自然而然的事情。

《左传》在十二公的纲目下尽情展现春秋时代列国的种种人事,同月令文献一样体现了天、地、人一体的思想。《礼记·月令》的宗旨“毋变天之道,毋绝地之理,毋乱人之纪”,同时也成了《左传》的宗旨。取法月令文献,使《左传》自然而然构建着同月令文献一样的天地人宇宙模式,把十二公的二百四十多年作为纵轴,春秋列国的大舞台相当于横轴,在这一由时空构建的宇宙模式中,春秋时代的各色人物演绎着各种各样的故事,人的活动是焦点、是核心,但皆规范在天地宇宙的大背景下,人事要

① 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》,第903页。

② 《后汉书》卷二五《鲁恭传》,北京:中华书局,1965年,第881页。

③ 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》,第901页。

顺应天时,顺应规律,顺天者兴,逆天者亡。月令文献中天人合一的哲学思维也随着十二公的模式渗透在《左传》中。《左传》十二公对《月令》十二月的借鉴化用,体现了中国古代历法观念与历法文本对历史文本生成的深刻影响,也体现出作者对由天、地、人构成的宇宙模式的深刻领悟。

这个传统到汉代还延续着,司马迁的《史记》各部篇目也都与历法之数有关。张守节《史记正义》说:“作本纪十二,象岁十二月也。作表十,象天之刚柔十日,以记封建世代终始也。作书八,象一岁八节,以记天地日月山川礼乐也。作世家三十,象一月三十日,三十辐共一毂,以记世禄之家辅弼股肱之臣忠孝得失也。作列传七十,象一行七十二日,言七十者举全数也,余二日象闰余也,以记王侯将相英贤略立功名于天下,可序列也。合百三十篇,象一岁十二月及闰余也。而太史公作此五品,废一不可,以统理天地,劝奖箴诫,为后之楷模也。”^①以历法之数规范史书的体例,在司马迁的手里更是推扬到极致,《史记》再一次演绎着历法之数与历史文本之间的密切关系。而班固《汉书》又以十二本纪、八表、十志、七十列传延续着这个传统。

之前人们围绕《春秋》探究十二公的创制,总有臆测弥缝之嫌,也总有这样那样的扞格不通。当我们把关注点放在左丘明和《左传》的时候,有涣然冰释之感,一切都变得顺理成章。对于《左传》来说,十二公的创制似乎不是什么太复杂的事情,完全出于左丘明作为太史的职业素养和知识背景,出自于作者最熟悉的历法数字和历法文献。作者所熟悉的数字和文献背后是源远流长的历法观念和传统思想,不仅要知其然,还要深深领会其所以然,才可以举重若轻,把丰富的蕴意通过十二公文本的外在形式呈现出来。一个数字的选择看似简单,却体现出作者深厚的传统底蕴。

《左传》的十二公反过来也证明左丘明是鲁哀公时代的人。十二公文本是《左传》作者在历法数字和月令文献基础上的创造,这个构想是在撰作之初就定下来的。《左传》材料的搜集准备,也许要花作者毕生的精力和心血,甚至不止一代人的努力,但十二公的构想应该是作者着手撰写的时候形成的。《左传》的下限是鲁哀公,说明作者主要是在哀公时代进行《左传》的撰作,作者也应是鲁哀公时代的人,与孔子基本同时。这与《论语》等关于左丘明的记载一致,也与班彪“定哀之间,鲁君子左丘明论集其文,作《左氏传》三十篇”^②的说法相合。

唐代赵匡提出左氏非丘明,《左传》的作者是战国人,说战国或许也有个左丘明,得到宋代王安石、叶梦得、朱熹等学者的响应,郑樵的《左氏非丘明辨》条述八条理由来论证此说^③。《左传》的十二公体明显不支持这种说法。按照先秦两汉史书的传统,如果《左传》的作者是战国人的话,《左传》的下限应该是战国。《左传》中的确有战国人的增续,那些准确应验的预言、对田氏篡齐的暗示以及三家分晋之事、还有许多“君子曰”“孔子曰”“仲尼曰”等,的确出自战国人之手,但战国人的增续也只是在十二公的框架中添添补补,即使文末出现“悼之四年”的措辞,但始终没有打破原来十二公的格局,后人非常谨慎地维持着原作者的构想,也说明增续者深深懂得、也非常赞同左丘明创制十二公体的良苦用心和蕴意。

我们还可以对《左传》原本的截止时间做个大致的推测。原始《春秋》是左丘明撰写《左传》的大纲。胡念贻认为《左传》在写作的过程中参考了《鲁春秋》^④。左丘明用详细生动的史实演绎原始《春秋》中相关十二公的历史。公羊、穀梁所传的《春秋》皆止于哀公十四年,二者是孔门后学效仿孔子讲《春秋》所传的本子,说明孔子所讲《春秋》就止于哀公十四年,很可能因为《左传》原本就止于哀公十四年,左丘明大概于此年搁笔。《左传》哀公十四年之后的内容应该是左氏后人的续写,情形也类似褚少孙续写《史记》。《左传》中后人续写的部分也很难与左丘明的文字截然分开。司马迁撰写《史

① 张守节:《史记正义·论史例》,《史记》,北京:中华书局,1959年,第10册,第13页。

② 《后汉书》卷四〇《班彪传》,第1325页。

③ 郑樵:《六经奥论》,《景印文渊阁四库全书》第184册,第92、93页。

④ 胡念贻:《〈左传〉的真伪和写作时代问题考辨》,《文史》第11辑,第3页。

记》前后差不多用了十四年的时间,左丘明如果于哀公初年开始《左传》的构撰,到哀公十四年前后搁笔,大约也花了十四年,这与司马迁作《史记》的时间差不多。

崔述《洙泗考信余录》谓《左传》“襄、昭之际,文词繁芜,远过文、宣以前,而定、哀间反略,率多有事无词,哀公之末,事亦不备,此必定、哀之时,纪载之书行于世者尚少故尔”^①。定、哀间的记载反而简略,除了崔述所说的纪载之书尚少行世之外,主要是因为作者的酝酿和撰写就在定、哀之时,当时的好多历史尚未公开、解密,对作者而言正好形成了“灯下黑”,反而不好写。襄、昭之际刚过去不久而材料丰富,故“文词繁芜”。文、宣以前,则完全依靠家族前辈的积累和作者的多方搜求,是作者所闻和传闻的时代。所以,公羊家所说的“所见异辞,所闻异辞,所传闻异辞”,用在《春秋》上不怎么恰当,但用来描述《左传》倒是非常符合实情,董仲舒所说的“故哀、定、昭,君子之所见也;襄、成、文、宣,君子之所闻也;僖、闵、庄、桓、隐,君子之所传闻也”来描述左丘明与《左传》原本,可谓严丝合缝。

四、《左传》十二公的蕴意

左丘明有意跳过孝公、惠公,始于隐公而迄于哀公,有意构建十二公的体制,企图借十二这个数字传达他撰作《左传》的一些蕴意。

首先,十二之数蕴涵着循环往复、生生不息的意义,作者借此传达出他的历史哲学。

先民认识宇宙是从观察日月星辰的运行开始的。他们发现,寒来暑往一个循环正好月圆十二次,一年十二月的观念就这样经寒暑变化和月亮缺圆的规律刻在先民的头脑里。《山海经·大荒四经》载:“大荒之中,有女子方浴月,帝俊妻常羲,生月十有二,此始浴之。”这是用神话的方式记录着先民对一年十二月的认识。又说:“王岁十有二。”说的是岁星一周天十二年的现象。依据太阳运行一昼夜方位的变更,人们发现一天可分为十二个时辰。天文历法中有这么多神秘的“十二”现象,难怪屈原发问:“天何尚哉?十二焉分?”(《天问》)葛兆光说:“古人观天,既以岁星运行为纪时标志,十二年为一个周期,又以月之圆缺为纪时标志,十二次圆缺为一个年头。故而‘十二’这个数字就有一定的神秘性。”^②十二如此神秘、特殊,周朝还专门设置官员掌管十二岁、十二月、十二辰的次序及相应的人事。《周礼》曰:“冯相氏掌十有二岁,十有二月,十有二辰,辨其叙事,以会天位。”(《春官》)不仅如此,还更详细到“十有二辰之号,十有二月之号,十有二岁之号”(《秋官》),1942年长沙子弹库战国楚墓出土的十二月神图上的十二个神怪的形象,大概就是掌管十二个月的神灵,《尔雅·释天》中所说的十二个名号也许就是古人所谓的十二月之号。《左传·襄公九年》曰:“十二年矣,是谓一终,一星终也。”杜预注:“岁星十二岁而一周天。”《吕氏春秋·季冬纪》谓十二月到季冬时节“此谓一终。”高诱注:“终,一岁十二月终也。”^③十二月终,则新的一年始;十二岁终,则岁星将进行新的周天运行;十二辰终,则新的一天就会开始。天数十二所指的这些现象都包含着寒来暑往、循环往复、周而复始、生生不息的观念。《左传》通过十二公,也传达出这样的寓意。《左传》的十二公,正是作者从宏观的角度对历史人生所作的透视和预言。十二公相当于“一终”,构成一个历史的轮回,这二百四十多年间纷繁复杂的变迁,形成一个历史预言,它蕴含的历史哲学、人生智慧将适用于任何时代。

寒来暑往年年相同,兴衰更迭代代相似。《吕氏春秋·圜道篇》曰:“日夜一周,圜道也。月躔二十八宿,轸与角属,圜道也。精行四时,一上一下各与遇,圜道也。物动则萌,萌而生,生而长,长而成,大而成,成乃衰,衰乃杀,杀乃藏,圜道也。”历史人生的兴盛衰替如同日月的运行、四时的更迭一样,有盛必有衰,有强必有弱,周而复始,生生不息。任何人物,任何国家,皆无长盛长强,也不会长弱长衰,历史人生永远是盛衰交替,强弱代序。《左传》以自己的方式讲述着这一永恒的历史规律,十二

① 崔述:《洙泗考信余录》,上海:商务印书馆,1937年,第51页。

② 葛兆光:《中国思想史》第一卷,上海:复旦大学出版社,2009年,第63页。

③ 陈奇猷校释:《吕氏春秋新校释》,上海:上海古籍出版社,2002年,第627—628页。

公正好构成历史长河中的“一终”，于是这深刻而丰富的意蕴就不用作者直接讲述出来，他只通过“十二”这一神秘数字，一切尽在不言中。

其次，十二是“天之大数”，左丘明借此赋予《左传》神圣而权威的意义。《左传·哀公七年》曰：“周之王也，制礼上物，不过十二，以为天之大数也。”这是《左传》作者对数字十二的解释。在古人眼里十二乃天之大数，《左传》以十二公为体，也表达出法天的思想。

天数以十二为尚，为效法天数，古代君王有意识构建着以十二为数的典制，彰显其特有的权威。《礼记》曰：“天子之冕，朱绿藻，十有二旒。”（《礼器》）曰：“天子玉藻，十有二旒。”（《玉藻》）又曰：“戴冕藻十有二旒，则天数也……旒十有二旒，龙章而设日月，以象天地，天垂象，圣人则之。”（《郊特牲》）又曰：“旒有十二旒，日月之章，祀帝于郊，配以后稷，天子之礼也。”（《明堂位》）《后汉书·荀爽传》曰：“故天子娶十二，天之数也；诸侯以下各有等差，事之降也。”^①只有以十二为数，才能彰显帝王们的神圣和权威。叶舒宪说：“作为帝王的仪礼典制，绝不是单纯的数量的安排，而是一种仪式规范，表明‘十二’在封建礼制是不可僭越的最大数了。”^②十二为天之大数，古代人们构建出了以十二为数的王国，如历法十二支，音乐十二律，明堂十二室等等，《左传》的十二公也是这“十二”王国里的一员。十二是天之大数，许多现象以十二为数，无形中似乎增加了其天然的合理性。葛兆光说：“《尚书》中《禹贡》本是‘九州’，而其他篇中则又‘十二州’，‘肇十有二州，封十有二山’，‘咨十有二牧’，‘州十有二师’，而《周礼·夏官·职方》和《尔雅·释地》都沿袭了十二州的说法，彷彿把大地分成十二州，祭祀十二座名山，分任命大地掌管者十二人，每州设十二单位军队，这‘十二’里有得之于‘天’的天然合理性。”^③以十二为数，便会带上这个历法数字所有的神秘力量和寓意，体现其天然的权威。《左传》以十二为体，表示效法天，用天之大数，体现史书的神圣意义和天然合理性。史官职掌沟通人神，是“无冕之王”，《左传》以十二公显示着史官曾经有过的帝王般的权威与自信。

《吕氏春秋·序意》说：“凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非不可无所遁矣。”^④审察评判人间的是非、可与不可，以天地为参验，即法天地之意，陈奇猷说：“审十二纪之文，其要为顺时者治，逆时者乱，顺时者兴，逆时者亡。”^⑤司马迁说其作《史记》是为了“究天人之际，通古今之变，成一家之言”，都把探究天道与人事相互间的作用当成目标。左丘明的十二公意在取天之大数，使《左传》拥有了宗教般的权威和神秘，作者借十二公的威力化身无处不在的神，充当着历史的法官，审视着人间的盛衰兴替。十二公让作者站在“天道”的角度评判人间的是是非非，代天立言，由天文而人文，由天象而人事，取得“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”（《易·乾文言》）的神秘效果。

原始《春秋》是具有宗教特质的“庙报”文本，《左传》选取其中的十二公为记事的大纲，则《左传》是由宗教文本向世俗历史文本的过渡，十二公成了过渡阶段史书神圣性的标志，这也是三代史官通神身份的标志。这个传统在《史记》《汉书》中还延续着，《汉书》的十二本纪成为正统史书十二之体最后的绝唱。汉代之后，随着史官传统神圣色彩的消失，十二之体也被抛弃，史书从形式上摆脱了神圣特征的旧传统，进入到一个渐趋世俗的新阶段。

余 语

十二公的体制本是《左传》原本的首创，是左丘明对历法数字与月令十二月体的创造性应用。原始《春秋》也许从西周初的伯禽开始，不止有十二公，但流传到今天我们能看到的《春秋》却只有十二

① 《后汉书》卷六二《荀爽传》，第2055页。

② 叶舒宪、田大宪：《中国古代神秘数字》，北京：社会科学文献出版社，1998年，第258页。

③ 葛兆光：《中国思想史》第一卷，第64页。

④ 陈奇猷校释：《吕氏春秋新校释》，第654页。

⑤ 陈奇猷校释：《吕氏春秋新校释》，第658页。

公,所以,还得回答这个问题:《春秋》何以始于隐公,何以有十二公?

《春秋》虽然不是孔子所作,但孔子给弟子讲授过《春秋》。左丘明作《左传》是以原始《春秋》隐公之后的二百四十二年的条目为大纲,再现那些质木无文记载背后故事的来龙去脉,孔子教授《春秋》,如果没有《左传》的帮助,仅凭《春秋》的简质文字,他也会茫然无知、语焉不详。《左传》是孔子讲《春秋》的最重要的参考。《春秋》与《左传》犹衣之表里,不可分割,互相补充,缺一不可。但因为《左传》只有十二公,于是《春秋》中只有与《左传》相关的那十二公的记载变得清晰明了。孔子教授《春秋》,自然会选择与《左传》相关的那十二公,一是由参考资料的限制,二是他对左丘明所创十二公体的深深领会和认同。孔子所授《春秋》只有十二公,故其弟子和再传弟子所教的也是这十二公《春秋》,于是,弟子们及儒家后学手里就承传、保存着这十二公的《春秋》。

原始《春秋》应由鲁国史官保存,战国时代,史官地位衰落,士阶层迅速崛起,由史官保存的《春秋》逐渐散佚。尤其到秦并六国,尽焚诸侯史记,官方保存的列国《春秋》焚灭殆尽。而由孔子讲述过的、与《左传》相关的鲁《春秋》十二公部分,却因孔子弟子、再传弟子和儒家后学一代一代的讲授和传承,比较完好地保存下来了,这就是我们今天看到的《春秋》。尽管十二公体非孔子所首创,但《春秋》十二公的保存与流传,的确与孔子大有关系;十二公的体例也因孔子的认同和宣扬而影响深远,后来《吕氏春秋》的十二月纪,《史记》的十二本纪、十二诸侯年表,《汉书》的十二本纪,都对“十二”情有独钟,与《左传》《春秋》的十二公一脉相承,形成先秦两汉特有的以十二为体的史籍。

不仅《春秋》这十二公的记载因孔子的讲述而保存下来,《左传》在春秋战国之际的广泛传播亦赖孔子。左丘明与孔子可谓相得益彰,没有左丘明的《左传》,《春秋》对于孔子而言是“使圣人闭门思之,十年不能知”(桓谭《新论》)的天书,但没有孔子的援引和评论,《左传》也不会保存传播得如此之好。春秋时代列国的史官何其多,面世的史书绝不会只有左氏一家,但其它的史书皆湮没不闻,只有左丘明的《左传》完好的保存下来,孔子及弟子们对《左传》的保存、传播之力,功莫大焉。

传统经学中人们对《左传》《春秋》的关系一直误解,认为《左传》解《春秋》,《春秋》是十二公,故《左传》也是十二公。实际情况恰恰相反,因为《左传》只作了十二公的历史,孔子就讲授这十二公的《春秋》,于是,原始《春秋》中只有与这十二公相关的部分流传、保存下来。所以,对本文开头提出的问题,可以这样回答:《春秋》为何起于隐公?因为《左传》起于鲁隐公;《春秋》为何有十二公?因为《左传》有十二公。

[责任编辑 刘 培]

章句学兴衰史

——兼论汉代儒术的统一与今古学的升降

樊波成

摘要:章句学的兴起与汉王朝中央集权的过程密切相关,章句的体式特征、兴衰原因和历史价值也需要重新研究和评价。与“往古传记”相比,章句具有依经为说、完备封闭等特征,适用于政府主导的教育与选官制度,满足了汉武帝思想文化统一的要求。汉王朝利用儒术加强集权,但对儒术的过度支持却又使之异化为动摇汉王朝统治的依据。有鉴于此,东汉王朝管控和垄断儒术,经过删定的家法章句也由此稳定下来,成为当时“今文学”的文献载体。两汉今文学的强盛缘于皇帝—平民对地方豪强的抑制,章句的政治功用一是为皇帝集权提供理论支持,二是为全国教育、选举制度充当法度。东汉世家豪族的崛起动摇了今文学的社会基础,章句也因其功用而被其他方式所替代而走向衰亡。过去对章句学的毁誉多出于门户偏见,实际上,章句学自有存在的合理性与历史贡献,其解经理念也多为后世注释体式所继承。

关键词:章句;思想文化;统一;今古文经学;经学史;经解体式

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.01.11

章句作为一种经典解释文体,牵涉两汉经学史诸多方面。历史上,学者对章句与章句之学多持否定态度。然而,这毕竟是“博学通儒”们的一面之词;实际上,章句的出现与繁荣是儒学阐释传统的重大转折,也是汉代思想文化统一的重要组成部分。本文即以章句等经典解释文体为研究对象,探索历史潮流中儒学变革的动力与轨迹。

一、章句学的兴起

(一)章句的体式——儒学阐释传统的转向

顾名思义,狭义的“章句”指经典的分篇与分章断句,广义的“章句”则指在前者基础上进行循章逐句的解说^①。这种解释方法在今天看来颇为寻常,但在汉代却颇受指责,其理由有三:其一,以章、句为小单位的讲说将总体的经义割裂,故云“章句小儒,破碎大道”“碎义逃难”(《汉书·夏侯建传》《汉书·艺文志》);其二,在实际操作上,解经者不可能通晓任一章句的涵义,也做不到所有字句的解释都于古有征,遂难免根据文意自为弥缝^②,故云“不思多闻阙疑之义”(《汉书·艺文志》)。其三,章

作者简介:樊波成,华东师范大学古籍研究所助理研究员(上海 200241)。

基金项目:本文系中国社会科学院重大学术工程“中华思想通史”、上海哲学社会科学青年项目“汉魏六朝经解体式研究”(2018EWY001)的阶段性研究成果。

① 甘肃省博物馆、中国科学院考古研究所编著:《武威汉简》,北京:文物出版社,1964年,第36页。

② 按郑玄《尚书大传序》:“(伏)生终后,数子各论所闻,以己意弥缝其阙,别作《章句》。”(郑玄注,王闿运补注:《〈尚书大传〉叙》,王云五主编:《万有文库》第二集,上海:商务印书馆,1937年,第1页)

句既有经文又有解说,既有“章旨”又有“句解”,既有字词训诂又有义理发挥^①,属于叠床架屋,故有“繁琐”之讥。

章句“辟义”“弥缝”“繁琐”的目的何在?这可以从律章句上寻求到答案。律令学亦有章句,和“某经章句”亦称“某经说”一样,律章句也被称为“律说”。睡虎地秦简《法律问答》就是“律说”^②,由目前掌握的材料来看,“律说”的产生要早于同类型的“经说”^③。《法律问答》的作者先以章句符号“●”为标识将秦律分割,再对秦律的字词和内容加以问难和解说,如:

“以挺贼伤人”●何谓“挺”?木可以伐者谓“挺”。

“辞者辞廷”●今军售为廷不为?为。

“辞者不先辞官长、嗇夫”●何谓“官长”?何谓“嗇夫”?命都官曰“长”,县曰“嗇夫”。^④

当然还有更复杂的例子。如解释秦律“公祠未阕,盗其具,当赀以下耐为隶臣”,先串讲这条律令的文意,再单独解释“祠未阕”和“具”。《法律问答》的行文款式和语言风格,尤其是先引律文,再以问难解说律文的形式令人联想到《公羊传》,如:

“隐公元年春王正月”。“元”年者何?君之始年也。“春”者何?岁之始也。“元年”者何?君之始年也。……”

《公羊传》虽然以“传”自名,但《汉志》云“末世口说流行,故有公羊、谷梁、邹、夹之传”,可见逐句解答《春秋》的《公羊传》实际上也是“说”的一种^⑤。既然同为“说”体,我们也就不难理解它和《法律问答》在文体上的相似了。一般认为,《法律问答》(“律说”)是秦王国时期律令传授的产物,它在阐释律令时分章判条,以求条目清晰;又在此基础上详细琐碎地解释律令的术语和文义,以防在司法过程中因法律解释的缺失或漏洞而出现分歧。

与律章句(律说)类似,经学章句要达成解释的完整性与封闭性,也要以牺牲自由简洁和“多闻阙疑”为代价。这也是纯儒和通儒对章句加以毁誉的原因之一。章句和经说作于秦汉,又循文讲说,故被归于“末师口说”,与之相对的则是“往古传记”,刘歆《移让太常博士书》所谓“信口说而背传记,是末师而非往古”是也。“往古传记”如传、记、解、故等恰好是章句的反面,他们强调存古和解释的多元化与开放性,《汉志》载汉初“鲁申公为《诗》训故,齐轅固、燕韩生皆为之传。或取春秋,采杂说,咸非其本义”,故章太炎谓“章句不离经而空发,传则异”^⑥。

放诸历史而言,“末世章句”和“往古传记”的对立不仅是今古之争,也是经典阐释史上两种阐释

① 自清代以来,视训诂与章句为解经方法之两端,更以此为区分今学、古学之依据,如马瑞辰谓“诂训则博习古文……诂训与章句有辨”(马瑞辰撰,陈金生点校:《毛诗诂训传名义考》,《毛诗传笺通释》,北京:中华书局,1989年,第4页),又:康有为(康有为著,章锡琛校点:《新学伪经考》,北京:古籍出版社,1956年,第170、175页)、钱穆(《两汉博士家法考》,《两汉经学今古文平议》,北京:商务印书馆,2001年,第227页)皆以训诂为古学,章句为今学。然而从现存的章句(如《楚辞章句》《孟子章句》)看,训诂并未与章句对立;许慎《说文》也引欧阳高说、京房说、董仲舒说及博士说训释文字,东汉初年薛汉《韩诗章句》亦多文字训诂,由此可推知章句绝不排斥训诂。钱玄同云:“近人或谓今文家言‘微言大义’,古文家言‘训诂名物’这是两家最不同之点,此实大谬不然。今文家何尝不言训诂名物?……章句虽非专言训诂名物,然亦非绝不言训诂名物也。”(钱玄同:《重论经今古文学问题》,顾颉刚编著:《古史辨》第五册,上海:上海古籍出版社,1982年,第97页)

② 见大庭修:《云梦出土竹书秦律的研究》,中国社会科学院历史研究所战国秦汉史研究室编:《简牍研究译丛》第二辑,北京:中国社会科学出版社,1987年,第427页;李学勤:《云梦睡虎地秦简概述》,《简帛佚籍与学术史》,南昌:江西教育出版社,2001年,第104页。

③ 作为经解体式的“说”有两类,一类是为多比拟事类的小说,如《韩非子·储说》《淮南子·说山》等,《汉志》谓三家诗早期作《诗传》时“取春秋,采杂说,咸非其本义”的“杂说”也属此类;一类则是经说,是依经讲解的著作,多为汉人所著,王葆玟也认为很少看到西汉之前人所撰的“说”(王葆玟:《今古文经学新论》,北京:中国社会科学出版社,1997年,第67页)。

④ 竹简整理者按语:“以上引号中应为秦律本文,以下对律文有关问题的解释。”(睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,1990年,第93—94页)

⑤ 按:东汉李固《祀胡毋生先生教》云:“太守以不才,尝学《春秋胡毋章句》。”(许敬宗:《文馆词林》卷六九九,《丛书集成初编》1691,上海:商务印书馆,1936年,第176—177页)则胡毋生写定之《公羊传》或有《春秋胡毋章句》之别名。

⑥ 章太炎撰,陈平原导读:《国故论衡》,上海:上海古籍出版社,2003年,第70页。

风格(或阐释目的)此消彼长的一个片段:繁琐全面的“末世章句”衰微后,强调“忘文以全其质”“举本统末、得意忘言”的玄学盛行,疏简、开放的解释方法重新占据主流;进入六朝,繁琐的科判和义疏之学又开始繁盛起来,他们的阐释方法也与章句极为相似^①。中土科判学创始人道安(312—385)认为前人的简易注释固然能使“俊哲先人足以析中”,但“童蒙之伦,犹有未悟”,故而科判之目的与章句类似,强调“发蒙”“易览”,以此推广普及佛教义理^②。与之类似,汉代的“俊哲先人”青睐“往古传记”,而章句学则更有利于经典的普及。

(二)从“独尊儒术”到“儒术统一”

了解了章句在经典阐释完整性、封闭性和普及性上的优长,就能理解为何章句学能在武帝时占据学术主流。

西汉自文景以来,关中和关东的地域矛盾日益突出。前者由中央王朝直接控制,基本继承了秦国的文化和法律制度;后者则多由诸侯王实际控制,基本延续了东方六国原有文化进而抵制秦汉法律制度。尽管汉景帝的军事打击暂时抑制了诸侯王势力的扩张,但却没有从根本上解决关中与原东方六国之间的文化冲突^③。也正因为关东地区离心力的牵制,汉王朝在应付边境威胁上才显得力不从心。

汉武帝即位后,提倡“罢黜百家,独尊儒术”,希望以儒学统一全国文化风俗。然而罢黜百家容易,独尊儒术却很难一蹴而就:首先,儒术本身就不统一。其次,如何通过“尊儒”来达到全国范围内的移风易俗?再次,秦汉以来儒术屡遭打击,传授并不旺盛。由于以上困难,汉武帝的尊儒事业需要多次试探实践来完成。

汉武帝尊儒的第一阶段在建元元年(前140)至建元二年,意图以鲁学来统一思想文化,其标识是征《鲁诗》学宗师申公为太中大夫(前141)。鲁学给予的对策就是“力行”,具体内容是建立明堂、朝觐诸侯,确立皇帝在刘氏家族中的“宗主”地位(而不是以长幼辈分为序)。然而,因鲁学纯谨笃守,明堂迟迟不见具体方案,借着窦太后的干涉,汉武帝自己也放弃了鲁学^④。不过,这并没有阻止他采用儒学改革政治的决心,汉武帝反而在建元五年设立五经博士。

汉武帝尊儒的第二阶段从元光年间开始,以“致用”的齐学代替朴学(鲁学)。因为鲁学的失败,元光元年(前134)汉武帝继续征诏贤良文学。这期间,不仅《公羊学》有“董仲舒、公孙弘出焉”,以其“大一统”“尊王攘夷”等经义得到了汉武帝的肯定,《易》学宗师杨何也在元光二年被诏为太中大夫。杨氏《易》虽已不存,但其大义与孟、梁丘、施氏相近,盖以《易》学天道明君臣之义^⑤,加强了皇权神授的权威。元狩三年(前120),又擢倪宽为中大夫。倪宽以《尚书》学制约律法,缓和刑罚,减少了东方六国对律令的抵触。第二次尊儒以齐人或齐学为主,齐学恢弘,故能牵引儒学以加强中央集权,牵引律令来确立帝国“德教”“法治”并行的策略,这些正符合汉武帝对儒术的要求,也确定了儒学统一的大致方向。

① 湛然云:“碎乱分文,失经之大道。……若细分片段,非求经旨者所宜。……昙鸾,北齐人,斥云:细科经文,如烟云等为疾风所扬。”这与历史上对章句的批评之辞十分类似。参见湛然:《法华文句记》卷一,高楠顺次郎、渡边海旭等编:《大正新修藏经》第34册,东京:大正一切经刊行会,1934年,第153页下。

② 道安《了本生死经序》第七:“汉之季世,此经始降兹土。雅遯奥邈,少达其归者也。魏代之初有高士河南支恭明,为作注解,探玄畅滞,真可谓入室者矣,俊哲先人足以析中也。然童蒙之伦,犹有未悟,故仍前迹,附释未训。”又《十二门经序》第八云:“虽未足光融圣典,且发蒙者,悦易览焉。”(僧佑撰,苏晋仁、萧炼子点校:《出三藏记集》,北京:中华书局,1995年,第253、251页)

③ 参考陈苏镇:《〈春秋〉与“汉道”:两汉政治与政治文化研究》,北京:中华书局,2011年,第7—130页。

④ 陈苏镇:《〈春秋〉与“汉道”:两汉政治与政治文化研究》,第220—221页。

⑤ 如《施雠章句》谓“王者所封三代而已”,与公羊家“三统说”相应而不与左氏同(许慎《五经异义》引)。又如孟喜“消息说”以辟卦为君,杂卦为臣;“爵位说”以易爻释君臣之义。此外孟氏《章句》还以“周人五号”(帝、王、天子、大君、大人)来阐释“利见大人”,以“王所亲建纯臣”来解释“利建侯”,以“天子驾六”解释“时乘六龙”,以“天子九尺,诸侯七尺,大夫五尺”来解释“幽赞于神明而生蓍”。参考樊波成、晏子然:《西汉初置师法考论》,《孔子研究》2018年第2期。

尊儒的第三阶段从元朔五年(前124年)开始,将儒学从顾问议论转向教育普及。第二次尊儒确立了大致的尊儒方向,但是将儒学推广到全国各地却又是一项新内容。第一、二次尊儒期间,那些儒学宗师们都是“掌议论”的中大夫,对于推广儒学的具体措施仅有“兴太学、置明师,以养天下之士”的模糊倡议。元朔五年公孙弘请置太学弟子员,并设立郡县学校和文学师,明确弟子选任和考核受官制度,将儒学教育推行至全国,儒学这才迎来繁盛的开端。由此可见,汉武帝先确立了儒术的方向,使儒学可用;再具体建构儒学传播或教育的制度,以“可用的儒学”来统一全国思想文化。

儒学“致用”以及传播的关键在于设置“师法”。“师法”过去被认为是儒学传授的载体或准则,但其具体解释则多有争论^①。两汉书中有关经学之“师法”凡14则,西汉10则、东汉4则,皆与官学相关,所以汉人所谓“师法”专指官学经说^②。“师”指学官经师,“法”则为法度准则。太学、郡校、县学之“师”以“师法”教学,又以“师法”为策试之准则。朝廷确立“师法”才能使儒学经典为其“尊王”“德教”等政治理念服务;学官坚持以“师法”教学和评价,才不至于使经典教育偏离汉王朝的政治理念。这也决定了“师法”的特点有二:一是满足汉武帝或中央王朝的政治理念,二是解释的完整性、封闭性和普及性。

显然,符合以上两项要求的最佳选择是“章句”或其先导“经说”。章句本为汉人所作,以己见弥缝古人之阙,故能反映出当世的政治需求;而其完整封闭的特征又足以保证精确传播和推广普及。所以,章句产生的原因不是宣帝时师法分立的结果^③,而是武帝思想文化统一之需求。

回顾汉代初置的四家师法,他们的共同特征是具备三项要素:符合皇帝的政治理念、置博士、撰有章句经说。《汉书·儒林传》云:“初,《书》唯有欧阳,《礼》后,《易》杨,《春秋》公羊。”《尚书》学的政治理念出自倪宽,倪宽弟子欧阳高为博士并撰《章句》教学,故“《书》唯有欧阳”;《公羊》学的政治理念出于董仲舒与公孙弘,公孙弘为博士,持其师胡毋生所写定《公羊传》,故“《春秋》公羊”;《易经》的政治理念出于杨何,博士田王孙与杨何同为田何再传弟子,持杨何《易传》及其师丁宽《易说》教学,故“《易》杨”。《礼》经师法则形成较晚,博士后仓有“说礼数万言”的著作^④,也有《礼经》的狭义章句^⑤,但后氏礼师法完备的体现不在于章句,而在于礼学体系。后仓的礼学体系由“《士礼》”(汉代指《仪礼》)推衍至“天子礼”^⑥,避免了《礼经》《明堂阴阳》和《王史氏记》等古书天子礼制的空缺;因以等差推致,更能隆天子之礼,避免了古礼中“如王服”“如王之祭”这类君臣之间等级差异不够强烈的尴尬^⑦。初置师法中没有三家《诗》,并非他们已置于景帝时,而是武帝时今文《诗》学既未能为新政提供支持,其解释体系也难称完整;《春秋》邹、夹二家也同样有着“邹氏无师,夹氏无书”的尴尬。由上可知,“师

① 关于师法的解释,清代王鸣盛、阮元、皮锡瑞等认为“前汉多言师法,后汉多言家法”,赵春沂、马宗霍等认为师法、家法是源流的关系,沈文倬则认为“被立于学官,即是师法;未立之时,即是家法”。参考丁进:《汉代经学中的家法和师法辨析》,《湖南大学学报(社会科学版)》2011年第5期。

② 沈文倬亦曰:“被立于学官,即是师法。”(沈文倬:《黄龙十二博士的定员和太学郡国学校的设置》,《荊闾文存——宗周礼乐文明与中国文化考论》,北京:商务印书馆,2006年,第561页)

③ 过去,学者将章句产生之年代定为宣帝甘露三年(前51)石渠阁会议前后,认为章句产生于师法的分裂(如钱穆:《两汉博士家法考》,《两汉经学今古文平议》,第223—224页;蒋天枢:《论楚辞章句》,《楚辞论文集》,西安:陕西人民出版社,1982年,第216页)。事实上,宣帝之前完成的章句有《尚书欧阳章句》、张叔文《春秋章句》、胡毋生《春秋章句》和《鲁诗经韦君章句》等。

④ 《百官公卿表》宣帝本始二年(前72年)“博士后仓为少府”。《七略》谓:“宣皇帝时行射礼,博士后仓为之辞,至今记之曰《曲台记》。”由此可知,《曲台记》的撰作在宣帝本始元年(73年)。沈文倬推测后仓立博士的时间与今文《礼》师法的形成都在武帝末年(沈文倬:《从汉初今文经的形成说到两汉今文〈礼〉的传授》,《荊闾文存——宗周礼乐文明与中国文化考论》,第542—543页)。又按:《曲台记》既为射礼之辞,射礼又为天子选举卿大夫之礼;重选举、轻世官正是今文学“尊王”思想在经义上的体现。

⑤ 《汉书·艺文志》云:“礼古经五十六卷,经十七篇,后氏、戴氏。”陈梦家认为像武威汉简《仪礼》这样对经文编排篇次、标点句读的行为就是该学派的章句,见甘肃省博物馆、中国科学院考古研究所编著:《武威汉简》,第36—37页。

⑥ 《汉书·艺文志》云:“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,犹痛仓等推《士礼》而致于天子之说。”(《汉书》卷三〇《艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1710页)

⑦ 如阎步克认为:《周礼》六冕的“如王之服”特征,反映了历史早期君臣不甚隔绝的情况,以及君臣关系的相对性(阎步克:《服周之冕——周礼六冕礼制的兴衰差异》,北京:中华书局,2009年,第85页)

法”和博士、章句并非简单对应,“师法”是皇帝政治理念、博士和章句经说三重要素共同作用的结果,其本质是利用儒学经典来播皇帝的政治理念。纵观西汉一朝,各家新置师法都需要具备这三项要素。

二、章句学的繁荣与衰弱

(一)章句学的繁荣——师法分立与统一的二象性

汉初书阙简脱,“一人不能独尽其经,或为《雅》,或为《颂》,相合而成”,经过武帝时期的惨淡经营,形成了“一经一家一师法”的局面,并使经学依靠政治制度结合逐渐繁荣,繁荣的结果就是师法的分裂。西汉儒术繁荣的标志是突破武帝时“一经一家一师法”的格局;相对应,西汉中后期儒学也从“经”“家”和“师说”三种途径分裂:(1)经典的增设,如宣帝时置《谷梁传》博士。(2)学派的分立,从“一经一家”到“经有数家”的分裂,对应《汉书·儒林传》“某经有某氏学”。(3)学派内部经师的分立,主要集中在元成时期,从“一家一师法”到“一家数师法”,对应《儒林传》“某家有某氏之学”,主要集中在昭宣两朝。其中,经分数家、家分数说多数只是经学繁荣发展之后的自然结果——“一经、一师法、一博士”的规模已不能适应儒家经师集团及其利益要求的扩张,他们需要别自名家,以广开利禄之途。

尽管较之于武帝时期,儒学教育的内容逐渐裂变,但是儒学教育制度及经典解释的方法仍然延续了统一的状态,章句体式也更趋流行,无论是“不好章句”的夏侯胜还是《左传》《费氏易》这样的古文学都在“章句义理备焉”——近世学者认为章句专属今文学^①,或未必然。

西汉儒学在内容上的分裂和制度上的统一造成了师法的“二象性”。经学史家在理解“师法”时产生了一系列争议,如王鸣盛、皮锡瑞等提出的“西汉称师法”,但后来学者发现东汉也有师法,尽管如此,“师法”仍多见于西汉。由于西汉博士增设、师法分裂,没能形成从一而终的稳定传授,往往经历了两三代,经师就不守师法,别自名家,而弟子在射策对问时只能以博士经师之说为准,是故西汉主“师法”。其次,皮锡瑞提出西汉儒生崇尚师法一字不改,但也有学者以西汉师法的分裂来否定“师法”的权威性^②。两说各有理据与片面性:单就朝廷内部而言,博士或其背后的显官为争夺名望利禄而导致师法的分裂;但是就全国儒生学子而言,他们所执的师法是考课的准则,不可更改淆乱^③。故而汉代评价儒生优秀的标准为“有师法”“有法”;相反,公孙禄谓刘歆“颠倒五经,毁师法,令学士疑惑”^④则说明,如果没有“师法”作为准则,天下学子将无所适从。

(二)东汉称家法——东汉政权对儒学的限制与垄断

汉武帝独尊儒学的初衷是为完成中央集权,然而西汉末年的儒学却反而成了“简薄汉家法令”的依据和动摇汉王朝统治的因素。正如利用工具往往反被工具所异化一样,元成以后汉王朝“纯任德政”,对儒学近乎完全开放和无条件支持,使儒学摆脱汉王朝控制,甚至挑战政权^⑤。有鉴于此,东汉王朝转而限制儒学发展,并在一定程度上消解经师的经典解释权,努力将儒学重新纳入汉王朝的控制之下,故其儒学政策与西汉迥然有别:

首先是确立十四博士不再增设。终东汉一代,十四博士一直都是定制而未再增设。东汉初年范

① 钱穆:《两汉博士家法考》,《两汉经学今古文平议》,第236页。

② 本田成之:《经学史论》,江侠菴译,上海:商务印书馆,1934年,第145—156页。

③ 叶国良:《师法家法与守学改学——汉代经学史的一个侧面考察》,姜广辉主编:《中国哲学》第25辑《经学今论四编》,沈阳:辽宁教育出版社,2004,第49—52页。

④ 《汉书》卷九十九下《王莽传下》,第4170页。“毁师法”盖指刘歆及其弟子对五经章句的删改,《论衡·效力篇》:“王莽之时,省五经章句皆为二十万,博士弟子郭路夜定旧说死于烛下。”即通过删定章句来削弱今文学。

⑤ 许倬云谓:“中国过去的历史上,只有西汉有这种以自然法则的信仰向政权直接挑战的个例。”见许倬云:《秦汉知识分子》,《求古编》,北京:商务印书馆,2014年,第370页。

升与光武帝曰：“博士设官既为利禄之涂，朝廷苟不加以限断，则经说新异，势必日出无穷。”此与西汉王朝“与其过而废之也，宁过而立之”（刘歆《移书让太常博士》）的精神完全相反。

其次是十四家博士一家一章句制度的确立。设置十四博士之后，官方又主持删定章句，如钟兴、樊儵、张霸先后删定《公羊严氏春秋章句》，桓荣、桓郁父子先后删定《欧阳尚书章句》，伏黯、伏恭父子先后改定《齐诗章句》等。东汉经师的“删定”和西汉经师的“弥缝”“增饰”“润色”又正相反，章句的缩减不仅阻止了学派内部分化的趋势，也将过去分化的师法重新整合和还原，改变了西汉中后期以来经学各家“家有数说”的趋势，重新回到“经有数家”的格局^①。至东汉建武、永平以后，章句或为隐士所作^②，或与五经无关^③，与西汉章句涉博士争立之势迥异。

再次是制度上“严家法”。“家法”一词不见于西汉而始见于东汉^④，按《后汉书》中与经学相关的“家法”共8见，几乎全与学官相关，多涉科考、察举，不可能指民间经书传授，可见“家法”之“家”即“经有数家”“施家有张、彭之学”“五经家”“律有三家”“九流十家”之“家”，即今日所谓之学派。家法为官学所定的十四家博士的教学法度。相比于西汉，东汉王朝频频出现“各令随家法”“诸生试家法”“从其家章句”“各以家法教授”等要求弟子“守家法”的疏表和诏令。然而“严家法”的内容不仅是“守家法”，还包括不允许家法之间互相串联采获，出于保证家法章句稳定传授的考虑，不允许经师兼通一经数家法，张玄兼说《公羊春秋》严、冥、颜之学，故不得为博士；这与西汉经师兼通一经数师法，另立新说的局面也相悖反。

十四博士及其章句的删定，限制经师在官学家法上的“立法权”，保证了家法章句的稳定传授，加强了朝廷对儒家经学的垄断。基于家法章句的垄断与稳定传授，官方以图讖校定章句的行为才成为可能。《隋书·经籍志》谓：“光武以图讖兴，遂盛行于世。汉时又诏东平王苍正五经章句，皆命从讖。”光武帝由图讖得天下，故将图讖内学视为东汉王朝的统治合法性依据之一；章句之学则自西汉武帝以来一直是汉王朝思想文化统一之工具，东汉王朝将章句学与图讖（内学）这两大支柱合作“章句内学”，成为思想统一的重要手段。《连丛子》载孔昱云“朝廷以下，四海之内，皆为章句内学，而君独治古义。治古义，不能不非章句，非章句内学，危身之道也”，是章句内学在东汉中期权威地位之写照。

东汉博士制度的核心是以抑制换取稳定统一，其结果是汉代儒生之风貌为之一变。家法的设置既由朝廷垄断，经师不能自主制作师法，也就不能依靠解释经书干涉政治，儒生的政治地位以及参与政治的可能性也随之下降^⑤。东汉儒生参与政治之面貌也与晚周西汉迥然相异，先贤所谓“儒者对社会政治作彻底改造的不切实际的热情日益降温”^⑥，“谨固之风起而恢宏之致衰，士趋于笃行而减于精思理想”^⑦等等皆与章句学发展停滞相关。

（三）章句学的衰弱——今文学衰弱的社会与政治背景

由于东汉王朝对儒学的有效管控，今文学的发展基本停留在十四博士的家法章句上；相比之下，

① 陈苏镇云：“东汉今文学家从其章句中删去的大量‘浮辞’，不只是繁琐重复的文字，还包括那些曾令各家尖锐对立、争论不休的内容。”陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，第582—583页。

② 如《易章句》作者樊儵、冯颢，《月令章句》作者景鸾，《韩诗章句》作者张匡等都是“博士征，不就”的隐士。

③ 如程曾、高诱、赵岐《孟子章句》、王逸《楚辞章句》、安丘望之、河上公《老子章句》、蔡邕《月令章句》等。

④ 王鸣盛认为东汉称家法，蒋湘南谓家学为家法，沈文倬、郅积意认为家法是师法未立博士时的名称。参考丁进：《汉代经学中的家法和师法辨析》，《湖南大学学报（社会科学版）》2011年第5期。

⑤ 冷鹏飞和阎步克指出：西汉博士弟子见于文献的八十余人，由太学课试入仕者颇有数人可考；而东汉太学生可知者一百余人，未见一人由学校直接入仕。据文献所示，他们毕业后的出路是归为郡吏。说参阎步克：《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大学出版社，1996年，第447页。

⑥ 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，第424页。

⑦ 蒙文通：《论经学遗稿三篇》，《经学抉原》，上海：上海人民出版社，2006年，第209页；吕思勉：《秦汉史》，上海：上海古籍出版社，2005年，第174页。

作为私学的古文学则获得了更多的自由和激励,逐渐有了与今文学分庭抗礼之势。两汉皆有不列于学官之“私学”,但西汉时“与其过而废之也,宁过而立之”的态度为私学打开了上升至官学的通道:一方面,今文学各家尚处于增置、修订的开放状态,没有形成所谓集团;另一方面,有一定影响的私学如《左传》《毛诗》《费氏易》等都存在列于学官的可能,所以西汉时期多为具体某经博士之间争锋,还没有形成今学与古学的集团式对抗。直到东汉王朝不再增设博士,断绝了私学上升为正式官学的通道,乃有所谓今古文学之争。

近世学者或将今古文的升降系之于专制君主的倾向^①,或系之于学术的纯杂优劣^②,而在笔者看来,则更与社会形态的变化密切相关。就章句的形式特点来看,章句的功能被其他方式所替代;就今古文的义理而论,今文经学也不能适应东汉社会形态和政治格局的转变。

1. 章句学的功能被替代

当事物被更优秀的同类所替代时,它就走上了衰亡的道路。东汉古文学吸收了今文章句的优势,从而具有了章句学的功能。今文学的政治功用之一,是为皇权政治提供理论支持;但贾逵以图讖内学附会《左传》,古文学也同样兼具“致用”之能。今文学的政治功用之二,是利用章句体式的优势来推广经学教育;但东汉古文学家同样撰写了“不离经而空说”的经解体式(如马融作《传》始“具文而行”,郑玄的“注”更是吸取章句结构形式,说详下节),使古文学同样能建立全国性的儒学教育。除以上两点之外,官学章句学作为“家法”,是汉代选拔人才之准则,然而东汉皇帝给予《左传》《毛诗》等古学以类似待遇(《后汉书·儒林传》所谓“擢高第为讲郎,给事近署”),使古文学同样成为学士的晋身之阶。

除了古文学及其解释体式与之形成竞争之势外,东汉世家豪族对选举制度的影响也替代了今文章句的功用。西汉时贫寒儒生登于朝堂的故事在东汉几不复闻。后汉一代,各地显宦和孝廉的选举更是互为因果地由几家包办^③,豪族弟子当然也可以绕开当时的“应试教育”,避实就虚,发挥所长,不必再有“幼童守一艺,白首后能言”之苦。故而他们青睐的经解体式更偏重于开放性和模糊性,汉魏之际的章句著作,即使不列于学官,也将因其过于坐实的特色而遭到冷落。两晋时设立国子学与太学博士,其目的只为了增饰高官弟子门面,与两汉时举国经学制度已经不同,更无章句学的生存土壤。

2. 今文学无法支持东汉政治格局

两汉社会不是变动不居的铁板一块,今文、古文的兴衰各有其社会背景。如前所述,两汉今文学崛起的本质是强力皇权联合平民儒生对诸侯王或地方豪强的思想制约,皇帝权威因此得以强化,平民儒生也因此入仕。

古文经学兴起始于元成时期(前49—前7),期间元帝废除了徙陵制度(前40),世家豪族势力进入快速扩张期。进入东汉,大土地所有制迅速发展,世家豪族拥有了自给自足的庄园经济,不再仰赖皇权;政治上,许多家族也有了世代居官的传统,开始垄断地方察举;家庭关系上,豪族也逐渐利用财富扩大家庭的规模和势力,新的宗族制度正在孕育之中^④。

相比于今文学,古文学对地方豪强更加宽容:如《公羊》谓天子五年一巡狩,《周礼》谓十有二岁一巡守;《王制》封爵三等,公侯方百里,《周礼》则封五等,公侯分别方五百里和四百里;《王制》《射义》有

① 朱维铮:《中国经学史十讲》,上海:复旦大学出版社,2002年,第15—16页。

② 刘师培总结东汉古文学的胜出在于“不以显晦易其心,殚精竭虑,实事求是”和古文学更有“争竞之心”(刘师培:《汉代古文学辩诬》,《刘申叔遗书》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第1387页)。

③ 劳幹:《战国秦汉的土地问题及对策》,《古代中国的历史与文化》,北京:中华书局,2006年,第309页。

④ 东汉时期尽管分异令还存在,但已经有不合时宜之趋势。从墓葬上看,汉代已经出现了如河南陕县刘家渠 M3 和成都天回山 M3 这样两代或多代人合葬于一墓之例。俞伟超认为这是新形成的家族制度强化家族关系的反映(俞伟超:《考古学中的汉文化问题》,《古史的考古学探索》,北京:文物出版社,2002年,第187页)。

选举无世官,《周礼》则有世官轻选举等等^①。古文学的这些理论源于他们的核心“古礼”,也就是《左传》《周礼》等书的东周礼制体系。和今文学构建的礼制体系相比,在东周礼制体系中,诸侯卿大夫等贵族阶级的地位更高、更稳固。“复兴”这一礼制体系,正能为东汉豪族在经济上的自给自足和政治上的相对独立提供支持,也能在思想文化上彰显出他们区别于平民或彼此区别的差异性,并将这种差异固化下来。世家豪族对于古文学或古礼的偏好和需求因此也就不足为奇,《汉书·地理志》所谓“世家则好礼文”是也。在今文礼所构建的秩序中,他们对差异的需求几乎无法被满足;就西汉中期至东汉墓葬规格分析,帝陵与诸侯王墓之间的差别日趋明显,各类富贵之家的等级却日渐模糊^②。在礼制上现实和期望之间的落差,正是古文学繁盛的契机和动力。此外,过去汉武帝和光武帝都借用文法吏来打击豪强,而随着豪族的重新崛起,他们也期待古文学能影响律令,修改律章句来摆脱皇权的影响。以皇帝—平民和世家豪族两者之间的兴衰轮替为背景,我们就不难理解两汉今古文经学的升降的主因。再以王莽为例,他个人偏好古文经;而一旦当了皇帝,就会在核心问题(或切实利益)上更倾向于今文经:他的为政举措如王田令(井田制)、废除奴隶、六筭令、封爵制等大多取自《王制》《穀梁传》、今文《尚书》和今文《易》^③,以强化皇权、善待贫民、抑制豪右为宗旨。可见,当王莽的角色转为皇帝时,他便与汉武帝一样跳出个人喜好,以今文学为要求;只是平民—皇帝与世家豪族之间的势力对比早已不同往昔。

综上所述,世家豪族的崛起改变了朝野对儒学的需求方式(在选举、教育和意识形态等功能上,章句学不再占有主要地位),也在内容上改变了对儒学的需求方向(今文学“尊王”和集权的经义不是新兴阶层的需求)。由此,陈旧的今文学无论是章句还是经义都已不能适应于东汉,而东汉王朝对经师自主权的剥夺,则又使得他们仅能删述、坐守西京旧义,不像过去那样可以修改师法,与时俱进;而古文学不仅能响应社会要求,还吸收了章句学的优长,逐渐占据了学术主流。东汉王朝的分崩离析,斩断了维系今文章句的最后一根稻草,使经学章句迅速消亡;律章句虽然暂时未被替代,但同样因得不到世家豪族的支持而逐渐没落。

三、章句学的传承

历史上对章句学的评价多源于对古文经学家们的“偏听偏信”:章句学的相关史料和评价多出刘歆、班固的记述,扬雄、桓谭等“通人恶烦,羞学章句”的取向也使章句在他们那里成为博学高雅的对立面。加之近三百年以来学者竞好许郑之学,使章句学之形象变得颇为负面,甚至将其歪曲为忽略经典本旨、辗转附会之学。实际上,两汉章句学作为中国封建王朝首次建成的全国性教育制度,是经典阐释传统的重要转折。

章句学奠定了封建王朝儒学教育的基本体式,并在此基础上构建起统一的政治文化。尽管当时的天才学者对章句学颇为不屑,然而章句学的目的是便于全国各阶层学子学习、考核与应用,并非为通儒专研发挥而设计。章句虽然走向衰微,但划分句段—训诂字词—经义串讲的注释方法一直得以传承。早期“传”体“离经而空发”;到东汉时变得依经为说、随文取义,这中间可能是受了章句学的影响。“注”体也同样是在“章句”基础上删繁而来,《后汉书·郑玄传》谓郑玄“囊括大典,网络众家,删

① 蒙文通:《儒家政治思想之发展》,《经学抉原》,第152—182页。

② 西汉的诸侯王墓葬与普通贵族墓葬规制差异明显,到了东汉时期,许多二千石官秩的地方豪右(如望都所药村M2),也普遍使用诸侯王和列侯采用的三室之墓和玉衣。参俞伟超:《汉代诸侯王与列侯墓葬的形制分析——兼论“周制”、“汉制”与“晋制”的三阶段性》,中国考古学会编辑:《中国考古学会第一次年会论文集》,北京:文物出版社,1980年,第337页。东汉时期中等墓葬的规模(如睢宁刘楼东汉M1、邳江县甘泉老虎墩东汉墓、密县打虎亭汉墓等)与诸侯王墓也基本接近。

③ 杨天宇:《论王莽与今古文经学》,《文史》2000年第4辑。

裁繁诬,刊改漏失”。郑氏注实际上是章句的删裁省减,也是分析章句再加以训诂句解和经义解说^①,故与章句一样兼具经典普及之功能。章句学苛求完备的理念也为郑玄一脉所继承^②,郑氏学也因此能一度取代章句。在此之后,章句的离章辨句和细致的讲疏方式,在六朝隋唐时期以“义疏”或“正义”的名义复活^③,章句繁琐的弊病同样为义疏所继承,甚至义疏学也和章句学一样有家法传承(如《隋书·儒林传》:“房辉远问博士所传义疏”)。故而章句学虽然一直为后来学人所诟病,然一旦涉及到经学教育和讲经问难,后来学术在方法论层面上总不能摆脱章句学之影响。黄侃谓:“降至后世,义疏之作,布在人间,考证之篇,充盈篋笥,又孰非章句之幻形哉?……今谓掇探古籍,必自分析章句始,若其骈枝之词,则宜有所裁。”^④章句学尽管因汉王朝之倾覆而消亡,更因机械繁琐、牵合权势利益而遭后世毁谤,但其具文而行、剖判章句、细致全面、训诂经义并重等特点仍适用于后来封建王朝之经典教育,为后来多种注释体式所承袭。

过去经学史研究体系多基于古文家以及清代“汉学家”们的后出建构,故而不免于门户之见,经解体式的分类也以内容分为“训诂考证”和“微言大义”两大类。实际上,就解释经典本身而论,训诂与义理之间本来就互为因果而不是非此即彼,所以,经解文献若按训诂、义理划分大类,就很容易失之偏颇。经典解释著作本质上是一种传播经典的媒介,故而若要对它们进行分门别类的研究,那么,传播的方式、对象和目的应该是最需要考虑的因素。也就是说,历史上的经解文献有着诸多类别,它们往往因同名异实而纠缠不清,单纯以内容和时代考察容易陷入治丝益棼的困境,若能以用途作为分类标准,将有助于厘清条理:两汉章句、六朝隋唐义疏正义、宋元明清“章句”“集注”“集说”“大全”“传说汇纂”等等大范围(多为举国性质)经书讲授著作,受众遍及士庶,其形式内容多追求全面完整,其风格则以坐实和封闭性为尚;至于汉初“传”“记”、魏晋“义”“旨”,以及后世讲说、专论等等,其撰作之初衷为个人喜好、朋友交游或讲谈游说,则往往删繁就简,避实就虚。要之,不同时代经学的风尚与特征当然有所不同;不同阶层对经学的需求也不尽相同——如平民、世袭贵族、乡绅、皇帝、执事官僚皆出于各自的经济或政治立场改造儒学,所以他们对儒学的设想和解释也不尽相同。这种差异既会反映在内容上,也会有规律地反映在解说经典的形式上,这大概也是我们研究经典解释体式的意义所在。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

① 钱穆即谓:“郑氏之学实已近似章句,仅不守家法,又能删裁省减,使不烦黷尔。”钱穆:《两汉博士家法考》,《两汉经学今古文平议》,第246页。

② 郑玄继承的不只是章句的体式,还有章句学完备的解经体系,例如他的《毛诗笺》就是弥缝《毛诗故训传》之“隐略”(按:郑玄《六艺论》:“注《诗》宗毛为主,其义若隐略,则更表明。”又按:《毛诗故训传》训诂举大义其实已类似于小章句,陆宗达亦以此为章句学之典范,见氏著:《训诂简论》,北京:北京出版社,1980年,第71页)。又如郑玄礼学也继承了后仓学派的“推致”之法,皮锡瑞云:“古文《逸礼》大都单辞碎义,实无关于宏旨,故郑不为之注,亦不多引用。郑之所谓‘准况’即仓等所谓‘推致’也,其后孔、贾之疏经注亦用推致之法。”(皮锡瑞:《经学通论》,北京:中华书局,1954年,第23页)

③ 牟润孙:《论儒释两家之讲经与义疏》,《注史斋丛稿》,北京:中华书局,1987年,第294页。戴君仁:《经疏的衍成》,王静芝等:《经学论文集》,台北:黎明文化事业股份有限公司,1981年,第108页。

④ 黄侃撰,周勋初导读:《文心雕龙札记》,上海:上海古籍出版社,2000年,第132页。

行走的书簏:中古时期的文献记忆与文献传播

于 溯

摘 要:在东汉到唐的几百年间,物质文献因纸张逐渐代替竹帛而发生重大变革,与之同步发生的另一个重要的文献史现象是,文献记忆极度兴盛,记忆成为纸张之外另一种重要的文献载体。由文献记忆形成的“记忆本”,被当时人视为版本学意义上的文献形态,它全套移植了写本从制作到校勘各个步骤的概念,并可以与写本自如互校。记忆本较写本更为易得、易读、易检、易携,它迫使物质文献不断自我改进,以期尽可能模拟到记忆本之优长,使读者从记诵中解放出来。文献记忆和物质文献共同参与了中古文献的形成和流通,中古文献史的面貌,要比学界过去认识的更加复杂。

关键词:文献记忆;记忆本;书籍史;文献史;写本

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.01.12

作为人类本有的一项生理功能,记忆力深刻地参与了人类文明进程。诞生于各文明早期的神话故事曾凭借记忆口耳相传,在古印度,佛教经典也长期通过口诵流布^①。古希腊人甚至已经有了系统训练记忆的技艺^②,这种技艺后来受到罗马演说家的大力推崇,他们将“记忆术”列为古典修辞学的一部分,还奉希腊诗人西摩尼得斯为记忆术的发明者^③。但是,随着书写和文献制作技术的逐渐发达,是用记忆来承载和传播文明,还是用文字、文献来承载和传播文明,人们有了两种选择。既然记忆作为知识和信息的一种载体,在功能上和文献是有所重叠的,它与文献的关系就成了一个经久不衰的话题。柏拉图在《斐德若篇》中就假借埃及法老塔穆斯之口说,文字会导致人们善忘,因为人一旦学会文字就不再努力记忆了^④。这种记忆与文献对立竞争的观念影响至今,比如文艺复兴史学者叶芝认为,记忆技艺的衰落正是缘于印刷书籍“摧毁古老的记忆习惯”^⑤,阿莱达·阿斯曼在研究记忆史时也表示,那既能放在书里的,就不必放在脑中,记诵的衰落“正与外在于人体的功能强大的知识存储器飞速增长的容量相对应。”^⑥

从一个长时段的视角看,人体外的知识存储器最终战胜有生理局限的人体本身,无疑是确然的;但是在每个具体的时空中、在特定的文化观念和历史情境下,文献和记忆的关系还远非那么简单。印度佛教一度依赖口诵传教,据说就是因为那里的学者和哲学家看不起文字^⑦。中国文化对文字和书写极度推崇,汉字拥有神圣的起源故事,书写拥有高于口说的地位,甚至形成了具有神秘色彩的敬

作者简介:于溯,南京大学文学院副教授(江苏南京 210023)。

① 参见渥德尔:《印度佛教史》,王世安译,北京:商务印书馆,1995年,第187页。

② 参见西塞罗:《论演说家》,王焕生译,北京:中国政法大学出版社,2003年,第453页。

③ 传说西摩尼得斯在一次宴会中遭遇建筑坍塌而免于罹难,他竟能记得事发时每位宾客坐的位置,凭此指出了所有血肉模糊的尸体。见西塞罗:《论演说家》,第487页。

④ 柏拉图:《柏拉图文艺对话集》,朱光潜译,北京:人民文学出版社,1963年,第169页。

⑤ 弗朗西斯·叶芝:《记忆之术》,钱彦、姚了了译,北京:中信出版集团,2015年,第121页。

⑥ 阿莱达·阿斯曼:《回忆空间:文化记忆的形式和变迁》,潘璐译,北京:北京大学出版社,2016年,第2页。

⑦ 渥德尔:《印度佛教史》,第187页。

惜字纸观念,但背诵作为一种特殊的记忆与文献的结合方式,也长期受到不亚于物质文献本身的高度重视。在《金石录后序》那个著名的片段里,李清照这样描述她和丈夫的日常生活:“每饭罢,坐归来堂,烹茶,指堆积书史,言某事在某书、某卷,第几叶、第几行,以中否角胜负,为饮茶先后。”^①——那能放在书里的,不但也要放在记忆里,而且是连书一起放在记忆里的。

“文献记忆”是记忆的一个独特的分支,它是以记忆的老对手——文献为对象的记忆,是以字句为元素的记忆。这种记忆活动只能发生在文字出现后,也只能发生在识字并能接触到书的人身上。在不同的文化或时代中,文献记忆所扮演角色的重要性是不同的。即以对文献记忆的指称为例,至迟在中古汉语中,已经有“讽”字表达“记忆文献”(“倍[背]文曰讽”)^②;而在英语中就很难为“背文”找到一个对应单词,只有长词组“word-for-word/line-for-line repetition”能描述它^③。拥有专称,这是文献记忆在古典中国文化中相当被关注的一个体现。另一个有趣的文化对照是,希腊人发明了“记忆术”,中国人则发现了“文献记忆方”。“韩终服菖蒲十三年,身生毛,日视书万言,皆诵之,冬袒不寒。”“陵阳子仲服远志二十年,有子三十七人,开书所视不忘,坐在立亡。”^④仙方和专称一样,也说明文献记忆得到了格外关注。而这种关注度又不是一成不变的,有些时代的人比其他时代的人更关注文献记忆,留下了更多关于记诵的故事。傅汉思在研究唐代正史之《文苑传》时就发现,在唐代史官们看来,“惊人的记忆力似乎是当时文人不可缺少的特点”^⑤。事实上,这个特点既不限于文苑,也不限于正史,也不限于唐代。在中古时期的各种性质的人物传里、各种性质人物的传里,记诵能力都是常见话题,比如:

诵经日万言,过目则能。(《出三藏记集·竺法护传》)

耳闻则诵,过目不忘。(《晋书·苻融载记》)

初出身为领军府白衣吏。少知书,领军将军沈演之使写起居注,所写既毕,暗诵略皆上口。演之尝作让表,未奏,失本,喜经一见,即便写赴,无所漏脱。(《宋书·吴喜传》)

大眼虽不学,恒遣人读书,坐而听之,悉皆记识。令作露布,皆口授之,而竟不多识字也。(《魏书·杨大眼传》)

经目必记,历耳不忘,求籍人间,阅书肆里,不知雨风,岂悟坑穿。(《魏张满墓志》)

读书数行并下,过目皆忆。(《梁书·昭明太子传》)

七岁时,诵庾信《哀江南赋》,数遍而成诵在口。(《旧唐书·蒋义传》)^⑥

① 李清照撰,黄墨谷辑校:《重辑李清照集》卷六,北京:中华书局,2009年,第124页。

② 《周礼·春官·大司乐》:“以乐语教国子兴、道、讽、诵、言、语。”郑玄注:“倍文曰讽,以声节之曰诵。”倍文,也就是倍(背)对着文献而读出的意思,所以贾疏说:“‘倍文曰讽’者,谓不开读之。”其实除了“讽”字以外,中古汉语中“诵”字也有“背文”的意思,所以贾疏又说:“云‘以声节之曰诵’者,此亦皆背文。但讽是直言之,无吟咏;诵则非直背文,又为吟咏、以声节之为异。”按本句“但讽是直言之”中“直”字误作“宜”,此据加藤虎之亮:《周礼经注疏音义校勘记》,上海:中西书局,2016年,第511页上。又“诵”有了“背文”的义项,应该只是“讽诵”二字常连文使用造成的词义沾染,并没有贾疏解释得那么复杂。

③ Ruth Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 76-78.

④ 《抱朴子·仙药》,见葛洪撰,王明校释:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1985年,第208页。

⑤ 傅汉思(Hans H. Frankel):《唐代文人:一部综合传记》,郑海琛译,黄宝华校,收入倪豪士编选:《美国学者论唐代文学》,上海:上海古籍出版社,1994年,第10页。

⑥ 上引文献见僧祐:《出三藏记集》卷一三,北京:中华书局,1995年,第518页;《晋书》卷一一四,北京:中华书局,第2934页;《宋书》卷八三,北京:中华书局,1974年,第2114页;《魏书》卷七三,北京:中华书局,2017年,第1772页;《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》(第六册),郑州:中州古籍出版社,1989年,第45页;《梁书》卷八,北京:中华书局,1973年,第166页;《旧唐书》卷一四九,北京:中华书局,1975年,第4026页。需要指出的是,鉴于“诵”字有“背诵”和“诵读”二义,本文在选择中古时期文献记忆的史料时,对原文只出现“诵”字而上下文未明确显示此“诵”为背诵义的,盖不取用。尽管如此,所谓史不书常,我认为除僧传外的人物传记是不会把“能够诵读”作为传主的秀异素质加以渲染的,比如像“公幼挺奇伟,聪明懿肃,年五岁,日诵《春秋》十纸”(《王德表墓志》,《唐代墓志汇编》圣历028,上海:上海古籍出版社,1992年,第947页)这类在中古史料中极其多见的描述,其实完全可以认定为文献背诵行为,惟本文尽量回避引据,免致读者可能的歧见。

“惊人的记忆力”并没有特定的人物群体偏好,它可能发生在知识精英身上,也可能发生在胡人、武人、胥吏甚至不甚识字的人身上。这些记载唯一的共性是出现在中古时期,而清代大型类书《古今图书集成》在“博文强记部”抄录了清以前106个文献记忆故事,其中中古时期的就占到了71个^①。同样产生于这一时期的《抱朴子》中出现诵书仙方,绝非偶然。可以说,中国文化之格外强调文献记忆,这个特点正是在中古时期形成的。

但问题是,在物质文献史上,中古时期正是纸代替竹帛、书写越来越便利、书籍越来越丰富的时期,文献有了更好的、更多的物质载体,为什么反而更需要记忆这个载体?为什么记诵高手在这个时期的史料中井喷式地出现,而不是在文献流通更艰难的古代,或者接触书籍机会更多的雕版印刷时代?

一、文献记忆:文献还是记忆?

支配文献记忆行为的是文献记忆观念,后者同样是随时变化的。比如体现在计量方式上,今天人们说背诵一篇文章、一段课文、三百首唐诗,计量单位(篇、段、首)多是根据文本内容设定的。而前引《抱朴子》收录的背诵仙方中,有一道药效是“日视书万言”,“言”(字数)作为记诵单位今日已罕有使用,在中古时期却相当常见,比如:

(司马防)雅好《汉书》名臣列传,所讽诵者数十万言。

(李邕)暗记《论语》《尚书》《毛诗》《左氏》《文选》凡百余万言。^②

除了“言”以外,“纸”也常常用来衡量记诵量:

姚主即以药方一卷,民籍一卷,并可四十许纸,令其诵之三日,便集僧执文请试之。乃至铍两、人数、年纪,不谬一字。

(长孙绍远)年甫十三……读月令数纸,才一遍,诵之若流。

兄敬嗣,时因稟训,读《上林赋》于前。太妃一览斯文,便诵数纸。

属颜鲁公许试经得度,时已暗诵五百纸。比令口讽,一无差跌,大见褒异。^③

字数和纸张数都与文本内容无关,而与物质文献的视觉样态有关。而且,它们其实也是中古时期写本制作的计工单位^④。用字数和纸张数计量背诵量,说明在当时人的观念中,文献记忆与物质文献有相当的同质性^⑤。可以说明这种同质性的另一个例子是,《汉书·艺文志》著录小说家时特别强调其口语记忆的源头(“街谈巷语,道听途说”),而且这个源头与小说被置于诸子十家之末且独被著录者评曰“不可观”有直接关系;但是《汉志》著录伏生本《尚书》,并不因其来自文献记忆而区别视之。写出记忆中的非文献内容和写出记忆中的文献性质截然不同,对后一个行为,“来源于记忆”这一点被完全忽视了。这也说明,文献记忆在当时更多地是被从文献而不是记忆的角度来认识的,它的产物作为一种虚拟书籍,与实体书籍并无本质区别,不过一个是储藏在体内,一个是在篋中而已。

① 《古今图书集成·理学汇编·学行典》第六〇六册卷一一二,北京:中华书局,1934年,第32-36页。

② 上引文献见《三国志》卷一五《司马朗传》裴注引司马彪《序传》,第466页;韩愈:《唐故中大夫陕府左司马李公墓志铭》,见刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》卷二四,北京:中华书局,2010年,第2588页。

③ 上引文献见《出三藏记集》卷三,第118页;《周书》卷二六《长孙绍远传》,北京:中华书局,1971年,第430页;《唐代墓志汇编续集》咸亨012《大唐越国故太妃燕氏墓志铭》,上海:上海古籍出版社,2001年,第193页;《宋高僧传》卷一五《唐湖州八圣道寺真乘传》,北京:中华书局,1987年,第373页。

④ 如刘宋陶贞宝“以写经为业,一纸直价四十”。见《云笈七签》卷一〇七,北京:中华书局,2003年,第2322页。又唐终南山悟真寺僧法诚延请弘文学士张静写经,两纸酬值五百,见《续高僧传》卷二九,北京:中华书局,2014年,第1184页。

⑤ 一个实物例证是,敦煌写经的卷末题记常著录用纸数量,这既是为方便雇书双方核算价格,也是为方便诵经者核算记诵量。另外,内典目录也多著录众经纸数,如彦琮录、静泰录、道宣录、明佺录、智升录等,这是与外典目录很不同的一个特色。著录纸数的原因,应该也是为了诵经的核计。像唐代的度僧,就有据诵经纸数许度的政策,如前引真乘事,又如宝历年间也有“僧能暗记经一百五十纸、尼能暗记经一百纸,即令与度”之诏,见《宋高僧传》卷二九《唐京师保寿寺法真传》,第736页;《册府元龟》卷五二,南京:凤凰出版社,2006年,第549页。

人体能够成为书籍的储藏地,这种观念也在当时的很多言论中有所体现。汉末的赵壹在《刺世疾邪赋》中写到:“文籍虽满腹,不如一囊钱。”^①《世说》载郝隆七月七日出日中仰卧,人问其故,对曰:“我晒书。”^②东魏的崔陵被人称赞“胸中贮千卷书”^③。文籍满腹、晒腹曝书、胸中贮书,这种描述方式就和早期文献中的“多识前言往行”(《易·大畜》)、“博闻强识”(《礼记·曲礼》)、“前事之不忘”(《战国策·赵策》)之类不同,落脚点在人体与书,而不是记忆与知识。更直观的例子是,汉唐史料中常可见“书笥”“书厨”“书麓”“书箱”“书库”“书筐”一类人物绰号^④,还有人被称为“皮里晋书”“皮里阳秋”^⑤,被称为“肉谱”,乃至有被完全取缔了“肉”的存在而直呼为“人物志”的^⑥。这些绰号无论褒贬立意何在,它们能以这样的面貌出现,都基于人可以作为书籍储藏地的认识。而这种认识,与以字数、纸张数来计算记诵成果,是相互吻合的。

如果人体是书籍的储藏地,那么文献记忆的行为,就是为书籍制作一个藏于此地的复本,这与抄写一个复本并无本质区别。因此,制作“记忆本”的流程、要求,与制作写本也是一致的。

文字准确是制作写本的核心要求。早期的文献记忆,正如朱熹指出的,孟子凭记忆引据《诗》《书》每每有误;汉人凭记忆授经也常出现错字^⑦,当时并无一字不可差的要求。但在中古史料中,用“不差一字”“一无舛误”描述文献记忆已经非常常见了,文献记忆理论上应与诵本严格一致,应该正是在这个时期逐渐确立的准则。

至晚在南朝后期,“不差一字”“一无舛误”的标准已经不仅适用于书籍内容,而且还适用于书籍的作者、书名、目次、版式等信息。据说当时萧朏能把《东观汉记》背诵到“卷次行数亦不差失”的程度^⑧,而长于记诵的刘杳能准确识别各种文献片段的出处^⑨。文本与书名目次版式间的有效对应,使人体中的一部部书籍卷帙分明、互不混杂,就像它们的体外版本一样。

南朝的藏书家们宣称,抄书、藏书的目的是“备遗忘”^⑩,换言之,物质文献是作为“记忆本”的校本被收藏的。不惟物质文献可校“记忆本”,“记忆本”也可校物质文献,《旧唐书》载唐玄宗见凌烟阁“左壁颓剥,文字残缺,每行仅有三五字”,随行的蒋乂认出这些文字是圣历中侍臣图赞,“即于御前口诵,以补其缺,不失一字”^⑪。这就是以记忆本为校本的一个实例。

字字对应,不脱不讹,定名析卷,布置版式,最后以字数和纸张数计算工作量,这本是制作写本的

① 《后汉书》卷八〇下《文苑传下》,北京:中华书局,1965年,第2631页。

② 余嘉锡笺疏:《世说新语笺疏》,上海:上海古籍出版社,1993年,第803页。

③ 《北齐书》卷二三《崔陵传》,北京:中华书局,1972年,第334页。

④ 东汉边韶自称五经笥,见《后汉书》卷八〇上《文苑传上》,第2623页。梁许懋人称经史笥,见《梁书》卷四〇《许懋传》,第575页。王俭嘲陆澄为书厨,见《南齐书》卷三十九《陆澄传》,北京:中华书局,2017年,第762页。梁沈约嘲傅迪为书麓,见《太平御览》卷六一六引沈约《俗说》,北京:中华书局,1960年,第2770页。又李善号书麓,见《新唐书》卷二〇二《文艺传中》,北京:中华书局,1975年,第5754页。张读《宣室志》载沈约有爱子,少聪敏,好读书,约甚怜爱,因以青箱名之,见《太平广记》卷八三引,北京:中华书局,1961年,第2717页。隋房晖远号五经库,见《隋书》卷七五《儒林传》,北京:中华书局,1973年,第1716页。唐代的谷那律号九经库,见《旧唐书》卷一八九上《儒学上》,第4952页。唐柳璨号柳篋子,见《旧唐书》卷一七九《柳璨传》,第4670页。

⑤ 《梁书》卷三三《刘谅传》:“少好学,有文才,尤博悉晋代故事,时人号曰‘皮里晋书’。”(第484页)《世说新语·赏誉》:“桓茂伦云:‘褚季野皮里阳秋。’谓其裁中也。”(《世说新语笺疏》,第460页)

⑥ 《太平御览》卷六一二引《唐书》:“李守素尤为谱学,妙谙人物,自晋、宋以降,四海士流及周、魏以来诸贵勋等,华戎阀阅,靡不详究,时号为‘肉谱’。尝与虞世南等六人同直学馆……因共谈人物。初言江左、东南,犹相酬对。及言北台诸姓,次第如流,显其历叶,皆有据证,世南但抚掌而笑,不复能答。既而叹曰:‘肉谱定可畏。’许敬宗因谓世南曰:‘李仓曹以善人物,乃得此名,虽为美事,然非雅号。……今日仓曹为人物志可乎?’”(第2752页)

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷一〇,北京:中华书局,1986年,第170页。

⑧ 《南史》卷五一,第1263页。

⑨ 《梁书》卷五〇,第716页。

⑩ 《梁书》卷三三《王筠传》载筠《自序》云:“爱《左氏春秋》,吟讽常为口实,广略去取,凡三过五抄。余经及《周官》《仪礼》《国语》《尔雅》《山海经》《本草》并再抄。子史诸集皆一遍。未尝倩人假手,并躬自抄录,大小百余卷。不足传之好事,盖以备遗忘而已。”(第486页)

⑪ 《旧唐书》卷一四九《蒋乂传》,第4027页。

相关概念,而文献记忆也一一接受了。不仅如此,物质文献的校勘概念也被文献记忆接受了。“记忆本”和写本二者间可以自如互校,这更说明当时人使用物质文献的制作和校勘概念去描述文献记忆,并不是一种文学性的比喻,而是真正将“记忆本”视为版本学意义上的文献形态。由此可以看出,中古时期人有将文献记忆直接视为一种文献的倾向。

二、记忆本及其特性

就像面对“选择记忆还是选择文献”的时刻一样,现在人们面对文献也有了两个选择:记忆本,还是写本?

记忆本的一个显著优势是成本低。对没有经济能力置办实体书籍的人,记忆本的意义尤大。《后汉书》载王充早年家贫无书,就去卖书的地方蹭看,“一见辄能诵忆,遂博通众流百家之言”^①。荀悦据说也是“家贫无书,每之人间,所见篇牍,一览多能诵记”^②。借书并制作一部记忆本是贫者求学的常态,东汉延笃学《左传》而无力置办纸张抄写,就找人借一部背了下来^③,梁代的任孝恭也是“家贫无书,常崎岖从人假借。每读一遍,讽诵略无所遗。”^④还有人利用佣书的机会,在为雇主制作写本的同时为自己制作了记忆本,比如东吴的阚泽、南朝的王僧孺和朱异^⑤。而记忆本的低廉不仅体现在经济成本上,也体现在知识成本上,非但不花钱可得之,不识字也可以,北魏名将杨大眼就是通过有声读物的方式获得书籍:“恒遣人读书,坐而听之,悉皆记识。”^⑥

记忆本的另一个优势在机动性。人们即使拥有了物质文献,也可能在战乱、火灾、迁徙等等不测中再次失去;或者物质文献没有亡佚,却在需要使用时恰巧不在场。但记忆本总是随身的,蔡琰在汉末的流徙中丢失了父亲蔡邕留下的四千余卷藏书,她后来仍凭记忆重新写出了四百余篇^⑦。梁代的陆倕借得一部《汉书》而不慎丢失其中四卷《五行志》,后来也是凭记忆“暗写还之,略无遗脱”^⑧。唐太宗命人写《列女传》以装屏风,一时找不到书,虞世南现场默写,“不失一字”^⑨。记忆本一旦拥有,就与记忆者同在,从这个意义上说,拥有一部书的记忆本,才是真正拥有了一部书。

正是意识到了这一点,中古时期的藏书家并不以收藏实体书为最终目标,藏书的终极追求是藏得记忆本,获得实体书只是藏书流程的中间环节。前文提到,南朝藏书家萧钧和王筠都称自己抄书、藏书的目的是“备遗忘”:抄是为了帮助记忆,藏是为了给“记忆本”保留一个校本,俾其永远完善地存于体内。如果对记忆力足够自信,甚至这个校本也不必备,陈代学者沈不害写文章“操笔立成,曾无寻检”,而家中也从置藏书,大概因为实在用不上^⑩。柏拉图担心的文字使人们不复记忆的情况,在沈不害这里遭遇了反例。

沈不害的故事也说明记忆本还有可“寻检”的优势。在沈不害的时代,书籍的流行装帧是卷轴装写本,这种形态的书籍尽管已经较简牍取阅为易,但查检信息仍是极不方便的。英国古典学者对希腊书卷之缺陷的一些总结,完全可以移评中国的卷轴书籍:

读者慢慢展卷阅读,同时用一只手将已经读过的部分收拢,这个过程结束就是将整个卷轴

① 《后汉书》卷四九,第1629页。

② 《后汉书》卷六二,第2058页。

③ 《后汉书》卷六四《延笃传》章怀注引《先贤行状》,第2103页。

④ 《梁书》卷一三《沈约传》,第233页;卷五〇《文学传下》,第726页。

⑤ 《三国志》卷五三《阚泽传》:“居贫无资,常为人佣书,以供纸笔,所写既毕,诵读亦遍。”(第1249页)《梁书》卷三三《王僧孺传》:“家贫,常佣书以养母,所写既毕,讽诵亦通。”(第469页)《南史》卷六二《朱异传》:“居贫,以佣书自业,写毕便诵。”(第1515页)

⑥ 《魏书》卷七三,第1772页。

⑦ 《后汉书》卷八四,第2801页。

⑧ 《梁书》卷二七,第401页。

⑨ 《旧唐书》卷七二《虞世南传》,第2566页。

⑩ 《陈书》卷三三《儒林传》,北京:中华书局,1972年,第448页。

的内外层次倒转过来了,所以在下一个读者展读之前要重新卷一遍。这种图书形式的不便之处显而易见,尤其别忘了当时有些书卷长逾十米。另一个缺点是图书所用的材料不结实,容易损坏。不难想象,当一个古代的读者需要去查证一处文献时,不到万不得已,都会尽量依靠记忆而不愿费事去查检,况且这个过程还会增加书的磨损。^①

正因为如此,当中古时期的读者需要检索文献时,有时不是去查书,而是去找人。《梁书》说沈约、任昉等人“每有遗忘”就去访问学者刘杳^②,沈、任都是中古时期第一流的藏书家^③,但对他们而言,刘杳的记忆本显然比自家的写本使用起来更便捷。北齐时,祖孝徵、魏收、阳休之等人一次讨论古事,“有所遗忘,讨阅不能得”,于是呼王劭问之,“劭具论所出,取书验之,一无舛误”^④。身边有书但“讨阅不能得”,这个缺陷使写本无法与记忆本相抗衡。

记忆本的第四个优长在利于理解,或者确切地说,是中古时人人为地在熟读成诵与理解文意间建立起了联系。这种联系似肇见于魏明帝时董遇的名言“读书百遍而义自见”^⑤,而其影响至为深远。在萧梁,萧绎敦促子弟读五经,也强调“读之百遍,其义自见”^⑥。唐人王友贞九经皆读百遍^⑦。乃至7世纪末留学印度的义净会以“斯等诸书,并须暗诵……同孔父之三绝,等岁释之百遍”的格义式描述介绍当地五天俗书的教学情况^⑧。所以记忆本不仅自带检索工具,还长期被认为自带解读工具。

从义净的说法来看,根植于印度文化的口诵观念,和中土自产的以诵读求理解的观念,在当时人心中大概是混杂糅合的^⑨。而这种糅合的结果就是,有些俗书的读诵或背诵行为也有了诵经般的仪式感和修行色彩,甚至产生了诵经般的祛魔感应效果^⑩。记忆本通向理解,甚至制作和不断诵出某些特殊文献的过程通向功德,这是记忆本性质中最为特殊的两点。

由此看来,记忆本在获取、携带、传播和使用方面,都有写本所不具备的优势;但写本是可视的,可分享的,而且是可以穿越时空分享的,这些优势记忆本也不具备。至此这里其实已经可以回答本文一开始提出的问题:文献记忆与物质文献同步繁荣,正是因为此时它们二者间有互补性;关于记诵的故事在中古时期井喷式的出现,就是因为物质文献的发展增加了人们接触书籍的机会,但其结构设计、制作工艺、收藏条件还远远实现不了那时人们对文献的所有要求。因此,为文献制作记忆本仍是必要的,而且对于某些内容的文献,人们可能更倾向于制作记忆本。

① L. D. 雷诺兹、N. G. 威尔逊:《抄工与学者:希腊、拉丁文献传播史》,苏杰译,北京:北京大学出版社,2015年,第2页。

② 《梁书》卷五〇《刘杳传》,第715页。

③ 《梁书》卷一三《沈约传》:“好坟籍,聚书至二万卷,京师莫比。”(第242页)又卷一四《任昉传》:“昉坟籍无所不见,家虽贫,聚书至万余卷,率多异本。昉卒后,高祖使学士贺纵共沈约勘其书目,官所无者,就昉家取之。”(第254页)

④ 《隋书》卷六九《王劭传》,第1601页。

⑤ 《三国志》卷一三《王朗传》裴注引《魏略》,第419页。

⑥ 《金楼子·戒子》,见萧绎撰,陈志平、熊清元校注:《金楼子疏证校注》,上海:上海古籍出版社,2014年,第355页。

⑦ 《旧唐书》卷一九二《隐逸传》,第5118页。

⑧ 义净撰,王邦维校注:《南海寄归内法传校注》卷四《西方学法》,北京:中华书局,1995年,第97页。据校记“岁释”他本作“岁精”,然两皆不通,或是字有讹误。

⑨ 一个明显的迹象是,中古僧传在描写僧人的记忆力时,会动用世俗人物传记中的记诵故事为模板,这说明在时人眼里,同时空中发生着的僧俗的文献记忆行为,在事实层面也是同质的。南北朝时,诵经(包括诵读和背诵)在南北僧众中都受到极高的重视,故慧远《与恒太尉论料简沙门书》云:“经教所开,凡有三科:一者禅思入微,二者讽味遗典,三者兴建福业。”(僧祐撰,李小荣校笺:《弘明集校笺》卷一二,上海:上海古籍出版社,2013年,第704页)《洛阳伽蓝记》里甚至还有比丘因“不暗诵”被阎罗王法办的故事(杨街之撰,范祥雍校注:《洛阳伽蓝记校注》,上海:上海古籍出版社,1978年,第81页)。唐代更有度僧试诵之制,已见前引。僧人通过记忆传播经典、积累功德,并将其认定为一种基础职业素养,这对信众广大的中古社会造成文化传染,也是必然。

⑩ 如沈演之每日读《老子》百遍,见《宋书》卷六三《沈演之传》,第1685页。东汉郅伯夷诵《孝经》《易》以御狐精(见应劭撰,王利器校注:《风俗通义校注》,北京:中华书局,1981年,第427页)。梁皇侃“常日限诵《孝经》二十遍,以拟《观世音经》”(见《梁书》卷四八《儒林传》,第680页)。

三、记忆本的内容偏好

除了作为基础知识构成的儒家经典外,最容易被人们选中制作记忆本的文献,一定是最需要利用记忆本优势的文献,或者说,最需要避免写本劣势的文献:大概不会有人去背诵类书,因为类书自带的检索便利,消解了辛苦记诵的意义。

谱牒是中古时期一个有时代特色的记诵对象,前文提到的唐人李守素,就因长于此道,人称“肉谱”。在李守素之前,南朝背谱之风更盛,萧绎说自己13岁就开始背《百家谱》,甚至背到身心严重受损^①。谱牒在当时有多重社会功用,选官、议婚、避讳都要以之为据,而主要是指导日常避讳的功用引发了制作记忆本的需求,因为总不宜在接对人物时临场查本。关于谱牒文献的记诵,一个有名的例子是王弘得了王僧孺的《十八州谱》后能“日对千客,不犯一人之讳”^②,显然已经有复本在体。齐竟陵王萧子良命谱学家贾渊修过一部《见客谱》,从性质看,大概也是要背下来的^③。

谱牒类文献内容无逻辑可言,背诵难度大,因此常在传记中作为展现传主记忆力的道具出现(或者是与谱牒性质相近的名籍、官籍、批量人名),其实传记作者的这种主题偏好,还是受了他们自己所处时代的背谱之风的影响。众所周知,谱学在极为兴盛,但流传下来的谱牒文献却几乎没有。前人论此,多归因于江陵焚书之厄和后来的隋末战乱,但某一类书在书厄面前特别脆弱,根本上还是因为这类书相对于其他类书,复本更少。换言之,在谱学兴盛的时期,很多谱牒恐怕是以“肉谱”的形态活跃于世的。《魏书》说高谅“造《亲表谱录》四十许卷,自五世已下,内外曲尽,览者服其博记”^④。纸谱本来就是肉谱的衍生品,如果后者无意著述,不发生这种衍生,那谱牒就不免随肉身湮灭了。

另一个常见于中古时期的记诵热点是故事类文献,如历朝史事、注记、律令、奏章、仪注等等。《魏书》有一段记载生动地体现了熟记故事的政治效力:延昌四年正月某夜,宣武帝崩于式乾殿,留下年仅五岁的太子,两天后,宣武帝的同母弟、一直被软禁在华林园的广平王元怀扶疾入临^⑤，“径至太极西庑,哀恸禁内,呼侍中、黄门、领军、二卫,云身欲上殿哭大行,又须入见主上”。面对突发的逼宫,大臣们愕然相视,莫敢抗对,侍中崔光“独攘衰振杖,引汉光武初崩,太尉赵憙横剑当阶,推下亲王故事,辞色甚厉,闻者莫不称善,壮光理义有据。怀声泪具止,云侍中以古事裁我,我不敢不服。于是遂还,频遣左右致谢”^⑥。“以古事裁我”的强大威慑力,体现了故事行政被广泛承认的权威性,也说明腹中储备故事以备非常的必要。

档案、注记类故事文献成为记诵热点,也与其接触群体有限、且集中贮藏于相关政府机构的特性有关。这种典型的集中秘藏易致集中焚毁型文献^⑦,正是记忆本发挥优势所在,尤其在政权频繁迭

① 《金楼子·自序》,萧绎撰,陈志平、熊清元校注:《金楼子疏证校注》,第1141页。

② 《南史》卷五九《王僧孺传》,第1462页。

③ 《南齐书》卷五二《文学传》,第999页。

④ 《魏书》卷五七《高祐传》,第1381页。

⑤ 《魏书》卷二二《孝文五王传》:“召(广平王怀)入华林别馆,禁其出入……世宗崩,乃得归。”第667页。

⑥ 《魏书》卷六十七《崔光传》,第1621页。

⑦ 按《晋书·刑法志》:“文帝为晋王,……令贾充定法律。……其常事品式章程,各还其府,为故事。”(第927页)政府机构保存故事是汉代以来相延的制度,而正因如此,经眼者每局限于相关职能部门的若干人员。像常被引据为故事的章表奏议,它们在制作环节就强调作者的保密自觉,如曹魏任峻“每纳忠言,辄手书怀本,自在禁省,归书不封”(《三国志》卷二七裴注引《任峻别传》,第748页),刘宋谢弘微“每有献替及论时事,必手书焚草,人莫之知”(《宋书》卷五八《谢弘微传》,第1593页),唐钱徽“奏议多闻于削藁”(白居易:《授钱徽司封郎中知制诰制》,《文苑英华》卷三八二,北京:中华书局,1966年,第1951页),并其例。而在储藏环节,官府存档也有一定的取阅权限,东晋王敦之乱时,周顗上表救王导而人皆不知,后王导料检中书故事,乃得顗表,正可见此。至于前朝档案或有触忌时讳者,更受到严格控制,像梁武帝时吴均乞阅萧齐起居注并群臣行状,就遭到了武帝的断然拒绝。又王导料检中书故事,是因为其时兵士劫掠内外,官省奔散,王导去查点清理中书省散乱焚余的档案。中书省还是在宫内的官署,地处外朝的各机构遭受历次动乱侵扰的机率更大,所藏故事散乱的危险也更大。又据《陈书·儒林传》记载,侯景之乱也造成了“台阁故事,无有存者”(《陈书》卷三三,第434页)。

的时代。萧齐初建时,大概台阁故事又一次毁于易代战火,徐勉向萧道成推荐能够背诵晋、宋起居注的孔休源为尚书仪曹郎,自此“每逮访前事,休源即以所诵记随机断决,曾无疑滞。吏部郎任昉常谓之为‘孔独诵’”^①。所以在中古时期,尤其在礼仪制度、铨选制度尚未得到系统、稳固建设的唐代之前,常能见到熟诵历代故事的人物颇得以接近权柄,成为重要的政治顾问,像孔休源,以及前文提到的因博悉晋代故事号为“皮里晋书”的刘谅,并皆其例。

从崔光的事例还可以看到,汉故事在当时仍有政治效力,因此《汉书》在魏晋已降也是一个非常突出的记诵热点^②,所以范曄对《汉书》有“当世甚重其书,学者莫不讽诵焉”的观察^③。除提供故事外,史书中另有丰富的政治、社会、军事、地理信息,也常因此为经世者所措意,庾信在《周大将军崔说神道碑》中就夸赞时任凉州刺史、总督河西甘瓜诸军事的崔说“敦煌实录,宛在胸襟;玉门亭障,无劳图画”^④。

唐代以后,随着诗赋举士政策的推行,诗文作品又成为一个新的记诵热点,像前引韩愈《李邢墓志》,就提到李邢能暗记《文选》。《文选》白文也约有40万字,体量不俗,它和各种别集的热门,恐怕挤压了传统背诵热点的记忆空间,按代宗朝礼部侍郎杨綰的说法,就是“幼能就学,皆诵当代之诗;长而博文,不越诸家之集”,“六经则未尝开卷,三史则皆同挂壁”^⑤。由此也可见,记忆本的内容偏好是随时变化的,但总以实用为指归,人们为参政而背诵历朝故事、起居注、史书,为选举而背诵诗文,为社交需要而背诵谱牒,所以萧绎尽管少年时躬丁其酷,后来也还是教导子弟要特别留意谱牒^⑥。

总之,记诵是一种非常实用主义的行为,而不是我们过去常常理解的文人炫博。有谁会为了平生未必能碰到几次的表演机会,逐字逐句连内容带版式信息地背诵下一部部稀见书?当人们为一种文献制作记忆本,主要还是意图利用记忆本拥有而写本不具备的某些特性而已。

四、写本的新变与记忆本的衰落

记忆本和写本既是两种互有短长的文献形态,那么对于藏书家来说,最理想的收藏大概是有文献两种载体各入一本,而这就会导致写本越多、越易得,人们想背诵的书籍、能背诵的书籍就越多。事实上,记忆本确实有和写本同步扩张的迹象。以记诵量来说,从“十来岁为秦博士,到九十多岁也只不过能背《尚书》二十九篇”的伏生^⑦,到2世纪末“弱冠能诵《左氏传》及五经本文”(按总字数将近40

① 《梁书》卷三六《孔休源传》,第520页。

② 《汉书》记诵的实例极多,聊举数例。司马防“雅好《汉书》名臣列传,所讽诵者数十万言”,已见前注。沈攸之“晚好读书,手不释卷,《史》《汉》事多所忆忆”(见《宋书》卷七四《攸之传》,第1941页)。阚骃“三史群言,经目则诵,时人谓之宿读”(见《魏书》卷五二《阚骃传》,第1274页)。邢邵“尝因霖雨,乃读《汉书》,五日,略能遍记之”(见《北齐书》卷三六《邢邵传》,第475页)。陆倕“尝借人《汉书》,失《五行志》四卷,乃暗写还之,略无遗脱”,已见前注。臧严“尤精《汉书》,讽诵略皆上口”(见《梁书》卷五〇《文学下》,第719页)。陆云公“九岁读《汉书》,略能记忆”(见《梁书》卷五〇《文学传下》,第724页)。韦载“年十二,随叔父棱见沛国刘显,显问《汉书》十事,载随问应答,曾无疑滞”(见《陈书》卷一八《韦载传》,第249页)。郝处俊“好读《汉书》,略能暗诵”(见《旧唐书》卷八四《郝处俊传》,第2797页)。郝士美“年十二……《史记》《汉书》皆能成诵”(见《新唐书》卷一四三《郝士美传》,第4695页)。又张巡见于嵩读《汉书》,因诵其所读,尽卷不错一字,嵩因乱抽他帙以试,无不尽然(事见韩愈:《张中丞传后叙》,《韩愈文集汇校笺注》卷三,第297—298页)。

③ 《后汉书》卷四〇《班固传》,第1334页。对于《史》《汉》在中古阅读史中一冷一热的原因,学界已有各种角度的解说,我以为可以补充的一点是,除了《汉书》相较于《史记》有更稳妥的伦理观和价值观外,对于中古社会而言,《史记》的汉前部分也已经很难为现实提供可操作的故事,尤其是这一时期大量依赖的礼制类故事,因此在思想和内容两方面,《汉书》都是比《史记》更好的读诵选择。

④ 《文苑英华》卷九〇四,第4756页。按《敦煌实录》,十六国时期敦煌人刘昉撰,见《魏书》卷五二《刘昉传》,第1160页。

⑤ 《旧唐书》卷一九《杨綰传》,第3430页。

⑥ 《金楼子·戒子》,萧绎撰,陈志平、熊清元校注:《金楼子疏证校注》,第355页。

⑦ 本田成之:《中国经学史》,孙俎工译,桂林:漓江出版社,2013年,第92页。

万)的贾逵^①;再到8世纪中期十四五岁时已经“暗记《论语》《尚书》《毛诗》《左氏》《文选》凡百余万言”的李邕,背诵体量是一路飙升的。以记诵范围来说,人们的涉猎领域也在跟随着写本扩张。齐梁时期,搜罗珍奇书籍成为一时风尚^②,文献记忆活动中就迅速出现了稀见书。当时拼比文献记忆力的隶事游戏,就以背出别人不知道的典故为胜^③;而前文提到的那位为人提供肉体检索的刘杳,在他凭记忆给出的检索结果中,也能看到《论衡》《新论》、朱建安《扶南以南记》、杨元凤《置郡事》等超出常规经史范围的书籍^④。

但是另一方面,史料也告诉我们,除了那些第一流的学问家、藏书家外,最常见的记忆对象还是几类实用性文献。人的记忆力是有限的,务实虽然不是最理想状态,却是大多数人的选择。实际上,能将最实用的文献记诵下来难度就已经不小。《梁书》说萧绎五岁能诵《曲礼》,将他描绘成典型的中古记诵神童^⑤,但如前文所说,他本人也坦承背《百家谱》背得“感心气疾”,差点出生命危险^⑥。而在李邕的背诵书单里,出现的其实都是应明经、进士科涉及的常规书目,可背诵总字数已经达到了百万级。基础背诵量已然巨大,新书籍还在不断生产,毫无疑问,记忆本以无涯逐有涯的步伐终会停止下来。

而且,物质文献不仅体量将不断膨胀,制作技术也将不断进步。技术进步会导致成本降低,成本低会导致价格下调,也会因此产生出更多的复本。一旦书籍复本增多,即使遭遇战火,记忆本的价值也不会那么大了。根据学者对历代书价的考证,8世纪后半叶每卷书折米量59斤,9世纪上半叶激增到100斤,可以明显看到安史之带来的价格波动;但12世纪后半叶书价每册折米量13斤,与11世纪中叶的数据持平,南北宋的更迭对书价的冲击已不明显。这种趋势说明,由于有了更进步的书籍制作技术,记忆本的优势已经被部分削弱了。

而记忆本最为擅场的检索优势,还受到了类书的挑战。早期的官修类书往往卷帙庞大,动辄仿象天地,包罗万有,并无检索优势。但隋唐以后私撰类书大量增多,这些类书的特点就是贴合作者自己的检索需要来设计,比如李商隐编写过两卷的小册子《金钥》,这部书仅由帝室、职官、岁时、州府四部分构成,以为“笺启应用之备”^⑦。唐代的两位制诰大家张说和陆贽也编有类似的工具书,张书名为《事对》,全书10卷,陆书名为《备举文言》,全书20卷^⑧。后蜀文谷“杂抄子史一千余事,以备遗忘”,书名就叫《备忘小抄》^⑨。当时的私人小工具书也在需用者之间流通,像《新唐志》录有东川节度掌书记李途的《记室新书》三十卷,“纂集诸书事迹为对话,列四百余门。职方郎中孙樵为之序。”请人作

① 《后汉书》卷三六《贾逵传》,北京:中华书局,1965年,第1235页。关于白文五经字数,根据《宋元学案》所引宋人郑耕老的统计,《毛诗》39224字,《尚书》25700字,《礼记》99020字,《周易》24207字,《左传》经传合196845字(黄宗羲撰,全祖望补修:《宋元学案》卷四,北京:中华书局,1986年,第219页)。以上总计384996字。今据朱氏语料库统计,《毛诗》31458字,《尚书》24569字,《礼记》98198字,《周易》21846字,《左传》经传合210166字,以上总计386237字。

② 如陆澄“家多坟籍,人所罕见”,见《南齐书》卷三九《陆澄传》,第686页。任昉“聚书至万余卷,率多异本。昉卒后,高祖使学士贺纵共沈约勘其书目,官所无者,就昉家取之”,已见前注。王僧孺“好坟籍,聚书至万余卷,率多异本,与沈约、任昉家书相埒”,见《梁书》卷三三《王僧孺传》,第474页。

③ 隶事要参与者现场凭记忆将某一主题的典故胪列出来,并组织成文,最后的成品形态可能是以某物为题、一句一典的诗赋,如今日仍可见的南朝咏物诗、地名诗、药名诗等。参于溯:《典故论稿》,南京大学博士论文,2011年。

④ 《梁书》卷四四《文学下·刘杳传》,第715页。

⑤ 《梁书》卷五《元帝纪》:“世祖聪悟俊朗,天才英发。年五岁,高祖问:‘汝读何书?’对曰:‘能诵《曲礼》。’高祖曰:‘汝试言之。’即诵上篇,左右莫不惊叹。”(第135页)

⑥ 《金楼子·自序》,萧绎撰,陈志平、熊清元校注:《金楼子疏证校注》,第1141页。

⑦ 陈振孙:《直斋书录解题》卷一四,上海:上海古籍出版社,1987年,第424页。

⑧ 王应麟撰,武秀成、赵庶洋校证:《玉海·艺文》校证卷二一,南京:凤凰出版社,2013年,第1008、1010页。

⑨ 晁公武撰,孙猛校证:《郡斋读书志校证》卷一四,上海:上海古籍出版社,1990年,第658页。

序,可见编纂的初衷就有流通之意^①;文谷《备忘小抄》据说也“世多传写之”^②。总之这些实用性类书卷帙往往不大,方便检阅、携带和流通,它们的出现,也可以看作是写本结构设计上的一个新创。

写本不可能取得记忆本的所有优势项,但是随着技术的进步,它改善了自身的很多劣势项,而且新结构类书的出现,使写本也模拟到了记忆本的重要特长,那么随着书籍的增多,逐一制造记忆本,不仅将是不可能的,也将是不那么必要的。而一旦这种情形发生,人们对记忆的观念必将变化,戏剧性的记诵故事将不再那么吸引人,人们对记诵的追求也将趋于理性化。

这种记诵观的理性化在宋代就已经很明显。以史籍记载的记诵速度来说,汉末夏侯荣能每日能背诵千字^③,东晋道安可以达到五千余字^④,而《抱朴子》的仙方明确告诉我们,当时人理想的记忆速度是日诵书万言。但宋人郑耕老《读书说》却实实在在地说,中材之人每日能诵 300 字,“天资稍钝,中材之半”的,每日能诵 150 字^⑤。以史籍记载的记诵准确度来说,中古史料中触目皆是“不差一字”、“一无舛误”,程颐却说这种追求是玩物丧志^⑥。而记诵和穷理的关系也得到了一些反思,像“读书百遍而义自见”这句话,就被《册府元龟》归入了“偏执”门^⑦。记诵作为一种历史悠久的文化传统,固然不可能到此就停止发挥影响,但不同声音的出现,说明记忆本的黄金时代毕竟已成为过去了。

结 语

《汉书·艺文志》说,《诗经》能遭秦火而全,“以其诵诵,不独在竹帛故也”^⑧。不须上溯秦汉,即使在写本甚至刻本都已经成熟的宋代,对一些因特殊原因无法产生写刻本的文献,记忆本仍是珍贵的机会。女词人朱淑真死后,手稿就被父母“一火焚之”,直到后来魏仲恭在旅店听人背诵朱词,大受打动而录以成集,这才有了我们今日仍能看到的《断肠集》^⑨。问题是,记诵虽然长期默默参与着文献的传递,却因其无形而难为后人察觉。尤其对物质文献明显走向繁荣的中古时期,我们只顾勾勒竹帛到纸的物质文献史,却基本忽视了在数百年时间里一直在和写本一起承担着文献传承任务的记忆本。尽管史料中突然出现了数量多到惊人的记诵的故事,而当我们注意到这些故事时,新的问题就出现了:在流传下来的中古文献中,有哪些经历过文献记忆再诵出的环节,就像蔡文姬背出的四百余篇那样? 有哪些像经过记忆本的配补校勘,就像陆倕交还的《汉书》、蒋义补全的“圣历中侍臣图赞”一样?

记忆本对文献流传的参与,其实可以从古文献的同音异文中看到一些痕迹。柯马丁在研究郭店楚简、上博简和马王堆帛书所反映的中国早期写本形态时就推测,文献中大量同音异文的存在,说明记忆可能参与了文献的传播^⑩。而同音异文,尤其是音误字,在敦煌写本中仍然大量存在,比如伯 3480 号王粲《登楼赋》中,“陶牧”的“牧”被写为“沐”,“人情同于怀土”的“同”被写为“通”^⑪,这种误字,基本可以判断是默写造成的。更明显的例子是,敦煌写本中的音误字还有不少带着西北方音特

① 《玉海·艺文》卷二一引《中兴书目》,《〈玉海·艺文〉校证》,第 1010 页。

② 吴任臣:《十国春秋》卷五六《文谷传》,北京:中华书局,2010 年,第 816 页。按此条史源未详,但《十国春秋》引书亦有今所不存者,兹姑待考。

③ 见《三国志》卷九《夏侯渊传》,第 273 页。

④ 《出三藏记集》卷一五,第 561 页。

⑤ 《宋元学案》卷四,第 219 页。

⑥ 《朱子语类》卷九七《程子之书三》:“谢显道初见明道,自负该博,史书尽卷不遗一字。明道曰:‘贤却记得许多,可谓玩物丧志!’谢闻此言,汗流浹背,面发赤。”(北京:中华书局,1986 年,第 2496 页)

⑦ 《册府元龟》卷九一六《总录部·偏执》,第 10639 页。

⑧ 《汉书》卷三〇,北京:中华书局,1962 年,第 1708 页。

⑨ 魏仲恭:《断肠诗集序》,见冀勤辑校:《朱淑真集注》,北京:中华书局,2008 年,第 2 页。

⑩ 柯马丁:《方法论反思:早期中国文本异文之分析和写本文献之产生模式》,李芳、杨治宜译,陈致主编:《当代西方汉学研究集萃》(上古史卷),上海:上海古籍出版社,2012 年,第 391 页。

⑪ 参看傅刚:《文选版本研究》,西安:世界图书出版公司,2014 年,第 130 页。

色,比如“色”“索”二字在唐五代西北方言中读音接近,因此常见混用^①。同音异文不仅见于敦煌写本,在今存唐诗中也大量保留着,宇文所安因此猜测,部分唐人诗集是当时诗歌被吟诵后、由听者根据记忆抄写出来而形成的^②。如果考虑到不同的背诵者、记录者合作形成的口录本、作者自录的初稿本、作者多次反复修改流出的一二三稿本及其再次形成的记忆本、口录本,这些版本全部参与了文献的形成,那么正如柯马丁指出的,在写本间建立文本族谱的研究模型是十分危险的做法^③,中古文献的形成和流传史,因为记忆本的加入,恐怕要比我们过去想像的复杂得多。

记忆本的意义不仅在于传承文献或者传承文献的一个版本,作为一种需要凭藉天赋和努力才能获得文献形态,它的得来不易,始终在刺激着物质文献谋求创新,不断模拟记忆本的优点,以冀减轻记忆的负担。因此,书籍的制作原料、工艺、装帧乃至内容结构,都不是孤立的问题,这些要素始终在互相配合、不断调试着,以尽可能多地取得记忆本易得、易读、易检、易携的优点。推动物质文献发展的,有记忆本这双看不见的手。

跳出文献史,记诵行为的文化意义也颇值得关注。中古社会在承接前代文献遗产的同时,也在以比前代更快的速度生产新的文献,同时由于纸张逐渐代替竹帛,文献因制作成本降低而流通量更大,这些都意味着人们有比过去更多的机会接触到书籍,并可以充分利用一切接触到书籍的机会——无论是借、蹭、看、听——获得一个记忆本。每一个背诵者都是肉体的书籍、肉体的图书馆,不仅如此,他们还是行走的书麓,通过他们,书籍可以再次传播出去,甚至能传播给无法阅读的人。中古时期书籍的流通量,恐怕也比我们过去想象的要大。

背诵是如此平常,以至于我们从不把它作为一种独立的文献和文化现象来考察。但事实上,记忆本分担写本的责任,改变写本的面貌,刺激写本的发展,并服务到了写本服务不到的对象,没有记忆本的中古文献世界,反倒是无法想像的。

[责任编辑 刘 培]

① 参看张涌泉:《敦煌写本文献学》,兰州:甘肃教育出版社,2013年,第231页。

② 宇文所安(Stephen Owen):《盛唐诗》,贾晋华译,北京:三联书店,第92页。

③ 柯马丁:《方法论反思:早期中国文本异文之分析和写本文献之产生模式》,第370页。

Abstracts

The Deviation of Putting Social Morality over Private Virtue in China since Modern Times

Chen Lai

According to the definition of modern Western scholars, private virtue refers to the act or quality only related to the self but not involved with others, yet most virtues in ancient China are not pure private virtues but in connection with attitudes toward others. Ancient Chinese society was not without social morality, but was lack of the social morality and etiquette required of modern public life. The special course of China since modern times caused high value of civic virtues, while the concept of social morality and its generalization got neglected. The biggest problem since modern times is that political morality replaces, represses, and dispels private virtues, while social morality is neglected accordingly, thus the balance among political morality, social morality, and private virtue is thrown off. Therefore, the crux of moral life in contemporary China lies in recovering the independence and importance of private virtue, as well as making strong advocacy for social morality.

A Study of the Emphasis on Publicity of Traditional Chinese Political Philosophy

Zhao Teng, Wang Puqu

Confucianism has the tradition of emphasizing on publicity over individuality which dominates traditional Chinese philosophy. Confucianism believes publicity's priority over individuality in two perspectives, i. e. the reality of political governance and the surreality of metaphysics, establishing the emphasis on publicity. And based on the support of public power, the principle of emphasis on publicity become important normative concept which influences Chinese political governance deeply.

How to Name or not to Name: That is the Question in Early Chinese Philosophy

Carine Defoort

This paper is inspired by the remarkable insistence in early Chinese texts on how one calls or names (*wei*) something. This is related to the importance of keywords in early Chinese texts. However, the acts of renaming such terms tend to disappear from translations to be replaced by statements on what something "is." By focusing on what various masters explicitly identify as "loyalty" (*zhong*) and "filial devotion" (*xiao*), this paper reconsiders three methodological tools for analyzing the Chinese insistence on naming: first comes the so-called *zhengming* (correct naming) doctrine attributed to Confucius, Confucianism, or Chinese philosophy; then follows the notion of *paradiastole* from the Western rhetorical tradition; and finally the idea of "persuasive definitions" from analytical philosophy. The paper argues that all three are to some extent foreign and anachronistic, but nevertheless potentially useful in reading the early masters' texts. A reflection on their nature can increase their usefulness.

An Outline of the Stages of Ancient Chinese Society and Its Social Nature:

with a Discussion of the Principal Social Contradiction in Traditional China Li Hu

The control of power and manpower are two key points of the evolution of ancient Chinese history. As the dominate factor of ancient Chinese society, power stands high above all groups and classes, and directly determines the historical trend and social nature. The reason why power can play such an almighty role is that it

controls the manpower. In this perspective, ancient Chinese history experiences successively three periods of “group living without king,” “kingship vs. groups of multitudes,” and “imperial power vs. official-civilian.” In the third period, the unity of imperial power and official-civilian formed the main body and principal contradiction of the social structure, although the relation between landlord and peasant is also one of the important contradiction in this period. From the second to the third period, the control of power evolved from relative centralization with diversity, hierarchy, and dispersity to the absolute, unitary, and holistic one; and the control of manpower evolved from consanguineous and mass control with relativity to the absolute one to every region and individual.

The Control System of Village and Its Change in the State of Qi

Lu Xiqi

In the Western Zhou period, the State of Qi took the dualistic system of city and village following the system of the Zhou dynasty, which divided its countrymen into three sections, and the aboriginal under rule were divided geographically into five districts. Later on, Duke of Huan and Guan Zhong reformed the dualistic system of city and town, practicing the unity of soldier and peasant in the city, and division of military and civilian in town. Regardless of city or town, its control system of village was composed of three levels of the Five, Village, and District. Through the additional establishment such as the Company, it can be seen that the duke of Qi strengthened direct control of city and village, while the controlling force and influence of aristocrats were weakened accordingly.

The Anti-homosexual Stance:

Cultural Misreadings of Ming-Qing Male Homoeroticism in the Western Academy

Xue Yingjie

Due to the great influence of Foucault's History of Sexuality on Western Sinology, notable numbers of western scholars have turned their attention to the Ming-Qing male homoeroticism from the mid-1980s. Because of the influence of Christian-based homophobia, a large number of Western scholars feel difficult to recognize the social tolerance for male homoeroticism in the Ming and Qing dynasties. They tend to interpret the regulations on homosexual offences as a reflection of Qing homophobia, or render the practice of male same-sex desires as marginal, or regard sex with boys in Ming-Qing literature as a substitute for sex with women. Some sinologists have already called into question the anti-homosexual stance in western scholarship on Ming-Qing male homoeroticism. However, due to the lack of in-depth investigations on Ming-Qing historical context, many scholars often conclude from the negative descriptions of male homoeroticism in Ming-Qing documents that there existed a moral bias against male same-sex bonds. By putting these descriptions into the original historical context, this paper argues that most of the negative discourses on male same-sex desires are closely in relation to the destruction of social order caused by homoeroticism and same-sex relationships among non-literati classes. Therefore, these discourses do not demonstrate a critical stance toward male homoeroticism in the Ming and Qing dynasties.

The Drinking Habit in Officialdom of the Song Dynasty and the Problems Caused

Chen Feng

The emperors and bureaucrats of the Song dynasty were generally fond of drinking, which formed not only one of their important lifestyle, but also one symbol of the political fashion at that time. Certainly, many chaotic

phenomena appeared in such atmosphere, ranging from attracting criticism and even scourge for the party to ruining the law and discipline to a certain extent. Meanwhile, this kind of computations often caused disturbances related to power struggle or personnel disputes. Although the Song court and the commonalty all knew about the condition, it was still hard to be contained. Besides the generality of past dynasties, it was also directly associated with the attitude of dominance hierarchy to drinking and relevant system of rules at that time.

A New Exploration of the Construction of China's Ethnic Theory

Zhao Yongchun, Li Yujun

Nationality should be divided into the one on narrow sense and the one on broad sense. The former refers to a national community possessing the four characteristics of nationality said by Stalin or the six characteristics proposed on Central Working Conference about Nationality Affairs; and the latter refers to ethnic community including multiple nationalities possessing the national characteristics at least to a certain extent. At present, the definition of nationality as "a political community" held by Western and Japanese scholars is only a definition of nation-state on broad sense, which could not include nationality both on narrow sense and on broad sense. The meaning of the concept "ethnic group" being introduced from the West is fuzzy and even harmful. Chinese scholars have formed the theory and discourse on nationality of our own, and there is no need to take the Western theory on nationality as criterion, and overturn the concept of nationality with "nation-state" and "ethnic group" according to their theory.

The Historical Uniqueness of Ancient Chinese Literature Tradition:

Some Thoughts Based on the Comparative Perspective Between China and the West

Zhao Yi

There is no good or bad but only the different characteristics in Chinese and Western literature traditions. Based on the perspective of Chinese and Western comparisons, the historical uniqueness of ancient Chinese literature can be found to be mainly reflected in three aspects of interrelationship: the first is a unique continuity, the most important of which is that the writing system is unique and the written language is consistent, thus the literature has become the core factor of cultural continuity. The second is that the literature as a whole remains stable in all aspects, always follows its internal laws and evolves, reflecting the decisive influence of Chinese ideological principles on the development of the literature. The third is that "printing capitalism" is very late. The ancient Chinese literature was mainly based on the elite literature. The popular literature only played the role of communication between great and small traditions. The combination of the two is to continue and strengthen the classical community (dynasty) rather than the modern "imagined community" (national state).

The Generation and Implication of "Twelve Dukes" Texts

in The Commentary of Zuo and the Spring and Autumn Annals

Dong Fenfen

There are twelve dukes in *The Commentary of Zuo* and the *Spring and Autumn Annals*, as well as twelve annals in *Records of the Grand Historian* and the *Book of Han*. It is generally assumed that the style of "twelve" formed in early Chinese historical records is relevant to Confucius and the *Spring and Autumn Annals*, yet all such interpretations are more or less illogical. The root of the problem is that this style was not created by the *Spring and Autumn Annals*, but was first generated in the twelve dukes in the original manuscript of *The Commentary of Zuo*, which was derived from the calendar number of twelve and twelve months in documents of

climate and phenology in a lunar month. Zuo Qiuming expressed the historical philosophy of circle of life, and endowed historical records with holiness and authority by the “heavenly grand number.” The original manuscript of *The Commentary of Zuo* was the reference material when Confucius taught the *Spring and Autumn Annals*. There were only twelve dukes recorded in *The Commentary of Zuo*, so Confucius also focused on the twelve dukes in the *Spring and Autumn Annals*, and only this edition survived till now.

The Rise and Fall of the “Chapters and Sentences” Style: the Unity of Confucianism in the Han Dynasty

and the Alternation of Ancient Text and New Text Classics

Fan Bocheng

The rise of *zhangju* (chapters and sentences) originated from the strengthening of centralization in the Han dynasty, and its stylistic characteristics, reasons for its rise and fall as well as historical value also need to be re-studied and re-evaluated. Compared with the previous styles of commentary and record, *zhangju* is interpreted one by one according to the classic text, which makes them more complete and closed in interpretation, thus compressing the interpretable space of the classic. These characteristics are applicable to the government led education and official selection system, and meet the requirements of the unification of Emperor Wu’s ideology and culture. The Western Han dynasty used Confucianism to strengthen centralization, but its overly support for Confucianism alienated Confucianism as the ideological basis for shaking the rule of the Western Han. Therefore, the Eastern Han began to control and even monopolize Confucianism. The texts of *zhangju* edited by each school became the carrier of New Text Classics in the Eastern Han. The strength of the New Text in the Han dynasty was due to the imperial restraint of local empires. Therefore, the political function of the clauses was to provide theoretical support for centralized power and serve as a legal system for the national education and election system. However, the rise of the noble family in the Eastern Han dynasty shook the social foundation of modern literature, and *zhangju* also went into decline because its functions were replaced by other methods. In the past, scholars mainly criticized *zhangju* out of faction prejudice. In fact, it has its own rationality and historical contributions, and its interpretation of classic ideas has also been inherited by many annotation styles in later generations.

Walking Bamboo Trunk for Books: the Literature Memory and Diffusion in Early Medieval China

Yu Su

In the few centuries from the Eastern Han to the Tang dynasty, there happened significant change in material literature as paper gradually taking the place of bamboo and silk. Simultaneously, literature memory got extremely prosperous at that time, and memory became another kind of literature carrier besides paper. The “memory” edition was regarded as the literature form in the sense of bibliology, which completely transplanted each procedure of written texts from production to collation, and could be collated with the written text freely. Compared to the written text, the memory edition was easier to get, to read, to examine, and to carry. It compelled the material literature to make improvement constantly to learn the advantages of the memory edition, and to make readers free from memorization. Literature memory and material literature participated literature formation and circulation in early medieval period jointly, which formed a condition more complicated than the past understanding.