

2020

[总第 380 期]

ISSN 0511-4721

5

国家社科基金资助期刊



LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

文史哲

中国出版政府奖期刊奖  
新中国 60 年有影响力的期刊  
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 5 期  
(总第 380 期)

2020 年 9 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

## □审美文化研究

《聊斋志异》的“美生”论自然写作 ..... 曾繁仁(5)

---

## □道德、理念与制度

美德伦理学、儒家传统与现代社会的普遍困境

——以陈来“儒学美德论”为中心的讨论 ..... 唐文明(15)

清末民初的“公德私德”之辩及其当代启示

——从“美德统一性”的视域看 ..... 陈乔见(26)

---

再现“大九州”

——“《春秋》邹氏学”与“中国居中”之经学前景图像建构 ..... 李纪祥(40)

汉武帝朝的秩级整理运动

——以比秩、中二千石、真二千石秩级的形成为中心 ..... 孙正军(57)

再论李岩其人

——顾诚《李岩质疑》辨误 ..... 陈生玺(71)

---

□当代学术纵览

- 中西文化碰撞中传统学术方法的变迁与学术研究体系的重构 ..... 郑杰文(86)
- 改革开放四十年来的中古礼学和礼制研究 ..... 杨 英(96)
- 

□中国哲学研究

从道家到道教

- 论《老子想尔注》的阐释方法 ..... 陈 霞(114)
- 墨家对先秦诸子的学术批评..... 高华平(121)
- 孟子对早期儒家禅让学说的反思与重构..... 夏世华(135)
- 荀子伦理学的理论特色
- 从“国家理由”的视角说起 ..... 东方朔(144)
- 

□政治哲学研究

自由主义人权观的人性基础及其局限

- 历史主义的分析视角 ..... 刘 明(156)
- 
-

# LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

Number 5 2020, Serial Number 380

September 2020

## Contents

Zeng Fanren	The Nature Writing of <i>Strange Tales from a Scholar's Studio</i> in the Concept of Beautiful Life	5
Tang Wenming	Virtue Ethics, Confucian Tradition, and Universal Predicament of Modern Society; Centered on Chen Lai's Idea of "Confucian Virtue Ethics"	15
Chen Qiaojian	The Debate on Public and Private Morality in the Late Qing Dynasty and Early Republic of China and Its Contemporary Meaning; a Perspective of the Notion of Unity of Virtues	26
Li Jixiang	Representing "Grand Nine-continents": Zou Family School of <i>Spring and Autumn</i> and Its Issue to Construct the Prospected Images of "China in the World Center"	40
Sun Zhengjun	Regulation of Official Ranks in the Reign of Emperor Wudi of Han; Centered on the Formation of Three Ranks	57
Chen Shengxi	A New Discussion of Li Yan the Man; a Correction of the Errors in Gu Cheng's "A Query against Li Yan"	71
Zheng Jiewen	The Changes of Traditional Academic Method and Reconstruction of Academic System in the Collision between Western and Chinese Culture	86
Yang Ying	The Studies of Medieval Ritual Studies and System of Rites since the Reform and Opening-up	96
Chen Xia	From Daoist School to Daoism; a Discussion of the Interpretation Method of the <i>Xiang'er Annotation to Laozi</i>	114
Gao Huaping	The Academic Criticism of Pre-Qin Thinkers by Mohist School	121
Xia Shihua	Mencius' Reflection and Reconstruction of the Early Confucian Theory on Demising the Monarchical Power	135
Dongfang Shuo	The Theoretical Characteristics of Xunzi's Ethics in a Perspective of "Reason of State"	144
Liu Ming	The Human Nature Basis and Limitations of Liberal Human Rights View; a Perspective of Historicism	156

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。

## 《聊斋志异》的“美生”论自然写作

曾繁仁

**摘要:**“自然写作”在西方是一种后现代时期对于工业革命进行反思与超越的写作,是20世纪中期的产物,但在中国却是具有原生性的文化形式。蒲松龄《聊斋志异》在传统儒家“爱生”论基础上,由其特定的语境决定选择了“自然比人类更美”的“美生”论自然写作,并以一系列无比动人的动植物寓言形象地呈现了这一写作形态,这是一种中国式的生态美学实践。中国17世纪的“美生”论自然写作的观念与20世纪加拿大卡尔松的“自然全美”有其类似之处。“自然全美”,从相对的意义,可能是片面的,但从总体上,却是一种最终的哲学指归。自然的永恒美丽与神秘魅力是无法抹杀的,这恰是生态哲学与生态美学所包含的自然的部分“复魅”。蒲松龄《聊斋志异》通过艺术形象所倡导的“美生”论具有这种部分“复魅”的意义与价值,需要通过回顾展望人类历史并以自己的人生经历去慢慢地体悟与咀嚼。《聊斋志异》这样的“自然写作”是中国文化对于世界生态美学与自然文学的杰出贡献。

**关键词:**自然写作;生态美学;美生;《聊斋志异》

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.01

《聊斋志异》是我国17世纪千古独绝的文言短篇小说集。其题材独异,不同于一般小说以人世为主的写作范围,而主要以鬼狐花妖为写作对象。它虽继承魏晋之志怪小说,但却以其丰宏的文学想象与绮丽多彩的语言表达而惊异文坛。可以说,《聊斋志异》是我国古代自然写作的典范之一,当在自然写作领域使世界文学增添不同寻常的东方风光。本文将从自然写作这一独特视角审视《聊斋志异》的独特贡献。

### 一、“自然写作”:人与自然共生的文化立场

“自然写作”一词肇始于西方生态批评的兴起,生态批评的重要代表人物格罗特菲尔德曾在《生态批评读本》中有所涉及,另一位生态批评的重要代表人物劳伦斯·布伊尔在《环境批评的未来》之中提出“自然写作”的概念。他说:“自然写作(nature writing):可以简洁地定义为‘一种非虚构的文学写作,它提供(如更加古老的文学博物学传统中那样)关于世界的科学考察;探索个体人类观察对世界的经验;或者反映人类与其所在星球关系之政治和哲学涵义’。自生态批评运动开始阶段起,尤其是在我说的第一波生态批评中,中心兴趣便是自然写作。”<sup>①</sup>布伊尔这里所说的“自然写作”,是针对人为的“艺术写作”而言的纪实自然考察与个体经验的一种文学形态。诸如梭罗的《瓦尔登湖》之类。但真正的“自然写作”则是一种包含“环境取向”的写作。诚如布伊尔在另外一部著作《环境的想象:梭罗、自然与美国文化的形成》中所言,这种“环境取向作品”的标准要素是:1.非人类(non-human)环境的在场并不仅仅是一种框定背景的手法,这种非人类环境的在场实际上开始向人们宣示:

**作者简介:**曾繁仁,山东大学文艺美学研究中心教授(山东济南250100)。

<sup>①</sup> 劳伦斯·布伊尔:《环境批评的未来》,刘蓓译,北京:北京大学出版社,2010年,第158页。

人类的历史必然被融入自然之历史;2. 在环境取向的作品中,人类利益并没有被视为唯一合法的利益;3. 人类对环境负有责任,这是文本伦理取向的重要组成;4. 这种自然取向的文本中隐含这样一种意识:自然并非一种恒定或假定之物<sup>①</sup>。上述论述,有如下四点重要内涵:第一,自然环境并非如传统文学那样仅仅作为背景;第二,人类利益并非唯一合法利益,这意味着人类中心论的退场;第三,人类对于自然环境应有伦理的责任;第四,自然环境在文学中并非假定之物而是具有能动性的功能。这就在实际上批判了传统的“人类中心论”与“艺术中心论”,而使自然写作(自然文学)走到与传统文学艺术平等的地位。可见,“自然写作”即是一种人与自然“共生”的写作,它是“自然文学”的另一种表达。显然,这是对于工业革命“人类中心”、“艺术中心”与“理性中心”的抛弃与评判。

“自然写作”在西方是一种后现代时期对于工业革命进行反思与超越的写作,是20世纪中期的产物,但在中国却是具有原生性的文化形式。因为,中国作为农业古国,以农为本,遵循“天人合一”的文化传统,力倡人与自然“共生”的文化立场。儒家有言“万物并育而不相害,道并行而不相悖”<sup>②</sup>,道家则言“天地与我并生,而万物与我为一”<sup>③</sup>,释家则言“众生平等”(《华严经》)。这种“共生”的哲学观念必然导向人与自然平等的“自然写作”。中国最早的诗歌总集《诗经》,不仅是一种诗歌的艺术形态,而且是以音乐的形式特别是民歌的形式呈现,是一种诗乐舞的总和。因此,《诗经》可以说是中国最原初的艺术形式之一,具有很强的代表性。汉代《诗大序》对于《诗经》的写作形态做了较为经典的概括:“故诗有六义焉:一曰风,二曰赋,三曰比,四曰兴,五曰雅,六曰颂。”唐人孔颖达对诗之“六义”解释道:“风、雅、颂者,诗篇之异体;赋、比、兴者,诗之异辞耳。”<sup>④</sup>也就是说,风雅颂是诗歌的不同体裁,而赋比兴则是诗歌不同的语言表现手法。因此,“六义”其实包括了文学的所有方面,基本上是一种自然的写作。所谓“风”,按《说文解字·风部》:“风动虫生,故虫八日而化。”<sup>⑤</sup>风字“从虫凡声”,古人发现,每当寒风吹来则虫子消失,而当暖风吹来则虫又出现,即所谓惊蛰。“风”作为民歌,大都反映了人民的生命生息之状态。《乐记》有言,“教者,民之寒暑也。教不时则伤世;事者,民之风雨也。事不节则无功。”<sup>⑥</sup>这里将音乐与民之寒暑风雨紧密相联系,充分说明了“风”的自然生命内涵。“雅”则是“风”的一种变体,诚如《诗大序》所言:“言天下之事,形八方之风,谓之雅”<sup>⑦</sup>。所谓“颂”,乃是祭祀之歌所谓“美盛德之形容,以其成功告神明者也”<sup>⑧</sup>。当时祭神祭天祭祖先,主要是祈求风调雨顺、民生安康,也与人民的生命生息紧密相关。赋比兴作为诗之语言表现手法,也是集中反映了自然写作的特征。所谓“赋”,乃指直陈其义,直叙也;“比”指类比,比喻。《说文解字·比部》曰:“比,密也。二人为从,反从为比。”<sup>⑨</sup>比喻二人亲密相处,也指人与物,主要是自然之物亲密相处;“兴”乃托物言志。《说文解字》的“兴”乃象两人共举一物,即同力之意,也有人与自然的亲和之意。可见,“赋比兴”是自然写作的语言表现手法。总之,诗之“六义”均与自然的表现密切相关,说明中国古代文学从根本上说就具有自然写作的意义。

对于中国古代文学的“自然写作”进行全面理论论述的,是《文心雕龙》。它在《原道》篇中提出文来源于“自然之道”的论断。所谓“文之为德也大矣,与天地并生者何哉?夫玄黄色杂,方圆体分。日月叠璧,以垂丽天之象;山川焕绮,以铺丽地之形;此盖道之文也。仰观吐曜,俯察含章。高卑定位,故两仪既生矣。唯人参之,性灵所钟,是谓三才。为五行之秀,实天地之心。心生而言立,言立而文

① 转引自李晓明:《美国生态批评研究》,济南:山东大学出版社,2017年,第124页。

② 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第37页。

③ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,2012年,第85页。

④ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,北京:北京大学出版社,2000年,第13页。

⑤ 许慎撰:《说文解字》,北京:中华书局,1963年,第284页。

⑥ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,北京:北京大学出版社,2000年,第1284页。

⑦ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,第19页。

⑧ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》,第21页。

⑨ 许慎撰:《说文解字》,第169页。

明,自然之道也”<sup>①</sup>。这里重点阐释了文之所本的“自然之道”的内涵:第一,“文”乃“与天地共生”,此即自然;第二,“人文”与“日月叠璧”的“天文”“山川焕绮”的“地文”,都源于自然之道,故称“道之文”;第三,作为“五行之秀”与“三才”之一的人之“言”之“文”,乃“自然之道”的集中表现。总之,这里的“自然之道”乃人以“言”对于日月山川地理之美进行表现的“文明之道”与“天地之道”。显然,“自然”既包含大自然,也包含人对于自然的自然而然、顺其自然的表现。“自然写作”的观念,在中国古代文论典范之作《文心雕龙》中,由全书的首篇《原道》揭示出来,也具有全书之核心的意义。

“自然写作”给文学阐释增添了一种新的视角,同时也彰显了“自然写作”在中国文学艺术中的原生性特点,突出了中国文学艺术在世界“自然写作”的特殊地位与重要贡献。同样,从“自然写作”视角研究《聊斋志异》也可以凸显它的别样价值与风采。

## 二、“美生”论:歌颂生物世界的无限美好

中国传统文化以“生生”为其核心价值观,力倡“生生之谓易”“天地之大德曰生”<sup>②</sup>等等。近人方东美更加明确提出,“生生之德”转化为“生生之美”,“生生”乃直抵艺术核心处等等。儒家力倡“爱生”,道家则倡导“养生”,佛家力主“护生”。蒲松龄在《聊斋志异》中继承了上述思想,更加进一步地提出“美生”论的自然写作观念。

《聊斋志异》凡 491 篇,其中写狐仙的约 70 余篇,4 篇写花妖,2 篇写牡丹仙女,还有《荷花三娘子》等。其最重要的名篇诸如《青凤》《莲香》《鸦头》《小梅》与《花姑子》等,均为写动植物等生物的,以其丰富的想象,绚丽的词汇,发自内心的情感,歌颂了生物世界的无限美好。《聊斋志异》提出了一系列“美生”论的重要词句,例如,狐“更饶妩媚”、“生不如狐”、“人有惭于禽兽”与“鳖不过人远哉”<sup>③</sup>。尤其是,蒲松龄在《聊斋志异》中以歌颂花狐鬼魅为光荣。总之,《聊斋志异》的基本观点是“人不如兽”,“兽比人更美”。这样的“自然写作”观应该是古今中外独一无二的,具有不同凡响的特色,别具价值意义。

下面,我们具体展开对蒲松龄《聊斋志异》的“美生”论自然书写基本观点的论述。

首先是“狐更饶妩媚”。这是在《鸦头》中提出的,该文写王生邂逅狐女鸦头,两情相悦,但鸦头之母乃贪图钱财的鸩母,鸦头为摆脱控制与王生私奔。后被其母追回,“横施楚掠,欲夺其志”,但鸦头矢死不二,因被囚禁,暗无天日,鞭创裂肤,饥火煎心,度日如年。后经千难万险,终被其子救出脱险。蒲松龄以“异史氏”之名评论道:“至百折千磨,之死靡他,此人类所难,而乃于狐也得之乎?唐君谓魏征更饶妩媚,吾于鸦头亦云。”蒲松龄认为鸦头之所为“人类所难”,所以借唐太宗评价贤相魏征之语“更饶妩媚”来赞许狐女鸦头。其次是“生不如狐”。《莲香》写狐女莲香与书生桑生两世姻缘,为爱采药救生,为爱死而转生,生死相依的悲情故事展开。蒲松龄评价道:“嗟乎!死者而求其生,生者又求其死,天下所难得者,非人身哉?奈何具此身者,往往而置之,遂至颯然而生不如狐,泯然而死不如鬼。”也就是说,人很难做到像狐女莲香那样为爱隔世再生。再次,“人有惭于禽兽”。《花姑子》写拔贡生安幼舆早年放生香獐,后得到香獐一家的回报。先是野外暮归,险遇危境,被花姑子一家留住,爱上花姑子,回家后因爱不得而病危,花姑子以蒸饼救活。后因寻找花姑子而落入蛇精圈套,为之丧命。当初得救的花姑子之父愿“坏道”代其死,花姑子以一束青草救活安幼舆,并不惜损七分“业行”,告以蛇血救命之方,使之得获蛇血,长保健康。花姑子及其一家这种感恩图报之举,蒲松龄认为人都难以做到,所谓“蒙恩衔接,至于没齿,则人有惭于禽兽者矣”。复次,“鳖不过人远哉”。《八大王》写

① 刘勰著,詹锳义证:《文心雕龙义证》,上海:上海古籍出版社,1989年,第2-4页。

② 王弼注,楼宇烈校释:《周易注》,北京:中华书局,2011年,第347、361页。

③ 本章所引《聊斋志异》中文字,均据朱其铠主编:《全本新注聊斋志异》,北京:人民文学出版社,1989年。下文所引,只注篇名。



临洮冯生放生巨鳖,鳖实为洮水之八大王。后八大王报答冯生,赠其鳖宝,能够明目识宝。冯生因此巨富,并娶得公主为妻。蒲松龄于是得出“鳖不过人远哉”,认为在知恩图报方面鳖远远超出时下的人类。他说:“鳖虽日习于酒狂乎,而不敢忘恩,不敢无礼于长者,鳖不过人远哉?若夫己氏则醒不如人,而醉不如鳖矣。”最后,蒲松龄在《狐梦》篇借其友毕怡庵梦狐之艳遇,狐女求其让蒲松龄仿效《青凤》为之作传之事,称:“有狐若此,则聊斋之笔墨有光荣矣”,阐述了自己能够在《聊斋志异》中为狐立传之无限的光荣。

### 三、“美生”论的自然写作:美貌、美德、美情、美境

蒲松龄在《聊斋志异》中对狐魅花妖的美貌、美德、美行、美情、美境予以丰富多彩的描绘,展示了自己的“美生”论自然写作观。

首先是展示了它们超乎寻常的“美貌”。《聊斋志异》之名篇《青凤》是其代表。《青凤》写太原耿去病,在叔叔荒芜的旧宅中与狐女青凤的恋爱故事。该文写青凤的美貌:“弱态生娇,秋波流慧,人间无其丽也。”又从耿去病的视角写青凤之美,耿去病初见青凤,“瞻顾女郎,停睇不转”,又“神志飞扬,不能自主,拍案曰:‘得妇如此,南面王不易也。’”从正面与侧面描写了青凤“人间无其丽”的美貌。《娇娜》写少女妖娜的非凡美丽。该文写孔雪笠流落外乡,在狐友皇甫氏家处馆,娶妻交友的故事。孔雪笠盛夏溽热,胸前起毒疮如桃,痛苦不堪,被娇娜救治。少女娇娜“年约十三四,娇波流慧,细柳生姿。生望见颜色,嘖呻顿忘,精神为之一爽”,娇羞生姿,无比美丽。娇娜为孔雪笠疗病,“女乃敛羞容,揄长袖,就榻诊视。把握之间,觉芳气胜兰”。后孔雪笠娶娇娜的姐姐为妻,而娇娜成为其腻友。蒲松龄写道:“余于孔生,不羨其得艳妻,而羨其得腻友也。观其容可以忘饥,听其声可以解颐。得此良友,时一谈宴,则‘色授魂与’,尤胜于‘颠倒衣裳矣’。”《婴宁》从“笑”写狐女婴宁之美。王子服首见婴宁,即以笑开场,“有女郎携婢,拈梅花一支,笑容可掬”;王子服认亲,也是充满了婴宁的笑:“良久,闻户外隐有笑声。姬又唤曰:‘婴宁,汝姨兄在此。’户外嗤嗤笑不已。婢推之以入,犹掩其口,笑不可遏”;新婚之夜,也大笑不止,“至日,使华装行新妇礼;女笑极不能俯仰,遂罢。”总之,婴宁的笑,充分表现了她的美丽可爱,也表现了她的聪明智慧。诚如蒲松龄所言,“我婴宁殆隐于笑者矣。”《聊斋志异》对描写对象的美貌,总能恰到好处地结合其生物之特点,《聊斋志异》写植物花妖的篇章,充分体现了花卉之美的特点。如《葛巾》写牡丹之美,是一种特有的香气之美,“忽闻异香竟体,即以手握玉腕而起。指肤软腻,使人骨节欲酥”;“纤腰盈掬,吹气如兰”。主要从嗅觉与触觉的角度描写牡丹仙女的美丽。总之,《聊斋志异》充分展示了狐魅花妖“人间无其丽”的天仙一般的美貌。

其次,《聊斋志异》展示了狐魅花妖的超越人类的高尚“美德”。《聊斋志异》中的狐魅花妖大多具有超越人类的高尚品德。可以说,蒲松龄把他自己理想中的各种优秀品德都赋予了花仙狐怪。例如,“知恩图报”,这是该书涉及最多的有关狐魅花妖最基本的品德,很多篇章涉及此类题材,如《花姑子》《西湖主》与《阿英》等等。名篇《青梅》写狐女青梅被卖于王进士家为奴,与小姐阿喜结下深厚感情,后见到王家房客张生至孝勤勉,青梅在小姐阿喜的无私帮助下得以与张生成亲,张生终究中举被授予司理官职,后升任侍郎。但小姐阿喜家遭突变,父母双亡,流落尼庵,雨中恰逢已为贵夫人的青梅。青梅不忘恩德,言道:“昔日自有定分,婢子敢忘大德!试思张郎,岂负义者?”最终,青梅亲自操办了阿喜与张生的婚事,彰显了狐女青梅的知恩图报的高尚品德。《聊斋志异》对于日常视为凶暴的虎狼也具体描写了它们的“知恩图报”的美德,《毛大福》写了狼报恩故事二则,一则报医生毛大福疗救巨疮之恩,一则报收生婆助产之恩。《二班》写两虎二班,报答针灸医生殷元礼为之救母虎口角赘瘤之恩,说明虎狼均有知恩报恩之德。

“感情专一”是《聊斋志异》所展示的狐魅花妖的重要品德之一,《阿霞》与《凤仙》等即是。《阿霞》写狐女阿霞邂逅文登景星,两情相悦,景星见阿霞“丰艳殊绝”,于是喜新厌旧,对妻子詬骂侮辱,甚至

休妻。阿霞得知后毅然离他而去,并言:“负心人何颜相见?”“负夫人甚于负我!结发者如是,而况其他?”足见狐女阿霞对“感情专一”的重视与追求。《青蛙神》写流传于楚地的故事,薛昆生娶“丽绝无俦”的蛙神之女十娘,两情相悦。但蛙本怕蛇,昆生戏以蛇吓之,十娘愤而归家。昆生思妇病笃,十娘不计前嫌,不顾父母要求其“另醮”的动议,毅然归家呵护照拂,并生子留根,反映了蛙女的感情专一。

“扶贫济困”也是《聊斋志异》所歌颂的品德,恰体现在狐魅花妖身上。《红玉》写狐女红玉与书生相如相爱,先是重金资助相如完婚。后在相如被贪官恶霸宋御史欺凌导致家破人亡之际,出手相助,为相如抚养幼儿,又出金治织具,租田数十亩,雇佣耕作,牵罗补屋,象男人那样干活,从而人烟腾茂,类素封家,让相如安心读书备考,科考遂领乡荐。蒲松龄在评价道:“其子贤,其父德,故其报之也侠。非特人侠,狐亦侠也。”将红玉“扶贫济困”之举看作是一种路见不平,拔刀相助的“侠义”行为。“成人之美”是《聊斋志异》所褒扬的狐魅花妖的另一种美德。《封三娘》写富家女范十一娘在水月寺盂兰盆会上邂逅狐女封三娘,结为闺中密友。封三娘欲为范十一娘介绍一嘉婿,将贫士孟安仁介绍给她,但范家不允,十一娘自经而亡。封三娘以异药使其复苏,从而成就了十一娘与孟安仁的婚事。后孟安仁乡会果捷,官翰林,婚姻美满。这是一种狐女的成人之美的善举。

“以德报怨”,是《聊斋志异》歌颂的狐魅花妖另一美德。《阿纤》写商人奚山偶遇古氏一家,实为鼠属,但鼠女阿纤“窈窕秀弱,风致嫣然”,于是奚山将阿纤介绍给自己的弟弟三郎为妻。阿纤嫁入门后,“寡言少怒,或与语,但有微笑,昼夜绩织,无停晷”,以致“家日益丰”。但奚山以阿纤之父被墙压死亡,以及巨鼠如猫的传闻,怀疑阿纤,并“日求善扑之猫,以觐其意”。阿纤母女只得逃走,后三郎弟岚见到阿纤,促成夫妻团圆,但与奚山分家。阿纤回家后,家中大富。而山苦贫,阿纤既“移翁姑自养之”,又“以金粟周兄”。三郎喜曰:“卿可云不念旧恶矣”。此文歌颂了鼠女阿纤不念旧恶,以德报怨的高尚品德。总之,《聊斋志异》中的狐魅花妖大多有美好的品德。

再次,《聊斋志异》表现了狐魅花妖们超人的“美情”。首先是超人的“爱情”,这是《聊斋志异》的长项,几乎所写狐魅花妖故事大都与爱情有关。《竹青》写人鸟相恋的故事,湖南人鱼容,家贫下第,“资斧断绝”,可谓穷途末路,暂息吴王庙中。因“出卧廊下”,被吴王补入乌鸦之黑衣队中,配以雌鸟竹青,两情相悦。后鱼容中弹,被竹青所救,哺之鱼食,但终因伤甚而亡。鱼容后复苏,仍回人身。三年后,重过吴王庙,仍不忘“竹青”。后中举,到吴王庙以少牢食鸟。是夜,宿于湖村,竹青专程相见,但已经成为汉江神女。她携鱼容到汉江,“日夜谈燕,乐而忘归”。后竹青以“黑衣”借鱼容,能使鱼容化为乌鸦,既可飞回故乡湖南,又能飞来汉阳与竹青相聚。后竹青生“汉产”与“玉佩”,一子一女,家庭圆满。这是一个人鸟来回互换身份,相亲相爱的故事,可谓缠绵悱恻,极为感人。《香玉》写胶州黄生与花树之仙白牡丹香玉和耐冬绛雪的故事,两位花册“艳丽双绝”,黄生以香玉为妻,以绛雪为友,相处甚欢。在两位花仙遇难之时,黄生施以援手。白牡丹香玉被即墨蓝氏“掘移径去”,黄生作哭花诗五十首,日日临穴啼泣,花神感其至情,使香玉复降宫中,被掘处牡丹萌生,再度发芽,次年四月开花一朵,含苞待放。后来道士建屋,准备掘出耐冬,黄生急止之,保护了耐冬。黄生死后,亦化作花仙,在白牡丹之傍,赤芽怒生,一放五叶。后黄生所化之牡丹被人斫去,白牡丹与耐冬均死。蒲松龄感叹道:“情之至者,鬼神可通。花以鬼从,而人以魂寄,非其结于情者深耶?”

再就是超人的“亲情与友情”,《聊斋志异》写人与动植物亲情与友情的故事很多,如《马介甫》写狐仙马介甫与杨万石一家可贵的亲情与友情。马介甫乃狐仙,与杨万石与杨万钟兄弟交游日密,并焚香为昆季之盟。杨万石惧内,其妻尹氏奇悍,并常常诉诸于暴力,导致其杨氏老父过着奴隶般的生活,衣着败絮,食不果腹。后杨万钟为阻止嫂子殴打老父而误伤其嫂,恐怖投井而亡,但他留下的孩子惨遭其嫂虐待,其父也被逼逃亡。马介甫毅然拯救杨万石一家,在外地安置其父与侄,又施法术严惩尹氏。狐仙马介甫表现出非凡的友情与亲情,乃常人难以达到。《蛇人》写人与蛇之间罕见的友情。东郡某甲以养蛇为业,先后饲养了大青、二青与小青三条蛇,均通人性。某甲将二青养到三尺长之时,笥中已经无法存身,于是某甲在淄邑东山间将其放生,二青“已而复返,挥之不去,以首触笥”,

与小青告别。后二青长大,在山中逐人。某甲路过认出二青,既将小青交给二青,又劝之曰:“深山不乏食饮,勿扰行人,以犯天谴。”“二蛇垂头,似相领受。”此后,行人如常。蒲松龄言道:“蛇,蠢然一物耳,乃恋恋有故人意。且其从谏也,如转圜。独怪伊然而人也者,以十年把臂之交,数世蒙恩之主,辄思下井复投石焉;又不然,则药石相投,悍然不顾,且怒而仇焉者,亦羞此蛇也已”。蒲松龄感叹,现实社会大量存在人不如蛇的状况。这是对蛇的歌颂,也是对现实人生的鞭挞。

最后是对狐魅花妖所生活之“美地”的歌颂。《聊斋志异》所描写的狐魅花妖所生活的地方大都为人间所没有的“美地”。《婴宁》所写狐女婴宁所生活的地方是“乱山合沓,空翠爽肌,寂无人行,止有鸟道。遥望谷底,丛花乱树中,隐隐有小里落。下山入村,见舍宇无多,皆茅屋,而意甚修雅。北向一家,门前皆丝柳,墙内桃杏尤繁,间以修竹;野鸟格磔其中”,呈现了一幅“寂无人行”与“野鸟格磔其中”的人间所无的美地;《西湖主》对鱼精西湖主所生活的不凡的美地的描写:“茂林中隐有殿阁,谓是兰若。近临之,粉垣围沓,溪水横流;朱门半启,石桥通焉。攀扉一望,则台榭环云,拟于上苑,又疑是贵家园亭。逡巡而入,横藤碍路,香花扑人。过数折曲栏,又是别一院宇,垂杨数十株,高拂朱檐。山鸟一鸣,则花片齐飞;深苑微风,则榆钱自落。怡目快心,殆非人世。”西湖主之生活地既非上苑,也非贵家园亭,而是殆非人世的美丽景象。

可见,《聊斋志异》全面呈现了狐魅花妖的美貌、美德、美情与美地,形象而细致地展示了“美生”论自然写作的基本观点。

#### 四、“美生”论的社会文化渊源

蒲松龄在《聊斋志异》中立足“美生”论进行自然写作不是偶然的,而是有其经济社会文化与个人的原因。首先是对于黑暗现实社会的彻底失望,只能将其美好理想寄情于自然世界。蒲松龄在《聊斋志异》的《自志》中有言:“惊霜寒雀,抱树无温;吊月秋虫,偎阑自热。知我者,其在青林黑塞间乎!”表明了自己的现实处境与心志。蒲松龄认为,自己犹如霜后抱树无温的寒雀与偎阑自热的秋虫,只能在青林与黑塞之间的狐魅花妖之中得到知己。青林黑塞间成为蒲松龄的理想所在。他对于现实社会之黑暗腐朽深有感触,并以大量的文学描写进行了深刻有力的批判。他认为,这个社会是一个恶棍横行的强梁世界。他的《成仙》写文登周生与成生定生死交,后周生遭高官黄吏部欺压,县宰与黄氏勾结将周生打入牢狱,受尽凌辱,掳掠酷惨。周被迫“诬服论辟”,他们还“因赂监者,绝其食饮”。在此绝境之中,成生冒死赴京告御状,为周生挽救了性命。蒲松龄借成生之言说道:“强梁世界,原无皂白。况今日官宰半强寇不操矛弧者耶?”揭露了当时社会乃强梁世界,官府半为强寇的现实状况。《考弊司》写地狱,中堂下两边书“一云‘孝悌忠信’,一云‘礼义廉耻’”,但实际却是行贿与酷刑之地,是借地狱之虚伪以对现实黑暗社会作巨大的讽刺!在蒲松龄的笔下,这个社会也是一个欺骗与乱离共存的社会,民不聊生。《乱离》具体描述了当时社会“乱兵纷入,父子分窜”;“百里绝烟,无处可询消息”;“大兵凯旋,俘获妇口无算,插标市上,如卖牛马”等等乱离混杂的景象。《念秧》描述了以谎言欺骗图财害命的所谓“念秧”的勾当,正所谓“人情鬼蜮,所在皆然;南北冲衢,其害尤烈”。《续黄粱》讽刺当时贪官污吏横行霸道之恶行,福建曾孝廉游一禅院,遇一算命之人,问“有蟒玉分否?”星者许以二十年太平宰相,曾孝廉倦榻间作了一个黄粱美梦,梦见自己果然如愿当了宰相,于是网络党羽,横征暴敛,打击异己,贪污腐败,无所不及,被龙图包学士上疏弹劾,所谓“平民膏腴,任肆蚕食;良家女子,强委禽妆。沴气冤氛,暗无天日!”“荼毒人民,奴隶官府,扈从所临,野无青草”;“声色狗马,昼夜荒淫;国计民生,罔存念虑”等等,可谓将当时贪官污吏的恶形暴露殆尽。《王者》写湖南巡抚某公派遣州佐押解响银六十万,途中被盗,州佐到王者求助,王者让其带给巡抚以巨函,函中言道:“汝自起家守令,位极人臣。赍赂贪婪,不可悉数。前银六十万,业已验收在库。当自发贪囊,补充旧额。解官无罪,不得加谴责”等,可见湖南巡抚贪婪之巨。《促织》写明宣德年间皇帝喜蟋蟀,向民间搜掠,导

致里正成名受尽苦难，乃至家破人亡，儿子投井等等，说明贪腐的盛行与祸害。蒲松龄对于贪官深恶痛绝，在《伍秋月》的最后写到：“余欲上言定律：‘凡杀公役者，罪减平民三等’，盖此辈无有不可杀者也。”在《聊斋志异》中，蒲松龄描述了当时社会的冤狱盛行，人民处于水深火热之中。《辛十四娘》写广平冯生与狐女辛十四娘相爱结婚，但高官楚银台之子看上辛十四娘，加上冯生性格狂妄，瞧不起楚银台之子凭借权势获利。于是，楚银台父子设圈套陷害冯生，将之刑拘送到监狱。“朝夕拷掠，皮肉尽脱”。辛十四娘“知陷阱已深，劝令诬服，以免刑宪”，“生认误杀拟绞”。后辛十四娘以狐婢到大同冒勾栏之女，获取皇帝欢心，“极蒙宠眷”，才得到皇帝的直接关心得以脱免冤狱。蒲松龄评道：“若冯生者，一言之微，几至杀身，苟非室有仙人，亦何图能解脱囹圄，以再生于当世耶？可惧哉！”再就是对“科考不公”的批判。《聊斋志异》多篇涉及这一问题，直面封建社会的顽症。《叶生》写淮阳叶生“文章词赋，冠绝当时；而所遇不偶，困于名场”。后得到县令丁乘鹤的赏识与提携，但时运不佳，仍然名落孙山。于是抑抑而病，“服药百裹，殊罔所效”，最后夭亡，但家贫无法下葬。因为感念丁乘鹤的恩德并执着于科场，其鬼魂竟跟随丁乘鹤北去关东，教其子再昌一路科场成功，自己也居然考得举人。当丁再昌南下就职，路过叶生家乡，让其衣锦还乡时，才发现叶生其实早已死亡。这实在是一出人生悲剧。蒲松龄借“异史氏”之言道：“一落孙山之外，则文章之处处皆疵。古今痛哭之人，卞和惟尔；颠倒逸群之物，伯乐伊谁？……天下之昂藏沦落如叶生其人者，亦复不少，顾安得令威复来，而生死从之也哉？噫！”蒲松龄之言可谓发自心声，一针见血。总之，蒲松龄在《聊斋志异》中以艺术的手法全面抨击了腐朽黑暗的社会现实，寄希望于青林与黑塞之间的自然世界。当然，《聊斋志异》也描绘了若干人世之外的理想世界，诸如《罗刹海市》之龙宫，《西湖主》之宫苑，《安期岛》之世外化境等等。这也许就是《巩仙》所说的“袖里乾坤”：“袖里乾坤，古人之寓言耳，岂真有之耶？抑何其奇也！中有天地，有日月，可以娶妻生子，而又无催科之苦，人事之烦，则袖中虬虱，何殊桃源鸡犬哉！”也许，这青林与黑塞间的狐魅花妖世界就是蒲松龄的“袖里乾坤”吧。

其次是蒲松龄个人的坎坷曲折境遇，万分凄苦，只得寄情于自然世界之中。诚如他在《聊斋志异》的《自志》中所说，“门庭之凄寂，则冷淡如僧；笔墨之耕耘，则萧条似钵。……独是子夜荧荧，灯昏欲蕊；萧斋瑟瑟，案冷疑冰。集腋为裘，妄续幽冥之录；浮白载笔，仅成孤愤之书；寄托如此，亦足悲矣！嗟乎！”这可以说是一种无奈的悲叹，但也说明了《聊斋志异》是一种寄情之书，寄托了他的一腔孤愤之情。蒲松龄最需要寄托之情就是近40年科考的坎坷曲折经历及所经受的“凄苦”之情。蒲松龄19岁应童子试，以县府道三个第一补博士弟子员，文名藉藉于诸生间。但此后40多年连续科场失利，屡战屡败。据推算，这段时间，蒲松龄参加科考的机会大约10次，加上为取得科考机会而参加的岁试、科试，蒲松龄参加科举考试的次数相当惊人，但均告失利，甚至有两次因违规被逐出考场。蒲松龄的自述道：“觉千瓢冷汗沾衣，一缕魂飞出舍，痛痒全无。”直到1711年，蒲松龄已经72岁，才在青州科试中被“援例出贡”，获得“儒学训导”之微职。蒲松龄自况道：“落拓名场五十秋，不成一事雪盈头。腐儒也得宾朋贺，归对妻孥梦亦羞”。对于这“落拓名场五十秋”的坎坷凄苦之情，蒲松龄在《聊斋志异》中借助狐魅花妖的自然世界得到了寄托与抒发，书中描写了众多书生在狐妻妖女的帮助下得以实现金榜题名，人间世界不能实现的愿望在自然世界得到实现。如《凤仙》，描写“家中不中资”的刘生邂逅了美丽非凡的狐女凤仙，结为夫妻，但在家庭受到冷遇，于是激发刘生发奋读书以博取功名。于是凤仙就给了他一面镜子，一旦努力读书，镜中凤仙就喜容满面，懈怠则背转身影，刘生发奋不敢懈怠，“如此两年，一举而捷”，“明春，刘又及第”，并官至郎官。蒲松龄借“异史氏”言道：“嗟乎！冷暖之态，仙凡固无殊哉！‘少不努力，老大徒伤。’惜无好胜佳人，作镜影悲笑耳。吾愿恒河沙数仙人，并遣娇女婚嫁人间，则贫穷海中，少苦众生矣。”当然，蒲松龄也寄托了他家境贫穷而遭受的无限痛苦。蒲松龄出身世家，但家庭贫寒，分家后尤甚，“屋惟农场老屋三间，旷无四壁，小树丛丛，蓬蒿满之。”贫穷导致母亲病故而无法下葬，“兄弟相相对，枯目以仓皇。”他40岁后在毕家处馆，境况才略有改观。这种贫穷卑微生活的凄苦之情，他在《聊斋志异》得到了寄托和排解。在很多篇章中，蒲松龄

都写了书生们在狐妻花友的帮助下命运改变,甚至大富大贵的情形。如《西湖主》,写书生陈生因救了鱼精龙王公主,从此改变命运,进入洞庭之鱼精龙王公主洞府,被招为驸马,从此大富大贵。文中写道:“又半载,生忽至,裘马甚都,囊中宝玉充盈。由此富有巨万,声色豪奢,世家所不能及。”蒲松龄感叹道:“昔有愿娇妻美妾、贵子贤孙,而兼长生不老者,仅得其半耳。”蒲松龄之贫穷低微生活的凄苦之情与富贵的愿望借助于自然世界得以排解与实现。此外,还有相对淡泊的爱情生活。需要说明的是,蒲松龄的妻子刘氏是一个贤妻良母,据记载,“刘氏入门最温谨,朴讷寡言,不及诸宛若慧黠,亦不似他者与姑悖谑也。”<sup>①</sup>也就是说,刘氏是旧时代典型的持家女子,但长年的劳作辛苦,加上年齿与蒲松龄相当,早已无“花容月貌”。蒲松龄从30多岁壮年时期即离家处馆,实际上过的是两地分居的单身生活,爱情特别是情爱处于荒芜状态。按照弗洛伊德的精神分析心理学原欲动力的理论,壮年中的蒲松龄对于爱情与情爱是向往的,这就是《聊斋志异》那一篇篇动人心魄的人与狐魅花妖相亲相爱的华美篇章产生的重要动因之一。那一个个美丽非凡、温柔体贴的狐女花妖正是蒲松龄心中的情感化身。《胡四姐》形象地描述了泰山人尚生独居清斋的艳遇。尚生先是“会值秋夜,银河高耿,明月在天,徘徊花阴,颇存遐想”,突然一女子逾墙来,“容华若仙,惊喜拥入,穷极狎昵”。此即胡四姐,又引见胡三姐。胡三姐乃“年方及笄,荷粉露垂,杏花烟润,嫣然含笑,媚丽欲绝。生狂喜,引坐”。其后又遇一狐女,“苍莽中,出一少妇,亦颇风韵”,从而“酹酒调谑,欢洽异常”。这短短的时间内,这位孤寂的书生就有了三次非凡的艳遇,这其实就是寄托了蒲松龄情感的需要。这样的篇章在《聊斋志异》还是比较多的,说明蒲氏寄情之需。

《聊斋志异》“美生”论自然写作的提出,还有其地域的文化与哲学的原因。首先是蒲松龄出生并生活于齐鲁之邦,同时在中年曾到江南宝应工作生活一年,深受这两个地域的文化影响。据研究,《聊斋志异》中提到山东地名80多个,涉及篇目248篇,其中有关他的家乡淄川的篇目80多篇,提到泰山的20多篇,与蒲松龄家乡附近章丘有关的12篇。总之,《聊斋志异》的山东地方特色,特别是淄川附近齐地的地方特色非常明显。山东齐地既有鱼盐之利的经济优势,又有近海开放的文化特点,还是我国北方的粮仓,农业高度发达。以上种种,决定了齐鲁之地是“美生”论的崇敬自然观产生的良好土壤,也是各种离奇古怪的逸闻轶事产生的沃土。蒲松龄年青时在江南宝应期间,走遍了那里的山山水水,受到这块江南水乡楚骚文化的强烈影响,《聊斋志异》中与宝应有关的篇章有33篇之多,其中《娇娜》《伍秋月》《青梅》与《苏仙》等多篇与“美生”论有关的篇章均产生自宝应,说明楚骚鬼魅文化对于《聊斋志异》的“美生”论的形成起到重要作用。当然,历史上的六朝志怪、唐之传奇、宋之话本等也会对《聊斋志异》,特别是对其亲近与崇敬自然的“美生”论有所影响。蒲松龄生活的时代,正值王阳明心学昌盛发展之时,《聊斋志异》的创作受到心学的明显影响。心学力主“物由心生”,“心外无物”,“心外无理”。王阳明曾言:“你未看此花时,此花与汝心同归于寂;你来看此花时,则此花颜色一时明白起来,便知此花不在你的心外。”<sup>②</sup>蒲松龄接受了王阳明的心学哲学观,他在《会天意序》中言道:“就我言天,则方寸中之神理,吾儒家之能事”,“夫苟凝神默会,则盈虚消息,了无遗瞩,昭昭乾象,不出方寸,彼行列次舍,常变吉凶,不过取以证合吾天耳。”<sup>③</sup>这说明,在蒲松龄看来,所谓“天”也是在“方寸”之间,由“心”所决定。《聊斋志异》的《齐天大圣》之“异史氏曰”:“天下事固不必实有其人;人灵之,则既灵焉矣。何以故?人心所聚,物或托焉耳。”这完全是心学的理论呈现。另外,与蒲松龄同时代,并曾经给予他以支持的王士禛的“神韵说”也对蒲松龄有启发。王士禛当时位居高官,文名显赫,虽然与蒲松龄之间在文学观念上不尽相同,但曾给予《聊斋志异》以鼓励,写了“卓乎成家,其可

① 蒲松龄著,路大荒整理:《蒲松龄集》,上海:上海古籍出版社,1986年,第250页。

② 陈荣捷:《王阳明传习录详注集评》,台北:台湾学生书局有限公司,2006年修订版,第332页。

③ 蒲松龄著,路大荒整理:《蒲松龄集》,第56页。

传后无疑也”<sup>①</sup>，以及“姑妄言之妄听之，豆棚瓜架雨如丝。料应厌作人间语，爱听秋坟鬼唱诗（时）”<sup>②</sup>”。蒲松龄对王士禛是十分尊重的，他的“神韵说”所倡导的“风神韵致”的境界追求在诗风上与蒲松龄未必相同，但其对于彼岸境界的追求对于蒲松龄“料应厌作人间语，爱听秋坟鬼唱诗”的“美生”论还是有所影响的。

## 五、“美生”论自然写作之评价

蒲松龄与《聊斋志异》的影响与地位已经名满天下，他与法国莫泊桑、俄国契诃夫并称为“世界短篇小说之王”，是当代影响最大的中国文学家之一，《聊斋志异》被译为 20 多种语言介绍到世界。下文将着重对其“美生”论的自然书写作一点力所能及的评价。

首先，《聊斋志异》“美生”论的自然写作是对于腐朽没落的后期封建主义以深刻有力的审美批判。中国封建主义进入清代已经成为晚期封建主义，其经济社会文化领域的腐败已经发展到十分严重的程度。当时，无数有识之士开始反思中国封建主义的严重弊端，但这种反思还没有成熟。在文学艺术领域，这种反思与评判已经先行发声，这就是著名的《红楼梦》与《聊斋志异》。《聊斋志异》尤其以其异样的色彩从自然世界无限美好的角度，深刻评判了封建社会的黑暗腐败、一无可取。它以美反衬丑，以自然之美好反衬出社会之丑恶，其力度与视角别开生面。

其次，《聊斋志异》创造了中国 17 世纪的自然神话。卡西尔说：“神话是情感的产物，它的情感背景使它的所有产品都染上了它自己所特有的色彩。……所有这些区别都被一种更强烈的情感湮没了；他深深地相信，有一种基本的不可磨灭的生命一体化（solidarity of life）沟通了多种多样形形色色的个别生命形式。”<sup>③</sup>《聊斋志异》就是让一切的生物，狐魅花妖染上了美丽的感情色彩，整个自然世界都被一种活勃勃的生命的力量所沟通，成为一个共同体。狐魅花妖，豺狼虎豹，均富有人性，知恩图报，感恩载德。其中贯穿着一种对于生命与生物的热爱与歌颂，是整个大自然的颂歌。谢林有言：“神话则是绝对的诗歌，可以说，是自然的诗歌。它是永恒的质料；凭借这种质料，一切形态得以灿烂夺目、千姿百态地呈现。”<sup>④</sup>的确，《聊斋志异》体现了一种真正的哲学即“美生”论哲学，一切生命都是美好的、永恒的，甚至在某种意义上超过人类，自然其实是人类的母亲，人类的摇篮。从这个角度说，“美生”确实具有强烈的哲学意味。人类需要永远的“敬畏自然”，这不是今天我们人类的共识吗？作为“神话”，《聊斋志异》来自于人类的原初，是远古人类敬畏自然、亲爱自然的积累，也是未来自然艺术的源泉，从《聊斋志异》派生出源源不尽的自然艺术的花朵，它是自然艺术的母亲与种子。谢林还认为，神话是神的歌唱。它总与某种宗教信仰联系在一起。《聊斋志异》主要建立在历史悠久、无比丰富的民间信仰的基础之上，信奉万物有灵、万物可成精，以及修炼成仙等等。《聊斋志异》中的狐魅花妖几乎都有仙气。西湖主、龙女、荷花三娘子、翩翩与慧芳等本来就是仙人，其他狐魅花妖也均与仙有缘，可以吐纳炼丹，修炼成仙，荣登仙籍等等。总之，《聊斋志异》中的“美生”是建立在神化与仙化狐魅花妖的基础之上的。《聊斋志异》这样的“美生”论自然神话区别于通常的迷信，它是人的心中的诗意向往，是庸常生活中的远方，具有引人遐想、久读不厌、寄托别样精神情感的非凡价值意义。

再次，《聊斋志异》是东方形态的自然界的艺术的“异史”。蒲松龄将《聊斋志异》称作“异史”，这是一种不同于《史记》的“历史”。《史记》写的是人类的帝王将相，英雄豪杰。但 17 世纪，中国封建社会已经完全腐败，没有了称豪天下的人类的英雄豪杰，只有在自然世界才有真正的英雄豪杰。蒲松

① 蒲松龄著，路大荒整理：《蒲松龄集》，第 428 页。

② 王士禛：《戏书蒲生〈聊斋志异〉卷后》，《带经堂集》，《清代诗文集汇编》第 134 册，上海：上海古籍出版社，2010 年，第 457 页。

③ 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海：上海译文出版社，1985 年，第 105 页。

④ 谢林：《艺术哲学》，魏庆征译，北京：中国社会出版社，2005 年，第 65 页。

龄的《聊斋志异》就是自然界的英雄豪杰的颂歌,他给每位自然界的英雄都有一个“异史氏曰”即他自己的评价与歌颂,堪比《史记》的“太史公曰”。这样的自然界的艺术的“异史”在世界自然文学中是前所未有的。因为,西方的自然文学,仅仅局限于古希腊罗马神话,也许还有基督教神话。其后则是浪漫派诗歌与纪实性的文学,小说也只是幻想性的小说。但《聊斋志异》则以极高的艺术水准和震撼人心、流芳千古的故事创造了小说领域的自然艺术。它以亦真亦幻、亦人亦妖的前所未有的艺术形态呈现了自然世界的艺术“异史”。这是一种自觉性的艺术行为,开创了小说领域自然文学的中国世纪。

复次,《聊斋志异》的“美生”论的自然写作为国际生态美学贡献了一种新的美学理论形态与文学实践。“美生”论自然写作是我们对于美国生态批评理论的一种借用与改造。“自然写作”本来是西方生态批评“第一波”的理论话语,这里的“自然”是与“艺术”相而言的,特指“聚焦于乡村环境”对象写作。而“第二波”生态批评则指环境正义的生态批评,包含城市环境等。本文使用的“自然写作”则更多地将其视为一种文化立场,一种走出“人类中心论”与“艺术中心论”的“生态整体论”的文化立场。正如上文所述,吸收了布伊尔的“环境取向作品的四要素”。我们认为,中国传统文化倡导的“民胞物与”的文化立场就是东方形态的“天人合一”的生态美学,必然导向“生态整体”文化立场的“自然写作”,在儒家则是一种“爱生”论的“自然写作”。蒲松龄《聊斋志异》在传统儒家“爱生”论基础上,由其特定的语境决定选择了“自然比人类更美”的“美生”论自然写作,并以一系列无比动人的动植物寓言形象地呈现了这一写作形态,这是一种中国式的生态美学实践。中国17世纪的“美生”论自然写作的观念与20世纪加拿大卡尔松的“自然全美”有其类似之处。“自然全美”,从相对的意义,可能是片面的,但从总体上,却是一种最终的哲学指归。自然的永恒美丽与神秘魅力是无法抹杀的,这恰是生态哲学与生态美学所包含的自然的“复魅”。蒲松龄《聊斋志异》通过艺术形象所倡导的“美生”论就具有这种部分“复魅”的意义与价值,需要通过回顾展望人类历史并以自己的人生经历去慢慢地体悟与咀嚼。《聊斋志异》这样的“自然写作”是中国文化对于世界生态美学与自然文学的杰出贡献。

最后,《聊斋志异》是中国“生生美学”在小说领域的完美呈现,表明中国传统生生美学达到极高的思想与艺术高度。“生生美学”是中国传统美学的最基本形态,但在17世纪之前,它主要呈现在音乐、诗歌、书法、绘画、园林与建筑等之中。17世纪《聊斋志异》的问世,标志着“生生美学”在小说这种特殊的叙事性艺术中扎下了根,说明“生生美学”无所不在的理论渗透力,成为“生生美学”的完美升华。

[责任编辑 刘 培]

# 美德伦理学、儒家传统与现代社会的普遍困境

——以陈来“儒学美德论”为中心的讨论

唐文明

**摘要:**儒家伦理思想是一种美德伦理学,尽管在很多方面不同于亚里士多德的美德伦理学,而现代以来对公德与私德的区分必然导致公德压倒乃至摧毁私德的局面,这正是现代社会在美德问题上面临的普遍困境所在。公德与私德的问题,实际上就是古今之争在伦理学上的直接反映。顺着陈来的思路,对现代社会公德压倒私德的批判还有进一步推进的不余地,既然公德概念的提出和提倡是为现代社会张目,那么,公德与私德的关系就不可能只是一个失衡的问题,质言之,公德根本上来说会摧毁私德,被划入私德的传统美德在这个被理性化地认知与构想的现代社会中其实毫无容身之地。现代共和主义在美德问题上存在着一个巨大的悖论,恰恰表现于公民美德的教育困境:现代社会结构使美德传统失去了其存在和生长的土壤,从而也断绝了公民美德的真正来源。这或许正是现代政治越来越激进、从美德的关切来看每况愈下的重要原因之一。

**关键词:**美德;规则;公德;私德;共和主义

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.02

儒家伦理思想是不是一种美德伦理?这是近年来学术界讨论的一个热点问题。在回答这个问题时所呈现出来的争议,不仅涉及哲学层面上的理论判断,也涉及对整个现代儒学研究传统的历史评价。陈来的新著《儒学美德论》在回答这个问题的过程中,涵盖了学界已有的主要观点,并提出了自己独特的看法,为我们继续深入探究这个问题提供了一个非常适合的讨论样本。本文即以《儒学美德论》为中心,就此问题展开详细探究。由于涉及古今之变的公德与私德是大家关心的一个焦点性问题,也是陈来在《儒学美德论》中所讨论的一个重点问题,并且他还有以《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》为题的论文单独刊出,所以我将以整整一节的篇幅对之进行更详细的讨论与辨析,而这一节仍从属于对整个主题的探究。

## 一

一言以蔽之,陈来承认儒家伦理思想包含一种狭义的美德伦理,但他又特别强调,不能将儒家伦理思想完全归结为美德伦理。在表述他的完整结论时,他提出应当以“五个统一”来把握儒家伦理思想,认为最好用“君子伦理”等术语来刻画“儒家伦理的形态”:

相对于刘余莉所说的原则与美德的统一,我认为儒家伦理还是德性与德行的统一,道德与非道德的统一,公德与私德的统一,道德境界与超道德境界的统一。把握了这五个统一,才全面掌握了儒家伦理及其与美德伦理的关系。如果我们不用统一这个词,则可以说,儒家伦理思想,既重视美德也重视原则,既重视德性也重视德行,既重视道德也重视非道德,既重视私德也重视



公德,既重视道德境界也重视超道德境界。<sup>①</sup>

得出这个结论的前提正是对以美德伦理学来诠释儒家伦理思想这一进路的高度认可:“无疑,美德伦理这一观念和运动,比起任何其他西方哲学或伦理学来说,对认识中国文化带来的积极效应,即它带来的对儒家伦理的可能的肯定,都是很突出的。”<sup>②</sup>大概是因为儒家伦理思想对美德的高度重视非常显见,陈来并没有花多少笔墨去辨析儒家伦理思想为何是一种美德伦理,也没有详细分析在这个问题上存在的争议,而是进一步去思考“儒家伦理能不能全部或整体归结为德性伦理”的问题<sup>③</sup>。这是我们正确理解“五个统一”论首先需要澄清的。以下我将详细分析,从美德伦理学的立场应当如何看待陈来所提出的“五个统一”。

规则与美德的统一指向规则与美德的关系问题,这是伦理学领域的基础性问题。在当代西方学术界的美德伦理学话语中,美德伦理学作为一种门类,正是在与规则伦理学的比较与区分中才得以成立。规则伦理学以规则为伦理学的核心概念,如义务论和功效主义,都是聚焦于行为的正当规则,因而都是典型的规则伦理学。相比之下,美德伦理学不是以规则,而是以美德为伦理学的核心概念<sup>④</sup>。于是就有一个相应的质疑:美德伦理学如何给出行为的正当规则?对此,美德伦理学家已有深入的分析,如陈来提到过的赫斯特豪斯,就针对学术界的质疑专门探讨了这个问题<sup>⑤</sup>。

既然判断一种伦理思想属于美德伦理学还是规则伦理学主要是看其思考的进路是聚焦于践行者的美德还是行为的正当规则,那么,当我们将儒家伦理思想置于这一判断标准面前,能得到什么样的结论呢?鉴于我对此问题已经有过较详细的分析<sup>⑥</sup>,在此我只聚焦于陈来论述中所呈现出来的主要理论关切。既然儒家伦理思想有对义务的高度重视,这一点也并不难看到,那么,疑问就在于:将儒家伦理思想完全归结为美德伦理是否妥当?无疑,这正是陈来运思于“儒学美德论”时历经的一个问题节点。

除了刘余莉,陈来还引用了李明辉的看法,试图说明将美德伦理学与康德式的义务论伦理学对立起来有其不妥之处,但是我必须指出,刘余莉的调和论并不彻底,李明辉的看法更存在严重的问题,完全无法得出他所预想的结论。指出康德思想中包含一种关于美德的伦理学论述,这自然会增加、完善我们对康德道德哲学的认识,这也是英美伦理学界的康德主义者在回应美德伦理学的挑战时已经做过、且做得有些过头、后来自己有所反悔的事情(此处特别指奥诺拉·奥尼尔),但如果因此忽视美德伦理学与义务论伦理学的差异,则只能得出和稀泥的结论。

在康德那里,美德主要来自义务感,即“对道德法则的敬重”,也就是说,康德的美德概念是关联于其义务概念而被确立的。这是和康德的义务论伦理学完全一致的。在这样一个理论脉络中呈现出来的概念图景完全是以义务为核心的,我们甚至可以说,在其中美德概念完全基于道德义务而被定义。因此,正确的推论应当是,揭示出康德思想中存在的美德理论,恰恰说明康德的道德哲学是一种典型的、不同于美德伦理学的规则伦理学,而绝不可能得出相反的结论。李明辉在分析这个问题时只是停留于批评,在我看来正是因为他意识到他不能也不可能得出相反的结论,所以只能止于提

① 陈来:《儒学美德论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2019年,第300页。引文中的“原则”一词,刘余莉的原文是“规则”,这也是美德伦理学讨论中常见的词汇。陈来该书书中的表述有使用“规则”一词,有时使用“原则”一词,以下我将按照美德伦理学的惯例使用“规则”一词。

② 陈来:《儒学美德论》,第279—280页。

③ 陈来:《儒学美德论》,第284页。

④ 认为义务论和效果论(功效主义是其典型形态之一)已经穷尽了伦理学的类型划分从而要求美德伦理学必须选择站队的看法,其实是固执于行为的正当规则这一划分标准。不难看到,美德伦理学的成立恰恰在于不以行为的正当规则为伦理学类型的划分标准。

⑤ 罗莎琳德·赫斯特豪斯:《美德伦理学》,李义天译,北京:译林出版社,2016年。

⑥ 参见唐文明:《隐秘的颠覆——牟宗三、康德与原始儒家》,北京:生活·读书·新知三联书店,2012年,第111—137页。

出一个看似有效的批评性意见<sup>①</sup>。至于李明辉用康德意义上的道德之善和自然之善来诠释儒家传统中的义利之辨,其实更为恰当的理解是,义指向善,但义在儒家传统中更是一种与仁、礼、智、信并列的美德。李明辉所提出的另一个对他的论证更为关键的例子,是对孔子回答宰我三年之丧的分析,他以康德意义上的“存心伦理学”(即一般所谓与效果论相对而言的动机论)诠释之,其实对这个例子更好的诠释,恰恰是基于“孝”这个儒家传统中特别看重的美德来理解孔子的回答:正是孝的美德提供了一种非功利性的动机<sup>②</sup>。简而言之,美德伦理学从来不会忽略动机问题,一定包含一种基于美德概念而提出的关于伦理行为之动机的理论说明<sup>③</sup>。

其实,要说明义务观念在儒家伦理思想中的重要性,最好的例子莫过于指出儒家传统所特别看重的人伦规范。以父子一伦为例,在父与子之间当然存在着对双方的义务要求,尽管从孝与慈这一对成就父子之伦的美德来理解父子之伦中的“应然”更为全面。在我看来,李明辉之所以刻意回避此类涉及人伦规范的重要例子,正是因为他忠于康德式的普遍主义主张,从而不愿呈现此类义务观念背后的人伦基础。这种为了追求普遍性而放弃特殊性的主张绝非儒家伦理思想的特点,以宋儒为例,只要我们想想程颐对“理一分殊”的辨正即可理解这一点。那么,在儒家伦理思想中,是否包含一种无关乎人伦的、面向所有人的普遍义务呢?仅从理论分析的角度看,我们是可以从儒家伦理思想传统中提取出这样一种面向所有人的普遍义务,但这显然并不是儒家传统中进行伦理考虑和道德推理的运思之路<sup>④</sup>。

澄清了义务论伦理学如何处理美德概念,让我们再来看美德伦理学如何看待义务概念。在《追寻美德:伦理理论研究》一书的第12章《亚里士多德对诸美德的解说》中,麦金太尔专门讨论了美德与规则之间存在的两种“至关重要的联系”。他首先指出,“《尼各马可伦理学》通篇都很少提到规则”,然后说明,“亚里士多德把服从规则的那部分道德,看做是服从城邦所颁布的法律”<sup>⑤</sup>。也就是说,一种亚里士多德意义上的美德伦理学充分认可规则的重要性,但在说明规则的重要性时,并非像现代以来的规则伦理学那样诉诸人类理性的绝对命令或人类行为的效果考量,而是诉诸美德赖以可能且美德能够成就的共同体生活的维系与繁荣。在将美德伦理学的规则关切转换为共同体赖以维系的法律关切后,麦金太尔说:

要阐明美德与法律的道德性之间的关系,就要考察在任何一个时代建立一个共同体——为了实现一种共同的筹划,这一筹划旨在产生某种被所有那些参与这一筹划的人公认共享的善——所要涉及的东西。……那些参与这类筹划的人必须发展两种不同类型的评价性实践。一方面,他们必须看重——作为优点加以赞扬——精神和性格中那些有助于实现其共同善的品质。也就是说,他们必须承认某一系列品质为美德、与此相对的一系列缺点为恶。然而他们还必须能够辨识出某些行为会损害并危及这样一种秩序,它们至少在某些方面、某些时候妨碍善的获得,从而破坏共同体的连接纽带。这类违法行为的典型例子可能是滥杀无辜、偷盗、伪证与背叛。在这样一种共同体中所颁布的德目表会教导其公民何种行为将给他们带来功绩和荣誉;

<sup>①</sup> 参见李明辉:《儒家、康德与德行伦理学》,《哲学研究》2012年第10期。

<sup>②</sup> 李明辉:《再论儒家、康德伦理学与德行伦理学——评唐文明的〈隐秘的颠覆〉》,《台湾东亚文明研究学刊》第12卷第2期。陈来对李明辉的这两个例子都有引用,参见陈来:《儒学美德论》,第297-298页。

<sup>③</sup> 在动机问题上,美德伦理学对义务论伦理学提出了批评,指后者的理论中存在动机与理由严重不统一的问题,这是迈克尔·斯托克尔在《现代伦理理论的精神分裂症》一文中提出的著名观点,可参见我在《隐秘的颠覆——牟宗三、康德与原始儒家》中的论述(第124-128页)。

<sup>④</sup> 按照威廉斯的看法,这种运思就是从关乎人的完整性的伦理考虑中不恰当地萃取出一种扭曲人的完整性的道德考虑。更详细的分析见下文。另外,主要基于对人伦观念的反思而提出来的一种主张是将儒家伦理思想厘定作为一种角色伦理学,如安乐哲与罗思文。这种主张似乎又倒向了特殊主义一边。在《儒学美德论》第十五章,陈来回应了这种主张,其主要思路是基于具有普遍主义诉求的美德伦理学来容纳作为一种特殊主义主张的角色伦理学。

<sup>⑤</sup> 阿拉斯戴尔·麦金太尔:《追寻美德:伦理理论研究》,宋继杰译,南京:译林出版社,2011年,第190页。

而违法行为一览表则教导他们何种行为不仅被视为恶的,亦是不可容忍的。<sup>①</sup>

不难看出,康德在说明他的道德法则理论时所举的关于义务的例子,大多可归于麦金太尔这里所谓的“违法行为一览表”,这也正是黑格尔批评康德的道德哲学在精神实质上止于摩西律法的重要原因<sup>②</sup>。如果说通过区分两种不同类型的评价性实践从而承认立法层面的规则的重要性是美德伦理学重视法律或规则的第一要义,那么,麦金太尔式的美德伦理学还认为:“美德与法律还有另一种至关重要的联系,因为只有那些拥有正义美德的人才有可能知道如何运用法律。”<sup>③</sup>对此,麦金太尔适时而恰当地强调了人类社会遭遇的古今之变:在古代社会,“法律和道德并非如现代社会那样是两个分离的领域”。在《追寻美德:伦理理论研究》一书的第14章,麦金太尔将他在第12章所展开的上述论说概括为:“美德伦理需要道德法则概念作为其补充。”<sup>④</sup>可见,美德伦理学不仅不排斥立法层面的必要规则,而且相当重视规则,只是其重视规则的理由是基于美德概念而来,具体来说,即诉诸美德赖以可能和美德能够成就的共同体生活的维系与繁荣来理解规则的重要性。

因此,对于美德与规则如何统一的问题,其实有两种不同的进路。一种是像康德那样,基于规则而理解美德,从而可以说是将美德统一于规则;另一种则是像麦金太尔所论述的亚里士多德那样,基于美德而认可规则,从而可以说是将规则统一于美德。陈来虽然没有详细论述美德与规则究竟如何统一,但在他的论述中不仅注意到古今社会的巨大差别,而且也明确意识到儒家伦理思想在这一点上与亚里士多德伦理学存在更多相似之处,如他说:“西方美德伦理运动对德性和规则两分对立的框架加以反省,这是20世纪80年代以来美德伦理运动中兴起并刻意凸显的模式,并非亚里士多德伦理学和儒家伦理的事实。”<sup>⑤</sup>鉴于这一点,再加上本文一开始就指出的,陈来对以美德伦理学来诠释儒家伦理思想这一理论进路高度认可,我认为有充分的理由断言,如果进一步展开的话,陈来对儒家伦理思想中美德与规则的统一性的强调不可能走向一种康德式的理解,也不应该是一种调和式的论调,而只能采取一种麦金太尔式的或类似于麦金太尔式的理解。

鉴于“德性”“德行”和“美德”都可能对英文“virtue”的不同翻译,陈来在书中也明确提到了这一点。当我们看到陈来强调儒家伦理思想中包含着“德性与德行的统一”时,我们首先要辨析在这个表述中的“德性”与“德行”究竟何指。在下面这段话中我们可以找到答案:

早期儒家不明确区分德性与德行,这也是在比较德性伦理学研究中应当注意的。心与行不分,心与身不分,做人和做事不可分,西方文化中那种尖锐对立的東西,在中国古代儒家中却并非如此,而是在统一体中包含的,品质和行为是一致的,并没有离开行为去专注品质,如《礼记》的“儒行篇”,《周易》的“象传”,都是如此。故君子的德行是其品质的实现和发显,而君子的品质必然表现在其行为里。<sup>⑥</sup>

“德行”指向行为,“德性”指向品质,这是陈来基于“在心为德,施之为行”的古注而对这一对概念作出的区分。这一区分也涉及陈来在中国伦理思想史研究上的一些重要观点。早在2000年前后,陈来就以亚里士多德伦理学和试图重构亚里士多德伦理学的麦金太尔的美德伦理学为理论资源,将春秋

① 阿拉斯戴尔·麦金太尔:《追寻美德:伦理理论研究》,第190—191页。

② 可参见我在《隐秘的颠覆》一书中的引用和分析(第113页)。另,按照康德对义务的划分,麦金太尔所提到的“违法行为一览表”基本上对应于对人、对己的完全义务,而不可能包括在对人、对己的不完全义务中。

③ 阿拉斯戴尔·麦金太尔:《追寻美德:伦理理论研究》,第192页。

④ 阿拉斯戴尔·麦金太尔:《追寻美德:伦理理论研究》,第254页。

⑤ 陈来:《儒学美德论》,第285页。

⑥ 陈来:《儒学美德论》,第286页。

时代刻画为“德行的时代”，即以“德行伦理”为主的时代，相对于此前以“仪式伦理”为主的时代<sup>①</sup>。在2002年发表的一篇文章中，陈来又提出，春秋时代的德行伦理被孔子发展为一种更为全面的、注重整体人格的君子伦理，而这意味着儒家伦理思想对更早的德行伦理传统的继承和超越<sup>②</sup>。在《儒学美德论》中，陈来再一次重申了这个观点，并明确使用“后德行时代”这个术语来刻画孔子在中国伦理思想史上的意义：“春秋时代的中国文化已经进入德行的时代，而到孔子已经进入后德行时代，故孔子思想虽然包含德行部分，但已经在整体上不属于德行伦理，而进入一个‘君子人格’的新形态，是与君子人格结成一体的。”<sup>③</sup>

由此可见，陈来对于儒家伦理思想是不是一种美德伦理这个问题的回答，不仅仅是或首先不是在哲学层面所作出的一个理论判断，他其实很早就将美德伦理学的理论资源运用到他的中国伦理思想史研究中去了，且正是基于多年来扎实、精深的中国伦理思想史研究，他才得出了本文一开始就陈述过的论断<sup>④</sup>。在对德性与德行的区分中，陈来也将他的论断扩展到孔子以后的时代。比如在谈到孟子时，他强调“孟子提出的性善论是德性伦理的根基”，“由孟子学派代表的儒家很注重从德性展开为德行的身心过程，包含了道德心理学的生成和延展，这是一种由内而外的‘形于外’的过程”。在谈到宋明理学与先秦儒学的继承关系时，他说：“如何成为君子或圣贤，就是中国哲学的工夫论问题。工夫论占了宋明理学的大部分。美德伦理在从孔孟到程朱的过程中一贯传承，但在宋明理学中已不占主要部分。”<sup>⑤</sup>

其实，品质与行为的统一正是美德伦理学所主张的，美德伦理学并不割裂二者的关系，而是强调注重品质比注重行为更为根本，且品质最终还是要通过行为展现出来。陈来区分广义的和狭义的美德伦理学，认为儒家的君子伦理学是一种广义的美德伦理学，由此我们可以见到他立论的分寸。当陈来说儒家伦理思想超越了狭义的美德伦理学时，是为了凸显儒家伦理思想的特质以及儒学的整全性，由此我们可以见到他立论的关切。于是，我们看到，当比较的对象是立足现代性的美德伦理学理论时，陈来会强调孔子与亚里士多德在伦理教诲上的相似处，但当直面孔子与亚里士多德的伦理教诲的关系时，他更会强调二者之间的差异<sup>⑥</sup>。至于在儒学史上发展出来的、至关重要的心性论与工夫论，尽管除了呈现出“文明与文化的不同”外，也呈现出“哲学思考的不同”，但稍加联想，我们仍然可以在西方美德伦理传统中找到这些对应于实际生活经验的符号化等价物。比如，柏拉图、亚里士多德都有一套灵魂分析学说，正如孟子在继承孔子思想的基础上发展出一套心性学说。另一个或许更能说明问题的参照对象是西方基督教神学传统，原因是神学与儒学都是整全性学说，比如在托马斯·阿奎那的伦理神学中，不仅有对诫命的遵守，还有俗世美德（基本对应于希腊的四主德）和神学美德（信、望、爱）的教导，以及完全可以被看作工夫论之等价物的灵修论。

在论述儒家伦理思想不限于道德行为，也包含非道德领域的考虑时，陈来也是基于美德伦理学的理论资源展开的：

① 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15页。根据作者在后记中的说明，该书在出版前两年已经完成。另，根据作者在引言中的说明，该书其实是1995年完成的《古代宗教与伦理》的“第二部”，而《古代宗教与伦理》以巫觋、祭祀和礼乐刻画春秋之前的宗教和伦理思想发展的三个不同阶段，可见，第二部中所提到的“仪式伦理”正与第一部中的礼乐阶段相接。

② 陈来：《古代德行伦理与早期儒家伦理学的特点》，《河北学刊》2002年第6期。

③ 陈来：《儒学美德论》，第300页。

④ 可以看出，《儒学美德论》下篇的整体布局正是基于这一论断被安排的：首先阐明儒家伦理思想与美德伦理的关系，从而将儒家伦理定位为君子伦理或一种广义的美德伦理学（第九章），然后是儒家的人论（第十章）和儒家的实践智慧（第十一章），再转到狭义的美德论（第十二章）和孔、孟的美德论，以及新出土文献中的美德论（第十三、十四、十五章），最后以两个现代哲人的美德论作为补充（第十六、十七章）。作者对下篇各章次序安排的更详细的说明见《儒学美德论》的序（第3页）。

⑤ 陈来：《儒学美德论》，第286、285页。

⑥ 陈来：《儒学美德论》，第285—286页。

亚里士多德与广义的美德伦理学重视的……是人的整个生活……也因为这样,有的人认为,美德伦理学是一种“非道德的理论”。同样,儒家的伦理学,明显地不限于道德行为,而关注德行、人格和实践的工夫。本书所说的儒家伦理学也是在这个意义上使用的,其生活不是以“正当”“正确”为焦点,而是以“高尚”“君子”人格为整体的伦理学形态。<sup>①</sup>

关于美德伦理学对于非道德美德的重视,陈来主要援引迈克尔·斯洛特的看法以及黄慧英的相关研究来说明<sup>②</sup>。问题在于,基于道德与非道德的区分,如何去理解道德与非道德的统一呢?直观的看法似乎并不错,正如陈来所论:要成就圣贤人格,首先要做一个道德的人,但绝不止于做一个道德的人。不过,如果这里的“道德”是作为“morality”的翻译或更明确地讲指向康德意义上的义务观念,那么,在此我想提供来自伯纳德·威廉斯对这种思路的一个批评。

威廉斯认为,我们完整的人生考虑尚不限于伦理方面的考虑,而康德为了强调道德的纯粹性又从伦理考虑(ethical consideration)中萃取出道德考虑(moral consideration),于是就践行力的概念而言,就存在道德践行力(moral agency)、伦理践行力(ethical agency)和更为一般的践行力(general agency)三个不同范围的概念。对道德考虑或道德践行力的特别强调其实是为了突出道德的重要性,因此我们很容易看到,与这种理论萃取相应的另一个理论举措是必然将道德宣布为最高价值。在威廉斯看来,这种做法严重地扭曲了我们的伦理审思(ethical deliberation),因为如果不是出于某种特别的动机,一个正常的人几乎不会把道德作为生活的目标,而将道德作为最高价值正是要求人们去过那样一种不正常的生活。威廉斯当然并不是彻底的非道德主义者,尽管他的确深受尼采的影响,在这个问题上他的正面看法是,在更为广义的伦理考虑中,已然可以满足被道德理论家萃取出来的道德考虑背后的关切,且将这一层面的考虑置于一个关涉个人完整性的伦理考虑中更为恰当。因此,威廉斯主张基于伦理而废除道德,他更将道德作为一种奴役人的奇特制度来看待<sup>③</sup>。

在现代以来的汉语学术界,对于“道德”一词的使用往往是含混的,这是因为“道德”既是古代中国已有的词汇,也被用来作为西方现代话语中的“morality”一词的翻译,而不同时空中的这两个词的涵义其实相去甚远。因此,惯常见到的现象是基于西方现代的道德概念而将儒家伦理思想化约为一种现代意义上的道德哲学<sup>④</sup>。由上所论,如果威廉斯对以康德为典型的道德主义主张的批评是有效的,那么,谈论道德与非道德的统一就不是最好的立论方式,因为根本没有必要将道德考虑从更为完整的伦理考虑中萃取出来。从另一方面来说,如果试图说明对“道德”的理解应当回到其在古代中国文献中原来的含义,那么,道德与非道德的区分就可能不成立了,因为由古代文献中的“道”与“德”联用在一起而形成的“道德”概念,本来就包括了现代区分中的非道德领域。

综上所述,对于陈来提出的儒家伦理思想中存在“道德与非道德的统一”的看法,我的理解是,陈来从现代以来关于道德领域与非道德领域的区分出发,经由美德伦理学的助缘式思考,走向了对儒家伦理思想中非道德因素的关注和重视。这无疑是个非常重要的主题,尤其有助于我们彻底抛弃道德主义的窠臼来理解儒家伦理思想。至于“道德境界与超道德境界的统一”这一议题,我认为也应当基于类似的辨析加以重新理解和重新刻画,尽管“超道德境界”可能指向本体而与“非道德领域”并非完全对应或至少侧重不同。鉴于在《儒学美德论》中并未有涉及此议题的专章,此议题也非三言两语所能说清,本文不再展开讨论。

关于公德与私德的关系及其在儒家伦理思想中的表现,在《儒学美德论》下篇,陈来只是概括性地指出,儒家美德伦理传统在现代所遭遇的一个重大问题,正是“公德和私德的严重失衡,同时也隐

① 陈来:《儒学美德论》,第293—294页。

② 更详细的分析在《儒学美德论》上篇第一章,见陈来:《儒学美德论》,第24—28页。

③ B.威廉斯:《伦理学与哲学的限度》,陈嘉映译,北京:商务印书馆,2017年,第209—235页。

④ 我在《隐秘的颠覆——牟宗三、康德与原始儒家》第一部分《道德的化约》已详细批评了这种倾向(第1—62页)。

含了现代社会的普遍困境”<sup>①</sup>，而这正是《儒学美德论》上篇详细讨论的主题。进一步来说，这一主题可细分为三个问题：首先，如何看待由古今之变所引发的公德与私德观念兴起的意义与局限？其次，如何理解儒家伦理思想传统中“公德与私德的统一”？最后，基于对前两个问题的恰当回答，如何基于儒家的美德伦理思想揭示现代社会的普遍困境？现在我就转向这些问题。

## 二

自梁启超在《新民说》中提出公德与私德的区分，后来者对此主题的讨论源源不断，但是，回溯一下时间跨度超过一个世纪的讨论的历史，会发现一个令人困惑的现象，即对公德与私德的区分一直缺乏清晰、严格的界定，而且大家对这一点似乎不甚措意。这当然表明公德与私德的区分出自强烈的实践动机，且正是这种实践动机的紧迫性使得大多数论者并未措意于对公德与私德进行更为严格的区分，但或许还有更深层次的原因？既然反思是哲学的恰当功能，那么，为了揭示公德与私德的区分背后的实践动机，让我们首先来对这一区分进行一些必要的辨析。

区分公德与私德的一个直观的标准是二者所对应的不同生活领域。公德对应于社会和政治生活这两个公共性的领域，而私德则对应于个人和家庭生活这两个私人性的领域。既然对于公共领域与私人领域的区分存在着古今之别，那么，我们必须指出，正是现代以来对公私领域的区分构成了公德与私德区分的基础。换言之，公德与私德的区分，具有鲜明的现代性特征。在以往讨论公德与私德问题的大量文献中，这一点往往被当作一个不需要讨论的先信念和进一步讨论的共识性前提了，当然也谈不上对此有什么严肃的反思了。

区分公德与私德的另一个标准是基于伦理对象的不同类型而呈现出来的不同伦理形式。这一点是梁启超明确提出来的，即公德是个人对团体的，是以团体为伦理对象，而私德是个人对个人的，是以个人为伦理对象。在这个区分中，个人与团体，被认为是两种不同的伦理对象的类型；相应地，个人对个人，与个人对团体，就呈现为两种不同的伦理形式。以君臣之伦为例，如果说君臣之伦是个人对个人的伦理，而不是个人对团体（如个人对政治体）的伦理，那么，规范并成就君臣之伦的美德就不属于公德，而只能归于私德。梁启超之所以得出古代中国有私德而无公德的结论，就是基于他对不同伦理对象的类型和不同伦理形式的分辨，其背后当然还是与他对现代社会的基本特征的理解有很大关系。就是说，这里的“团体”指向一种社会学意义上的理性建构，不再是基于人的实际生活经验的伦理建构，所以他才会以家族伦理、社会伦理和政治伦理来重新刻画传统的五伦。

实际上我们可以看到，关于五伦观念，在梁启超提出这一看法的十几年后，在西方学术界出现过类似的一个看法。在出版于1915年的《儒教与道教》的结论部分，马克斯·韦伯以“人格主义”来刻画儒教伦理，就是着意于以“纯个人关系”来理解五伦，而他的目的，是为了批评儒教伦理因人格主义这一特征而不能成就经济生活的理性化：

就经济观点而言，人格主义无疑是对客观化的一种限制，同时也是对客观理性化的一种限制，因为它力图将个人一再地从内心上与其氏族成员和以氏族方式与其联系在一起的同时牢系在一起；不管怎么说，他是被系于人，而非系于客观上的任务。这种人格主义的限制，正如全文所揭示的，是和中国宗教特有的性质密切联系在一起的。人格主义是宗教伦理之理性化的障碍，是权威性的知识阶层为了维护自己利益与地位的一道屏障。这一点对经济有相当重要的影响，因为作为一切买卖关系之基础的信赖，在中国大多是建立在亲缘或类似亲缘的纯个人关系的基础之上的。<sup>②</sup>

对于梁启超所谓的五伦皆是私人之间的伦理这一看法，或韦伯所谓的儒教伦理具有人格主义特

<sup>①</sup> 陈来：《儒学美德论》，第301页。

<sup>②</sup> 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，南京：江苏人民出版社，2010年，第242页。译文有改动。

征这一看法,我们在承认其深刻性的同时,也会产生一个巨大的疑虑:仍以君臣之伦为例,难道君臣之伦完全是私人之间的伦理吗?在君臣之伦中难道不包含任何公共性因素吗?如果将君主理解为一个政治体的合法代表,对臣也作类似的理解,那么,我们很难说君臣之伦就是一种毫无公共性因素的、完全私人性的伦理<sup>①</sup>。因此,对于梁启超和韦伯的类似看法,理解上的一个必要澄清在于,正如梁启超基于现代以来对公私领域的区分而提出公德与私德的区分,韦伯所青睐的生活领域的客观化、理性化,其实也是基于他对现代社会的理解。换言之,梁启超和韦伯都是基于类似的“现代社会想象”(查尔斯·泰勒的概念)才提出了类似的观点。以此观之,对个人对个人与个人对团体的伦理形式的区分,或者说对儒教式人格主义与清教式理性主义的伦理形式的区分,背后仍与现代以来对公私领域的区分有密切关系<sup>②</sup>。

基于以上两个应当按照词典式顺序排列的标准,我们大概可以得出结论说,公德就是在社会和政治生活领域中以个人对团体之伦理形式而呈现的美德,私德就是在个人和家庭生活领域中以个人对个人之伦理形式而呈现的美德。但这个结论仍远远不够。比如说,一个基督教徒从自己的信仰出发,认为自己对所处社会和国家具有种种责任,由此而生出一系列面向公共领域的美德,但我们绝不会把此类基于自己特殊信仰而面向公共领域的美德称作公德,反而会认为这是不折不扣的私德。其实,正如我已经指出过的,梁启超提出公德与私德的概念,在很大程度上是受到孟德斯鸠的影响。孟德斯鸠认为共和政治需要美德的支持,但这种美德是爱国、爱平等政治性的美德,并非那些出于私人信仰的美德。梁启超正是在孟德斯鸠的强烈影响下、在鼓吹共和主义的中国语境中提出了公德与私德概念的区分<sup>③</sup>。

由此我们就触及了区分公德与私德的另一个重要标准,即不同的规范性来源。在公德概念中,规范性来源就是被理性化地加以理解与建构的社会,于是,理解了社会何以成立,也就理解了公德的规范性来源。比如说,既然现代社会被认为是基于个人权利而建构起来的,那么,权利观念就是公德的第一要义。而在私德概念中,规范性来源则是一些非常个人化的信念,这些信念或者继承自祖辈的文化传统,或者来自自己主动委身的信仰,往往会诉诸形而上的或宗教性的信念。比如说,一个天主教徒可能出于信仰而捍卫一种基于人格尊严的权利观念,尽管这种权利观念和现代社会对权利的重视非常合拍,但这种出自信仰的权利观念不可能被归为公德,恰恰是不折不扣的私德。

对于公德与私德这一对概念,还有一点需要澄清。基于对“道德”与“美德”的不同理解,一个可能的问题是,“公德”“私德”中的“德”究竟是“道德”之“德”还是“美德”之“德”?如果我们说“道德”一词更多指向规则,而“美德”一词更多指向品质,那么,这个问题就变成:“公德”“私德”中的“德”究竟是指规则还是指品质?既然前面我们已经对规则伦理学处理美德的方式与美德伦理学处理规则的方式作出了明确的辨析,那么,对这个问题的更加严谨的理解就是:“公德”“私德”中的“德”首先都是指品质,但对于这里的品质是来自对规则的尊重还是来自成就美好生活的客观要求,才是争议所在。在这种争议背后,显然还是对社会的不同理解,用费孝通翻译滕尼斯的概念时所使用的术语来说,一者是法理社会,一者是礼俗社会。尽管并未明言,但既然陈来将公德与私德的问题放在《儒学美德论》这一总标题之下讨论,那么,这似乎表明,他正是将“公德”“私德”中的“德”主要理解为“美德”之“德”。

<sup>①</sup> 人格主义的政治伦理并非只为儒教所特有,也并非只为古代社会所特有。如果以主权构建与代表问题来看待君臣之伦,那么,儒教的君臣之伦与卡尔·施密特所谓的“天主教的政治形式”在重视人格这一点上有很大类似,而众所周知,霍布斯正是主张这种人格主义主权理论的现代政治思想家。

<sup>②</sup> 韦伯在解释这个差异时也诉诸儒教与基督教有无超越性维度的问题,即他认为,超越性维度导致清教的理性主义,而缺乏超越性维度导致儒教的人格主义,参见马克斯·韦伯:《儒教与道教》,第242页。

<sup>③</sup> 唐文明:《共和危机、现代性方案的文化转向与启蒙的激进化》,《古典学研究》第3辑,上海:华东师范大学出版社,2019年,第142—165页。

分析到这里,我们应当看到,公德与私德并非是由一个美德系统里仅仅由于生活领域的区分而来的区分,因为公德与私德不仅对应于不同的生活领域,而且其规范性来源也根本不同。既然公德主要来自现代社会的规则要求,那么,公德与私德的区分的真相就是:现代社会基于理性的权威对其公民提出了规则性的道德要求,并将这种规则性的道德要求称为公德,从而使得古代社会种种更为深厚的美德传统统统变成了私德。质言之,公德与私德的问题实际上就是古今之争在伦理学上的直接反映。

在古今之变的历史语境中区分公德与私德,显然主要是为了提出公德,对应于现代社会的想象与建构,尽管像梁启超这个时代的先觉者很快就意识到不能因为提倡公德而忽略私德。在《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》一文中,陈来批判性地分析了从晚清到现在一个世纪多以来关于公德与私德的理论论述与规范性主张<sup>①</sup>。我们看到,这一批判性分析的对象不仅包括学术界的一些重要思想家,如晚清民国时期的梁启超、刘师培、马君武、章太炎等,也包括1949年新中国成立以来的重要政治人物和来自官方的一些重要文件,如毛泽东、徐特立、1954年宪法、1982年宪法、2001年中共中央印发的《公民道德建设实施纲要》等。这个名单当然还应包括在改革开放时代非常重要的思想家李泽厚,《儒学美德论》上篇的第六章和第七章都是来讨论李泽厚的“两种道德论”及其相关问题的。

根据陈来的梳理,我们看到,一个确凿的历史事实是,在已超过了一个世纪的中国现代历程中,一直存在着重公德轻私德的偏向与流弊。那么,我们该如何理解这个确凿的历史事实呢?一种可能的解释是诉诸中国社会的特殊性和历史变迁的偶然性,就是说,并不从根本上质疑现代性的生活谋划,而是从特殊的历史经验来解释公德与私德的“严重失衡”,相应的补救措施则是基于更为审慎的反思吁求公德与私德的平衡。这正是陈来的一个立论地带。在《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》的末尾,我们看到陈来基于他所理解的“个人基本道德”提出了一个关于公德与私德应当达到平衡的建设性意见:

总之,我们的视角是真正伦理学和道德学的,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。<sup>②</sup>

很显然,吁求公德与私德的平衡仍然基于对公德与私德的现代区分,因而仍然是一种基于现代性立场上的纠偏之举。大概是出于知识分子参与社会建设的积极姿态,陈来提出了这个建设性主张,但若从他的论证过程来看,我认为他的观点并未停留于此,也不可能停留于此。在《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》一文的开始,陈来就对现代以来出现的“公德—私德”框架进行了反思,而反思的主要内容则是同时援引亚里士多德的“好人”概念和儒家传统的“君子”概念指出“公德—私德”框架的“重大局限”:

公德—私德的区分虽然有一定意义,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。<sup>③</sup>

必须指出,前面一段引文中的“个人基本道德”其实就是对应于“好人”或“君子”概念的成人之德,而绝不是某些浅薄的现代心灵一看到这个词就想到的任何意义上的底线道德<sup>④</sup>。如果我们在此恰当地

<sup>①</sup> 现代以来重公德轻私德的问题,陈来在《仁学本体论》中已经提出,参见陈来:《仁学本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年,第465页。另,在讨论美德伦理学的现代意义时,万俊人也提出过类似的观点,参见万俊人:《美德伦理的现代意义——以麦金太尔的美德理论为中心》,《社会科学战线》2008年第5期。

<sup>②</sup> 陈来:《儒学美德论》,第80页。区分公民美德与公共道德,或政治公德与社会公德,也是陈来《儒学美德论》中的一个要点。

<sup>③</sup> 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期。

<sup>④</sup> 在《仁学本体论》中,“个人基本道德”就是指私德,参见陈来:《仁学本体论》,第467页。



指出,无论是亚里士多德的“好人”概念还是儒家传统的“君子”概念都内在于其古典立场,那么,关于陈来的观点及其论证,我们就能得到一个合理的推论:陈来对于“公德—私德”框架的反思实际上是他基于古典立场而对现代性提出的批判。

运思于此,就到了明确回答如何看待儒家伦理思想传统中“公德与私德的统一”这个问题的恰当时机了。诚如我们在《古代宗教与伦理》和《古代思想文化的世界》中早已看到的,陈来在论述儒家传统的美德思想时早已建立了自己的美德分类体系,而这一美德分类体系在《儒学美德论》中又被多次重申<sup>①</sup>。尽管在各处的论述或有小异,但基本上以《古代思想文化的世界》中明确提出的性情之德、道德之德、伦理之德与理智之德为这一美德分类体系的定论<sup>②</sup>。就是说,陈来其实并不在“公德—私德”的框架下讨论儒家伦理思想传统,尽管他有时也承认个人道德与社会道德的区分同样适用于言说儒家伦理思想传统。因此,严格来说,所谓儒家伦理思想传统中“公德与私德的统一”的问题,按照陈来自己的观点,其实并不是一个真问题,或者至少并不是对相关问题的一个足够严谨的表述。而按照美德伦理学的古典传统,恰当的提问和思考方式其实是美德的统一性问题,这也正是陈来处理儒家传统中类似问题的实际路径。

概言之,《儒学美德论》是我们迄今为止所看到的陈来著作中最具批判性的一部。如果说梁启超在写作《论公德》的第二年就写作《论私德》是对现代性的纠偏之举的话,那么,在近两个甲子之后,陈来不仅继承了梁启超对现代性的纠偏之路,且进一步将其扩展为一个对现代性更具批判性的质疑之路。在陈来关于公德私德问题的思想史分析中,从有些表述中我们还能注意到,其批判性由于紧贴着时代的变迁,从而呈现出非常鲜明的针对性及相当程度的尖锐性:

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。<sup>③</sup>

从这段文字中透露出来的社会构想,是什么样的呢?关联于前面那段“政治公德取代个人道德、压抑个人道德、取消个人道德”的引文,或许有人会说,陈来的这个批判,与自由主义者对中国社会现实的批判是类似的。如果再考虑到,陈来这里所说的“政治公德”,主要是指现代共和主义主张中的公民美德,那么,这个批判似乎就成了自由主义者对共和主义的批判。在此我必须指出,这个理解完全是对陈来的误解。

在《儒学美德论》上篇第八章,陈来通过评论迈克尔·桑德尔的《民主的不满》一书来阐述他对共和主义的看法,而共和主义与美德的关联当然是其中的一个重要论题。身处美国社会,持共和主义立场的桑德尔将自己的理论对手确定为自由主义。桑德尔对自由主义的政府中立性主张提出了尖锐的批评,强调了公民美德的政治价值与重要性。在评论桑德尔的上述批评时,陈来说:“儒家的立场与共和主义的德行主张有亲和性。”<sup>④</sup>在评论桑德尔对公民美德的强调时,陈来说:“对丧失公民德行的担忧成为共和主义经久不衰的主题。共和主义的政治理想是革新公民的道德品质,强化公民对共同善的归附……这种理解至少在形式上很像从早期儒家(《大学》)到梁启超的《新民说》之一贯主张。……共和主义反对把汲汲谋利作为核心价值观,相信普通公民德行能够胜于自利心,主张以公

<sup>①</sup> 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,1996年,第306—354页;《古代思想文化的世界》,第289页;《儒学美德论》,第33、90页。

<sup>②</sup> 不难看到,这一美德分类体系的提出,明显借鉴了亚里士多德将美德分为伦理美德与理智美德的看法。麦金太尔也指出,基于一种重新构思的社会目的论,亚里士多德的美德分类法仍然有其重要意义,参见麦金太尔:《追寻美德:伦理理论研究》,第250页。

<sup>③</sup> 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期。

<sup>④</sup> 陈来:《儒学美德论》,第263页。

民德行来维护自由,相信政府应由有德者统治,政府应以超越私人利益总和之上的共同善为目标,不放弃以共和政治塑造公民的主张。这些与儒家的立场都有相通之处。”<sup>①</sup>

由以上引文可以看到,基于儒家立场,陈来对共和主义多有肯定。因此,陈来针对中国现代社会而提出的公德压倒私德的批判性观点就不可能与自由主义者对共和主义的批判同一旨趣。毋宁说,像桑德尔那样的共和主义者对自由主义的批判,陈来大都能够接受,而他更试图在此基础上进一步反思共和主义。于是我们也能看到,在第八章这篇以评论形态呈现的、并不很长的文章中,针对共和主义的主张,陈来也明确提出了疑问:

桑德尔指出,为什么要坚持把作为公民的我们和作为人的我们分开呢?我们要问,为什么要把公民德行和人的德行分开,只关注培养公民德行呢?除了个人的德行,共和主义赞同的价值是什么?<sup>②</sup>

其实,顺着陈来的思路,对现代社会公德压倒私德的批判还有进一步推进的不小余地,或者说,陈来的批判或许还有未曾明言的部分。明确提出公德概念从而将儒家传统中的美德划为私德,并大力提倡公德的建设且基于公德的重要性而重视私德的建设,这似乎是梁启超就已达到的一个认识高度。但是,既然公德概念的提出和提倡是为现代社会张目,在理论和实践上服务于现代社会的秩序转型,那么,公德与私德的关系就不可能只是一个失衡的问题。质言之,公德根本上来说会摧毁私德,不仅因为公理会压制个人美德,而且也因为公德的规范性来源是一个被理性化地认知与构想的现代社会,而被划入私德的传统美德在这个被理性化地认知与构想的现代社会中其实毫无容身之地<sup>③</sup>。不难想到,梁启超正是在《论公德》一文中洞察到了对一场轰轰烈烈的道德革命的历史性需求,即使他很快就意识到了纠偏的必要,而现代中国的道德革命在梁启超之后的展开也正是以很多人都未曾想到的、空前剧烈的形态呈现出来的。

这似乎已经触及了共和主义的极限:以公德的名义,重新安排人的伦理生活,这是可能的吗?如果现代语境中的公德本质上是摧毁私德的,而公德的建设又离不开私德,那么,现代共和主义所试图依赖的公民美德从何而来呢?有理由断言,现代共和主义在美德问题上存在着一个巨大的悖论,恰恰表现于公民美德的教育困境:现代社会结构使美德传统失去了其存在和生长的土壤,从而也断绝了公民美德的真正来源<sup>④</sup>。这或许正是现代政治越来越激进、从美德的关切来看每况愈下的重要原因之一。正如前面所引用的,在谈到公德与私德的严重失衡时,陈来已经明确提出了“现代社会的普遍困境”的问题。尽管在《儒学美德论》中他似乎并未明确指出他所说的“现代社会的普遍困境”究竟是什么,但通过以上分析和推论,我们至少已经看到了答案所在的方向和区域。

[责任编辑 李梅]

① 陈来:《儒学美德论》,第264页。

② 陈来:《儒学美德论》,第269页。

③ 这可以说就是麦金太尔《追寻美德:伦理理论研究》一书的核心主题。

④ 这个对共和主义的麦金太尔式的批判性论断来自李天伶,在此感谢她在这个问题上对我的启发。

# 清末民初的“公德私德”之辩及其当代启示

——从“美德统一性”的视域看

陈乔见

**摘要:**梁启超开启了以“公德”“私德”讨论中国社会问题与儒家伦理的先河,其后马君武、章太炎、刘师培、蔡元培等思想家对此问题都有所讨论或回应,尽管他们的立场各不相同,解决方案言人人殊,但他们都相信个人的道德品格具有某种统一性,都强调个人品格意义上的私德是一切公私道德的根本和源泉。梁启超后期更为强调“道德本原”与“节目事变”的区分,旨在说明道德本原与儒家道德的普遍性(超时代性)。当代中国公民道德的建设,应该走出梁启超前期《论公德》中所谓“儒家重私德轻公德”的误区,接续其后期的思考,以儒学为公民道德建设的主要思想资源。

**关键词:**公德;私德;道德本原;节目事变;儒学;美德统一性

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.03

戊戌变法后执中国思想界之牛耳的梁启超发起了“道德革命”,开启了以“公德”“私德”这对概念讨论中国社会问题与儒家伦理道德的先河。随后,马君武、章太炎、刘师培、蔡元培、梁漱溟、李泽厚等几代思想家都曾就此问题进行了持续不断的百年论辩。笔者曾以梁启超、梁漱溟、李泽厚三个时代的思想家为代表,辨析其“公德”“私德”之不同,尤其是各自“公德”概念差异较大,要言之,梁启超凸显国家伦理,梁漱溟注重团体生活中的公共观念,李泽厚强调个人权利的优先性<sup>①</sup>。学界近来对此问题多有讨论,年初陈来先生在《文史哲》发表长文,较为详细地梳理了自梁启超以来思想界的“公德私德”之辩以及建国以来的道德教育纲领,发现近代以来存在以政治公德取代或取消个人道德的倾向与流弊,并相应地忽视了社会公德,为此,他建议在当代社会应当恢复个人道德的独立地位和重要性,并大力倡导社会公德<sup>②</sup>。随后,蔡祥元、任剑涛、肖群忠等先生在同一刊物发表商榷或呼应文章,就此问题各抒己见。在此文中,笔者引入美德伦理学(virtue ethics)之“美德统一性”(the unity of virtues)<sup>③</sup>这一理论视域来重新讨论私德公德问题,我将首先扼要说明何谓“美德统一性”,然后用此理论来重点疏解清末民初(梁启超至“五四”前夕)的“公德私德”之辩,最后对诸位先生的观点有所回应或呼应,并给出攸关当代道德建设的一些建议方案。

**作者简介:**陈乔见,华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所教授(上海 200241)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大项目“伦理学知识体系的当代中国重建”(19ZDA033)、“中央高校基本科研业务费项目华东师大人文社科青年跨学科创新团体项目”(2018ECNU-QKT010)、江苏省“公民道德与社会风尚协同创新中心”和“道德发展高端智库”的阶段性成果。

① 陈乔见:《公德私德辨正》,《社会科学》2011年第2期。

② 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期。

③ Virtue一词,大陆学者早期常译作“德性”,最近常译作“美德”,台湾学者多译作“德行”。就其一般用法而言,“德性”偏重内在心性或性情,“德行”偏重外在行为,“美德”似可兼此两义,故本文一般用“美德”。

## 一、“美德统一性”释义

一个人的道德品格(或品性、品质等)是否具有连续性、关联性或统一性?比如一位仁者是否可能在某些情形中摇身一变成为一名勇士,再如拥有智慧的人是否也意味着他拥有正义的品质?私德良好的人是否也意味着其公德不会太差,或者说私德卑污的人是否可以很好地履行公德公务?凡此种种,中西方哲人关于此问题的思考由来已久,清末梁启超所开启的“私德公德”之辩亦与此有关。

孔子说“仁者必有勇”(《论语·宪问》),又说“未知(智),焉得仁”(《论语·公冶长》),就表达了仁、智、勇之间的某种关联性。朱熹把“仁”视为“心之全德”及其所谓“仁包四德”的看法,明确地表达了美德统一性的观念。在西方,这个问题可追溯至苏格拉底,他向智者普罗泰戈拉问道:“这个问题是关于智慧、节制、勇敢、正义和虔诚这五个术语的。它们是一个单一的实体,还是各自是一个实体,有其自身分离的功能,相互之间也不同吗?”<sup>①</sup>这一追问涉及美德是否具有统一性。苏格拉底本人相信美德具有统一性,“美德之间的统一性就在于拥有完整的道德知识”<sup>②</sup>。接续苏格拉底,亚里士多德对“美德统一性”作了更为深入的讨论。亚氏反驳了“德性可以相互分离”的观点,他说:“说到自然的德性,这是可能的。但说到使一个人成为好人的那些德性,这就不可能。因为,一个人如果有了明智的德性,他就有了所有的道德德性。”<sup>③</sup>要言之,亚氏认为,就自然美德而言,一个人可能具备这种美德而缺乏那种美德,换言之,自然美德不具有统一性,但是,就严格意义上的美德(道德美德)而言,他明确反对美德是相互分离的观点,认为一个人拥有任何一种严格意义上的道德美德,他就一定拥有了实践智慧(明智),而他一旦有了实践智慧,他必定拥有所有道德美德。

如所周知,近半个世纪以来,由于不满于启蒙运动以来长期占据主导地位的义务论(deontology)和功利主义(utilitarianism,或后果论[consequentialism])的伦理学,西方出现了当代美德伦理学的强势复兴。时至今日,出现了规范伦理学(normative ethics)中义务论、后果论与美德伦理学三足鼎立之势。美德伦理学对两种规则伦理学(rule ethics)即义务论和后果论较为忽视的道德品格(美德)给予了较多的关注和考察,其中一个重要议题便是“美德(道德品格)统一性”<sup>④</sup>。有的学者否定美德具有统一性,这显然与我们的道德经验不符,因为人们很难相信一个撒谎成性的政客能真心实意地为人民服务;但是,美德统一性也同样受到日常道德经验的质疑,因为我们也确实经常看到一个人有此种美德而并不具备另外一种美德。那么,究竟该如何理解美德统一性?就此,当代著名的美德伦理学家罗莎琳德·赫斯特豪斯(Rosalind Hursthouse)作了一番分析后,比较认可“有限的统一性”的观点:“这种观点既承认实践智慧不可能分散地出现,而是限定在它适合的这个或那个美德的领域中,同时也承认实践智慧不是一种要么全有,要么全无的东西。根据该命题,拥有某个美德的任何人都会在一定程度上拥有其他全部美德,尽管在一些情形中,他们只是非常有限地拥有其他美德。”<sup>⑤</sup>赫斯特豪斯以重建亚里士多德美德伦理学著称,她关于美德统一性的思考延续了亚氏实践智慧的传统。

此外,当代学者J. L. Ackrill提出了一种无需建基于道德知识或实践智慧的美德统一性学说,他说:“某方面的缺陷总是易于妨碍其他方面美德的实施。比如,一个贪婪的人不可能值得信赖和完全诚实,因为他的贪婪在某种情形下必定与他的诚实相冲突;一个懦夫不可能百分百的宽宏大量或善良,因为在某种情形下懦弱害怕必定抑制着他的宽宏大量或善良的冲动。因此,在理论分析的层

① 王晓朝译:《柏拉图全集》第一卷,北京:人民出版社,2002年,第473页。

② 托马斯·布里克豪斯、尼古拉斯·史密斯:《苏格拉底与美德统一性》,屈雪娇译,赵永刚校,李建华主编:《伦理学与公共事务》(第5卷),北京:北京大学出版社,2011年,第51页。

③ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,北京:商务印书馆,2009年,第207-208页。

④ 学界常有人把美德伦理学与规范伦理学相对立,实际上,美德伦理学属于规范伦理学之一种,与美德伦理学相对立的是规则伦理学(如义务论和后果论)。与此误解相关,就是把美德与规范相对立,实则美德当然具有规范功能。

⑤ 罗莎琳德·赫斯特豪斯:《美德伦理学》,李义天译,南京:译林出版社,2016年,第174-175页。

面,如果我们讨论的是理想的道德美德,那么诸种美德只需相互协调就可得到辩护。”<sup>①</sup>我们将会发现,这种无需借助道德知识或实践智慧而强调道德美德本身之间就具有某种关联性的美德统一性观念在儒家传统中找到更多的知音,也更为符合我们的道德经验<sup>②</sup>。要言之,“美德统一性”(有限统一)是这样一种观念:诸种美德之间具有某种连续性、协调性、关联性或统一性,一个人拥有一种美德有利于导出其他美德,而缺乏一种美德也会有损于其他美德的践行。

近代以降,梁启超开启了以“私德”“公德”这对概念讨论中国社会问题与儒家伦理道德的先河,随后这对概念遂成为学界论辩与道德评价的基本范式。笔者发现,梁启超等人的“公德私德”之辩实际上攸关“美德统一性”问题,而且,他们在某种程度上都相信“美德统一性”的观念。虽然学界对美德伦理学的理论定性尚有争议,但并不影响“美德统一性”是一有意义之议题(无论是在美德伦理学[virtue ethics]还是较为宽泛的美德理论[theory of virtue]的框架下都可以讨论此议题)。下文笔者将基于“美德统一性”的视域,来疏解梁启超开启的、在清末民初引起广泛讨论的“公德私德”之辩与道德教育改革。

## 二、梁启超《论公德》:道德之本体一而已

在近代西方民族主义(nationalism)乃至民族帝国主义(national imperialism)的磅礴冲激下,戊戌变法失败后流亡日本的梁启超深感“吾中国有部民而无国民”,“圣哲所训示,祖宗所遗传,皆使之有可以为一个人之资格,有可以为一家人之资格,有可以为一乡、一族人之资格,有可以为天下人之资格,而独无可以为一国国民之资格”<sup>③</sup>,认为“在民族主义立国之今日,民弱者国弱,民强者国强”<sup>④</sup>。在此内忧外患、优胜劣败之际,梁启超撰写了“新民说”系列文章,发起了近代中国的“道德革命”:“今世士夫谈维新者,诸事皆敢言新,唯不敢言新道德。此由学界之奴性未去……殊不知道德之为物,由于天然者半,由于人事者亦半,有发达,有进步,一循天演之大例。……苟不及今急急斟酌古今中外,发明一种新道德而提倡之,吾恐今后智育愈盛,则德育愈衰。……呜呼!道德革命之论,吾知必为举国之所诟病,顾吾特恨吾才之不逮尔。若夫与一世之流俗人挑战决斗,吾所不惧,吾所不辞。”<sup>⑤</sup>这是梁启超“新民说”的历史背景与思想意图。

绪论以外,“新民说”的第一篇便是《论公德》(原文载《新民丛报》1902年3月10日,光绪二十八年二月一日),此文开篇即云“我国民所最缺者,公德其一端也”,然后便对“公德”及“私德”作了界定:

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。

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,二者皆人生之不可缺之具也。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;无公德则不能困,虽有无量数束身自好、廉谨良愿之人,仍无以为国也。<sup>⑥</sup>

梁启超所谓“道德之本体一而已”十分明确地表达了美德(道德品质)统一性的观念。在此统一性观念下,梁氏从道德之发用与施及范围来区分公德与私德。“人人独善其身谓之私德”,表明私德是涉己的德性;“人人相善其群者谓之公德”,表明公德是涉群的道德。由于民族主义的磅礴态势,他所构想的“群”主要指国家,故其公德概念主要指国家伦理,“新民说”随后的系列文章也反应了这一点

<sup>①</sup> 转引自 Elizabeth Telfer, “The Unity of the Moral Virtues in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, *Proceedings of the Aristotelian Society* new series, vol. 90 (1989–1990), 47.

<sup>②</sup> 参陈乔见:《孔子的“德行统一性”学说》,《哲学与文化》2019年第10期。

<sup>③</sup> 梁启超:《新民说》,北京:商务印书馆,2016年,第9–10页。

<sup>④</sup> 梁启超:《新民说》,第11页。

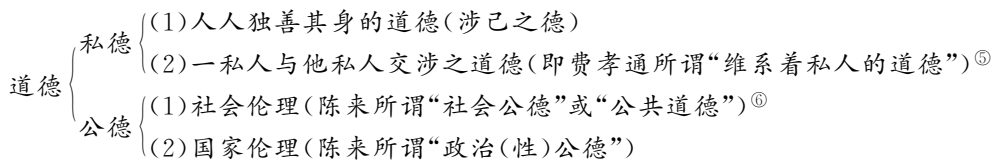
<sup>⑤</sup> 梁启超:《新民说》,第23–24页。

<sup>⑥</sup> 梁启超:《新民说》,第19页。

(《论私德》除外)<sup>①</sup>。不过,由于梁启超深信“国也者,积民而成”<sup>②</sup>,所以,他认为个人私德对于组成国家亦为必要,梁氏的意思是仅有私德(无私德则不能立)而无公德(无公德则不能团)尚不足以组成国家。这里强调私德与公德皆为人生与立国之具,不可或缺。

梁启超起初把国民缺乏公德的原因归咎于儒家重私德而轻公德,他遍举儒家典籍所教,发现“私德居十之九,而公德不及其一焉”,诸如温良恭俭让、克己复礼、忠信笃敬、寡尤寡悔、刚毅木讷、知命知言、知止、慎独、戒欺、求谦、好学、力行、知耻、戒慎恐惧、存心养性、反身强恕等,“关于私德者,发挥几无余蕴,于养成私人之资格,庶乎备矣”。梁于“私人”这一术语自注云:“私人者对于公人而言,谓一个人不与他人交涉之时也。”此所谓“私德”也就是上文所说的涉己之德。不过,梁启超的“私德”概念不止于此,他拿中国旧伦理之“五伦”与泰西新伦理比较时说:“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;新伦理所重者,则一私人对于一团体之事也。”然后自注云:“一私人独善其身,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。”以泰西新伦理反观中国旧伦理,梁发现父子、兄弟、夫妇三伦理皆属于家族伦理,关于社会伦理者仅朋友一伦,关于国家伦理者仅君臣一伦,“然朋友一伦绝不足以尽社会伦理,君臣一伦尤不足以尽国家伦理”,因为“凡人对社会之义务,决不徒在相知之朋友而已”,而旧时君臣之义“全属两个私人感恩效力之事耳”。总之,梁的基本结论是,“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”<sup>③</sup>。梁氏强调,即使私德完备之人也不能表明他拥有一完全人格,必须公德私德兼备才为一完全人格。稍加反思,梁启超关于儒家重私德轻公德的说法大可商榷,仁义礼智信哪一个所谓“私德”所能涵盖的?而儒家(如孟子、黄宗羲)君臣观本身就是对私人感恩效力的破斥<sup>④</sup>。

由于梁启超的“私德”“公德”论影响较大,兹就其两德论的类别图示如下:



据陈弱水研究,日本福泽谕吉可能是“公德”一词的首先使用者,日本明治时代文化界掀起了讨论与宣扬社会伦理的热潮,至明治三十四年(1901年)为顶峰。此时正值梁启超流亡日本,他所使用的“公德”“私德”概念很有可能来自福泽谕吉<sup>⑦</sup>。按,福泽谕吉在《文明论概略》第六章《智德的区别》中说,“德就是道德,西洋人叫‘moral’”,“凡属于内心活动的,如笃实、纯洁、谦逊、严肃等叫作私德”,“与外界接触而表现于社交行为的,如廉耻、公平、正直、勇敢等叫作公德”;他又说:“自古以来,虽然没有人把这四者明确地提出来讨论,但是,从学者的言论或一般人日常谈话中,仔细琢磨其意义,便能发现这种区别确实是存在着的”<sup>⑧</sup>。据福氏自道,当是他首先明确作了“私德”与“公德”之区分。不过,学者相信,福氏的区分应当来自西方思想家如边沁、密尔等,后者明确提出“个人道德”与“社会道德”的区分<sup>⑨</sup>。密尔(旧译穆勒)《论自由》相关一段原文为:I am the last person to undervalue the self-regarding virtues; they are only second in importance, if even second, to the social. It is the e-

① 商务印书馆单行本《新民说》(2016年版)把《论私德》调前紧随《论公德》之后,并非原有顺序。原“新民说”系列共二十节目,《论私德》为第十八节。

② 梁启超:《新民说》,第3页。

③ 本段引文见梁启超:《新民说》,第19、19-20页。

④ 陈乔见:《公私辨:历史衍化与现代诠释》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年,第157-158、354-360页。

⑤ 费孝通:《乡土中国 生育制度》,北京:北京大学出版社,1998年,第31页。

⑥ 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期。下同。

⑦ 陈弱水:《公共意识与中国文化》,北京:新星出版社,2006年,第207、8-9页。

⑧ 福泽谕吉:《文明论概略》,北京编译社译,北京:商务印书馆,1982年,第73页。福氏所谓“四者”,私德公德外,还有私智公智。

⑨ 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期,第10页。

qually the business of education to cultivate both.<sup>①</sup>严复旧译为：“夫德行之事，有其裨躬，有其及物，二者固不可偏废，而教育者所并重也。”<sup>②</sup>许宝骥今译为：“若说有谁低估个人道德，我是倒数第一名；个人道德在重要性上仅仅次于，假如还能说是次于，社会道德。教育的任务也是要对二者作同等的培养。”<sup>③</sup>密尔所谓 self-regarding virtues 和 the social (virtues) 的提法并不常见，实际上，在西方伦理学史上私德与公德的区分并不流行，至少不是一对架构性的概念。笔者推测，熟悉边沁、密尔等人学说的福泽谕吉当是受了启发，自家体贴出了“私德”与“公德”这对概念。

在《东籍月旦》(1903年)一文中，梁启超介绍日本最新书籍，首要便是伦理学。他根据日本文部省最近所发之训令，关于中学所教伦理道德之要领，把伦理分为六部：一、对于自己之伦理，二、对于家族之伦理，三、对于社会之伦理，四、对于国家之伦理，五、对于人类之伦理，六、对于万有之伦理<sup>④</sup>。日本近世伦理学的这个分类，显然并非完全取自西方(我们在西方伦理学史上很难看到如此整齐划一的分类法)，而是综合了东西方伦理学的一个结果，涵盖了私德(对于自己、家族之伦理)与公德(对于社会、国家、人类、万有之伦理)。不过，如前所言，由于世界范围内的民族主义浪潮，梁启超及后来者较少关心对于人类与万有之伦理，所以上图所示实为清末民初学者思考私德公德的基本范式(详下文)。

### 三、马君武《论公德》与梁启超《论私德》：私德者公德之根本

梁启超《论公德》甫一发表，便在思想界引起反响，马君武紧随其后在《政法学报》(1903年4月27日)发表了同名文章。马君武在《论公德》中开篇也对“私德”“公德”作了界定：“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。”<sup>⑤</sup>不难发现，马君武对私德的界定只有涉己之德而少了维系私人关系的道德。马君武对欧美公德发达之种种表现的列举(如诚实不欺、礼让老弱、整洁不哗、爱护公物、公共慈善等)，表明他对公德之构想多关乎社会伦理之公共道德与公共观念，而较少国家伦理的色彩。

与梁启超大为不同的是，马君武并不认为儒学所教于私德庶乎完备，他说：“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。夫私德者，公德之根本也。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。”就私德公德之关系言，马君武把蕴涵于梁启超《论公德》中的一个看法即“私德者公德之根本”明确表达出来，认为公德与私德之间具有某种连续性和统一性。如马君武再言：“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。”<sup>⑥</sup>也正因为此，马君武从当下中国人公德有缺陷这一现象来反证中国传统所教私德亦有缺陷，这就得出了与梁启超截然相反的结论。显然，1902年便追随孙中山走革命路线的马君武在政治立场上以及对待儒家伦理上都比梁启超更为激进，但二人在道德统一性以及私德为公德之根本的看法上却颇为一致。

在《论公德》及实现公德之方的大部分“新民说”系列文章发表后，梁又发表篇幅较大的《论私德》(原文分三节发表于《新民丛报》1903年8月14日、9月14日、12月29日)一文。此文在一定程度上是对马君武《论公德》的回应，但有更为深远的考虑。梁启超看到社会上许多人士谬托公德而鄙弃私德，其所倡导的新理想竟至于贼人子而毒天下，于是他不得不作《论私德》以匡救之。《论私德》第一节专论“私德与公德之关系”云：

① John Stuart Mill, *On Liberty and Utilitarianism*, Introduction by Alan M. Dershowitz (New York: Bantam Classic, 1993), 97.

② 约翰·穆勒：《论自由》(又名《群己权界论》，严复译，上海：上海三联书店出版社，2009年，第73页。

③ 约翰·密尔：《论自由》，许宝骥译，北京：商务印书馆，2005年，第90页。

④ 梁启超：《饮冰室合集》第一册，北京：中华书局，1989年，第85页。

⑤ 曾德珪选编：《马君武文选》，桂林：广西师范大学出版社，2000年，第189页。

⑥ 曾德珪选编：《马君武文选》，第189、190页。

私德与公德，非对待之名词，而相属之名词也。斯宾塞之言曰：“凡群者皆一之积也。所以为群之德，自其一之德而已定。群者谓之拓都，一者谓之么匿，拓都之性情形制，么匿为之。么匿之所本无者，不能从拓都而成有；么匿之所同具者，不能以拓都而忽亡。”（按：以上见侯官严氏所译《群学肄言》，其云拓都者，东译所称团体也。云么匿者，东译所称个人也。）谅哉言乎！夫所谓公德云者，就其本体言之，谓一团体中人公共之德性也；就其构成此本体之作用言之，谓个人对于本团体公共观念所发之德性也。<sup>①</sup>

严复所译斯宾塞的社会学（群学）理论认为，社会或团体是由无数个人构成的，因此，团体之道德亦由构成它的无数个人之德性所决定。梁氏在此以团体与个人来讲公德与私德，其所谓私德就是个人德性，其所谓公德则有两层含义，一是一个团体的整体道德精神；二是个人对于团体的一种公共观念。关于后者，他说：“故我对于我而不信，而欲其信于待人，一私人对于一私人之交涉而不忠，而欲其忠于团体，无有是处，此其理又至易明也。”<sup>②</sup>要之，这里私德与公德的关系是，个人德性构成了团体德性的一分子，个人德性及对私人之道德与对团体之道德之间具有连续性。

梁启超《论私德》第一节《私德与公德之关系》续云：

且公德与私德，岂尝有一界线焉区划之为异物哉？德之所由起，起于人与人之有交涉（使如《鲁滨逊漂流记》所称以孑身独立于荒岛，则无所谓德，亦无所谓不德）。而对于少数之交涉与对于多数之交涉，对于私人之交涉与对于公人之交涉，其客体虽异，其主体则同。故无论泰东泰西之所谓道德，皆谓其有赞于公安公益者云尔；其所谓不德，皆谓其有戕于公安公益者云尔。公云私云，不过假立之一名词，以为体验践履之法门。就泛义言之，则德一而已，无所谓公私；就析义言之，则容有私德醇美，而公德尚多未完者。断无私德浊下，而公德可以袭取者。……公德者私德之推也，知私德而不知公德，所缺者只在一推；蔑私德而谬托公德，则并所以推之具而不存也。<sup>③</sup>

梁启超所谓“德一而已，无所谓公私”，所谓公德私德并非界线分明之两物，所谓道德交涉之客体虽异而其主体则同等说法，无一不表达了美德统一性的观念。公德私德，不过是假立一名词，以为道德实践之方便法门。就其分而言，梁氏显然认为私德是根本，公德是私德之推扩；私德是公德之必要条件，有私德者未必有公德，但无私德者必定无公德。梁启超已深切感受到了“口头之自由平等权利破坏”之学子，缘其恶性恶习而“南橘北枳”的恶果，准确地预测到了即将来临的鄙弃道德的趋势，“恐后此欧学时代，必将有以行恶为荣者，今已萌芽于一小部分之青年矣。夫至以行恶为荣，则洪水猛兽足喻斯惨耶”<sup>④</sup>。以今观之，梁启超并非杞人忧天。

如前所言，既然团体精神（公德）由私德（个人德性）所构成和塑造，那么，由团体精神之不发达，亦可反证私德之有缺陷，“若是乎今之学者日言公德，而公德之效弗睹者，亦曰国民之私德有大缺点云尔”。基于这样的认识，梁启超一改以提倡公德为新民之手段，“是故欲铸国民，必以培养个人之私德为第一义；欲从事于铸国民者，必以自培养其个人之私德为第一义”<sup>⑤</sup>。由公德之不发达反推私德之有缺，这一看法应该是受到了马君武的影响，然而，梁与马根本不同之处在于，梁并不像马那样认为儒家所教为奴隶道德，他仍基本肯定儒家私德的积极意义。梁认为中国私德堕落乃后起之事，故《论私德》第二节即专论“私德堕落之原因”，计有五种：专制政体之陶铸、近代霸者之摧锄、屡次战败之挫沮、生计憔悴之逼迫、学术匡救之无力等。应该说，这个分析是比较全面的。然后他又顺势批评了当时部分革命党人之“瞎闹”，强调“私德之必要”，并且为时人建议了一份培养私德的德目表：一曰正本，二曰慎独，三曰谨小。其所论者，大抵皆取诸阳明心学。正本取王阳明“拔本塞源论”，以爱国

① 梁启超：《新民说》，第25页。

② 梁启超：《新民说》，第26页。

③ 梁启超：《新民说》，第26页。

④ 梁启超：《新民说》，第35页。

⑤ 梁启超：《新民说》，第26页。



为例说明“发心伊始”之诚伪；正本讲良知，慎独则是致良知。关于谨小，梁说：“‘大德不逾闲，小德可出入。’此固先圣之遗训哉，虽然，以我辈之根器本薄弱，而自治力常不足以自卫也，故常随所薰习以为迁流。小德出入既多，而大德之逾闲遂将继之矣。”<sup>①</sup>小德近私德，大德近公德，梁氏真诚地现身说法，小德私德有所逾越，大德公德之破坏亦将随之而来，这再次表明他认为小德与大德之间具有连续性和统一性，小德私德不可不谨。

#### 四、梁启超《德育鉴》及晚年定论：道德本原与节目事变

与《论私德》的认知相应，梁启超在1905年编辑《德育鉴》一书，“本编所钞录，全属中国先儒学说，不及泰西……治心治身，本原之学，我先民所以诏我者，实既足以供我受用而有余”<sup>②</sup>。也就是说，梁深信培养个人道德品性，儒学绰绰有余。《德育鉴》再次论及公德私德之分及其关系：

公德、私德，为近世言德育者分类之名词。虽然，此分类亦自节目事变方面观察之，曰某种属于公之范围，某种属于私之范围耳。若语其本原，则私德亏缺者，安能袭取公德之美名？而仅修饰私德而弃髦公德者，则其所谓德已非德。何以故？以德之定义与公之定义常有密切不能相离之关系故。今所钞录，但求诸公私德所同出之本。<sup>③</sup>

显然，此时的梁启超对自己开启并旋即流行的“公德”“私德”讨论已有反思之意，表征便是区分“（道德）本原”与“节目事变”，指出公私德之分只有就节目事变才有意义；就道德本原而言，私德公德具有统一性，一方面私德亏缺者不可能有公德，另一方面仅修饰私德而鄙弃公德者，其所谓私德亦非德矣，因为凡言“德”必定与“公”（公安公益）相关联<sup>④</sup>。进而，梁氏提出了“道德”与“伦理”之区分：

《记》有之，有“可得与民变革者”，有“不可得与民变革者”。窃以为道德者，不可得变革者也。近世进化论发明，学者推而致诸各种学术，因谓即道德亦不能独违此公例。日本加藤弘之有《道德法律进化之理》一书，即此种论据之崖略也。徐考所言，则仅属于伦理之范围，不能属于道德之范围（道德之范围，视伦理较广，道德可以包伦理，伦理不能尽道德），藉曰道德，则亦道德之条件，而非道德之根本也。若夫道德之根本，则无古无今、无中无外而无不同。吾尝闻之于王子之言矣，曰：“良知之于节目事变，犹规矩尺度之于方圆长短也。节目事变之不可预定，犹方圆长短之不可胜穷也。故规矩诚立，则不可欺以方圆，而天下之方圆不可胜用矣。尺度诚陈，则不可欺以长短，而天下之长短不可胜用矣。良知诚致，则不可欺以节目事变，而天下之节目事变不可胜应矣！”夫所谓今之道德当与古异者，谓其节目事变云尔。若语于节目事变，则岂惟今与古异，抑且随时随地、随事随人，在在而皆可异。……所谓道德进化论者，皆谓此尔。虽然，此方圆长短之云，而非规矩尺度之云也。若夫本原之地，则放诸四海而皆准，俟诸百世而不惑，孔子所谓一以贯之矣。故所钞录学说，惟在治心治身之要。若夫节目事变，则胪举难殚。恃原以往，应之自有余裕耳。<sup>⑤</sup>

这段文字有几个要点：首先，梁启超一反他倡导“道德革命”时所信奉的道德进化说，认为道德不可变革，伦理则容有变革，进化之说只适用于伦理。梁似乎把“伦理”理解为“道德之条件”，此所谓“条件”一词当依王阳明的用法：“只是讲求得此心。此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要去求个温的道理；夏时自然思量父母的热，便自要去求个清的道理。这都是那

① 梁启超：《新民说》，第51页。

② 彭树欣整理：《梁启超修身三书》，上海：上海古籍出版社，2016年，第4页。

③ 彭树欣整理：《梁启超修身三书》，第4页。

④ 梁启超此说实际上是近代西方对道德的理解，亦即道德这一概念必然指向利他或为公；然而古希腊人不如是也，古希腊人所理解的“美德”首先是有助于自己的幸福生活或过得好。准此“道德”概念来审视梁启超的私德公德之说，显然颇为扞格不入，因此“道德”概念没有纯粹“涉己私德”的容身之所。此盖梁氏行文不察之处。

⑤ 彭树欣整理：《梁启超修身三书》，第3-4页。

诚孝的心发出来的条件。却是须有这诚孝的心,然后有这条件发出来。”<sup>①</sup>在此,道德就是诚孝的心,伦理则是此心发出来的冬温夏清等具体节目。其二,梁引用王阳明良知之于节目事变犹如规矩之于方圆长短一段论述,来说明“道德之根本(本原)”(如良知)是超时空的,具有普遍性,是不可变更者;而节目事变则不惟古今有异,随时随地、随事随人皆容有不同。其三,在此理论区分下,梁谈到近世一些具体的行为,如服从政府或反抗政府,缄默或游说,容忍或竞争权利,节俭或挥霍,皆可以是道德之行为(梁虽未言,当然亦皆有可能是不道德的行为),关键就在于这些行为出自何种动机。其四,德育只能从道德之根本(本原)上抓起,而无法从不可预定的节目事变上抓起。因此,《德育鉴》所钞录的儒家学说皆在“治心治身”之道德本原。此所谓“治心治身”显系所谓个人品性与修身,然前文亦云,“今所钞录,但求诸公私德所同出之”,这表明,个人品性意义上的私德是诸种公私德行的源泉。

梁启超同年(1905年)又编《节本明儒学案》,在“例言”中强调了“道学”与“科学”的区别:“道学者,受用之学也,自得而无待于外者也,通古今中外而无二者也;科学者,应用之学也,藉辩论积累而始成者也,随社会文明程度而进化者也。”<sup>②</sup>这是说科学有进化,而道学(道德)则具有普遍性和超时代性。辛亥革命后,梁启超在《论道德之大原》(1912年)中说:“今之言道德者,或主提倡公德,或主策励私德;或主维持旧德,或主输进新德,其言固未尝不各明一义,然吾以为公私新旧之界,固不易判明,亦不必强生分别。自主观之动机言之,凡德皆私德也。自客观影响所及言之,凡德皆公德也。德必有本,何新非旧;德贵时中,何旧非新。”<sup>③</sup>这真是“不惜今日之是以否定昨日之非”,也表明梁对“私德—公德”这一分析框架已有更深的反思,试图打破道德上的公私、新旧之别,强调道(本原)的普遍性和道德品质的统一性。在晚年的《儒家哲学》(1926年)中,梁说“古今新旧,不足以为定善恶是非的标准”,他再次引《礼记》“有可与民变革者,有不可与民变革者”来说明儒家一些学说“不因时代之变迁而减少其价值”<sup>④</sup>。这诚为任公先生晚年定论。

### 五、章太炎“革命之道德”的异曲同工:薄于私德者亦必薄于公德

从《论公德》到《德育鉴》,梁启超从一名道德进化论者转变为一名道德普遍论者,从一名道德革命论者转变为一名道德保守论者,从一名道德平民主义者转变为一名道德精英主义者。《新民说》主道德平民主义,意在启蒙国民,转聚国民组成一民族国家;而《德育鉴》主道德精英主义,如其所云:“本编不可以作教科书,其体裁异也。惟有志之士,欲从事修养以成伟大之人格者,日置座右,可以当一良友。”<sup>⑤</sup>伟大人格云云,绝非对普泛平民之期待,而是一种自我期许,以及对当时有志于改革或革命的同志所言,如《德育鉴》篇末最后一按语云:“道学之应用,全在有志之士以身为教,因以养成一世之风尚,造出所谓时代精神者”,“曾文正所谓转移习俗而陶铸一世之人者,必非不可至之业”<sup>⑥</sup>。此时的梁启超颇信一世一国之道德精神颇有赖于像王阳明、曾国藩这样的豪杰圣贤的兴任。

与梁启超回归传统的圣贤豪杰人格的道德精英主义不同,革命党人的理论领袖章太炎所鼓吹的“革命之道德”则蕴含着道德民粹主义。章太炎在《革命之道德》(原文载《民报》1906年10月8日)中宣扬光复中国的革命者道德。章氏并不认同人们把明朝的灭亡归咎于宋学、满清得以长久统治中国归咎于汉学,他说:“呜呼!吾于是知道德衰亡诚亡国灭种之根极也。”<sup>⑦</sup>章氏认为,革命党人如果没有

① 王守仁撰,吴光等编校:《王阳明全集》(新编本)第一册,杭州:浙江古籍出版社,2016年,第3页。

② 彭树欣整理:《梁启超修身三书》,第113页。

③ 梁启超:《饮冰室合集》第四册,第13页。

④ 梁启超:《儒家哲学》,北京:中华书局,2015年,第9页。关于此,详参陈来:《梁启超的道德思想——以其孔孟立教论为中心》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2017年第2期。

⑤ 彭树欣整理:《梁启超修身三书·德育鉴》,“例言”第4页。

⑥ 彭树欣整理:《梁启超修身三书》,第109页。

⑦ 姜玠编选:《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,上海:上海远东出版社,1996年,第186页。

道德,那么即便日以革命号于天下,也还是无济于事。章氏所谓“革命之道德”内容为何?他说:“道德者不必甚深言之,但使确固坚厉、重然诺、轻死生则可矣。”<sup>①</sup>章太炎颇为鼓吹民粹道德,“道德大率从于职业而变,都计其业则有十六种人……其道德之第次亦十六等”,其中最低等的“农人于道德为最高”,“要之,知识愈进,权位愈申,则离道德也愈远”<sup>②</sup>。两相比较,章太炎“革命之道德”在深谋远虑与博大精深上远不及梁启超之“道德革命”及其后来的道德思考。然而,与梁启超颇为一致的是,章太炎也确信道德品格具有统一性,私德为公德之根本,他说:

虽然吾闻古之言道德者曰:大德不逾闲,小德出入可也。今之言道德者曰:公德不逾闲,私德出入可也。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。政府既立,法律既成,其人知大且公者之逾闲,则必不免于刑戮,其小且私者,虽出入而无所害,是故一举一废,应于外界而为之耳。政府未立,法律未成,小且私者之出入,刑戮所不及也;大且公者之逾闲,亦刑戮所不及也。如此则恣其情性,顺其意欲,一切破败而毁弃之,此必然之势也。吾辈所处革命之世,此政府未立法律未成之世也。方得一芥不与、一芥不取者,而后可与任天下之重。<sup>③</sup>

所谓“今之言道德者曰:公德不逾闲,私德出入可也”,道出了梁启超《论公德》所发起的“道德革命”的消极影响。梁氏《论私德》即意在匡救此种影响,章氏此文亦是反对此种谬托公德而蔑弃私德的社会现象,故章氏此论实与梁启超《论私德》异曲同工。“道德果有大小公私之异乎”,此一质疑表达了章氏实际上认为道德品格具有统一性,大小、公私之分是论说的方便法门。姑且顺着人们道德之有大小公私之区分而论,章氏从有无政府公权力与法律的制裁的角度解释了人们的道德行为:那些私德有出入而大德不逾闲的人,是因为害怕大德逾闲会受到法律之惩罚,而小德出入则法律管辖不及。既如此,现今处于政府未立、法律未成的革命时期,没有了法律的管束,那些小德私德出入之人必将恣情纵欲,将大德公德一并抛诸脑外,故章氏的结论是,“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”。有趣的是,梁启超《论私德》颇批评革命党人私德有亏,而章太炎在此也批评维新派和保皇人士之私德有亏,戊戌党人林旭“素佻达”,杨锐“颇圆滑知利害”,而保皇党人唐才常“日狎妓饮燕不已”,故“戊戌之变,戊戌党人之不道德致之也”,“庚子之变,庚子党人之不道德致之也”<sup>④</sup>。

以上引文亦表明,在大小公私道德的关系上,章太炎很不赞同子夏“大德不逾闲,小德出入可也”(《论语·子张》)的道德观,而颇为赞同孟子“非其义也,非其道也,一介不以与人,一介不以取诸人”(《孟子·万章上》)的道德观。确实,孟子在讨论道德品质的培养时,经常通过一种“以小见大”的方式来说明道德品质的连续性与统一性,比如他用不接受呼蹴之食这一小德来推论舍生取义这一大德。有鉴于此,章太炎颇为敬佩明清易代之际的顾炎武,欲以顾炎武所倡三德与革命同志相砥砺,一曰知耻,二曰重厚,三曰耿介;此外他又增加一不可缺者曰“必信”。章氏说,举此四者,“若能则而行之,率履不越,则所谓确固坚厉、重然诺、轻死生者,于是乎在”<sup>⑤</sup>。其实,不止“确固坚厉、重然诺、轻死生”这样一些革命者道德需要知耻、重厚、耿介等私德的培育,其他诸多公私道德皆有赖于这些道德的培育,顾炎武倡此三德也本不为后世革命者道德之备用也。

## 六、刘师培与蔡元培的伦理与修身教科书:折衷私德公德

晚清废科举,从事学制改革,为了适应新的学制,官方和民间出版大量的修身或伦理教科书<sup>⑥</sup>,其

① 姜玠编选:《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第186页。

② 姜玠编选:《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第189、192页。关于章氏此论所蕴含的“民粹主义道德论”,参见陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期,第17页。

③ 姜玠编选:《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第186—187页。

④ 姜玠编选:《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第188、188—189页。

⑤ 姜玠编选:《革故鼎新的哲理——章太炎文选》,第196页。

⑥ 参王小静:《清末民初修身思想研究——以修身教科书为中心的考察》,北京:人民出版社,2012年。

中刘师培的《伦理学教科书》和蔡元培的《中学修身教科书》较为知名,两人的伦理学教科书的结构安排基本遵循了上文笔者图示的梁启超的私德公德的分法。

刘师培《伦理教科书》初版于1906年。刘师培同样比较中国旧伦理与泰西新伦理,而结论则与梁启超颇为不同,他说:“西人之治伦理学者,析为五种:一曰对于己身之伦理,二曰对于家族之伦理,三曰对于社会之伦理,四曰对于国家之伦理,五曰对于万有之伦理,与中国《大学》所言相合。《大学》言‘正心、诚意、修身’,即对于己身之伦理也;《大学》言‘齐家’,即对于家族之伦理也;《大学》言‘治国、平天下’,即对于社会、国家及万有之伦理也。”<sup>①</sup>思想史家黄进兴指出,刘氏对伦理的“这个分类可能由梁启超转手而致”<sup>②</sup>,然而梁氏以五伦来比较泰西新伦理,刘氏以《大学》“八条目”来比较泰西新伦理,故结论有所不同。刘氏显然比梁氏对中国传统伦理所蕴含的社会公德肯定较多。不过,刘氏说:“伦理虽合数人而后见,仍当以己身为主体,以家族、社会、国家为客体,故伦理一科,首重修身。”<sup>③</sup>这倒是与梁启超《论私德》及其后认为私德为公德之本的看法颇为同调。

刘氏《伦理学教科书》旨在“振励国民之精神”,第一册内容所言,“皆伦理学之大纲,及对于己身之伦理”,第二册弁言云:“中国古籍,于家族伦理,失之于繁;于社会伦理,失之于简。今编此书,于家族伦理,多矫古说之偏;于社会伦理,则增补前人之所略。”<sup>④</sup>此书两册72课,今胪列其伦理分类及其条目如下:

(一)对己之伦理:己身之重要、权利义务之界限、修身、心身关系、人性体用、知、情、意、命、德、才、道、省身、立志、力行、良知、主敬、义、动静、扩充、主一、刚柔、清和、学、尚武、治生、卫身、言语容貌。

(二)家族伦理:父子伦理、兄弟伦理、夫妇伦理、对于宗族之伦理、对于戚党之伦理、对于奴仆之伦理。

(三)社会伦理:仁爱、正义、和睦、义侠、秉礼、择交、服从、诚信、洁身、对于师友之伦理、对于乡党之伦理。

从整体上看,刘氏《伦理学教科书》确如他所言,“以国学为主”,“东、西各书籍,亦用为参考之资”<sup>⑤</sup>。刘氏教科书所讲诸种伦理,大多出自传统旧伦理,虽然其书不时对宋学颇有微辞。属新伦理者,比较突出的是对己之伦理中的权利与义务,对道德主体作知、情、意的分析,以及社会伦理中的正义,至于尚武乃时代使然。其中,权利与义务云云,梁启超视为施行公德之方,而刘氏视为对己之伦理,此可见私德公德之分有时很难截然分清。

其中,带有社会伦理总论性质的两课即《论公私之界说》和《论中国社会伦理不发达之原因》,原文单独发表在《警钟日报》1904年4月10-11日,题为《论公德》。是文对中国传统思想中的公德思想亦多有肯定:“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?”又说:“昔《礼记》有言:‘并坐不横肱。’古语有言:‘食不毁器,荫不折枝。’所以存公德也。”<sup>⑥</sup>这显然与梁启超所谓儒家所教重私德而轻公德的看法相左,但就当时中国人公德观念薄弱的观察则与梁颇为一致,“特近世以来,中国人民公德不修,社会伦理知之者稀”,刘氏分析其故有二,一是中国无真“公”“私”,不明公私之界说,尤其是专制君主以己私而谬托为公,致使人民以公德为轻;二是中国人长期的心理积淀,他特别提到中国古代的文人学士之厌世派和乐天派,皆沿杨朱“为我”之教,与公德之说

① 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,扬州:广陵书社,2013年,第128页。

② 黄进兴:《从理学到伦理学:清末民初道德意识的转化》,北京:中华书局,2014年,第114页。

③ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第128页。

④ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第127、202页。

⑤ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第127页。

⑥ 刘师培:《经学教科书 伦理教科书》,第239、242页。

大相背驰<sup>①</sup>。专制之害，诸家皆以为然；心理之说，则刘氏较具特色。笔者以为，刘说有一定道理，上有专制之假公济私，下则为我之厌世乐天，正应了王夫之所谓“其上申韩者，其下必佛老”<sup>②</sup>。此外，刘氏又说：“中国人民，数载以前，不知社会伦理为何物，则以中国无完全社会之故也。……故欲人民有公德，仍自成立完全社会始。欲成立完全社会，贵于有党。”<sup>③</sup>这是从社会结构分析中国古代缺乏社会伦理，显然具有一定合理性。至于刘氏给出的方案是“贵党”，盖亦有见于西方政党政治之兴盛，以及国内政党初兴而发，可是，正如梁启超与章太炎所批判的那样，各种党派人士，断无私德浊下而公德可袭取者焉，薄于私德者必薄于公德。

让我们转到对蔡元培的《中学修身教科书》的分析，是书为蔡元培在晚清最后几年（1907—1911年）留德期间所编著，出版于1912年。该书“例言”云：“本书悉本我国古圣贤道德之原理，旁及东西伦理学大家之说，斟酌取舍，以求适合于今日之社会。”<sup>④</sup>此书亦分上、下两篇，上篇注重实践，下篇注重理论。上篇内容分为五章，其伦理分类及各自之条目如下：

- （一）修己：体育、习惯、勤勉、自制、勇敢、修学、修德、交友、从师。
- （二）家族：子女、父母、夫妇、兄弟姊妹、族戚及主仆。
- （三）社会：生命、财产、名誉、博爱及公益、礼让及威仪。
- （四）国家：法律、租税、兵役、教育、爱国、国际及人类。
- （五）职业：佣者及被佣者、官吏、医生、教员、商贾。

就社会伦理而言，蔡氏强调和区分了“公义”与“公德”：“人之在社会也，其本务虽不一而足，而约之以二纲，曰公义，曰公德。”公义是不侵犯他人权利（如生命、财产、名誉等）。“公德”主要有“博爱”与“公益”两目，博爱在于赈穷济困，公益在于开世务以益美善其社会。蔡氏以孔子之言说明“公义”与“公德”之别：“吾请举孔子之言以为证，孔子曰：‘己所不欲，勿施于人。’又曰：‘己欲立而立人，己欲达而达人。’是二者，一则限制人，使不可为；一则劝导人，使为之。一为消极之道德，一为积极之道德。一为公义，一为公德。二者不可偏废。……二者，皆道德上之本务，而前者又兼为法律上之本务。人而仅欲不为法律上之罪人，则前者足矣；如欲免于道德上之罪，又不可不躬行后者之言也。”<sup>⑤</sup>要言之，公义为消极之道德，公德为积极之道德；若再分之，则公德中之博爱为消极之道德，公益为积极之道德。

关于国家伦理，蔡元培基于权利与义务的相关性，来推论个体对国家应尽之义务：“凡有权利，则必有与之相当之义务。而有义务，则亦必有与之相当之权利。二者相因，不可偏废。……是故国家既有保护人之义务，则必有可以行其义务之权利；而人民既有享受国家保护之权利，则其对于国家，必有当尽之义务，盖可知也。”于是，蔡元培重点论述了国民对于国家所应尽之义务，条目如上（四）所列，兹撮其要如下：其一，吾人对于国家之本务，以遵守法律为第一义；其二，享有国家各种利益之人民，亦负有纳税之义务也；其三，国民之当服兵役，与纳租税同；其四，父母教育子女，一则使之壮而自立，无坠其先业，一则使之贤而有才，效用于国家，前者为寻常父母之本务，后者则对于国家之本务也；其五，爱国心是国民最大之义务；其六，国民不仅要有爱国主义，还要有世界主义和人道主义（此即梁启超《东籍月旦》所谓“对于人类之伦理”）<sup>⑥</sup>。

《中学修身教科书》下篇讲理论伦理学，除了绪论与结论外，条目有良心论、理想论、本务论、德论。在绪论中，蔡氏通过问答的方式对其伦理学纲领有一极简之论述，兹撮其意如下：人之有本务之

① 刘师培：《经学教科书 伦理教科书》，第239—241页。

② 王夫之：《读通鉴论》卷一七，《船山全书》第十册，长沙：岳麓书社，2011年，第653页。

③ 刘师培：《经学教科书 伦理教科书》，第276页。

④ 蔡元培：《中学修身教科书》，北京：北京联合出版公司，2014年，“例言”。

⑤ 蔡元培：《中学修身教科书》，第66、68页。

⑥ 本段引文见蔡元培：《中学修身教科书》，第92—93、94—105页。

观念(当为某事)起于良心,良心命人以当为善而不当为恶;合于人之行为之理想,而近于人生之鹄者为善,否则为恶;自发展其人格,而使全社会随之以发展者,人生之鹄也,即人之行为之理想也;良心又可准理想而定行为之善恶;人之行为,必以责任随之,因其有意志之自由也;从良心之命者,良心赞美之,悖其命者,良心呵责之。因此,伦理之极致即从良心之命,以实现理想而已。不难看出,在蔡氏这份融会贯通中西伦理思想的伦理学纲领中,良心是其核心概念。这与梁启超《论私德》《德育鉴》《节本明儒学案》等书中推崇王阳明良知说颇为同调。最后,蔡元培把“德”作为《中学修身教科书》下篇之殿军给予论述。关于德目的分类,蔡氏说:“吾侪之意见,当以内外两方面别类之。自其作用之本于内者而言,则孔子所举智、仁、勇三德,即知、情、意三作用之成绩,其说最为圆融。自其行为之形于外者而言,则当为自修之德,对于家族之德,对于社会之德,对于国家之德,对于人类之德。凡人生本务之大纲,即德行之最目焉。”这里的“内”“外”很难对应梁启超的“私德”与“公德”,毋宁说与梁启超后期从“主观动机”与“客观影响(范围)”的分类更为相似,就客观范围而言,若我们沿用早期梁启超的私德公德划分,那么,蔡氏所谓自修之德与家族之德属于私德范畴,社会之德、国家之德、对于人类之德属于公德范畴。然而,无论何种公私德行,蔡氏说“修德之道,先养良心”<sup>①</sup>。良心无疑具有很强的私己性和统一性,可见,蔡氏无疑也认为,个人道德品性具有统一性,也是一切公私道德的源泉。

## 七、儒学与当代公民道德建设

综上所述,在民族危亡之际,梁启超率先发起“道德革命”,起初寄希望“发明一种新道德”,引进西方诸种公德以塑造国民之资格,形成一民族国家,其后因觉察世人多谬托公德而自安于私德卑污,故又申论私德之必要。从《论公德》到《论私德》,梁氏诚有“从公德到私德”之转向<sup>②</sup>,但他自始至终都相信道德品性或品格具有统一性,从《论公德》的“道德之本体一而已”到《论私德》的“德一而已”,都表明了这一点;他也自始至终都认为私德与公德之间具有某种连续性和关联性,从《论公德》“无私德则不能立”,“无公德则不能困”,到《论私德》“断无私德浊下,而公德可以袭取者”,“公德者私德之推也”,再到《德育鉴》“私德亏缺者,安能袭取公德之美名”,无不表明了这一点。后期的梁启超反思“私德—公德”这一分析框架,更喜用“道德本原”与“节目事变”来阐明和彰显个人道德品性与品格(美德)的统一性与普遍性。较为激进的马君武《论公德》一反梁启超《论公德》中对儒家私德之教的积极肯定,但在道德品性具有统一性以及私德为公德之根本的看法上,他与梁启超并无二致。章太炎在政治立场与道德观上虽与梁启超相左,但他所倡导的“革命之道德”亦认为道德具有统一性,薄于私德者必薄于公德,优于私德者必优于公德。刘师培和蔡元培在晚清学制改革后,综合中西学说,作伦理学和修身教科书,基本上也延续了梁启超的私德公德分类的基本范式,刘氏《伦理学教科书》“首重修身”,蔡氏的《中学修身教科书》“先养良心”,则表明他们都相信私德为公德之源泉,他们的教科书从结构上亦皆先私德(对己之伦理、家族伦理)而后公德(社会伦理、国家伦理等)。他们的新伦理学虽借鉴了西方伦理学的理论与概念,但仍以中国传统道德思想为底色。要之,从梁启超发起的道德革命到蔡元培的修身教科书的编订,在清末民初的这几位思想家的私德公德说与道德教育理论中,实际上有大致相同的看法,即他们都认为道德品质具有某种统一性,私德与公德之间具有某种连续性和关联性,都比较注重对个人道德品性的陶铸;他们对家族伦理意义上的私德诚有批评,但大都限于说明家族伦理不足以养成完全之人格,或者对历史上家族伦理的弊病有所纠偏,这与五四时期的激进的家庭革命不可同日而语。

如果说《论公德》所发起的“道德革命”是梁启超在民族帝国主义磅礴冲激下对民族危机这一时代紧迫问题的“近忧”及其解决方案,那么其后《论私德》《德育鉴》《儒家哲学》等对“道德本原”的回归

<sup>①</sup> 本段引文见蔡元培:《中学修身教科书》,第129—130、159、160页。

<sup>②</sup> 参陈来:《梁启超的“私德”及其儒学特质》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2013年第1期。

与维护,则体现了他对儒学的自信与对中华文明的“隐忧”和“远虑”。时至今日,梁启超所“近忧”的中国问题已基本解决,他提供的某些解决方案应当纳入法律体系(如权利、义务等),有些则应有所反思(如对强权的崇拜等);仅就道德问题而言,我们理应接续其较为成熟的“远虑”。从某种意义上来说,陈来先生的思考即上接了这一路向。据陈来先生考察,“近代以来最大的问题是政治公德取代了个人道德、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,他认为“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”。陈先生的考察从梁启超一路下来拉长到新中国成立后七十年来的官方道德教育纲领,确有此偏向;不过,仅就笔者所论的清末民初的几位思想家而言,除了梁启超《论公德》外(但其《论私德》随后即给予匡正),并未见此种偏向。陈先生的道德方案显然接续了梁启超《论私德》以后的思路,同时也具有鲜明的“儒家文化立场”<sup>①</sup>,强调个人品性与品格的根本性。从“美德统一性”的视域看,这无疑具有相当的合理性与可行性。

然而,蔡祥元先生不赞同陈先生这一方案,他认为近代启蒙思想家的“公私德之辨切中了儒学‘家天下’思想构架的内在困境,它不能通过提升私德来得到克服。在现代文明的社会中,儒家道德建设的第一要义就是要区分私领域和公领域,明确家与国的界限,如此才可能在保护公领域同时成全私领域”<sup>②</sup>。任剑涛先生从“古今之变”的视域来讨论私德公德,亦不赞同陈来先生的方案,他强调公德在当代社会的首要性,并质疑儒家“推己及人”和梁启超的“私德推出公德”说<sup>③</sup>。蔡、任二先生的许多论述已非伦理道德可以范围,他们所提供的一些方案笔者也颇为赞同;笔者不敢苟同的是他们有关儒学的一些解释以及对道德的理解。蔡祥元所谓儒家“家模式”与任剑涛所言《大学》“修齐治平”等,这是古代政治架构,当然要变,而且已经变革;至于变革到何种程度,这是政治问题,如果说仍有不尽如人意处,这也非关儒家伦理,拿儒家伦理来说事,那是秦晖先生所谓的“荆轲刺孔子”<sup>④</sup>。至于说儒家家国公私不分,这也是流行的俗见,笔者他文有所澄清,兹就说一条,儒家说“门内之治恩掩义,门外之治义断恩”(《礼记·丧服四制》),其实已经对公私领域、伦理与政治作了区分,齐家(门内之治)以恩情为主导原则,治国(门外之治)以正义或公义为主导原则,且要斩断私人恩情<sup>⑤</sup>。蔡、任二先生的一些说法不外费孝通对乡土中国所描绘的“差序格局”说,费老说在中国传统社会中,“一个人为了自己可以牺牲家,为了家可以牺牲党,为了党可以牺牲国,为了国可以牺牲天下”,这与《大学》修身、齐家、治国、平天下的框架“在条理上是相通的”<sup>⑥</sup>。这真不知从何而论!《大学》说“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”,修身是道德本原,只有身修者才能做到明分公私,以恩情齐家,以公义治国平天下;只有身修者才能“为人君止于仁,为人臣止于敬,为人子止于孝,为人父止于慈,与国人交止于信”(《大学》)。套用梁启超的说法,修身(明明德)是道德本原,仁、敬、孝、慈、信,以恩情齐家、以公义治国等则是道德之条件或节目事变,后者诚有古今之别(如现代社会即无君臣一伦),但道德本原却具有普遍性和根本性,节目事变在现代社会当然容有更换,可以因时损益。在此,任剑涛的一段议论颇适合用来分析,他说:“古代的私德不能被简单地定位为现代的个人道德,更不能被理解为涉及他人时就成为了社会公德,甚至是政治公德。因为中国古代社会的私德,在伦理学或道德哲学意义上,基本上是限于个人一己所能决断范围的主体德行,它具有恻隐之心,在私德修为上,上能达到养出‘浩然之气’的境界,下能防止贼心浮现……政治上能够‘说大人而藐之’,社会上能够以君子之

① 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期。

② 蔡祥元:《儒家“家天下”的思想困境与现代出路——与陈来先生商榷公私德之辨》,《文史哲》2020年第3期。

③ 任剑涛:《古今之变与公私德行的现代理解》,《文史哲》2020年第4期。

④ 秦晖说:“如果说‘五四’的时候‘荆轲刺孔子’还真是一个认识问题,那么到了80年代的‘荆轲刺孔子’纯粹就是一个形而下的考虑。那是你惹不起秦始皇,所以你才要刺孔子。”见赵法生、秦晖等撰:《儒学与现代社会治理》,《开放时代》2011年第7期,第11页。

⑤ 参陈乔见:《公私辨:历史衍化与现代诠释》,第274—277页。

⑥ 费孝通:《乡土中国 生育制度》,第29页。

风影响小人德行。这是一种以私德贯通个体、社会与政治世界的古代系统。”他断定：“在现代处境中，不存在从私德直接贯通到公德的可能性。”<sup>①</sup>这又不知从何说起！难道不是一个有恻隐之心的人，更有利于发展出（推出）蔡元培所谓的“博爱”和“公益”两种公德吗？难道不是一个恪守儒家“义利”之辨的人，更有利于发展出蔡元培所谓的“公义”吗？难道不是一个善养浩然之气的人，更有利于发展出马君武等所呼唤的自由平等独立人格吗？再以费老与蔡、任二先生所举例子反问：一个真正身修之人，他会为了私利牺牲家、国、天下吗？他会试图贿赂法官吗？那些热衷于“找关系”“走后门”的“能人”究竟是受了儒家伦理的影响还是缺乏儒家修身的表现？在相关情形中，一个不能推己及人的人，不正表明他不够有儒家美德吗<sup>②</sup>？行文至此，有必要补充的是，前引梁任公所说“容有私德醇美，而公德尚多未完者；断无私德浊下，而公德可以袭取者”，只意味着私德为公德之必要条件（所谓“美德的有限统一性”）而非充要条件（儒家不会天真地秉持这一观念），论者如果用后者来否定前者，这就犯了逻辑错误。

最后，攸关当代道德（无所谓公德私德）教育与建设，我的浅见如下。首先，道德是个系统工程，所谓“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”（《管子·牧民》），道德问题的解决依赖于社会经济的发展，清末民初思想家所描写的国民公德缺失的一些现象（如乞丐遍街、衣冠不洁等）如今已大为改善，主要得力于此；梁启超论及中国私德之堕落的原因时谈到“生计憔悴之逼迫”，以及作为政治家的毛泽东不重视个人私德，更为重视社会发展与改造<sup>③</sup>，皆是有见于此。其二，政治制度层面要明分公私，梁启超和刘师培等都将中国私德（道德）堕落的罪魁祸首归于君主专制，尤其是君主以一家一姓之私为公，致使人民鄙弃“公”。现代中国早已不是君主制，但国有企业如果不为人民服务，税收不用于改善民生和提高公共服务，没有感受到主人翁地位的人民是很难生起公共心和爱国心的。其三，要区分道德与法律，不能让道德承压太多，法律的事用法律解决。不过，良好的政法环境有利于促进社会道德风气，恶劣的法治会压抑人们践行社会公德的倾向，南京“彭宇案”所造成的人们是否要帮扶摔倒老人的困惑即是典型。因此，道德教育之外，法律法治教育对社会公德建设也很重要。其四，中国人相对而言确实缺少公私界限意识（我并不认为这是儒家影响，毋宁说是缺乏儒家教养所致，其他诸多公德缺失亦可如是观），所以家庭教育、学校教育、社区教育等要有意识培养不同年龄段的人们，使之常怀人我、群己、公私界限的观念。其五，仅就伦理道德而言，古今社会与伦理诚然有异，但不可夸大古今之别，王阳明“良知”与“节目事变”之辨，梁启超“道德本原”与“道德条件”、“道德”与“伦理”之辨，无不表明一些道德（如良心、仁义礼智信等）具有超越性和普遍性<sup>④</sup>。考虑到道德本原的普遍性，以及道德品质的连续性和统一性，个人品性与品格的培养与道德情操的陶铸对于社会公德的建设来说无疑具有根本的意义。最后，就当代道德教育的资源而言，鉴于儒家思想文化为中华文明之根本，以及现代社会政教分离的共识，今人必须走出梁任公所谓儒家重私德轻公德的误判，当代中国的公民道德建设必然以儒学为主要框架，兼采诸子百家及外来思想文化。

[责任编辑 李梅]

① 任剑涛：《古今之变与公私德行的现代理解》，《文史哲》2020年第4期。

② 笔者认为，与其空泛谈论古今中西之别（再次强调就道德而言），不如一一考察儒家德目，厘清其真实意涵，探究其现代转化（“现代转化”云云有时也是多余，姑就时人言之）。笔者之前对此略有论述，参陈乔见：《儒家公私理念与治国理政》（《江汉论坛》2016年第9期）第四节“弘扬儒家道德，培育社会公德”与第五节“厘清忠德真谛，重塑职分观念”。

③ 此观点见毛泽东的老师徐特立为阐释毛的“公德”观念而作的《论国民公德》，参陈来：《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》，《文史哲》2020年第1期，第18页。

④ 关于儒家道德的普遍性，参陈乔见：《论儒家普遍主义——回应朱利安〈论普世〉》，王学典主编：《第八届世界儒学大会学术论文集》，北京：文化艺术出版社，2018年，第269—282页。



# 再现“大九州”

## ——“《春秋》邹氏学”与“中国居中”之经学前景图像建构

李纪祥

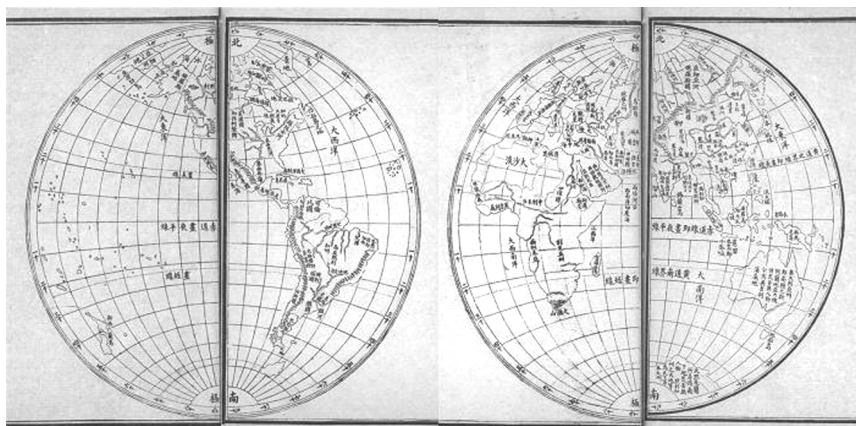
**摘要:**以魏源为代表的《海国图志》之世界五大洲新图像,反映了晚清以降中国“居东”图式的主流与接受倾向。廖平面对魏源及其晚明源头利玛窦的西洋新图模式,自儒家典籍旧章中,以重读“大九州”的进路而“再现邹衍”,企图收编其学为“《春秋》邹氏学”。廖平一生经历的清末民初,皆在追索“孔子之学”在五大洲新世界意义再生的可能,如何将孔子之学置入世界,并且再度“居中”,正是廖平萦绕一生的课题。近代视域中曾被遗忘的廖平学,重读其图像模式的经学论述,是东西方遭遇下的“五大洲与大九州”之当代课题。

**关键词:**廖平;五大洲;大九州;《春秋》邹氏学;孔学与经学图像

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.04

### 一、前言:近代视域中的“大九州与五大洲”之课题重返

魏源《海国图志》对新世界五大洲图像及新世界观的反应,常被视为是近代性的出场,影响道光以下迄于近代以降的学人甚深<sup>①</sup>。《海国图志》中所加载的世界新图,乃是一种欧洲模式的世界新图,居于平面图中线的零度子午线,须以英国格林威治为准确度,在此视觉下呈现的世界图像,便是欧洲人观看世界的方式,欧洲位于世界图的“居中”位置,而亚洲则位于世界图的东半球之“居东”位置。



魏源《海国图志》卷三地球正面图(正面图即“东半球图”)、地球背面图(即“西半球图”)。

**作者简介:**李纪祥,孔子研究院泰山学者(山东曲阜 273100),台湾佛光大学教授(台湾宜兰)。

<sup>①</sup> 有关魏源被“近代化”的近代化叙事论述与反思,请参考笔者下列两文:《近代观与西学观——魏源研究的多元面向与反思》,中国人民大学清史研究所主编:《西学与清代文化》,北京:中华书局,2008年,第73—93页;《舆图史与接受史中的海国与大地——清季世界新图之分型》,《辅仁历史学报》第22期,台北:辅仁大学历史学系,2009年,第27—94页。

魏源《海国图志》中的《地球正面图》与《地球背面图》即是欧洲模式世界图中的“东半球图”与“西半球图”，欧、亚、非三洲在东半球图，南北美洲则在西半球图，对中国而言，因为居于东半球的极东之处，故又称为“远东”。魏源对西洋模式世界图像及其东、西方位的接受，反映了对西洋知识中世界图型的认可与“输入”，也是道光以降“西学输入论”与“西化论”的时代先声。20世纪上半叶的梁启超与钱穆两位先生，在他们影响甚大的清学著作中，从“道光学术”与“近代转型”的角度，提出了以龚自珍、魏源为代表的观点，这意味着从《清代学术概论》到《中国近三百年学术史》，虽然梁、钱两先生对清代学术持论观点不同，却交集了同样的“魏源”，魏源必然占有了某种历史位置，才能同时对梁、钱二先生有此影响<sup>①</sup>。尤其是梁启超，更特言“治域外地理者，源实为先驱”<sup>②</sup>。

话虽如此，学界对魏源《海国图志》中所叙一段“邹衍大九州”文，则鲜少关注与深入。魏源在写于咸丰二年（1852）的《海国图志·后叙》中提及明季利玛窦与邹衍的联系，其曰：

谭西洋舆地者，始于明万历中泰西人利玛窦之《坤輿图说》、艾儒略之《职方外纪》，初入中国，人多谓邹衍之谈天<sup>③</sup>。

所谓“初入中国，人多谓邹衍之谈天”者，反映的正是魏源的历史认知。针对利玛窦五洲世界新图自域外人中国，为何魏源要用“邹衍谈天”来描绘明季人士的反应呢？以“邹衍”联缀上“谈天”一词，其典故所出，实在汉代，《史记·孟荀列传》中述及“稷下诸子”时引齐人颂曰：

邹衍之术迂大而闳辩，爽也文具难施，淳于髡久与处，时有得善言。故齐人颂曰：“谈天衍，雕龙奭，炙毂过髡。”<sup>④</sup>

“邹衍谈天”典故即出此。东汉王充《论衡》更以《谈天》名篇以言邹衍学，云：

邹衍之书，言天下有九州……九州之外，更有瀛海。此言诡异，闻者惊骇，然亦不能实然否，相随观读讽述以谈。故虚实之事，并传世间，真伪不别也。世人惑焉，是以难论<sup>⑤</sup>。

《史记》所谓“迂大”，《论衡》所谓“闻者惊骇”，即针对性指向邹衍“九州学”，也即是魏源所引的“邹衍谈天”学。显然自汉代以降，“邹衍学”所传下的历史印象，已是趋于负面评价之想象虚言，因而魏源在道光间提及邹衍并非偶然，他所继承的不仅是明季士大夫对传教士输入新世界观的嘲讽之言，也是清乾隆时四库馆臣对其评价之语；由明而清更至魏源，他们都用了“邹衍谈天”作为嘲讽的代称。可见“邹衍学”在明清人士自汉代召唤至自己的现实中时，被“再现”的邹衍，其形象仍是被负面评价的。魏源也是其中的一位，在他的笔下，“邹衍谈天”仍是负面的语词。

一直到晚清的廖平，“邹衍论述”才出现了转变。廖平显然也是受到魏源影响的众多人物之一，尤其是《海国图志》的影响，但他却是批判魏源“西学输入论”的一位晚清学者。廖平虽受到魏源的深刻影响，却不遵循他所呼吁的“师夷之长”的“西学输入论”，反而批判魏源的路线，而欲勾勒出一条经学的前景化蓝图：“中国居中”的世界图像。于是，对廖平而言，经学已在其“一变”“二变”“三变”中逐渐递变，直至廖平完成他的“孔学输出论”为止。廖平的“孔学输出论”正好深刻地与魏源的“西学输入论”形成对比。廖平受魏源启导，已经开眼望世界，汲取当世的“西学”新知，但却仍然意图进入最古老的六艺经典“立足”，直至“六变”仍未“弃置经学”；更重要的，是他为何要重新论述最新的“五大洲新知”与最古老的“大九州旧闻”？“五大洲与大九州”的冲突、调和、对话，是否便是廖平所以萦绕

<sup>①</sup> 参见梁启超：《清代学术概论》，台北：台湾商务印书馆，1985年，第125—126页。钱穆：《中国近三百年学术史》，台北：台湾商务印书馆，1966年，第529—532页。

<sup>②</sup> 梁启超：《清代学术概论》，第126页。

<sup>③</sup> 魏源《海国图志》六十卷本《原叙》写于道光二十二年（1842），本文所据系魏源于咸丰二年（1852）为百卷本所作的《后叙》。引文见魏源撰，陈华等点校注释：《海国图志后叙》，《海国图志》百卷本，长沙：岳麓书社，1998年，第7页。

<sup>④</sup> 《史记》卷七四《孟子荀卿列传》，台北：宏业书局，1986年，第2348页。

<sup>⑤</sup> 王充撰，黄晖校释，刘盼遂集解：《论衡校释集解》卷一一《谈天篇》，北京：中华书局，1995年，第473页。

纠缠的学问关怀向度所在?

被近代学人视为怪诞经学家的廖平,曾用了极大精力去重新论述邹衍,不仅将邹衍之学纳入孔学体系中,视为《春秋》经学中的“邹氏春秋学”,而且还将千年前出现在司马迁《史记》中的邹子海外大九州学,透过“再现”与重诠,在自己的晚清当代时空背景中,将“大九州”与“五大洲”一起置入“经学场域”对话。笔者认为,第二次在中国域内发生的“五大洲与大九州”之对话,正是我们讨论廖平研究的聚焦与主题处。廖平将视野着墨于“邹衍大九州”之学,意图翻转传统上对邹衍的负面形象,“再现邹衍”并收编于儒家经典体系中,这样的行动显然是传统所未见的。过去,学界常视廖平的经学及论述语言为一种荒诞,这也使得廖平的经学宛如他所欲再现的邹衍一般,也被人评价为因大不经,廖平学于是成了“学术界边陲化的廖平”“难解的廖平”“被遗忘的廖平”。一如晚近美国汉学家柯文(Paul A. Cohen)在其《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》书中所反省的:当代居于近代中国研究主流地位的费正清(John K. Fairbank)学派,他们看待与建构的近代中国学之视野与途径,其实与近代魏源开启的特色相近,都是以一种“西化论”与“西学输入论”为主调性的研究角度,因而柯文批判了此一居于美国中国学研究主流的立场,提出了从中国内部角度研究中国历史的另一种调性视野的研究途径<sup>①</sup>。在研究中国儒学的美国学者中,唯一对廖平作出了关注的学者,便是列文森(Joseph R. Levenson)的《儒教中国及其现代命运》。列文森对中国近代儒学的关注与研究在美国向来享有盛名令誉,而他正是费正清的高足,其对中国的研究调性仍然是费正清学派式的,因而从西化论的角度,他对廖平学的看法不免仍与主流学人相近。列文森不仅将廖平学评价为一种“空谈过多”且“稀奇古怪”的经学之言,也认为廖平学实已脱离了时代现实,未能像康有为般参与过现实政治中的改制实践,其著作的属性显然只能停留在“预言”的层面:

作为最后一个儒家学派的最后一位思想家,廖平那平淡的一生正是儒学为历史所抛弃的见证。也就是说,廖平所阐释的儒学思想内容已脱离了历史。<sup>②</sup>

列文森的研究代表了某种趋向与主流意见,即魏源开启的“西学输入论”才是此下近代史的主流趋势,廖平则是偏流;换言之,近代学人,不论中外,在他们的眼中所观看到的世界,已经有了某种框架,这导致了框架对视野的局限。就列文森对廖平学的研究而论,他其实并未能作出相应的理解,这个例子或许可以解释何以廖平在近代学术场域中,长期被忽略且即便关注也是负面评价居多。所以然者,实有其内在的逻辑轨迹可循,关键便是在从“西学输入论”来看待廖平的“孔学输出论”,不同的棋盘确实很难互相理解对方的棋路。廖平对此显然非无自觉,彼固已自云之矣,其曰:

今合小大、综天人、统古今而一以贯之。在今日固托之空谈,将来必征诸事实,如以荒唐讥之,亦不敢多辨也。<sup>③</sup>

廖平显已察觉到同时代人对他的批评,对己学被讥为“托之空谈”,已有心理的准备,预察己说将会是一“荒唐之言”的非主流观点。相较于半世纪后域外学者列文森笔下对他的“预言”评价,则廖平对自己学术的未来“预言”,恐怕比列文森的评价更为准确吧。这样的反讽,更显得廖平之学不仅在当时,也在他的身后百年间,都仍是“被忽视的廖平”与“边陲化的廖平”形象。

廖平的经学著作是否真的如此荒诞难解?我们是否需要调整看待的角度?在本文中笔者尝试

<sup>①</sup> 林同奇:《“中国中心观”:特点、思潮与内在张力》(译者代序),柯文著,林同奇译:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》(增订本),北京:中华书局,2010年,第5—39页。

<sup>②</sup> 列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁译,北京:中国社会科学出版社,2000年,第273—283页。引文见第274、283页。

<sup>③</sup> 廖平:《地球新义》,1936年廖氏家刻本(丙子本),第29页a—b。廖平《地球新义》传世有三个版本:光绪二十四年资州艺风书院排印本(戊戌本)、光绪二十五年新繁罗秀峰刻本(己亥本)、民国二十五年廖氏家刻本(丙子本)。本文所据系廖氏家刻本(丙子本),此本由廖平嫡孙廖宗泽据戊戌本与己亥本,按照廖平《家学树坊》所载《井研县志》之《提要》原稿题目,重新编次校刻而成,洵为善本。

提出一条理解廖平经学及其语言的路径,从“五大洲与大九州”的世界图像对话角度来诠释廖平的“再现九州”与“收编邹衍”。本文即作了这样的尝试:自五大洲世界图像的历史脉络,呈现廖平一生经学论述话语的核心:追求“居中”。这点似乎触及了前人未曾触及的聚焦:廖平对中、西学术调和的关注,从初变至六变,终于超越晚清趋于炽烈的今、古文经学之争,转为面对中、西之歧与如何调和的思考,廖平的关怀已经走到了“让孔学走出中国”“孔学如何在世界中”这条路径上<sup>①</sup>。“让孔子走入世界”便是经由“经典”重新勾勒出一幅剧变中的中国式“新图景”<sup>②</sup>。诚然,在“西化语言”大量产生的晚清与民初时势中,一个奇特、怪异、令人难解的廖平,将众人皆视为进步阻碍的儒家经典,作为自我面对西方的立足之所,从激荡、批判、交流、接受与反思中,仍将“孔学”与“五经六艺”摆置在核心场域;在当时固不合时宜,为世人所讥,但在今日视之,一切已迥然大变。在笔者看来,晚清以来的汹涌思潮与新知,地处四川边陲治学的廖平,已然极为前瞻地紧握经学为其核心,并在其笔下,彻底翻转了过去对“邹衍谈天”的负面评价,从儒家六艺视野收编了“邹衍学”,将其视为“《春秋》邹氏学”,为邹衍塑出一个新的正面形象,使邹衍的大九州论述,成为经学的大九州、儒家的大九州、现代的大九州、与五大洲相遇的大九州!本文便意图自此角度切入,重新理解廖平所面对的“大九州与五大洲”的课题;廖平经学被塑形为荒诞难解的历史,在本文看来,也端视研究者的研究视角在何处立足。

## 二、“五大洲”新世界图像在华接受史中的“邹衍式”反应

如前所言,经由魏源对利玛窦五大洲说初入中国的历史陈述,反而使我们注意到为何他要将“利玛窦”与“邹衍”联系在一起?以此作为一条线索,若将明季士人对“五大洲说”的反应,视为对“域外”也是对“赤县神州”再度唤出旧忆的历史缠绕,则《史记》中邹衍大九州论述的再度出场,似乎也有“新知”与“旧闻”联系的内在逻辑与联想,至少史料所见是如此。邹衍的说法不仅是相对于中国的“九州说”之域外驰骋,同时,也将“禹贡九州”放入了一个更大的世界即“大九州”的框架之内。这种既介绍了“域外”同时又将“中国”放入一个更大框架的认知模式与世界知识,在旧与新之间,在信与不信之间,总是会再度将年代已久远的邹衍之说,带入到晚明与晚清的时空中来,作为世界图像中五大洲说的对比焦点。

在司马迁之前,《淮南子·墜形训》中已述及其说<sup>③</sup>。然就邹衍域外之谈的传播与影响,仍以《史记·孟荀列传》为最要,司马迁云:

邹衍睹有国者益淫侈,不能尚德,若《大雅》整之于身,施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变,《终始》《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经,必先验小物,推而大之,至于无垠。……

<sup>①</sup> 晚近对廖平学研究的两岸动向之回顾,可参见郑伟:《20世纪以来廖平经学文献整理研究之回顾与新构想》,中国高校人文社会科学信息网, <http://www.sinoss.net>。从回顾中,略可察见廖平研究逐渐受到重视的递兴与各方面研究的拓展,但以“世界图像”视角切入以研究廖平经学变化意义者,以笔者所知,当首见于魏怡昱在2006年发表于台湾“中央研究院”中国文哲研究所的单篇论文《邹衍、经学与诸子——廖平大统学说的世界图像之建构》(《“四川学者的经学研究”第二次学术研讨会会议手册》,第17—24页),翌年改题作《孔子、经典与诸子——廖平大统学说的世界图像之建构》,刊于《经学研究集刊》2007年第3期,第111—138页。后其更名魏彩莹,撰成台湾地区第一本专以廖平经学为主题之博士论文《经典秩序的建构:廖平的世界观与经学之路》(台湾师范大学历史学研究所博士论文,2013年)。廖平著作多于其在世时便已由四川存古书局刊成问世,1949年后李耀仙点校编成《廖平选集》上、下二册,1998年由成都巴蜀书社出版,台湾则有长安出版社选刊的存古书局本《今古学考》(1974年)、《四变记》(1978年)及学海出版社出版的《经学五变记》(1985年)。最近则《廖平全集》点校本(十六册)由舒大刚、杨世文主编完成,并由上海古籍出版社于2015年出版。惟本文所用仍以台湾“中央研究院”傅斯年图书馆所藏1921年四川成都存古书局刊本为主,部分佐以后来覆刻刊本。

<sup>②</sup> 这是魏怡昱在其论文中论述的核心措辞,本文借重之。见魏怡昱:《邹衍、经学与诸子——廖平大统学说的世界图像之建构》,台湾“中央研究院”中国文哲研究所主编:《“四川学者的经学研究”第二次学术研讨会会议手册》,2006年,第17—24页。

<sup>③</sup> 有关汉代文本中对邹衍大九州学的阐述,略可参见:顾颉刚:《秦汉统一的由来和战国人对于世界的想象》,《古史辨》第二册上编,北京:朴社,1930年,第1—10页;邢义田:《天下一家——中国人的天下观》,刘岱总主编:《中国文化新论·根源篇:永恒的巨流》,台北:联经出版事业公司,1983年,第425—478页。

先列中国名山大川,通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推之,及海外人之所不能睹。……以为儒者所谓中国者,于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州,禹之序九州是也,不得为州数。中国外如赤县神州者九,乃所谓九州也。于是有裨海环之,人民禽兽莫能相通者,如一区中者,乃为一州。如此者九,乃有大瀛海环其外,天地之际焉<sup>①</sup>。

邹衍之说曰“赤县神州内自有九州……不得为州数”云者,显然是不欲时人仅仅以“禹之序九州”为“人在世界之中”的“世界”,故云“中国外如赤县神州者九,乃所谓九州也”。以“中国外”之九州为“大九州”,来对抗禹之序九州,皆以九为州数,显然便是在对抗、纠正目的下故意为“九”之论述方式。盖邹衍之意极为明显,意在“儒者所谓”之《禹贡》文本不得为框限中国人世界观之经典文本。是故其所述文中之“中国外”一句极值得注意。所谓以禹序九州为中国之域内与域外之世界的图像模式,是以儒者所谓的禹序者为“中国”,中国之外遂不知其大,反自小之;反之,若能接受真正的九州为中国之代名——即“赤县神州”之称,则“人在世界之中”的世界图像,则应为和合“中国”与“中国外”的大、小九州世界共之者。邹衍的世界观大小与实测无关,说其无涯却又有涯,盖有州,有方位,有“裨海环之”,“大瀛海”复“环其外”,“天地之际”为其边界,界内的世界“以小推大”可成就出一“世界观”,必如此方可避免“画地自限”而有“闳大”之可能;而此种闳大,实已超出了《尚书·禹贡》所论的汉代经书传统,邹衍所论“中国外”者有八,虽未必为真,然时人亦莫可证其不真,邹衍对世界观“极限”与“域外”的探求,到底是“闳大”还是“不经”,正好呈现着两种不同的对立模式。“人在世界之中”的“世界”构想,“安”与“不安”于“中国外”,两种模式与态度之对立,以及由之而生的冲突场域;显然并非晚明方有之,早在《盐铁论》中已经出现了!司马迁之后,此说之流布,见之于汉昭帝时期桓宽所记录而成书的《盐铁论·述邹篇》中,桓宽述论云:

大夫曰:邹子疾晚世之儒墨,不知天地之弘……于是推大圣终始之运,以喻王公。先列中国……以至海外。所谓中国者,天下八十一分之一,名曰赤县神州,而分为九州。……秦欲达九州而方瀛海,牧胡而朝万国。诸生守畦亩之虑,闾巷之固,未知天下之义也。

文学曰:尧使禹为司空,平水土,随山刊木,定高下而序九州。邹衍非圣人,作怪误,荧惑六国之君,以纳其说,此《春秋》所谓“匹夫荧惑诸侯”者也。……近者不达,焉能知瀛海?<sup>②</sup>

在此记录中,值得注意的是,两造皆言“天下”;其一之天下,“中国”仅为其八十一分居一者;另一之天下,则为秦始皇所并之天下,亦即所谓以“中国”为“天下”,故天下、中国、三十六郡,在此为等词。

在桓宽所记述的汉昭帝时的两造之争辩中,属于官方代表的是“大夫”,属于民间代言的则是“文学”。作为官方立场发言的“大夫”,在本篇中引述了邹衍之论,来对抗“文学”之儒,其所谓“邹子疾晚世之儒墨,不知天地之弘”者,已可见在昭帝之时或者说在《盐铁论》中,“邹衍”的“再现”是被放置在“疾末世之儒”的脉络中来认知的;表面上看来,大夫与文学对于邹衍,系一引一驳,但就书写者的叙述文字而言,邹衍的角色在《盐铁论》中其实已被固定了。引用者、批评者对于彼所再现的邹衍,其实是在同一交集点的坐标上来勾勒邹衍之形象的,此一交集的坐标,便是邹衍系一“疾儒非圣”者:就大夫而言,“疾儒”是助其攻儒;就文学而言,“非圣”是反先王传统;而两造交集的邹衍言说,便是“世界观”!

邹衍学说“闳大”世界观的特色,在于天下之大,故而向外拓求使民有所安,其思想特色正在于此,因而“域内”者不可不知“域外”。“闳大”一词的修辞性,可以是特色,也可以是贬词;显然,自司马迁以下,邹衍学中的“闳大性”是被朝向了贬抑方向而塑形,“闳大”固为一贬辞,然确实是邹衍的世界观落实于政治现实中的特色,尤其出现在代表民间与朝廷两造争论经济与盐铁的记录之书《盐铁论》

① 《史记》卷七四《孟子荀卿列传》,第2344页。

② 王利器校注:《盐铁论校注》卷九《述邹篇》,北京:中华书局,1992年,第551—552页。

中时,与利玛窦世界新图中所据的重商、拓土之时代因子便益发地相映了。如果说晚明重视利氏学说与其地图的士大夫如章潢、冯应京、李之藻、徐光启、郭子章等人,都有其经世天下的精神,也都有其实用之学的著作,那么,他们对于利玛窦世界新图之重视以及参与刊印,便也可视为是一种儒学内在性的外显,则此种儒学内在性若放置于汉代《盐铁论》的脉络中观看,实可以看出一种“何以引述邹衍”的《述邹篇》之蕴义,其指向邹衍的“天下之义”也甚显然,特别是其“域外性”的一面。晚明的“再现邹衍”,更多的是专注在其“想象域外”的一面,为的是与利玛窦的“域外五大洲说”作出联系比较。

明季士大夫对于利氏自1583年肇庆以迄北京、关外刊刻之著述的印象与接触,实堪作为一部极为复杂而有趣之“接受史”。粗略分之,可有两种立场:一为否定论,一为肯定论;在作为光谱的肯定与否定之间,自然还有信不信之间的诸好奇者的接触反应。

透过肯定论者的言论文字,例如刻在《坤舆万国全图》《两仪玄览图》的序跋题识文字,我们可以看到五大洲说的新世界图像已经与邹衍的大九州说联系起来。反之,在否定论方面,明季士大夫更是意欲联系邹衍大九州说,意图指出利玛窦五大洲世界图说的荒诞与虚妄性。目前所知较早有关于将利玛窦之“世界图像”与邹衍“大九州说”联系起来,并且给予严厉负面批判之言论,据洪业的稽考,当出于李维楨之《大泌山房集》。李维楨不仅是晚明对刘知幾《史通》作出新校刊本的重要人物,同时也注意到西学在中土传播的反应。李氏云:

抑余尝观司马传,驺衍作迂怪之谈,……因而推之,及海外,人所不睹;谓中国于天下,八十一分之一耳。顷有化外人利西泰为山海图,狭小中国,略与衍同,而冯盱眙称之,无乃吊诡之过欤?<sup>①</sup>

引文中的“利西泰”即是利玛窦,而“冯盱眙”则为“冯应京”。显然李维楨对于邹衍的观点以“迂怪之谈”言之,乃是负面的评价;因之将利西泰的“山海图”视作“略与衍同”的归类思考,正是为了批评冯应京对利玛窦的称道!考明季士大夫之所以对利氏之世界图像有“否定论”之反应,始闻而骇,始见其所携来之世界图亦骇,终则不信者,以中国之世界观已深入人之脑海意识中,故终以夸诞不信为其定论,至有以《史记》中邹衍之“海外”九州论相比拟,缘由明人视邹子之言论所夸诞者,为涉及“域外”之想象也。又如同为明末人的陈组绶,在其于明崇祯九年(1636)所完成的《皇明职方地图》之《序》中,即云:

遂使教外别传,诡而披地球,以神其说,小中国而大四夷也。……以此无稽之言,得小吾中国,是大可痛也!<sup>②</sup>

陈氏又云:

周有邹衍,衍天下有大九州,而周不以加之《职方》;夏有竖亥,步天下之东西二万八千里、南北二万五千里,而夏不以入之《禹贡》!西学之来,抑亦圣世之有邹衍、竖亥者乎?存而不论,可矣!<sup>③</sup>

在四库全书本《职方外纪》之前的馆臣提要中,亦有类似的批评语言出现,其云:

(《职方外纪》)所述多奇异,不可究诘,似不免多所夸饰。然天地之大,何所不有?录而存之,亦足以广异闻也。<sup>④</sup>

将利玛窦所输以入华的“五大洲”世界新观,视之为邹衍大九州说之比,致以为“神其说”“无稽言”“多所夸饰”;此种对邹衍大九说之言的批判语词,如荒诞、无稽、莫考等,古已有之,是故后世之中

① 转引自洪业:《考利玛窦的世界地图》,《禹贡》半月刊第5卷第3-4期合刊,第41页。

② 陈组绶辑记:《皇明职方地图》三卷卷首《序》,明崇祯九年刻本,台北图书馆善本书室藏本。按:陈《序》系以设问体“或问”为之,云“或问之作,昉于朱子”,自比于朱熹辑比诸家诗义作《诗集传》之意。

③ 陈组绶辑记:《皇明职方地图》三卷卷首《序》。

④ 永瑢、纪昀等撰:《四库全书总目》卷七〇《史部二七》,清武英殿刻本,第18页b。

士学人批评入华之西洋五大洲说,不免有挪用于古人之批评邹衍之语言处;笔者此处所谓的“挪用”,既指向明清人士对邹衍的历史印象,也指向对“西泰士”与“邹衍徒”两者的联系比附,于是一种最初反应,欲见诸文字,遂取古人批评邹衍之现成文字语言以加诸五大洲说图文。据《明史·外国传·意大利亚传》所载利玛窦之言五大洲文,云:

意大利亚,居大西洋之中,自古不通中国。万历时,其国人利玛窦至京师,为《万国全图》,言天下有五大洲。第一曰亚细亚洲,中凡百余国,而中国居其一。第二曰欧罗巴洲,中凡七十余国,而意大利亚居其一。第三曰利未亚洲,亦百余国。第四曰亚墨利加洲,地更大,以境土相连,分为南北二洲。最后得墨瓦腊泥加洲为第五,而域中大地尽矣。<sup>①</sup>

然《明史·外国传》最终则以“其说荒渺莫考,然其国人充斥中土,则其地固有之,不可诬也”作结<sup>②</sup>。《明史》此传的作者所作之结语评断,其实可读出二种观点于其间,其一曰不可诬,其二则不以利氏所言为可信。盖吾人从《明史》撰文者自称“中土”,则可知其既非如今日之自称“东土”,亦非如邹衍之置赤县神州于世界之“东南”,则撰文者意识中对利玛窦五大洲的“荒渺莫考”,显然一如汉人对邹子大九州之言词相类。

利玛窦携图东来,传入了“中国外”的讯息,此一“域外”讯息,不仅可能为真,更可能冲击到中国;于是,具同样知识论述模式的邹衍,其“中国外”的“域外论述”,便有可能不再只向荒诞不经的一面再现,从可信、不可信,从利玛窦与邹衍到魏源与邹衍、廖平与邹衍,邹衍所论的“天下图像”,从一开始其性格便与“闳大”有关,至于其“闳大”是否为“不经”,则显然是态度与立场的诠释问题。因而,考察邹衍的“域外”与“闳大”在后世如何被“再阅读”,便可由此以考察解读对“世界观”的基本立场如何。

### 三、廖平“再现邹衍”的经学意图:重读廖平的“居东” 焦虑与“居中”之经学图像前景建构

廖平的学问之展开其实与道光以来的许多经学家或士大夫相近,都是从“清代学术中的汉学”界面切入。只是,廖平既受魏源影响,因此他的经学之路也受常州学术影响而从今文学入。1932年在廖平过世的追悼大会上,他的门人陆香初负责讲述“师学”,陆香初在演讲中特别提到了“廖平学”的两大特点,其一便是正式宣告廖平之学就是继承了常州之学的精神;井研学派出于常州学派;第二个特点被概括为“孔子之学”;井研学派即是尊孔学派<sup>③</sup>。这样的讲演在追悼会的重大场合表述,显然是得到了三方的认可:1.廖平的后人子孙,2.廖平的井研门下弟子,3.已逝世的廖平本人。因此,廖平其实一开始便具有自常州以来的道光今文学之经世情怀,从公羊学而进入清代今文学体系的世界,而后,意图在晚清经今、古文学之争的藩篱中,超越今古也突破以今古为世界的两造经学藩篱,专门“以孔为宗”,不仅平分今古,也重新论述今古,建构了“大/小统”的“经学世界”,这个经学世界已不再只是“中国域内的经学世界”,而更是“包含域外的世界经学”。可以说,廖平一生“学宗孔子”,以此为始,也以此为终。对廖平一生的经学历程而言,他的视野中存在着“两个孔子”之纠缠与困扰,一是“今古学考”中的“孔子”,这样的孔子显然便是清代学者在汉学视野中的孔子,在晚清时期依然纠缠在经学史的今古文之争中;第二个孔子则是“世界的孔子”,廖平学的归宿与企向便是建构与重诠这一“世界的‘孔子’”也即是“‘世界的’孔学”,而绝非仅是“‘中国的’孔学”。在廖平的两个孔子之间,存在的便是廖平的对孔子学的当代性思考历程,反映的正是廖平从孔子与经典的立场出发,以响应

① 《明史》卷三二六《外国七》,北京:中华书局,1974年,第8459页。

② 《明史》卷三二六《外国七》,第8459页。

③ 四川大学编纂:《六译先生追悼录》,刘家平、苏晓君主编:《中华历史人物别传集》第71册,影印国家图书馆藏本,北京:线装书局,2003年,第481—522页。

当代西学的压力,印证“孔学的存在价值”。廖平“经学初变记”时的成名作《今古学考》,已可看到他的经学之俊思与奇才,他虽从常州学风入手,却意图“平分今古”,企图建构“周孔并存”模式,调和晚清经今古文之学,但廖平自述仍存困惑与不安,他曾说:“惟一经之中,既有孔子、周公两主人。”<sup>①</sup>于是,“二变记”时便独尊今文,主尊改制的孔子,廖平自言:“皆主孔子,并无周公。”又言:“六艺皆为新经,并非旧史。于是以尊经者作为《知圣篇》,辟古者作为《辟刘篇》。”<sup>②</sup>对廖平而言,不论是初变还是二变,都仍只能是一种“中国域内之孔子与孔学”,因此他深怀不安:孔子之学在此中学与西学交错的时代,真的只能止于中国域内而已吗?如此,不正坐实了潮流所言,孔子与孔学已无面对新世界之意义与价值!“孔学是否过时?”孔学及经典是否已然无法面对当今地球世界的种种新事件、新制度、新发展,“六经中绝无大地制度”,六经是否真的绝无可能阐释出地球世界的大地制度与孔学?“孔子万不能知地球之事”<sup>③</sup>,那么,孔子之学还能从当代的再诠释与再建构中,仍适用适任于大地全球之经营与制度否,孔子是否仍可能成为全球之圣,而非仅仅囿限于“中国之圣”,并且是过时的“旧圣”?对廖平而言,必也曾心中以此问题质问过自我,若孔子与孔学不为过时,则古人所言“圣之时”便非虚言。廖平在“经学三变记”中,终于传达出了他的信念:“孔子乃得为全球之神圣,六艺乃得为宇宙之公言。”<sup>④</sup>治六艺宗孔学者,一旦有此信念,有此自信,则其治经之路向,便应从六艺以衔接古今,并以此为诠释之立足点。世界的变化虽已涉及“中国外”“海外”“域外”的世界观,此一冲突世界观也已然成为“过时 vs. 圣之时”的必然争端焦点所在,“地球世界观”必须被突显,“五大洲与大九州”乃是一个当代的经学课题,而“邹衍大九州与《禹贡》九州”则是古代的经学课题,可以召启后来,呼应古今。曾被《海国图志》贬抑的“邹衍谈天学”,便在廖平的思考与关注下,首次被纳入了廖平的经学当代化议题中:“盖邹衍之说大明,孔子乃免居墟。”值得注意的是,代表中国自身传统的邹衍式“域外论述”与代表西洋新说的利玛窦“世界论述”,显然吸引了廖平的目光,廖平明显受到邹衍模式论述的影响,也采用了这样的论式,将“禹贡九州”视为“中国内”,而邹衍的“中国外”之“大九州”,对廖平而言,便如同西洋所传入的新世界观,是一个传统所未曾遭遇的“五大洲”世界,中国必须面对这样的挑战,以“地球”为“世界”来重新建构与诠释“儒门旧典”,这一点,正是廖平建构其以“大小统”学说为主调的“经学模式”,廖平学的模式与“邹衍模式”何其类似,其所受于邹衍“中国内/外”模式之影响,在其“大/小统”论述结构中显见结构上的承袭。

可以这样说,“中国的孔子”如何可能成为“世界的孔子”,便是廖平“三变记”时期建构“大小统”模式的核心,“邹衍学”的论述模式确实深刻影响了廖平的“域内/域外”思维方式。对廖平而言,“中国的孔学”如何能成就其为“世界的孔学”,便不能只停留在《海国图志》所输入的“中国居东”之世界图像,而古代的邹衍大九州学正好提供给廖平一个重要的津梁。“邹衍学”提供给廖平的,正是一个将孔学视为中国式话语输出的模式,由“中国内”推向“中国外”,廖平从邹衍处开启了他的“儒家版邹衍学”,这使得廖平可以面对“世界之东”与“世界之中”的经学前景化课题。

不只是魏源的《海国图志序》,年代稍后于魏源的徐继畲,在其名著《瀛寰志略》中,也依然在提及邹衍大九州说时,作出了负面批评<sup>⑤</sup>。何以言“新世界图”者,必须要将年代久远前的邹衍拉回他们的时代,仅是为了用邹衍说的荒诞想象来与西方传入的椭圆形地球图说作出一种对照吗?廖平在其

① 廖平:《二变记》,《四益馆经学四变记》(刘申叔摘本,与黄谔笺述《五变记》合刊),成都:存古书局,1921年,第3页a。

② 引文分见廖平:《二变记》,《四益馆经学四变记》,第3页a-b。

③ 廖平:《三变记》,《四益馆经学四变记》,第4页b。

④ 廖平:《三变记》,《四益馆经学四变记》,第5页b。

⑤ 徐继畲于其《序》中说:“吾闻康熙年间西洋怀仁《坤輿全图》,周围九万里,宇中山川、城郭、民物,了如指掌。古之言地球者,海外更有九州,今以图考,则不止九州。或曰:‘九州,天下八十一州之一。’今以图考,则无八十一州。……上世《山海经》之奇怪,全属空撰;近时《海国图志》,大半臆说。”“或曰”者,即指邹衍。见徐继畲:《瀛寰志略》,上海:上海书店出版社,2001年,“序”第2页。



《大统春秋公羊补证》中,正是针对此点而特别作出了提问,同时也专门就此而作出了“答客问”“问难”式的响应,可以想见廖平之初观利玛窦的《坤舆万国全图》时,必定对明代人士将利玛窦世界新图比拟作“邹衍谈天”,有所触动,也必然对魏源的《海国图志》下笔将提倡域外之论的邹衍大九州学视为“荒诞之言”,有所疑惑不解。从疑惑到发出“何谓域外大九州学”的提问,从提问到响应,可以想见廖平已经历一番经学重读的起伏,最后方才有“春秋邹氏学”的回应自我之发问。在《大统春秋公羊补证》之《公羊验推补证凡例》中,廖平曰:

邹子游学于齐,传海外九州之学,与公羊家法同源,由中国以推海外,人所不睹;由当时上推天地之始,所谓验小推大……推验之说,实与《诗》《易》相通,以验推名书,齐学家法,本来如此,所以与《穀梁》并行不悖。<sup>①</sup>

又云:

《公羊》旧有新周、王鲁、故宋、黜杞、通三统、改文从质诸说,中国无所谓质家,所云亲亲、尚白,凡事与中制相反者,惟泰西为然,故以中西比文质。又泰西文明程度与中国春秋以前政教风俗曲相同,诸国会盟征伐,尤为切合。《春秋》拔中国之乱反之正,中国不足以为世界,《传》所谓乱世者,正谓今日世界。春秋之际,天生孔子,由《春秋》推《诗》《易》为万世法。今日世界但以拔中国小统旧法,施覃全球,进退维谷,其基础不外《公羊》矣。<sup>②</sup>

复云:

天下天子为大统正名,小统借用其说,久假不归,每多蒙混。如中国对海外言,为禹服定名,非指鲁;旧说每以中国为天下。<sup>③</sup>

廖平不仅重新论述大九州论,认为与“《公羊》家法”同源,同源的意思便是同出于《春秋》,也同出于孔子。同时,对于中国所处的当代形势,廖平与魏源显然都接受了新的“地球图像”,亦即中国只能是世界的“万国”之一。廖平显然认知到当时的一股以“地球”为场域的全球化“列国”趋势,也承认新世界观的影响不可遏止。然而,如此一来,中国之孔子、中国之今古学、中国之经典尤其是《周礼》《王制》《尚书》《春秋》等又将被置于何处?一如魏源批判邹衍大九州说般地必须被弃置于故纸堆中吗?是故廖平作出了深刻反思,他不仅讨论“泰西文明”,而且还讨论了“泰西文明程度”,这个“程度”一词是前人研究廖平中向来被忽略了的一个词汇。在这个词汇中,让我们窥见了廖平对于“中西文明比较”的思考,以及如何从未来式中寻求新的制高点。换言之,廖平所思考的并不是康有为式的“变法维新”,而是在新的“地球世界”“列国形势”的“当代”之中,思考孔学与经学的“当代化”“世界化”,此点,成为廖平《大统春秋公羊补证》以“大统春秋”为书名的公羊学式之未来论述主调。的确,在晚清中国时,士大夫学人们初认知到地球是由五大洲所构成的新世界观之际,廖平的思考已经及于一种全球化进程中的“列国”与“孔子”的联系论述,同时,也敏锐地意识到魏源之张眼看“洋人之海国世界”中对于千年前“大九州”说的扬弃与批判,所据者在泰西洋人之质测,所可议者在于忘却了邹衍的想象中的“人所不睹”的局限中的“验推”之意义。在魏源以“海国”建构中土与域外接壤的世界新图像之后,随之而来与必须面对的问题,便是中国应当如何面对“五大洲”这一新语的语境,以及中国如何“在亚细亚洲与世界之中”的新存在问题,这一次牵动的不只是“域外/内”的世界图像之接受与反应,也更是一个域内自我的政治现实面的改革思考与路线的问题。廖平的再现邹衍,正是为了域内之学与域外新说的对话,更进而欲纳“地球”与“五大洲”于其所欲召唤至现代的孔子及其旧籍经典中,自然也包括邹衍的学说,廖平已将“邹衍学”与儒门经典中的《禹贡》《职方》等篇立于同样的高度。

① 廖平:《公羊验推补证凡例》,《大统春秋公羊补证》,光绪二十九年则柯轩刻本,第1页b-第2页a。

② 廖平:《公羊验推补证凡例》,《大统春秋公羊补证》,第2页a-b。

③ 廖平:《公羊验推补证凡例》,《大统春秋公羊补证》,第4页a-b。



述引入当代,在他对“地球”与“旧典”的言说中,皆可见其重组旧典语式的世界图像之痕迹。廖平已从邹衍学的“大九州”处找到了世界图式的立足点,并由此而与“五大洲”开启对话,不仅重新为“邹衍谈天”塑形,也由此而建立“新说”,其曰:

大九州可分可合,分之则各王一州,为割据时代;合之则以一服八,如邹氏春秋大一统,皇居中州统驭八极。<sup>①</sup>

又如廖平《禹贡九州推广为八十一州图》,明显是用邹衍大九州之说义,以成其“中国外”之世界图形。在此图中,北有“露西、欧洲”,东有“坎拿大、北美、南美”,西南有“非洲”,南则有“澳洲”;而中国,则居于图之中央,称之为“中国”。

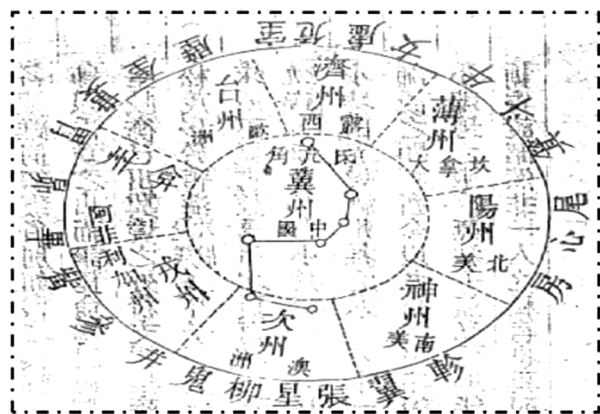
故此图实为廖平式的“儒家版邹氏学”的“中国居中之五洲图”<sup>②</sup>,殆已可见一种廖平风格与廖平模式的世界图像之经学新义,但这样的经学新义,仍须放在明季以利玛窦世界新图输入为开端的五大洲说与大九州说遭遇之历史脉络中,始能看清廖平“奇言怪说”之意义,不惟不奇不怪,反而处处充满了儒家与中国式的再现惊喜。这是另一种完全不同于我们一般所见的现代化与近代化模式的语言,用廖平自己的说法,则是:

今世界开通,地球三万里之说大明。凡经传宏廓之疆宇,昔目为无用之空文者,皆为当今之实验。……皆出孔门旧义,绝非自创新奇,特以前贤囿于《禹贡》区域(按:疑原作“区域”),缩小圣经范围,生不逢时,无足深怪,后之读《尚书》《周礼》者,其加以考核之功,庶不受谣诼之惑乎!<sup>③</sup>读其首句“今世界开通,地球三万里之说大明”,自是可以读出其渊源。

近者在魏源的《海国图志》世界新图,远者在明季利玛窦的《坤輿万国全图》,皆显“五大洲”世界图像新义。廖平又云:

故北斗建极,四季流行,经星分方,九畴对照。大之为《淮南》九州,充满今之地球;小之为《禹贡》九州,不过今之中国。夫《禹贡》九州非小也,小中寓大经旨,实有能约能博之理。况地球既出,孔义益明,倘仍拘泥故旧,如史公目衍为怪诞,则真井蛙藩鷄,不足语江河之大量、天地之高者也。<sup>④</sup>

廖平以地球新观来重读孔门经典后,曾被儒家所讥讽的邹衍的大九州说,终成廖平所必须凭仗与藉依者,而邹衍也终成廖平“经学史”中的邹氏《春秋》之儒门之统,否则无以与《尚书·禹贡》《周礼·职方》等经书上所能呈现的九州观、五服观等各种世界观,一并结合在地球/五大洲的当代世界开通之中,取得孔子“圣之时”者的“圣”与“时”义。



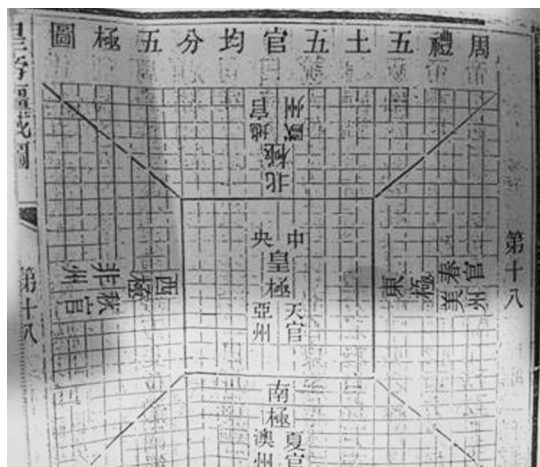
廖平《皇帝疆域图》第十一图附图《大统分野图》  
(五大洲、大九州结合后的中国居中之世界图式)

① 廖平:《周礼九服九分天下图第四》,《皇帝疆域图》,第11页b-第12页a。

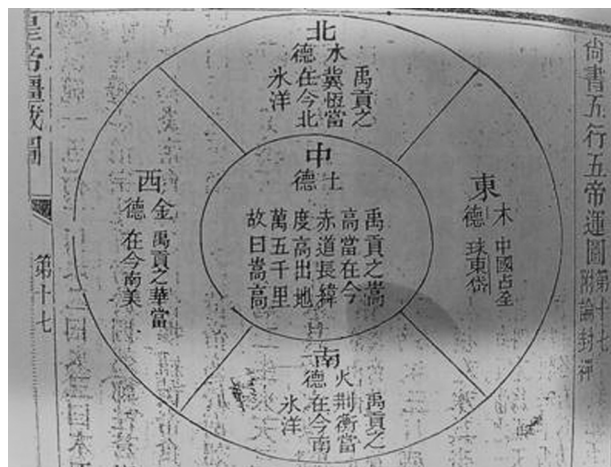
② 廖平:《禹贡九州推广为八十一州图第八》,《皇帝疆域图》,第21页。

③ 廖平:《周礼九畿九州图第五》,《皇帝疆域图》,第14页下。“特以前贤囿于《禹贡》区域”句,点校本《廖平全集》径改作“区域”,注云:“据文意改。”见杨世文、薛会新校点:《书经周礼皇帝疆域图表》,《廖平全集》第4册,上海:上海古籍出版社,2015年,第328页。

④ 廖平:《禹贡导山为天九野图第十一》附《大统分野图》,《皇帝疆域图》,第43页上。



廖平《皇帝疆域图》第十八图  
《周礼五土五官均分五极图》



廖平《皇帝疆域图》第十七图  
《尚书五行五帝运图》

我们如果仔细阅读廖平的“今之地球”“今之中国”的语汇与思想，其实很难将他视为一位“怪诞”之人，廖平倒是反过来嫌司马迁在其《史记》中将邹衍误解成了“怪诞”呢！故曰“特以前贤囿于《禹贡》区域，缩小圣经范围”。廖平弟子曹三立为廖平《周官大统义正》所作的《序》中，即云：

四益先生《古学考》以《周官》为逸礼，经莽、歆窜改而成。丁酉以后，乃以为海外大统之书。<sup>①</sup>

曹氏盖谓其师转变的关键时期在“丁酉以后”。廖平既变其视野，“中国与世界”遂为关怀核心，立“大/小统”新说；此曹氏序文中所云其以《周官》为大统之书也；堪注意者，为其言“大统”时，其前有“海外”一词，由此，遂衔接上邹衍之学。曹三立之《序》续云：

《大行人》以九千里开方为九州，正合邹衍九九八十一州之说。……故以为海外之制。……平既于六艺中分二派，大统典制则以《周礼》为归，大统之有《周礼》，亦如小统之《王制》，故以其书附于大统三经，以为将来治海外之典章。……或曰：“《周官》中制度多与小统相同，何以解之？”曰：“由小推大，邹衍有成法可循。”<sup>②</sup>

廖平以古文家所强调的《周礼》为“大统”，以今文家所推崇的《王制》篇为“小统”，已完全跳出晚清“今、古文”与“今、古学”对立的氛围与泥沼；于是，邹衍大九州说在廖平那里，成为一个重要的转喻核心，如何将中国在“地理方位上”置入“新世界之中”，以及如何将孔子代表的“文化符旨”置入“新世界之中”，这正是廖平力图自经典中寻求当代语境化的难题。尤其是“如何可能”与“如何可为”——邹衍的“大九州”说遂成为廖平笔下示范其转义的衔接点！

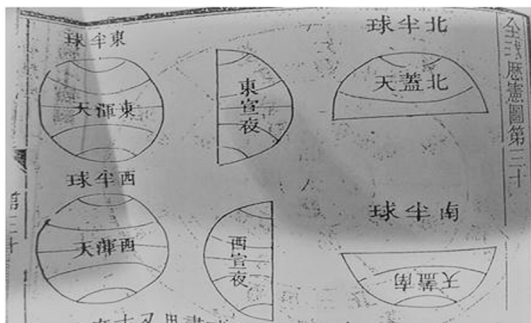
《春秋》经文之例中，十二公之首皆书“元年春王正月”。“王正月”者，中国王者所颁之历法也，《春秋》“小统之学”，故其历法未能适用全球，属“大统学”之《尚书》，其《尧典》开篇即云“法天颁历”“敬授民时”之法，故将来全球之历宪，亦应有因地所宜之法，廖平在一幅《全球历宪图》中，取中国本有之三中天说而为历法三型：盖天、浑天、宣夜，以及古六历之法，为之分配全球之宜，其云：

测天推历之法，古有盖天、宣夜、浑天三家，旧以用于中国一隅，互有长短。今就地球南北，中分其形，上下如笠，用盖天法，北为北盖天，南为南盖天；其昼夜适匀，为东西春分秋分时节；若冬夏长短，乃南北升降之殊，用宣夜法；又地球中央，当赤道之处，无昼夜长短，无冬夏寒暑，用浑天法。然中国古法又有六历，见于汉《艺文志》及《左传长历》，今地球广博，廓其有容，爰列《全球

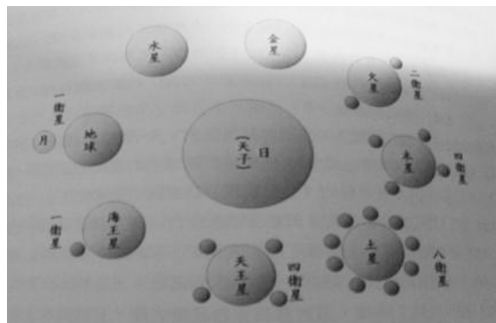
① 曹三立：《周官大统义正序》，吴嘉谟等纂辑：《光绪井研志》卷一二，清光绪二十六年刻本，第15页a。

② 曹三立：《周官大统义正序》，吴嘉谟等纂辑：《光绪井研志》卷一二，第15页a。

七宪图》如左。<sup>①</sup>



廖平《皇帝疆域图》中的《全球历宪图》



廖平的八大行星绕日及其附属卫星示意图

廖平以为,地球东、西半球因经度之故,昼夜两半各自相反,故须将中国古盖天、浑天、宣夜并古六历并用,不能再以过去的传统来规范一区一隅之经验,将来的大统因以地球为州数,故地球中各地必然节气相异,各国历法有差,如中国之春耕或于南美洲则为秋获,而北美之炎夏,于澳洲与非洲则为冬寒,故须变通以用六历,而全球有十二建之不同,各地日躔所致所以为正月亦不同,皇帝须因时布政以颁全球各地之不同民时<sup>②</sup>。故有《全球七宪图》与《全球历宪图》之作。

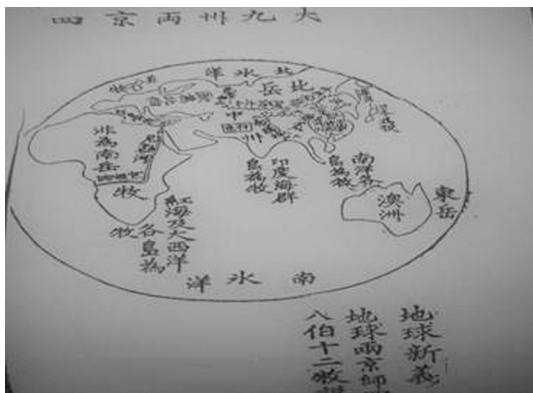
廖平在《皇帝疆域图》中不仅“释地”,也“释球”,释天文,释太阳系,不仅引述“歌白尼”(即哥白尼),也引述“刻白尔”(即开普勒),《释球》一文不仅反映他对“地圆说”的认知,同时他也已经了解欧洲新知中的“地球”为“椭圆形”说,哥白尼的“日心说”与太阳系有关,环绕着太阳,八大行星的绕日运行旋转而构成了太阳系世界;哥白尼“日心说”的意义带出了宇宙天文学的新世界,廖平也知道当时太阳系最新的“天王、海王二星”。以下这幅“天图”的示意,可以看出廖平在其经学的体系之内,对“天学”的关切与用力程度:廖平对西方传入的最新天文学新知的接受与了解吸收,实令我们感到讶异,因为这样的天文、宇宙、星辰、地动等新知,确与传统上儒家经典所载录叙述的差别甚大,而廖平能够从中吸收并“反向”对中国的经书内容予以调整其视野与论述,并且归诸孔子。廖平想要做的,仍然是意图将“孔学与世界”联系起来,各种西学与中学的交会在廖平的世界之中,激荡着他的心灵与世界图式,廖平的经学绝不仅是一个怀抱民族主义思维与调性的“中国模式经学”,或是仅在“中国域内”完成“改制中国”的变法式思维而已,廖平的注意力已聚焦在孔子周游世界的心路历程,以及孔子如何继承周公传统重新思考“周道艰难”的经学撰述历程,这是在孔子、经书、中国三者与世界连结之后的新情境当中,一种“中国如何在世界当中”的中国化与世界化的双重历程之深层思考。

廖平在其晚年时重刊了一本重要的经学著作:《地球新义》,专为地球世界而建构的儒门说义之书。这是一本很难被视为“新经学”的书,其故在于传统经学上的“解经语言”与“经解题名”几无以“地球”一词铸入“书名”者之故,但我们正应自此切入来看待廖平的“经学”与“地球之学”,否则廖平之学便甚难得其“新义”。廖平的《地球新义》,早在光绪二十四年(1898)即由资州艺风书院排印刊行,翌年并有新繁罗秀峰刻本,然此两本均托名他人,光绪二十八年(1902)廖平编《家学树坊》时,始归自著,但迟至1936年,廖平嫡孙廖宗泽据诸本重新编次校刻,方改署名“廖平”而重刊。在这本《地球新义》中,廖平所欲给予其“义”之“新”者,显然与他的前辈魏源《海国图志》之“新义”不同,后者之“新”在于引进“西洋人谈西洋人与世界”之“新”,而廖平之所“新”,则在于两重性:其一,“世界/地球”之“新”,其二,“在地球之中”如何可令“孔子”得其“义之新”,此之谓“地球新义”。由此可见,廖平显然并非一味以“西洋/域外”为“新”者,此

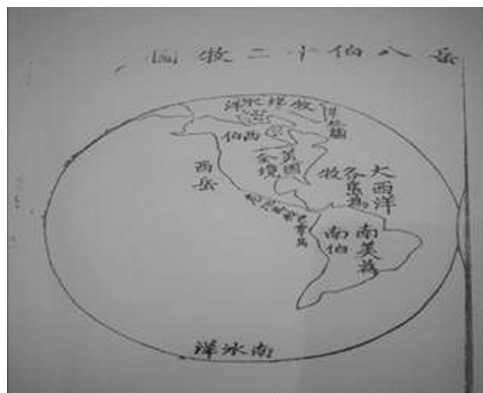
<sup>①</sup> 廖平:《全球历宪图第三十》,《皇帝疆域图》,第43页a。

<sup>②</sup> 廖平:《全球历宪图第三十》,《皇帝疆域图》,第45页a-b。

“新”乃“变化”，于所变化之中，更有其所赋予之“义”者，此则当自孔子之经典而来的“新义”。于是，《海国图志》所引介，是一重新意，而廖平将孔子再度置入“世界之中”，此又一重“新义”，此廖平《地球新义》之所作为。笔者以为，廖平论说得最好的便是“时”义，而“时”义的最大关键便是在于面对“变”时的“如何面对”与“如何得中”。因此，“经典”重诠的意义，便是不能自弃，否则，“岂六艺之教，有时而穷！声名洋溢，蛮貊竟成虚语哉！”<sup>①</sup>便只是一种对“反传统”与“反经典”的尖锐质疑。



廖平《地球新义》中的东半球图像

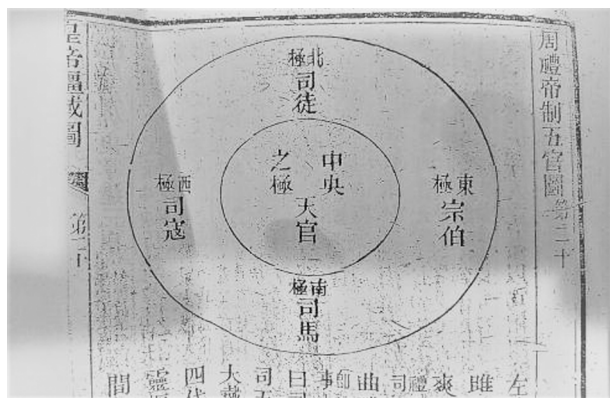


廖平《地球新义》中的西半球图像

因此，廖平对中国居于世界之中的立场，自始便与晚清的维新派不同。廖平的态度，代表了另一种明季以来即出现的“域外新图与新世界观”之反应与接受的类型，此即将中国再度置入此一“新世界”之“中”，此“中”既是方位上的“居中”，也是文化上的“居中”。传统经书与史书中的“四极”概念，显然也被廖平自新世界图像中赋予了可变性，在廖平所制的一幅《周礼帝制五官图》中，廖平重新塑造了“四极”，他将“地球新义”下的“四极”概念，置入儒家旧典《周礼》中，言其“孔子的”“周礼新义”。在《周礼帝制五官图》中的“东西南北”之“四极”，已经是“地球”的“四极”，而非“中国”的“四极”。若加上居于“天官”的“中央之极”，便是“五极”。廖平以为：

孔经哲想，包举全球，莽莽幅员……惟居中以御外，故经制中央四方、京师四岳之文，时露头角，即《尚书》篇中，如五典、五礼、五声、五色，皆为五方之符记。<sup>②</sup>

不论是五方、五极、五行，还是五声、五色，都是一种孔子在当日制作经文时的空间符号之意义指向，其在传统典籍中指向为何，端视其语境与脉络为何，故而以今日之语境读之，此等符号自当置入今之“地球五洲”语境中释读，故对《尚书》之《洪范》言，便有今日“皇极”与“五行”之对应解释，而对《周礼》言，亦须有今日之对应语义。《周礼》在廖平的五变时期而言，已是天、人三经中的“地球之人学”，且是“人学”中作为“经”的《尚书》之“传”，故此图标题中的“帝制”，指的便是“全球之图制”。故《周礼帝制五官图》中所绘出的东西南北四极，指向的便正是以地球为场域的当代之四极概念。的确，在利玛窦的《坤輿万国全图》中，利氏自欧洲世界新图中转译而



廖平《皇帝疆域图》第二十图《周礼帝制五官图》

<sup>①</sup> 廖平：《地球新义》卷上，第57页a。

<sup>②</sup> 廖平：《周礼帝制五官图第二十》，《皇帝疆域图》，第71页a。

来的地圆说之新汉文语言,确实已建构了“地球”的“北极”与“南极”新语,而非传统意义上的“国家四境”之措词;对廖平而言,显然也是如此,廖平自“地球世界”的角度已然融入了利玛窦的新词。如果没有这层对“地球新义”“近代性”与“传统性”的掌握,我们乍观廖平的这幅《周礼帝制五官图》,又是“帝制”,又是“五官”,以“旧名”观之,谁又能联想到廖平从事的已是一“新经学”呢?一如明季的批评利玛窦世界新图者一般,是否便是在此种隔膜之下,导致廖平的《周礼帝制五官图》不能被同时代人理解,因而便视之作为一种荒诞之学,而非廖平所自视与自我定位的“孔子新经学”之“世界性”。如此说来,利玛窦地图之初入中国境内,所引起的反对与批评声音,便是一种荒诞之学的声音回响,而廖平遭遇的当代及后代反响,也多是这类的声音传达:荒诞之学。对这幅《周礼》图像化的经学图解,要如何才能进入廖平的世界,从不知脉络所然的“天官”与“四极”进入,还是从后世及民国成立后读来皆颇为刺眼的“帝制”之晚清用词?廖平呈现的究竟是荒诞,还是附会?若我们尚未理解廖平“在世界格局中谈中国经学”的意图,则这样一幅《周礼》图像经学出现时,是否便如同利玛窦,也如同邹衍,其边缘化与负面形象化的命运,便在所难免,并且必须被蒙上诸多负面的批评语言。反之,一旦阅读者调整角度,掌握了理解的关键,则荒诞性是否仍然还是荒诞呢?因此,经由廖平重述的“邹衍”,在其收编“邹氏学”为儒家经典的学术行动中,“《春秋》邹氏学”不仅成为齐学中的“公羊学”之一脉,而且竟然就是《汉书·艺文志》中所载录《春秋》“三传五家”学中的“邹氏无师”之家。在廖平看来,邹衍传述的是齐学之流风,亦是孔子之学的传述者,其虽无师,却幸而保存在古文献所引存中。因而廖平召唤邹衍大九州学于当代,对邹衍学的再现、对邹衍学的经学式收编、对邹衍形象的正面形塑,皆是为了从“大九州”来与西洋“五大洲”图式建构一个对话的平台。这样的前景化意图,在今日视之都已是一种不易理解的经学之全球性视野,更何况是在他所居处的当日。当中国遭遇更大的域外世界的冲击时,如何能调整自己的位置,使自己的传统资源仍能居于“天下之中”,这样的问题所引致的便是文化认同的危机,廖平选择了一条更为艰难的路,他所走的路向与魏源所导出的西化论显然不同,也与康有为在晚年视孔子为“教主式”的人物不同,廖平一直到晚年,都未曾从“宗教”面向去形塑孔子,廖平一生从未偏离以儒门经典重述“孔学”的这条轴线,相较于康有为在失去变法政治舞台后的晚年“孔教”主张,其实两人已呈现出极大的分歧,廖平与康有为的晚年是不同的生命向度,更不是同一个平台的儒门人物,他们的歧蕴值得深思。廖平从自身所在面向传统,召唤了“大九州”也面对了“五大洲”,廖平从未间断的思虑议论,便是“孔学”如何再居于“中”：“盖孔圣哲想,周遍全球……世界渐通,孔经亦渐以适用,俟百世而不惑,藏美玉而待沽将来。”<sup>①</sup>廖平显然是自利玛窦五大洲说入华与大九州说遭遇以来,第一位能从这个脉络,将两说所反映的不同文化系统及其异质世界观,结合于当代情境与建构儒门新经学者,不仅如此,他所建构的“新经学”还颇复杂,以致为当时人所不解。廖平确是一位前景化孔门经典,将孔学之义转述于新的世界语境中的前沿式人物,此点实无可置疑,用廖平自己的话语:“孔经初立此二派,先小后大。《春秋》之王伯学,中国已往略有端倪;至于皇帝学派,地球初通,中外从来未尝统一,必待数千年,乃可得其仿佛,孔经空存,师表万世,待人后行,非已往陈迹。”<sup>②</sup>所谓“立此二派,先小后大”,指的便是廖平学在第三变后所立以为基调的“大小统”之论,廖平在此时期已跳出经今古学的“周、孔并存”,而主张“孔子制六艺”,对廖平而言,这是一个重要的意义归宿,不论古文经还是今文经,皆须向此为归宿。汉人诠释下的“孔子”,因为有了今古文之纷争,所以导向的便是“周/孔”间的“述/作”之纠缠,但对廖平而言,“六艺经典”的根源都只是指向“以孔为宗”的“孔学”,他晚年常用的“孔经哲学”一语,即便所采用者已是西洋话语中的“哲学”新词,但其所传达的仍然以“孔学”为宗,而非“孔教”。即便儒门传下的六艺经典皆是孔子所“制作”,孔子也绝非“教主”。

廖平论述的调性与输出模式的性格,长期以来,其命运正如同明季“五大洲世界新观”初入中国的命运一样,或被人忽略,被人遗忘,甚至是被人引以为“怪诞”,其间所反映的历史命运,似乎正好是

① 廖平著,黄谔笺述:《五变记》,成都:存古书局,1921年,第14页b—第15页a。

② 廖平著,黄谔笺述:《五变记》,第16页a。

明季西洋五大洲说召唤大九州说之遭遇。也许在今日,作为一个学术研究者,将学术的聚焦点立足在廖平,再度作出“另类近代”的思考,或可使我们对两种世界观的遭遇文本何以会被漠视,以及廖平何以被忽略于历史的边陲,本身就是经学场域中的一个“叙事空白”事件。本文在处理主题时所遭遇之廖平在近代行文中的“变奏”、叙事语调中的“怪诞”,或多或少皆与廖平的近代邹衍语境有关;只是,廖平在蜀中苦读苦思时,已经注定了要面对身后评价的“邹衍谈天”与“闳大荒诞”等古词,将成为他自己与邹衍被捆绑在近代历史构图中的近代命运!

#### 四、结 论

廖平《今古学考》虽为名著,但其经学调性仍在晚清今古文氛围的笼罩之下,故不论是初变时的平分今古,还是二变时的尊今抑古,都反映了廖平自常州学而来的影响,但是,到了第三变时,廖平学出现了深刻的变化,可以说,在廖平心灵的底层,已经找到了自己的生命经学之路向与面对关怀的核心,他在此一时期建构的“大小统”之经学模式,不但走出了晚清今古文之争的牢笼,他所面对的也不再只是中国内部的汉宋之争与经学课题,而更是一种深具当代性意义的“中国—世界”之面对,唯有自此思考才能理解廖平的“居东”忧虑,以及何以走上了一条世界性的“居中”建构之路,廖平面对的其实便是“五大洲与大九州”世界图式之对话、交流与激荡。这样的心态从廖平的三变以来便未曾再有贰志,包括最为同时代与后代学人所诟病的经学四变与五变、六变期,也依然如是;廖平在这两变时期的经学主张,是天学与人学,在《经学五变记》中,廖平提出了天学三经与人学三经,但我们依然可以看到廖平“天—人”学话语的经学关怀下,其基调仍然维持着第三变时期建构的“大/小统”模式,这个未曾变化的基调,便是以“中国域内”为“小统”之经学,而以“地球世界”为“大统”之经学。廖平在第三变时以《周礼》为“大统”,以《王制》为“小统”;在第四、五变时,则更进一层以《尚书》为“人学”,为“大统”之核心,而《周礼》则为《尚书》之“传”;廖平晚期的“皇帝学”体系中,言诠全球孔子立法之制的儒门经典已集中在《尚书》立意,盖惟《尚书》,方可从“皇帝学”体制(尧舜文武)言孔子全球制作。廖平在其“人学”的“小统”之学中,则以《春秋》为核心,言诠“王伯之学”,而以《王制》为《春秋》之“传”。复次,在第五变时,廖平已将其学之“益”改称为“译”,是故其弟子黄镛在笺述其书的用词中,已在五变记中改称“五译”,而四变以前仍用“四益”之名,所以改称,值得深究。同时,在第五变中,廖平已更加确定了儒门所传之六艺经典,其核心系以“孔子为宗”,周公已被排除在外,“经学即孔学”的名义对廖平而言已然确立。由此立论,我们也可以说,在廖平三变迄六变时期维持的另一个基调——“以孔为宗”,在第二变时期已经建立,但第二变仍不能被我们视为廖平学基调的根本建立期,其缘故便在于廖平终极关怀下的“世界性孔学”之“孔子”,并非“今文学”专属,而廖平第二变时期却正好视孔子为今文家专属之宗主,只宗《王制》而斥《周礼》。是故第三变后,廖平一变其视野,引入邹衍模式,关注“中国—世界”模式,认为凡六艺经典皆为“孔子所制”——不只为中国,而且为世界所制,《王制》《周礼》《春秋》《尚书》等皆然。因此,《周礼》之“周”,便与周公脱离关系,而更加朝向“大统之学”的“地球世界”之意义来被诂定,在廖平学的视野下,《周礼》当为《书》传,当解作“周遍”之“周”,“周天三百六十度,周地九万里”之“周”,故《周礼》为“大统”之学,而《春秋》则为“中国—世界”模式中的“小统”之学,“五译推阐‘王伯之学’,谓麟书之成,所以拨当时诸侯之乱,遗之后世,且将拨海外全球之乱,商榷何范,砭箴贾杜,别黑白,定一尊,俾学者了然大义,征诸寔用。故《春秋》称道桓文,以其能内尊外攘,托为侯伯,衣裳九合,特嘉齐霸,于晋文狐赵,无所赘辞”<sup>①</sup>。据此,我们可以说,廖平在其经学之第三变时期,他的经学基调便已经建立,此后不论如何论述,都是此一基调的深度、广度加强版本,其所前进深化的主轴,仍然维持着“中国—世界”模式的经学论述,也就是说,廖平的一生所萦绕的关怀,是一种对于未来“孔学在世界之中”的前景化蓝图之勾勒,廖平一生的经学之路,其核心意

<sup>①</sup> 廖平著,黄镛笺述:《五变记》黄镛按语,第6页上—下。



义当在此处,从第三变以迄于其晚年,皆是如此。这一点告诉了我们,即便是在第五变与第六变时期,廖平学也绝不是像梁启超形容的那样荒诞难解,更非如胡适所形容的是一种“方士之学”。我们不能因为“与己不合”,尚未摆正研究的视角与位置,便责怪研究对象。

本文透过“五大洲与大九州”这条脉络所呈现的“中—西”对话场域,展现了廖平一生追求的经学关怀与缭绕,他对经学的改变企图,不只是想要对自我之学的“益”而已,从“中国—世界”模式下的“孔学在世界之中”前景化而言,此已经是一种“中—西”为“译”的对话之学。廖平自第三变以来,所建构的自“小统”而“大统”,自“中国内”而“中国外”,自“周孔并称”而专以“孔子为宗”,在这条经学主轴的基调下,廖平走上的是“孔学输出论”之路,却非当时的主流趋向之“西学输入论”之路,前者是一条对“经学”的再承担之路,而后者则最终引出了“经学”的弃置。与魏源《海国图志》中“居东”模式的世界图像之隐性对话,萦绕了廖平的一生,他以“大统之学”为基调,建构的正是“世界的经学”与“世界的孔学”之“居中”模式的蓝图,这样的期许曾被中国的近代学人以及西方的汉学家嘲讽过,但在历史与时间推移下,今日,廖平的承担及其所坚持过的一条经学之路,其在“世界中的孔子”与“在世界中的孔学”,似乎已注定了要从“小统之学”出发而朝向“大统之学”,这时,与其说廖平学确是一种预言,一种正确的预言,毋宁将其视为是一位真正的经学家与真正的儒者,在忧患的时代所深信的一种勇气,一种对经学的信任与深度,使其建构了前景化的世界性经学蓝图。廖平及其经学,正可被视为是一位“当代新儒家的先行者”。

如正文所阐释的,廖平从晚明利玛窦入华以来的世界新图像掌握了魏源《海国图志》的源头,以及世界图像的问题核心,即居东与居中的中国学术与孔子经学的议题与课题,廖平的视域,显然针对了魏源的近代性视野,尤其是针对魏源的“西学输入论”,不同的前景与不同的立场使廖平学具备了一种“孔学输出论”的基调,这样的基调之调性便是廖平式“大统之学”的模式,在“地球世界”中建立“以孔学为宗”的学术体系,而不是“在中国境内建立西学反应论”,也不是在中国域内倡导西学的输入而走上以“西化”为“现代化”的道途。在中国的孔子与世界的孔子之间,两种不同型的孔子如何建立联系,邹衍的大九州学便被廖平召唤至“经学世界”中而成为儒家版的《春秋》邹氏学,成为廖平思考两个孔子衔接的津梁;廖平学带出了对于“中国”应当如何因应“地球世界”的思考筹划,带出了一条非主流的“中国在世界之中”的方向,他将“华夏文化”的主要象征符号——“孔子”,从“孔学输出论”的立场思考其将来能够树立于五大洲的世界之道,思考如何才能再度使孔学成为“天下之中”,在廖平学模式的“中国—世界”之关怀主轴下,邹衍的“大九州”被廖平“再现”于近代世界并被重新加以论述。

在21世纪的今天,在“廖平”对后代的影响被视为荒诞与不经的经学之后,我们重读近代视域中的廖平学著作,也开始重新思考他的经学风格,何以在长期的沉潜中,他所经历的一生六变,“变”究竟所为何来,又何以称“变”称“益”称“译”,对于曾被人质疑其经学是否真的是经学的廖平,在当日被误解的心境如何?我们在今日重读他的经学著作之时,逐步随着他的一变、二变、三益、四益、五译、六译之变化与起伏,与他一起经历他的今古学冲突激荡时期,经历他的周公与孔子建置天下礼乐制度的时期,经历他对当时西方新学的讯息掌握与学习,也与他一起在大统、小统之学中起伏,思考着如何“以孔为宗”,以《尚书》与《周礼》建构“地球世界中的孔学”,以《春秋》与《王制》建构“中国域内的孔学”。这样的廖平,关心中国的古与今、中与西,他别具只眼地看待魏源《海国图志》的影响,他从来没有离开过利玛窦以来的世界新图与地圆说、日心说的关切,如果将廖平一生之经学生命放到“中国居东”之忧虑,与“中国居中”之“经学图像前景建构”的生命之路脉络当中,则对这位长期被边缘化的廖平,我们是否有些历史的遗憾,未能早些关注;廖平的世界观与传统的经学联系,反映的正是最古老的经典与地球世界上最新的信息之综合,廖平的作为,是否在“孔子在世界之中”及“中国居中世界新图像”这两点的建构努力上,先不谈深度,我们启动的时间,其实至少比他晚了一百年!

# 汉武帝朝的秩级整理运动

——以比秩、中二千石、真二千石秩级的形成为中心

孙正军

**摘要:**比秩、中二千石、真二千石是汉代以“若干石”为名的秩级序列中的特殊秩级,关于三者何时产生,学者有不同意见。本文在前人探讨的基础上,通过辨析相关核心史料,确认三者皆形成于汉武帝朝前期,其中比秩约在元朔之前,中二千石约在元光之前,真二千石约在元光三年之前。三种特殊秩级在10余年时间内集中出现,显示出武帝前期曾发起一场秩级整理运动。借助于这次运动,武帝期待秩级序列在实现大幅扩张、涵括大多数官职的同时发挥分等、分类功能,从而建立等级分明、类别明晰的秩级序列。武帝对秩级序列的精心设计,以及他在其他官制、礼制改革中所体现的齐整有序倾向,均表明武帝意欲建立垂范后世的“汉家制度”。

**关键词:**比秩;中二千石;真二千石;汉武帝;秩级整理运动

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.05

在两汉四百年的官制演变中,汉武帝朝是一个具有里程碑意义的时代,尤其是发生在太初元年(前104)的官制改革,如《汉书·百官公卿表》所见,大量官职在这一时期更名或置废,官署内部层级亦趋于合理。此外,对后世产生深远影响的内朝、尚书、刺史乃至将军制度等,也都在这一时期萌发或成熟,凡此种种,均表明武帝朝在汉代甚至整个古代中国的官制发展脉络中都据有重要位置。

与官职变动较为学者所瞩目不同,标示官职位次高低的秩级在武帝朝的变动几乎不为学者所关注。究其原因,除秩级本身不被重视外,文献没有明确记载武帝曾调整秩级应是更为直接的原因。不过,没有记载并不意味着不曾发生,本文将在勾稽、爬梳相关史料的基础上,辨析前人已有论述,指出武帝朝曾发生一次牵涉颇广的秩级整理运动。这次运动以比秩、中二千石、真二千石三种特殊秩级的增设为标志,试图在实现秩级序列大幅扩张的同时优化其等级与结构,最终建立包容广阔而又等级分明、类别明晰的秩级序列。武帝对秩级序列的精心设计也显示出,此次秩级整理运动应和其他诸多改革一道,构成武帝为构建理想帝国、建立垂范后世的“汉家制度”而实施的“变更制度”之重要一环。

## 一、论比秩形成于汉武帝朝

作为与以“若干石”为名的正秩相区分的一类秩级,记作“比若干石”的比秩在汉代禄秩体制中的存在是很醒目的,它们与正秩一一对应,共同构成汉代秩级序列的主体内容。然而与正秩在战国文献中已零星可见不同,比秩则在截至西汉前期的文献中迄未见载,其到底何时形成,也向无学者问

**作者简介:**孙正军,清华大学人文学院历史系副教授(北京100084)。

**基金项目:**本文系教育部人文社会科学重点研究基地北京大学中国古代史研究中心重大项目“两汉魏晋南北朝官禁制度研究”(14JJD770013)的研究成果之一。

津。最早触及这一问题的是阎步克。在2003年刊出的论文中,阎氏指出最迟至汉武帝前期,比秩已正式形成,其出现得益于与更有别的“宦皇帝者”的推动<sup>①</sup>。随后在2009年出版的论著中,阎氏再度确认上述意见,并把比秩形成的时间进一步推定为景、武时期<sup>②</sup>。

与之相对,周群则认为“比秩最初来自于爵位与秩级的类比,以确定相应爵位的待遇水平。大约在汉武帝元狩五年(前118)或稍前时候,才开始用来指称吏员的试守之秩”<sup>③</sup>。按照这一意见,比秩的出现不仅与最初无秩的“宦皇帝者”无关,其形成时间可能也晚至武帝元狩年间。

按武帝朝比秩已正式出现,这一点阎、周二氏多有论列,兹不赘述。那么阎氏以比秩或在景帝时已经出现,又以何为据呢?其依据即《史记·吴王濞列传》的如下记载:

(景帝三年,前154)二月中,吴王兵既破,败走,于是天子制诏将军曰:“……击反虏者,深入多杀为功,斩首捕虏比三百石以上者皆杀之,无有所置。”<sup>④</sup>

这是文献所见最早一例“比秩”,时间明确,且见于景帝诏书原文,故阎氏将景帝朝纳入比秩形成时间的可能范畴。不过,阎氏也意识到这是孤证,故颇为谨慎,甚至表示这里“比三百石”意指“比秩”还是此前业已实行的“比视”,一时还拿不太准<sup>⑤</sup>。吴纪宁则确信此处“比三百石”即比秩,并由此论证比秩在景帝三年之前已经出现<sup>⑥</sup>。

检核吴氏论证,依据大约有二。其一,景帝以比三百石作为斩杀敌虏的下限,虽然与汉代通行的以二千石、六百石、二百石为界的分等方式不同,但在西汉前期,三百石在有些场合也被用作分等界限,因此景帝的设置是可能的。其二,比三百石对应于大夫级爵的最低一级,同时也是内廷侍卫的最低秩级,故景帝以比三百石为斩杀敌虏下限。

据文献所见,三百石确在某些场合被用作分等界限,不过这并不意味着比三百石也具有特殊分等意义。至少从吴氏所指出的两点看,似皆不能成立。其一,吴氏据《二年律令·赐律》推测比三百石约当大夫级爵(大夫~五大夫)的最低一级“大夫”,不过核对《赐律》可知,与“大夫”爵相当的乃是三百石,并非比三百石。其二,吴氏判断比三百石乃内廷侍卫最低秩级,此说也不能成立。固然王国郎中在西汉时期可能与汉廷郎中同为秩比三百石(比秩产生以后),但郎中却非王国内廷侍卫的最低官职,王国侍卫中尚有武士一职,隶属卫尉<sup>⑦</sup>。武士在西汉前期大约与“外郎”相当,而外郎据惠帝即位伊始颁布的赏赐诏令,显低于中郎、郎中一等<sup>⑧</sup>,然则“比外郎”的武士,其秩级也应不及比三百石的郎中。以此而言,纵令景帝想把吴王势力,包括近卫侍从在内的所有随从者连根拔起,其捕杀反虏的下限也不应是比三百石。

要之,尽管景帝诏令中明确称“斩首捕虏比三百石以上者皆杀之”,但这里“比三百石”是否即可作“比秩”理解,毋宁说仍存疑问。事实上,从西汉赐爵、赏赐等场合出现的秩级分等来看,比秩极少被用作分等界限。

1. 本始元年(前73)五月,赐吏二千石、诸侯相,下至中都官、宦吏、六百石爵,各有差。(《汉书·宣帝纪》,第242页)

2. 元康元年(前65)三月,赐勤事吏中二千石以下至六百石爵,自中郎吏至五大夫。(《汉书·宣帝纪》,第254页)

① 阎步克:《由“比秩”论战国秦汉禄秩序列的横向扩张》,《国学研究》第12卷,北京:北京大学出版社,2003年,第144页。

② 阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,北京:三联书店,2009年,第88、112、461—462页等。

③ 周群:《西汉二千石秩级的演变》,《史学月刊》2009年第10期。

④ 《史记》卷一〇六《吴王濞列传》,北京:中华书局,1959年,第2833—2834页。

⑤ 阎步克:《由“比秩”论战国秦汉禄秩序列的横向扩张》,《国学研究》第12卷,第144页。

⑥ 吴纪宁:《两汉比秩制度述论》,福建师范大学硕士学位论文,2015年,第15—18页。

⑦ 吴荣曾:《西汉王国官制考实》,《先秦两汉史研究》,北京:中华书局,1995年,第294页。

⑧ 《汉书》卷二《惠帝纪》,北京:中华书局,1962年,第85页。

3. 永光元年(前 43)三月,赐吏六百石以上爵五大夫。《汉书·元帝纪》,第 287 页)

4. 永光二年二月,赐诸侯王、公主、列侯黄金,中二千石以下至中都官长吏各有差,吏六百石以上爵五大夫。《汉书·元帝纪》,第 288 页)

5. 建始元年(前 32)二月,赐诸侯王、丞相、将军、列侯、王太后、公主、王主、吏二千石黄金,宗室诸官吏千石以下至二百石及宗室子有属籍者、三老、孝弟力田、鳏寡孤独钱帛,各有差。《汉书·成帝纪》,第 303 页)

6. 建平四年(前 3)五月,赐中二千石至六百石及天下男子爵。《汉书·哀帝纪》,第 342 页)

7. 元始元年(1)正月,赐天下民爵一级,吏在位二百石以上,一切满秩如真。《汉书·平帝纪》,第 349 页)

8. 元始元年正月,令天下吏比二千石以上年老致仕者,参分故禄,以一与之,终其身。《汉书·平帝纪》,第 349 页)

以上是从《汉书》帝纪里摘录的一些赐爵、赐钱记载,都发生在武帝朝以降,亦即都是在比秩形成之后。可以看到,除第 8 条或因涉及官吏较少、故特意强调“比二千石以上”外,其余无一例外均使用正秩。尤其值得注意的是第 2、7 两条。第 2 条之“自中郎吏至五大夫”,颜师古注曰:“赐中郎吏爵得至五大夫。”考西汉一般秩中二千石以下、六百石以上赐爵五大夫,则这里“中郎吏”只能是比六百石的中郎或议郎。又第 7 条之“一切满秩如真”,如淳释作“诸官吏初除,皆试守一岁乃为真,食全奉。平帝即位故赐真”,颜师古则认为“时诸官有试守者,特加非常之恩,令如真耳,非凡除吏皆当试守也”。而无论是所有初除试守的官吏,还是部分以试守居职的官吏,其在试守期间不能领取全俸,只能享用比秩,这一点应无疑问。要之,第 2 条赐爵和第 7 条优待官吏的场合,其下限可以明确都包括比秩在内,然而皇帝诏书却仅称六百石和二百石的正秩。由此可见,汉代在使用秩级进行分等时确实较少使用比秩为界限。当然,秩级分等使用正秩并不意味着不包括比秩,事实上据史文所见,多数被用作分等的正秩都包括比秩在内。汉代秩级分等之所以不以比秩,大约是因为在汉人看来,比秩从属于正秩,因此省略“比”字并无大碍<sup>①</sup>。

明确了这一点,至此我们可以确认景帝诏令中的“比三百石”极有可能并非“比秩”,那么对之又应作何解释?这里可以参考汉廷中央对淮南王案的处理。《史记·淮南王列传》载武帝元狩元年(前 122)淮南王刘安谋反,武帝令诸侯王、列侯集议其罪,其中胶西王刘端云及对淮南“国吏二百石以上及比者”的处理<sup>②</sup>。其中所谓“比者”,徐广解释为“比吏而非真”,颜师古释作“秩比二百石”<sup>③</sup>。如前所述,用作分等界限的正秩一般已包括比秩在内,按照颜师古的理解,言“二百石以上”后再云“秩比二百石”,显系赘余。因此,这里“比者”当以徐广解释为是,意即虽非二百石以上吏,但是与二百石以上吏地位相当的人员。

接于分等秩级后的“比者”非比秩而是指与此秩级相当的人员,这一点从其他文献也可获得证实。

1. 自言功劳者与计偕,吏千石以下及比者自(额济纳汉简 2000ES9SF4:23A)

2. 诸吏宦官及比者同秩而敢詈之殿、宫廷中,至其上秩;若以县官事殴詈五大夫以上或一岁吏比者,有将辨治。若不督五大夫以上……(悬泉汉简 II 0215①:76)<sup>④</sup>

材料 1 中“吏千石以下”自然已包括比千石,其后“比者”若作“比千石”理解,显系重复。材料 2 中“一

① 阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第 428 页。

② 《史记》卷一八《淮南王列传》,第 3093—3094 页。

③ 《汉书》卷四四《淮南王传》,第 2153 页。

④ 孙家洲主编:《额济纳汉简释文校本》,北京:文物出版社,2007 年,第 88 页;胡平生、张德芳:《敦煌悬泉汉简释粹》,上海:上海古籍出版社,2001 年,第 12 页。

岁吏比者”，学者注称“担任与吏的级别相同的职务一年者”<sup>①</sup>，可见“比者”也是作为与其所接续者地位相当的人员使用。两处“比者”均不释作“比秩”，这也从一个侧面证明胶西王刘端所谓“国吏二百石以上及比者”，应非如颜师古所说指“真二百石及秩比二百石以上”，而是指“二百石以上及与其地位相当的人员”。

明乎此，再来看景帝三年诏中的“斩首捕虏比三百石以上者皆杀之”。同样以王国官吏为处置对象，同样划定某一秩级为下限，我们认为这里的“比三百石以上”应等同于淮南王案中“国吏二百石以上”之“比者”，意即地位相当于三百石以上的人员。

像景帝三年诏中“比三百石”这样看似“比秩”，实际意思却是“与若干石相当”的情形，文献中并非孤例。青海大通上孙家寨汉简记载：

可击之，能斩捕君长有邑人者，及比二千石以上，赐爵各四级；其毋邑人，及吏皆(比?)千石以上(下?)至六百石，赐(380、358)<sup>②</sup>

其中“比二千石”，学者或理解为比二千石秩级，或释作相当于二千石的官吏<sup>③</sup>。考虑到该条规定的是斩捕塞外蛮夷赐爵的情况<sup>④</sup>，而塞外蛮夷不会以秩级标示地位高低，故这里“比二千石”大约只能是相当于二千石的官吏，与景帝三年诏中的“比三百石”含义类似。

顺便说一下，这里的“比”，文献中有时也用“视”。如《汉书·外戚传》所见，史家在列叙西汉皇后以下诸嫔妃等级时，乃是通过“视”某一秩级和“比”某级爵位的方式予以确认<sup>⑤</sup>。显然这里“视”“比”义同，均为与某级别官爵相当的意思。如学者所论，这种通过“比视”途径界定身份等级的做法在汉代非常普遍<sup>⑥</sup>。这也从制度背景证成前文论述，即将景帝三年诏中的“比三百石以上”理解为“相当于三百石以上的人员”，完全是可能的。

以上我们花费大量笔墨论证景帝三年诏中的“比三百石”并非“比秩”而是“比视”，无非是要说明此处看似明确的“比三百石”记载并不能作为景帝朝业已产生比秩的明证。事实上，有资料显示可能直到武帝建元初，比秩仍未产生。《汉书·东方朔传》载东方朔为郎官，自言俸禄“亦奉一囊粟，钱二百四十”<sup>⑦</sup>，远不及郎官最低一级郎中之比三百石，阎步克据此推测彼时“宦皇帝者”无秩<sup>⑧</sup>。东方朔的这段轶事，大约发生在建元元年(前140)至三年间。如果说作为“滋生比秩的温床”(阎步克语)的“宦皇帝者”尚且无秩，这无疑表明彼时比秩并不存在。这也意味着，可能直到武帝即位伊始的建元初年，比秩尚未正式形成。

至于比秩形成的下限，从文献中最早云及比秩的记载看，大约在元朔五年(前124)。是年公孙弘兴学，除请为博士置弟子员外，又称：“治礼次治掌故，以文学礼义为官，迁留滞。请选择其秩比二百石以上，及吏百石通一艺以上，补左右内史、大行卒史；比百石已下，补郡太守卒史；皆各二人，边郡一人。”<sup>⑨</sup>比二百石、比百石既被称为“秩”，其属比秩无疑。若上述不误，则比秩大约形成于武帝前期的建元至元朔年间。

① 胡平生、张德芳：《敦煌悬泉汉简释粹》，第14页。

② 青海省文物考古研究所：《上孙家寨汉晋墓》，北京：文物出版社，1993年，第193页。

③ 前者如朱绍侯：《军功爵制在西汉的变化》，《军功爵制考论》，北京：商务印书馆，2008年，第342页；后者如中国简牍集成编辑委员会编：《中国简牍集成》第17册，兰州：敦煌文艺出版社，2005年，第1363页。

④ 大庭脩：《汉简研究》，徐世虹译，桂林：广西师范大学出版社，2001年，第168页；中国简牍集成编辑委员会编：《中国简牍集成》第17册，第1363页。

⑤ 《汉书》卷九七上《外戚传上》，第3935页。

⑥ 阎步克：《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》，第461—462页。

⑦ 《汉书》卷六五《东方朔传》，第2843页。

⑧ 阎步克：《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》，第387—389页。

⑨ 《史记》卷一二一《儒林列传》，第3119页。这段文字晦涩难详，关于其理解，参见阎步克：《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》，第414—418页。

## 二、中二千石形成诸说再检证

中二千石作为秩级于何时形成,这在早些时候并不成为问题,然而随着《二年律令·秩律》确认汉初二千石仅一级,而不像后世分中二千石、真二千石、二千石、比二千石四等,秩级中二千石、比二千石等系秩级演变、分化的结果,现已成为学界共识。

不过对于二千石秩级分化的进程,尤其是中二千石秩级的形成时间,学界仍莫衷一是。概略而言,大致可归纳为三种说法:即文帝时说<sup>①</sup>、景帝时说和武帝时说,景帝时说下又可区分出中五年(前145)说<sup>②</sup>和中六年(前144)说<sup>③</sup>,武帝时说下又可区分出武帝建元初年以后说<sup>④</sup>和太初元年(前104)说<sup>⑤</sup>。之所以迄无定论,除史料缺乏,不足以提供确切证据外,对几条关键史料理解的差异也是形成分歧的重要原因。

按文帝时说的主要依据为《史记·孝文本纪》的如下记载:

孝景皇帝元年(前156)十月,制诏御史:“……其为孝文皇帝庙为《昭德》之舞,以明休德。……其与丞相、列侯、中二千石、礼官具为礼仪奏。”<sup>⑥</sup>

一般认为,这是“中二千石”见于史籍的最早例子,持文帝时说者以文帝去世为中二千石秩级形成的下限,即本于此。不过,如学者所论,此处“中二千石”或只是“中央二千石”之意,还不等于“中二千石”已是秩级,而从大约写成于文帝中期之贾谊《新书·等齐》仍称“天子列卿”和“诸侯列卿”秩二千石等或可判断,文帝时已出现中二千石秩级,毋宁说是有疑问的<sup>⑦</sup>。

至于景帝时诸说,唯一直接证据即《史记·孝景本纪》载景帝后元年(前143)“三月丁酉,赦天下,赐爵一级,中二千石、诸侯相爵右庶长”<sup>⑧</sup>。在持景帝时说的学者看来,此处“中二千石”系指秩级,表明最迟至景帝后元年,中二千石已是一独立秩级;而中二千石成为秩级,乃是在汉廷降低王国地位的背景下王朝为区别中央官与王国官而设,景帝中五年、中六年汉廷曾先后出台贬抑王国官职的政策,因此可能在景帝中五年或中六年中二千石变成一级新秩。

不过,这里“中二千石”是否即指一级秩级,并非毫无疑义。首先,《史记·孝景本纪》记载并非诏书原文,因此不排除其文字或受到中二千石秩级形成后观念的影响。其次,即便记载等同诏书原文,如引文所见,“中二千石”系与作为外官的“诸侯相”并列,这不禁令人怀疑这里“中二千石”是否也与前引《史记·孝文本纪》所见“中二千石”一样,系“中央二千石”之意。事实上,从彼时诸侯相的地位看,这种可能性是很大的。按景帝时诸侯相的地位,学界有两种意见:一种意见认为诸侯相秩中二千石,一种意见倾向于诸侯相无秩<sup>⑨</sup>。相比而言,从《史记·五宗世家》所记太史公云诸侯相在景帝平定七国之乱后已由佩戴与汉廷丞相同规格的金印改为二千石官吏通佩之银印<sup>⑩</sup>,毋宁认为此过程中诸侯相也落下云端,由超然于禄秩之外转而被纳入秩级序列。

那么,彼时诸侯相所获秩级是否即“中二千石”呢?无待赘言,此说是以景帝时中二千石秩级业

① 杨振红:《秦汉官僚体系中的公卿大夫士爵位系统及其意义——中国古代官僚政治社会构造研究之一》,《文史哲》2008年第5期。

② 阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第303—304页。

③ 马孟龙:《西汉“王国境内无侯国”格局的形成——以景帝封建体制改革为视角的考察》,《中国中古史研究》第3卷,北京:中华书局,2013年,第14页。

④ 周群:《西汉二千石秩级的演变》,《史学月刊》2009年第10期。

⑤ 廖伯源:《汉初之二千石官》,《简帛》第1辑,上海:上海古籍出版社,2006年,第369—378页。

⑥ 《史记》卷一〇《孝文本纪》,第436页。需要指出,西汉初年以十月为岁首,故此事实发生在公元前157年。

⑦ 阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第304页。

⑧ 《史记》卷一一《孝景本纪》,第447页。

⑨ 阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第349—350页;游逸飞:《西汉郡国双轨制再探——官僚制与封建制的结合》,《中国中古史研究》第3卷,第35页。

⑩ 《史记》卷五九《五宗世家》,第2104页。

已形成前提。不过如果把这一观点还原到《史记·孝景本纪》的语境,却似有扞格难通之处。如引文所见,景帝赐爵右庶长时,中二千石与诸侯相同为受赐对象,如果诸侯相业已获得中二千石秩级,诏文统称秩中二千石的官吏后又将诸侯相单列,岂非多余?因此这里更有可能的情形是,诸侯相所获秩级应是尚未析分的二千石。史传中也有证据支持这一看法。《史记·梁孝王世家》载景帝七年(前150)立胶东王刘彻为太子,谋为太子不得的梁孝王遂与羊胜、公孙诡使人刺杀汉朝大臣袁盎等,事情败露后,景帝“乃遣使冠盖相望于道,覆按梁,捕公孙诡、羊胜。公孙诡、羊胜匿王后宫,使者责二千石急,梁相轩丘豹及内史韩安国进谏王”<sup>①</sup>,显然在此表述中,所谓“二千石”即包括梁相及内史在内。这也证实了诸侯相最初所获秩级应为二千石。

明乎此,则景帝后元年赐中二千石、诸侯相爵右庶长,至少不能排除如下理解,即景帝是向秩二千石诸职中的中央二千石和地方诸侯相赐爵右庶长。若此说不误,则《史记·孝景本纪》的上述记载自然无法作为彼时中二千石秩级业已形成的明证。当然,景帝后元年赐爵右庶长仅提及中央二千石和诸侯相,而不及同为二千石的郡守,却也显示出彼时中央二千石和诸侯相已被区别对待,二者位在人数更广的二千石郡守之上。在此意义上,景帝朝的“中二千石”或可被视为一种过渡形态,其仍保持最初的“中央二千石”之意,但地位已从汉初与一般二千石无差渐居于后者之上。

如学者所论,事实上直到武帝建元初,仍有资料表明中二千石可能尚未成为正式秩级<sup>②</sup>。而在此之后,文献中显示中二千石秩级存在的证据就颇为多见了。其中最显著者即学者曾有征引的《史记·三王世家》载元狩六年(前117)武帝封建三王,参与集议的大臣包括“中二千石、二千石”等,中二千石既与二千石并列,其为一级秩级无疑<sup>③</sup>。此外还可补充的是,史载太后弟田蚡任丞相期间傲慢自大,“中二千石来拜谒,蚡不为礼”<sup>④</sup>。前来谒见田蚡的高官显贵必不仅限于中央朝官,因此这里“中二千石”当指秩级中二千石的官员。检《汉书·百官公卿表》,田蚡为丞相是在建元六年(前135)六月至元光四年(前131)三月间,这表明至迟在元光年间,中二千石已形成一级秩级。

要之,尽管文景二朝记载中已零星出现似乎显示彼时存在“中二千石”的文字,但这些“中二千石”都不能被确切推定为中二千石秩级,而更有可能维持其原初的中央二千石之意,中二千石成为秩级大约要等到武帝即位之后。从上举数例也可看出,中二千石秩级的形成并不晚至太初元年,极有可能在武帝在位前期的建元、元光时期即已形成<sup>⑤</sup>。

### 三、也说真二千石的存无及出现时间

和比秩、中二千石秩级略有不同的是,秩级真二千石不仅存在时间存在争议,其是否曾作为独立秩级存在,学者也有不同意见。一些学者认为真二千石曾作为独立秩级存在,如清人俞樾早已辨明在先,陈梦家也判断真二千石西汉已见,至东汉犹存,宫内侍人、杨天宇、阎步克、辛德勇、游逸飞、任

① 《史记》卷五八《梁孝王世家》,第2085页。

② 周群:《西汉二千石秩级的演变》,《史学月刊》2009年第10期。

③ 周群:《西汉二千石秩级的演变》,《史学月刊》2009年第10期。

④ 《史记》卷一二〇《汲黯列传》,第3106页。

⑤ 《汉书》卷六《武帝纪》载“建元元年冬十月,诏丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、诸侯相举贤良方正直言极谏之士”(第155-156页),其中中二千石与二千石并列,据此似乎中二千石秩级在建元元年已然存在。不过,上述文字仅见于《汉书·武帝纪》,《史记》叙述此次举贤良方正均未言及举荐者官职,而遍览西汉察举贤良、孝廉等诏令,迄未见到“中二千石、二千石、诸侯相”的表述,东汉则较常见。基于此,结合前引学者对建元初尚不存在中二千石秩级的判断,笔者怀疑上述记载并非武帝诏令原文,其书写极有可能受到东汉察举诏令书法的影响,故不能据以推测中二千石秩级在建元初业已形成。以往学者论述中二千石秩级形成时,均未引此为据,大约也是意识到这一点。

攀等进一步推测真二千石仅在西汉及东汉初的某个时期曾作为独立秩级存在<sup>①</sup>。与之相对,另一些学者则否定真二千石的独立性,如毕汉斯(Hans Bielenstein)、周国林、纪安诺、廖伯源均以真二千石即二千石,何德章推测真二千石乃中二千石,周群则怀疑真二千石始指中二千石,及西汉后期中二千石俸禄降低,称“真二千石”名不副实,真二千石遂与二千石相混<sup>②</sup>。

细缕持真二千石非独立秩级说的研究,可以发现其最主要依据即文献记载某官秩“真二千石”,他处或记作“二千石”,涉及的官职有诸侯相、詹事、太子太傅、州牧等,毕汉斯、周国林、廖伯源等均据以否定真二千石秩级的存在。按此若以两汉真二千石秩级一直存在,史家对真二千石、二千石异同有清晰认识为前提,固然可视为真二千石即二千石的凭据。不过,若据当下持真二千石独立秩级说的学者更为一般的认识,真二千石仅存在于西汉及东汉初的某个时期,那么至少不能排除如下可能,即随着真二千石秩级被废除,时人对真二千石渐不了解,以致与二千石相混。按照这一理解,文献对诸侯相、詹事等秩级记载不一便不难解释了,即这是东汉以下将真二千石、二千石混为一谈的结果,不能据以认为二者在西汉也没有区分。准此,毕汉斯等据以否定真二千石秩级存在的另两点依据——《汉书·百官公卿表》颜师古注和《续汉书·百官志》所记“奉例”不见真二千石之秩,以及史书列叙汉官秩等级不并载真二千石与二千石,亦可获得合理解释。

至于其他一些被视为表明真二千石非独立秩级的依据,学者也都有辨析。如何德章、周群以如淳注引汉律称“真二千石俸月二万”,与中二千石月俸相合,遂判断真二千石指中二千石,阎步克已通过秩级月俸的比例推得中二千石月俸应为24000钱<sup>③</sup>。廖伯源虽于“真二千石俸月二万”无疑,不过他怀疑这不是汉律原文,游逸飞也辨明其非。此外,《汉书·外戚传》载“嫪毐视中二千石,比关内侯;俗华视真二千石,比大上造;美人视二千石,比少上造”,周国林、廖伯源推测美人所视应为“比二千石”,由此论证真二千石即二千石。阎步克也据《外戚传》所记嫪毐所“比”均为正秩,无一例比秩,判断记载无误,等等。要之,尽管对于真二千石是否存在文献中似有一些可疑记载,但这些记载都不足以否定真二千石在汉代某一时期确曾作为独立秩级存在。

如果说记载真二千石秩级的传世文献因其多成于东汉以下尚可引发异议,那么明确写成于西汉的简牍也记有“真二千石”,无疑更能证明真二千石确曾作为独立秩级存在。迄今为止,出土简牍中共出现三例“真二千石”。首先为学者注意的是尹湾汉简“东海郡吏员簿”所记“都尉一人,秩真二千石”,时间大约在成帝元延年间。此“真二千石”,一般认为即秩真二千石,但由于文献记载西汉郡都尉比二千石或二千石,故有论者认为此或“满岁为真”之义<sup>④</sup>。按“满岁为真”固有可能导致称“秩真若干石”,不过作为一种普遍性的授官方式,东海郡某年所辖2200余名吏员中理应不止一例“满岁为真”,而整个“东海郡吏员簿”称“秩真若干石”者却仅有都尉,这表明此“真二千石”应非“满岁为真”,而是意指真二千石秩级。至于东海郡都尉秩真二千石与秩次不合,对此学者已有论述,即这是在原

① 俞樾:《湖楼笔谈》卷四,《九九销夏录》,北京:中华书局,1995年,第221页;陈梦家:《汉简所见奉例》,《汉简缀述》,北京:中华书局,1980年,第136—137页;宫内伸人:《秩「真二千石」に就いて——漢代の官秩制度に関する一考察》,《東洋史学論集》创刊号,1992年,第3—31页;杨天宇:《汉代官俸考略》,《河南大学学报》(社会科学版)1994年第1期;阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第305—313页;辛德勇:《谈历史上首次出土的简牍文献——〈茂陵书〉》,《石室臆言》,北京:中华书局,2014年,第52—55页;游逸飞:《西汉郡国双轨制再探——官僚制与封建制的结合》,《中国中古史研究》第3卷,第36—39页;任攀:《敦煌汉简中有关汉代秩级“真二千石”的新发现》,《史学月刊》2013年第5期。

② Hans Bielenstein, *The bureaucracy of Han times* (New York: Cambridge University Press, 1980), 176;周国林:《汉史杂考》,《华中师范大学学报(哲社版)》1995年第1期;纪安诺:《尹湾新出土行政文书的性质与汉代地方行政》,《简帛研究二〇〇一》,桂林:广西师范大学出版社,2001年,第801—802页;廖伯源:《辨“真二千石”为“二千石”之别称》,《史学月刊》2005年第1期;黄惠贤、陈锋主编:《中国俸禄制度史》第二章《两汉俸禄制度》,何德章撰,武汉:武汉大学出版社,2005年,第42页;周群:《西汉二千石秩级的演变》,《史学月刊》2009年第10期。

③ 周国林也认为月俸二万钱者为中二千石,不过他认为如淳注引汉律中“真二千石”应为“中二千石”。

④ 中国简牍集成委员会编:《中国简牍集成》第19册,第1918页。



二千石基础上增秩的结果<sup>①</sup>。

与东海郡都尉“真二千石”类似的是肩水金关汉简(五)所刊布的编号为73EJD:247的简牍:

清河太守一人秩真二千石

.....

☐<sup>②</sup>

姚磊将其与简73EJD:199拼连,缀合如下:

清河太守一人秩真二千石印章曰清河太守章(73EJD:247+199)<sup>③</sup>

由于前后简文缺失,该简性质尚无法判明,不过其文义却是明确的,即清河太守秩“真二千石”,印章为“清河太守章”。如所周知,汉代郡太守一般秩二千石,清河太守何以秩真二千石?据《汉书·元帝纪》记载,元帝建昭二年(前37),“益三河、大郡太守秩,户十二万为大郡”<sup>④</sup>;《汉旧仪》又称成帝“绥和元年(前8),省大郡万骑员,秩以二千石居”<sup>⑤</sup>。查《汉书·地理志》载平帝元始二年(2)清河郡人户,“二十万一千七百七十四”<sup>⑥</sup>,远高于十二万,成帝时清河郡人户纵不及此数,当也相去不远,因此清河郡属大郡无疑。这也就意味着,建昭二年至绥和元年这三十年间,清河太守确有可能获得较二千石更高的秩级。那么,包括清河在内的大郡太守所获秩级为哪一级呢?周国林认为即中二千石,周群也据《汉纪》载建昭二年“益三河郡太守秩中二千石,户十二万为大郡”同持此说。不过,比较《汉纪》与《汉书·元帝纪》可知,《汉纪》记载有误,且所谓“益秩中二千石”当系苟悦臆增,不可为据。而据前引金关汉简,我们推测建昭二年所益三河及大郡太守秩应为真二千石,正是随着这次益秩,清河太守一度获得真二千石的秩级<sup>⑦</sup>。

除上述两例外,敦煌汉简第1108号简也提及真二千石,原简有残缺,任攀复原如下:

元始五年(5)十二月辛酉朔戊寅,大司徒晏、大司空少傅丰下小府、大师、大保、票骑将军、少傅、轻车将军、步兵[将军]、宗伯、监御史、使主兵、主计(?)、主客、护漕都尉、中二千石九卿、真二千石州牧、关二郡太守、诸侯相、关都尉(图版102)

如简文所见,在这份由大司徒平晏、大司空少傅甄丰联合下达的文书中,“中二千石九卿”与“真二千石州牧”并称,其后则是二千石的郡太守、诸侯相,故任攀判断这明确显示出真二千石应是与中二千石、二千石不同的一级秩级。

以上我们通过分析被视为显示真二千石非独立秩级的若干证据,确认这些所谓“反证”其实皆可作他解,不足以推翻真二千石秩级的独立性,并以时间确切的出土简牍为据,肯定真二千石在汉代某一时期确曾作为独立秩级存在。那么,这个时期具体是什么时候?任攀推测或是在西汉成帝至东汉光武时期。不过,如前述“清河太守秩真二千石”所见,至少在此之前的元帝建昭年间,真二千石秩级已经存在。

阎步克曾据《汉书·郑当时传》载郑当时于武帝时被贬秩为詹事,及《汉书·百官公卿表》注引《茂陵中书》称“詹事秩真二千石”,推测真二千石大约出现于武帝时。进一步言之,郑当时贬秩詹事

① 卜宪群:《也谈〈尹湾汉墓简牍〉的性质》,《史学月刊》2000年第5期。对于“东海郡吏员簿”中都尉“秩真二千石”,廖伯源认为或是二千石别名,推测真二千石为二千石别名已约定俗成,故公文书中亦可代用。不过,在用于上计、记载年度在职吏员的簿册上书写秩级别名,似乎不近情理。

② 彩色图版、红外线图版、释文分见甘肃简牍博物馆等编:《肩水金关汉简(五)》上册,上海:中西书局,2016年,第153页,中册,第153页,下册,第73页。

③ 姚磊:《〈肩水金关汉简(五)〉缀合(三)》,2016年9月5日,http://www.bsm.org.cn/show\_article.php?id=2626,2017年5月20日访问。

④ 《汉书》卷九《元帝纪》,第294页。卫宏《汉旧仪》系此事于建始二年,盖因“昭”“始”形近而误。周天游点校:《汉官六种》,北京:中华书局,1990年,第82页。

⑤ 卫宏:《汉旧仪》,第82页。

⑥ 《汉书》卷二八上《地理志上》,第1577页。

⑦ 阎步克曾据《汉旧仪》“元朔三年,以上郡、西河为万骑太守,月奉二万”及西汉俸例推测建昭二年所益秩为真二千石,与此正相吻合。

在武帝元光三年,这似乎意味着最迟至元光三年,真二千石应已成为正式秩级。

同样证明武帝前期真二千石秩级业已出现的还有汲黯“以诸侯相秩居淮阳”。史载汲黯被免官后隐居田园数年,后被重新启用为淮阳太守,至元鼎二年(前115)御史大夫张汤败,汲黯因此前曾向大行李息言及张汤为非,为武帝所赞赏,遂“以诸侯相秩居淮阳”<sup>①</sup>。很明显,汲黯“以诸侯相秩居淮阳”,属于汉代常见的增秩留任,亦即诸侯相秩高于普通郡守。而如前所述,景帝后元年诸侯相秩级仍同于郡守,那么诸侯相在元鼎二年所获得的高于普通二千石的秩级又是什么?比较容易想到的是中二千石,汉代以中二千石秩为太守者确有其例,不过从史传记载看,凡以中二千石秩为太守者史家一般均标明其秩中二千石<sup>②</sup>,间有称以“九卿秩”或“本秩”为太守者,也往往因其原职即九卿<sup>③</sup>。汲黯以“诸侯相秩居淮阳”,与这两种情况都不相同,史家特意标明“诸侯相秩”,似乎暗示“诸侯相秩”应是不同于中二千石或九卿秩的一级秩级,而真二千石也就成为唯一选项。故如淳注称“诸侯相在郡守上,秩真二千石”,可谓卓识。这也就意味着,真二千石在元鼎二年之前业已确凿无疑的成为一级秩级,与郑当时例相合<sup>④</sup>。

#### 四、分等与分类:武帝秩级整理的意义

以上我们通过检讨前人论述及相关史文,确认比秩、中二千石、真二千石大致都是在武帝朝前期形成的,其具体时间如表1所示:

表1 比秩、中二千石、真二千石形成时间表

秩级	形成时间
比秩	元朔以前
中二千石	元光以前
真二千石	元光三年以前

尽管我们尚无法比定三种秩级设置的确切时间,不过考虑到从武帝即位到元光、元朔统共不过10余年,则无论三者是依次设置还是“一胞三胎”、系同一次秩级调整的结果,无疑都可认为武帝前期曾发生一场涉及诸多官职秩级的“秩级整理运动”<sup>⑤</sup>。

那么,武帝基于何种考虑增设这三种秩级?或者说,武帝的秩级整理运动对于原有秩级序列和官制结构具有什么意义?以下试从分等和分类两个方面言之。

作为标识官职地位高低的秩级,其调整影响秩次分等,这一点比较容易理解,如表2所见。

① 《史记》卷一二〇《汲黯列传》,第3110页。

② 如黄霸居颍川,孙宝居广汉,陈立居巴郡,分见《汉书》卷八《宣帝纪》、卷七七《孙宝传》、卷九五《西南夷传》,第264、3259、3845页。

③ 如冯野王以九卿秩为上郡太守,《汉书》卷七九《冯奉世传附冯野王传》,第3303页。

④ 至于真二千石何时被裁,学者也有不同意见,综合各种史料看,应是在新莽时期。平帝元始五年,真二千石仍然存在。不过在4年之后始建国元年(9)的秩级更名中,真二千石已不见踪迹(《汉书》卷九九中《王莽传中》,第4103页)。大约随着这次秩名调整,真二千石被裁撤。

⑤ 《二年律令·秩律》所见一百二十石、一百六十石、二百五十石等零头秩级的消失,或也是此次秩级整理运动的结果。关于零头秩级的消失,阎步克推测是在景、武以后,李迎春怀疑是在文景时期,纸屋正和判断是在武帝太初改制之际,不过皆无确切证据。见阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第52页;李迎春:《秦汉郡县属吏制度考》,北京师范大学博士学位论文,2009年,第150页;纸屋正和:《汉代郡县制的展开》,朱海滨译,上海:复旦大学出版社,2016年,第169页。

表2 秩级整理运动前后秩次对照表

秩级整理运动前的秩级	秩级整理运动后的秩级
丞相	丞相
二千石	中二千石
	真二千石
	二千石
	比二千石
千石	千石
	比千石
八百石	八百石
	比八百石
六百石	六百石
	比六百石
五百石	五百石
	比五百石
四百石	四百石
	比四百石
三百石	三百石
	比三百石
二百五十石	二百石
二百石	比二百石
百六十石	百石
百廿石 <sup>①</sup>	比百石

包括不列入秩级的丞相在内,秩次在秩级整理运动前只有12级,之后则有21级之多,扩展几近一倍,由此形成了等级更密、包容更广的秩级序列。

无待赘言,汉武帝大幅扩展秩次,绝非无端为之,很大程度上乃是由于此前的秩级序列较为疏阔,难以准确体现官职间的高下之别,尤其是同秩级官职,其间的格差往往因秩级相同而被掩盖。如御史大夫,据《二年律令·秩律》,汉初其秩不过二千石,但实际地位却高于其余二千石。又如中央诸卿与王国诸卿,《二年律令·秩律》与《新书·等齐》均称同秩二千石,不过随着文、景抑制诸侯,中央诸卿也渐高于王国诸卿。再如郡守与郡尉,大约受秦郡守府(郡守)、尉府(郡尉)、监府(郡监御史)三府分立的影响,《二年律令·秩律》中二者同为二千石,但随着汉代地方行政转向“长官元首制”,太守遂与都尉拉开距离<sup>②</sup>。此外如前引景帝后元年诏赐中二千石、诸侯相爵右庶长所见,尽管彼时中央二千石和地方诸侯相仍与普通郡守一样秩二千石,但二者地位已然居于后者之上。这些同为秩二千石

<sup>①</sup> 汉初是否存在百石秩级,学者尚存争议。传世文献记载彼时存在百石秩级,不过出土秦简及汉初简牍未见明确显示设有百石之秩的资料,故这里暂不列入。

<sup>②</sup> 关于秦郡的三府分立,参见游逸飞:《三府分立——从新出秦简论秦代郡制》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第87本第3分册,2016年,第461—505页。

的官职,随着官僚政治的演进,已从汉初地位相埒渐渐呈现高下之别,但在秩级序列中却因秩级相同无法体现。在这个意义上,武帝扩展秩次,加密秩级,不过是顺承了此一形势变化而已<sup>①</sup>。

而随着新秩级的增设与调整,原本同秩的官职被安置于不同秩级,由此先前业已存在的格差也变得明确而稳定。最能反映这一变化的是哀帝时大司空朱博所提到的一则汉家“故事”,《汉书·朱博传》记载:

故事,选郡国守相高第为中二千石,选中二千石为御史大夫,任职者为丞相。<sup>②</sup>

邢义田曾论及,汉代“故事”是指刘邦创业以来发生的具有典范意义的往事前例,可以填补现成法令条规不能周全的地方,是汉代施政的重要依据<sup>③</sup>。这也就意味着,朱博所列举的汉家“故事”应是曾经发生、且对现实行政具有指导意义的官职迁转原则。尽管从实际事例看,汉代升任丞相的迁转途径未必尽皆遵循此,但此“故事”的存在仍表明从二千石郡国守相迁中二千石再迁御史大夫、丞相,应是一种较为常见的迁转次序。这一迁转次序的形成,显然得益于武帝秩级调整后原本同秩的郡国守相、中央二千石及御史大夫被安排到不同秩级,由此形成整然有序的高下之别。

在朱博的迁转“故事”中,没有提到真二千石,不过真二千石的设置同样具有类似意义。《汉书·朱博传》载朱博奏言:“前丞相(翟)方进奏罢刺史,更置州牧,秩真二千石,位次九卿。九卿缺,以高弟补。”<sup>④</sup>据此可知,在翟方进设计的迁转次序中,真二千石的州牧与中二千石的九卿构成明确的高下序列。不难想见,若州牧、九卿同为二千石,这样的位次关系大约很难维系。

设置中二千石、真二千石对秩级分等的意义已如前述,那么覆盖更广的比秩是否也具有这一功能?答案是肯定的。《汉官仪》记载:

羽林郎出补三百石丞、尉,自占。丞、尉小县三百石,其次四百石,比秩为真,皆所以优之。<sup>⑤</sup>

如上所见,秩级为比三百石的羽林郎出职补吏,优先选择的是三百石的县丞、县尉,此即所谓“比秩为真”。而此过程得以实现,当即得益于比秩与其相应正秩间明确而适当的格差。

“比秩为真”在与羽林郎性质类似的三署郎之补吏环节也有体现。学者曾设想三署郎补吏任官的理想形态:

比三百石的郎中,外补三百石县长,恰升一阶;

比四百石的侍郎,外补四百石县长,恰升一阶;

比六百石的中郎,外补六百石县令,恰升一阶。<sup>⑥</sup>

尽管据史文所见,三署郎实际除补并不完全依循此,但出补县令长确是常规途径<sup>⑦</sup>。而在这一迁转途径中,三署郎所拥有的比秩无疑构成制度保障,比秩与其相应正秩间的一阶之差,使得三署郎能够以“恰升一阶”的方式除补县令或县长。

又阎步克还提到一种“满岁为真”,亦与“比秩为真”相仿。《汉书·平帝纪》载元始元年赐“吏在位二百石以上,一切满秩为真”,注引如淳曰:“诸官吏初除,皆试守,一岁乃为真,食全奉。”<sup>⑧</sup>阎氏认为,试守时官僚的官阶与俸禄,就是“比秩”,借由“比秩”,“试守”与正任遂被区分开来<sup>⑨</sup>。显然,在此

<sup>①</sup> 这种情况并不罕见,如萧梁十八班制,一般也认为是将在九品官品中无法体现的现实官职之格差明确化。参见中村圭尔:《六朝贵族制研究》,东京:风间书房,1987年,第239—251页。

<sup>②</sup> 《汉书》卷八三《朱博传》,第3405页。

<sup>③</sup> 邢义田:《从“如故事”和“便宜从事”看汉代行政中的经常与权变》,《治国安邦:法制、行政与军事》,北京:中华书局,2011年,第381—395页。

<sup>④</sup> 《汉书》卷八三《朱博传》,第3406页。

<sup>⑤</sup> 应劭:《汉官仪》,周天游点校:《汉官六种》,第131页。

<sup>⑥</sup> 阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第112页。

<sup>⑦</sup> 严耕望:《秦汉郎吏制度考》,《严耕望史学论文选集》,北京:中华书局,2006年,第321—325页。

<sup>⑧</sup> 《汉书》卷一二《平帝纪》,第349页。

<sup>⑨</sup> 阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第113页。

场合的比秩主要发挥了分等作用,将“试守”置于低于正任一阶的位置,从而使得这一升迁成为可能。要之,王朝增设比秩的初衷或许是将“非吏”职类纳入禄秩手段的管理范畴,推动其向“吏”转变<sup>①</sup>,但不应忽视的是,比秩在将“非吏”职类纳入秩级的同时还以“低正秩一阶”的方式与正秩错开,由此形成高下有别的连续等级序列。在此意义上,毋宁认为比秩和中二千石、真二千石一样具备分等意义。而在阎步克看来,从长时段看,符合官阶制发展方向的分等乃是比秩此后更为主要的功能<sup>②</sup>。

比秩、中二千石、真二千石的分等意义已如前述,至于三者的分类意义,关于比秩,阎步克已有详细讨论。即比秩之官,或是性质上属于“非吏”(宦皇帝者),或是任用上由长官“自辟除”(掾属),或是自成系统,与文官系统相区分(军吏),或是用以强化另类色彩,与朝官拉开距离(国官),都显示出与一般行政吏员相异的官职属性<sup>③</sup>。而中二千石,固然关于“中”之含义,学界仍有争议:一种观点释“中”为“京师”,乃相对于“郡国”而言;另一种观点则沿袭崔浩、颜师古旧说,训“中”为“满”<sup>④</sup>。不过,如果抛开“中”字音义不论,单看西汉中二千石秩级对应哪些官职,从西汉中二千石最初且此后作为常规秩级而非增秩留任或原秩出任使用时所指均为“中央二千石”来看,毋宁认为其设置初衷正是为了区分中央二千石与地方二千石,分类取向不言而喻。

最后关于真二千石,无论是否赞成真二千石系作为独立秩级存在,多数学者均倾向于以如淳注引汉律“真二千石俸月二万”或“真二千石月得百五十斛”为据,认为真二千石称“真”源于其俸禄高于普通二千石。据此,真二千石似乎仅具分等功能。不过,如果观察最初被赋予真二千石秩级的官职,则不难发现真二千石事实上亦具分类意义。前文曾提及西汉时期若干以真二千石为秩级的官职,其中仅诸侯相、詹事二职可以确认在武帝朝秩真二千石。又《汉旧仪》载“(太子)太傅,真二千石,礼如师”<sup>⑤</sup>,其时间虽无法判明,不过考虑到太子太傅在西汉后期秩中二千石<sup>⑥</sup>,因此这里极有可能叙述的是武帝朝制度。若此说不误,则真二千石秩级增设伊始,大约可以确认有三职获得该秩,即诸侯相、詹事、太子太傅<sup>⑦</sup>。而这三职的共通之处显而易见,即均为处理帝室宗亲事务的长官——诸侯相统领王国百官,詹事和太子太傅分别职掌皇后、皇太子家。

这样,武帝朝二千石级的官职除比二千石外似乎便呈现表3这样的结构:

表3 诸二千石对应官职类型表

秩级	中二千石	真二千石	二千石
职类	中央朝官	宗亲家长官	地方郡守

对于上述结构,或据《汉书·百官公卿表》载西汉中央朝官亦有秩二千石者提出质疑。不过,《汉表》记载未必可据,其二千石秩级中所列中央朝官,太子太傅、詹事武帝朝秩真二千石已如前述,内史、主爵都尉也可确认彼时秩级应为中二千石<sup>⑧</sup>。事实上,正如陈梦家早已揭示,《汉表》所代表的往往是班固理解的西汉之制,不尽符合不同年代稍稍改易的地方<sup>⑨</sup>。因此,尽管在《汉表》的叙述语境中,武帝

① 阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第461页。

② 阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第468页。

③ 阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第433—468页。

④ 较近的论述,前者参见阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第301—305页;后者参见辛德勇:《谈历史上首次出土的简牍文献——〈茂陵书〉》,《石室臆言》,第55—60页。

⑤ 卫宏:《汉旧仪》,第78页。

⑥ 孙正军:《汉代九卿制度的形成》,《历史研究》2019年第5期。

⑦ 准此结构,不排除诸侯太傅也秩真二千石,限于史料,暂不列入。

⑧ 杨振红:《秦汉官僚体系中的公卿大夫士爵位系统及其意义——中国古代官僚政治社会构造研究之一》,《文史哲》2008年第5期。

⑨ 陈梦家:《汉简所见奉例》,《汉简缀述》,第146页。

朝的官制调整允为重点,但《汉表》所反映的官职秩级却未必与武帝朝相符,至少在二千石一级,武帝朝的秩级结构更有可能乃是如上所述兼备分等、分类的重层同构形式。而在这一结构中,真二千石作为职掌帝室宗亲事务长官之专属秩级,具有明确的分类意义。

武帝这样的秩级安排与汉帝国的政治结构是分不开的。宫崎市定曾把汉代的官僚机构比喻为“大小不一的军舰组成的舰队”,“各个官长根据其重要性来决定地位的上下及俸秩的多寡,中央官衙和地方官衙相互对应”,亦即汉代各个官署具有相当的独立性和对称性<sup>①</sup>。循此,渡边信一郎将约由2000~1500个官府构成的汉代官僚机构称为“官府的重层式联合”,认为这种联合是由皇帝与命官之间结成的“第一次君臣关系”及长官与属吏之间结成的“第二次君臣关系”整合在一起,后者保障了各官府的独立性<sup>②</sup>。阿部幸信对印绶制度的考察也再度确认汉代官僚机构的复合性,并将这种复合性定义为“封建拟制”<sup>③</sup>。尽管上述论述均未明确帝室宗亲机构尤其是皇后、皇太子宫的独立属性,不过正如阿部所论,获赐公印意味着官府“自立”秩序的形成,在此意义上,持有公印的皇后、皇太子之官府,无疑也具有相当的独立性。事实上,考虑到皇后、皇太子亦得称与皇帝私家之“国家”“公家”“官家”等相对、具有封建等级意义的“家”,则皇后、皇太子宫具有对应于皇帝的独立属性,当毋庸置疑<sup>④</sup>。明乎此,武帝特意以“真二千石”安排帝室宗亲家长官,其用意便不难理解了:一方面,这一安排顺应了汉代官制结构中帝室宗亲机构作为独立官府的格局,另一方面,又将此独立属性以秩级的方式显在化、明确化。以此而言,真二千石的分类色彩同样是很突出的。

## 五、余 论

汉代对于以“若干石”为名的秩级的调整,较常见的是增加或减少秩级。如西汉前期有五百石、八百石,成帝阳朔二年(前23)废止不用<sup>⑤</sup>。相比而言,武帝的秩级整理运动毋宁说是走了另一条路,即主要不是增减正秩,而是另外添设区别于“若干石”的比秩及中二千石、真二千石。借助于这些秩级的设置,秩级序列在纵向和横向两个维度都实现大幅扩张,许多此前未进入秩级序列的官职获得秩级,由此秩级序列得以涵括大多数官职,从而全面取代周爵公卿大夫体制,成为汉代二元性“爵—秩体制”的支柱之一<sup>⑥</sup>。

值得注意的是,武帝的秩级整理除了让秩级序列容纳尽可能多的官职外,同时还以“比”“中”“真”为名,将部分原本就有秩级或新获秩级的官职与其他官职区别开来,具有鲜明的分类取向。亦即在武帝的秩级设计中,划分官职等级只是目标之一,在秩级序列中如何显示官职性质的差异也是重要考虑。要之,武帝试图建立的不单是包容性强的秩级序列,而且是一种等级分明、类别明晰的秩级序列。

武帝秩级整理运动中的这一取向在武帝朝其他官制、礼制改革中也有体现。譬如太初元年武帝将一批官名带“令”的中二千石之官更名——郎中令改光禄勋,大行令改大鸿胪,大农令改大司农,即是基于“令”被设定为用于秩千石至六百石、秩千石以上不复称“令”所作的调整<sup>⑦</sup>。又武帝创设年号,六年或四年一改元;规定“通官印方寸大小,官印五分,王、公、侯金,二千石银,千石以下铜印”,二千石以上“官名更印章以五字”等<sup>⑧</sup>,这些涉及官制、礼制的调整,均显示出与秩级整理运动类似的齐整

① 宫崎市定:《九品官人法研究——科举前史》,韩昇、刘建英译,北京:中华书局,2008年,第44—45页。

② 渡边信一郎:《中国古代国家の思想構造——専制国家とイデオロギー》,东京:校仓书房,1994年,第339—349页。

③ 阿部幸信:《漢代官僚機構の構造——中国古代帝国の政治的上部構造に関する試論》,《九州大学東洋史論集》第31号,2003年,第1—43页。

④ 傅举有:《汉代的“家”和家吏》,《中国历史暨文物考古研究》,长沙:岳麓书社,1999年,第197—198页。

⑤ 《汉书》卷一〇《成帝纪》,第312页。

⑥ 关于汉代“爵—秩体制”的建立,参见阎步克:《从爵本位到官本位——秦汉官僚品位结构研究》,第33—87页。

⑦ 廖伯源:《汉初之二千石官》,《简帛》第1辑,第373页。

⑧ 前者见应劭:《汉官仪》,第188页;后者见《史记》卷一二《孝武本纪》,第483页。

有序的取向。

对于武帝朝的制度演变,以往学者往往瞠目于其纷繁复杂、令人眼花缭乱的诸多改革。的确,如班固在《汉书·武帝纪》末赞语所说,“孝武初立,卓然罢黜百家,表章六经。……兴太学,修郊祀,改正朔,定历数,协音律,作诗乐,建封禪,礼百神,绍周后,号令文章,焕焉可述”<sup>①</sup>,武帝的改革几乎遍及政治生活的各个方面。这些改革,不排除其中或有仅是为了展示受命意识、给人以崭新印象的考虑<sup>②</sup>,但更多的则是基于行政理性、契合政治需求而作的调整。如武帝朝看似新旧不分、冗滥芜杂的国家祭祀,学者揭示其实际乃是“摆脱了秦及战国的旧框架,剔除国家祭祀中异质、矛盾的因素,建立起统一而宏大的祭祀体系”<sup>③</sup>。武帝朝的秩级整理运动也属此类。从武帝对比秩、中二千石、真二千石三种秩级地位和功能的精心设计不难看出,武帝的制度变革乃如其言于卫青时所说,“朕不变更制度,后世无法”,亦即旨在建立可为后世取法的“汉家制度”,这也与“出师征伐”一道构成武帝的全部事业<sup>④</sup>。在这个意义上,武帝通过秩级整理运动所建立的秩级序列,如同其“兴太学,修郊祀,改正朔,定历数,协音律,作诗乐,建封禪,礼百神,绍周后”一样,乃是武帝意欲传之后世的“汉家制度”。

然而事与愿违,武帝寄托于秩级整理运动的政治理想并未维持太久,尤其是比秩、中二千石、真二千石被期待发挥的分类功能,很快便趋于落空。原本用于界定帝室宗亲事务长官的真二千石可能在武帝谢世后不久即被边缘化,其所覆盖的诸职或升至中二千石,或降为二千石<sup>⑤</sup>,以致真二千石在西汉后期虽偶露踪迹,但均已与帝室宗亲无关。至于中二千石,拥有这一秩级的中央朝官因“九卿”群体崛起出现分化,相当一部分中央朝官被从中二千石秩级剥离,而增秩留任和原秩出任的频发,也使得中二千石不再是中央朝官的“禁脔”。覆盖最广、构成复杂的比秩也不可避免地与正秩相混,或正秩之官转为比秩,或比秩之官转为正秩,及至东汉,比秩与正秩的界限已非常模糊。武帝寄托于秩级整理运动的理想落空固然受制于政治、制度的变动,另一方面或许也与武帝对比秩、中二千石、真二千石分类功能的设计过于精巧不无关联。事实上,正如我们在其他制度盛衰演变中所观察到的那样,越是严丝合缝、精密无双的制度往往越容易崩塌。

对于武帝包括秩级整理运动在内的一系列制度变革,后人有着截然相反的两重评价。哀帝时或以武帝庙亲尽宜毁,太仆王舜、中垒校尉刘歆以为不可,标举武帝功烈时称武帝“招集天下贤俊,与协心同谋,兴制度,改正朔,易服色,立天地之祠,建封禪,殊官号,存周后,定诸侯之制,永无逆争之心,至今累世赖之”<sup>⑥</sup>;而武帝身后300余年的司马彪则说,“及至武帝,多所改作,然而奢广,民用匮乏”<sup>⑦</sup>,批评之意显见。两种评价都有一些道理,但不可否认都属于后见之明,且不乏以成败论英雄的预设。如果回到武帝改制时的“现场”,我们似乎更能体认武帝的良苦用心。面对休养百年、蒸蒸日上的庞大帝国,周边则是儒生“王者制礼作乐”的鼓噪,自认雄才大略的武帝必然有志于构建一个足以垂范后世的理想帝国,而建立尽善尽美、可供后世取法的“汉家制度”也就成了应有之义。明乎此,我们便不难理解武帝何以会掀起一场秩级整理运动,并对比秩、中二千石、真二千石予以精巧甚至可以说超前的设计。在这个意义上,具体而微的秩级整理运动恰如折射太阳光辉的小水珠,映衬了武帝构建理想帝国的宏伟梦想。

[责任编辑 孙 齐]

① 《汉书》卷六《武帝纪》,第212页。

② 大庭脩:《秦汉法制史研究》,徐世虹等译,上海:中西书局,2017年,第20-21页。

③ 田天:《秦汉国家祭祀史稿》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第208页。

④ 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254、267页。

⑤ 其中太子太傅升至中二千石,詹事及诸侯相降为二千石。

⑥ 《汉书》卷七三《韦贤传》,第3126页。

⑦ 《续汉书·百官志序》,北京:中华书局,1965年,第3555页。

# 再论李岩其人

——顾诚《李岩质疑》辨误

陈生玺

**摘要:**已故明史专家顾诚《李岩质疑》一文认为杞县本无李岩其人,关于李岩活动的记述,都是地主阶级的文人编造出来的。但根据李自成进北京后当时人的各种记载,确有李岩其人。从李自成进北京至逃离,李岩均在北京。李岩谏李自成营救天启张皇后诸事,皆有所本,并非虚构。关于李岩的籍贯,最近在河南博爱县发现《李氏家谱》记载,博爱县唐村人李茂春第四子李信字岩,生于万历三十四年(1606),科考贡生。叔父李春玉字精白,以李信为嗣。崇祯十三年(1640)李岩与堂弟李沐参加了农民军,崇祯十七年同被李自成冤杀,年三十九。由于李岩在杞县粮行经商,其父李春玉字精白,故误传为明兵部尚书李精白。顾诚认为明兵部尚书李精白无李岩其子,从而否定有李岩其人,造成了对历史事实的误判。

**关键词:**李岩;李公子;李自成;《剿闯小史》;《李岩质疑》;顾诚

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.06

郑天挺先生在《漫谈治史》一文中曾说,“历史研究和自然科学、技术科学的研究一样,也有一个科学方法问题”,爱因斯坦曾告诉他的学生三句话:一、因果律不能颠倒;二、时间不能倒过去;三、将来不能影响到现在。凡是搞科学研究的人都要牢牢掌握这三点。我想学历史也是这样:一、因果关系不能颠倒;二、时间先后不能错乱;三、历史是向前发展的,不能用后来的发展附会当时”<sup>①</sup>。这就是说,我们研究历史,往往以结果为思考前提,颠倒了因果关系。任何历史事件都是先有原因而后有结果,我们不能把结果中某些我们需要的东西进行附会作为原因,颠倒因果关系,导致以今律古的宿命论。

关于李岩问题即其一例。明崇祯十七年(1644)三月,李自成进北京,在李自成军中有一个著名的将领李岩,各种史籍均有不同记载,说他是河南杞县人,举人或诸生出身。已故的顾诚先生根据清康熙三十二年(1693)的《杞县志·李公子辨》一文,说杞县本无李岩其人。成书于康熙三十三年之后的《豫变纪略》作者郑廉说他家居商丘,距杞县仅百余里,知交甚多,少年时曾经陷入“贼中”(即15岁崇祯十五年三月李自成和罗汝才攻归德时被俘于罗营中),从来没有听说过“贼中有李将军杞县人”<sup>②</sup>。顾诚先生《李岩质疑》<sup>③</sup>一文便由这个结论出发,断定在李自成进北京之后,一切关于李岩的记载都是不真实的,是地主阶级的文人出于对农民军的仇恨而编造的,以讹传讹,进行附会,其目的是抬高地主阶级出身的知识分子的地位,以贬低农民起义军的领袖李自成。此论一出,在史学界影响很大,被认为是对明末历史颠覆性的论述,能从阶级观点观察和分析问题,认同者甚多。譬如姚雪

**作者简介:**陈生玺,南开大学历史学院教授(天津 300350)。

① 郑天挺:《及时学人谈丛》,北京:中华书局,2002年,第462页。

② 郑廉:《豫变纪略》,杭州:浙江古籍出版社,1984年,“凡例”第1页。

③ 顾诚:《李岩质疑》,《历史研究》1978年第5期。



垠先生原在小说《李自成》中,肯定有李岩其人,后来却放弃旧说,著文说没有李岩其人<sup>①</sup>。河南栾星先生专撰长文《李岩之谜》<sup>②</sup>论述李岩故事是如何编造出来的,等等。但另有许多学者如张国光<sup>③</sup>、王兴亚<sup>④</sup>、蒋祖缘<sup>⑤</sup>都提出了不同意见。敝人也曾撰文《李岩在北京史事新考》<sup>⑥</sup>,根据李岩在北京的活动,认为李岩确有其人。但最近新编《清史》在涉及某些重要史事时,仍以无李岩其人进行处理,所以有必要对这个问题再行讨论。在此,必须先抛开康熙《杞县志·李公子辨》和郑廉《豫变纪略》说杞县无李岩其人这个前提,从历史事件的源头,即李自成进北京后有关李岩的记载开始进行考察,看看结论如何?

## 一、李岩记载的出现

根据目前所见,在李自成进北京以前很少见有关李岩的记载。崇祯十七年三月十九日黎明,崇祯帝在煤山上吊自杀,午后李自成即与刘宗敏、牛金星、宋献策等一班文武由投降太監三百人迎接,由德胜门进入北京,由大明门进入紫禁城。据当时在北京的明官工部主事赵士锦、左谕德杨士聪亲见亲闻,李军进入北京时,命令百姓各家门前必须用黄纸书“顺民”二字贴于门前,并书“大顺皇帝万岁万万岁”。士兵大叫“有骡马者献出,敢藏匿者斩”。随后进入豪门大宅和小宅,插上令箭,表示将要占用。少数明官听到崇祯之死殉节而外,多数明官逃匿在家不出。李自成随即下令,明朝各官必须于二十日持帖投职名(姓名官职),俱于二十一日朝见,“愿为官者量才擢用,不愿者听其回籍,如有隐匿者,歇家邻佑一并正法。自是各官乃往往为人出首矣”<sup>⑦</sup>。据赵士锦《甲申纪事》:

二十日,各官俱往投职名,为歇家衙役长班所驱也。刘宗敏(住田弘遇宅)、李大亮(住西城大宅)、李岩、郭某(不知其名,住周奎宅),四处分投职名。予以掌库务为库役陈魁、王信所获。时予在田威院门首,林增志、杨昌祚、宋之绳、房师杨士聪俱祝发,百官俱青衣小帽,往投职名。……投职名及提到各官,俱发各营看守,在宗敏处者为多。工部尚书陈必谦、兵部侍郎张凤翔,在李大亮处押禁,予在刘宗敏处押禁。<sup>⑧</sup>

这是李岩名字在史料中的第一次出现。李自成进北京后,住进紫禁城大内(即皇宫),刘宗敏住在崇祯田妃父田弘遇宅(在西城),李大亮(即李友)住在西城大宅(邱字胡同许锦衣宅),李岩和郭某住在崇祯皇帝周皇后父周奎宅(东城白家栅栏)。这些明官到西长安门内投职名后,便被分别押至各营看守。有在李友处者,有在田弘遇处者,赵士锦被押至刘宗敏处,谁被押至周奎处,此处未说,但他明确说李岩和郭某“住周奎宅”,应该是确实的。据当时身在北京礼科给事中申芝芳的记室徐应芬《遇变纪略》云:

二十三日,文武约三四千人,俱裹服持牒,候见伪丞相牛金星,匍伏中道,牛则席地坐,逐名点阅,人材丰伟及知名者,选七十余人,发吏部录用。……不用者,每名着二兵弓刀押出,飞奔至伪国公刘府营房内。达旦,囚服齐集唱名,又分散戈、李二将军严刑考讯,追赃充饷,多者数万,少者数千,涂公赖熊吏部推引得用,然尚羁营房内二昼夜,予乡如刘光禄、李春坊、朱刑科、罗庶常,俱以剪发忤贼意,遂不免于三木囊头矣。……一时夹死者若干人,不死而完赃者若干人。涂公虽获免未受夹,亦助饷三百金。吾乡水部李光傅,当日夹死。御史冯垣登、部属邹逢吉、张世

① 姚雪垠:《评〈甲申三百年祭〉》,《文汇月刊》1986年第1-3期。

② 栾星:《李岩之谜》,郑州:中州古籍出版社,1986年。

③ 张国光:《关于〈李岩质疑〉的质疑》,《北京师范大学学报》1979年第2期。

④ 王兴亚:《李岩无其人说质疑》,《河南大学学报》1985年第1期。

⑤ 蒋祖缘:《李岩不是“子虚乌有”的人物》,《东岳论丛》1984年第6期。

⑥ 陈生玺:《李岩在北京史事新考》,《社会科学辑刊》1988年第5期。

⑦ 杨士聪:《甲申核真略(外二种)》,杭州:浙江古籍出版社,1985年,第17页,系于三月十九日。

⑧ 赵士锦:《甲申纪事》,上海:中华书局上海编辑所,1959年,第10页。

溶，俱夹伤完脏后死。刘光禄、朱刑科、罗庶常等，皆备极痛处，脏完后释放。<sup>①</sup>

这里明确指出二十三日在午门外投职名者三四千人，从中选中 70 余人（赵士锦选中 96 人）任职外，其余发至刘宗敏处，刘宗敏又从中“分散戈、李二将军严刑拷讯，追赃助饷”。戈、郭同音，这戈、李二将即应是居周奎府的李岩与郭某。上述被拷被夹以及致死者，必有在郭、李处被刑拷者。时在北京的陈济生《再生纪略》亦云：“廿二日早，众官仍囚服候于府前，枵腹殆不可忍，日中伪将君始出，唱名坐赃，重者数万，轻亦数千，发李、戈二将严刑追比，有炮烙、脑箍、夹棍诸具，血肉满前，以资笑乐……嘉定伯周奎，家资素厚，尽为贼有，尚疑诸子私殖，不免敲扑，悔不用徐监之言，噫！亦晚矣。”<sup>②</sup>此亦说明明官先拘集于刘宗敏处，然后分发“李、戈二将严刑追比”，这里的“李、戈”也应是指李岩和郭某。由此可证李岩、郭某据周府，并对周奎进行追赃，是没有疑问的。

赵士锦二十一日被押至刘宗敏营中，后被发至陈总兵处拘禁，在平子门（即阜城门）小庵中，同被执者有同年工部员外郎潘同春（浙江余姚人，丁丑进士），看守极严。二十三日复被押至午门五凤楼前，牛金星、刘宗敏执册点用，凡 96 人，用者立南面，不用者立北面，赵士锦即在点用中，他告以愿归养慈母以终，不愿被用，牛金星点头，仍发禁所。二十六日复被押至五凤楼前，复欲点用，士锦再辞，与行人刘中藻、程玉成复被押回禁所，次日刘宗敏传令，屡用不从者赵士锦罚银三千两，刘中行罚银一千两，发至贼将姚奇英营中，直到四月十三日李自成东征吴三桂，四月十四日乘机始脱，前后被囚禁者二十余日。据赵士锦所记：

贼兵姚奇英为予言，我大顺朝尚未设官，不过以掌家为名，百人之长为小掌家，千人之长为大学家，万人之长为老掌家，即刘、李诸老爷，不过老掌家而已。

贼为予言，正月初八日西安府起兵，至破京城，才七十日，所过七十余州县，无不开门迎接，惟榆林大战，榆林几屠尽，我兵所杀亦多。予问死难官，贼云只山西巡抚蔡懋德、北直巡抚卫景瑗、宣府巡抚朱一冯而已。

牛金星，河南宝鸡（丰）县人，系丁卯科举人，其人使酒负气，与祥符进士王士俊为儿女姻，最相善。会士俊有闺门之丑，金星酒后扬其丑，士俊衔之，后金星以酗酒笞县吏，邑令亦衔之，士俊遂与令罗织其事，上之巡方，巡方疏劾之，革去举人，囚之狱中，自成破城出之，以为左丞相，此队长姚奇英为予言之也。

贼兵姚奇英为予言，开封府攻一年而不破，惹大京城一日便破。予问有内应乎，曰无之，吾辈俱扒城而入。言每攻城，已必争先扒墙，今右手已去四指，无能为矣。奇英又言，攻开封时，亲自扒城，城将破，时官城中者，恐以破城议罪，将河水灌城，而已逃避之，非真河水决也，时巡按为王燮。<sup>③</sup>

从上述可知，押禁赵士锦的这个姚奇英，至少是在崇祯十五年李自成第二次围开封之前参加了农民军的，围开封时他亲自扒城，连四个手指都没有了，他对李军内部的情况所知甚多，如李军的大小头目俗称掌家，大头目称大掌家，小头目称小掌家。更为重要的是牛金星参加李军的原因与过程，和郑廉《豫变纪略》所说大致相同。李军攻开封时，城将破，明官畏罪私决黄河灌城，揭穿了明廷反诬是李自成决河灌城这一重大事实。由此可证赵士锦关于李自成进北京后李军内部的情况，是得之于姚奇英的，关于李岩的记载是可靠的，李岩的名字和刘宗敏、李大亮、郭某等人同时出现，“刘宗敏住田弘遇宅，李大亮住西城大宅，李岩与郭某不知其名住周奎宅”应是真实的，并非误传或伪造。

## 二、李自成在北京的追赃活动

李自成进北京后，第一件事就是搜捕明朝各级官吏，从中招降一些低级官吏，为新朝大顺服务。

① 徐应芬：《遇变纪略》，四川大学图书馆编：《中国野史集成》第 30 册，成都：巴蜀书社，1993 年，第 388 页。

② 陈济生：《再生纪略》，张潮等编纂：《昭代丛书》，上海：上海古籍出版社，1990 年，第 817 页。

③ 赵士锦：《甲申纪事》，第 16—17 页。

第二件事就是对明朝的勋戚和未被选用的各级官僚进行追赃,因为追赃是李自成的一贯政策,每取一地即对该地官僚富户追取银两财物,名曰助饷。现在进入北京,北京是天下财富的中心,必能追取大量财物。第三件事是筹备登极大典,因为崇祯十七年正月,他在西安只是称大顺王,现在取得北京,崇祯已死,在北京正式称帝,便于号令天下,建立自己李氏的新王朝。三月十九日进入北京之后即令明朝各级官吏从二十一日开始,各持职名帖,到午门外五凤楼前报名,至二十五日、二十六日,分三、四批,点用了少数官吏,总数约二百名左右,由牛金星和宋企郊分派任命,凡未被点用者一律分别押禁至各将领处,进行追赃,由刘宗敏负责,《明季北略》引《甲乙史》云:“凡追赃皆刘敏政(宗敏)、李牟二伪都督主其事。”<sup>①</sup>其次为李友、李岩、李过等大小头目无数。据赵士锦所记,刘宗敏制造了一种夹棍,木皆生棱,中间用铁钉相连,用以夹人,无不骨碎。为了试验夹棍,二十四日在大街上夹两个书役,是从陕西带来的,因误写二字被夹,次日即死。于是命令造夹棍五千副,“至是乃散李、郭诸营”<sup>②</sup>。这里又提起的“李、郭”应即指居周奎府的李岩与郭某。据杨士聪《甲申核真略》记:

二十七日,派饷于在京各官,不论用与不用。用者派少,令其自完;不用者派多,一言不辨即夹。有夹于宗敏处者,有夹于各营兵处官者,有夹于监押健儿处者,有夹于勋戚各官之家者,有夹于路次者,人人皆得用刑,处处皆可施刑。其输饷之数:中堂十万,部院京堂锦衣七万或五万、三万;科道吏部五万、三万;翰林三万、二万、一万;部属而下则各以千计矣。勋戚之家无定数,人财两尽而后已。<sup>③</sup>

可见这次追赃,凡是明官不论大小,均不可免,官越大,追赃数目越多。中堂即内阁大学士,一二品高官;部院京堂即六部尚书和督察院、大理寺、通政司首领,三、四品高官。锦衣卫乃皇宫警卫首领,科道吏部即六科给事中、十三道监察御史,翰林乃翰林院学士等。尤其是对皇亲国戚,没有定额,直到追完为止,故多有被拷死者。例如阳武侯薛廉,其祖薛禄助明成祖靖难有功,世袭侯爵,被夹数日囊中已空,谎言家有窖金,请自回家去取,宅在东城,令李兵二人舁往,至,则家已为李军别将所据,问藏在何处?廉不能对,复被舁回,二日即死。大学士陈演输银五万,锦衣卫都指挥使骆养性输银三万,免夹被拘。大学士魏藻德输银三万,仍被夹,五日而死,复逮其子追银,其子说已无银,若父见在,仍可于门生故旧处措借,今父已死,无处措借,即被挥刀砍死。像杨士聪,官左谕德,仅六品清职,在李军小头目王敦武处押禁,亦派银二万,赖王敦武缓颊,才免于被夹。工部主事赵士锦,七品小官,在姚奇英处拘禁,亦派银三千。凡派银无力交纳者,令其在亲友或商户挪借。据赵士锦所记,从三月二十七日开始大规模追赃,至四月初七日,李自成至刘宗敏处议事,见刘宗敏宅中三院,每院仍押禁数百人,进行夹打拷讯,有哀号者,有不能哀号而垂毙者,惨状不忍听闻,“每日早将已死者用竹筐抬出,每筐三两人,以绳束之,至是五六日矣,至是未死者尚多”<sup>④</sup>。在李大亮处者,又有不同,赵士锦说:“在宗敏处者,每人派过数目不增,在大亮处者,所派虽少,纳完又增,押予队长姚奇英为予言,兵部官大,可痛恨,我辈遣人来买明朝武官做,必要几千金,故今兵部追饷独多。”据囚于李大亮处之光禄寺署丞高弘商记,李大亮即李友,三月二十一日将崇祯帝后灵柩移于东华门席舍,兵部武选司主事刘养贞日侍左右临哭,被执至李友家,“友据邱字胡同许锦衣宅,年五十余,性凶悍,所锢各官,许家人传餐,印其面而入,出即去之。……刘宗敏家论官大小勒限,赃完日释之,李友、张□、葛□等各混拷,不勒限。李友家七十三员,选用二十九人,听其自捐,夹伤十之四。刘养贞再夹再呼‘太祖高皇帝’,追四十三金,又银杯二。又征之,不应,曰‘宁死我也’。□□□□王都等杖毙”<sup>⑤</sup>。

关于王都杖毙的惨状,杨士聪《甲申核真略》记:“(四月)初八日,放诸系者,不论输银多寡,一概

① 计六奇:《明季北略》卷二〇,北京:中华书局,1984年,第477页。

② 赵士锦:《甲申纪事》,第12页。

③ 杨士聪:《甲申核真略》,第25—26页。

④ 赵士锦:《甲申纪事》,第14页。

⑤ 谈迁:《枣林杂俎》仁集《金陵对泣录》,北京:中华书局,2006年,第97—98页。

放之,但于百十人中漫留一二人,不知何谓。……太常寺卿王都,释夹昇至家,是日即死。都即属西李伪都督者也。此营追银与他处颇异,聚五六十缙绅于三间房内,并无饮食,零星取而追之,仍还房内。都初仅追三百,都言一钱亦无,夹之得银三百。逾二日又追五百,都又云无,夹之得银五百。逾数日复追四百,都又云无,夹之得银四百。因是日放诸人,得令昇归,归即毙矣。御史冯垣登并锦衣二人,以祝发为贼所怒,夹于中路,三日俱死。”<sup>①</sup>因李友据邱字胡同,在西城,故称西李伪都督。李友,李自成在襄阳时加左威武将军,大亮可能是其浑号。“高鸿商拘李友家被夹勒四百金,见李友日醉拥妇女,啼号不惜也。詹事张维机、主事萧鸿基,至夹其首。张尚书凤翔前出狱,被拘,勒四百金,不夹。”<sup>②</sup>

在追赃活动中与西李(李友)相对者有东李,这个东李拷赃手段极为残酷,对押禁明官进行追赃,直到李自成东征吴三桂失败逃离北京时,才释放最后一批明官,释放时或给一绳令自缢,或重打五棍,使之窒息。据刘尚友《定思小纪》云,明礼科给事中申芝芳与工部主事申济芳被抓捕,“拘于贼将李姓者邸中。数十人群聚一室,秽恶饥窘,不可名状。每日押往朝门。贼卒乘马,诸人徒步,迟则以马鞭刀背捶而逐之,其亲友童仆旁立而观,不能一语也。……(四月)二十四、五日间,贼忽忽为行计……其被拘未释者刑死过半,至是悉令绞死,冤号之声达于衢路,惟申工部死而复苏,盖有天幸焉”<sup>③</sup>。刘尚友,南直嘉定人,礼科给事中申芝芳的亲戚,甲申之变时适在北京申寓。关于工部主事申济芳死而复生的惨状,杨士聪《甲申核真略》云:“申济芳,在东城贼将处。贼且遁,尚有放后所留数人,济芳与焉。各予一绳,令自缢,与宗敏处又不同,所谓丧乱死多门也。济芳同众既缢,贼许以槩。昇尸入槩时,将尸各加五棍。既归,家人启槩改斂,济芳复苏。后济芳同众南行,自言如此。”<sup>④</sup>申济芳南直长洲人,国子监官生,工部主事,不投职名被执,李自成败后南归。彭孙贻《平寇志》卷一〇:“李过尽绞杀中吉营拷讯各官彭瑄、李逢申、申济芳等五十三员……济芳入殓复苏,潜载南归。”<sup>⑤</sup>由此可知拘禁申芝芳、申济芳者为李过。《平寇志》卷九:“贼帅分据百官第:刘宗敏据都督田弘遇第,李过据都督袁祐第,谷可成据万驸马府,田见秀据曹驸马府,李岩据嘉定伯第,叛将官抚民据勋卫常守经第,黎志陞据长安街仕宦邸,占其妻子,其余多据富民巨室。”<sup>⑥</sup>据此可知李过据都督袁祐宅,袁祐乃崇祯袁贵妃父。王誉昌《崇祯宫词注》:“袁贵妃父祐,初授锦衣千户,后封崇信伯……上特赐田百顷,其祖茔在永安门外铁匠营,又赐五千金营造。”<sup>⑦</sup>铁匠营在北京皇城东北方,故李过据袁祐第,被称为东李都督。

前据赵士锦所记,“李岩郭某住周奎宅”,周奎是崇祯周皇后的父亲,官封嘉定伯。刘承幹《京师坊巷志考正》:“嘉定伯周奎第,入国朝为蒙古博尔济吉特氏所居,俗遂呼为白家大门,又曰白家栅栏。”<sup>⑧</sup>白家栅栏在皇城以东,崇文门大街以西,属中城。关于李岩住周奎宅追赃情况,据弘光元年(1645)冯梦龙刊刻之《绅志略》云:“周奎,顺天籍南直人,以国丈封嘉定伯,性甚吝……城既破,有兵数人到府,奎厚犒之,既去,已而有贼将张姓者至,踞其室。奎夫人卜氏姑媳皆自缢,卜即先后所自出也。诸子皆束缚以去,兵士辱奎特甚。后有权将军李至,张避去。李见奎谦之极,颇怜之,乃以小屋数间拨与,幸免于刑死。子铉,夹未死。……外传奎献太子以求免,都中绝无此语。出自彼亲戚之口,大都以吝招谤耳。”<sup>⑨</sup>计六奇《明季北略》卷二二《幸免诸臣·周奎》一节所记,大致与此相同,可能是同一资料来源。但又补充两条,说去周府的这个李将军是李牟:“一云:李牟数奎平日鄙吝,督令负

① 杨士聪:《甲申核真略》,第30—31页。

② 谈迁:《枣林杂俎》仁集《金陵对泣录》,第95页。

③ 杨士聪:《定思小记》,《甲申核真略(外二种)》,第71、73页。

④ 杨士聪:《甲申核真略》,第51页。

⑤ 彭孙贻:《平寇志》,上海:上海古籍出版社,1984年,第240页。

⑥ 彭孙贻:《平寇志》,第207页。

⑦ 王誉昌:《崇祯宫词注》,张潮等编纂:《昭代丛书》,第1102页。

⑧ 刘承幹:《京师坊巷志考正》,《求恕斋丛书》本,第九页a。

⑨ 冯梦龙:《甲申纪事》卷二《绅志略》,张树天等主编:《冯梦龙全集》,呼和浩特:远方出版社,2005年,第24页。

薪担水以辱之。《殉难实录》云：周奎正在求死就缢之际，被贼擒去，送伪刑官，三夹，不死，坐赃七十万，府第藏库什物田产俱没入。伪将军李牟据其宅，幽嘉定伯。”<sup>①</sup>这两条都说，先是一个姓张的将军去周奎家，将诸子缚去，后来又来了一个李姓权将军，对周奎比较宽厚，周才免于刑死。又云，李牟据周奎宅，当时传说李牟与李岩为弟兄。周奎是皇亲，是追赃的主要对象，他的儿子周铎被缚至刘宗敏处，杨士聪记：“周嘉定子名铎者，年十九，独肥伟，受夹独甚。余见其自宗敏处负出，半足肿溃，哀号婉转，而车辇金缯，须臾在门矣。名鉴者，闻亦夹死。”<sup>②</sup>

由上述可见，李自成进北京后进行了大规模的追赃活动，手段极其残酷，许多明官被夹死，被拷死，被打死，以刘宗敏、李过、李友为甚，而居周府的李岩相对比较宽假，才使周奎幸免于死。这亦说明李岩确在周府，但否认李岩其人的顾诚先生却说赵士锦说“李岩、郭某不知其名住周奎宅”这个说法很含糊，既可解释为李岩和郭某合住周奎的房子，也可以解释为他李岩的住处不清楚。他援引杨士聪《甲申核真略·附录十二则》：“宗敏据田府，四月初九日欲移周府而未果。坊刻称伪李都督据之者，非。又称以小房数间与周者亦非。”<sup>③</sup>以此判定，李岩根本未住周府，以小房拨与周住，也是根本没有的。但事实是李岩据周府是三月十九日入城后事，三月二十九日李自成即知吴三桂叛归山海关，四月初七日即下令停止追赃，准备东征吴三桂，至四月初九日已近二十天了，这时李岩可能不在周府。时在军事倥偬之际，李军将领移动居处乃是必然，此时李岩不在周府，并不是无李岩其人。

四月初八日，各追赃助饷的将领，都要把所追取的具体数目，造册登记，所拷取的金银财物交刘宗敏，准备熔解后运往西安。杨士聪《甲申核真略》说：“(四月)初七日，李贼就宗敏寓议事。因见庭中凡三院，每院夹者百余，有哀号者，有不能哀号者，惨状不忍见闻。将去，问宗敏凡得银若干，宗敏以数对。……是日，刘宗敏进所追银若干万。有西伪李都督者，以己所追较之，不及宗敏之半。李恐得罪，又知诸人必无，派本营众将人二百金，凑成一半。此亦贼中之不多得者。”<sup>④</sup>这个西伪都督是谁？赵士锦《甲申纪事》：“是时，宗敏所追银甚多，大亮所追不及其半，大亮惧获罪，派本营将领人出二百金，凑成一半，故人怨刘倍于李焉。”<sup>⑤</sup>据此，这里追银少者的西李伪都督，应是李友。刘宗敏营中前后押禁拷赃官员多至八百人至千人以上，追银数目，自然很多，李友营中据传73人，自然比刘营追取数目要少，每将领分派二百才凑成一半交了。李过和李岩追银多少，赵士锦和杨士聪均未提及，事实上这仅是传闻，至于李军内部谁追银多少，外人怎么能得知？但对于被追拷的明官来说，谁最残酷，谁比较缓和，还保留一点人性，那是会有口碑传闻的。

据当时在北京的张怡在《謏闻续笔》中说：

贼东西两伪将军，皆姓李，在西者性慈和，凡拘系各官，不苦加刑，所索银两或完或不完，皆善遣去。临行取胡床坐道上，尽发军士，而亲殿其后，曰：在此扰害已极，何忍复加焚掠焉？相传即李公子岩也。其在东者性最惨毒，被禁士绅百有五人，濒行，封刀不用，皆以巨石劲木捶击至毙，惨不可言。惟安庆刘君余璿，为其长班以计给脱耳。<sup>⑥</sup>

张怡，南直应天人，以父登莱总兵张可大死于孔有德之乱，荫锦衣卫镇抚，时在北京寄居金陵会馆，因往东华门吊崇祯灵柩被执，拘于刘宗敏营，发后营张姓处追比。他所说东李“性最惨毒”，指李过；“不苦加刑”乃指居周奎府的李公子李岩而非李友。周府虽在皇城之东，但在李过居袁祐宅之西，故亦称西李，所以《平寇志》和《国榷》则说追银较少不及一半的是李岩和李牟。《平寇志》卷一〇：“(四月)乙

① 计六奇：《明季北略》卷二二，第593页。

② 杨士聪：《甲申核真略》，第52页。

③ 杨士聪：《甲申核真略》，第52页。

④ 杨士聪：《甲申核真略》，第30页。

⑤ 赵士锦：《甲申纪事》，第15页。

⑥ 张怡：《謏闻续笔》卷一，四川大学图书馆编：《中国野史集成》第37册，第597页。

丑(初八)刘宗敏进考索银一千万两,李岩、李牟刑宽,所进不及其半,以已所有补入之,人皆称焉。”<sup>①</sup>《国榷》卷一〇一:“(四月)甲子,宗敏进饷千万,都督李岩、李牟、李友征不及半,派部曲人各二百金,足其额。”<sup>②</sup>《平寇志》和《国榷》的作者彭孙贻(1615-1673)、谈迁(1594-1657),是同时代人,都身经明清易代之变,所记必有所本,不可能是有意编造。

李自成进北京后,居紫禁城大内。他原以为明廷定有大量金银,但搜求后宫,发现没有多少,便命刘宗敏等进行追赃。崇祯十七年春,户部侍郎吴履中曾面奏崇祯“请发内帑,上令近前密谕曰:内库无有矣。遂堕泪”<sup>③</sup>。二月,曾召吴襄面商弃宁远调吴三桂入援北京事,吴襄说需饷百万,“上曰:卿言是,但内库止有七万金,搜一切金银什物补凑得二三十万耳”<sup>④</sup>。于是下捐金之令,要勋戚官僚捐金助饷,先后仅得二十万两而已,可见明末财政之困难。刘宗敏在追赃过程中,犯了一个不经意的大错误。他住进田弘遇宅,听说田府有歌妓陈沅(陈圆圆)和顾寿,声色甲天下,而陈圆圆已被吴襄为其子吴三桂买去,刘宗敏便拷掠吴襄助饷,并追索陈圆圆,这便激怒了已经接受了李自成招降的吴三桂。吴三桂的关宁劲旅,是当时明廷公认一支战斗力较强的军队,驻军守宁远,是为了抵抗清军的。李自成进军山西,明廷为了保卫北京,于三月初下令调吴三桂弃宁远率军入关,保卫京师,可惜明廷的调令发晚了,三月二十日,吴三桂进军至丰润,李自成已于十九日进入北京,吴三桂闻讯便停止了进军,观察形势。李自成派人去招降吴三桂时,吴三桂见崇祯已死,明朝再兴无望,便接受了李自成的招降,但当他得知父亲被拷,爱妾陈圆圆被劫,便愤然改图,反师山海关,发表檄文,声讨李自成。这一下便打乱了李自成原来的计划,暂停登极,率兵东征吴三桂。四月十三日,李自成率刘宗敏、李过等六万人,号称二十万,东征吴三桂,并随带明崇祯帝的太子(朱慈烺)和二王(永王、定王)以及吴三桂的父亲吴襄随行。李自成以为有崇祯帝的太子二王和吴襄,吴三桂就会投降。据赵士锦记:“十三日,李自成以东宫二王出正阳门,自成瞥一目,白帽青布箭衣、黄盖;东宫衣绿,用青盖,在自成前。予时借宿前门,予仆目击之,刘宗敏等俱行,惟留李岩居东城,牛金星居朝中,以为守备。”<sup>⑤</sup>这里明确说李自成东征,留李岩居东城和牛金星守京城。杨士聪《甲申核真略》亦记:“十三日,李贼以东宫二王出正阳门。李贼乘骡,盖走骡也。东宫衣绿,随李贼之后,马尾相衔,不失寸步。有督押者继其后也。刘宗敏等俱行,惟留一姓李伪都督居东,与牛金星共为守备。相传都督吴襄亦以是胁日而行也。”也明确说惟留李姓伪都督居东与牛金星居守,这个李姓伪都督就是赵士锦所说的李岩,因其住在东城。又云:“十四日,西长安街有示复黏贼宗敏示上,内称明朝天数未尽,人思效忠,的于本月二十日立东宫为皇帝,改元义兴元年等语。李伪都督察访,了无踪迹。”<sup>⑥</sup>这说明李自成东征后,北京已经人心思乱,将恢复明朝统治的告示,贴在原刘宗敏的告示之上,查访者就是留守的李伪都督李岩。

由上述各端可见,李自成进北京后:(一)李岩确有其人,居周奎府;(二)在进行追赃过程中,李岩也参与其事,又有李牟其人,而李岩、李牟刑宽;(三)李自成东征时留李岩与牛金星居守。其记述者赵士锦,南直常熟人,崇祯丁丑(1637)进士,工部营缮司员外郎。从三月二十日即先被押禁到刘宗敏处,随后被分发押禁在平则门李军姚奇英处,直到四月十三日李自成东征,十四日才乘机出城南下,五月十六日抵家。《甲申纪事》手抄本自序即署“甲申夏五(月)缮部郎赵□□”。杨士聪,山东济宁人,崇祯辛未(1631)进士,官左谕德,从三月二十日即被拘禁在李军王敦武处,直到四月三十日李自成逃出北京始脱,清兵进入北京后五月十五日离京,八月十二日抵家。《甲申核真略》一书序言自署“弘光乙酉(1645)五月五日,题于当湖舟次”。两书作者都是在北京亲见亲闻。但否认有李岩其人

① 彭孙贻:《平寇志》,第237页。

② 谈迁:《国榷》卷一〇一,北京:古籍出版社,1958年,第6070页。

③ 史惇:《劫余杂记·东厂》,上海:中华书局上海编辑所,1959年,第76页。

④ 吴伟业:《绥寇纪略》补遗上《虞渊沉中》,北京:中华书局,1985年,第312页。

⑤ 赵士锦:《甲申纪事》,第15-16页。

⑥ 杨士聪:《甲申核真略》,第33页。

者,他们对与李岩有关的记述,或曲解、或否认。例如关于赵士锦所记李岩一条关键性的材料,三月二十日,各官投联名“李岩、郭某不知其名,住在周奎宅”一段文字,栾星先生为了附合顾诚先生的观点,说“这里的文字是否被人窜乱,及如何断句,尚属斟酌,李岩居周奎宅的传说,实由《新编剿闯小史》编造并散播开来,渐被摭拾于史籍”<sup>①</sup>。又如关于李过拷赃情况,刘尚友《定思小纪》和杨士聪《甲申核真略》都有明确记述,工部主事申济芳等五十三人“在东城贼将处。贼且遁,尚有放后所留数人,济芳与焉。各予一绳,令自缢,与宗敏处又不同……”<sup>②</sup>。而栾星先生却将这铁的事实归结为陆应阳的《樵史》所编造的“小说家言”<sup>③</sup>。又如李自成东征吴三桂时,赵士锦《甲申纪事》明确说:“十三日,李自成以东宫二王出正阳门……刘宗敏等俱行,惟留李岩居东城,牛金星居朝中,以为守备。”杨士聪《甲申核真略》亦明确说:“十三日,李自成以东宫二王出正阳门……刘宗敏等俱行,惟留一姓李伪都督居东与牛金星共为守备。”栾星先生为了否认李岩留守北京,将《甲申核真略》中的“惟留一姓李伪都督居东与牛金星共为守备”的原文窜改为“《甲申核真略》则说,西李都督同牛金星居守”<sup>④</sup>。顾诚的《李岩质疑》也是这样说的“《甲申核真略》说,西李都督同牛金星居守。”将“一姓李伪都督居东”这一句的关键词,“东”改成了“西”。另外,顾诚又说四月十三日赵士锦即从海岱门(今崇文门)出城南下,所以这一记述他是听说的,“难免误传”。这更说明当时在北京确有李岩其人。若无李岩其人,何不误传为“张岩”“王岩”?

### 关于天启懿安后自尽与护卫刘理顺事

由上列李自成进北京后各方记述,确有李岩其人是客观事实,无法否定。李岩作为李自成部下一员大将,进北京后必然有许多重要活动,如拘禁明官,进行追赃,清查明宫等。这些活动被某些当事者(如被拷明官)和外界所记述,是很自然的。例如关于天启懿安后和护卫刘理顺事,据传李自成进入大内,李岩搜查明宫时,发现一贵妇人自缢未死,询之宫婢,知是天启懿安后,即行护救,派人送归母家太康伯张国纪家,是夕后从容自经。明官右谕德刘理顺,河南杞县人。明代科举,三年一科考,刘理顺连续参加科考十次,最终考得一甲状元,故而在故乡颇为知名,官右谕德,兼东宫讲官。李自成进入北京崇祯帝自缢而死,部分明官得知后也殉节而死,刘理顺则全家尽节。此前农民军中有河南兵卒,说是奉李将军命,前去刘宅护卫,结果到刘宅后,门内以死对,刘理顺妻妾和四仆皆从死,来者惊愕哭拜而去。

天启懿安后事见龚鼎孳《圣后艰贞记》,刘理顺事见李长祥《天问阁集·甲申廷臣传》,皆与《明史》记载相同。此事故事原委,敝人曾在《李岩在北京史事新考》详加辨明,此不赘述。但顾诚先生却说李岩的这种所谓“义举”本无其事,是地主阶级的文人为了抬高地主阶级出身的知识分子和丑化农民军而编造出来,由《剿闯小史》而窜入史籍,是站不住脚的。在封建时代,人们很重乡谊。天启后是河南祥符人,天启皇帝已死,她虽贵为皇后,实际是个寡妇。刘理顺经十次会试成为状元,这在本乡本土是一个很大荣誉,官谕德又是个清职,李岩出身知识分子,身受传统儒家教育,知道尊重知识,厚爱乡里的重要,利用自己在李军中的身份,去关怀一下这些人是很自然的。

顾诚先生又说,在当时这些记载中,没有一个人亲眼见过李岩,也无其他人接触过李岩,故而有关李岩的这些记载都是不可靠的,这个判断也是错的。三月十九日李自成进北京后,二十一日即释放了明廷押禁在诏狱的罪臣,有原兵部尚书侯恂、兵部郎中张若麒、兵科给事中杨枝起、都司武进董心葵、原襄阳知府王承曾等。有关李自成在北京时刘宗敏、李岩、李过等人情况,顾丹午所录王承曾《苦海还生记》有一段重要记载:

① 栾星:《李岩之谜》,第87页。

② 杨士聪:《甲申核真略》,第51页。

③ 栾星:《李岩之谜》,第89页。

④ 栾星:《李岩之谜》,第90页。

河南夏邑王承曾以进士守襄阳，城破下诏狱。甲申六月归乡，尝语人曰：读书半生，流落至此，胼胝苟活，辜负七尺，徒为读书辱耳。忍耻偷生，岂敢复言天下事？回想往昔在长安，初出狱，死又不能死，逃又不能逃，每日低头跪承天门外，一时吾乡前辈皆在也。官小力微，势又不能首先劝进。名亦呼不着，餉亦拷不着，甚自得也。踉跄归里，谁知一场恶梦哉？拊心何益，因就事所目击者缕述以传信焉。甲申七月七日记。

初李自成僭位西安，据秦王府，设立官僚，自称奉天倡义大元帅。次权将军，次制将军，次果毅将军，次威武将军。都尉掌旅部总哨。总权将军田见秀、刘宗敏，制将军李岩、贺锦、袁宗第、李过、刘芳亮、刘希尧……甲申正月妄称大顺，僭号永昌……三月十九日，破京城，二十二日，伪天祐阁牛金星出示，命百官报名，次日投递，共八百余人。李贼上座，诸贼左右列座。……牛金星验看，用者送吏政府。翌日再验，下午放榜。共九十二名，第二榜有百余名，第三榜又百余名，俱遵授分职。第四榜五十名，补放各省州牧。……凡三品以上验看不中者，严刑追赃充餉。二十四日，骈斩文武二百余员。其次不用者，俱发刘宗敏、李过，封禁中吉营中，听候处分。刘宗敏管辖者多私自放出，或纳贿即释。李过所管者五十二人，日加榜掠，索贿无厌，或夹腹或夹脑或夹膝，惨酷无所不至。过左目眇，年少嗜杀。刘宗敏、宋献策、李□劝其释放，不从……及贼败西窜，李过用台脚双骈，将各员打腹三下，尽行处死。内有主事彭瑄、申济芳，昌平督冶金之俊，死而复苏。嗟乎！死，等耳。死难者荣，死贼者辱。余则不生不死，无荣无辱。然死有余愧，目且不能瞑矣。尚何言哉？<sup>①</sup>

王承曾，河南夏邑人，崇祯七年进士，历官南京户部主事、顺天府照磨、户部员外部、湖广襄阳知府。其人少年佻易，纵酒渔色，崇祯十三年左良玉玛瑙山之役，俘虏了张献忠妻妾敖氏、高氏及其军师潘独鳌，囚于襄阳狱中，王见献妻貌美故意放松防范，崇祯十四年二月，张献忠攻襄阳，献妻与潘独鳌等破械而出，王承曾突围而逃，被明廷问罪，下诏狱，李自成进北京后释放，他自称“每日低头跪承天门外”，希望能被李自成选用。所以他的见闻，自然要被拘禁在刘、李诸营中拷赃的明官广泛得多，他明确记载李自成将官中有“总权将军田见秀、刘宗敏，制将军李岩、贺锦”等。李过对明官拷赃极其惨酷，“刘宗敏、宋献策、李□劝其释放，不从”。这个“李□”中脱一字，按前文也应是李岩。这是目前我们所能见到李自成在北京情况一个“目击者”的自述，写于甲申七月七日。关于王承曾这段忏悔性的记述，郑廉在《豫变纪略》中也曾述及，他批评一些人为自己偷生苟活、百计弥缝、欺世盗名时说：“善乎夏邑王介庵之自道也。王介庵名承曾，以进士守襄阳，城破下诏狱，甲申后归里，尝闭户不通宾客。……若使刑官准从逆定罪，承曾可免议。”<sup>②</sup>王承曾在北京滞留三十余日，每天跪在承天门外，仰面牛金星、宋献策等，希望能被选用，很难说他没有见到过李岩，六月他即回到河南夏邑，至少他是确知李自成军中有个李岩，并来到北京，这应该是没有疑问的。恐怕与《剿闯小史》没有什么关系。

#### 四、关于《剿闯小史》

坚持无李岩其人的论证逻辑，一是我们开头所说的《杞县志》无李岩其人，所以凡遇到有关李岩的记述，尽量予以曲解，便于附合无李岩其人的结论；二是无法曲解的就预定说是从“反动小说《剿闯小史》中创作出来”而窜入各种史籍的。先给《剿闯小史》下一个阶级定性，“是反动的”，它是“小说”是故事，而非事实，故而便把一切罪名加在《剿闯小史》的头上。那么让我们看看《剿闯小史》的情况。

《剿闯小史》一书先从李岩参加李自成起义军说起，然后叙述李自成进北京拷掠追赃以及吴三桂兴兵打败李自成诸事，最后到甲申九月南明弘光朝廷，定北京明官降李六等处分条例。按《圣安本纪》，九月“己亥，三法司奏定从逆六等条例”。九月己亥为九月十四日。该书第十卷最后一页附有

<sup>①</sup> 顾公燮：《丹午笔记》，南京：江苏古籍出版社，1999年，第108—110页。

<sup>②</sup> 郑廉：《豫变纪略》卷七，第176页。



《刑部一本议定从逆事六等条陈款》<sup>①</sup>，该书作者是南方人，九月份成书，传到北方至少则在十月之后或者次年，前引杨士聪、赵士锦、陈济生、徐应芬等述北京时事，都在甲申五月，试问十月份编造的故事怎么能窜入五月份记述的事呢？论者为了给自己这种假说打掩护，笼统地说“《剿闯小史》出笼较早……成书时间至迟不晚于顺治二年(1645)五月清兵占领南京，距李自成起义军撤退出北京不到一年”，“《小史》出笼不久，有关李岩的情节就开始通过各种渠道渗进史学著作”<sup>②</sup>。据此，我们说断定关于李岩其人其事是由《剿闯小史》编造后窜入历史记载是根本不能成立的。恰恰相反，我们从事实看，《剿闯小史》中关于李岩的记述，是由李自成进北京后三月至四月末，有关李岩的史事的传闻略加铺陈和演绎而写成的。

《剿闯小史》亦名《馘闯小史》，六卷，有《玄览堂丛书》本。今印本杨士聪《甲申核真略(外二种)》中《李闯小史》共10卷，前5卷署名“西吴懒道口授”，后5卷署名“润州葫芦道人避暑笔”。书前作者自序：“余结厦半月泉精舍，遇懒道人从吴下来，口述此事甚详，因及平西剿贼一事，娓娓可听，大快人意，命童子授笔录之。”末署“西吴九十翁无竞氏题于云溪之半月泉”<sup>③</sup>。是说此书他是听懒道口述而记录的。关于懒道人，本书第四卷曾略述其事，说北京东直门关王庙有一道人，往来不言姓名，但此人善观人气色，并能预言吉凶，事事皆验。锦衣卫张指挥，四川成都人，尝邀道人饮酒，讲论修身养性之功。二月中旬，京城尚未戒严，道人劝张弃官回籍，张不听，及闻昌平兵变，道人又劝其徙家南行，张犹疑不决，及城破，张始遑遑问计，道人曰，前言不听，今不可为也。张急归，李兵已据其宅，数日后，同诸武职被斩于市。《明季北略》卷二“懒道人善观气色”，文字略同，直书锦衣卫张指挥为张同方<sup>④</sup>，由此可见懒道人，确有其人。他看到明朝气数已尽，必然灭亡，故而为此预言。由此可知《剿闯小史》就是根据当时在北京的人，如懒道人者南归后，将自己的见闻告诉“西吴九十翁无竞氏”而写成的。除了记述当时自成进北京后的情况而外，本书还记述了当时南都的情况。

此书一个特点，一方面叙述事实，一方面夹叙夹议，其中记录了许多塘报、案牍和文移方面的史料，不能完全看作是小说有意编造故事。例如第二卷《重订死臣籍贯姓氏》，第三卷关于死难明臣殉节的记录，第四卷关于投降李自成明官的记录，第六卷录有吴三桂请清兵前最早发布讨李自成的檄文：“钦差镇守辽东等处地方团练总兵官平西伯吴，为兴兵讨贼，克服神京为安宗社事。”第五卷关于被李自成拷打明官记录，第七卷《金坛合邑诸生公讨降臣诸贼檄》，都是当时发生的实在事情，不是作者编造的。例如在第二卷，记述三月十九日李自成进京时：“贼首李自成，年三十有七岁，左眼射瞎，自大明门入，进紫禁城，其党数十人，俱抗衡不相下，如权将军刘宗敏、马岱、谷大成、李岩、李牟、牛金星、白广恩、祖光先、官抚民、梁甫、姜瓖，余李、贺、田、郭、戈、王诸贼，统不知兵，皆在城中招童觅妓，大肆欢呼。”第四卷记：“田府为前营权将军刘宗敏所居，周府为中营制将军李岩所居，更有弘将军、毅将军，皆一品尊职。”“贼将二十余人，皆领兵在京横行惨虐，惟制将军李岩、弘将军李牟兄弟二人，不喜声色，部下兵马三千，俱屯扎城外，只带家丁三四十名跟随，亦不在外生事。”<sup>⑤</sup>这又补充了其他记载之缺，李岩是和刘宗敏、谷大成、李牟、牛金星、祖光先等一干人一同随李自成进入北京的。刘宗敏居田府，李岩居周府，李牟也确有其人，亦是李军中一个重要将领(弘将军)。

其次第五卷中关于李岩谏李自成四事。四月初九日，制将军李岩上书四事：一、扫清六官，请主上退居公厂，次议登基大典；二、文官追赃，除死难归降者外，宜分三等：有贪名者，发刑官严追，尽产入官；其清廉免刑，听其自输助饷；三、各营兵马仍令退居城外守寨，听候调遣出征；四、对吴三桂，主上不必兴师，但遣官招抚，许以封侯，仍以大国封明太子。李自成意外胜利地进入北京，崇祯帝已死，

① 杨士聪：《李闯小史》，《甲申核真略(外二种)》，第202页。

② 顾诚：《李岩质疑》，《历史研究》1978年第5期。

③ 杨士聪：《李闯小史》，《甲申核真略(外二种)》，第89页。

④ 计六奇：《明季北略》卷二二，第578页。

⑤ 杨士聪：《李闯小史》，《甲申核真略(外二种)》，第105、123页。

明官纷纷投降,以为天下大势已定,很想在北京风风光光称帝即皇帝位,以号令天下,不料吴三桂原已表示投降,忽而变卦,反师山海关,发檄文声讨,打乱了他的计划,很是扫兴。李岩这四点建议正切中当时要害,非身处其境者不能提出。“闯贼见而恶之,止批‘知道了’三字,卒不能行。”<sup>①</sup>结果四月二十二日,山海关一战,大败而归,四月三十日逃出北京,五月三日再败于定州清水河下岸,谷大成被杀,祖光先伤足,五月五日复败于真定。李自成从胜利的顶峰突然跌落下来,这就为李岩被杀埋下了祸根,因为事先李岩已指出了他的错误行为。据边大绶《虎口余生记》述及李自成真定之败后的狼狈状况:“次日初五……出城见贼兵自北而南,尘土蔽天,然皆老幼参差,狼狽伶仃。十贼中夹带妇女三四辈,全无纪律……次日出固关,值闯贼方杀人,死者委积,云关下百姓以塞井故,又将贼卒之不带弓箭者,尽砍断左手,血肉淋漓,惨不可言。”<sup>②</sup>不久李岩与李牟即被李自成杀害,自此,在李军的活动中,再无李岩其人。

该书第十卷叙述了李岩被杀原因,说自成定州之败后,逃出固关,听说河南归德发生叛变,李岩请兵二万前去收复,牛金星乘机进谗言,说这是李岩乘机“脱樊笼而去,为争霸图主之业耳”。李自诚信其言,佯为许诺,命牛金星设宴为之饯行,乘间而杀之。至于李岩如何被杀,这是农民军内部自相火并的事,外人不得其详。这说明在崇祯十七年七八月之前,李岩被杀之事已传到南方,若真无李岩其人,如此重大事件,谁能编造出来!对此,顾诚为之多方辩解,他说李自成退出北京定州之败后,河南还有袁宗第十万大军,何用李岩请军二万前去平乱,即使牛金星乘机进谗,“播弄是非,李自成也不可能相信”等等。我们看看李自成是怎样火并袁时中和罗汝才的。崇祯十五年三月,袁时中、罗汝才合营李自成,袁处处为先锋,李自成功开封时,又命袁为先锋。袁发现李有谋已之心,乘机率兵逃脱,九月李自成便派白旺追杀袁于杞县之围城,并其众。李自成原与罗汝才结拜为兄弟,崇祯十六年正月在襄阳称奉天倡义大元帅,自号闯王,怕罗汝才不听号令,于四月诡称罗汝才通左(良玉),设宴商事,乘其酒醉,将罗杀害,事后还素服为之发丧哭哀<sup>③</sup>。《剿闯小史》卷十叙述李自成杀李岩的方法和杀罗汝才一样,对凡有二心怀疑不忠者,都要设法除之。我们不必以为他是所谓的农民军领袖,必定是心怀广阔、以诚待人的英雄。历来的农民起义,大多初起时由于饥寒交迫,被官府压迫,铤而走险聚众起义,但当他们势力发展强大时,为了争当老大,便互相火并,相互残杀,李自成、张献忠也是如此,我们不必为之讳言。

## 五、李公子是李岩,而非李自成

否认李岩有其人者,设定的第三道防线就是:凡关于李公子的传说,李公子不是李岩而是指李自成。那么让我们看看各方面的具体的记述。赵士锦《甲申纪事·附录·塘报》:

辽东海州卫生员张世珩报称……十九日,闯贼兵马到山海,离城十里,亦在红花店安营。总兵吴三桂出城诱计,闯贼假服,令伏兵于城外十里红花店,大战闯贼,吴三桂得胜,闯贼大败,随将吴驥梟斩。吴三桂率领人马追赶闯贼……闯贼大败,仍回北京。闯贼将北京城外各关厢放火焚烧,将城外军民人等俱收进城。总兵吴三桂分兵三路行,追贼至通州高阜店扎营。世珩因兵马荒荒,南往之急……抄由海边小往南行,止天津南大泥沽李村镇暂住问信,以便南行,不期于四月二十八日,遇闯贼下总兵李公子,率贼兵赶天津金总兵,至李村北首,因金总兵官兵往南回,李公子追赶十余里,将官兵杀死,李公子收兵,到李村下营一晚。二十九日,李公子领兵回天津,天津城门俱闭了,不容李公子进城,内里百姓大炮打李公子,李公子带领兵马星夜往北京。<sup>④</sup>

① 杨士聪:《李闯小史》,《甲申核真略(外二种)》,第142页。

② 郑醒愚辑:《虞初续志》,北京:中国书店出版社,1986年,第39页。

③ 郑廉:《豫变纪略》卷七,第156页。

④ 赵士锦:《甲申纪事》,第27—28页。

这是一篇关于山海关之战李自成大败的真实报导。这个海州卫生员,应是随吴三桂从辽东撤兵时一同回关内的,故而对山海关之战了解非常清楚。这时李自成逃回北京,这个生员南行至天津南大泥沽,碰到李公子追赶天津的金总兵。按天津南大泥沽在今天津南二十余里小南河北,由此可证这个记载是真实的。这个金总兵是李自成进北京后随原天津兵备副使原毓宗一同投降李自成的副总兵金斌。原毓宗,陕西蒲城人,其母为李军所得,作为人质,原已暗中约降,三月十九日李自成进入北京,二十日消息传到天津,原毓宗即派人入京纳款,总兵曹友义不从,率牙兵五百斩关出,原毓宗率兵截之,曹友义单骑出走。二十一日,原毓宗即与副总兵金斌、把总娄光先举城投降。四月二十二日,山海关一战,李自成大败,逃回北京,原先已投降者纷纷反水,天津是最早反水之地,所以二十八日追赶金斌的这个李公子回城时,天津城门俱闭了,不得进城,二十九日急忙赶回北京。至于这个李公子是不是李岩,暂且勿论,但这个李公子确有其人,而绝对不是李自成,因为李自成这时在北京。对此,顾诚先生却说:“如闯贼下总兵李公子的说法,不符合李自成的军制,大顺军不设总兵职务,而且民间流传的李公子一般都是指李自成,天津的金总兵说法也有误,李公子追赶天津金总兵是原毓宗以兵邀之的误传。”这是一种曲解,这个塘报是按明朝的习惯对领兵的大将称总兵,他哪里会详细考察李自成的军制?曹友义率兵斩关出,原毓宗以兵邀之,在三月二十日左右,而李公子追赶金总兵在四月二十八日,相隔一月之久,怎么会是误传?早在李自成进北京之前,由于山河远隔,民间有把李自成误传为李公子者,但在李自成进北京之后,不再可能有人将李自成误认为是李公子了。当时在北京的刘尚友《定思小记》说在崇祯十七年一月,民间确有李公子的传闻,“愚民幸灾乐祸,俱言李公子至,贫人给银五两,往往如望岁焉。盖都人杂甚,莫可稽核,至菜佣酒保,皆为贼遣,故尤难辨云”<sup>①</sup>。是说这种传言是李军暗中派人潜入北京传播的,老百姓分辨不清。

前述《剿闯小史》是根据当时在北京的懒道口口述,此书第一卷《李公子民变聚义,闯塌天兵盛称王》,即明确说李公子就是李岩,河南开封府杞县人;李自成外号闯塌天,陕西延安府米脂县人,李公子和李自成是不同姓名、籍贯的两个人。说李岩为人善良好义,因舍财救济饥民,惹怒了县官,下狱后,被民众救出,无处藏身,投奔了李自成,教李自成尊贤礼士,禁暴恤民,需假托仁义,收拾民心,大兵到处,开门纳降,秋毫无犯,一应钱粮减半。凡用兵先派心腹之人,扮作商贾,四处传布说:“李公子仁义之师,不杀不掠,又编成口号,教导小儿歌唱,歌曰:‘吃他娘,穿他娘,开了大门迎闯王,闯王来了不纳粮。’愚民信以为实,每苦有司苛敛,恨不得李公子早来。民间认李公子就是闯王,不知其为两人也。”<sup>②</sup>这是把李岩的事情附加在李自成的身上了,误认李公子就是李闯王。《明季北略》的编者计六奇,对此辨之其明。他说:“予幼时闻贼信急,咸云李公子乱,而不知有李自成,及自成入京,世犹疑即李公子,而不知李公子乃李岩也。”<sup>③</sup>《明季北略》编成于康熙十年,编者时年50岁,他的幼年应是20岁左右,即崇祯十四、十五年年间,由此可证,误传李公子即李自成,是李自成活动在河南、湖北、陕西,距离京城及南方江浙较远地方,待李自成进入北京后,才知道李公子是李岩,是李自成部下一个将领制将军。

坚持李岩无其人者,认为最有权威性的证明是李自成退出北京后,南京福王朝廷已经成立,八月传到日本长崎的《大明兵乱传闻》说:“农民起义大将军李自成,原籍陕西延安府,其祖父曾任兵部尚书之职”,崇祯八年陕西连年灾荒,李自成曾因出银代农民缴租,被米脂县衙逮捕入狱,蒙受其恩之农民,集四五百人,攻打县衙“决然救出李自成,后民人愈聚愈多”,“立李自成为大将军攻陕西之大部分城池,随即占领全陕,乃进军北京”。次年六月三日,另一件从长崎传来的《大明兵乱传闻》中说:“据当时来朝的唐人所述……三月十九日,兵变大将军李公子攻占北京,崇祯自缢而死。”<sup>④</sup>据此,顾诚先

① 杨士聪:《定思小纪》,《甲申核真略(外二种)》,第66页。

② 杨士聪:《剿闯小史》,《甲申核真略(外二种)》,第97页。

③ 计六奇:《明季北略》卷一三,第226页。

④ 顾诚:《再谈李岩问题》,《北京师范大学学报》1979年第2期。

生便断定此文“六处提到李公子都明确无误地说明是指李自成的，而不是指李自成部下的一员大将”即李岩。事实上这里所说的大将军李自成，是将传说中的李岩的事迹出身加在李自成的身上了。当时传闻的“李公子”，河南杞县人，乃是兵总部尚书李精白之子，丁卯举人。这也反映了另一种情况，李岩参加农民军之后，由于他的主张和作为，在外界名声很大，甚至压过了李自成。顾诚先生知道，当时众所周知李自成出身驿卒，世代务农，起义后先称闯将，后称闯王，这在明朝的官方是很清楚的，在农民军的内部也是很清楚的。因为“公子”之称，一般是指出身官宦人家或富家大族的知识分子，崇祯十六年李自成在进攻黄州时剿兵安民檄文说“本营十世务农良善，急兴仁义之师，拯民水火”<sup>①</sup>，根本不可能称“公子”的。李自成进北京后与农民军下级军官有接触者如赵士锦的《甲申纪事》、杨士聪的《甲申核真略》，甚至否认杞县有李岩的郑廉《豫变纪略》也没有农民军中把李自成称李公子的记载。所以，说李公子就是李自成这只是外部不知情者的误传。

顾诚先生还引用顾炎武的《明季实灵》中引《酉阳杂记》云“闯贼的名自成，一名李炎，米脂人”，明末曹应昌《上高汇旃先生疏》中谈到李自成时说“且闻其更名充，以应孩儿兑上之谣”，又如彭时亨《中兴制寇策》“彼所谓李公子者，岂真有古帝王豁达天授之度，神武将将之能哉”，认定李公子就是指李自成，李自成曾改名李炎、李充，炎、岩同音，所以李岩就是李自成。所谓“十八孩儿兑上生”，这乃是宋献策为奉承李自成编造的讖语，“十八孩儿”为“李”字，预言李姓者得天下，李自成由此而改名充，“兑”上加点加横，这本是一种无根之谈。而且这些记述，大多是远在江浙地方不明真情者的误传。所可注意者顾诚先生引用顺治二年年夏李自成在湖北通山被乡民程九伯打死，《程氏宗谱》卷三记“剿闯贼李延牛迹岭下”<sup>②</sup>。这里把李闯叫李延，顾诚由此断定李延、李炎、李充都是指李自成，而那个真实的河南人李岩是不存在的。按读音常识，李岩、李炎、李延、李充、李岩的 yan 属于同音韵母，李自成的 zi cheng 属于声母，不论人们言、谈、听、闻、书写，两者区别很大，根本不可能混淆，把李岩误读成李自成，把李岩听成李自成。这里的根本问题，是论者事先有一个固定的认定李岩本无其人，所以凡遇到有关李岩的记述，就用外界各种混淆的记述进行解释，以符合自己的观点。为什么有些地方人们会把李公子、李岩、李自成会混淆起来，因为在明代官方地区对于李自成的农民军，不论是李自成、李公子、李岩，他们都一概被看作是造反的“贼寇”头目，不会去严格区别他们的姓名。程九伯误杀了李自成（因为他事先不知是李自成），官方有明确记载，但他的家谱仍是根据当时的传闻，记为李延。

## 六、李岩的真实籍贯与出身

从上所述，李岩确有其人是没有疑问的。但他到底是什么地方人，吴伟业的《绥寇纪略》、计六奇的《明季北略》均说他是河南杞县人，原明兵部尚书李精白之子，丁卯举人。顾诚等已辨之甚明，李精白无李岩其子，李精白也不是杞县人。说崇祯十三年河南大饥，李岩因赈济贫民被宋知县逮捕下狱，被绳妓红娘子救出，参加了李自成的农民军。查考崇祯十三年杞县无宋县令，红娘子事也无踪迹。这些都可能是传闻之误被窜入史书的。

关于李岩的具体籍贯与出身，近些年来出现两个不同说法，都是从家谱查寻而来。一个是李肖胜《从杞县〈李氏族谱〉看李岩其人》<sup>③</sup>，说河南杞县西寨乡有《李氏族谱》。该族谱始修于明万历年间，为李氏八世孙进士李茂春；续修于清乾隆十四年，为十三世孙李畏三。记李氏始祖李遵实从原籍山西洪洞县喇叭巷，于明初奉命迁至河南杞县，卜居于城北三十里之青龙岗。八世祖李际春于明嘉靖四十一年出使琉球，历官至通政使。九世祖李来庆为明周王府仪宾。至乾隆十四年分列五门。自六

① 谢国桢：《明末农民起义史料选编》，福州：福建人民出版社，1981年，第174页。

② 湖南李自成归宿研究会编：《李自成禅隐夹山考实》，长沙：湖南大学出版社，1988年，第302页。

③ 《河南大学学报（哲学社会科学版）》1986年第1期。

世至十二世,有进士11人,太学生5人,举人5人,秀才(即痒生,包括增生、廪生)48人,武举2人。该家谱从十、十一、十二世之后多有“绝”“逃亡”“迷失”达三十余人。其中十二世中有李岩,其父李登云;李沐,其父李永爵。这个李岩是否就是明末农民起义军中的李岩?李沐与李岩为堂兄弟,是否就是农民军中的李牟?无文字说明。

另一个是2004年河南博爱县县志办发现的唐村《李氏家谱》,为第十世李元善修于康熙五十五年,序言称始祖李清江于明洪武四年(1371)从山西平阳府洪洞县凤凰村迁至河内怀庆府唐村(今博爱县唐村),弟李清河徙居李洼村。五世祖李明远在怀庆府(河内)开羽箭行,从事习武事业。六世祖李从谅,中岁贡,辉县教谕,文武皆功。七世祖李政修中万历丙辰(1616)进士,官至礼部员外郎等职。八世祖由于人口众多,分东、西、南、北四院。八世祖北院李春茂,生于隆庆二年(1568),早年从父李政德(庠生,在济源开煤矿)在济源读《四书》《五经》,选贡生后,入千载寺太极宫练无极功十三拳,从事拳术,传拳于晋、鲁、陕、浙、湖广,名声很大。茂春有四子,长李伦、次李仲、三李俊、四李信即李岩。李伦,字山,选中贡生,沁水训导。李仲,字峰,化号大亮,生于万历二十六年(1598),天启时河内府学贡生。李信,字岩,号威,生于万历三十四年,娶陈氏、孔氏,早年随父在济源读书,科考贡生,并任训导。后与兄李仲、温县陈家沟姑表陈奏廷在千载寺三圣门拜师习拳,创《太极养生功十三势》。助表兄陈奏廷考举,考官不公,李仲、李岩抱打不平,造成命案革去功名,李岩避居于杞县姨母家传拳,在三叔父李春玉杞县粮油行“主帐银”即管理帐目,粮行破产,再入千载寺传拳。三叔父春玉号精白,字晶白,娶赵氏、汤氏,无子,以堂兄春茂四子李信为嗣,故李岩的嗣父称李精白。崇祯十三年与兄李仲被堂兄弟李沐“诱入闯贼营”,参加了李自成军。堂弟李沐是西院一支,庠生,文武兼修,崇祯七年随父李自奇到陕西、山西传拳,参加了李自成军。崇祯十七年李信、李沐遭贼冤杀。李仲即逃离闯营,赴浙江弟李俊书社武堂传拳为生,并撰《十三势行动心法》《行动心法解》等。李岩生一子元斌,少亡。李岩被李自成冤杀,年三十九。其妻取李仲四子元善为嗣,这个家谱即为元善所修。此前康熙四十二年九世李笈中进士。李元善在家谱序言中特别提到“族长严训,谓明末吾族门九世李公讳仲、讳信、讳牟、讳栋、讳友,皆诱入闯贼,谋主数将,族裔诚祀之所事,避谈籍谱,勿传扬焉”,即告戒后人,对他们族中出现加入“闯贼”的人,祭祀是应该的,但不要宣扬<sup>①</sup>。从此我们可以看出李岩的家族,九世出了两个进士,本人又是贡生,又兼习武,并不是一个文弱书生。在战乱年代,习武的人因其身怀技艺,是最易加入行伍的,故而“被诱”加入李闯军后,能身为制将军。假若这个材料可靠的话,那么有关李岩的若干记述,都可释然而解了。

李岩的籍贯是河南怀庆府博爱县人,但又与杞县有深厚的关系,他的嗣父李春玉号精白,在杞县开粮油行,他在粮油行“主帐银”,实际是少东家,因为是粮行,时值凶年,便编造赈灾歌谣,所以他参加李自成农民军后,便用造歌谣的方法,进行宣传,发挥了很大的作用。他的父亲叫李精白,这个信息可能是从农民军中传出来,外界不知底里,便张冠李戴,说他是原兵部尚书李精白的儿子。李精白原系阉党,时人卑视仇恨,又出了个造反加入“闯贼”的李信,为了隐瞒身份,改名李岩。本是诸生,后则误传为举人。所可注意者是《流寇志》卷四与《平寇志》卷三称:崇祯十三年“季岩者,兵部尚书李精白之子,原名李信,杞县诸生也。……岩奔河北投闯,为之谋主,以掳掠散饥民,咸号岩为李公子,所至归附,贼势益甚。”<sup>②</sup>这一记载明确说李岩是诸生,而不是举人,没有《绥寇记略》诸书所叙红娘子事,而且是从“河北投闯”的,这说明此记来源另有所本。说李岩是从河北怀庆府投奔李自成的,和博爱县《李氏家谱》所记相合。怀庆府在河北,而杞县在河南,这就是为什么《李公子辨》和郑廉均说杞县无李岩其人。此又可证明在《平寇志》《明季北略》《国榷》诸书多次出现的李牟,也确有其人,与李岩

<sup>①</sup> 程峰:《博爱唐村李岩故里调查》,《中原文物》2007年第4期;王兴亚:《李岩故里、家世与身世考实》,《焦作师范高等专科学校学报》2008年第1期。

<sup>②</sup> 彭孙贻:《流寇志》,杭州:浙江人民出版社,1983年,第70页。

是堂兄弟,同为李自成所杀,当是事实。这些有关记载,都有一定的来源,具体情节有所出入,误传者有之,但绝非顾诚先生所说是地主阶级出于对农民军的仇视,故意编造出一个地主阶级出身的知识分子李岩,用以贬责丑化农民起义军首领李自成的。

### 结 语

综上所述,李岩确有其人,是没有问题的。从农民起义和农民战争史而言,李岩仅仅是一个案,并无什么特殊的历史地位。但《李岩质疑》一文,反映了上世纪五、六十年代历史研究中一个重要倾向,即以阶级斗争为纲,以阶级划分是非,把农民起义和他们的领袖人物拔高到不适当的地位。他们是反抗者,无论做什么甚至于某些暴行都是对的,应该肯定甚至歌颂。对立面当政者的王朝官僚或知识分子,无论做什么,都是为统治者服务,都是错误的,反动的。根据这个前提,所有的历史,都是一个固定的阶级矛盾,不同时代、不同客观环境发生的历史事件,便失去了个性和特点,我们从历史中学不到什么有益的东西,正确的行为得不到肯定和发扬,错误的行为得不到批判和抛弃,人们好像不得不不断重复前人的错误,即使遭受重大失败,也无需反省。像李岩参加了李自成的农民军,他提出了一些很好的主张,对李自成农民军的发展曾发挥了很好的作用。但在李自成进北京后,他没有顺从李自成、刘宗敏、牛金星等人残酷追赃、草菅人命、滥杀无辜的错误行为,在他力所能及的范围,实行了一些宽假政策,受到当时人们的称道。仅仅因为他出身于所谓的地主阶级知识分子,顾诚先生便断言一切有关李岩的记述,都是地主阶级的封建文人,编造出来用以贬责李自成的,给这些记述者也戴上了一顶封建反动文人的帽子,用以否定李岩,为李自成的错误行为辩解。这种以阶级出身为由而颠倒是非的观点和方法,是完全错误的,它歪曲了历史的真相。根据这一经验教训,我们也应该在历史研究中拨乱反正,回归秉笔直书、实事求是的原则,以客观的事实为根据,善恶并陈,誉人不增其美,毁人不增其恶,这样我们才能从历史中学到真正的知识和智慧。

[责任编辑 孙 齐]

# 中西文化碰撞中传统学术方法的变迁与 学术研究体系的重构

郑杰文

**摘要:**中国传统学术方法以经学方法为主体,历经千余年演变而独具特色。自19世纪中后期起,传统学术方法在西学东渐过程中开始发生变革。学术界出现了以梁启超、胡适为代表的中西学术方法并用的“结合派”,以王国维、陈垣为代表的改良传统学术方法的“变新派”,以陈寅恪、饶宗颐为代表的发展传统学术方法的“传统派”等不同流派。前辈学者的学术实践为认识中国传统学术特点和重构当代中国学术研究体系提供了宝贵经验。产生于东方文化环境中的中国古典学术具有迥异于西方学术的思想内容和表现手法,因此在重构当代中国古典学术研究体系的过程中应从东方学术特点出发,以整理、会通古代典籍为基础,将中西学术方法结合起来进行义理研究,重构具有“东方本位”的学术方法体系。

**关键词:**学术方法;西学东渐;东方学术体系

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.07

20世纪八九十年代,伴随着改革开放的深入,西方现代学术方法、学术理论大量涌入中国学术界并被运用到中国古典学术的研究中去。西学方法与理论在为在中国古典学术研究提供新视角、开拓新领域方面发挥了积极作用,但由于其产生的文化土壤与中国文化迥异,故在运用西学方法、理论研究中国古典学术的过程中难免产生“方枘圆凿”或“削足适履”的现象。近年来,中国学术“本土化”的趋势日益明显,在此过程中,回顾中国传统学术方法的发展历程及在近代面对西学方法冲击时的反应,不仅可以为中国当代古典学术研究提供有益借鉴,而且有助于在西学体系之外构建独具特色的东方学术体系。

## 一

中国古典学术以儒家经学为主体,经学研究方法的产生则始自孔子。孔子早年继承“官学”系统中“信而好古”的学术理念和“述而不作”的学术方法;晚年由于社会政治思想的变化,改为“信古为今”的学术态度和“改作言教”的学术方法。

西汉起,经学方法经历了五种历史形态:在继承孔子晚年“改作言教”学术方法基础上发展出来的西汉今文经学家整理和研究经典的“微言大义”方法,在继承孔子早年“述而不作”学术方法的基础上发展出来的两汉古文经学家整理和研究经典的“章句训诂”方法。

延至南北朝,南、北学者各持己见,经义注疏混乱,“南北之学”矛盾不解。唐代“大一统”局面下,南北纷争的学术亟需统一,故唐太宗“诏前中书侍郎颜师古考定《五经》,颁于天下,命学者习焉。……诏国子祭酒孔颖达与诸儒撰定《五经》义疏,凡一百七十卷,名曰《五经正义》,令天下传习”<sup>①</sup>。此

**作者简介:**郑杰文,山东大学儒学高等研究院教授(山东济南 250100)。

<sup>①</sup> 《旧唐书》卷一八九上《儒学传上》,北京:中华书局,1975年,第4941页。

外,贾公彦撰有《周礼疏》《仪礼疏》,徐彦撰有《春秋公羊传疏》,杨士勋撰有《春秋穀梁传疏》。它们与《五经正义》合称“九经义疏”。“九经义疏”等注经成就使得“书证式”的注疏之学发展到顶峰,后人难以超越;而释、老二学泛滥所形成的对儒学的强力冲击又使得以捍卫中华文化命运为己任的知识士子倡起“毁佛”之风。于是,在这种固守中华学术本位的新历史文化背景下,唐代宗(762—779年)前后出现了与“笃守古义”“各承师傅”的经学传统颇异其趣的两大学术倾向:“舍传求经”与发挥诸经义理。这种学术倾向成为宋代经学的先声。

宋代经学典籍整理和经学研究的本质特征,就在于对自汉以来章句训诂之学的对立和发展。汉唐以来大量陈陈相因的传笺与疏解,使得经学难以适应现实需要,使得怀疑旧注、重新探求经文原义的宋学应运而生。宋学破旧注、发新说、重义理,具有大胆怀疑精神,取得诸多成就,但其进一步发展,由改经注发展到径改经文,如王柏著《诗疑》而删《诗经》“淫奔诗”30余首、蔡沈作《书经集传》臆改《尚书》等,这实际上是今文经学家的治学传统;加之陆九渊宣扬“六经注我”<sup>①</sup>,有点全部推倒儒经注疏甚至经味的味道,因而使得今文经学方法逐渐被学界舍弃,遂有清代乾嘉考据学的兴起。

清代学者对宋学的增字解经、妄为“叶音”甚至径改经文等解经方法不满,故重倡汉学,复用举例为证的古文经学方法并加以发挥,引用众多的古书实例,来证明字义、注释音读、校理错字错简,从而推求经典义理,被称为“书证求义”的朴学方法。这种书证方式中融涵的扎实考证精神,为后人注书立下了一种可靠范式,但由于清儒注书过分单一地使用书证归纳法,而不知运用其他方法,故亦有让人诟病之处。因此,传统学术方法的改革迫在眉睫<sup>②</sup>。

传统学术方法改革的内在需求,与19世纪中期以来“西学东渐”之风带来的西学方法碰撞融合,导致了近现代学术史上学术方法的变迁。乾隆盛世后,清王朝急剧衰落,内政腐败,外侮入侵。历来以“担道义”为己任的知识士子,忧心如焚,寻求救治良策。于是,改革朝政的呼声高涨起来。政治风气变革与文化学术风气的变化相表里,鸦片战争前后出现了以“师夷长技以制夷”为代表的学习西方科技的主张,“西学东渐”的文化劲风开始在中国疾吹。

在“西学东渐”的背景下,西学及学术研究方法渐次介绍到中国。最早传入的西学是天文、历算、机械制造等应用科技知识,其次是数学、物理学、化学、地理学等自然科学理论,再次是法学、教育学、政治学等社会科学理论,最后是学术方法。在西方学术方法和中国传统学术方法的双重作用下,近代中国学术界的学术方法发生了深刻变革。

西方学术方法对中国古典学术研究也产生了深刻影响,如邹伯奇、陈澧、杨保彝、张惠言等晚清学者在整理研究《墨经》的过程中,已注意利用西方科技成果来比照墨学内容<sup>③</sup>,但他们仅仅是用西方科技知识部分地代替了传统的书证内容,所用仍是“书证式”注墨,未在方法层面作出根本性突破,更没有析论式的墨学义理研究论著。真正将西学方法引入墨学研究领域的学者首推梁启超。梁启超在其所著《子墨子学说》一书中结合西学方法注墨、研墨。

从论述结构上看,《子墨子学说》前有《叙论》,以下分六章依次梳理了《墨子》所包含的诸种学说和影响,以及墨学传授系统。每章下再分节论述。这种结构方式,是西方的论著方式。从所用语词看,该书每章的章名、节名以及内文论说,多借用西方词语,如章目取“墨子之宗教思想”“墨子之实利主义”“墨子之政术”等,又如节名称“中西宗教家哲学家爱说之比较”“墨子兼爱说之梗概”“墨子兼爱说之批评”等。从考论方法看,也有借用西学方法者,如第一章第一节中仿日本高濂武次郎《杨墨哲学》,将中国古籍中所论之“天”,综合分析为“有象”“无象”之天;“无象”之天又析为“有灵”“无灵”之

① 陆九渊:《陆九渊集》卷三四《语录上》,北京:中华书局,1980年,第399页。

② 关于古代经学形态的演变,详见郑杰文:《经学振荡式发展的原因及启示》(《齐鲁学刊》2001年第3期)及《中国汉语古籍整理研究方法的递变》(《文献》2010年第3期)二文。

③ 详见郑杰文:《中国墨学通史》,北京:人民出版社,2006年,第346—348页。



天;“无灵”之天又析为“运数因缘”的“命”天,与“原则理性”的“理法”天;并使用了列图表现方式<sup>①</sup>。这是借用西学方法中的析论方式。另外,梁启超还使用了西方的比较论析方法。如第三章第一节中,将印度“外道”的爱灵魂不爱躯体、希腊阿里士帖苦(Aristippus)和伊壁鸠鲁(Epicurus)及中国杨朱的绝对自爱而不顾他人、儒家的亲亲尊尊等差之爱、墨子及耶稣的无等差之兼爱、佛家的普爱众生,逐一列出以作比较<sup>②</sup>。这实际上是仿效西学的比较方法。

但细读《子墨子学说》我们就可以发现,这类新的论述方法的使用,在书中少而又少;大量使用的,仍是清儒排比书证的论说方式。大部分章节下(第四、五、六章不分节),都是先提出一论点,接着排列《墨子》书中相关原文,然后略加综说。这实际上是对传统的古文经学家“循经求义”注经方法和今文经学家“发挥经义”解经方式的引申<sup>③</sup>。因此,梁启超虽然较早地接受西学方法并加以使用,却没能很好地将中西方法结合起来。

相比于梁启超,胡适对西学方法的接受与运用则娴熟得多。胡适于1917年至1918年在其博士学位论文《先秦名学史》基础上完成的《中国哲学史大纲》中,继承宋学方法中的“怀疑精神”,将杜威的五步思维法与汉学、清代朴学的书证法有机结合,融汇中西学术方法<sup>④</sup>,创设了实验求证的材料考辨、明变求因的解析研究、发展流变的历史评价的“三步研究法”。

胡适遵从杜威实验主义规范,从事学术研究时首重材料考辨。他在《中国哲学史大纲·导言》中强调,研究哲学史的“根本工夫,叫做述学”<sup>⑤</sup>,即研究材料的考辨和整理。他把研究材料分为“原料”(各哲学家的著作)和“副料”(有关哲学家及其著述的其他材料)。两者在使用前都须考辨真伪。考辨方法有五种:史事真伪法、文词特点法、文体特点法、思想鉴别法、旁证法。审定后的材料须经校勘、训诂、贯通(即会通材料内容,理解思想脉络)的三步功夫。至此“述学”完成,才进入明变、求因、评判的研究阶段<sup>⑥</sup>。

胡适的《中国哲学史大纲》(第一卷)在论说诸子学说时,十分注重对各家学说的渊源、产生、发展、变化、影响的线性论述;而在这样“明变”的同时,又将“求因”贯穿其中,作逻辑的横向研究,分析某家学说产生及变化的社会背景、学术原因;从而作纵横两方面的论述和分析。并在论述和分析中使用了比较法(如儒家对立观点的比较)、考证法(如墨子年代考)、解析法(如对“三表法”的分析)、表谱法(如对墨辩逻辑辩式的解说)等。这就是胡适“明变求因”的解析研究方法。

胡适不把某家诸子学说当作一种孤立的学术存在,而是把它置于先秦诸子学说发展系统中作历史的考察。他的《中国哲学史大纲》(第一卷)以先秦诸子的哲学方法为主要研究对象,依次研究老子的无名论、孔子的正名论、墨子的论辩逻辑、庄子的思辨逻辑和荀子的名辩逻辑,并试图寻绎它们的内在联系和发展线索,试图在梳理先秦哲学方法诸命题的发展递变中,凸现某家学说的历史文化作用。这是胡适哲学史研究中“发展流变”的历史系统方法。

在胡适所创立的实验求证的材料考辨方法、明变求因的解析研究方法、发展流变的历史系统方法中,体现着中西学术相融的文化精神。

## 二

除借用西学方法、西学概念以研究中国古典学术外,在中国近代学术界特别是古典学术研究界,

① 详见梁启超:《子墨子学说》,上海:中华书局,1936年,第4-5页。

② 详见梁启超:《子墨子学说》,第30-31页。

③ 关于梁启超治墨学方法的流变,详见郑杰文:《墨学研究方法的近代化历程》,《文史哲》2001年第6期。

④ 杜威的“五步思维法”即“疑难的境地——指定疑难之点究竟在什么地方——假定种种解决疑难的方法——把每种假定所涵的结果,一一想出来,看那一个假定能够解决这个困难——证实这种解决使人信用;或证明这种解决的谬误,使人不信用”(胡适:《实验主义》,欧阳哲生编:《胡适文集》(2),北京:北京大学出版社,1998年,第233页)。

⑤ 胡适:《中国哲学史大纲》,石家庄:河北教育出版社,2001年,第13页。

⑥ 关于胡适治学方法的论述,参见郑杰文:《墨学研究方法的近代化历程》,《文史哲》2001年第6期。

传统学术方法仍有顽强的生命力。除胡适、梁启超等中西学术方法并用的“结合派”以外,不乏立足于传统学术方法并对其进行改良、修正或延续传统学术方法的学者,前者有以陈垣、王国维为代表的改良清代“书证式”学术方法的“变新派”,后者有以陈寅恪、饶宗颐为代表的延续传统学术方法的“传统派”。

清代“书证式”方法的优点是寻求尽可能多的书证来作注释、考证和研究,作者主观上想用完全归纳法,但中国古籍浩如烟海,他们实际上做不到完全归纳而实际上在使用枚举归纳。这一方法到陈垣手中,却寻求到一种新途径——部分完全归纳法,即划定一定材料范围的“完全归纳法”。如陈垣对赵翼《廿二史札记》卷一“汉王父母妻子”条的校正,即为运用部分完全归纳法的显著一例<sup>①</sup>。

关于楚汉相争中项羽所拘刘邦家属包括何人?陈垣遍查《史记》及《汉书》有关此事之全部记载,发现《史记》提及此事七次<sup>②</sup>,三次称“父母妻子”,另有四次称“太公、吕后”或“太上皇、吕后”;《汉书》提及此事五次<sup>③</sup>,四次称“太公、吕后”,一次称“父母”。因而得出“父母妻子”、“太公、吕后”“此两语可以随意使用,不能依此作为刘邦有无母子在楚军做人质之证据”<sup>④</sup>,从而对“顾炎武《日知录》据《汉书·高帝纪》所称之‘太公吕后’,认为只有刘邦之父太公及妻吕后,并无刘邦之母”,与“赵翼《廿二史札记》据《史记·高祖本纪》之‘父母妻子’,则认为除太公及吕后外,尚有刘邦之庶母及庶子肥”的争论作了纠正和补充<sup>⑤</sup>。

这样,陈垣在使用清人注释古籍的“书证式”方法时,先依据所研究对象的“时间性特点”和“地域性特征”来划定某一“合理性考察范围”(如上述考楚汉相争中项羽所拘刘邦家属包括何人是以《史记》及《汉书》为考察范围),然后穷尽此考察范围内的所有“书证性”材料,即在某一特定“合理性考察范围”内实现“完全归纳”,从而解决“枚举归纳”的“证据或然性”问题,从而得出必然性的结论,来弥补清人“书证式”方法的缺陷。

为扩大“书证”范围,王国维受罗振玉启发,突出强调出土文献在文史研究中的作用。王国维在清华研究院讲演时说:“吾辈生于今日,幸于纸上材料之外更得地下之新材料。由此种材料,我辈固得据以补正纸上之材料,亦得证明古书之某部分全为实录,即百家不雅训之言亦不无表示一面之事实。”<sup>⑥</sup>以“地下之新材料”弼正或补充“纸上之材料”,对于古典学术研究,尤其是对于资料相对缺乏的先秦两汉学术研究,具有重大作用和重要意义:其一,可补充传世文献内容的不足;其二,可为传世文献的作年考证提供“时代坐标”而提高其利用价值;其三,可启发我们部分还原随着时间的一维性特点而从当代研究者视野中消逝的“文献、文化、作者三位一体”关系的链接,从而使我们打破传统的学术思维惯势,启迪我们去发现传统研究视角、传统研究课题之外的新问题。不管是王国维倡导的“二重证据法”也好,还是在此基础上结合西方传入的民族学、民俗学方法而于20世纪中叶出现的“三重证据法”也好,都可算是对清人“书证式”学术方法的改良,对于古典学术研究有所裨益。

在近现代学术史中,延续和发展传统学术方法的学者,可以运用“诗史互证”方法的陈寅恪和倡导“融通各方”的饶宗颐为代表。

文史不分是中国古典学术的显著特点。战国秦汉人解《诗》已用“诗史互证”法,如《诗序》谓《诗

① 载陈智超编注:《陈垣史源学杂文》,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第6-9页。

② 《史记·项羽本纪》载二年太公吕后遇楚军、四年归汉王父母妻子,《史记·高祖本纪》元年迎太公吕后于沛、二年取汉王父母妻子、四年归汉王父母妻子,《史记·秦楚之际月表》四年九月太公吕后归自楚,《史记·陈丞相世家》中记审食其时有曰“楚取太上皇吕后为质”。

③ 《汉书·高帝纪》二年太公吕后遇楚军、四年归太公吕后,《汉书·项羽传》二年太公吕后遇楚军、四年归汉王父母妻子,《汉书·张陈王周传》记王陵事时有曰“楚取太上皇吕后为质”。

④ 陈智超编注:《陈垣史源学杂文》,第9页。

⑤ 按此文关于陈垣史源学方法的论述,主要参考周勋初:《当代学术研究思辨》(北京:北京大学出版社,2013年)中的“当代治学方法的进步——以归纳法、假设法为重点所进行的探讨”一节。

⑥ 王国维:《古史新证》,北京:清华大学出版社,1994年,第2页。

经·硕人》诗“闵庄姜也。庄公惑于嬖妾，使骄上僭。庄姜贤而不答，终以无子。国人闵而忧之”<sup>①</sup>，试图以庄姜失宠的历史故事来解此诗；而汉人解《诗经》中之历史诗更多用此法。东汉王逸作《楚辞章句》，穷搜史实及楚地风俗礼制以解之。如解《天问》“勋阖梦生，少离散亡。何壮武厉，能流厥严”四句，引吴王阖庐夺王位一段史实解之<sup>②</sup>。杜甫诗自宋人起称为史诗，后来研究者多索隐其中史实，最有成就者为钱谦益《钱注杜诗》，以考证杜诗与史实间的联系为主，将史诗互证广泛运用<sup>③</sup>。

陈寅恪将这一方法作为其学术研究的主要方法。早在20世纪30年代，陈寅恪即从《钱注杜诗》中得到启发，关注唐诗与唐代史实间的关系，于1935年作成《李德裕贬死年月及归葬传说辨证》，以李商隐《无题》中“万里风波一叶舟”一句考订李德裕归葬日期（唐宣宗大中六年即公元852年夏），此为据诗考史之始。他于30年代末以八年之功作成《韦庄〈秦妇吟〉校笺》，考出这一敦煌卷子中发现的唐代长诗所含的史实——黄巢进长安时，作者从长安东奔洛阳，经汴路逃于东南。并考东南因军阀混战，阻断水陆交通，人民困苦不堪。并由《旧唐书·杨复光传》《新唐书·王重荣传》所记两军合攻黄巢事，考证韦庄此诗所记秦妇之遭遇，有《北梦琐言·李氏女》事官军之隐情，故韦庄事后蜀王建后，因其手下大将多官军旧将，因致此诗不敢流传。1950年，陈寅恪作成《元白诗笺证稿》，考二人诗中所含唐代史实。最后，陈寅恪移志于明末清初钱、柳诗，作成《柳如是别传》，以明末清初钱谦益和柳如是的诗歌为研究对象，杂以柳如是与陈子龙关系，用诗史互证的方法，考证钱、柳、陈二人所处的社会环境、政治变迁以及人情风俗等，以大量诗文资料考证三人的心态品性，从而将那一段江山易代的历史风云再现在读者面前<sup>④</sup>。

总体看来，陈寅恪的诗史互证方法有如下特点。

其一，诗史互相考证发明，以史实证诗，以诗句证历史。如考《琵琶行》白居易是否真与琵琶女同船，洪迈《容斋三笔》之《白公夜闻歌者》条，以不合礼法谓白居易未入，而陈氏《元白诗笺证稿》第二章《琵琶引》中分析：“惟其关于乐天此诗者有二事可以注意：一即此茶商之娶此长安故倡，特不过一寻常之外妇”<sup>⑤</sup>，即相当于“同居”，社会舆论不作为茶商之家人，可入；二考唐代受胡风影响，不拘礼法，确入。这是以史实证诗。以诗句证历史，则上已举数例。

其二，由小证大。陈氏不管是史实证诗也好，还是以诗句证历史也好，绝不象清人那样仅止于字词考释，仅止于个别史实的考求，而是能由小见大，由小证大，从中探索历史规律，或解释某种社会现象，或解释某种文学特点。如其考韦庄《秦妇吟》，由此证唐末东南之乱，由此揭官军中掳掠妇女之苦。又如从其研究杜甫诗的三篇文章《以杜诗证唐诗所谓杂种胡之义》《书杜少陵〈哀王孙〉诗后》《庾信〈哀江南赋〉与杜甫〈咏怀古籍〉诗》中，分别将诗中“杂种”“朔方健儿”“无赖”等词句与史书所记唐代史实相印证，考证唐代的军事建制、汉族与少数民族关系等。在这样的考证中，陈寅恪特别强调考证事件之时间、地点、人物间的有机关联，注意挖掘人物的内心世界。

其三，反对以今逆古。诗史互证在于求言外之意，故有后人以自己所处之环境逆求古人之意的穿凿附会之弊。如上举洪迈《容斋三笔》之《白公夜闻歌者》条所犯即此类错误。他在《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》中指出，在整理和排比考证材料时，“著者有意无意之间，往往依自身所遭际之时代，所居处之环境，所熏染之学说，以推测解释古人之意志”<sup>⑥</sup>。为避免此弊端，陈氏所用方法有

① 毛亨传，郑玄笺，孔颖达正义：《毛诗正义》卷三，阮元校刻：《十三经注疏》上册，北京：中华书局，1980年，第322页。

② 参见洪兴祖：《楚辞补注》，北京：中华书局，1983年，第113—114页。

③ 关于《钱注杜诗》对“诗史互证”方法的运用，详见郝润华：《论〈钱注杜诗〉的诗史互证方法》，《首都师范大学学报》2000年第2期。

④ 按此文关于陈寅恪诗史互证方法的论述，主要参考了周勋初：《当代学术研究思辨》（北京：北京大学出版社，2013年）中的“当代治学方法的进步——以归纳法、假设法为重点所进行的探讨”一节。

⑤ 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，上海：上海古籍出版社，1978年，第52页。

⑥ 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1982年，第247页。

二:其一,充分占有资料,有人统计《柳如是别传》引书达千余种;其二,持实事求是的谨慎态度,他往往从文字考释入手对研究对象作自己的解说。

其四,将诗史互证扩展到散文与历史互证、小说与散文互证。如其《读莺莺传》得出两点结论,一为“唐代社会承南北朝之旧俗,通以二事评量人品之高下。此二事,一曰婚,二曰宦。凡婚而不娶名家女,与仕而不由清望官,俱为社会所不齿”,由此以说明元稹在《莺莺传》中自我标榜对莺莺始乱终弃的态度,是社会风气所然,故不被同行耻笑,此其一;其二,“唐代贞元、元和时小说之创作,实与古文运动有密切关系”<sup>①</sup>。前者,是作者与两《唐书》、唐散文、唐诗歌及其他笔记小说互证所得;后者是作者将《莺莺传》中文词与散文对比研究所得。由此,作者将诗史互证扩展到古典文献各文体类型的互证。

陈寅恪是清华研究院四大导师之一,清华研究院是古文经学派学术方法传播的大本营之一,故陈寅恪的“诗史互证法”被学者特别是受古文方法影响的研究者所推崇、仿效。游国恩在《楚辞》研究中与上古史互证、缪钺《杜牧年谱》中以晚唐史证杜牧诗、邓广铭在《稼轩词编年笺注》中文史互证、周汝昌在《红楼梦研究》中以史证小说、程千帆《古诗考索》中以史证诗等,都是此一方法的运用。

与陈寅恪所用方法相似者还有饶宗颐“立中融外,汇聚诸法”的研究方法。众所周知,饶宗颐学贯中西,在文学、历史、哲学、艺术诸领域都有重要成果,其中甲骨学、敦煌学、简帛学、宗教史等方面的论著更被同行注目。在这些论著中,我们可以感知到他弘扬中华文化精神的强烈使命感。加之他所居住的香港是中西文化交汇点,因而其研究方法进一步呈现出“立足国本,融会中外,跨越学科,诸法并用”的特点。

在《殷代贞卜人物通考》自序中,饶宗颐提出考史与研经合一的学术观念,说“史”记载的是事物原本,“经”承载的是从事物中“提炼”出来的思想,因而提倡“经”“史”互证互补的研究方法<sup>②</sup>。在具体研究中,他推重乾嘉朴学重书证、重原典的研究方式,说自己的研究首先从反复“研磨”原典和原始材料入手。在研究考证中,他提倡“文、物互动”的多角度考证方法,将文献记载与出土实物材料相互证明,相互补充。

总之,近现代那些以中华民族命运为己任的知识分子,为改变落后、挨打的被动局面而向西方学习,不断引进西方文明以求救世。“西学东渐”的文化劲风改变了中国传统的学术认知体系,出现了新的学术评价系统和学术研究方法,近现代学者面对中国古典学术,立足于中国传统学术方法的优长,吸取西方诸种研究方法,在中国古典学术中取得了很大成就,为我们重构“东方本位”学术研究方法体系提供了诸多有益的启示。

### 三

新中国成立后,在辩证唯物主义和历史唯物主义指导下,“阶级分析法”、“经济基础决定论”逐渐发展成人文社科研究中的“强势”方法。改革开放以来,在“拨乱反正”思想潮流的带动下,“面向西方”的人文学界不断引入西方新兴研究方法,不但“现代主义”方法被重新使用,诸如“旧三论”“新三论”“后现代”“接受学”“叙事学”等也被用来研究中国古典学术。但是,产生于东方古老文化环境中的中国古典学术那固有的异于西方学术的本质特点,不是用西学思想来比附和单纯用西学方法来解析就能把握的。20世纪某些“以西框中”来解说中国古典学术而失败的例子<sup>③</sup>,应给我们的古典学术研究以诸多启示。“以西框中”的研究方式,只会使中国古典学术的研究徒有形式上的“新变”,难有

<sup>①</sup> 陈寅恪:《元白诗笺证稿》,第112—113页。

<sup>②</sup> 详见饶宗颐:《殷代贞卜人物通考》,《饶宗颐二十世纪学术文集》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第16页。

<sup>③</sup> 例如谭戒甫先生曾批评当时的墨辩逻辑研究“只是摆着西方逻辑的架子,再把我们东方的文句拼凑上去做一个面子。这不是我们自己的东西,虽有些出于自然比附,但总没有独立性”(谭戒甫:《墨辩发微》,北京:中华书局,1964年,第3页)。

实质性的创新<sup>①</sup>。

中国古典学术相对于西方近现代学术来说,不但思想内容各不相同,在表现手法上也有较大差异。这是因为,其一,中国古典学术所使用的表述语言是汉字,汉字是一种表意文字;“六书”中的“假借”、“转注”之法,又使得多数汉字具有一字多义性;汉字字义的这种不确定性使得同一汉字文词可有两种或更多的合理解释。再者,古汉语文词又甚为简括,此种简括性增加了中国古典学术典籍文句的含蓄性,从而使之具有较大的可扩展性。这种可扩展性,使得对中国古典学术的解说和研究具有多义性特点。

其二,中国古典学术典籍特别是早期儒家经典多由短小章节缀成,难以通篇连贯理解,这也造成了解说和研究具有多义性。

其三,以儒生为主流的中国历代知识士子多讲求社会参与意识,多追求用所继承的思想学说来指导执政者确立统治理论以治理万民,即所谓“立万世法”“为帝王师”。这样,便使得中国古典学术大多与社会政治紧密相连。特别是每当新王朝讲求稳定、寻求调节社会矛盾的指导思想时,以儒生为主流的中国历代知识士子多会依据执政者的新需要和发展变化了的社会实际,综合运用文、史、哲各学科典籍,引申和发挥其本义,改造旧说,追求自己所继承的思想学说的社会价值的重构。这也使中国古典学术的解说和研究具有内容多义性特点,并具有学科并包性特点。

这样一来,社会不同发展时期的执政者对古典学术的不同要求,以儒生为主流的中国历代知识士子对古典学术之社会价值进行重构的愿望,便在中国古典学术典籍的文字、语词、文章特点造成的释义的可扩张性上找到了结合点,从而造成了中国古典学术表述手法的多义性和含蓄性,也使得内容具有指向多义性、内容并包性、学科交叉性等特点。

因而,它与以语言指义明确、内容表述专一、学科界限分明为表现特点的西方近现代学术在研究路径选取、研究方法使用上就不能不有所区别。所以,我们不应以西学方法为本位,而应从东方学术特点出发,应在历代学者研究我国古典学术所积累的传统方法的基础上,以整合成功的中国传统学术方法为主,有选择地吸收西学方法中那些适用于研究我国古典学术的成分,来整理历代古籍,来研究古典学术,来重构“东方本位”的学术研究方法体系。

以下结合古典学术研究过程来看“东方本位”学术方法研究体系的程式和方法。

#### (一) 古典学术研究应从整理古籍入手

中国古典学术的主要载体是古典文献。在研究古典学术前,我们应借鉴“考辨为先”“扎实考证”“作品会通”“文献实证”等古文经学方法,对研究对象即各类古典文献进行整理、会通和考辨。

##### (1) 借助目录,确定版本

整理古典文献,首先应借助于历代古籍目录著述<sup>②</sup>,和前人序跋题记,理清它的流传、存佚情况;自己作部分必要的对校,理清其版本源流;参照前人总结的“时代早”“内容全”“校勘精”等条件,确定底本、主校本、参校本。参照陈垣总结的“对校”“本校”“他校”“理校”校书四法,作存真(或求古本之真,或求事实之真)、校异(文字异同,以及书的行款、版式、收藏图章、纸质、圈点等差异)、订讹(误字、脱字、衍文、错简及旁记字混入正文、正文与注文混杂、后人妄删妄改等)等工作,以得出最接近原作之文本。

##### (2) 运用各法,考辨真伪

整理古典文献离不开考辨。我国古籍辨伪有一个完善、发展的过程。梁启超《古书真伪及其时

<sup>①</sup> 下文对中国古典学术研究方法的论述,可参见郑杰文:《也谈古代文学研究中的考证、辨伪和古典文献的利用》,《文学评论》2009年第4期。

<sup>②</sup> 官修目录如《崇文总目》《四库全书总目》等;史志目录如《汉书·艺文志》《隋书·经籍志》《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》《宋史·艺文志》《明史·艺文志》《清史稿·艺文志》等;私家目录如晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解題》、尤袤《遂初堂书目》等。

代》以为书籍辨伪起于司马迁作《史记》，但已难考稽线索。刘向、刘歆父子整理古书，疑书有伪者 16 种<sup>①</sup>。其辨伪方法有“文辞辨伪法”“史事辨伪法”等。东汉马融辨《尚书》中《泰誓》之伪，从三个角度，曰文章浅露，曰其中有些内容与孔子思想不合，曰前人引《泰誓》不见今本者颇多<sup>②</sup>。其中前后两条即“文风辨伪法”“引文辨伪法”最可注意。南朝刘勰《文心雕龙·明诗》辨李陵、班婕妤五言诗之伪，创“文体辨伪法”<sup>③</sup>。北朝颜之推《颜氏家训·书证》论《山海经》中有伪，创“地理沿革辨伪法”<sup>④</sup>。唐代《法苑珠林》作者释道世在《辨道经真伪表》中又明确提出“著录源流辨伪法”<sup>⑤</sup>，而为后世辨伪所最常用。柳宗元《诸子辨》之《论语辨》又创“称谓辨伪法”<sup>⑥</sup>。宋代朱熹之辨伪方法，白寿彝先生为《朱熹辨伪书语》所写序言中总结为 6 条，其中“以文章气象辨伪”最可引人注意<sup>⑦</sup>。明代胡应麟《四部正讹》总结前人辨伪方法，提出辨伪八法：1. 核之《七略》以观其源；2. 核之群志以观其绪；3. 核之并世之言以观其称；4. 核之异世之言以观其述；5. 核之文以观其体；6. 核之事以观其时；7. 核之撰者以观其托；8. 核之传者以观其人<sup>⑧</sup>。清代《四库全书总目》辨出伪书 570 余部，其所运用的辨伪方法，杜泽逊教授归结为 20 种<sup>⑨</sup>，可谓集辨伪方法之大成。

辨伪对于学术研究的作用，在于它理清了研究对象产生的真实年代，以对研究对象作切合实际的探讨和评说，此即辨伪的目的及学术意义所在。否则，若不进行研究对象的辨伪，如胡适说的“若把那些不可靠的材料信为真书，必致（一）失了各家学说的真相；（二）乱了学说先后的次序；（三）乱了学派相承的系统”<sup>⑩</sup>。

## （二）古典学术研究应以熟读、会通古籍为基础

古典文献所使用的语言是与现代汉语字义、词义、标点甚有区别的古汉语。要把握其意义就要会通古籍。会通古籍时应借鉴古文经学方法，按照“由词到句到篇”的顺序，逐步深化理解。首先要诂字、训词。诂字、训词一定要按照写作时代的已有义项去理解，才能寻查出作者的句意、段意，直至连缀成篇意。

会通古籍，欲正确深入地理解古籍蕴义，对其所涉人物、事件、物品、礼仪、制度、风习等的考证就具有特别重要的意义。举文学典籍的会通性考证为例，袁世硕先生曾考《聊斋志异》之《马介甫》中“杨万石怕老婆”之本事，以及蒲松龄在宝应县令孙慧处辅政时与孙慧所买小妾顾青霞之纠葛，因而在《娇娜》《连锁》《白秋练》诸篇之吟诗精灵中有顾青霞的影子等<sup>⑪</sup>。这种借助酬和诗文以及方志、正史记载所作的文学作品的会通性考证，确可加深对《聊斋志异》所涉事件与人物的理解，为深入分析作品奠定了学术基础。其他古籍的会通性考证，也应如此。

## （三）古典学术研究应对研究对象作“四维时空互动性”考证

为了对古籍及古籍所载人物、事件等作进一步深入研究，还要对研究对象进行“四维时空考辨”。

① 见《汉书·艺文志》诸书下班固注，如《太公》下注“或有近世又以为太公术者所增加也”，《文子》下注“似依托者也”等。（《汉书》卷三十，北京：中华书局，1962年，第1729页）

② 详见马雍：《尚书史话》，北京：中华书局，1982年，第33—34页。

③ 详见范文澜：《文心雕龙注》卷二《明诗》，北京：人民文学出版社，1958年，第66页。

④ 详见颜之推：《颜氏家训》，《诸子集成》，上海：世界书局，1935年，第37页。

⑤ 详见周叔迦等校注：《法苑珠林校注》卷五十五《破邪篇》，北京：中华书局，2003年，第1663页。

⑥ 详见柳宗元：《柳宗元集》卷四《论语辨》，北京：中华书局，1979年，第110—111页。

⑦ 详见白寿彝：《朱熹辨伪书语》，顾颉刚主编：《古籍考辨丛刊》第1集，北京：社会科学文献出版社，2010年，第82—85页。

⑧ 详见胡应麟：《少室山房笔丛》卷三十二《四部正讹下》，上海：上海书店出版社，2009年，第322页。

⑨ 杜泽逊总结的20种辨伪方法为：（1）从授受源流上辨伪；（2）从被依托者辨伪；（3）从传出者辨伪；（4）从该书与作者的行事矛盾辨伪；（5）据当世人的揭发辨伪；（6）从文体上辨伪；（7）从文章风格上辨伪；（8）从特殊语词的起源辨伪；（9）从该书的声韵系统与时代的矛盾辨伪；（10）从因袭辨伪；（11）从称引上辨伪；（12）从佚文上辨伪；（13）从史实的先后辨伪；（14）从史实的伪妄辨伪；（15）从称谓上辨伪；（16）从制度沿革上辨伪；（17）从地理沿革上辨伪；（18）从该书与作者的思想矛盾辨伪；（19）以学术思想发展史的倒置辨伪；（20）从作者水平与该书不符辨伪。详见杜泽逊：《古籍辨伪学小史》，山东大学古籍整理研究所编：《古籍整理研究论丛》第二辑，济南：山东文艺出版社，1993年，第238页。

⑩ 胡适：《中国哲学史大纲》，石家庄：河北教育出版社，2001年，第17页。

⑪ 详见袁世硕：《我与〈聊斋志异〉》，《山东大学学报（哲学社会科学版）》2002年第3期。

就古代文学研究对象来说,大概不外乎作家、作品和文学专题三类。作家研究,不论是单个作家的研究,还是以地域或流派区分的作家群的研究,都必须先厘清他(他们)所处的空间位置即具体环境,包括政治环境、生活环境、思想环境等,以便为之后研究他的思想情怀、写作动机、艺术修养等的生成原因提供学术基础。同时,这种种环境都会随着时间的推移而不断地变化,这就需要对作家或作家群所处的具体时代进行考辨。而作家或作家群所处的具体时代中不断变换的一个个时间段上的各种环境也必定不断变化而又因果相关。因而,对作家或作家群所处的不断变化着的环境的考辨,必须和作家或作家群所经历的不断变换的一个个典型事件之“时间段”的考辨结合起来。即这种考辨,必须是对一个个相对独立而又有机连接的“典型时间段”上产生的一个个特征有异而又因果相关的不同政治环境、生活环境、思想环境等“综合环境”的“四维考辨”。时间变化和空间变换紧密关联,空间环境随着时间推移不断变化而又因果相关,是“四维时空考辨”的显著特点。只有这样的考辨,才能明了作家或作家群的思想情怀、写作动机、艺术修养等的生成环境特别是发展变化的复杂原因。那么,“四维时空考辨”应是作家或作家群研究中最具基础性的学术先导工作。

同理,作品研究,不论是一部作品的研究,还是某作家全部作品的研究,抑或是某一文学类别作品的研究,都必须首先厘清它(它们)所处的随着时间推移而不断变化着的一个个的空间位置,即先作好某作品“四维时空考辨”,才能进而作其他深入研究。文学专题研究,不论是一个文学概念的研究,还是一类作品流变的研究,抑或是某一历史时段各类文学作品的综合研究,亦复如之。

若以研究对象如作家或作品为线索,将一个个时空考证联系起来,可做作家编年或作品编年。对作家行事逐一考证编年,将此研究对象“细化”,可更为细致地把握作家的性格变化和思想演变轨迹,从而更加深入地理解其作品思想和风格的生成、发展、变化的复杂原因。对一类作品进行编年,将研究此对象“细化”,可更详细地把握某类作品的演变轨迹,探查致其演变的各种复杂原因。如我们读《左传》和《史记》,发现先秦两汉历史散文呈现出由“纪事为主”到“写人为要”的重大变化;而正是通过对《战国策》各篇策文的考证和编年,才发现此变化是通过《战国策》所收录的200余年间产生的近500篇策文的不断演化而逐步形成的。前人没有厘清这种演化过程,主要原因是他们没对《战国策》所收策文的所作时间逐一考证,没对《战国策》所收策文作系统编年。

总之,古代文学研究中的“四维时空考辨”、作品的会通性考证以及作家作品的编年考证,都是十分必要的。

#### (四)古典学术研究应结合中西学术方法进行义理研究

在熟读、会通古籍的基础上,可结合中西学术方法来进行义理研究。在孔子晚年“信古为今”学术态度和作《春秋》时的“改作言教”方法的启发下,后世儒家生发出“文以载道”的古典学术理论,即以古籍和古籍所承载的古代文化和古代思想为现实社会服务,为社会政治教化和人心道德重塑服务。在此古典学术理论影响下产生的我国古代文史哲典籍的内容,与社会政治思想和社会生活的关联特别明显。因而,若脱离当时的社会政治现状、思想潮流、风俗习惯、民生民情等去考察文学作品,其研究便难以深入。所以,在古籍义理研究中,对在诂字、训词基础上得出的作者的句意、段意直至篇意的理解和研究,一定要与典籍生成时的社会政治现状、思想潮流、风俗习惯、民生民情相结合,才能把握真旨。

若从表现类别角度讲,古典学术所涵盖的义理可分为“社会性义理”和“人生性义理”两大类。“社会性义理”所涵盖的研究对象是社会客体,研究社会现象及其运动规律,探索的是社会的运行、组织、调控、管理、规范和发展之类的社会性问题,如法律、道德、伦理、习俗等,多与社会物质性生活(本能性生活)直接关联,具有直观性特点;在很大程度上受社会物质运动规律的制约,西学中的调查、观测、解析等社会学方法乃至自然科学的实证性的方法等,可以用来对这类“社会性义理”进行研究。而“人生性义理”所涵盖的研究对象是人文世界,研究社会现象及其运动规律,研究的是人对生命意义和生命目的的追寻,探索的是人的生存与关怀、人的信仰与情感、人的自由与幸福、人的价值

与发展等等,其与社会物质性生活(本能性生活)多无直接关联,具有超越性特点。由于其与社会物质不直接关联,故而物质的、本能的动作规律已经不再适用于它,因此西学中的调查、观测、解析等社会学方法乃至自然科学的实证方法并不适用于“人生性义理”的研究,但中国传统的感悟、意会、推断、类及等“体悟式研究方法”就有了用武之地。

古典学术研究的对象是历史,那么此类的“人生性义理”研究就要用“体悟式研究方法”去作历史性体悟。这种历史性体悟的主体对象应是经过了整理、辨伪的各类古籍。对这类古籍经由会通而对其所载作历史性体悟时,首先要经过想象和联想,归纳、升华出推测性的论断——“假设”,然后收集各种相关的“历史事实”的记载——“书证”来检验“假设”,经反复修正和检验,历经肯定、否定、否定之否定等逻辑过程,最终得出符合社会历史实际的结论。今文经学康有为总结的“大胆设想”等方法和胡适的“大胆的假设,小心的求证”已对此多有论说<sup>①</sup>。

#### (五)古典学术研究应做好建立在历史发展观上的学术价值评说

古典学术研究中有各式各样的研究价值评价方法。在儒家“文以载道”的传统学术思想的影响下,传统的学术研究价值评价具有强烈的功利性,强调教化价值,强调彰善瘅恶,强调经世致用;新中国成立后的学术研究价值评价也曾有过“以阶级斗争为纲”、“古为今用”的功利性评价阶段。

但是,学术研究价值评价具有历史性、复杂性和客观性。学术研究价值并非一成不变,而是会随着社会的变革而改变。不同时代具有不同的时代特点,不同的时代特点就会导致人们的价值思想、人生观发生很大的变化。另外,社会历史的复杂性也决定了学术研究价值评价的复杂性,没有绝对的好与绝对的坏,只有从正反两方面出发,才能公正、完全、客观地作出评价。此外,学术研究价值评价的主体是人,人在评价中往往自觉不自觉地带着主观感情色彩。那么,我们需要建立一种在历史发展观基础上的学术价值评说体系与方法。

任何学术研究都是循序渐进的。所以我们对学术成果进行评价,应重在对其前学术研究成果超越的“质”和“量”。

首先看其对前代学术成果掌握全面与否,能否把握前代学术研究的本质问题和规律性特点。然后看其能否在前代学术的薄弱环节和不足之处进行创新性研究。如相比于前人,他提出什么样的学术新见,此见解是否可靠,对此新见作论证的证据是否充分,对此新见作论证的方法是否合理。

其次看此见解对后人的学术影响范围有多大,程度有多深。是否为学界提供了重大的突破性学术见解,是否为后学提供了重要的方法论指导;他的学术见解和方法论指导的历史作用是阶段性的还是永久性的?是否具有前瞻意义和作用?与同时代其他成果作比较,在他自身所处的时代里,是否提出他人难以发现的学术见解,使用了他人还未使用的研究方法?经过这样纵横比较,来确定它的历史性学术价值。

总之,中国古典学术的指向多义性、内容并包性、学科交叉性等自有特点,使得上述学术研究过程具有互含性和互动性。我国古典学术内容和形式方面的特点,决定了我们不能“照搬硬套”西学方法去研究它。我们必须从我国古典学术特点出发,立足于我们的传统学术观念,运用我们的传统学术方法,再灵活吸取西学研究方法中的可用成分,来重构“东方本位”的学术研究方法体系,进而建构东方学术研究体系。

[责任编辑 刘 培]

<sup>①</sup> 史学界多次讨论历史认识的客观性问题。我国先秦时代的“书法不隐”在客观上推动了如实记载历史事实的良史学风的形成;司马迁为了避免历史认识中的史家主体意识的影响,撰写《史记》时坚持对史料“述而不作”,只在每篇篇后缀上一段“太史公曰”,用来记述自己的历史观点,补充相关史实,以及作一些私人评价等,而不是在史书编撰过程中通过改动历史记载来表达自己的观点。这就尽可能避免了史书撰写中的主观性介入问题。与兰克所标榜的“如实地说明历史”的近代西方客观主义史学的“真”没有质的区别。



# 改革开放四十年来的中古礼学和礼制研究

杨 英

**摘要:**中国古代的礼是传统礼学、庙堂礼典、乡里礼秩的综合。改革开放四十年来,中古礼学和礼制研究成果丰硕。传统礼学中,中古从累积进阶发展到登峰造极的三礼义疏之学开始进入学者的研究视野;庙堂礼典则经历了因不同背景的政权或同时林立,或此起彼伏而造成的一次次重构,这重构在曲折反复、内容变异的同时,也在丰富乃至改写着中古吉凶军宾嘉五礼的内涵,这方面成果迭出,个案累积丰富;乡里礼秩在中晚唐首先出现,出现了最初的“礼制下移”趋势,私家庙制、敦煌书仪、乡饮酒礼等均是此脉络中不同侧面的构成点,改革开放以来研究稳步推进。

**关键词:**中古时期;礼学;礼制;三礼;五礼;改革开放

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.08

## 引 言

礼,是中国古代贯穿始终的一整套对政治制度、社会结构进行整体设计、调适、约束的全方位规范,它渊源古老,从周代起就达到了思想上高卓凝练,结构上宏大精细,细节上叹为观止的地步,举凡名物器用、典章制度、经籍版本,无不可以归入礼学范畴;而郊祀祭祖、庙堂朝覲、观兵振旅、丧服守纆,乃至亲属间的称谓仪式、各阶层的婚丧嫁娶种种,无不可以归入礼制,其内容包罗万象,几乎囊括了古代社会从廊庙到民间,从平吉到凶丧的一切制度设计和生活事相,因朝代更迭和社会变动造成的相应变化更是层出不穷,因此“礼”是三礼礼学、庙堂礼典、乡里礼秩三方面的综合,是从庙堂到乡里,从书本到实践,全方位制度化的一套体制和行为规范。虽然从古代起就有被包涵在经学研究中的三礼经典和名物制度的训诂学,但是,现代学术范式下的礼学与礼制研究是20世纪才开始有的。尤其改革开放四十年以来,礼学与礼制研究成为一个新的领域,取得了长足的进展。各段礼学和礼制研究都涌现出大量成果,中古礼学和礼制(尤其是后者)的研究成果可以用“井喷”来形容。下文将具体介绍学界对中古传统礼学、庙堂礼典、乡里礼秩三方面研究的重要成果。

## 一、先声:日台、西方学者的中古礼制研究

改革开放的前二十年,人们的思维禁锢尚未完全打破,学术研究领域百废待兴,就礼制研究而言,日本、中国台湾和西方学者暂时走在了前面,堪称后来大陆学者礼制研究的先声。

### (一)日、台学者的中古礼制研究

在日、台学者中,各种不同学术训练背景的学者介入中古礼制研究,从“擦边球式”的礼制研究,到专门的礼制研究成果都有。“擦边球式”的礼制研究大致是制度史背景的学者在研究中涉及到的

**作者简介:**杨英,中国社会科学院古代史研究所研究员(北京 100101)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大项目“中国传统礼仪文化通史研究”(18ZDA021)的阶段性成果。

礼制研究的某些方面,专门的礼制研究则直接深入礼典本身。日本学者研究中古礼制成就最卓著的是金子修一,他从1970年代研究起步一直至今,硕果累累。他从皇帝祭祀的角度切入,研究涉及魏晋隋唐的郊祀、宗庙、即位礼等领域,用实证的方法还原了这些礼制的结构和实施过程,如《魏晋より隋唐に至る郊祀・宗廟の制度について》《中国古代における皇帝祭祀の一考察》《皇帝祭祀より見た漢代史》《唐代の大祀・中祀・小祀について》《唐の太極殿と大明宮:即位儀礼におけるその役割について》《关于魏晋到隋唐的郊祀、宗庙制度》《北魏における郊祀・宗廟の祭祀について》等等<sup>①</sup>。他还考察了皇帝祭祀和国家祭祀之间的关系,如《唐朝と皇帝祭祀——その制度と現実》<sup>②</sup>。这些论文观点多数被集中收入《古代中国と皇帝祭祀》<sup>③</sup>。金子由纪、江川式部等学者撰写了书评。他还坚持对礼制文献作一手考证,近年来出版了《大唐元陵儀注新釈》<sup>④</sup>,用力和勤勉可见一斑。

除了金子修一之外,渡边信一郎的研究涉及政治制度、礼仪、乐制等多个领域,他的《天空の玉座——中国古代帝国の朝政と儀礼》<sup>⑤</sup>值得格外关注,此书的中译本《中国古代的王权与天下秩序——从日中比较史的视角出发》<sup>⑥</sup>由徐冲完成。渡边信一郎考察礼仪时的基本视角是在关心权力的空间构成,将礼仪当作权力在一定空间运行的程式,如《宮闕と園林——3-6世紀中国における皇帝権力の空間構成》<sup>⑦</sup>就体现了这种研究方法。妹尾达彦对隋唐时期长安城礼仪空间的营造及其变化进行了别开生面的研究,他指出隋及唐初的长安城以宇宙论为基础,国都是以皇帝为中心的国家礼仪的舞台,这些礼仪实现了宇宙秩序与人间秩序的沟通,成为祈求王朝正统性的重要方式。后来大明宫的建造打破了长安城的空间对称,国家礼仪的轴线开始向东偏移,道教崇拜、民间习俗都参与了这一历史过程<sup>⑧</sup>。这一阶段还有多位日本学者进行了扎实的中古礼制研究,本文在此仅胪列一小部分,如:小南一郎《射の儀礼化をめぐって》<sup>⑨</sup>,户崎哲彦《唐諸帝号攷(上)——皋陶から睿宗まで》《唐諸帝号攷(下):殤帝から哀帝まで》<sup>⑩</sup>《唐代皇帝受册尊号儀の復元(上、下)——唐代皇帝即位儀礼の復元に向かつて》<sup>⑪</sup>《唐代尊号制度の構造に向かつて》<sup>⑫</sup>,佐藤和彦《唐代における皇后・皇太后の冊位に関する一問題——〈大唐開元礼〉所見の“皇后正殿”》<sup>⑬</sup>,丸桥充拓《唐宋变革时期の軍礼と秩序》<sup>⑭</sup>等

① 分别见《史学雑誌》88(10),1979年;《中国古代における皇帝祭祀の一考察》,《史学雑誌》87(2),1978年;《皇帝祭祀より見た漢代史》,《大東文化大学漢学会誌》43,2004年;《高知大学學術研究報告》人文科学編,1976年;《山梨大学教育学部研究報告》44,1993年;《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》,上海:上海古籍出版社,1995年,第360-370页;《山梨大学人文学术纪要》47,1996年。

② 金子修一:《特集 唐王朝をどう考えるか》,《歴史評論》第720期,2010年。

③ 金子修一:《古代中国と皇帝祭祀》,东京:汲古书院,2001年。中译本名为《中国古代皇帝祭祀研究》,徐璐、张子如译,西安:西北大学出版社,2018年。

④ 金子修一:《大唐元陵儀注新釈》,东京:汲古书院,2013年。

⑤ 渡边信一郎:《天空の玉座——中国古代帝国の朝政と儀礼》,东京:柏书房,1996年。

⑥ 渡边信一郎:《中国古代的王权与天下秩序——从日中比较史的视角出发》,徐冲译,北京:中华书局,2008年。

⑦ 渡边信一郎:《宮闕と園林——3-6世紀中国における皇帝権力の空間構成》,《考古学研究》季刊47(2),2000年。

⑧ 妹尾达彦:《唐長安城の儀礼空間——皇帝儀礼の舞台を中心に》,《東洋文化》72,1992年;《円仁の长安——9世紀の中国都城と王権儀礼》,《中央大学文学部史学紀要》53,2008年;《长安:礼仪之都——以圆仁〈入唐求法巡礼行记〉为素材》,《唐研究》第15卷,北京:北京大学出版社,2009年。

⑨ 小南一郎编:《中国古代礼制研究》,京都:京都大学人文科学研究所,1995年,第47-116页。

⑩ 户崎哲彦:《唐諸帝号攷(上)——皋陶から睿宗まで》《唐諸帝号攷(下):殤帝から哀帝まで》,《彦根論叢》264,266,1990年。

⑪ 户崎哲彦:《唐代皇帝受册尊号儀の復元(上、下)——唐代皇帝即位儀礼の復元に向かつて》,分别见《彦根論叢》272、273、274,1991年。

⑫ 户崎哲彦:《唐代尊号制度の構造に向かつて》,《彦根論叢》278,1992年。

⑬ 佐藤和彦:《唐代における皇后・皇太后の冊位に関する一問題——〈大唐開元礼〉所見の“皇后正殿”》,《立正大学大学院文学研究科年報》17,1999年。

⑭ 丸桥充拓:《唐宋變革时期の軍礼と秩序》,《東洋学研究》64(3),2005年。后收入《唐代军事财政与礼制》,张桦译,西安:西北大学出版社,2018年。

等。新城理惠复原了唐代的先蚕礼和籍田礼<sup>①</sup>，梳理了其仪式，探讨历代源流，着重探讨这一礼仪与皇后权力的关系。这一阶段日本学者的礼制研究，或从皇帝权力、天下秩序、东亚世界的格局等视角出发，或对礼制各组成部分的细节进行考察，筌路蓝缕，摸索范式，对中、日下一代学者的影响都很大。

台湾学者的礼制研究跟日本有类似的地方，高明士研究释奠礼，视角集中在古代教育、道统上<sup>②</sup>，其《皇帝制度下的庙制系统——以秦汉至隋唐作为考察中心》<sup>③</sup>以皇帝制度为背景考察了庙制系统。甘怀真也研究庙制，他的《唐代家庙礼制研究》<sup>④</sup>全面探讨了唐代家庙制度的渊源、建筑形式、地理分布、相关祭祀的制度规定、跟身份制度的关系等等，他还在《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》<sup>⑤</sup>涉猎了更广的礼学与礼制研究，该书分上、中、下篇，上篇为“礼观念的演变与儒教国家的成立”，包括“先秦礼观念再探”“西汉郊祀礼的成立”“‘制礼’观念的探析”“《大唐开元礼》中的天神观”四个专题；中篇为“政治学与经典诠释”，其中跟礼有关的是“汉唐间的丧服礼与政治秩序”，下篇为“礼制与‘东亚世界’的政治秩序”。书中运用“儒教”“经典诠释”“士大夫社会”等概念，探讨儒者在特定的历史脉络下如何通过儒家经典诠释以创造多面相的政治秩序。本书涉及到的议题非常多，包括郊祀、服丧、礼的观念、制度，皇帝制度等等，所跨时段从汉至晋至唐，涉及礼学的纷争和礼制重构等专门内容，引入视角和方法，启发意义大于实证意义。此外还有黄进兴对孔庙、武庙祭祀制度的研究论文，是将孔庙、武庙祭祀放在儒家道统和政治文化演进的大背景下考察的<sup>⑥</sup>。

以上这些均不是直接深入礼制本身考察的路子，而是将礼制中的某些点放在东亚儒家文化大背景下考察，在启迪思路方面具有重要意义。

## （二）西方学者的研究

西方学者的研究与日、台学者非常不同。由于语言的隔阂，少有西方学者深入研究礼学文本，但他们素来深厚的社会学和文化人类学传统深刻影响了他们的中国古代礼制研究。其中麦大维的礼制研究集中于唐代，其专著《唐代的国家与学者》<sup>⑦</sup>和《官僚与宇宙论：唐代的礼仪编码》<sup>⑧</sup>均涉及国家的制度和政策导向与唐代儒学发展之间的关系，对唐代三部礼典（《贞观礼》《显庆礼》《开元礼》）的编修，有关郊祀、太庙、明堂、封禅等礼仪之争，礼制在科举制度中的位置等唐代礼制的重大问题等等作了提纲挈领式的研究。魏侯玮 1985 年出版了专著《玉帛之奠：唐代合法化过程中的礼仪和象征性》<sup>⑨</sup>，探讨唐代前三朝皇帝如何运用礼制和历法、童谣之类的象征事物体现李唐王朝的统治合法性。此书采用了很多西方社会科学的理论，对即位、郊祀、宗庙、先代帝王、巡狩、封禅、明堂等重要礼制的历史源流和现实功能进行了分析，是目前西人的唐代礼制研究中最具理论深度的作品，在西方汉学

① 新城理惠：《唐代先蚕儀禮の復元：〈大唐開元禮〉先蚕條訳註を中心に》，《史峰》7，1994年；《中国の籍田儀禮について》，《史境》41，2000年。

② 高明士：《中国中古的教育与学礼》，台北：台湾大学出版中心，2005年；《唐代的释奠礼制及其在教育上的意义》，《大陆杂志》第61卷第5期，1980年；《隋唐庙学制度的成立与道统的关系》，《台大历史学报》第9期，1982年。

③ 高明士：《皇帝制度下的庙制系统——以秦汉至隋唐作为考察中心》，《文史哲学报》（台北）第40期，1993年。

④ 甘怀真：《唐代家庙礼制研究》，台北：台湾商务印书馆，1991年。

⑤ 甘怀真：《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，台北：台湾大学出版中心，2003年。

⑥ 黄进兴：《权力与信仰：孔庙祭祀制度的形成》，《大陆杂志》第86卷第5期，1993年；《学术与信仰：论孔庙从祀制与儒家道统意识》，《新史学》第5卷2期，1994年。均收入氏著：《优入圣域：权力、信仰与正当性》，台北：允晨文化事业公司，1994年。黄进兴：《武庙的崛起与衰微（七迄十四世纪）：一个政治文化的考察》，周质平等主编：《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》，台北：联经出版事业有限公司，2002年，第249—282页。

⑦ David McMullen, *State and Scholars in T'ang China* (New York: Cambridge University Press, 1988). 中文版见《唐代中国的国家与学者》，张达志、蔡明琼译，北京：中国社会科学出版社，2019年。

⑧ David McMullen, *Bureaucrats and Cosmology: The Ritual Code of the Tang Dynasty*, David Cannadine and Simon Price ed. *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies* (New York: Cambridge University Press, 1992).

⑨ Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985). 中国学者对此书的介绍，见朱溢：《事邦国之神祇：唐至北宋吉礼变迁研究》，上海：上海古籍出版社，2014年，“导论”第13—14页。

界有一定影响。熊存瑞《隋唐长安:中古中国的城市研究》<sup>①</sup>亦从空间的角度研究城市,部分涉及到礼制内容。这几部书著均是从西方人文社科的分科领域考察唐代典章制度的,几乎不涉猎中国古代礼学和礼制本身那一套自洽的话语,这是西人研究中国礼制的特点。相比之下,伊佩霞的实证性研究更加閃出光芒,1991年她出版两种有关朱子家礼的专著,其一为《〈朱子家礼〉:十二世纪中国冠、婚、丧、祭礼典施行的指导手册》<sup>②</sup>,是《朱子家礼》的英文文本翻译与介绍,另一为《帝制中国时代的儒教和家礼:一种有关仪礼的社会史书写》<sup>③</sup>,至今仍是西方世界研究《家礼》的代表性奠基之作。

以上是日台和西方学者的中古礼制研究。日台学者偏于实证,西方学者则因学术传统跟中国的差异巨大,显示出了万花筒般的景象。他们的研究对大陆学者而言具有积累范式、展现新研究领域的意义,尽管所展现出的东西在当时大陆学者眼里是东鳞西爪的,但这些吉光片羽的是重要的,它开启了下面“新声妙入神”的阶段。

## 二、大陆学者前二十年的中古礼制探索:概念、视角、方法

“礼俗”概念和视角是民国时期舶来的,这一时期西方社会科学的概念和方法被引进,许多概念和领域国人先前未曾听闻,从社会史角度研究将“礼”当做一种风俗加以研究就是这样的一种视角。以《民国丛书》为例,《民国丛书》选出一千种影印,编入五百册,是模仿《四部丛刊》而来,内容涉及哲学、佛学、基督教、回教、社会学,民族学、政治学、法学、经济学等等。其中杨树达先生的《汉代婚丧礼俗考》是当时以礼俗为切入视角的名著,该书1933年由商务印书馆出版,改革开放之后,礼俗作为一个新研究领域进入大陆学者视野,极大开拓了80年代至21世纪初的学术领域并显出巨大活力。但这一阶段用“礼俗”视角切入的著作中,介绍性、通论性的占了大多数<sup>④</sup>,深厚专精的学术著作很少,较有价值的中古礼俗研究有谢宝富《北朝婚丧礼俗研究》<sup>⑤</sup>,该书考证了婚龄、婚聘礼俗,以及魏、齐、周宗室男女的通婚、守节与再嫁、后娶与妓妾等问题,在当时具有填补中古礼俗研究空白的意义。朱大渭等著《魏晋南北朝社会生活史》<sup>⑥</sup>中亦有部分内容涉及到中古礼俗;赵守俨《唐代婚姻礼俗考略》<sup>⑦</sup>亦对唐代婚姻礼俗作了考证。但是“礼俗”视角毕竟是舶来品,假如它在民国时期起了引进概念、开阔视野的作用的话,在人文社科研究愈来愈成熟的21世纪,学者若要继续采用这一概念就需要越来越专门的礼经学、社会学、文化人类学和历史人类学知识,但一直以来学者们在礼俗研究中,各自概念界定有太多主观和随意的地方,究竟哪些内容是礼俗尚未达成共识,这些都反映出当时的礼俗研究处于刚刚起步摸索门径的阶段,有待于学者继续努力。

中古礼制研究这段时间开始了最初的起步。首先是陈成国的六卷《中国礼制史》<sup>⑧</sup>从先秦一直

<sup>①</sup> Victor Cunrui Xiong, *Sui, Tang Chang'an: A Study in the Urban History of Medieval China* (Ann Arbor: University of Michigan, Centre for Chinese Studies Publications, 2000).

<sup>②</sup> Patricia B. Ebrey, *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

<sup>③</sup> Patricia B. Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: a Social History of Writing About Rites* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

<sup>④</sup> 这里挂一漏万地列举部分以“礼俗”冠名的专著:何联奎:《中国礼俗研究》,台北:台湾中华书局,1983年;徐吉军:《中国丧葬礼俗》,杭州:浙江人民出版社,1991年;乔继堂:《中国岁时礼俗》,天津:天津人民出版社,1991年;高寿仙:《中国宗教礼俗:传统中国人的信仰系统及其实态》,天津:天津人民出版社,1992年;王昌富:《凉山彝族礼俗》,成都:四川人民出版社,1994年;刘善群:《客家礼俗》,福州:福建教育出版社,1995年;田广林:《契丹礼俗考论》,哈尔滨:哈尔滨出版社,1995年;王炜民:《中国古代礼俗》,北京:商务印书馆,1997年;杜家骥:《中国古代人际交往礼俗》,北京:商务印书馆,1996年;郭振华:《中国古代人生礼俗文化》,西安:陕西人民教育出版社,1998年,等等,均为介绍性、通论性的作品。

<sup>⑤</sup> 谢宝富:《北朝婚丧礼俗研究》,北京:首都师范大学出版社,1998年。

<sup>⑥</sup> 朱大渭等著:《魏晋南北朝社会生活史》,北京:中国社会科学出版社,1998年。

<sup>⑦</sup> 赵守俨:《唐代婚姻礼俗考略》,《文史》第3辑,北京:中华书局,1963年。

<sup>⑧</sup> 陈成国:《中国礼制史》(全六卷),长沙:湖南教育出版社,1991—2011年。

到元明清通叙历代礼典,杨志刚《中国礼仪制度研究》<sup>①</sup>亦属此类,此二书有开创之功,但未及关注到礼制背后的政治制度、官僚结构、社会组织等诸多复杂因素。此外,任爽《唐代礼制研究》<sup>②</sup>介绍了吉、宾、军、嘉、凶等唐代礼制的基本内容及其演变以及唐代的礼制与唐代的法律、社会、政治等的联系,是中古礼制研究起步时代的作品。

以上是前二十年中古礼学和礼制研究的状况。经过了这一阶段的探索和积淀,礼学和礼制研究终于在后二十年迎来了它的大发展,它生机勃勃,对于补充以往史学研究框架下被遗忘的那些角落的历史真相,探求不同历史时段国家和权力的存在方式、各阶层人们生活的真实场景具有极为重要的意义,也使得史学研究走出以往按经济、政治、文化等模块粗分领域,而后彼此关联甚少的那么一种状态,走上更具体、更生动,也更接近历史真实的新台阶。中古礼学和礼制研究,尤其是礼制研究,跟其他断代相比最为活跃,有活力的学术增长点不断出现,完整的学术框架日渐清晰。虽然学者们因为不同的学术训练和问题意识,关注的问题各有侧重,这种多视点的研究对于勾勒出中古礼制层面众多的实相恰恰有慢慢积累个案的意义。中古时期,礼学方面值得注意的是:三礼注疏学从发展成熟到登峰造极;礼制则可分为两个层面:庙堂的礼典(国家的五礼礼典)得以一次次重构并获得重大更新,这是国家的层面;乡里礼秩在中晚唐初见端倪,是后来近古时期极为重要的“礼制下移”的源头所在,这是社会的层面。下面就这三方面分别介绍学界的研究。

### 三、中古礼学义疏的发展和成熟

魏晋至隋唐的礼学义疏研究近二十年开始展开。这一阶段三礼总义性质的研究有杨天宇《郑玄三礼注研究》<sup>③</sup>,该书从校勘与训诂两个方面重点研究了郑玄三礼注的成就,是从经学脉络来研究三礼学的代表性成果。乔秀岩(桥本秀美)是著名的礼学专家,他的研究涉及文献点校、三礼本身及其版本学、三礼义疏等等方面,还撰写了大量书评。其中跟中古礼学有关的有《〈礼是郑学〉说》《论郑王礼说异同》《经疏与律疏》<sup>④</sup>,其专著《义疏学衰亡史论》<sup>⑤</sup>从今存中古义疏中对诸家之说阐幽发微,极为不易地勾陈出了中古义疏学衰亡的轨迹。梁满仓的专著《魏晋南北朝五礼制度考论》<sup>⑥</sup>有部分内容叙述了魏晋南北朝的三礼之学;张帅《南北朝三礼学研究》<sup>⑦</sup>对南北朝三礼学作了综述性研究;华喆《礼是郑学:汉唐间经典诠释变迁史稿》<sup>⑧</sup>以“礼是郑学”作为理解经典、分析礼说的方法,回溯了从郑玄礼学创立到唐代《五经正义》的编订为止五百年经学发展的过程,重新梳理了汉唐经学诠释的发展脉络,提出汉唐经学传统是以“如何理解郑玄”为主轴构建而成的,围绕郑玄说及后来学者对郑玄的质疑、批评、调整和回归等,发掘出经说本身的演变关系,是近期礼学研究的新锐力作。

丧服制度是中古时期礼学的重要内容,并对当时社会生活产生了极大影响。张焕君对魏晋南北朝丧服制度作了研究<sup>⑨</sup>,并以此为基础发表多篇论文。他以郑玄、王肃关于三年之丧的丧期之争为主线,考察了双方争论的理论依据以及两汉以来的实行情况,认为在这一过程中,社会与经典之间相互

① 杨志刚:《中国礼仪制度研究》,上海:华东师范大学出版社,2001年。

② 任爽:《唐代礼制研究》,长春:东北师范大学出版社,1999年。

③ 杨天宇:《郑玄三礼注研究》,北京:中国社会科学出版社,2008年。

④ 乔秀岩:《〈礼是郑学〉说》,林庆彰主编:《经学研究论丛》第六辑,台北:台湾学生书局,1999年;《论郑王礼说异同》,《北大史学》第13辑,北京:北京大学出版社,2008年,第1-17页;《经疏与律疏》,蔡长林主编:《隋唐五代经学研讨会论文集》,台北:“中央研究院”中国文哲研究所,2009年。

⑤ 乔秀岩:《义疏学衰亡史论》,台北:万卷楼图书公司,2013年。

⑥ 梁满仓:《魏晋南北朝五礼制度考论》,北京:社会科学文献出版社,2009年。

⑦ 张帅:《南北朝三礼学研究》,山东师范大学博士学位论文,2003年。

⑧ 华喆:《礼是郑学:汉唐间经典诠释变迁史稿》,北京:生活·读书·新知三联书店,2018年。

⑨ 张焕君:《魏晋南北朝丧服制度研究》,清华大学博士学位论文,2005年。

作用,形成密切的互动关系<sup>①</sup>。他还考察了丧服变除与情礼兼重、礼玄双修与情礼冲突、称情直往与观念调适三方面内容,认为居丧之礼在魏晋时期也受到格外重视,经典与社会间没有完全割裂,新的经典也在二者的妥协过程中产生<sup>②</sup>。史睿《魏晋士人的伦理困境与丧服之争》分析了魏晋时期丧服之争的内在含义<sup>③</sup>。任慧峰、范云飞认为六朝礼学主要存于家族,南朝与北朝的士族、郡姓也需要礼法来区别门第、整顿宗族乡里,这两者相辅相成,六朝国家礼典的修订无不由世家大族来承担,本来应该由国家掌控的朝仪之学成了士族世代相传的家学,这种情况到了隋唐才得以改变<sup>④</sup>。赵澜考察了唐代丧服制度<sup>⑤</sup>。但总体说来,由魏晋时期的礼学注疏嬗变到社会风气改变的细化研究仍然不够充分。

隋唐时期是礼学注疏学的巅峰。李洛旻介绍了贾公彦《仪礼疏》的版本、基本内容和学术渊源,并对贾疏解郑玄注(明据、解义、证说)的方法作了深入剖析,阐述了贾疏中的尊卑系统及原则,并对昏礼、乡饮酒礼、乡射礼、丧礼、飨礼、聘礼等具体礼典环节作了考述,分析了吉、凶礼的界线,并对贾疏各礼典中的器物(鼎、币等)使用原则、仪容动作仪节作了阐述,还将《仪礼疏》与《周礼疏》作了比较,指出《仪礼疏》的得失,可谓目前贾疏研究最为专精的作品<sup>⑥</sup>。吴丽娱考察了王通《续六经》对经典意识的影响,认为《续六经》是试图创建中古正统和打造帝王之道的新篇章,不仅影响了贞观之治,也带动了隋唐之初的疑经改经之风,引发了诸多经学争议和礼制改革,促进了新经典的出笼和经典意识的变化;王通的精神还启迪了唐后期韩愈建立的新道统和宋学,所以经典和经典意识的变化是隋唐之际的特色之一<sup>⑦</sup>。吴羽则以唐《五礼精义》为切入点对中晚唐礼学的新趋向作了考察,认为在藩镇跋扈的背景下,各种治礼者试图提出解决之道。韦彤《五礼精义》试图通过辨析历代制度沿革,阐明礼仪背后的礼“义”,打通三礼之学与仪注之学的道路,目的是建立稳定的社会秩序,这是唐代学术变迁的一个缩影。到北宋,韦彤《五礼精义》成为礼仪机构的案头必备书,经过北宋对唐代礼制和礼学的消化吸收和改造,宋代礼仪和礼学真正走向了成熟<sup>⑧</sup>。冯茜《唐宋之际礼学思想的转型》<sup>⑨</sup>虽然重点在宋代,但序章和第一章部分涉及唐代部分,认为唐代杜佑编撰《通典》反映了“通礼”传统,并对中晚唐礼书编撰中的礼学作了考察,反映了新一代学者已注意到礼学对礼典文本重构的影响,并着手开始具体研究。

从魏晋南北朝到隋唐,礼学注疏从渐进走向登峰造极,从目前的学术成果看,三礼注疏之学的具体内容及其脉络成果不丰,有待深入,至于如何为各政权服务的研究更是刚刚开始。以上这些研究成果可谓起点很高,但尚未出现集中成片并且形成脉络的研究,因此未来有待在方法上综合文献学和制度史研究,以求获得新突破。

#### 四、中古庙堂礼典的重构

礼制研究在这一阶段全面铺开,成果增长十分迅猛。首先值得关注的是中国社会科学院历史所《礼与中国古代社会》,该书以礼制通史的形式面世,兼涉礼学(包括三礼文本、礼学思想、家礼)和礼

① 张焕君:《从郑玄、王肃的丧期之争看经典与社会的互动》,《清华大学学报》2006年第6期。

② 张焕君:《从居丧之礼的变化看魏晋时期孝道观的调适》,《史学集刊》2011年第6期。

③ 史睿:《魏晋士人的伦理困境与丧服之争》,汤勤福主编:《中国礼制变迁及其现代价值研究》,上海:上海三联书店出版社,2015年。

④ 任慧峰、范云飞:《六朝礼学与家族之关系再探》,《孔子研究》2016年第3期。

⑤ 赵澜:《唐代丧服制度研究》,福建师范大学博士学位论文,2008年。

⑥ 李洛旻:《贾公彦〈仪礼疏〉研究》,台北:万卷楼图书有限公司,2017年。

⑦ 吴丽娱:《从王通〈续六经〉到贞观、开元的改撰〈礼记〉——隋唐之际经典意识的变化》,《中华文史论丛》2017年第3期。

⑧ 吴羽:《今佚唐代韦彤〈五礼精义〉的学术特点及其影响——兼论中晚唐礼学新趋向对宋代礼仪的影响》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第25辑,2009年,第148—168页。

⑨ 冯茜:《唐宋之际礼学思想的转型》,北京:生活·读书·新知三联书店,2020年。

制(各朝吉凶军宾嘉五礼、乡里礼秩)等领域,它是一个建立新世纪礼学、礼制研究范式的尝试,是一个起点高、内容全的重大成果<sup>①</sup>。中古章节中,魏晋南北朝部分由梁满仓执笔,隋唐部分由吴丽娱、雷闻执笔。在该书中,魏晋南北朝五礼得到了通叙性研究,隋唐庙堂礼典、国家祭祀的内容则反映了一时前沿(详下文)。另外郭善兵《中国古代帝王宗庙礼制研究》<sup>②</sup>中也有中古部分的内容。因为魏晋南北朝隋唐时期是庙堂礼典重构的重要阶段,这重构一次又一次,有中原模式、有北族模式,所有这些因素到唐代汇聚成了唐代五礼的高峰,再加上当下学者们的投入,所以该阶段庙堂礼典重构的研究成果多且重要。

#### (一)魏晋南北朝礼制研究(庙堂礼典部分)

首先值得一提的是顾涛《汉唐礼制因革谱》<sup>③</sup>。该书是作者穷十年精力,对汉唐礼制(主要是传世文献记载)之因革作认真梳理的集大成专著,全书达117万字,作者追寻陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿·礼仪》认为隋唐制度前有三源(北魏北齐、梁陈、西魏北周)的思想脉络,上溯汉、魏,下至唐《开元礼》,以朝代为框架分为礼制创立(西汉)、成型(东汉至西晋)、成熟(东晋南朝)、新建(北朝)、极盛(隋至唐开元)五卷,严格依时间先后为序将史料予以系年、考辨和疏释,作者“近距离地拿着放大镜”极仔细地考察比对从汉至唐开元年间历代礼制的前后因革、歧出和流变,试图梳理出在《仪礼》和《大唐开元礼》两座高峰之间,九百年间各项礼制的枝节变化。本书对汉唐礼制文献的勾稽考辨堪称登峰造极,不足之处是仅用文献学方法略显单一,难以做到对礼制重构的诸个案细节的全面还原,这也是目前限制礼制研究整体水平继续提高的瓶颈。

此外便是三国礼仪。三国礼仪向来关注的人较少,梁满仓则认为三国时期社会礼仪具有与国家礼仪同等重要的地位,一些社会礼仪行为与国家政治发生了紧密的联系,国家礼法在某些方面开始对社会礼仪进行约束和规范<sup>④</sup>。李万生在分析蜀汉亡国原因时认为,诸葛亮因于蜀汉有不世功勋,亮去世后三十年蜀汉君臣为之在沔阳立庙,此为非礼,因为按礼制诸葛亮仅可配食于昭烈帝刘备庙而不可以单独立庙享祀,蜀汉君臣知此为非礼而立庙祭祀,可谓精神崩溃<sup>⑤</sup>。此说新颖,但是为诸葛亮立庙祭祀属于后来历史常见的礼制重构现象,与蜀汉的精神崩溃和亡国之间的关系尚值得作更深入考察。

魏晋时期庙堂礼典研究近年逐步展开。首先是梁满仓《魏晋南北朝五礼制度考论》<sup>⑥</sup>,本书对魏晋南北朝时期吉凶军宾嘉五礼的制度化过程作了全面考察,涉猎了五礼的仪节、功能等,囊括中古时期的礼学、礼制范围,在中古礼学研究中开辟领域之功。杨英有多篇论文研究魏晋南北朝礼制的多个个案,《魏晋郊祀及祭祖礼考》概括地考察了魏晋时期的郊祀和祭祖礼<sup>⑦</sup>;《曹操“魏公”之封与汉魏禅代“故事”——兼论汉魏封爵制度之变》<sup>⑧</sup>以曹操被封为“魏公”的故事为核心,考察了汉魏封爵制度的变化;《曹魏“改正朔、易服色”考》<sup>⑨</sup>考察了“改正朔、易服色”作为一种政治文化传统在魏晋之际发生的变化,魏文帝曹丕的“改正朔”(不改历法而定服色、牺牲)奠定了由“禅让”所建的新王朝跟由“革命”所建的新王朝不同的传统,此后魏明帝“改正朔”恢复了历法和服色牺牲同步改易的秦汉传统,也是明帝加强中央集权的众多措施之一。她还通过考察西晋《新礼》的撰作,厘清了中古时期礼典、律典分流的过程,认为自曹魏起,礼仪类内容就逐渐从原先的律令“故事”中析出,西晋继承这一

① 汤勤福:《中国礼制史研究的创新之作——评〈礼与中国古代社会〉》,《中国史研究》2018年第1期。

② 郭善兵:《中国古代帝王宗庙礼制研究》,北京:人民出版社,2007年。

③ 顾涛:《汉唐礼制因革谱》,上海:上海书店出版社,2018年。

④ 梁满仓:《三国礼仪的内容及特点》,《湖北文理学院学报》2012年第7期。

⑤ 李万生:《礼秩与国运——蜀汉亡国原因探讨》,《清华大学学报》2018年第4期。

⑥ 梁满仓:《魏晋南北朝五礼制度考论》,北京:社会科学文献出版社,2009年。

⑦ 杨英:《魏晋郊祀及祭祖礼考》,《北大史学》第9期,北京:北京大学出版社,2002年。

⑧ 杨英:《曹操“魏公”之封与汉魏禅代“故事”——兼论汉魏封爵制度之变》,《苏州大学学报》2014年第5期。

⑨ 杨英:《曹魏“改正朔、易服色”考》,《史学月刊》2015年第10期。

趋势,并加上儒家经典中的部分礼仪制度,糅合原先的汉魏礼仪“故事”,最终形成《新礼》,并以一种早期的五礼体例来安排,实现了从内容到体系对“汉魏故事”的彻底更新<sup>①</sup>。她还对北魏仪注的撰作过程、具体内容作了考察,认为从天兴年间至孝文帝太和之前大致处在仪注撰作的前期,太和年间大规模的礼仪建设使仪注大量出现,太和之后虽然政治动荡、世风日下,但仪注撰作的数量在继续增加,并朝着更精细、完备的方向发展。北魏仪注涉及五礼的各个方面,它是后来隋朝五礼的渊源之一<sup>②</sup>。刘凯对汉唐间耕藉礼方位的变化作了考察,认为周秦汉唐间天子耕藉礼之藉田方位存在着从本乎“宗周旧制”之“南耕”逐渐向源出“汉家故事”的“东耕”转化之轨迹,并考察了从汉到唐藉田方位的变迁,以及跟政治史背景的关联<sup>③</sup>。刘凯还对九锡制度的渊源作了考察,认为规范化九锡始出《礼纬·含文嘉》,时段当在王莽受“九命之锡”至《白虎通》成书之间,在白虎观会议后,由班固剔除王莽以九锡为篡位工具的实践影响,回复至九锡渊源的宗周九命褒奖功臣的最初功能,并将之与封爵、土地相关联<sup>④</sup>。

梁满仓整体考察了从曹魏到北魏的宗庙制度发展变化的过程,认为曹魏皇家宗庙制度经历了五庙到七庙的过程,对后世产生了深刻的影响。魏明帝建立七庙制度及迁毁机制虽然主观上是想把儒家经典记载的制度变为现实,但其本身却含有破坏此制的因素。两晋宗庙制度比曹魏更加成熟完善;南朝则有七庙制受到高度重视、维系皇帝大宗、确立太祖独尊地位三个特点;北魏前期宗庙制度祭祀祈福色彩远大于礼仪制度色彩,孝文帝太和改制是北魏前期宗庙制度向五礼制度下的宗庙制度转变的关键<sup>⑤</sup>。赵永磊对北魏、北齐庙制作了考察,他认为在塑造华夏正统过程中,北魏太庙制度的构建在胡汉问题、南北正朔之争、皇权等因素主导下呈现出较为复杂的历史面相:北魏前期先祖祭祀以东庙为主,至孝文帝改革先祖祭祀制度,太庙祭祀的地位始得以凸显,彰显出北魏先祖祭祀由胡汉杂糅走向以华夏制度为主导的历史转变<sup>⑥</sup>。姜望来考察了北齐庙制,认为北齐高氏统治时期,帝位传承存在着子继与弟及的深刻矛盾,其宗庙变迁则反映此种矛盾之发展与变化并关涉皇权政治盛衰:自文宣至武成统治前期,北齐宗庙建设基本保持稳定与延续,表明高齐前期兄终弟及的继承方式在高氏皇族内部被认可,在皇权传递中也被践行;但武成帝统治后期企图改变高氏前期以兄终弟及为主的帝位继承传统,并确立帝位在武成一系父死子继之新皇统,有关宗庙及功臣配饗之变迁陆续发生<sup>⑦</sup>。赵永磊在此基础上进一步深刻挖掘了北齐庙制中太祖二祧庙的重要影响:太祖二祧庙最初由高洋基于郑玄学说而设定,在北齐皇位继承制由兄终弟及向父死子继转变过程中,太祖二祧庙由孝昭帝所定三祖庙(高欢、高澄、高洋)变更为齐后主所立三祖庙(高谧、高欢、高湛),高湛以高谧为太祖的原因可能是为了彰显高谧北徙怀朔,开启北齐之功业,这样太祖世次自高欢上推二世,凸显出父死子继制的正当性<sup>⑧</sup>。文章注意到了高齐统治者将郑经学运用于胡汉杂糅且前后变动的政治博弈中,是当下不仅注意到当时政治博弈,且对礼学的具体运用作了较为深入考察的研究。

凶礼有高二旺著《魏晋南北朝丧礼与社会》<sup>⑨</sup>。本书重点考察了魏晋南北朝时期实践层面上丧礼的程序和仪节、丧礼规格、丧服制度,并着重考察凶礼与吉、嘉、军、宾四礼的关系,探讨了这一时期丧礼变化背后深层的政治、经济与文化动因,还从微观上对丧礼的仪节、丧服服叙、丧服变除和居丧祭

① 杨英:《中古礼典、律典分流与西晋〈新礼〉的撰作》,《社会科学战线》2017年第8期。

② 杨英:《北魏仪注考》,《中国社会科学院历史研究所学刊》第9集,北京:商务印书馆,2015年。

③ 刘凯:《从“南耕”到“东耕”:“宗周旧制”与“汉家故事”窥管——以周唐间天子/皇帝藉田方位变化为视角》,《中国史研究》2014年第3期。

④ 刘凯:《九锡渊源辨》,《中国史研究》2018年第1期。

⑤ 梁满仓:《魏晋南北朝皇家宗庙制度述论》,《中国史研究》2008年第2期。

⑥ 赵永磊:《塑造正统:北魏太庙制度的构建》,《历史研究》2017年第6期。

⑦ 姜望来:《祖宗与正统:北齐宗庙变迁与帝位传承》,《首都师范大学学报》2015年第1期。

⑧ 赵永磊:《神主序列与皇位传承:北齐太祖二祧庙的构建》,《学术月刊》2018年第1期。

⑨ 高二旺:《魏晋南北朝丧礼与社会》,上海:上海古籍出版社,2017年。



祀以及丧礼等级进行了广泛的讨论。本书运用归纳统计和实证法对丧礼中的停丧期限和居丧毁卒典型进行分析,在对魏晋南北朝的心丧、各种义丧进行考察的同时,对丧礼同政治、法律和思想观念的关系进行了探讨,属于魏晋南北朝丧礼研究的拓展性通叙作品。

军礼主要有梁满仓的研究。梁满仓对魏晋南北朝军礼鼓吹作了考察,认为鼓吹的形成、发展与成熟与五礼的制度化同步,鼓吹在三国时制度化的特征并不明显,两晋时赐给将领鼓吹的记载不但多于三国时期,而且用于军事目的的范围也更广泛,南朝和北魏孝文帝改革以后进入了比较成熟的发展时期。军礼鼓吹制度化丰富了整个南北朝军礼制度的内容,极大地提高了军队的战斗力<sup>①</sup>。梁满仓还考察了魏晋南北朝的军法实践,认为军法是军礼内容的一部分<sup>②</sup>。

嘉礼,学者目前注意到的主要是魏晋南北朝婚姻的内容。史睿认为魏晋时期北方少数民族的南下,南北政治地域的分裂,促进了以婚姻关系为核心的新型家庭伦理的演生和发展。所谓山东土族尚婚娅,江南土族尚人物,是指山东土族姻亲关系密切,倚靠外族(包括母族、妻族)支援获取继承权、士族身份,江南土族则多基于个人才能赢得社会和政治地位。南北朝时代南方妻妾地位分明,嫡子庶子差异小,婚姻两家关系相对疏远;北方家庭妻妾地位不稳定,嫡子和庶子地位有天渊之别,婚姻两家关系十分密切<sup>③</sup>。

从以上研究成果的分布看,魏晋南北朝的五礼制度个案研究呈现出多点深入的面貌,但总体上深刻梳理脉络的研究尚有待进一步加深。礼学作为礼制的工具被运用,在考察时涉猎甚浅,所用资料也局限在正史的《礼》志及某些传世文献上,这些都符合礼制研究起步不久的状况。目前魏晋南北朝五礼的研究的空白点仍然很多,这些恰是日后的学术增长空间。

此外,由于礼制内容包罗万象且研究可从多个视角切入,这些不同视角带入的方法对礼制研究产生了明显的推进作用。目前推进作用最明显的视角是从已经高度成熟的官僚制研究着手,尤其是作为官僚制可视化表征的舆服制度的研究,这方面阎步克的研究引领风潮。《服周之冕:〈周礼〉六冕礼制的兴衰变异》<sup>④</sup>是作者在多年官制史研究基础上拓展到与官阶挂钩的冕服制度的成果,作者通过分析《周礼》六冕制度及其对历代冕制的影响,探讨服饰礼制与政治权力的关系,认为《周礼》的建构反映的是周朝政权与神权的分配,东汉到中古时期出现了“古礼复兴运动”,王朝在宗经、复古思潮促动下,同时从尊君、实用出发,立足现行品位结构而调整古冕等级,最终导致了“服周之冕”的低落。阎步克还有《官阶与服等》<sup>⑤</sup>继续了这一课题的研究。沿此思路的有孙正军《也说隋书所记梁代印绶冠服制度的史源问题》<sup>⑥</sup>,他认为《隋书·礼仪志》所载的冠服制度并非本自梁令,而是以《宋书·礼志五》所记百官印绶冠服制度为基础,补充西晋《泰始令》及其衍生著作,以及东晋以降至梁初的各种制度变革综合而成。

另外一个重要视角是从礼仪空间入手,认为空间安排是礼仪的一种存在方式,礼仪是政治权力的空间展示,康乐《从西郊到南郊:国家祭典与北魏政治》<sup>⑦</sup>就是这样的成功作品。本书视角从主神受祭地点从西到南的空间转换入手,挖掘出国家祭典背后反映的是从游牧政治体到变身为中原王朝的政治文化深层次变化,至今仍是经典。

以上是魏晋南北朝时期庙堂礼典研究的大致情况。相比之下,隋唐时期庙堂礼典的研究成果更丰富,论文数量之多超过其他断代。下文便从礼典的文本撰作和行用、吉凶军宾嘉五礼的考察状况

① 梁满仓:《魏晋南北朝军礼鼓吹刍议》,《中国史研究》2006年第3期

② 梁满仓:《魏晋南北朝军法实践及其礼制归属》,《人文杂志》2007年第4期。

③ 史睿:《南北朝士族婚姻礼法的比较研究》,《唐研究》第13卷,北京:北京大学出版社,2007年。

④ 阎步克:《服周之冕:〈周礼〉六冕礼制的兴衰变异》,北京:中华书局,2009年。

⑤ 阎步克:《官阶与服等》,上海:复旦大学出版社,2010年。

⑥ 孙正军:《也说隋书所记梁代印绶冠服制度的史源问题》,《中华文史论丛》2011年第1期。

⑦ 康乐:《从西郊到南郊:国家祭典与北魏政治》,台北:稻乡出版社,1991年。

等方面予以介绍。

## (二)隋唐礼制研究(庙堂礼典部分)

### 1. 礼典的文本编撰和行用

学者对唐前期颁布的《贞观礼》《显庆礼》《开元礼》三部礼典有不同程度的研究。高明士《论武德到贞观礼的成立——唐朝立国政策的研究之一》考察了唐初礼典的撰作及其背景<sup>①</sup>；吴丽娱强调了《贞观礼》继承《开皇礼》的一面和总体上的北朝特色，但新增的“二十九条”反映了《贞观礼》对南朝礼制的吸收和融合<sup>②</sup>；史睿通过《显庆礼》颁布前后，礼典和法典频繁修改的现象指出，这一时期礼典与法典的礼制规定趋于统一<sup>③</sup>。吴丽娱对唐高宗朝《显庆礼》及龙朔至仪凤时期两次“格”的撰作及其与朝政的关系作了重新探讨，指出《显庆礼》在推翻和批判《贞观礼》与永徽律令格式相关法条的同时，是一批贞观顾命大臣的贬逐和覆灭，而龙修格也以官名官号的革新作为开始，所修成的格完成于封禅前夕，是贯彻武则天意志和扩张其权力的产物，也演为武周革命的先声<sup>④</sup>。

《大唐开元礼》是唐建国百年来的第三部礼典，它至今保存完好，因其重要性，众多学者对之进行了研究。赵澜探讨了《开元礼》的编修背景、经过和行用问题<sup>⑤</sup>；吴羽从《开元礼仪鉴》入手，对唐代礼书的编撰作了考察，认为南朝刘宋学者编成了《礼论》，此后直接催生了《江都集礼》这部鸿篇巨制，而这一传统则又对《开元礼》的问世具有一定的催生作用。国家礼书终于史学化，虽然唐代礼制中虽然有北朝系统的礼仪，然而从该个案研究可以看出，在国家礼书的编撰上，南朝的影响深远<sup>⑥</sup>。吴丽娱撰写了三篇论文对《开元礼》的撰作、行用作了深入考察，她认为太宗后期到高宗朝有完全不按《礼记》和郑玄说定礼的倾向，《开元礼》“改撰《礼记》”的做法是这一思潮的延续。关于《开元礼》的修撰过程，她重点关注了《开元礼》颁布的前两年朝廷在礼制上理顺诸多争议，突出皇帝的权威，引入道教性质的礼仪为皇帝祈福求寿的状况。吴丽娱还认为中晚唐和五代时期，《开元礼》被视作具有指导意义的新经典，但晚唐五代礼制的更替以制敕格式和相关法令为依据，《开元礼》更多是作为一种原则和纲领而存在<sup>⑦</sup>。杨华考察了《开元礼》在太庙、郊祀、丧服等礼制上如何取舍郑玄、王肃的学说，认为尽管王肃礼学占上风，但《开元礼》的颁布意味着唐朝实现了礼制上的南北融汇，郑王杂糅<sup>⑧</sup>。刘安志认为《开元礼》在唐代受到礼经一般的尊重，与仪注为体、用关系，尽管《开元礼》中有些礼仪没有能够施行，但基本原则和规定在中晚唐还是得到了遵循<sup>⑨</sup>。台湾学者张文昌则以《大唐开元礼》为中心，整体考察了唐代礼典的编纂与传承<sup>⑩</sup>，他的专著《制礼以教天下——唐宋礼书与国家社会》<sup>⑪</sup>认为唐代国家礼典注重当代性和完整性，宋代注重沿革性和修正性，其间的变化发生于晚唐，追溯沿革以维护当代礼典的效力成为晚唐至南宋礼典编纂的主要原则，以“今王定制”为目标的《政和五礼新仪》其实与这一思维背道而驰，未能达到预期效果。与这一过程相应，太常礼官编纂礼典的职能加强，皇帝获得了礼制争议的最终裁决权，礼典吸收了现行的宗教因素。其阐述规模宏大，脉络也较为清晰。

① 高明士：《论武德到贞观礼的成立——唐朝立国政策的研究之一》，中国唐代学会编：《第二届国际唐代学术会议论文集》，台北：文津出版社，1993年。

② 吴丽娱：《关于〈贞观礼〉的一些问题——以所增“二十九条”为中心》，《中国史研究》2008年第2期。

③ 史睿：《〈显庆礼〉所见唐代礼典与法典的关系》，高田时雄编：《唐代宗教文化与制度》，京都：京都人文科学研究所，2007年，第115—132页。

④ 吴丽娱：《试析唐高宗朝的礼法编纂与武周革命》，《文史》2016年第1辑。

⑤ 赵澜：《〈大唐开元礼〉初探——论唐代礼制的演化历程》，《复旦学报》1994年第5期。

⑥ 吴羽：《今佚唐〈开元礼仪鉴〉的学术渊源与影响》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第26辑，2010年。

⑦ 吴丽娱：《营造盛世：〈大唐开元礼〉的撰作缘起》，《中国史研究》2005年第3期；《新制入礼：〈大唐开元礼〉的最后创作》，《燕京学报》新19期，2005年；《礼用之辨：〈大唐开元礼〉的行用释疑》，《文史》2005年第2辑。

⑧ 杨华：《论〈开元礼〉对郑玄和王肃礼学的择从》，《中国史研究》2003年第1期。

⑨ 刘安志：《关于〈大唐开元礼〉的性质及行用问题》，《中国史研究》2005年第3期。

⑩ 张文昌：《唐代礼典的编纂与传承：以〈大唐开元礼〉为中心》，台北：花木兰文化出版社，2008年。

⑪ 张文昌：《制礼以教天下——唐宋礼书与国家社会》，台北：台湾大学出版中心，2012年。

以上论文在考察唐代礼典的文本撰作和行用方面考证细致,基本厘清了从唐初至宋代庙堂礼典文本撰作的轨迹,前后动态变化也已呈现。但也存在些许不足,那就是较注重政治博弈的取舍,对唐朝“议礼”即三礼训诂学在礼典文本重撰中的具体影响考察不够具体,除郑玄王肃外的礼家较少受到重视,这些均是后来学者可以用力探究的地方。

在整个唐代礼典施行的发展线索上,吴丽娱格外关注“皇帝礼”和“国家礼”之间的差别,她通过考察“开元后礼”的发展变化试图说明两个问题,一是“开元后礼”的分期,另一项是皇帝“私”礼的分化及其与国家公制的融合。她认为国家礼制的层面有两条线索:一条是代表正统国家制度的儒家礼仪,另一条是代表皇帝的私家典礼,皇帝制度的加强与皇帝“私”家典礼的登堂入室是开元、天宝变礼的最大特征。国家礼制中出现的道教(亦包括佛教)崇祀是皇帝坚持将个人意念以及皇家私礼、家礼灌输输入国家制度的结果<sup>①</sup>。姜伯勤分析贞元、元和五礼之学以“变礼”为特征的两条线索时认为,一条线索是通过郊祀礼、宗庙禘祫制度的整备及简约化,进一步强调王朝正统性及中央集权绝对性的象征意义;另一条线索是将士族家礼、家训和通行习俗纳入五礼中,使礼仪庶民化、实用化及不与社会生活脱离,用国家提倡的意识形态来提升日常生活习俗<sup>②</sup>。这一洞察的确切中肯綮,恰与宋以后礼制下移的史实合拍。

## 2. 吉凶军宾嘉五礼礼典的具体考察

吉礼的主要内容是国家祭祀。雷闻对唐朝国家祭祀有较专门的研究,他的《唐代道教与国家礼仪——以高宗封禅活动为中心》<sup>③</sup>考察了高宗封禅大典以及其中的道教投龙奠玉仪节,《试论隋唐对于先代帝王的祭祀》<sup>④</sup>考察了隋唐对于先代帝王的祭祀。他的专著《郊庙之外:隋唐国家祭祀与宗教》<sup>⑤</sup>以国家祀典和民间祭祀(二者都受佛、道影响)的关系为视角,考察了唐朝国家祀典内容及释奠、孔庙祭祀礼;国家祭祀与道教、佛教的互动性关系以及国家的岳渎祭祀、道教与民间信仰的交汇;并从礼制的角度出发,考察了国家祭祀与各种地方祠祀的互动关系,认为国家对“祀典”和“淫祀”的认定,隐含着正统的儒家意识形态与地方性崇拜的对立和妥协;最后以祈雨为个案,剖析了隋唐国家祭祀与社会的互动。蔡宗宪对汉唐间的“淫祀”“淫祠”“祀典”几个祠祀概念作了考察<sup>⑥</sup>。朱溢《事邦国之神祇:唐至北宋吉礼变迁研究》<sup>⑦</sup>是对以国家祭祀为主的吉礼更为精细的研究。本书导论以国际化视角详尽分析了唐宋礼制研究的学术史,重要成果胪列殆尽,并指出了路径、不足和方法。正文考察了唐代吉礼体系内部的纵向架构(大祀、中祀和小祀制度)和横向架构(各种吉礼仪式按照“祀天神,祭地祇,享人鬼,释奠于先圣先师”的原则分类)尤其对高宗武后时期、开元至贞元年间、北宋初年至英宗时期、神宗时期、徽宗时期的大、中、小祀作了动态考察,并勾勒出其与政治势态、典章制度之间的互动关系;第三章讨论郊祀礼仪,体现了作者相当扎实的经学功底,“皇帝亲郊”的视角则可看出金子修一、吴丽娱等学者的影响;第四章讨论太庙祭祀考证了唐宋太庙的庙数变迁等等,其中禘祫礼仪部分是填补空白的研究;第五章讨论文、武释奠礼仪及晚唐至北宋时期孔庙释奠礼仪在地方社会的深入展开,推进了高明士先前的研究。吉礼是一个庞大的体系,节点众多,难度很大,本书通过对吉礼各节点的考察,体现出唐宋政治各面向的浮沉消长,且动态把握较好,是青年学者礼制研究的优秀作品。朱溢还发表了多篇论文,他分析了山川崇拜背后的权力概念、政治动机,并认为山川封爵和山

① 吴丽娱:《皇帝“私”礼与国家公制:“开元后礼”的分期及流变》,《中国社会科学》2014年第4期。

② 姜伯勤:《唐贞元、元和间礼的变迁——兼论唐礼的变迁与敦煌元和书仪》,《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,北京:中国社会科学出版社,1996年。

③ 雷闻:《唐代道教与国家礼仪——以高宗封禅活动为中心》,《中华文史论丛》2001年第4期。

④ 雷闻:《试论隋唐对于先代帝王的祭祀》,《文史》2007年第1辑。

⑤ 雷闻:《郊庙之外:隋唐国家祭祀与宗教》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年。

⑥ 蔡宗宪:《淫祀、淫祠与祀典——汉唐间几个祠祀概念的历史考察》,《唐研究》第13卷,北京:北京大学出版社,2007年。

⑦ 朱溢:《事邦国之神祇:唐至北宋吉礼变迁研究》,上海:上海古籍出版社,2014年。

川祭祀是唐前期到明初官方山川崇拜的两种主要形式<sup>①</sup>；他考察了唐代孔庙释奠礼仪，认为在唐代，随着常祀制度的巩固、从祀制度的建立和州县释奠礼仪的开展，孔子先圣地位的重新确立为孔庙释奠礼仪的重心所在<sup>②</sup>；他还考察了唐宋太庙庙数的变迁<sup>③</sup>以及唐至北宋太庙禘祫礼仪的变化<sup>④</sup>，这些均反映了作者的三礼经学及制度史功底。

吉礼的神祀有场所和各种用物，这些属于礼制中“物”的层面。赵永磊对隋唐郊坛圜丘的形制作了考察，认为唐长安城圜丘遗址的考古发掘工作未能全面开展，在考古资料有限的情况下不妨根据相关文献资料进行补充，史籍中有关隋唐圜丘三壝形制及燎坛方位的记载，对相关研究具有一定的参考价值。北宋初年开封圜丘坛壝的形制取法唐代圜丘旧制，依据宋代相关文献记载，可以考证隋唐圜丘三壝尺寸并准确定位《开元礼》圜丘燎坛方位<sup>⑤</sup>。吴丽娱从《开元礼》制作方式以“折衷”《贞观礼》《显庆礼》出发，通过在不同郊天礼仪中尊、壝设置的数量、方式，证明五方帝在实际祭祀中存在着不同等差，由此认为其中既有“五方帝”在古礼和经学中原始地位的考量，也体现出《开元礼》对于儒家天神观念的修复和坚持<sup>⑥</sup>。吴羽则通过对宋代太一宫的考察，勾稽出宋代国家将十神太一纳入国家祭祀系统时对十神太一进行了道教化的目的，是为了维持传统国家祭祀神祇系统的稳定。宋代国家在将十神太一道教化之后，十神太一才正式进入道教的神祇系统。在太一宫里举行的国家礼仪中，道教仪式和道士不占主导地位，它是宋初消弭晚唐以降的地方主体意识，重建国家认同和社会秩序的一项政治措施<sup>⑦</sup>。

除了场所、用物之外，礼制构成要素还有吉礼礼典施行的各环节，这方面的研究也已开始。吴羽对宋代帝、后神御开光的礼仪与择吉日作了研究，认为在宋代帝、后神御开光中存在着不属于佛、道二教的择吉术，这意味着在贵族制度衰微并终结的唐宋时代，国家在加强皇帝家族的神圣性，建立新的意识形态过程中，一方面不断从佛教、道教、方术中吸取资源，另一方面则逐步将吸收来的内容改造，使之与传统的国家礼仪和儒家礼仪能够有机结合<sup>⑧</sup>。文章的分析已经显示出对佛、道、儒构成礼仪的诸因素细分考量的方法。

综上所述，吉礼中的神祀部分得到了比较充分的讨论，其中的佛、道因素（尤其是道教）也开始受到学者瞩目，但是佛、道因素如何如涓涓细流般渗入庞大复杂的国家祀典，这方面诸因素的融汇过程考察目前尚不细致，有待今后更深入的研究。

凶礼研究首推吴丽娱《终极之典——中古丧葬制度研究》<sup>⑨</sup>。全书以72万字的篇幅讨论了皇帝和官僚丧礼，更多围绕中晚唐制度进行。本书分上、下两编，上编分为上、下两个单元，内容为皇帝（附皇后、太子）丧礼制度或言“国恤”的沿革；下编一是丧葬礼令关系与官员丧葬法式的探讨，二是官员葬礼和相关待遇的专题研究，全书引用天圣令、元陵仪注等新资料，结合《开元礼》等唐代礼典所反映的“国恤”、赠赙、丧礼、期服等制度的内容，考察了有唐一代凶礼各方面内容的变迁，是目前唐代凶礼研究内容最丰富、方法最前沿的作品。吴丽娱还有多篇论文研究唐代凶礼，如研究中古皇帝丧服“权制”的来龙去脉，发现存在三个阶段和三种方式（行于两汉的葬毕加服三十六、魏晋南北朝大部分朝代所行的既葬或卒哭除服、北齐和唐前期的既丧三十六日、唐后期至宋改为二十七日的“以日易月”）。文章认为“权制”体现了国家权力和君臣丧服的一致性，其中各阶段方式的交替则源自不同时

① 朱溢：《论唐代的山川封爵现象——兼论唐代的官方山川崇拜》，《新史学》第18卷第4期，2007年。

② 朱溢：《唐代孔庙释奠礼仪新探——以其功能和归属类别的讨论为中心》，《史学月刊》2011年第1期。

③ 朱溢：《唐宋时期太庙庙数的变迁》，《中华文史论丛》2010年第2期。

④ 朱溢：《唐至北宋时期的太庙禘祫礼仪》，《复旦学报》2012年第1期。

⑤ 赵永磊：《隋唐圜丘三壝形制及燎坛方位探微》，《考古》2017年第10期。

⑥ 吴丽娱：《从经学的折衷到礼制的折衷——由〈开元礼〉五方帝问题所想到的》，《文史》2017年第4辑。

⑦ 吴羽：《宋代太一宫及其礼仪——兼论十神太一信仰与晚唐至宋的政治、社会变迁》，《中国史研究》2011年第3期。

⑧ 吴羽：《宋代帝、后神御开光的礼仪与择吉研究》，《暨南史学》2016年第1期。

⑨ 吴丽娱：《终极之典——中古丧葬制度研究》，北京：中华书局，2012年。

代造陵与入葬时限的实际需要和调整<sup>①</sup>。《助葬必执绋——唐代挽郎一角》<sup>②</sup>则通过新出墓志研究了唐代挽郎在皇帝(后、太子)葬礼中的出现、活动和作用,以及挽郎作为门荫入仕的来源、在参选减选和试判考试方面所享受的特殊待遇。《唐代的皇帝丧葬与山陵使》<sup>③</sup>从《大唐元陵仪注》出发,考察了皇帝葬礼中山陵诸使的设置。中古礼仪观念是国家、皇帝并重,皇帝葬礼的各个程序是皇帝生活与国家制度协调下的产物,是中唐之际颜真卿等试图恢复和重新建构统治秩序的一个重大方面,山陵使也因作为仪式的主要执行者,使得整个葬礼更加具有可操作性而成为固定的设置。

品官丧葬礼仪在礼典中一直存在,宋代《天圣令》残本在宁波天一阁发现,极大刺激了唐代品官丧葬礼仪的研究。吴丽娱据此分析了唐代《丧葬令》的构成,分级划分,爬梳了其他令以及格、式、制敕中规定的丧葬制度,对唐五代丧葬制度更加重视中下层官员和一般民众丧葬要求的趋势作了探讨;比较了丧葬令与开元礼的凶礼部分<sup>④</sup>;并通过举哀、诏藏等制度的变化揭示了丧葬礼仪与皇帝制度、官僚制度的紧密结合<sup>⑤</sup>。她还撰文考证了唐代的赠赙与赠谥制度<sup>⑥</sup>,以及公卿巡陵和陵庙荐食制度<sup>⑦</sup>,揭示了中古皇室和贵族丧礼各角度的面相及其前后变化。这一系列论文对唐代礼制研究可谓贡献卓著。

凶礼施行起来环节众多,且有佛道、民间信仰因素渗入,这方面已有学者开始研究。吴羽探讨了唐宋葬事择吉避忌的变化,认为约在南北朝时期,除“除服”之外的葬事择吉已经避建日,这种传统一直延续到宋。魁、罡日百事宜避的说法影响及于朝廷,应在唐代宗大历至德宗建中年间;进入王朝历日并成为常识可能是在唐德宗建中四年之后不久。而在敦煌,直到大中十二年(858)至乾符三年(876)间,“百事宜避魁、罡日”的观念才逐渐贯彻到历日中去;直到北宋初,历日中葬事才避复日,显示出明显的地域特点。葬事避忌常识的形成与传播很可能与国家意识形态和方术的整顿及当时的政局紧密相关,又与中央政权对地方的控制力紧密相关<sup>⑧</sup>。这一研究从一个侧面反映了民间习俗和庙堂礼典的互相影响。凶礼相对而言资料多,涉及阶层广泛,以后的研究在复原仪式过程、考察其性质流变方面仍大有余地。

军礼的研究成果不多,除了梁满仓《魏晋南北朝五礼制度考论》有部分涉猎外,日本学者丸桥充拓的《唐代军事财政与礼制》<sup>⑨</sup>第九至十四章是军礼研究,作者以起源各异的诸礼集于军礼并最终归于《开元礼·军礼》的过程为研究内容,从追溯五礼制度的确立过程开始,到分析《大唐开元礼》的出征仪式、射礼,梳理了正史《礼志》记载的两汉魏晋南北朝射礼的发展。本书局限在于:一是作者不清楚“五礼”的框架性结构在唐以前的缓慢发展,以至于认为《宋书·礼志》未按“五礼”结构分类,结构混乱,二是作者认识中“礼仪”的边界并不清晰,分类有失据之处,如射礼部分提到两汉魏晋的“军事性训练仪式”与“非军事性射礼”,作者的三礼学功底也限制了对《开元礼》中军礼的深入认识,这些是外国学者对中国古代的“礼”终究隔膜所致。王博结合唐代的政治事件背景,对唐代至宋代军礼中的射礼作了细致入微的考察,认为《开元礼》中射礼的颁布标志着射礼的成熟,由其施行情况看,唐代大

① 吴丽娱:《关于中古皇帝丧服“权制”的再思考》,《中国史研究》2014年第4期。

② 吴丽娱:《助葬必执绋——唐代挽郎一角》,《首都师范大学学报》2014年第2期。

③ 吴丽娱:《唐代的皇帝丧葬与山陵使》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第24辑,2008年。

④ 吴丽娱:《唐朝的〈丧葬令〉与丧葬礼》,《燕京学报》新25期,2008年。

⑤ 吴丽娱:《从〈天圣令〉对唐令的修改看唐宋制度变迁——〈丧葬令〉研读笔记三篇》,《唐研究》第12卷,北京:北京大学出版社,2006年;《唐朝的〈丧葬令〉与唐五代丧葬法式》,《文史》2007年第3辑;《关于唐〈丧葬令〉复原的再检讨》,《文史哲》2008年第4辑。

⑥ 吴丽娱:《唐代赠官的赠赙与赠谥——从〈天圣令〉看唐代赠官制度》,《唐研究》第14卷,北京:北京大学出版社,2008年;《光宗耀祖:试论唐代官员的父祖封赠》,《文史》2009年第1期。

⑦ 吴丽娱:《唐宋之际的礼仪新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵庙荐食为中心》,《唐研究》第11卷,北京:北京大学出版社,2005年。

⑧ 吴羽:《唐宋葬事择吉避忌的若干变化》,《中国史研究》2016年第2期。

⑨ 丸桥充拓:《唐代军事财政与礼制》,张桦译,西安:西北大学出版社,2018年。

射礼集中于前期,太宗朝步入高峰期,玄宗朝天宝年间便销声匿迹。唐代射礼虽为军礼,却没有看到借助射礼强化军队战斗力的目的,玄宗时大射礼中的宴会内容加强,到宋代,大射礼被宴射礼取代。真宗时宴会礼仪进一步正规化,北宋末期宴射礼被收入《新仪》,正式收入国家礼典中<sup>①</sup>。王博还对唐代献俘礼作了研究<sup>②</sup>。总之,就军礼鼓舞士气、彰显政治权力、安排边疆各族裔军镇的轻重并体现格局变化这些重要功能而言,目前的军礼研究只能说刚刚起步。

宾礼研究比军礼充分。石见清裕《唐の国書授予儀礼について》复原了唐代的番主、番使谒见皇帝礼仪以及皇帝宴请番主、番使,国书授予的礼仪,对其中的一些关节进行了解说和讨论<sup>③</sup>。更重要的成果是王贞平《唐代宾礼研究:亚洲视域中的外交信息传递》<sup>④</sup>,本书采用国际化视角,在“概念的引入”章节介绍了“差序格局观”,——这一概念在目前国内研究中尚刚刚展开,并围绕着亚洲各国“权利中心论”的形成,介绍了宾礼视角下多元时空中的亚洲国际格局,以及宾礼与外交中软、硬实力的运用关系。还通过对唐代宾礼各环节(迎劳、赐舍、食料、蕃主奉见)以及元日(及冬至)朝贺仪式、皇帝宴蕃国主、蕃国使等礼典的考证,并通过分析753年日本使“争长”事件,剖析了唐代宾礼作为亚洲外交“公共产品”的性质,并考察了宾礼中的口头信息传递及“译语”职能,以及它们对日本、朝鲜及渤海诸国的影响。该书通过宾礼的“去政治化”考察了唐“实用多元主义”对外策略的形成,以及“朝贡体制”中接待礼仪与交往内容的分离,是近年关于唐代宾礼研究的重量级著作,在目前日益国际化的语境下将产生示范作用。

嘉礼研究仍然可以窥见吴丽娱先生的贡献。其论著探讨婚仪的有《唐代婚仪的再检讨》<sup>⑤</sup>;探讨册封皇后礼的有《朝贺皇后:〈大唐开元礼〉中的则天旧仪》<sup>⑥</sup>;《兼容南北:〈大唐开元礼〉的册后之源》<sup>⑦</sup>认为武则天对唐代礼制有很深的影响,皇后礼制得到了强化不仅表现于朝贺礼仪,还表现在册后礼仪和册太子礼仪上,并对“纳后”和“临轩册后”的区别及其历史渊源进行了讨论。探讨册封太子礼的有《太子册礼的演变与中古政治——从〈大唐开元礼〉的两种太子册礼说起》<sup>⑧</sup>,她认为《开元礼》中的册太子礼仪也有“临轩册立”和“内册皇太子”两种,武则天出于夺权和彰显皇后权威的目的,吸收并扩大了“内册皇太子”这一出现在北齐的礼仪,并使之明确区分于“临轩册立”礼仪。探讨养老礼的有《论中古养老礼仪式的继承与兴衰——兼析上古宾礼之遗存废弃与皇帝的礼仪地位》<sup>⑨</sup>,追溯了两汉魏晋养老礼的宾礼渊源及其兴废、北魏兴建养老礼的儒家化因素及其体现的勋贵之尊,以及唐《贞观礼》《开元礼》对养老礼的修正及宋代养老之仪的变革,并认为养老礼反映了皇帝礼仪地位的变迁。她还对起居仪作了探讨,认为朝贺制度是一种更加正式的起居仪<sup>⑩</sup>;并对唐代的礼仪使、大礼使作了考察<sup>⑪</sup>。吴丽娱还有两篇论文以官员的上事仪为主题,通过尚书仆射上事礼仪的升降,论述了唐后期官场礼仪在伸张朝廷权威和笼络藩镇武将之间的两难境地;通过节度刺史上事礼仪,提出了晚唐五代官场礼仪的重心在藩镇的观点。佐藤和彦对唐前期皇太子尊崇师傅礼仪的历史渊源、制度文

① 王博:《唐宋射礼的性质及其变迁——以唐宋射礼为中心》,《唐史论丛》第19辑,西安:三秦出版社,2014年。

② 王博:《唐代献俘礼的构造与皇帝权力》,《陕西历史博物馆馆刊》2014年第1期;《献俘礼から見た唐・宋軍礼の変容》,《史滴》34,2012年。

③ 石见清裕:《唐の国書授予儀礼について》,《東洋史研究》57(2),1998年。

④ 王贞平:《唐代宾礼研究:亚洲视域中的外交信息传递》,上海:中西书局,2017年。

⑤ 吴丽娱:《唐代婚仪的再检讨》,《燕京学报》新15期,2003年。

⑥ 吴丽娱:《朝贺皇后:〈大唐开元礼〉中的则天旧仪》,《文史》2006年第1辑。

⑦ 吴丽娱:《兼容南北:〈大唐开元礼〉的册后之源》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第23辑,2006年。

⑧ 吴丽娱:《太子册礼的演变与中古政治——从〈大唐开元礼〉的两种太子册礼说起》,《唐研究》第13卷,2007年。

⑨ 吴丽娱:《论中古养老礼仪式的继承与兴衰——兼析上古宾礼之遗存废弃与皇帝的礼仪地位》,《文史》2013年第4辑。

⑩ 吴丽娱:《试论唐五代的起居仪》,《中国社会科学院历史研究所学刊》第4集,北京:商务印书馆,2007年。

⑪ 吴丽娱:《唐代的礼仪使与大礼使》,《中国社会科学院历史研究所学刊》第5集,北京:商务印书馆,2008年。

本、实际运作以及唐后期太子师傅性质的变化展开了讨论<sup>①</sup>。

其他学者亦有论文讨论嘉礼。佐藤和彦《大唐開元礼からみる立皇后儀礼》<sup>②</sup>辨析了皇后和皇太后的册礼中“皇后正殿”所指的现象，还注意到《开元礼》中的册后礼仪有“纳后”和“临轩册后”的区别。婚礼研究论文有郭海文《唐代公主的婚姻礼仪》<sup>③</sup>，张葳《唐代公主出降行拜舅姑礼初探》<sup>④</sup>对唐代公主出降行拜舅姑之礼的相关问题有所梳理。

从研究方法看，唐宋礼制研究的主流是深入礼制内部，考察其功能、流变，吴丽娱《礼制变革与中晚唐社会政治》<sup>⑤</sup>是这一路子的很好总结。目前唐代礼制研究已经展现出了生机勃勃、全面铺开的景象，五礼中众多的名目开始累积起研究个案。从制度史、宗教史研究视角也有很多不同的方法来深入唐宋礼制，从余欣主编《中古时代的礼仪、宗教与制度》<sup>⑥</sup>可以窥见一斑。这些活跃的方法已经开始辐射到别的断代的礼制研究并产生成果。

## 五、中古礼制下移和乡里礼秩的初现

“礼制下移”是宋以后社会转型中出现的诸多变化中的重要一种，其发端在中古中期。《礼记·曲礼》所记“礼不下庶人”一直是先秦两汉魏晋南北朝奉行的原则，在这漫长的历史时段里，国家礼典并不为庶人制礼，到了唐代中叶，《大唐开元礼》开始制定庶人礼仪。北宋末年制定的《政和五礼新仪》订有“庶人婚仪”“庶人冠仪”“庶人丧仪”等专门针对庶人的礼文。这部礼典修成后，朝廷要求所有乡村的礼仪都依照《新仪》来做，甚至一度下令普通民众办婚礼、丧礼，都必须邀请礼生来引导礼仪。明清朝廷承袭为庶民制礼的做法。唐宋之间从“礼不下庶人”到为庶人制礼，有其复杂的政治和社会背景，唐宋间的政治社会变革在推动礼下庶人中也起了重要作用，——随着中古士族的衰亡，地方社会出现了权力的空档，再也没有“世家”来主导乡村的秩序。宋代士大夫面临的一个重要使命就是社会秩序的重建，为此他们设计出各种方案，明清社会史上非常重要的祠堂、族谱、乡约、保甲、社学、社仓等制度，大多是在宋代由士大夫构想和推行的<sup>⑦</sup>。推行的结果就是乡里礼秩<sup>⑧</sup>逐渐成型，最终与庙堂礼典浑然一体。因此，礼制下移和乡里礼秩的初现，是中古除庙堂礼典外植根于社会的礼仪的重要内容。其中，书仪和杂礼书的出现是礼制下移的最初源头。对明清有巨大影响的宋代《朱子家礼》的出现正是对此前的书仪、杂礼书作取舍，并糅合《仪礼》一部分内容重新构思的结果。宋至清乡里礼秩逐渐发展成熟，它由序齿（乡饮酒礼）、祀神（祭祀地方性神灵）、收族（举行宗族祭祖礼）三大类礼仪构成，而魏晋隋唐时期，近世意义上的宗族尚未出现，植根于宗族基础之上、以《朱子家礼》为蓝本的宗族祭祖礼也未出现，但存在一些私家庙制和祭祖行为（详下文）；乡饮酒礼是存在的，它是沟通庙堂和乡里之间二者关系的桥梁，但同后来宋至清那种旨在乡里序齿的乡饮酒礼有重大差别，下文便分礼制下移、乡饮酒礼二部分进行考察。

① 吴丽娱：《试论唐后期中央长官的上事之仪——以尚书仆射的上事为中心》，《中国社会科学院历史研究所学刊》第3集，北京：商务印书馆，2004年；《晚唐五代中央地方的礼仪交接——以节度刺史的拜官中谢、上事为中心》，卢向前编：《唐宋变革论》，合肥：黄山书社，2006年，第250—282页。

② 佐藤和彦：《大唐開元礼からみる立皇后儀礼》，《立正大学东洋史论集》17，2005年。

③ 郭海文：《唐代公主的婚姻礼仪》，《社会科学评论》2009年第3期。

④ 张葳：《唐代公主出降行拜舅姑礼初探》，《江汉论坛》2005年第4期。

⑤ 吴丽娱：《礼制变革与中晚唐社会政治》，黄正建编：《中晚唐政治与社会研究》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第108—267页。

⑥ 余欣主编：《中古时代的礼仪、宗教与制度》，上海：上海古籍出版社，2012年。

⑦ 刘永华：《礼仪如何下乡》，澎湃新闻，2016年3月13日。

⑧ 张寿安在《十八世纪礼学考证的思想活力：礼教论争与礼秩重省》（北京：北京大学出版社，2005年）中提出“礼秩”的概念，非常适合用来考察乡里基层存在的内容性质各异的礼仪，本文称之为“乡里礼秩”。目前对之较为成熟的个案研究多集中在运用历史人类学进行区域社会史研究的明清阶段。

## （一）礼制下移

### 1. “礼制下移”综合性研究的尝试及局部细节考察

“礼制下移”是一个包含众多内容的巨大课题。王美华《礼制下移与唐宋社会变迁》<sup>①</sup>对此作了专门考察。该书分八章，第一章考察了以《大唐开元礼》《政和五礼新仪》为核心的官方礼制的发展，第二章考察了唐宋时期官方礼制的庶民化倾向，第三章考察了包括城隍、社稷信仰在内的地方州县祭祀，第四章论及庙学体制的构建、推行与唐宋地方的释奠礼仪，第五章以乡饮酒礼的修订、下移为核心，考察了唐宋地方社会的变迁，第六章以“礼法合流”为核心考察了唐宋礼制的制度、文本推行和司法审判的模式，第七章论及唐宋地方官社会教化实践与礼制下移的关系，第八章对官方旌表与唐宋孝悌行为的变异作了考察。本书牵涉面广，驾驭难度高，因此各章均有未遑深入之感，如“礼法合流”部分，对唐宋律的文本基本没有涉及。但本书作为“礼制下移”综合性研究的较早尝试，有开创性贡献。

礼制下移的表现之一就是各种私家礼仪开始兴起。中古时期世家大族未彻底退出历史舞台，因此存在私家庙祀。游自勇探讨了长安私家的庙祀<sup>②</sup>，赵旭详细考察了唐宋的家庙制度，认为唐代至少在贞观以前就确立了五品以上之官按国家典制建立不同世数家庙的制度。《开元礼》中有品官家庙制度的规定，一般官员的家庙规格不是按照封爵高低，亦非祖考功业，而是按照子孙所拥有职事官的品级确立，但唐代官方定的家庙制度难以推行，原因是：一、对承嗣立庙官员品秩要求过高，同时又受传统礼经的制约，极易造成绝嗣而废庙的情况；二、以职事官三品为界，祭祀频度与规格不尽相同。六品以下官只能祭祖祢于正寝，更不可能有“祫”的奢望；三、家庙营缮不易，耗资不菲，而唐代自天宝以来，私家之庙多萃于长安城内的繁华之处，以至于宰辅之家或有难于营缮者<sup>③</sup>。本文是直至目前对唐代家庙制度前后变迁考察最细致的作品。后来经过唐宋之间的剧烈社会变革，加上宋代《朱子家礼》的构想和实践，私家庙制作为礼制下移的一种，才经过重构，最终在民间扎根。

总之，“礼制下移”内容繁多，这一缓慢过程造成了乡里礼秩丰富的内涵，目前比较成熟的研究成果多集中在明清部分，中古这方面由于材料有限，更由于方法范式存在局限，目前研究成果尚不丰富。这方面有待于学者日后继续探讨。

### 2. “礼制下移”的最初源头：书仪和杂礼书

从先秦一直到中古时期，整套礼制内容广泛，这些礼典一方面是国家层面的需要，比如吉礼祭祀山川百神，另一方面则是各级贵族官员独享的尊荣，差序分级的五礼就是为他们设计的。中古世家大族的存在宛如社会的凝结核，一次次在王朝崩覆之后与皇权合谋重构礼典，也因社会的变迁，自己编撰自己社会阶层所需的礼仪，书仪就是这样的东西。随着世家旧族的没落，书仪在社会上广为流传，这部分内容有的保存至今，它们是后来乡里礼秩进行制度设计时的资源。学界对“书仪”的内容性质存在两种不同的看法，一种认为书仪是写信的程式和范本，供人模仿和套用；另一种认为书仪是兼有书札体和典礼仪注内容的著作。金传道、王宁通过检讨敦煌写卷中保存的十余种书仪，认为就“书仪”原有意义而言是指写信的程式和范本，典礼仪注部分中唐以后才被附加到少数书仪中<sup>④</sup>。陈静则认为后一种看法才是正确的<sup>⑤</sup>。六朝时期家礼兴盛，书仪类著作也于此时出现、增多。梁满仓考察了魏晋南北朝书信礼仪的社会影响<sup>⑥</sup>。杜海考察了书仪的源流变迁，并对敦煌书仪研究作了总

① 王美华：《礼制下移与唐宋社会变迁》，北京：中国社会科学出版社，2015年。

② 游自勇：《礼展奉先之敬——唐代长安的私家庙祀》，《唐研究》第15卷，北京：北京大学出版社，2009年。

③ 赵旭：《唐宋时期私家祖祭祀礼制考》，《中国史研究》2008年第3期。

④ 金传道、王宁：“‘书仪’内容辨正”，《内蒙古大学学报》2010年第5期。

⑤ 陈静：《书仪的名与实》，《中国典籍与文化》2000年第1期。

⑥ 梁满仓：《魏晋南北朝时期书信礼仪的社会影响》，《北京社会科学》2015年第2期。



结<sup>①</sup>。周一良、赵和平《唐五代书仪研究》<sup>②</sup>考察了书仪的源流、敦煌写本书仪、表状笺启书仪、《朋友书仪》、杜友晋《吉凶书仪》及《书仪镜》、郑余庆《大唐新定吉凶书仪》敦煌写本残卷、晚唐五代时的吉凶书仪写卷、后唐时代刺史专用书仪和甘州回鹘表本、《新集杂别纸》等的内 容、性质，以及敦煌写本书仪中的部分唐代社会文化生活和婚丧礼俗，唐代书仪与中日文化的关系，等等。此书是改革开放后书仪研究的开山之作。吴丽娱《唐礼摭遗——中古书仪研究》<sup>③</sup>对书仪研究作了新时代继往开来的总结，并在诸如《朋友书仪》的作者问题、复书与别纸的流变、表状笺启类书仪的渊源等方面提出了许多创见。她还有多篇论文对朋友书仪、家族内外关系的书仪、官场上下应酬的表状书仪均作了仔细研究，如《关于晚唐五代别纸类型和应用的再探讨——〈新集杂别纸〉研究之二》<sup>④</sup>通过对《新集杂别纸》在五代传播状况的考察，认为此印证了这类书信文化的发达，新的书体形式因官场上下内外运作得到流传和普及，这是晚唐五代之际“别纸”这类书仪文集独占时代鳌头的原因，也是官场文化向民间的传播。

除了具体研究书仪内容外，吴丽娱还就书仪吸收礼经，下及民间的状况作了研究：《敦煌所出杜佑丧服制度图与郑余庆元和书仪》<sup>⑤</sup>考察了书仪对礼经的吸收和向民间普及；《正礼与时俗——论民间书仪与唐朝礼制的同期互动》<sup>⑥</sup>考察了敦煌书仪吸收官场礼仪，起到下及民间作用的情况；《从敦煌书仪的表状笺启看唐五代官场礼仪的转移变迁》<sup>⑦</sup>认为唐后期藩镇体制的建立，使书仪制作者的群体发生了从中央官员到地方僚属的转移，展现官场礼仪的表状笺启书仪遂取代吉凶书仪而成为制作的主流，其制作再次从中央回到地方。总之书仪作为贵族官僚的仪范，后来流传到全社会，在此基础上形成各种杂礼书。姜伯勤指出贞元、元和年间，朝廷在礼仪上作了不少调整，强调王朝的正统性和中央集权的绝对性，同时礼书逐渐呈现仪注化和庶民化的趋势<sup>⑧</sup>。王美华考察了唐代家礼的修撰，认为与世家旧族有密切关系<sup>⑨</sup>。这些研究均涉及了“礼制下移”的部分早期脉络。今后在打通断代研究壁垒，引进新研究范式且不局限于资料考证的路数下，有关研究才可能出现长足进展。

## （二）乡饮酒礼——沟通庙堂和乡里的桥梁

乡里礼秩包括存在于基层的序齿、收族、祀神的各种礼仪。因为近世意义上的宗族要到宋中期之后才出现，所以植根于宗族基础上的祭祖礼尚未登上历史舞台，民间祀神更多意义上属于宗教行为而非礼仪，如侯旭东译太史文的《幽灵的节日：中国中世纪的信仰与生活》<sup>⑩</sup>便以鬼节为切入点，考察了以《盂兰盆经》为基础的鬼节在中古中国扎根的历史及风行于各阶层的盛况，是佛教社会史的新颖作品，这一范式目前正向国内引进，但由此视角考察中古时期基层的礼仪尚属空白。相比之下，乡饮酒礼作为下及民间的重要地方性礼仪，研究成果稍为丰富。高明士《论隋唐学礼中的乡饮酒礼》<sup>⑪</sup>对隋唐乡学中的乡饮酒礼作了整体考察，认为它来源于“三礼”记载的周制，在唐代是乡学教育体系中的一种形式。杨亿力考察了唐代的鹿鸣宴、乡饮酒礼与科举制度之间的关系，认为唐代的鹿鸣宴即脱胎于乡饮酒礼，乡饮酒礼以其“宾贡”功能和学礼身份得以与唐代的科举制度相衔接，并逐渐受

① 杜海：《书仪源流述论》，《兰州大学学报》2013年第5期，《敦煌书仪研究评述》，《史学月刊》2012年第8期。

② 周一良、赵和平：《唐五代书仪研究》，北京：中国社会科学出版社，1981年。

③ 吴丽娱：《唐礼摭遗——中古书仪研究》，北京：商务印书馆，2002年。

④ 吴丽娱：《关于晚唐五代别纸类型和应用的再探讨——〈新集杂别纸〉研究之二》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第30辑，2014年。

⑤ 吴丽娱：《敦煌所出杜佑丧服制度图与郑余庆元和书仪》，《敦煌吐鲁番研究》第5卷，北京：北京大学出版社，2000年。

⑥ 吴丽娱：《正礼与时俗——论民间书仪与唐朝礼制的同期互动》，《敦煌吐鲁番研究》第9卷，北京：北京大学出版社，2006年。

⑦ 吴丽娱：《从敦煌书仪的表状笺启看唐五代官场礼仪的转移变迁》，《中国社会历史评论》第3卷，北京：中华书局，2001年。

⑧ 姜伯勤：《唐贞元、元和间礼的变迁——兼论唐礼的变迁与敦煌元和书仪》，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，北京：中国社会科学出版社，1996年。

⑨ 王美华：《世家旧族与唐代家礼修撰》，《吉林师范大学学报》2012年第6期。

⑩ 太史文：《幽灵的节日：中国中世纪的信仰与生活》，侯旭东译，杭州：浙江人民出版社，1999年。

⑪ 高明士：《论隋唐学礼中的乡饮酒礼》，《唐史论丛》第8辑，西安：三秦出版社，2006年。

科举影响而产生分化,“正齿位”的功能在后世的县一级乡饮酒礼中得以保留;而州一级举行的“乡饮酒礼”,在后来的发展中逐渐脱去了“敬老”、祭祀职能,强化了“送行”“资助”色彩,并至迟在贞元年间又融合进了文人唱和的风气,初步具备了“鹿鸣宴”的样态。到了晚唐,鹿鸣宴已经基本成型并独立,但它的名称尚未流传开来,唐之后乡饮酒礼与鹿鸣宴各自独立发展。<sup>①</sup>王美华发表了数篇研究乡饮酒礼的论文,具体考察了唐宋乡饮酒礼的演变、乡饮酒礼和唐宋地方社会的关系<sup>②</sup>。游自勇纵向考察了整个唐代的乡饮酒礼及其与地方社会的关系,认为它包含了贡士、正齿位、饮国中贤者等多种涵义,其中以贡士之仪最为重要,它一般只在地方上举行,地方官员、士人及其他有名望的人都要出席,仪式的过程凸显出对士人的尊重和礼遇。由于它和地方社会的紧密联系以及本身所具有的尊贤尚齿功能,地方官普遍把举行乡饮酒礼作为推行教化、改革风俗的重要手段。随着社会秩序的混乱和经费短缺等问题,乡饮酒礼逐渐衰微下去。游文同时对王美华的一些观点进行了回应<sup>③</sup>。乡饮酒礼的举行还体现出地方与中央朝廷的政治隶属关系:因为乡饮酒礼的举办者、参加者、地点、经费来源均源于地方,地方官员在取解之后举行乡饮酒礼,显出对贡举的重视和对中央权威的尊重。此后因社会秩序的混乱和经费短缺,乡饮酒礼在五代几近绝迹。

中古礼制下移和乡里礼秩研究受制于书面材料较少这一局限,更受制于传统研究领域一时难以突破瓶颈这一现实,这方面明清史学者以历史人类学方法来研究礼仪提供了启发。随着将来范式的积累和消化,相信中古乡里礼秩研究能够突破目前的瓶颈,展现出别开生面的局面。

## 结 语

本文对改革开放四十年来中古礼学和礼制的研究作了总结。改革开放四十年以来,学者们冲破原先各种条条框框所造成的思想窠臼,礼学研究不再局限于先秦三礼之学的范围,中古礼学开始受到重视。郑玄的三礼之学、六朝的丧服之学,唐贾公彦、王通的经学均开始进入学者的视野并出现了相关研究成果。但是,相对于中古礼学注疏尤其是唐人登峰造极的水平而言,目前的中古礼学研究只能说是刚刚起步。至于中古礼制研究,日台、西方学者的研究在选题、方法上曾对大陆学者的研究起了开拓视野的作用,目前庙堂的吉凶军宾嘉五礼研究,从文本重构到礼典实施均已展开,许多点上的事相渐趋清晰,有些礼典开始有了前后形成及变化脉络,有关研究呈现出了其动态变化。此外,从不同视角进行的礼仪研究亦产生了许多成果,如冕服作为制度史表征的含义,宫殿、衙署、礼制建筑在整体“礼仪空间”中的观感和内涵蕴意,虽然这方面的研究范式尚在摸索中,但已看出蓬勃的生机,初步开创了不同于以往的学术格局。从中古中期开始,礼制下移初现端倪,乡里礼秩初现,这方面已出现一些个案研究。中古礼制研究的整体不足是:庙堂礼典文本的撰作对“议礼”过程的运用细节考察尚浅,礼典展演的过程在研究中也未全方面复原,“礼制下移”这一课题未受到中古学者的充分重视,敦煌书仪、家庙制度、乡饮酒礼等的研究目前仍各自作为单点存在。这些方面存在的瓶颈将随着个案的积累、范式的更新逐步得到突破。总之,改革开放四十年以来的中古礼学与礼制研究成果迭出,目前已形成一个新的学术研究领域,在将来,它将成为跟制度史、经济史、社会史的研究相得益彰的领域,更深刻地揭示古代统治技术和社会生活的真实事相,深入描绘古人日常生活的鲜活面貌,这些均有待来者的努力!

[责任编辑 孙 齐]

① 杨亿力:《唐代鹿鸣宴刍议——兼论鹿鸣宴与乡饮酒礼之关系》,《华中学术》2011年第1期。

② 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;《乡饮酒礼与唐宋地方社会》,《社会科学辑刊》2010年第4期。

③ 游自勇:《唐代乡饮酒礼与地方社会》,《首都师范大学学报》2015年第2期。

# 从道家到道教

## ——论《老子想尔注》的阐释方法

陈霞

**摘要:**《老子想尔注》名义上是对《老子》的注解,实则“托遯”《老子》达到“以训初回”和“济众大航”的目的。它通过增删、篡改、曲解等手段系统地改造了《老子》,将“道”神格化,突出其“布道诫”的训示意义,引导人们追求长生成仙的道教理想。通过这样的诠释,将哲学文本改造成了宗教经典,为道教的形成及传播作了理论上的准备,是道教创立的重要标志。

**关键词:**道教;《道德经》;《老子想尔注》;老子

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.09

《老子想尔注》(以下简称《想尔注》)是老子《道德经》的注释本、早期道教信徒的必读书。关于本书的作者,历来有不同说法,一说是张陵著,唐玄宗御制的《道德真经疏外传》、五代道士杜光庭《道德真经广圣义》以及中唐僧人法琳《辩正论》等,都认为张陵曾注《道德经》,是《想尔注》的作者,后世道书多沿此说。另一说,认为该书作者是张陵之孙张鲁,如陆德明《经典释文·序录》。《想尔注》经文早已散失,《隋书·经籍志》和新、旧《唐书》都未记载,《道藏》中也没收进去。清末敦煌莫高窟发现的古本典籍中存有《老子道经想尔注》残本,据考证是六朝钞本。此残卷在1905年失窃,现收藏在大不列颠博物馆,编号为斯氏(斯坦因)六八二五<sup>①</sup>。现存的《老子想尔注》仅存第三至三十六章。《想尔注》名义上是对《老子》的注解,实际是注者按照其主观意愿而对原文进行的刻意阐释和发挥,使道家的哲学著作《老子》被改造成了道教的宗教经典《老子想尔注》,让道家走向了道教。

### 一、“托遯想尔,以训初回”——化哲理之书为布道之书

汉代是《老子》思想发展的重要时期,《老子》称“经”就始于汉代。道家哲学的发展、道教的产生,很大程度上是通过阐释《老子》而展开的。对《老子》的任何一种阐释都离不开阐释者的历史境遇。宋末元初道士杜道坚在《玄经原旨发挥》中说:“道与世降,时有不同,注者多随时代所尚,各自其成心而师之。故汉人注者为‘汉老子’,晋人注者为‘晋老子’,唐人、宋人注者为‘唐老子’‘宋老子’。”<sup>②</sup>魏源曾感慨:“解老自韩非下千百家,老子不复生,谁定之?”<sup>③</sup>没有定准,就造成原文与阐释之间的差异、变异、歧义。有些变异在历史演变中被认可,被发挥,并演变为新的领域。前人发其端绪,后人竟其引申,中国传统的文本注释本就有“推阐”“阐扬”“阐发”之意。伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)曾

**作者简介:**陈霞,中国社会科学院哲学研究所研究员(北京100732)。

<sup>①</sup> 饶宗颐先生用微缩胶卷和大英博物馆所藏S.6825号的《老子想尔注》残卷进行比对,录出全文,并作笺注,于1956年出版《敦煌本老子想尔注校笺》,这才让世人目睹《想尔注》的真容。

<sup>②</sup> 杜道坚:《玄经原旨发挥》卷下,《中华道藏》第11册,北京:华夏出版社,2004年,第714页。

<sup>③</sup> 魏源:《魏源集》,北京:中华书局,1976年,第255页。

经提出：“本文的意义超越它的作者，这并不只是暂时的，而是永远如此的。因此，理解就不只是一种复制的行为，而始终是一种创造性的行为。”<sup>①</sup>

汉代的《想尔注》可谓极具创造性。《想尔注》虽然称为“注”，但它并不是要逐字逐句注解《老子》原文以获得对《老子》哲学思想的理解，而是依托《老子》而创立新说。

### （一）《想尔注》重点在于“想尔训”

道教经典《传授经戒仪注诀》列举了道士应当诵习的十卷经，其中第五、第六即是《老子想尔注》。《传授经戒仪注诀》这样解释了《想尔注》的缘起：

系师得道，化道西蜀。蜀风浅末，未晓深言。托遘想尔，以训初回。初回之伦，多同蜀浅。

辞说切近，因物赋通。三品要戒，济众大航，故次于《河上》。《河上》《想尔》，注解已自有殊，大字

文体，意况亦复有异，皆缘时所需，转训成义，舛文同归，随分所及，值兼则兼通，值偏则偏解。<sup>②</sup>

这段文字清楚地解释了《想尔注》的初衷，它不是为了解释《老子》原文而做的学术性注解，而是“系师得道，化道西蜀”而依托的对象。这里也解释了《想尔注》系统改造《老子》的缘由，那就是“托遘想尔，以训初回”，最终实现“济众大航”的宗教目标。饶宗颐先生评论《想尔注》“辞说切近”，“注语浅鄙”。因为此注所要面对的对象是蜀中那些不能理解得道之人深意的教民。要教化这些普通教民，只能用浅显易懂的注解，帮助他们理解新生的五斗米道，有时甚至直接用神话和传说来解释经文，如解“名成功遂身退，天之道”，注文就提到“范蠡乘舟去”<sup>③</sup>，解“果而不得已”则说：“风后佐黄帝伐蚩尤，吕望佐武王伐纣，皆不得已而为之耳。”<sup>④</sup>《想尔注》注解《老子》的目的主要是依托享有盛名的《老子》来传播道教的教义，原本就没有打算对原文忠实的作“注”。所以说，《想尔注》之“注”其实质是“训”<sup>⑤</sup>。

### （二）“一，道也。设诫”——突出道诫

现在清楚了，想尔“注”实则是“训”。《说文解字·言部》对“训”的解释是“说教也”，“说教者、说释而教之。必顺其理。引伸之凡顺皆曰训”。《想尔注》作为“以训初回”和“济众大航”的“说教”之训，与五斗米道信徒的修行以及众祭酒不断宣讲的教义关系紧密，是对信众具有约束力的戒律。

在《想尔注》里，“道”被神化，具有意志。作为具有意志的神，最重要的体现就是要向世人训话，发布道德诫命，教化信众，所以“道诫”在《想尔注》中地位就显得异常突出。《想尔注》注解《老子》第二十二章“是以圣人抱一为天下式”，就提出“一，道也。设诫”<sup>⑥</sup>。注解《老子》第十章“载营魄抱一”，也提到“今布道诫，教人守诫不违”<sup>⑦</sup>。现存的《想尔注》频繁地提到“诫”“道诫”，如说：“诫为渊，道犹水，人犹鱼。鱼失渊去水则死，人不行诫守道，道去则死。”<sup>⑧</sup>《老子》第三十五章“视不足见，听不足闻，用不可既”，《想尔注》注解说：“道乐质朴，辞无馀，视道言，听道诫，或不足见闻耳而难行。能行能用，庆福不可既尽也。”<sup>⑨</sup>《老子》第二十四章的“其在道”，《想尔注》是这样注释的：“欲求仙寿天福，要在信道，守诫守信，不为贰过。”<sup>⑩</sup>帝王是求仙最积极的阶层，谁都希望像黄帝那样“且战且学仙”。为此，《想尔注》指出帝王即使位高权重也必须持守“道诫”：“天子王公也，虽有荣观，为人所尊，务当重清

① 汉斯-格奥尔格·加达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第380页。

② 《道藏》第32册，北京：文物出版社/上海：上海书店/天津：天津古籍出版社，1988年，第170页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年，第12页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第39页。

⑤ 《传授经戒仪注诀》在《太玄部》卷第五和第六就直接称《想尔注》为“老君《道经》上《想尔训》”“老君《德经》下《想尔训》”。

⑥ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第29页。

⑦ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第12页。

⑧ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第46页。

⑨ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第45页。

⑩ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第31页。

静,奉行道诫也。”<sup>①</sup>“王者虽尊,犹常畏道,奉诫行之。”<sup>②</sup>帝王也需守诫才能使天下归附、达致太平、长寿成仙。

秦汉方仙道盛行,除了像秦皇汉武那样被动地向外寻求神仙赐给仙药外,也有自己主动修炼以期颐不死而仙的。但《想尔注》明确告诉世人如果不能守诫,仅仅通过各种道术的修炼,仙寿只能是一厢情愿的幻想。为了突出守诫在追求成仙中的作用,《想尔注》斥责了其他修炼手段,说:

世间常伪伎指五藏以名一,瞑目思想,欲从求福,非也;去生遂远矣。<sup>③</sup>

道教人结精成神,今世间伪伎诈称道,托黄帝、玄女、夔子、容成之文相教,从女不施,思还精补脑,心神不一,失其所守,为揣悦,不可长宝。<sup>④</sup>

专炁为柔。……又培胎练形……又言道有户牖在人身中,皆耶伪不可用,用之者大迷矣。<sup>⑤</sup>瞑目存思、还精补脑、房中、内练、守一、行气等都被《想尔注》当作“伪伎”。《想尔注》严厉批判了那种脱离伦理道德、轻视道诫但求方术以养命延生的做法。《想尔注》认为真正的“守一”就是“守道诫”,而不是守身中五脏即是“守一”,也不是《老子河上公章句》中以为的“专守精气”就是“守一”。长生、延寿、成仙最重要的就是守诫。“仙士畏死,信道守诫,故与生合也。”<sup>⑥</sup>只有能够持守“道诫”,才能长生不死。

“道”向人间颁布了戒律,用世人喜生厌死作为赏罚,与人立约。老君授给张陵的“正一盟威之道”的“盟”就是“盟誓”,人与神为盟,因盟而威。至此,我们明白了《想尔注》重在“想尔训”,这些训诫在文中还被落实为“想尔戒”,是道教创立和发展初期对信众具有约束力的道德规范、行为准则。宗教之为宗教,不仅有一种精神性的信仰,这种信仰还必须取得必不可少的组织形式,即落实此种信仰所需的组织、制度、教规、戒律等等,只有在组织化、制度化、仪式化的情况下才需要“道诫”。饶宗颐先生曾言:“道教有诫,以阐教理,又立戒条,以为奉守,乃能成为宗教。”<sup>⑦</sup>《想尔注》的最大特点便是对道诫的高度关注,特别突出“诫”的作用,守道诫与生合,失道诫去生远。

## 二、改动经文字词与曲解经文文意

饶宗颐先生对《想尔注》有过这样的评论,他说:

《想尔注》与河上《注》同主炼养之说。然河上仍兼顾老子哲理,及其文义上之融贯。《想尔》则自立道诫,自表道真,于老子哲理几至放弃不谈,即文理训诂,亦多曲解。<sup>⑧</sup>

注语颇浅鄙,复多异解,辄与老子本旨乖违。<sup>⑨</sup>

确实如饶先生所说,《想尔注》作为对《老子》的“注”,充满“曲解”、“异解”、篡改,“与老子本旨乖违”。所谓“注”,其实是对原作的系统改造,使其为我所用。《想尔注》所使用的《老子》原文经过了早期道教人士的删增改,如“兮”“者”“之”“也”“焉”等助词全被删除;如在原文“使夫智者不敢为也,为无为,则无不治”的“敢”字后面增加“不”字,而删去“为无为”三字,而使意思相反<sup>⑩</sup>;如将《老子》的“以其无私,故能成其私”之“私”改成“尸”,等等。

① 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第33页。

② 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第46页。

③ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第12页。

④ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第11页。

⑤ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第14页。

⑥ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第25页。

⑦ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第56页。

⑧ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第82页。

⑨ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第5页。

⑩ 饶宗颐先生对此有一个解释,他说:“扬善非恶,为《太平经》主要观念,《想尔》用其说,亦沾沾于此,今观其删去此三字以成其曲解,知其所注重者,则为求合于《太平经》义,而不甚顾《老子》原有之哲理也。”饶宗颐:《老子想尔注校证》,第78页。

下面分析《想尔注》注解《老子》的几处关键性曲解和篡改。

### (一) 生,道之别体——将“生”与“道”等同

“道”是道家哲学的最高概念,处于核心的位置。对“道”的注解无疑是注者最为重要的任务。《想尔注》深知“道”的重要性,所以注者就把他最关注的问题“生”提高到与“道”齐平的地位。这就完全突破了原文,引入了一个新的核心概念。这是对道家思想的新的的发展,这种发展是通过对原文的篡改而实现的。

为了强化“生”这个概念,经文直接被篡改。《老子》第二十五章讲“域中有四大,而王居其一焉”之“王居其一焉”,《想尔注》里面是“而生处一”,“道大,天大,地大,人亦大”中的“人亦大”也直接是“生大”<sup>①</sup>,并指出:

四大之中,何者最大乎?道最大也。“域中有四大,而生处一。”四大之中,所以令生处一者。生,道之别体也。<sup>②</sup>

通行本《老子》第十六章原文“知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久”,《想尔注》所注的《老子》这段原文为“知常容,容能公,公能生,生能天,天能道,道能久”,将原来的“王”也改为“生”,说“公能生”,并将此句解释为“能行道公政,故常生也”。继之的原文“生能天”被《想尔注》解释为“能致长生,则副天也”<sup>③</sup>。

为了配合注者所关注的“生”,《想尔注》在解《老子》第七章中的“是以圣人后其身而身先”时,说:“求长生者,不劳精思求财以养身……不与俗争,即为后其身也。而自此得仙寿,获福在俗人先,即为身先。”<sup>④</sup>《想尔注》作者将《老子》“把自己放在后面,反而能得到大家的爱戴”<sup>⑤</sup>的“身先”解为“求长生”,“得仙寿”,比世俗之人先获得此福分,所以叫“身先”。这是明显的刻意曲解。《老子》第七章讲“非以其无私邪,故能成其私”,《想尔注》所注原文为“以其无尸,故能成其尸”<sup>⑥</sup>,并注解:“不知长生之道,身皆为尸行耳,非道所行,悉尸行也。道人所以得仙寿者,不行尸行,与俗别异,故能成其尸,令为仙士也。”<sup>⑦</sup>注文把《老子》原文与“生”强行关联的地方比比皆是,如解《老子》第十五章“夫唯不盈,能蔽复成”为“尸死为弊,尸生为成”<sup>⑧</sup>,解《老子》第二十一章中的“其中有信”句为“古仙士宝精以生,今人失精以死,大信也”<sup>⑨</sup>。

《想尔注》将《老子》中的诸多术语强解为“生”,是在利用人们好生恶死的心理。因为在作者看来,“生”是人最大的愿望,“死”则是人最大的忌惮,于是“道设生以赏善,设死以威恶。死是人之所畏也”<sup>⑩</sup>。《想尔注》以生为人生第一要事,甚至将“生”提到“道”的高度来认识,把“生”与道、天、地并列为“域中四大”,并提出“生,道之别体也”的命题,其地位与“道”同等重要,两者可以互换。这是注家刻意把“生”的地位突显出来,以说明道教的长生成仙之道,为道教的重生、贵生提出了明确的纲领。

### (二) “吾,道也。我者,吾同”——将“道”人格化

《老子》的“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子》第四十二章)等表述,昭示了“道”的超验性、本原性和生成性。它创造了万物,是万物的原因,而它自己却不受任何原因的支配。对于这个一

① 王弼本《老子》此处的“人”为“王”,刘昭瑞认为:“《想尔注》改‘王’为‘生’,是为了与贯穿于全部注文中的追求长生不死思想相吻合。”刘昭瑞:《〈老子想尔注〉导读与译注》,南昌:江西人民出版社,2012年,第102页。

② 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第32—33页。

③ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第20—21页。

④ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第10页。

⑤ 陈鼓应:《老子今注今译》(修订版),北京:商务印书馆,2006年,第100页。

⑥ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第10页。

⑦ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第10页。

⑧ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第19页。

⑨ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第27页。

⑩ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第25页。

切原因的原因而自己却没有原因的“道”，“视之不见”，“听之不闻”，“搏之不得”（《老子》第十四章），难以认知和把握，但在《想尔注》中，这样一个高度抽象的哲学概念却被拟人化了。《想尔注》把《老子》中出现的所有“吾”都解释为“道”。如在注解“吾所以有大患，为我有身”时说：“吾，道也。我者，吾同。”<sup>①</sup>注解“吾不知其名，字之曰道”，也是“吾，道也”，类似提法俯拾即是。如：

吾，道也。帝先者，亦道也。与无名万物始同一耳。<sup>②</sup>

吾，道也。观其精复时，皆归其根，故令人宝慎根也。<sup>③</sup>

吾，道也，所以知古今终始共此一道，其事如此也。<sup>④</sup>

吾，道也，同见天下之尊。<sup>⑤</sup>

“吾”变成了“道”，“道”就不再是《老子》那里“渊兮”“湛兮”“寂兮寥兮”“惚兮恍兮”的形而上的存在，而是有喜好，有判断，有选择，有意志，有目的的人格化存在。《想尔注》说“忿者，怒也。皆非道所喜”<sup>⑥</sup>，“人举事不惧畏道诫。失道意，道即去之，自然如此”<sup>⑦</sup>，在这里，“道”像人一样能喜能恶，能取能舍。

人格化的“道”就要与世人交流，并基本上是以第一人称的口吻向人间直接发话，指导世人的生活。如《老子》第十一章：“卅辐共一毂，当其无，有车之用。”《想尔注》说：“古未有车时，退然，道遣奚仲作之。”“凿户牖以为室，当其无，有室之用。”“道使黄帝为之。”<sup>⑧</sup>

车、器、室等什伯之器，《想尔注》说：“此三物本难作，非道不成。”这些器物不是人力所能为，没有“道”派遣奚仲、黄帝等神人来制作，人间就不会出现这些东西。人格化的“道”成为在事物背后使得所有事件发生的推动者。

### （三）“我，仙士也”——将“道”仙化

《想尔注》把人们的注意力从世俗生活引领到了仙界，让人们去追求“长生”“成仙”。《想尔注》中大量提到这种心愿。如：

道人畏辱，故不贪荣，但归志于道，唯愿长生。<sup>⑨</sup>

道人同知俗事、高官、重禄、好衣、美食、珍宝之味耳，皆不能致长生。<sup>⑩</sup>

《老子》原文没有“仙”这个概念，但《想尔注》却大量提到“仙”。《说文解字·人部》解释“仙”为“人在山上”。《老子》中的“我”，《想尔注》基本上都注解为“仙士”，十几次提到“仙士”。如《老子》第二十章的“我魄未兆”，《想尔注》解为“我，仙士也”<sup>⑪</sup>。《老子》第二十章的“我欲异于人，而贵食母”，《想尔注》解释说：“仙士与俗人异，不贵荣禄财宝，但贵食母。食母者，身也，于内为胃，主五藏气。俗人食谷，谷绝便死。仙士有谷食之，无则食气。气归胃，即肠重囊也。”<sup>⑫</sup>除“仙士”外，《想尔注》还十几次提到“仙寿”，如“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿”<sup>⑬</sup>。

探寻生命的终极意义、追求超验的世界是宗教的核心问题。《想尔注》通过将“道”仙化，创造了一个超越世俗生活的理想境界，一个逍遥自在、长生不死的神仙世界。在仙界，人超越了其自然限制

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第16页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第7页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第20页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第28页。

⑤ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第37页。

⑥ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第7页。

⑦ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第31页。

⑧ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第13—14页。

⑨ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第36页。

⑩ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第36页。

⑪ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第25页。

⑫ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第26—27页。

⑬ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第16页。

而能飞升,超越了其生命的有限而能不死。

#### (四)“一散形为气,聚形为太上老君”——将“道”神格化

《想尔注》不仅将《老子》文中的诸多术语人格化、仙化,还将其神格化,这其中最具标志性的命题就是“一散形为气,聚形为太上老君”<sup>①</sup>。

“一”被创造性地作为哲学术语使用始于老子。当他用“夷”“希”“微”三者来说明“道”不能被感官捕捉时,他就说:“此三者不可致诘,故混而为一。”(《老子》第十四章)“一”如此重要,几乎可看作“道”的别名,所以后人在理解“道”与“一”的关系时,很容易就把“道”与“一”联系在一起,如《韩非子·扬权》提出“道无双,故曰一”<sup>②</sup>,《吕氏春秋·大乐》也说“道也者,至精也,不可为形,不可为名,强为之名,谓之太一”<sup>③</sup>。

当《想尔注》理解“一”时,作出了与哲学性的思辨迥然有别的、石破天惊般的突破。《老子》第十章有“载营魄抱一,能无离乎?”这句话,《想尔注》注解道:

一者道也。今在人身何许?守之云何?一不在人身也,诸附身者悉世间常伪伎,非真道也;一在天地外,入在天地间,但往来人身中耳,都皮里悉是,非独一处。一散形为气,聚形为太上老君,常治昆仑,或言虚无,或言自然,或言无名,皆同一耳。今布道诫教人,守诫不违,即为守一矣,不行其诫,即为失一也。世间常伪伎指五藏以名一,瞑目思想,欲从求福,非也,去生遂远矣。<sup>④</sup>

这里,《想尔注》明确指出“一”就是“道”,继而说“一”散开即气,聚集起来就是“太上老君”。这是第一次将老子擢升为“太上老君”,成为五斗米道的最高神。当老子成为太上老君,可以直接发布道教戒条之时,当太上老君可以与张道陵盟约而授权其执掌五斗米道之时,“道”就不再是“玄之又玄”“惚兮恍兮”的哲学性概念,不再是只能通过“玄思”才能在思想中把握的抽象的东西,而是五斗米道的至上神,一个宗教的大神,一个创教的教主。张道陵只是其在人间的执行者,他向张道陵显了神迹,授他“正一盟威之道”,命他为天师,创立道教。

从《想尔注》对“道”“一”“无”“吾”“我”的阐释中能清晰明白地看出“注”与原文的差异。“生,道之别体也”,“吾,道也”,“我,仙士也”,“一者,道也”,“一散形为气,聚形为太上老君”等等说法向我们显示的不是《想尔注》作者关于如何理解“道”这个概念的看法和观念,而是直接在召唤着世人对“想尔之道”的信仰和皈依,所以“《想尔》其实是在用老,而不是在解老”<sup>⑤</sup>。余平说:“不领悟这一点,既从根本上‘曲解’了《想尔注》的‘曲解’和‘篡改’本身,也从根本上错失了想尔道诫的意义域本身。”<sup>⑥</sup>

### 三、结 语

《老子》文中的有些表述确实蕴涵对“道”的信仰意涵,这是《想尔注》能将道家诠释成道教的基础。典型的如老子说“道”是“玄之又玄”<sup>⑦</sup>,老子用表示幽远、深藏、隐秘、神秘、黑暗的“玄”字描述“道”。“玄”所包含的这些意义都指向某种神妙莫测、高深玄远的存在。这表明“道”具有相当的神秘

① 对老子的神化并不始于东汉末年的《想尔注》,西汉经学家刘向在《列仙传》中就已经将老子作为神仙而给他立传。

② 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,北京:中华书局,1998年,第46页。

③ 张双棣等译注:《吕氏春秋》,北京:中华书局,2007年,第51页。

④ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第12页。

⑤ 陈丽桂:《〈老子想尔注〉解老》,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》2009年第1期。

⑥ 余平:《汉晋神仙信仰的现象学诠释——对几部早期重要道经的纵深解读》,四川大学博士学位论文,2006年,第83页。

⑦ 王弼注:“玄者,冥也,默然无有也。”(老聃撰,王逸注:《道德真经注》上篇,《古逸丛书》景唐写本,第2页a)《说文解字·冥部》说“冥,幽也”;“玄,幽远也”,《广雅》说“冥冥,暗也”(参见桂馥:《说文解字义证》卷二〇,清同治刻本,第31b、32a页)。



性。又如,老子说:“道者,万物之奥。”<sup>①</sup>(《老子》第六十二章)“奥”字如“玄”字一样也深含宗教意义。说“道”是“万物之奥”,即是说“道”在尊处,居祭祀之所,能荫庇万物,具有超验性和神圣性,是万物祈求、信仰的对象。老子还具体描述了敬畏这个对象的状态。他说:“古之善为士者,微妙玄通,深不可识。夫唯不可识,故强为之容:豫焉若冬涉川;犹兮若畏四邻;俨兮其若容。”(《老子》第十五章)在这个存在面前,人们是如此谦卑顶礼、虔诚悚惕、充满敬畏。老子接着说:“古之所以贵此道者何?不曰以求得,有罪以免耶?故为天下贵。”(《老子》第六十二章)人们之所以把“道”当作尊贵的对象,是因为我们向它祈求便能遂愿,甚至罪得赦免。

即便如此,在老子那里,由于“道”具有“无”的特点,没有固定的形态,也没有统一的标准,信仰“道”就不是信仰一个固定的、统一的、外在的他者。《想尔注》中的“道”却要与我们交流,进入了人们的日常生活,用具体的道德命令规范着世俗的生活,这就比老子那形而上的“道”与人更近了。《想尔注》引导世人对这位人格化的“道”要有信仰,要有感恩,要有敬畏。“敬道”“信道”“尊道”这些强调信仰的表达在《想尔注》中俯拾即是。由于“道”不可言说,不可用经验性的方法获得对“道”的知识,它先于万物而存在,万物最后回归于它,“玄之又玄”,具有相当的神秘性,使得对“道”的阐释向神学方面发展有一定的基础。如果原著没有这个维度,《想尔注》别出心裁的注释就缺少文本的基础,也难以成为“托邈”的对象,但《想尔注》无疑极大地突破了其文本限定,对引而未发的思想进行了极大的发挥和大胆的创新,把哲学文本改造成了宗教经典。

《想尔注》虽然采取了注解的形式,却绝非一般意义上的《老子》解经。《想尔注》对于老子之“道”进行了创造性的神学阐释,把老子神化为太上老君,成为早期五斗米道的至上神。这位神直接向人显圣,授命张道陵为天师。他颁布道德律令,告诫人们持守道诫,达到长生成仙的宗教目标。《想尔注》依托《老子》而新创的“训”和“诫”,为五斗米道提供了所需的教义、教规、组织和戒律等等,为道教的最终形成及传播作了理论上的准备。《想尔注》的神学思想非常丰富,后世道教神学的诸多内容都可在《想尔注》中找到端倪。它系统地改造《老子》,在中国思想史上第一次基于宗教的立场阐释《老子》。正因为有了《想尔注》对《老子》的宗教性、神学化诠释,五斗米道有了自己的神学,使其与这之前盛行的方仙道、讖纬神学、黄老道、鬼神信仰拉开了很大的距离,开创了极具民族特色的本土宗教,并在短短几年时间内发展壮大,形成长达30年的地方政教合一体制,成为“不置长吏,以祭酒为理,民夷信向”<sup>②</sup>的宗教,并延绵近2000年而至今日不绝。《想尔注》通过对《老子》的宗教性阐释,极大地提高了信仰的品质,使中华民族的信仰生活上升到一个新的高度。

[责任编辑 李梅]

<sup>①</sup> 王弼注:“奥,犹暖也,可得庇阴之辞。”(老聃撰,王逸注:《道德真经注》下篇,第28页a)即是说“道”能够庇护万物。“奥”在《说文解字·宀部》中解释为:“宛也。室之西南隅。”段玉裁对此注解:“室之西南隅,宛然深藏,室之尊处也。”(许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》卷七篇下,清刻《皇清经解》本,第5页b)《礼记·曲礼》曾提到“为人子者,居不主奥。”《仪礼·士丧礼》也说到祭祀“设于奥。”

<sup>②</sup> 《后汉书》卷七五《刘焉传》,北京:中华书局,1965年,第2436页。

## 墨家对先秦诸子的学术批评

高华平

**摘要:**墨家是先秦诸子中最早公开进行学术批评的学派之一。尽管墨子思想与儒家思想有密切的渊源关系,但墨子仍然对“儒之道足丧天下者四政焉”提出了批评;而墨子后学甚至还有对孔子本人的攻击。墨家的“兼爱”“尚贤”“右鬼”“非命”诸论,则主要是针对道家杨朱学派“为我”“不尚贤”“无鬼”及“安于性命之情”之说的批评。在墨子时代,尽管阴阳、纵横、法、名、农、杂等其它诸子学派尚未正式形成,但它们的某些思想观点却已经存在,故《墨子》中也不乏对阴阳、纵横、法、名、农、杂及小说家等诸子学派观点的批评。

**关键词:**墨家;先秦诸子;静态比较;思想渊源;学术批评

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.10

墨家是先秦诸子百家中的重要学派之一,它与先秦诸子“九流十家”的思想都具有密切的关系。在古代学术界,自先秦以来,虽然儒家的孟轲、荀卿和道家的杨朱、庄周对墨家都有激烈的批评,但“儒墨”“杨墨”或“孔墨”并称,亦为当时所常见,“墨子学儒者之业,受孔子之术”(《淮南子·要略》)的观念似已深入人心。近代以来,墨学复兴,多数学者虽仍仅较多地关注儒、墨的异同与“相非”及其渊源关系,但也有许多学者对墨家与道、名、法、阴阳等其它诸子学派的关系进行了深入探讨。如,对墨家和道家的关系,学者认为墨家的“兼爱”“节用”和“非攻”,乃出于道家的“慈”“俭”和“不敢为天下先”<sup>①</sup>,后期墨家对诸子学派的批评主要即是对名家诡辩学派和道家老庄学派的批评<sup>②</sup>;在墨家与名家的关系问题上,虽然有学者否认先秦名家的存在,但更多学者则肯定墨家(特别是后期墨家)与名家的联系,甚至认为名家源自墨家,名家其实只是墨家的一个别派<sup>③</sup>;关于墨家和法家的关系,学者认为法家的弃文尚质的主张和集权思想与墨家的“尚同”和“贵俭”之说虽有差异,但实具有历史的渊源关系<sup>④</sup>;等等。

以往的学术界对墨家与先秦诸子百家关系的各种探讨,虽然在不少地方、特别是在儒墨关系方面可谓已相当深入,但同时也存在明显的不足:一是这些研究在全面性和系统性上还很不够,它们更多地只涉及到墨家与儒、道、名、法等几个诸子学派的关系,对其它诸子学派则基本没有涉及;二是这些研究多停留在墨家思想与其它诸子学派静态比较的层面上,很少从“百家争鸣”,即学术批评和思想交锋的角度来考察墨家与其它诸子学派的关系。

有鉴于此,本文拟从墨家对先秦其它诸子思想的学术批评、“争鸣”或思想交锋的角度,对墨家与

---

**作者简介:**高华平,暨南大学哲学研究所教授(广东广州 510632)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大项目“先秦诸子综合研究”(15ZDB007)的阶段性成果。

① 江璩:《读子卮言》,上海:华东师范大学出版社,2012年,第69页;陈柱:《墨学十论》,上海:华东师范大学出版社,2015年,第117页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》(上),北京:人民出版社,2007年,第467-472页。

③ 胡适:《中国哲学大纲》,上海:上海古籍出版社,1997年,第135页;吕思勉:《先秦学术概论》,长沙:岳麓书社,2010年,第94页。

④ 陈柱著,毕明良校注:《诸子概论(外一种)》,上海:华东师范大学出版社,2015年,第320页。

先秦诸子的关系做出新的全面和系统的梳理,以期为学术界的墨学研究及整个先秦诸子思想研究做出新的探索和尝试。

## 一、儒、墨思想之关系

墨家批评儒家,最难让人理解的一点,大概在于墨家虽批评儒家,但它和儒家其实又存在某种渊源关系。《淮南子·要略》曰:

……孔子修成、康之道,述周公之训,以教七十子,使服其衣冠,修其篇籍,故儒者之学生焉。墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不悦,厚葬靡财而贫民,服伤生而害事,故背周道而用夏政。禹之时,天下大水,禹身执藁垂,以为民先,别河而道九岐,凿江而通九路,辟五湖而定东海。当此之时,烧不暇擯,濡不给扞,死陵者葬陵,死泽者葬泽,故节财、薄葬、闲服生焉。<sup>①</sup>

从《淮南子》的这一记载来看,墨家的形成实与儒家有密切的渊源关系。具体地说,即是墨子曾“学儒者之业,受孔子之术”。

尽管历代都有学者认为,在《淮南子》的这段话中,“此‘学’字与‘受’字,不可作相师及受业解,谓读其书而已”<sup>②</sup>,但根据我的考证,墨子当生于公元前525年至公元前520年之间,约卒于公元前438年,与孔子的生卒年相距约在二三十年之间,故《史记·孟子荀卿列传》谓墨子之生活年代“或曰并孔子时,或曰在其后”,两说都是可以成立的。孔子生卒年在公元前552至公元前479年,墨子曾经师从或受业于孔子,那是完全可能的<sup>③</sup>。更何况,根据前人的研究,墨家的很多思想,实际上是在孔子及儒家思想中找到源头的。例如,“墨子唯一之主义,在乎‘兼爱’”<sup>④</sup>。但“兼爱”之义,孔子已屡言之。《论语》即记载有孔子告诫弟子,“入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众,而亲仁”(《论语·学而》)。“泛爱”亦即“兼爱”,此外孔门又有“博施于民而能济众”(《论语·雍也》)之说。由此可见,“兼爱”实亦为孔门儒家所持有,且其提出时间实早于墨子,应为墨家学说之所从出。不仅如此,近人张孟劬、陈柱等还以为墨家兼爱之外,尚贤、非命、节用、明鬼诸义亦皆由儒家之“所从出也”,为“孔子习而诵焉者也”,“及至墨子发辉而光大之”<sup>⑤</sup>。因为《大戴礼记·千乘篇》曾记孔子之言曰:

夫政以教百姓,百姓齐以嘉善。故蛊佞不生,此之谓良民。国有道则民昌,此国家之所以大遂也。卿设如大门,大门显美,小大尊卑中度,开明闭幽,内禄出灾,以顺天道。近者闲焉,远者稽焉。君发禁,宰而行之以时,通于地,散布于小,理天之灾祥,地宝丰省,及民共飧其禄,共任其灾,此国家之所以和也。国有四辅,辅,卿也。卿设如四体,毋易事,毋假名,毋重食。凡事,尚贤进能使知事,爵不世,能之不愆。凡民,戴名以能,食力以时成,以事立。此所以使民让也。民咸孝弟而安让,此以省怨而乱不作也,此国之所以长也。下无用,则国家富;上有义,则国家治;长有礼,则民不争;立有神,则国家敬;兼而爱之,则民无怨心;以为无命,则民不偷。昔者先王本此六者而树之德,此国家所以茂也。<sup>⑥</sup>

将孔子的这段话与墨家之义相比较,可见二者相同的地方的确不少,二家思想确实存在某种渊源关系。在孔子的这段话中,“夫立政以教百姓”云云,非尚同之法邪?“内禄出灾,以顺天道”云云,非“天志”之说邪?“卿设如四体”,“尚贤进能”云云,非“尚贤”之说邪?“下无用则国富”,“无用”即“节用”也;“上有义则国家治”,“有义”即“法仪”也;“立有神则国家敬”,“立神”即“明鬼”也;“兼而悉之则民无怨心”,则《兼爱篇》之义也;“以为无命则民不偷”,则《非命篇》之义也。”(陈柱语)即使《大戴

① 刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,中华书局,1989年,第862—863页。

② 陈柱著,毕明良校注:《诸子概论(外一种)》,第137页。

③ 高华平:《墨子生卒年新考》,《江西师范大学学报(哲学社会科学版)》2018年第5期。

④ 陈柱著,毕明良校注:《诸子概论(外一种)》,第312页。

⑤ 陈柱著,毕明良校注:《诸子概论(外一种)》,第310页。

⑥ 王聘珍撰,王文锦点校:《大戴礼记解诂》,北京:中华书局,1983年,第155—157页。

礼记·千乘篇》的内容本出自《孔子三朝记》，其中所记孔子之说乃孔子告鲁哀公之言，“亦不过（孔子）叙述古先哲王遗教如是耳”；或者说，这些记载即使出于孔子后学所记，但它们“亦必有所本，否则无缘以墨氏之说厚诬孔子”也（张孟劬语）<sup>①</sup>。

墨家源出自儒家，墨子曾“学儒者之业，受孔子之术”，其基本思想与儒家思想具有密切的渊源关系。这可以说是毋庸置疑的。那么，这样的墨子及墨家，为什么要对孔子及儒家学派进行批判和非难呢？难道真如有的学者所云，儒乃是“有道德，有道术之通名，不特儒家称为儒”，而“墨子不非儒”，《墨子》书中的“非儒”之言，“皆非墨子之本意”<sup>②</sup>？此又不然。理由如下：

首先，根据《淮南子·要略》的记载和《墨子》自己的叙述，墨子“非儒”并非是对儒家的所有观点进行批判和否定，而只是不认同儒家的某些观点和做法。《淮南子·要略》说墨子以儒者“其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，（久）服伤生而害事”即表明，墨子实际所反对的只是儒家的部分“礼”（如“繁文缛节”“厚葬久服”），而非儒家全部的思想主张。在《墨子·非儒下》篇中，作者所批评的，也只是“久服”“亲丧”“强执有命”“繁饰礼乐”“君子循而不作”“君子胜不逐奔”“君子若钟”及孔子的某些言行，而非对儒家的仁、义、礼、智、信（圣）等核心价值观进行批驳。而且，正如墨子本人所说，墨子对儒家的某些观点的批评，很可能是在某个具体的时间、地点，针对某种具体情况而做出的。《韩非子·内储说上七术》记载说：齐桓公时，“齐国好厚葬，布帛尽于衣衾，材木尽于棺槨，桓公患之，以告管仲曰”云云。由此可知，“厚葬久服”，在齐桓公时代已习以成俗。墨子批评“厚葬久服”，亦有可能即是针对当时的社会风俗而言的，而并非仅仅是针对儒家的思想主张。故《墨子·鲁问篇》载墨子语魏越云：

凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家恣音湛溺，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，则语之兼爱、非攻。<sup>③</sup>

这就是说，墨子在何种情况下批评何种思想观点或学说，是并无一定之规的。他批评儒家的思想和行为，实际上只是针对其繁缛礼节造成的奢侈浪费和命定论两个方面。而且，这还是在“国贫”而“恣音湛溺”这样的前提之下提出的。在“国贫”的背景下，不独儒家，所有提倡繁文缛节之“礼”而造成浪费的言行实都在墨子所“非”之列。儒家在当时的背景下，以其“显学”的声势提倡厚葬久丧和礼乐、天命之类，墨子要批评当时的世风侈靡，把一些社会风俗都算在儒家的名下，就不难理解了。而批评儒家思想言论的错误，揭露儒家观点创始人孔子言行中存在的矛盾之处，也就势所必然了。

其次，在孔、墨时代，我国的学术思想处于自由发展的阶段，各个学派内部和学派之间互相争鸣或相互批评，本来极为常见；即使在孔子和孔子弟子之间亦是如此。《史记·仲尼弟子列传》说：“子路性鄙，好勇力，志伉直，冠雄鸡，佩鞶豚，陵暴孔子。”但这种“陵暴”绝不能理解为肢体上的“陵暴”，而应该是思想观点上对孔子毫不客气的抨击。《论语·子路》载：

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，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”<sup>④</sup>

如果说子路对孔子“正名”的嘲讽和批评，是他的粗鄙的个性使然的话，那么孔子其他弟子对儒家及孔子本人观点的诘难，就不能简单理解为某个弟子的个性问题了。《论语·阳货》载：

① 陈柱著，毕明良校注：《诸子概论（外一种）》，第309—310页。

② 陈柱著，毕明良校注：《诸子概论（外一种）》，第137页。案：儒为“有道德，有道术之通名”为章太炎说。章氏在《诸子略说》中写道：“孔子所言，与墨子相同者五。”（章太炎：《诸子学略说》，桂林：广西师范大学出版社，2010年，第74页）

③ 孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，第475页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第142—143页。

宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”“女安则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”<sup>①</sup>

宰我对儒家孔子的“丧礼”持完全否定的态度。他认为，“三年之丧”不仅是“久服伤生而害事”，而且“三年之丧”必使“礼坏”而“乐崩”，几乎可说是导致当时社会“礼崩乐坏”的直接原因。故有学者以为宰我“近乎墨家者流也”<sup>②</sup>。而《墨子·非儒》所“非”孔子之出处行事，乃在于其有与孔子本人所提倡之仁、义、忠、信相违背之处。尽管如《孔丛子·诂墨篇》对之一一进行了辩护，但这仍然改变不了孔子的行为在当时已遭到质疑和诘难的事实。而且，这种质疑和诘难，很多时候还并不来自儒家之外的其它诸子学派，而是恰恰来自孔子自己的弟子。《论语·阳货》又载：

公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说，曰：“末之也已，何必公山氏之之也。”子曰：“夫召我者而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎？”

佛肸召，子欲往。子路曰：“昔者由也闻诸夫子曰：‘亲于其身为不善者，君子不入也。’佛肸以中牟畔，子之往也，如之何！”子曰：“然。有是言也。不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁。吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？”<sup>③</sup>

孔子的行为之所以往往和自己所宣传的道义发生背反，并引起包括自己学生在内的他人的质疑、诘难与嘲笑，可能既是因为孔子前后言辞的背反，也是因为孔子心中坚持的道义原则与其追求的政治理想之间本存在不可调和的矛盾。但不管怎样，这的确说明，在孔子时代，即使是追随孔子的弟子们，对孔子的思想主张和言行也是经常提出非难和批评的。因此，作为只是曾“学儒者之业，受孔子之术”的墨子，其作出《非儒》篇也不是绝不可能或完全不可理解的。更何况，作为儒家的创始人，孔子本人曾师事道家的老聃，受过老聃的谆谆教导，但最终不也是与道家分道扬镳，背“朴”而用“文”，否定了道家的古直质朴之道，而尊崇文武周公之道了吗？《论语·宪问》载：

或曰：“以德报怨，何如？”子曰：“何以报德？以直报怨，以德报德。”<sup>④</sup>

“以德报怨”一句，见于传世本《老子》第六十二章，作“报怨以德”，《论语》在这里却将此语记成了“或曰”。或许是因为《论语》的编纂者认为此语出自老子，孔子曾师从老子，这样把孔子记成一位背叛师说而直接批评老子的人，似乎有些不大好，故而将其改成为“或曰”的吧。但正如黄式三《论语后案》所指出的：“以德报怨”实为老氏之说<sup>⑤</sup>。故孔子在此提出“以直报怨，以德报德”，显然是在与老子唱对台戏，是在否定和批评老子“以德报怨”的思想观点——既然孔子和他的弟子们都可以直接批评老师的思想观点和言行，为什么到了曾“学儒者之业，受孔子之术”的墨子那里，他就不可能来“非儒”了呢？是否可以反过来思考，墨子与孔子及其弟子一样，都对老师的学说及言行进行过直接的、直言不讳的批评，这正好说明了墨子是师承过孔子的嫡传——的确曾“学儒者之业，受孔子之术”。甚至可以说，正因为墨子有这样的学术经历，他的学说和思想与儒家及孔子思想有如此密切的关系，所以才能对孔子及儒家思想和言行提出深中要害的批评与非难。

当然，根据我的研究，现存《墨子》书中的《非儒下》篇，可能只有前半部分是墨子自己的观点，而后半部分则应该是秦统一天下之后的墨子后学所作。这一点，我们留待下文再说。

## 二、墨子及其后学的“非儒”

《墨子·公孟》篇曾批评“儒之道足以丧天下者，四政焉”。对儒者“以天为不明”“厚葬久丧”“弦

① 朱熹：《四书章句集注》，第180—182页。

② 陈柱著，毕明良校注：《诸子概论（外一种）》，第193页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，第176—178页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，第157页。

⑤ 程树德撰，程俊英、蒋见元点校：《论语集释》，北京：中华书局，1990年，第1313页。

歌鼓舞”和“以命为有”四者提出了批评。但在现有文献中,最能集中地反映墨家对儒家学术批评的,则仍当数《墨子》一书中的《非儒》篇。《非儒》原为上、下二篇,今仅存《非儒下》篇。但就是这篇集中批评儒家思想的文章,学术界对其作者和具体批评的对象,却存在着不同看法。毕沅认为此篇为“述墨氏之学者设师言以折儒也”,“门人小子臆说之词,并不敢以诬翟也……后人以此病翟,非也。”孙诒让则举《荀子·儒效篇》云“逢衣浅带,解果其冠,略法先王而足乱世;术缪学杂,举不知法后王而一制度,不知隆礼义而杀《诗》《书》,其衣冠行伪已同于世俗矣……是俗儒者也”,而认为“此周季俗儒信有如此所非者,但并此以非孔子,则大氏诬诋增加之辞”<sup>①</sup>。此即认为《非儒》篇应该不是墨子所作,而是墨子后学的妄增,“非儒”之账不应算在墨子头上,至少其中的“非孔”之账不应算在墨子头上。

我在上文已经指出,墨子本人曾“非儒”或“非孔”,这恐怕皆不可以臆断。孔子在世时,孔子的弟子即对孔子思想观点有许多质疑和批评。墨子早年“学儒者之业,受孔子之术”,后来却“背周道而用夏政”,故而不论其“非儒”还是“非孔”,这对他来说都是合情合理的,完全没有必要曲予回护。但这只是问题的一个方面。问题的另一方面是,墨子在理论或逻辑上可能“非儒”和“非孔”,并不等于事实上墨子必定“非儒”“非孔”。墨子是否真的曾经“非儒”或“非孔”,或者合“儒”“孔”而并“非之”,这既要看理论和逻辑上是否可能,更要看历史文献上是否确有证据。

就《墨子·非儒下》篇来看,此篇在结构和内容上似存在一个显著的特点,即该篇实存在前半“非儒”而后半“非孔”的不同(且其前半在“儒者曰”中间,强行加入了“有强执有命以说议曰”一段,文气不顺,似为《非命》篇错入)。前半以“儒者曰”和“又曰”起头,先陈述儒者的观点,然后分别加以批评;后者自“夫一道术学业,仁义也”始,则专门针对“孔丘之行”(依次为“晏子言孔子为人”“孔子之齐”“孔丘为鲁司寇”“孔丘穷于陈蔡之间”“孔丘与其门弟子闲坐”)与其所提倡的仁义之术的“相反谬也”,分别进行非难。故近代以来学者多认为《墨子》中的《非儒下》篇,自“夫一道术学业,仁义也”以下,专“非”孔子之行,“与上文就事立论者显然有别,不类一篇文章,疑经后人补缀窜乱,非墨书之旧也”<sup>②</sup>。而《淮南子·汜论训》论儒、墨是非之起时,亦曰:“夫弦歌鼓舞以为乐,盘旋揖让以修礼,厚葬久丧以送死,孔子之所立也,而墨子非之。”<sup>③</sup>可见,在孔、墨在世之时,孔子在当时社会影响最大的主要学术观点,乃“弦歌鼓舞”的乐论、“盘旋揖让”的礼论和“厚葬久丧”的孝道等几个方面。而《非儒下》篇前半部分所针对的,也正是孔子儒家学说的这几个方面。换言之,从《非儒下》篇的内容本身和孔子在世时其思想影响最大者来看,《墨子·非儒下》篇的内容和前后两部分的不同来看,墨家对儒家的学术批评亦应存在着前后两个阶段的不同。墨子本人或墨子在世之时,墨家对儒家的批评应该是直接针对出于孔子本人的“弦歌鼓舞”的乐论、“盘旋揖让”的礼论以及“厚葬久丧”的孝道的。而此时墨子的学术批评,也完全只是对孔子本人学术观点的批评,而不见一点对孔子人身攻击的影子。故传世本《墨子·公孟》篇载有墨子与儒家公孟子的长篇对话,其中墨子对儒家观点多有批评,但其批评的内容却与《非儒下》篇一样,仅局限于儒者之“贫富寿夭,错然在天”、厚葬久丧和虽怀疑鬼神无有却“必学祭祀”的矛盾上,而并无对孔子的人身攻击。《墨子·耕柱》篇对儒家的推己及人之爱和无鬼论等也有毫不隐讳的批评<sup>④</sup>,但亦无一处对孔子本人的攻击。不仅没有一处对孔子本人的攻击,墨子还认为对孔子之有“当而不可易者也”,固应“称之”(《墨子·公孟》)。但到了战国中后期墨子弟子

① 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第286页。

② 吴毓江撰,孙启治点校:《墨子校注》,北京:中华书局,2001年,第433页。案:吴氏原文曰,“自‘以所闻孔丘之行’以下,与上文就事立论者显然有别,不类一篇文章”。但此段前“夫一道术学业,仁义也。皆大以治人,小以任官,远用遍施,近以修身,不义不处,非理不行,务兴天下之利,曲直周旋,利则止,此君子之道也”数句,是为下文批评孔子提出是非标准,应与下文“以所闻孔丘之行”为一整体。故吴氏之言应曰“自‘夫一道术学业’以下,与上文就事立论者显然有别,不类一篇文章”。

③ 刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,第324页。

④ 案:《墨子·耕柱》篇在所记墨子言论中,突然插入“叶公子高问为政于仲尼”一节,而此节末曰:“故叶公子高未得其问,仲尼亦未得其所以对。”此与《韩非子》之《难一》《难二》《难三》《难四》诸篇叙述模式相同,故疑其当为法家著作《韩非子》之类错入。又,《耕柱》篇随后又有公孟曰“君子不作,术(述)而已”一节,疑似《公孟》篇错入。

或后学那里,墨家原来那种对儒家的学术批评已发生明显的变化:主要表现为这种批评已明显超出了学术批评的限度,而发展成为对儒家的全面挞伐乃至人身的攻击——用《庄子·齐物论》中的话说,儒、墨两家之间已是不问是非,而是“是其所非而非其所是”。只要是儒家的观点,墨家就要开展批评;反之,亦然。更有甚者,则和法家一样,对儒家的祖师孔子直呼其名,毫不留情地加以嘲弄与批评。——《墨子·非儒下》篇的后半部分,直呼“孔丘”,斥其不仁不义,俨然已超过了《庄子》一书,而与法家《韩非子》中的口吻极其相似。

《墨子·非儒下》篇的后半部分,应属战国中后期甚至更晚的墨家后学对儒家的批评。这一点,我们还可以从今本《孔丛子·诘墨篇》对《非儒下》篇的反诘中得到证明。由《孔丛子·诘墨》篇末称“曹明问子鱼”作《诘墨》之由,可知《诘墨》的作者当为孔子之九世孙鲋(字子鱼)。孔鲋生于公元前264年(秦襄王四十三年),秦末入陈胜军。秦灭六国在秦始皇二十七年(前220年),秦始皇十四年用李斯之“策”以“别墨白而定一尊”。这也就是说,孔鲋的这篇反诘墨家攻击孔子的《诘墨》篇,一定完成于秦统一天下的公元前220年之前。因为那时可能还有“百家争鸣”、儒墨相非的社会环境。而墨家《非儒下》篇的后半部分,也应该就写于《诘墨》篇成文之前不久,因为也只有这样,《诘墨》篇中的“诘墨”才是有的放矢和具有现实意义的。

在前期墨家对儒家的学术批评中,墨子所批评的主要是儒家孔子所提倡的“弦歌鼓舞”的乐论、“盘旋揖让”的礼论和“厚葬久丧”的孝道。今存《墨子》一书中有《节用上》《节用中》《节用下》《节葬下》《节葬上》《节葬中》《非乐上》《非乐中》《非乐下》诸篇,应该即是墨子针对儒家孔子以上言行提出学术批评的作品。《墨子》之《非乐上》篇首先提出了“仁人”的行事标准:“必务求兴天下之利,除天下之害。”然后指出,今“民有三患:饥者不得食,寒者不得衣,劳者不得息”。继而墨子得出结论说:

是故子墨子之所以非乐者,非以大钟鸣鼓、琴瑟笙簧之声以为不乐也,非以刻镂华文章之色以为不美也,非以刍豢煎炙之味以为不甘也,非以高台厚榭邃野之居以为不安也……然上考之不中圣王之事,下度之不中万民之利,是故子墨子曰:为乐非也。<sup>①</sup>

由于《墨子·非乐中》《非乐下》篇已阙,仅就今存《非乐上》篇而言,与其说墨子这里是在批评儒家的乐论思想,不如说是在批评当时上层社会存在的奢靡享乐之风;与其说是在就当时的社会风气和艺术观点进行学术批评,还不如说是在对当时的社会风气和社会现象进行一种社会批评。

《墨子·节用上》《节用中》《节用下》三篇和《节葬下》篇,从表面上看,都是在宣扬墨家的“贵俭”观点,但如果从《墨子》诸篇凡立论皆必有所破、凡“是”必有所“非”的结构模式来看,其正面立论“节用”“节葬”——主张“贵俭”思想的同时,也必是在对儒家之“繁礼”予以否定和批评。

同墨子对儒家“乐论”的批评一样,墨家批评儒家礼论也并非是在进行理论上的批判,而更主要地是就儒家所提倡的“盘旋揖让”和“繁扰而不悦”之礼所造成的社会效果出发,对儒家所提倡的“繁扰之礼”“加费不加于民利”这一点展开的社会批评。而且,孔子本人虽对于礼十分重视,一心想恢复周礼,但当鲁人林放“问礼之本”时,他却说:“礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。”(《论语·八佾》)这说明,孔子也并不是一味强调礼之形式的繁缛与过度文饰的。故墨子对儒家礼论的批评,也就不可能是专门针对孔子本人的了,而应该是针对那些只求以外在的繁文缛节来炫惑世人之“俗儒”的。

《墨子·节用上》《节用中》《节用下》二篇也是墨子宣传“贵俭”主张和“非”儒家所倡之礼的作品,因为此时儒家的“礼”已是“礼仪三百,威仪三千”(《礼记·中庸》)——在所谓吉凶军宾嘉“五礼”中,既有属于国家祭祀大典的礼仪,也包括与士人生活密切相关的婚丧嫁娶之礼等,故《节用中》篇在论“节用之法”时也提出了“古者圣王制为节葬之法曰:‘衣三领,足以朽肉;棺三寸,足以朽骸。掘穴深

<sup>①</sup> 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第250页。

不通于泉，流不发洩，则止。死者既葬，生者毋久丧用哀。”而《节葬下》则是对违背这一“节葬之法”的“今天下之士君子”的直接批评。对“后世之士君子”以“厚葬久丧”为“仁也、义也、孝子之事也”，或“犹多皆疑惑厚葬久丧之为中是非利害也”，或以为“厚葬久丧”为“众人民”“治刑政”“干上帝鬼神之福”等等观点，一一予以了反驳。可以说，墨子对“厚葬久丧”的批评，实际上就是对儒家丧礼的批评，是墨子“非”儒家之“礼”的一部分。

后期墨家对儒家的学术批评，应该主要发生在战国中后期的秦国。

墨学传入秦国的起始时间，学术界还存在不同的看法。何炳棣先生认为，“秦墨”的出现当在秦孝公任用商鞅变法之前的秦献公（公元前384年至公元前362年在位）之时。至迟到秦孝公任用商鞅变法之后，大批墨者向秦国集中则是没有问题的<sup>①</sup>。《吕氏春秋》之《首时》《去私》《去宥》诸篇，分别载有“东方墨者”和“秦之墨者”田鸠、谢子、唐姑果、腹䟽等人见秦惠王之事，可见当时秦国墨家之活跃。而此时墨者之所以云集于秦国，应与商鞅变法以后秦国推行“法治”的环境有关。殆商鞅变法“什伍连坐”、劝赏告奸及奖励军功等项政策，虽有“刻暴寡恩”之弊，而与墨家的“兼爱”“非攻”主张相冲突，但商鞅之法一切以功利为皓的，“僇力本业”，“奖励耕织”，主张禁绝《诗》《书》及儒者等扰乱国家的“六虱”，这又是与墨家的思想主张完全吻合的。故在法家思想主导下的秦国，在荀子时已是举国“殆无儒”也（《荀子·彊国》），而如韩非、李斯者，则先后斥儒者为“五蠹”之一，并对孔子的言行不断进行质疑，以至于提出了“别黑白而定一尊”这种统一思想的主张，采取了“焚书坑儒”这种打击儒学的行动。而此时的“秦之墨者”对儒家的态度，亦竟有与秦晋法家合流之势。对此，我们只要看看《韩非子》对待墨家的态度，将《墨子·非儒下》篇对孔子言行的“诘难”与《韩非子》一书中的相关内容加以对比，即可见出二者的一致（如《韩非子·说林下》载孔子使弟子“导子西之钓名”以见孔子势利，《内储说七术上》载孔子赞“殷之法刑弃灰于街者”以见孔子重刑，《难一》质疑孔子称赞赵襄子先赏高赫为“仲尼不知善赏”，《难二》质疑孔子称赞周文王“请解炮烙之刑”为太过，《难三》批评孔子对叶公和鲁哀公问政为“亡国之言也”，等等）。故我认为，《墨子·非儒下》篇后半部分对孔子的“非难”，应该与《非儒下》篇前半部分产生于不同的时代——应该是产生于战国后期的儒、墨论争之中，甚至有可能产生于秦国统一天下前后的法、墨合流之势中——更具体来说，即是孔鲋作《孔丛子·诘墨》篇之前不久的时间。

### 三、墨家对道家的学术批评

上文我们在论述墨家对儒家之“繁礼”“揖让”的批评时，曾引用《汉书·艺文志》的话指出，墨家之所以有如此的动机或出发点，乃在“贵俭”二字。但如果检视先秦诸子百家，我们就会发现，“贵俭”并非为墨家独有的思想主张，其它诸子学派也多有此种思想，如先秦道家。《老子》第六十五章曰：“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”老子把“俭”作为其“三宝”之一，即可知他的确也有“贵俭”主张。《墨子·亲士》一篇，毕沅“疑（墨）翟所著也”，孙诒让认为该篇“大抵《尚贤》篇之余义”<sup>②</sup>。而汪中则以其中“今有五锥，此其铍，铍者必先挫……是以甘井近竭，招来近伐，灵龟近灼，神蛇近暴……故曰‘太盛难守’也”一段，与《庄子·山木》篇所谓“直木先伐，甘井先竭”大意相近，故谓此处当属“错入道家言二条”<sup>③</sup>。我认为，在没有其它文献根据的情况下，我们是难以断定《亲士》篇的作者及“今有五锥”一段是他书错简。但传世本《墨子·亲士》一篇有“今有五锥”一段存在，且这一段应属“道家者言”，则是确定无疑的。故我们似乎可以说，至少在《墨子》诸篇形成之时，墨家的思想中其实是或多或少地吸收了某些道家思想的成分的。《庄子·列御寇》载庄子将死，弟子欲厚葬庄

① 何炳棣：《国史上的“大事因缘”解谜——从重建秦墨史实入手》，《光明日报》2010年6月3日，第10—11版。

② 孙诒让，孙启治点校：《墨子间诂》，第1页。

③ 吴毓江，孙启治点校：《墨子校注》，第7页。



子,然庄子以为:“在上为乌鸢食,在下为蝼蚁食”,其实并无二样,厚葬没有任何意义。庄子的这种观点与墨子的“薄葬”之说,也是十分相近的。可见,墨家也对先秦道家思想是有所吸收或赞同的。

墨家对道家的批评,冯友兰以为主要是后期墨家对老子“认为学习是无益的”(“绝学无忧”)观点和“庄周相对主义的观点”的批评<sup>①</sup>。但据《淮南子·汜论训》在叙“儒、墨之是非”时所说,则道、墨思想似存在更广泛的分歧:

兼爱,尚贤,右鬼,非命,墨子之所立也,而杨子非之。<sup>②</sup>

兼爱、尚贤、右鬼、非命是“墨家的十大主张”中的主要部分<sup>③</sup>。《汉书·艺文志》曰:“墨家者流……茅屋采椽,是以贵俭;养三老五更,是以兼爱;选士大射,是以上贤;宗祀严父,是以右鬼;顺四时而行,是以非命;以孝视天下,是以上同。此其所长也。”但根据《淮南子·汜论训》的记载来看,“墨家的十大主张”的提出时间先后和倡导者都是并不完全相同的。兼爱、尚贤、右鬼(即“明鬼”)、非命四项应该是墨子亲自提出的,“所立”的时间可能要早一些;而其它各项主张,即使是“墨子之所立”,其提出的时间也要晚些,有的甚至可能是墨子弟子或后学鉴于其所处的社会情势,对墨子基本思想所作的进一步发挥。如墨家的“非攻”主张的提出,就明显是作为“兼爱”之说的补充和延伸而来。因为“墨子之唯一主义,在乎兼爱”,“且攻战者,兼爱之敌也。既主兼爱,则不能不非攻。此《非攻》篇所由作也”<sup>④</sup>。可见,“非攻”之说的提出,乃是“兼爱”主张的自然延伸,应晚于“兼爱”主张的出现。同时,墨家的这“十大主张”,又显然是在与其他诸子学派的论争中提出的——墨子即使是在正面阐述或论证其“兼爱”“尚贤”“右鬼”等思想主张时,亦对反对其观点或主张者有所反驳与批评。《淮南子·汜论训》说兼爱、尚贤、右鬼、非攻诸义,为“墨子之所立也,而杨子非之”。这就包含有墨子这些观点的确立,乃属于与杨朱进行学术批评与反批评的结果的意思。《庄子·骈拇》曰:“骈于辩者,累瓦结绳窒句,游心于坚白同异之间,而敝跬誉无用之言非乎,而杨(朱)墨(翟)是已”。同书《胠篋》曰:“削曾、史之行,钳杨(朱)墨(翟)之口”云云。可见,在当时,杨、墨学术论争何等激烈。《墨子·兼爱下》曰:“然天下之非兼者之言犹未止也”,《明鬼下》亦曰“今执无鬼者曰”云云,又可知墨子“兼爱”“明鬼”诸论当时已多遭非议,而《墨子》书中《兼爱》《尚贤》《明鬼》《非命》诸篇,亦不能不包含对先秦诸子其他学派非难言论的批评。

墨子“立”兼爱、尚贤、右鬼、非命诸义时,所批评和驳斥的是哪个诸子学派的何种言论呢?过去有人以为是针对儒家孔学的。我以为,若根据《淮南子·汜论训》的说法,墨子批评的不是别人,而是针对杨朱及其与墨子的兼爱、尚贤、右鬼、非命相对立的观点和言论的。因为在杨、墨的论争中,既然杨朱针对墨子及墨家的兼爱、尚贤、右鬼、非命诸义“非之”,那墨子及墨家也绝不会是只顾正面宣传自己的主张而对杨朱及其徒众对自己观点的批评置若罔闻的,而必定会奋起还击,给予杨朱学派以最直接的抨击。现存《列子》书中有专记杨朱之学的《杨朱》一篇,学界历代都对其真伪存在争论。但正如近代梁启超、胡适二人所云:《杨朱篇》“似从古书专篇采集以充帙者”<sup>⑤</sup>,故“这一篇的大体似乎可靠”<sup>⑥</sup>。而在《杨朱》这篇中,杨朱的思想主张似乃正为与墨子兼爱、尚贤、明(右)鬼、非命相对者,而墨家禽滑离与杨朱之辩亦赫然在于其间。由此可知,墨子当年之“辟杨”应不虚矣。

杨朱,他书又作“阳朱”或“阳子居”,其事迹载籍少见。《史记》不仅无其传,且《老子韩非列传》和《孟子荀卿列传》等记载先秦诸子人物的传记中也没有提到他,《汉书·艺文志》既无其书,《古今人

① 冯友兰:《中国哲学史新编》(上),第469页。

② 刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,第524页。

③ 嵇文甫说:“墨子的十大主张:兼爱、非攻、尚贤、尚同、天志、明鬼、非乐、非命、节用、节葬,在《墨子》书中各有专篇”。(嵇文甫:《春秋战国思想史话》,北京:北京出版社,2015年,第30页)

④ 陈柱著,毕明良校注:《诸子概论(外一种)》,第151、312页。

⑤ 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,北京:北京出版社,2016年,第272页。

⑥ 胡适:《中国哲学史大纲》,第126页。

表》亦无其人。其事迹仅散见于先秦及汉初子书。关于杨朱的生活年代,历来存在较大争议,一般皆依刘向《说苑》称杨朱见梁王而论治,而以“杨朱行辈较孟轲惠施同时而稍前”,并推定杨朱生卒年为公元前395年至前335年之间<sup>①</sup>。我认为,这种看法将杨朱的生活时代定得太晚,而且仅据这一记载也未必能说明问题。因为从《孟子》来看,孟子虽詈斥杨朱为无君无父,“是禽兽也”,有时却仍不能不尊其为“杨子”(《孟子·尽心上》),而且从来皆称“杨、墨”而不曰“墨、杨”(要知道当时的“显学”可是“儒、墨”,而不是“儒、杨”啊!)。这说明,杨朱的年辈不仅应早于孟子,而且还要早于墨子。因此,孟子才会将杨、墨两家这样排序的。况且,《庄子》之《应帝王》和《寓言》二篇都有杨朱(阳子居)见老聃的记载,后人也都相信杨朱师事老子一事,则杨朱自应与孔子为同辈,即使晚于孔子,也应与孔子弟子中之年长者行辈相当,这样才有可能与孔子一样直接受教于老子(老聃)<sup>②</sup>。

从学理上看,杨朱也正是继承了老子学说中的养生成份而加以发展的。《孟子·滕文公下》曰:“杨子为我,是无君也。”同书《尽心上》曰:“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也。”《吕氏春秋·不二》曰:“阳生(即杨朱)贵己。”高诱注:“轻天下而贵己,孟子曰:‘阳子拔体一毛以利天下弗为也。’”<sup>③</sup>可知杨朱思想特点就是所谓“为我”或“贵己”。但此“为我”或“贵己”,却“并不是损人利己”,因为“他一面贵‘存我’,一面又贱‘侵物’,一面说‘损一毫利天下不与也’,一面又说‘悉天下奉一身不取也’。他只要‘人人不损一毫,人人不利天下’。这是杨朱的根本学说”<sup>④</sup>。所以我认为,杨朱的这种思想主张实际是先秦道家的一种养生学说,是由老子的养生论发展而来的。《老子》曰:“见素抱朴,少私寡欲”(第十九章)又曰:“我有三宝,持而保之。一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。”(第六十五章)于是一般人便以为老子的生存之道,全都是寡欲无私和退隐无为的柔道了。但这其中实在是存在不少误解的,至少是有意无意地忽视了老子的辩证法思想。因为老子虽然的确重视和强调无私、寡欲、无为、“为人”、“与人”等等,但在老子那里,这些其实都只是手段而非目的。《老子》自己本来已说得很清楚,为什么要“与人”、要“为人”、要“无为”呢?只是因为“圣人”是“不积”的:“既以为人,己愈有;既以与人,己愈多。”(第八十一章)还因为“为道”又是需要“日损”的:“损之又损,以至于无为,无为而无不为。”(第四十八章)故《老子》第七章曰:

天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。是以圣人后其身而身先,外其身而身存。非以其无私邪?故能成其私。<sup>⑤</sup>

由此可知,老子的所谓“去欲”“无私”“外身”“无为”,实际是为了实现更多的“欲”,更大的“私”,更多的“为”——“无不为”。而杨朱的所谓“为我”“贵己”,虽表面上看起来是那樣的“极端自私”,实际则和老子的“见素抱朴,少私寡欲”一样,只是保持个人的原始的本真状况,为了反朴归真而“天下治矣”(宋代苏轼《赤壁赋》曰:“苟非吾之所有,虽一毫而莫取。”此正是杨朱所谓“人人不取一毫,人人不利天下”之义)。从这个意义上讲,墨子对杨朱思想观点的批评,未必不可以看成是对先秦道家及老子思想本身的批评。

因为在先秦诸子的著作中“立”与“破”、批评与反批评往往是同时并存的,故墨子对杨朱及先秦道家思想的批评,也应该主要是存在于墨家之“立”兼爱、上(尚)贤、右鬼(明鬼)、非命诸义的各篇之中。

《墨子·兼爱》上、中、下三篇所“立”,皆“兼(相)爱”之义。《吕氏春秋·不二》《尸子·广泽》亦皆云:“墨子贵兼”(“兼”亦作“廉”)。可见,“兼爱”乃墨子及墨家最根本的学说。但《兼爱》篇在“立”“兼”义之时,又对与之相对立的“今天下之士君子之言”或“天下之士非兼者之言”进行了反驳和批

<sup>①</sup> 钱穆:《先秦诸子系年》,北京:商务印书馆,2002年,第284、695页。

<sup>②</sup> 高华平:《先秦诸子与楚国诸子学》,北京:北京师范大学出版社,2016年,第120—121页。

<sup>③</sup> 陈奇猷校释:《吕氏春秋校释》,上海:学林出版社,1995年,第1127页。

<sup>④</sup> 胡适:《中国哲学史大纲》,第129页。

<sup>⑤</sup> 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年,第19页。

评。那么,《墨子·兼爱》所批评和反驳的“今天下之士君子之言”或“天下之非兼者之言”都是哪些人的言论呢?依《淮南子·汜论训》可知,此即是杨朱的“为我”之论。而由《墨子》书中之论可知,其中与“兼”相对的乃是“别士”之“别”。《墨子·兼爱下》认为:“当今之时”的“天下之大害”,皆“从恶人、贼人生”;而“名分乎天下恶人而贼人者,兼与?别与?即必曰别也。”故而他得出结论:“是故别非也。”这说明,墨子所批评的与“兼”相对的,乃是“别”论。

梁启超也认为,《墨子》中与“兼”相对的,正是“别”。但他又说:“墨子以‘别’与‘兼’对,若儒家正彼所斥为‘别士’者也。”<sup>①</sup>这是以孟子批评杨朱“为我”为不爱君父的思路看待墨子和杨朱的批评与反批评,而不是以杨朱、墨翟本身的立场看待二者的互“非”。实际上,杨朱所“非”墨子的“兼爱”,并非儒家的“等差之爱”,而是墨子所谓与“自爱”相对的“兼爱”。故《兼爱》诸篇释“兼爱”之义为“兼相爱,交相利”,“兴天下之利,除天下之害”;而“别士”之“别”义则为:“子自爱不爱父,故亏父而自利;弟自爱不爱兄,亏兄而自利;臣自爱不爱君,故亏君而自利。”其关注点皆在“自爱”“自利”——爱之“别”而不“兼”,而不在“爱”的等差或先后顺序上。因为杨朱的“为我”,“拔一毛而利天下不为也”,不论如韩非所理解的那样“只在杨朱肯拔他身上一根毛,他就可以享受世界上最大的利益”,还是如孟轲理解的那样“只在杨朱肯拔他身上一根毛,全世界就可以都受到利益,这样,杨朱还是不干”,实际都是从这样一个前提出发的,即“一个人的生命是最重要的,生活中的一切都是为的养生,也就是养身”,“身是主体,一切都为的它。一个人的身,就是他的‘我’。为身就是‘为我’”<sup>②</sup>。而且,杨朱还认为,只要全社会都做到了“人人不损一毫,人人不利天下”,则“天下治矣”。所以,人必须“自爱”“自利”。这就与墨子以“爱人”“利人”——“兼爱”为前提的“天下治矣”的方案正相对立,因而也就不能不招致墨子的坚决批评和反对。

《墨子·尚贤》上、中、下三篇,是墨子“立”其“尚贤”之论的作品。文章反复论证了贤良之士“固国家之珍,而社稷之佐也”,而“尚贤”乃“为政之本也”。墨子“尚贤”的措施是:“必且富之贵之,敬之誉之。”同时,《尚贤》三篇也批评了那些“不尚贤”或不知“以尚贤使能为政”的观点和行为,“以此知天下之士君子明于小而不明于大也”。

正如墨子本人所说:“今之士君子居处言尚贤”(《尚贤下》),“岂独子墨子之言哉”(《尚贤中》)。可见,在先秦诸子中,言“尚贤”者实多。但在墨子之前,只有老子是明确反对“尚贤”的。老子主张“人法地,地法天,天法道,道法自然”(《老子》第二十五章)。认为一切仁、义、礼、智都应否弃,而应返归于无知无欲的“愚”或“自然”。故《老子》第三章曰:

不尚贤,使民不争。不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱。是以圣人之治,虚其心,实其腹;弱其志,强其骨。常使民无知无欲,使夫智者不敢为也。为无为,则无不治。<sup>③</sup>

《老子》有如此“不尚贤”和“无为而治”的主张,故梁启超认为《墨子》提倡“尚贤”和“有为而治”,乃“和老子的‘不尚贤’正相反”,“都是对于老学的反动”<sup>④</sup>。老子之后,道家的庄子,法家的商、韩,无不本加厉地鼓吹老子“不尚贤”的主张。但因为他们的皆出于墨子之后,故《淮南子·汜论训》仅以杨朱为“非”墨子“尚贤”主张者。这说明,墨子对当时“不尚贤”主张的批评,也明显是针对杨朱的。杨朱是老子的弟子,他继承了老子的“自然”思想并发展为“人人不损一毫,人人不利天下”的极端“为我”之论,又怎么会不反对墨子提出的以“富之贵之,敬之誉之”诱使贤能贡献出自己才智的“尚贤”主张呢?他反对“尚贤”,主张“不尚贤”,《墨子·尚贤》在论证其“尚贤”观点时,同时对他的学术观点展开学术批评,那也就不足为奇了。

《墨子·明鬼》上、中、下三篇,今仅存下篇。《墨子·明鬼下》一方面从理论和事实上极力证明确

① 梁启超:《先秦政治思想史》,上海:上海古籍出版社,2014年,第126页。

② 以上引文并见于冯友兰:《中国哲学史新编》(上),第187—188页。

③ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,第8页。

④ 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第159页。

有鬼神,另一方面也在极力否定和驳斥“今执无鬼者”所谓“鬼神者,固无有”的观点。二者相辅相成。而在墨子时代,儒家的孔子及其弟子虽“不语怪、力、乱、神”,“敬鬼神而远之”(《论语·先进》),但也并非完全的“无鬼”论者。故孔子又说:“祭如在,祭神如神在。”(《论语·八佾》)而《墨子》之《非儒》及《公孟》诸篇虽也批评儒家“贫富寿夭,错然在天”和“以天为不明,以鬼为不神”,但同时指出了儒者“教人学而执有命”“以鬼神为不神明”而犹祭祀之,二者之间存在矛盾。可见,儒者之持“无鬼论”“有命论”,皆是并不彻底的,并不足以成为墨子批评的例子。应该说,在墨子同时代及以前,实只有道家是彻底的无神论者。《老子》第六十章曰:“以道莅天下者,其鬼不神。”到了老子之后的道家那里,人及其精神都成了“气”,就更不具有所谓神性了。《管子·内业》曰:“凡物之精,此则为生。”又说:“精也者,气之精者也。气,道乃生,生乃思,思乃知,知乃业矣……一物能化谓之神,一事能变谓之智。”《庄子·至乐》曰,人之生也,“察其始而本无生,非徒无生也而本无形;非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生”,至死,则形解气散,故而彻底否定了鬼神的存在。杨朱在史料中有明文“非”墨子“所立”之“有鬼”(“右鬼”)论者,他至少应该是对墨子的“天志”“明鬼”之论不以为然的。而墨子在“立”其“明鬼”之论时所予以批评和驳斥的“执无鬼论”者,自然也就应该是非杨朱莫属了。至少,杨朱也是《墨子·明鬼下》所批评的“执无鬼”论者之一。

《墨子·非命》上、中、下三篇是墨子与杨朱所进行的批评和反批评中唯一以“非”字名篇者,直接表明了其内容是对“有命者”或“执有命者之言”的批评。

说到墨子的“非命”,一般人都会将其与儒家的“死生有命,富贵在天”(《论语·颜渊》)之说相联系,而今本《墨子·非儒下》的前半,在“儒者曰”中又有“有强执有命以说议曰”一段,于是很多人便认为墨子这里针对的就是孔门儒家。但我以为不然。且不说在先秦诸子“道家讲命,比儒家更甚”<sup>①</sup>,仅就《非儒下》篇前半的内容来说,连续两个“儒者曰”所提起的都是仁爱和礼义的观点,中间绝对不应该插入一段所谓“有强执有命以说议曰”而批评“有命论”的文字,以致使整个文字显得杂乱无章。即使依孙诒让的解释,将上一个“有”字读作“又”,这也与下文紧接着“儒者曰”之后皆只用“又曰”的文例仍然不符。更何况,儒家的孔子及其弟子虽也承认“有命”,但他们都是“知其不可而为之”的一群人,十分强调个人后天的学习和道德修为,即使是“老之将至”也仍不会放弃自己的主观努力的。孔子说:“为人(仁)由己”,“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》),从这些都不难看出其积极用世的态度。所以我疑心,这段文字有可能不是《非儒》篇中的原文,而可能本出于《非命》篇,不知什么时候和什么原因,被人传抄时错入到《非儒》篇中了。

我认为,在孔、墨时代最主要的“执有命者”,即使不如张岱年所云,先秦时“道家讲命,比儒家更甚”,至少也应该如胡适所言,应把道家与儒家相称并论:“老子和孔子都把‘天’看作自然而然的‘天行’,所以以为凡事都由命定,不可挽回。”而且,道家的老、庄更把“安于性命之情”看成了最高的“道德”。《老子》第十六章曰:“夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命。”又说:“复命曰常,知常曰明。”庄子更把这种“认命”“听天由命”的思想推向极致。《庄子·人间世》曰:“天下有大戒二:其一命也,其一义也。子之爱亲,命也,不可解于心;臣之事君,义也,无适而非君也,无所逃于天地之间,是之谓大戒……知其不可奈何而安之若命,德之至也。”《德充符》亦曰:“知其不可而安之若命,唯有德者能之。”皆以安于性命之情为至德。而《庄子》外、杂各篇亦多有此义。如《骈拇》篇曰:“彼正正者,不失性命之情。”又曰:“吾所谓藏者……任其性命之情而已矣。”《天运》篇曰:“圣也者,达于情而遂于命也。”又曰:“性不可易,命不可变,时不可止,道不可壅。”《达生》篇曰:“达命之情者,不务知之所无可奈何。”皆把“命”看成不可改变之自然律,而人只能听之顺应之。

可以说,杨朱亦应如庄子一样,继承了老子“听命”的思想,而有命定之论,故遭到了墨子本人的坚决批判,而把他视为了“执有命者”之列。

<sup>①</sup> 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:中华书局,2017年,第513页。

#### 四、墨家对先秦其他诸子学派的批评

墨子生活的年代与孔子大略一致,属于春秋战国之际。孔子是先秦诸子的开山祖师。故墨子本人虽然对儒家、道家的学术思想有明确的批评,却不可能针对尚未正式形成的阴阳、纵横、法、名、农、杂等其它诸子学派提出批评。如果说墨子思想与阴阳、纵横、名、农、杂及小说家有某些联系的话,那就是因为墨家出现在前,它的思想或多或少地被其它后起的诸子学派所吸取,以至于导致了许多某家源于墨家之类说法的出现。

例如阴阳家。墨子既倡“兼爱”“尚贤”,把人民之“利”放在首位;又屡言“天志”“明鬼”,以证天遣祸福之不爽。《墨子·辞过》曰:“凡回于天地之间,包于四海之内,天壤之情,阴阳之和,莫不有也,虽至圣不能更也。何以知其然? 圣人有传:天地也,则曰上下;四时也,则曰阴阳;人情也,则曰男女;禽兽也,则曰牡牝雌雄也。真天壤之情,虽有先王不能更也。”此为墨子显言阴阳之例。近人蒙文通又曰:“墨家尚鬼,而阴阳家‘舍人事而任鬼神’”,“则阴阳家固墨学之流也”<sup>①</sup>。《墨子·贵义》载墨子与“日者”之言曰:“且帝以甲乙杀青龙于东方,以丙丁杀赤龙于南方,以庚辛杀白龙于西方,以壬癸杀黑龙于北方”,毕沅则于其后增“以戊己杀黄龙于中方”一句。孙诒让注曰:“此即古五龙之说,《鬼谷子》‘盛神法五龙’,陶弘景注云:‘五龙,五行之龙也。’《水经注》引《遁甲开山图》云:‘五龙见教,天皇被迹’,荣氏注云:‘五龙治在五方,为五行神。’《说文解字·戊部》云:‘戊,中宫也,象六甲、五龙相拘绞也。’义并同。然则五龙自有中宫,但日者之言,不妨约举四方耳。”<sup>②</sup>这说明墨子不仅言阴阳,实亦是中國思想史上最早将五行与“五帝”“五方”“五时”相配合,同时言阴阳与五行者也,遂开此后阴阳家并言“阴阳”“五行”之先河。

又如名家。先秦名家是与墨家关系最为密切的诸子学派之一,历来皆有人认为名家源出于墨家,冯友兰论后期墨家对先秦诸子的学术批评,差不多都是基于对名家名辩学说的批判而展开的。冯氏之说诚为有据,只不过我们认为墨家对名家的批评实有更丰富的内容。《墨子·耕柱》篇记载治徒娱、县子硕问子墨子“为义孰为大务”时,子墨子曰:“譬若筑墙然,能筑者筑,能实壤者实壤,能欣者欣,然后墙成也。为义犹是也。能谈辩者谈辩,能说书者说书,能从事者从事,然后义事成也。”可见,在墨子时代,虽名家可能尚未正式成为先秦诸子中的一家,但名辩之风则似已经形成,而墨子是认可“谈辩”的价值和意义的——认为它是“为义”的“大务”之一。因此,尽管墨子本人之言论“多不辩”(《韩非子·外储说左上》),但他很喜欢辩论则是无疑的。《墨子》书中《耕柱》《贵义》《公孟》《鲁问》《公输》诸篇,多载墨子与人辩论之辞,亦可见墨子之“谈辩”特点,即他也是从“辩名”的角度来“析理”的。故《墨子》所记其辩论之辞,多显示出严密的逻辑性。前人于此已多有解说,今但举一例以明之。《墨子·公输》载子墨子见楚惠王曰:

今有人于此,舍其文轩,邻有敝舆,而欲窃之;舍其锦绣,邻有短褐,而欲窃之;舍其梁肉,邻有糠糟,而欲窃之。此为何若人? 王曰:“必为窃疾矣。”子墨子曰:“荆之地,方五千里,宋之地,方五百里,此犹文轩之与敝舆也;荆有云梦,犀兕麋鹿满之,江汉之鱼鳖鼃鼉为天下富,宋所为无雉兔狐狸者也,此犹梁肉之与糠糟也;荆有长松、文梓、楸枏、豫章,宋无长木,此犹锦绣之与短褐也。臣以三事之攻宋也,为与此同类,臣见大王之必伤义而不得。”<sup>③</sup>

从形式逻辑的角度来看,《墨子》的这一段文字里,实包含了形式逻辑(“名学”)上的两个有省略的三段论推理。第一个(有省略的)“三段论推理”中的大前提(《墨子·经说上》称“大故”),明显是被省略了。这个大前提应该是:“有窃疾者”“必舍其文轩,邻有敝舆,而欲窃之;舍其锦绣,邻有短褐,而

① 蒙文通:《古学甄微》,成都:巴蜀书社,1987年,第312页。

② 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第448页。

③ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,第484—486页。

欲窃之；舍其梁肉，邻有糠糟，而欲窃之”；小前提（《墨子·经说上》称“小故”）是：“今有人于此，舍其文轩，邻有敝舆，而欲窃之；舍其锦绣，邻有短褐，而欲窃之；舍其梁肉，邻有糠糟，而欲窃之”。结论是：此人“必为窃疾矣”。而在全段整个大的三段论推理中，上面这个三段推理，又只是一个大前提。全段整个大的三段论推理中的小前提是：“荆之地，方五千里，宋之地，方五百里，此犹文轩之与敝舆也；荆有云梦，犀兕麋鹿满之，江汉之鱼鳖鼃鼃为天下富，宋所为无雉兔狐狸者也，此犹梁肉之与糠糟也；荆有长松、文梓、楸枏、豫章，宋无长木，此犹锦绣之与短褐也。”结论是：荆（楚）“为与此同类”，亦“必为窃疾矣”。

墨子用这两个缜密的类比推理来论证楚国攻伐宋国的不义，不仅具有强大逻辑力量，而且可证明他不愧为中国“名学”理论的伟大奠基者和实践家，后期墨家“名学”理论取得了辉煌的成就，以至于人们往往认为名家源自墨家，这些都是有深刻的历史原因的。

后期墨家一般被称为“别墨”。“别墨”是指“以坚白同异之辩相訾，以觚偶不侔之辞相应，以巨子为圣人”的南方之墨者“相里勤之弟子五侯之徒”和苦获、己齿、邓陵子之属。“别墨”的“名学”理论成果，主要保存在《墨子》中的《大取》《小取》《经》上、下和《经说》上、下等六篇之中。西晋的鲁胜名之曰《墨辩》。以往有学者认为《墨辩》命题产生的时代应该在惠施（《汉书·艺文志》“名家”有“《惠子》一篇”，班固自注：“名施，与庄子同时”）等人之前，并说惠施反驳了《墨辩》中的观点<sup>①</sup>。我认为，把这种看法颠倒过来，即把《墨辩》中的“坚白同异之辞”看作是宋钐、惠施到南方之后所引起的南方墨学阵容中的分歧和争辩，把“别墨”中“盈坚白”“合同异”一派看作是对同于名家惠施、公孙龙的“离坚白”“别同异”一派的批评，或许更接近战国中期墨学发展的实际<sup>②</sup>。因为根据郭沫若等人的研究，至少《墨子》中的《经》上、《经说》上和《经》下、《经说》下是互相反对的两派：“《经上》派主张盈坚白，《经下》派主张离坚白”；“《经上派》的同异观是根据常识来的，《经下》派则颇承受惠施的主张”<sup>③</sup>。所以，《墨经》中“别墨”的互相批评，既可看作是后期墨家中一派对另一派的批评，也可以看成后期部分墨家对名家惠施等人的学术批评。

再如法家。尽管先秦法家的正式形成在墨家之后，早期的墨家不可能批评法家的思想，但在《墨子》一书中却多有言“法”之处。《墨子》书中“法”之义，一是动词，为效法，如《法仪》中所谓“法父母”“法天”；二为法则，法度。《墨子·天志中》曰：“是故子墨子之有天志……是以圜与不圜皆可得而知也。此其何故？则方法明也。”《天志下》曰：“故子墨子立天志，以为仪法。”《经上》曰：“法，所若而然也。”《经说上》曰：“法，意、规、员三也俱，可以为法。”可见，《墨子》此类“法”字，皆指法度、法则。而此与法家之“法”多指刑法、政令不同。墨子的“法”虽与法家以刑赏为主要内容的“法”不同，但其对“法”的重视，主张一切依“法”而行的思想原则和方式，则是与法家完全一致的。法家以“法”名家，这既以可以说是法家受到墨家启发、吸收墨家思想的结果，也可以说是墨家受到“前期法家”思想中那种“尚法”观念影响的表现。故《墨子·法仪》曰：“子墨子曰：天下从事者不可以无法仪，无法仪而其事能成者，无有也。虽至士为之将相者皆有法，虽至百工从事者亦皆有法。”另外，《墨子·尚同中》曰：“……天下之人异义。是以一人一义，十人十义，百人百义。其人数兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，而非人之义，故相交非也。”这一认识，可能直接启发了法家统一思想、禁绝百家之义主张的提出。

墨家中明确地对法家学术作过批评的，应该是稷下学派中的“宋钐、尹文之墨”。宋钐，又称宋轻、宋荣子。《荀子·正论》载“子宋子曰：‘明见侮不辱，使人不斗。’”《韩非子·显学》曰：“宋荣子之

① 杨宽：《战国史》，上海：上海人民出版社，2003年，第573页。

② 高华平：《先秦诸子与楚国诸子学》，第223—227页。

③ 郭沫若：《十批判书》，北京：人民出版社，2012年，第219、221页。案：《墨子·天志》有上、中、下三篇，其观点与所谓“天于人，无厚也”的观点似乎是针锋相对的。有人视之为“对（名家）邓析的批判”（董英哲：《先秦名家四子研究》，上海：上海古籍出版社，2014年，第758—759页）。但《邓析子》一书真伪难定，故此处不涉及。

义,设不斗争,取不随仇,不羞囹圄,见侮不辱,世主以为宽而礼之。”《吕氏春秋·正名》载尹文与齐王论士曰:“(民)深见侮而不敢斗者,是全王之令也。”今本《尹文子·大道上》亦曰:“见侮不辱,见推不矜,禁暴息兵,救世之斗,此仁君之德,可以为主矣。”可见,“见侮不辱”“禁暴息兵”“使人不斗”等等,的确是“宋铍、尹文之墨”的思想特点。那么,宋、尹为什么会提出这样的思想主张呢?很显然,这是在当时社会上人们为满足争强好胜的心理而“攻”“斗”非常激烈和普遍的情况下提出来的。而这种通过“攻”“斗”的方式去富国强兵或为个人争取荣誉的最强烈主张者,当属先秦法家。故对宋、尹“见侮不辱”“使人不斗”“禁暴息兵”等主张加以激烈批评者,一为“隆礼重法”的荀卿,二为法家的集大成者韩非。——而由荀卿、韩非对宋、尹主张的批评,又不难想见,当初宋、尹思想主张的提出,也并非是无的放矢的,它应该是针对法家为了自己的荣利之心而进行“斗”“争”的思想观点而提出的。从这个意义上讲,宋、尹的主张也就是对法家思想观点的一种批评。

先秦诸子中的纵横、农、杂等几个学派的形成,也都晚于墨家。因此,墨子及早期的墨家都不可能对纵横、农、杂等几个学派提出批评。也就可以说,墨家与纵横、农、杂、小说诸家关系并不很大。然墨家的“兼爱”“非攻”“尚同”诸义,与纵横家主张的攻守兼并、游说谈论、朝秦暮楚、诈谗亏人之术正相反对,故可以说,上述墨家对法家攻战、兵斗言行的批评,在某种意义上也是对纵横家的一种批评。《墨子·贵义》自述曰:“翟上无君上之事,下无耕农之难。”可见,他是不直接参加农业生产劳动的。但墨子曾经“削竹以为鹊”(《墨子·鲁问》),又曾制作木鸢(《韩非子·外储说左上》),他的绝大多数弟子也都是手工业者出身,他自然不会过多关注农民和农业生产了。不过,墨子是坚决维护当时社会的等级制度的,故可以想象,墨子和墨家对农家“君臣并耕而食”的主张是一定会采取否定的态度的。至于说有人把《孟子·滕文公上》所说的许行“其徒数千人,皆衣褐,捆履织席以为食”,说成是“属于墨子学派”<sup>①</sup>。这是不正确的。上文说墨子反对“一人一义”“百人百义”,故墨子是不会认同杂家的观点,而是应该会 and 法家一样,坚决要求统一思想的。《墨子·明鬼》篇列举杜伯射杀周宣王、郑穆公见地示句芒、庄子仪击杀燕简公、宋观举楫击斃宋文君鲍、齐王里国和中里微共盟不以其情而被杀等等,以明鬼神之不诬。东汉王充在《论衡·订鬼》篇曾逐一予以驳斥,以为皆妖妄之气变化,绝无所谓鬼神。虽今人多以《墨子》所记为“小说家”言,但《墨子》在列举以上诸例时,已经明言其属“《书》之说”或著之于《诗》《书》《春秋》者,即皆是“著之竹帛”“琢之盘盂”的官方典籍。如果用“别墨”对墨家典籍的分类来说,即是“经”与“经说”。墨子只引用经典以证明自己言论的可信性,说明他也是以为“小说家”言乃“街谈巷语,道听途说者之所造也”,是不能登大雅之堂的。故即使是“小说家言”中有可以证明其观点的材料,墨子也是不会采用的。这既可以看出墨子对“小说家”的态度,也可以当作墨家对“小说家”的一种批评。

[责任编辑 曹峰 邹晓东]

<sup>①</sup> 任继愈:《墨子与墨家》,北京:北京出版社2016年,第4页。

# 孟子对早期儒家禅让学说的反思与重构

夏世华

**摘要:**早期儒家禅让学说以传贤反对传子,固然有其反对世袭的意义,不过自身也有诸多理论困难。孟子通过对政治权力授权逻辑的反思,指出天子能够以天下与人这一早期儒家禅让学说的理论前提违背了基本的政治授权逻辑,从而重构出天子荐人于天、天与之、民与之这样综合三者的天子权位授予主体。其中,天是虚悬的至高主体,民是实质的授权主体。由此孟子构想了摄政、三年之丧、避让、民众讴歌等天子权位授予程序,重新解释了尧舜相继为王的正当性。孟子的重构,仍然继承了早期儒家禅让学说中尊贤尚德的精神,并通过精心的程序设计,肯定除了代表天意的民意广泛认同以外,任何个体的权、位授予或自主宣告都不具有正当性。

**关键词:**孟子;尧舜;禅让;世袭;君权更替

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.11

《礼记·中庸》说孔子“祖述尧舜”,自此以后,经过七十子的推波助澜,高扬尧舜禅让之说,以反对传子世袭,已经成了战国中期以前儒门流传甚广的大义,孔子与弟子讨论尧舜禅让故事的楚简《子羔》,阐发“唐虞之道,禅而不传”的郭店简《唐虞之道》<sup>①</sup>,都可以表明早期儒家的这种思想在不断深入,且已经远播楚地。这种思潮愈演愈烈,以至于在授贤和授子之间,要做出像楚简《容成氏》“不授其子而授贤”那样非此即彼的判别<sup>②</sup>。然而在《孟子·万章上》中,自称私淑孔子的孟子不仅在万章问及“尧以天下与舜”的问题时,明确答以“否,天子不能以天下与人”,而且假借孔子之口,说出“唐虞禅,夏后、殷、周继,其义一也”的话。孟子既不像早期儒者那样高扬禅让,也不在传子与传贤的非此即彼的两难选择中择其一端。究竟他是如何理解尧舜之间的君权更替的?唐虞之禅与三代之继,为何其义一也?对于这两个彼此关联的问题,理解的关键在于前者。本文拟详细分析孟子与万章关于尧舜禅让的对话,解读孟子对尧舜相继为王的全新解释中所隐含的君权更替思想,从而揭示其政治哲学意涵。

## 一、对早期儒家禅让学说理论前提的反思

《孟子·万章上》记载了孟子与弟子万章讨论尧舜相继为王的问题,这段对话以如下问答开始:

万章曰:“尧以天下与舜,有诸?”孟子曰:“否。天子不能以天下与人。”<sup>③</sup>

“尧以天下与舜”,这一观点可能有多种来源。从儒家观点来看,三篇新出楚简堪为代表。楚简《子羔》说尧舜之间是“善与善相授也”,“尧见舜之德贤,故让之”<sup>④</sup>;楚简《唐虞之道》说“唐虞之道,禅而不传”,“禅也者,尚德授贤之谓也”,“禅天下而授贤”<sup>⑤</sup>;楚简《容成氏》则明确主张“不授其子而授贤”,

**作者简介:**夏世华,中南财经政法大学哲学学院副教授(湖北武汉 430073)。

**基金项目:**本文系国家自然科学基金一般项目“西汉儒家政治合法性思想研究”(19BZX053)的阶段性成果。

① 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第157页。本文引用楚简文字,直接用通读后的简体字。

② 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》,上海:上海古籍出版社,2002年,第250页。

③ 《孟子注疏》卷九《万章章句上》,阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,北京:中华书局,2009年,第5954页。

④ 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》,第184、190页。

⑤ 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,第157、158页。



又说“尧有子九人，不以其子为后，见舜之贤也，而欲以为后”<sup>①</sup>。就传世文献来看，《礼记·表记》云：“子言之曰：‘后世虽有作者，虞帝弗可及也已矣。君天下，生无私，死不厚其子。’”这也隐约表达了舜不把天下私授其子的意思。儒家之外，《墨子·尚贤上》云：“古者尧举舜于服泽之阳，授之政。”《战国策·燕策一》说“人谓尧贤者，以其让天下于许由”。这些看似有别的表述，都包含着共同的故事结构，即都肯定尧将天下授与了贤人舜，而不是自己的儿子丹朱，这正是万章用“尧以天下与舜”所概括的内容。

简单勾勒一下早期儒者禅让学说的基本思路，可以看到，以嫡长子继承制为代表的君权更替制度是身处三代之末的早期儒者最重要的政治和观念背景，早期儒者通过宣扬处于三代之先的尧舜践行禅让的传说，其意在于强调传贤是比传子更好的政治选择，从而隐约表达出对世袭制度的不满。其基本逻辑是，在肯定天子可以传天下与人这一前提下，肯定所传对象应为贤者，而不是王子。这种思路尤其注重权位授予原则的改变，即从嫡长子继承制的血缘正统性原则向德行优先原则的转变。这是试图把德位一致的尚贤原则从一般的政治位格上升到天子权位这一最高政治位格，从而将德行优先原则贯彻到一切政治领域。在当时的政治和观念背景中，这可谓是惊天动地的政治主张，而这恐怕也是禅让传说一经孔子及其弟子的表彰就能广泛流传开来的重要原因。

燕国的禅让事件表明，在孟子的年代，禅让传说的美谈已经实质性地影响了现实政治的运行，这使得万章之问有了更多的现实意义。万章的“有诸”之问，至少可以从两个层面来理解，“尧以天下与舜”的传说“有诸”？尧以天下与舜，历史上真有这样的事吗？就前者而言，万章和孟子正处于各种禅让传说流行的时代，万章正是有感于其时尧舜禅让传说的广泛流传和各种歧异表述。也就是说，万章的“有诸”之问，可以理解为对这个传说背后的历史真实性的追问。可能在万章看来，追问历史真实性，才是以正本清源的态度参与到禅让思潮中去的恰当方式。“尧以天下与舜”，指明了各种禅让传说，实质上都依赖于由王者充当天子权位授予主体这个观念前提。从孟子的反驳可以清晰看出，他针对的是天子能以天下与人这一基本观念。如果天子能以天下与人，那么楚简《子羔》《唐虞之道》《容成氏》以及《墨子》《战国策》等关于禅让的种种解说才是可能的。如果天子不能以天下与人，那么对尧舜禅让的各种解读之间的差别就都会自动消失。也就是说，只有在王者作为天子权位授予主体的前提下，天子依据何种原则将天下授与谁才是有意义的问题，进而才能根据不同权位授予原则或不同受权对象区分出不同的情况，最后才可以根据权位授予结果对天子的授权行为进行道德评价。孟子的回答表明，对书传所载未必尽信的他，并未随着万章进入到对尧是否把天下与舜的历史真实性的追问和解答中去，而是转而追问尧以天下与舜是否合乎政治理则<sup>②</sup>。严格来说，后于尧舜约两千年的孟子，无法根据传说判断尧是否以天下与舜的历史真相。

孟子认为天子不能以天下与人，分析开来看，这意味着天子既不能以天下与子，也不能以天下与贤，也就是说，孟子和早期儒者以传贤反对传子的逻辑完全不同，他既反对传子，又反对传贤。从根本上说，孟子反对的是传天下的观念。为了更清晰地展现孟子的逻辑，不妨顺着万章与孟子的讨论，把传子和传贤纳入到同一个分析架构中来予以考察。在天子可以把天下与人的前提下，可以把万章“尧以天下与舜”的概括改写为“A以天下与B”的命题，将圣王尧、舜符号化以后，可以更清楚展现早期儒家禅让学说的逻辑和理论得失。就着“A以天下与B”这个命题，可以追问许多不同层次的问题，比如：

1. A根据什么样的权位授予原则把天下与B，是德行优先还是血缘正统性优先？
2. 如果坚持德行优先的权位授予原则，那么：

<sup>①</sup> 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》，第250、258页。

<sup>②</sup> 值得注意的是，孟子拒斥从历史真实性的进路进入尧舜禅让传说议题，这与早期儒者运用禅让传说的立场有所不同。在一定程度上，早期儒者并不完全否定尧舜禅让传说的历史真实性，毋宁说他们更愿意在一个相对模糊的语境中宣扬尧舜禅让传说，一方面可以从其中引申出能将尚贤原则贯彻到底的政治原则，另一方面又可以利用法先王的习惯心理，推崇比三代更古的唐尧虞舜。

(1)如果 B1 是贤者,B2 是王子,两者德行相当,那么 B2 能否获得同样的受位机会? A 以天下与 B2 会不会被误解为违反了德行优先的原则?

(2)如果 B1 和 B2 同样是王子,且德行也完美相当,那么 A 以天下与谁?

(3)如果 B1 和 B2 都不是王子,且德行都完美相当,那么 A 以天下与谁?

(4)A 是如何判断 B 的德行的? A 的道德判断具有普遍性吗?

3. A 以天下与 B 的逻辑前提是什么? 它可靠吗?

通过追问问题 1,可以逼问出权位授予原则,这是早期儒家致思的重心,楚简《子羔》《唐虞之道》《容成氏》都主张德行原则优先于血缘正统性原则。对于问题 2(1),楚简《子羔》虽肯定尧舜是“善与善相授”,但并未明确反对传子;楚简《容成氏》主张“不授其子而授贤”,则明确排除了传子;楚简《唐虞之道》一方面主张“尚德授贤”,一方面肯定“禅而不传”,同时又突出“仁而未义”“义而未仁”的问题<sup>①</sup>。应当说,《唐虞之道》在对问题 2(1)的考量上是相当谨慎的,“尚德授贤”是在肯定德行原则优先,“禅而不传”是通过一种制度化的构想来排除传子的困难<sup>②</sup>,从政治实践的角度考虑,“禅而不传”构成了“尚德授贤”原则的重要补充。然而,德行不亚于贤者的王子,因为制度规定而失去机会,虽不能归因于天子,但终究意味着德行原则未能完全贯彻,祁奚举贤不避亲、仇<sup>③</sup>,素为儒者所善。从理上来说,在问题 2(1)的追问下,传子也可能贯彻德行原则的要求。这就显示出,早期儒家禅让学说在理论上将传贤与传子对立起来,以传贤反对传子,仍有其理论局限性,还需进一步反思。

其实,即便在 2(1)的问题上完全贯彻德行优先原则,允许王子受位,同样还有进一步的理论困难,2(2)和 2(3)的假设会使传给谁成为一个难题,从而导致德行原则最后无法在政治实践中落实。这几个层次的问题,就目前文献来看,并未被早期儒者所触及,而如果它们一旦被严肃追问,那么尧以天下与舜的美谈,恐怕也难以为继。2(4)的问题始终隐藏在传贤的主张背后,早期儒者主要通过强调尧的德行来予以解释<sup>④</sup>,不过,从政治体的角度考量,尧的道德判断如何代表每个人的判断,仍然是一个理论困难。可以说,早期儒者也未触及这个层面的思考。

从上面的分析可见,早期儒家禅让学说的立足点是问题 1,对问题 2(1)也有所考虑,而对 2(2)、2(3)、2(4)则鲜有触及。当把这些疑问提出来时,早期儒家禅让学说存在着理论局限性,就可谓一目了然。然而,这些还未必是孟子反思的着眼点。“天子不能以天下与人”,应当是在思考问题 3 的基础上提出的。因为一旦追问天子以天下与人的理论前提,就势必发现天子可以以天下与人这个理论预设,进而马上可以接着追问几个问题。比如:

甲,谁赋予了 A 以天下与 B 的权限?

乙,A 和天下是什么关系? 天下是什么?

问题甲是所有政治授权发生前需要明确的基本政治原则,孟子对此有所思考。在评论燕国禅让事件时,《孟子·公孙丑下》云:“子哙不得与人燕,子之不得受燕于子哙。有仕于此,而子悦之,不告于王而私与之吾子之禄爵;夫士也,亦无王命而私受之于子,则可乎? 何以异于是?”<sup>⑤</sup>诸侯是受天子之命来治理邦国的,因而没有天子的授权,根本不能把邦国让给另外一个人。在孟子看来,燕国的禅让事件,是在禅让传为美谈时,上演的一幕违背政治基本理则的闹剧。“天子不能以天下与人”和“子哙不得与人燕”虽涉及不同政治位格,但在政治授权的基本逻辑上,仍是一致的,即任何一个政治位

<sup>①</sup> 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,第 157 页。

<sup>②</sup> 本文 2019 年 11 月 2 日在岳麓书院“孟子升格和四书诠释”学术研讨会上宣读后,李存山先生指出《唐虞之道》可能是通过制度的考量来排除传子,这就客观上取消了天子要亲自排除自己儿子受位带来的不仁之嫌。

<sup>③</sup> 参阅《左传·襄公三年》。

<sup>④</sup> 比如楚简《唐虞之道》说尧“节乎脂肤血气之情,养性命之正,安命而弗夭,养生而弗伤,知[性命]之正者,能以天下禅矣”。这段文字是第 11 号简经调整后接在第 22 号简之前而来,“性命”二字据周凤五说补。参阅武汉大学简帛研究中心、荆门市博物馆编著:《楚地出土战国简册合集(一)·郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,2011 年,第 61、68 页。

<sup>⑤</sup> 阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第 5866 页。

格的授权,只能由更高级的授权主体赋予。子哙的授燕,子之的受燕,都因为没有天子授权,而缺乏正当性。把这个逻辑的运用范围上升到天子权位的授予上,尧授天下与舜,舜受天下于尧,也是缺乏正当性的,因为这样的授受,暗含了尧舜对更高一级授权主体的僭越。也就是说,在孟子看来,早期儒家禅让学说虽然试图扩大尚贤原则和贤能政治的领地,但是其中还潜伏着重要的理论隐患,以在位的天子作为天子权位的授予主体,这可能违背政治授权的基本逻辑,最后把圣王尧和舜变成僭越者。

问题乙是一个更根本的追问,它着重要考察的是A与天下的隶属关系。如果天下不是属于A的,而是属于更高一个层级,那么A不应该越级授予权位;如果天下是不属于任何个人的,那么任何人都不能将天下授予他人。在这两种情况下,都要追问在王者能够以天下与人的观念中所暗含的对天下的支配权本身是否合理的问题,亦即天下是否应该隶属于王者?这一追问的实质是,天下作为一物,它究竟是有所属之物还是自在之物?如果天下是有所属之物,那么它究竟属于谁?如果天下是自在之物,那么天下的自性是什么?这种追问路向有着深刻的政治哲学意涵,它要求从思考王者的自性及王者能够对天下做什么转向更深层的政治哲学思考,即天下自身是什么?天下的自性要求王者应该对天下做什么?这一转向本身是两种思考路向之间的转变,即从王者出于大公无私之德禅让天下转向天下自身的公共本性要求王者竭尽大公无私之德。从《孟子》一书来看,孟子虽然可能从纯粹的心一物关系相互独立的角度把天下从属人的一物中分离出去,但是未必已经将天下作为一个独立的概念加以反思<sup>①</sup>,也就是说,孟子虽然可能在意识到王者能够支配天下的观点存在不合理性的前提下,反思到“天子不能以天下与人”,但是未必已经开始思考天下是什么的问题。

综合以上所论,可以看到孟子指出“天子不能以天下与人”这一命题至少有以下三个层面的理论意义。首先,这一命题根据政治权位授予只能由更高一级向下一级授权的基本逻辑,指明天子没有把天下授予任何人的权限。三代特别是周王朝的授子固然违背了这个逻辑,早期儒家以授贤反对授子,同样违背了这个逻辑,早期儒者的禅让学说仍需理论的反思与重构。其次,这一命题跳出了早期儒家传贤还是传子的提问方式,把焦点对准了“传天下”的正当性问题,这客观上既可以回避早期儒家禅让学说中的道德判断难题,也可以回避在德行相当时,究竟传给谁的问题。复次,这一命题拉开了天子和天下之间的距离,使得天下作为一个独立的政治观念被思考成为可能。孟子明确提出了以德居位、民贵君轻的思想,表明孟子明确区分了天子之德与天下之位,德与位分别成为孟子思考道德和政治的基本概念。不过,孟子可能还没有真正开始思考天下是什么这一问题,他只是打开了一道通向这种根本政治哲学思考的大门。

## 二、天子权位授予主体的重构

通过以上论述可见,早期儒家禅让学说基本的理路是以传贤反对传子,而未深入反思其理论前提,即天子能够以天下与人的观念,这一理论前提可能会导致许多儒家难以解决的问题。孟子虽然并未抽丝剥茧地去指出其间可能存在的问题,但是他否定了天子能以天下与人这一由王者充当权位授予主体的观念前提,从而在逻辑上构成了对早期儒家禅让学说最根本的反思。这种反思同时也是新的建构的起点,孟子需要重构天子权位授予主体,《孟子·万章上》接着说:

“然则舜有天下也,孰与之?”曰:“天与之。”“天与之者,谆谆然命之乎?”曰:“否。天不言,以行与事示之而已矣。”曰:“以行与事示之者,如之何?”曰:“天子能荐人于天,不能使天与之天下。诸侯能荐人于天子,不能使天子与之诸侯。大夫能荐人于诸侯,不能使诸侯与之大夫。昔者,尧

<sup>①</sup> 综观《孟子》一书,孟子运用“天下”一词的方式与《论语》没有太明显区别,仍然经常将天下作为人运用的对象,如“平治天下”“得天下”“失天下”“服天下”等,例证较多,不具引。

荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之。故曰：天不言，以行与事示之而已矣。”<sup>①</sup>

这段话陈述了一些重要观点：其一，舜有天下，不是尧与之，而是天与之，天是最终的权位授予主体；其二，天授予天子权位的方式不是通过言语命令的方式完成，而是通过行与事示之；其三，天子虽然有向天荐人的权力，但是没有让天给所荐之人授予权位的权力；其四，被天子所荐之人必须同时受到天和民的普遍认可。

针对这段对话，首先要追问的是，被孟子确立为最高权位授予主体的天是否和三代君权神授背景下的天相同呢？孟子的“天与之”与神权政治中的“天与之”有什么不同？从三代天命观的背景看，“天与之”的主要模式有两个基本层面：天子受命是基本模式，通过三代始祖的感生神话，证明王族血统与天有内在关联<sup>②</sup>；变命观念是天子受命模式的必要补充形态，如《书·召诰》所言，王朝更替时要证明天“改厥元子”。从《孟子》一书不仅看不出舜有什么神圣血统，而且用政治受命的观点看，孟子基本沿袭了楚简《子羔》的人子受命模式，因而，舜连天子受命这一基本的大前提也不具备，更不用说变命这一层了。由此来看，孟子解释舜能够有天下的“天与之”模式与三代神权政治下的“天与之”模式并不相同。对于万章“天谆谆然命之乎”的问题，孟子以“天不言”答之，这也显示出孟子与三代天命观的关键差别。“天谆谆然命之”可以视为《诗·大雅·皇矣》“帝谓文王”这类说法的一个形象表达，对于战国时代的万章来说应该是耳熟能详的内容，它本身就是三代神权政治下作为人格神的天对人间王者直接发布命令的一个简要表述，“天不言”则直接针对这一点，指明天不能够以言语命令人间王权，亦即天没有直接向人王和一般人降下命令的功能，天不能表达自己的意志。不难看出，孟子顺着孔子“天何言哉”的思路，改变了天的性格，祛除了天的人格神特征，天虽然仍是至高无上的天子权位授予者，但是已不能直接表达自己授予权位的命令。

天作为最高授权者的命令如何表达出来而成为被人理解的授权依据呢？按照孟子的设想，天以“行与事示之”。孟子对天如何以“行与事示之”的解释首先澄清了天、天子和天下之间的关系，他认为“天子能荐人于天，不能使天与之天下”。在孟子看来，天、天子、诸侯、大夫构成一个权力链条，虽然下一层级能够向上一层级推荐自己这一层级的替代人选，但是下一层级绝不能代替上一层级决定是否把权位授予自己所推荐的人，否则就僭越了权位授予的界限。应该说，这一对各级权力的权限及其隶属关系的说明是符合政治权位授予基本逻辑的，如果权力没有清晰的层级和相应的权限规定，那么按照自己的意志组织权力系统就难以避免。“尧以天下与舜”所代表的王者授予权位的观点显然违背了这一基本的政治权位授予逻辑，只有天能够决定把天下授予谁，尧如果可以把天下授与舜，那么尧就僭越了天的权力。因此，“天子不能以天下与人”首先应该被理解为一项对天子基本权限的规定，天子本身没有无限权力，这一权力有限性最根本的表现是不能对最高人间政治权力——王权进行授权。虽然只有天能够对天子这一权力层级授权，但是天作为一个非人格神的最高存在，不能发布明确的权位授予命令，这就导致一些问题，亦即一个人虽然不能再通过垄断与天沟通的管道来声称自己获得了天的权位授予命令，但是他同样可以借助“天不言”否定其他人已经获得了授权，这不仅可能导致王权的消解，亦即任何人都不能获得天的命令而成为天子，而且可能导致天作为最高权位授予主体的权威被事实上取消，之所以如此的原因在于，如果任何人都无法向别人证明自己获得了天的授权，那么任何人都不会再求助于天这个权威。因而，孟子在把不言之天确立为最高权位授予主体时，不仅必须要为之配备一个能辅助传达命令的实际权位授予主体，而且这一辅助主体不能是天子本人。于是乎，孟子同时主张“天与之”和“天不言”的情况下，必须要将“民与之”作为传达天授予权位命令的辅助原则，这也显示出“天与之”和“民与之”在孟子的天子权位授受理论中不同的观念层级和意义。

<sup>①</sup> 阮元校刻：《十三经注疏（清嘉庆刊本）》，第5954页。

<sup>②</sup> 参阅夏世华：《禹、契、后稷的感生神话：三代天命观的政治隐喻》，《江汉大学学报（人文科学版）》2009年第3期。

天子授与王权既然不符合基本的政治授权逻辑,那王者在天子权位授予过程中应该扮演何种角色呢?是应该被彻底摒除在这一过程之外呢?还是仍然要发挥至关重要的作用呢?孟子认为“天子能荐人于天”。这一观点涉及两个问题:其一,天子在什么意义上“能”荐人于天?其二,天子如何荐人于天?从以上对天子权限的规定中可知,这个“能”也应该理解为一种权限,它不仅确定天子有荐人于天的权力,而且限定了只有天子才有荐人于天的权力。这种独享的“荐人于天”的权力无疑赋予了天子在权位授予过程中极其重要的地位,虽然他不再能够决定将天子权位授予谁,但是他可以决定推荐什么人。也就是说,他将“天与”“人与”的权位授予确定被选择的对象。从整个权位授予程序来说,这种确定被选择对象的权力丝毫不亚于最终决定权的分量。我们可以假设,如果由一个私心极重的人来确定被选择对象的话,那么他有可能把对自己有利的小人放到被选择对象中,而排斥那些真正有德行的人。从这种假设可以反思到,孟子将最终授予天子权位的权力和荐人的权力分开可能具备一些客观价值,这即是说,虽然一个不合格的天子可能想让对自己有利的人获得权力,但是由于不能左右最后的决定权而未必能如愿。然而,即使这种企图最后不一定能成功,它仍然可能在客观上造成有德者被排除在被选择对象之外的情况。虽然这种限制意义可能不是孟子考虑的主要内容,但是我们通过它可以理解天子荐人于天的权力在权位授予程序中的重要性。这种重要性决定了孟子在确定“天子能荐人于天”的同时,必然也对天子之德提出极高的要求,事实上孟子明确肯定,居于天子之位的王者应该是道德完备的仁者<sup>①</sup>。

结合孟子的其他论述,“天子能荐人于天”实际上还可以理解为一个应然原则,即天子应该荐有德之人于天。孟子反复强调,作为天子的尧、舜都始终以“为天下得人”为己任<sup>②</sup>,以“急亲贤”为先务<sup>③</sup>,甚至构想了一种由国君、大夫和国人共同完成的进贤、退不贤制度<sup>④</sup>,这显然与他们扮演的“天子能荐人于天”的角色有密切关联。因为孟子已经取消了天子禅位授贤的正当性,天子的基本职责不再是寻找可禅之人,而是寻找可荐之人。虽然天子已经不能再直接授与一个人天下了,但是在寻找可荐之人时,尚德尊贤的精神本身没有任何改变。从这里可以看出,孟子实际上将禅让政治中天子禅位授贤这一过程中的权力分离成两种,即赋予天子选择可荐之人的权力,天子仍然应当积极地寻找可以荐之于天的贤者,保持尚德尊贤的精神,同时剥离天子最终授予天子权位的权力,将它归之于天和民,从而在客观上回避了前面论及的王者充当天子权位授予主体所要面临的诸多难题。

孟子在对三代天命观和早期儒家禅让学说进行双向反思的同时,又努力将两者的合理因素纳入到一个新的天子权位授受理论模式中,从而形成自己理论的独特之处,在“天与”观念下重构了天子权位授予主体,天子再也不能以天下与人,而只能荐人于天,最终授权以民意代表天意,天是虚悬的至高主体,民是实在的授权主体,天子、民和天的意志综合到一起,共同来完成天子权位的授予。天子权力的这一分化,同时意味着权位授予过程的复杂化,也就是说,可能的受位者需要接受两次道德评价,才能最终完成授权,天子通过对他的道德评价决定要不要把他荐之于天,天和民最后再通过对他的道德评价决定要不要授予他王权。

① 《孟子·离娄上》云:“惟仁者宜在高位。”阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第5909页。

② 《孟子·滕文公上》云:“尧以不得舜为己忧,舜以不得禹、皋陶为己忧……为天下得人者谓之仁,是故以天下与人易,为天下得人难。”阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第5884页。

③ 《孟子·尽心上》云:“知者无不知也,当务之为急;仁者无不爱也,急亲贤之为务。尧、舜之知而不遍物,急先务也;尧、舜之仁不遍爱人,急亲贤也。”阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第6030页。

④ 《孟子·梁惠王下》云:“国君进贤,如不得已,将使卑逾尊、疏逾戚,可不慎与?左右皆曰贤,未可也;诸大夫皆曰贤,未可也;国人皆曰贤,然后察之。见贤焉,然后用之。左右皆曰不可,勿听;诸大夫皆曰不可,勿听;国人皆曰不可,然后察之。见不可焉,然后去之。左右皆曰可杀,勿听;诸大夫皆曰可杀,勿听;国人皆曰可杀,然后察之。见可杀焉,然后杀之。故曰国人杀之也。如此,然后可以为民父母。”阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第5827页。

### 三、天子权位授予程序的重构

孟子重构了由天子、天、民共同构成的天子权位授予主体,这一主体的变化,需要相应的授权程序的重新设计来予以落实。大体而言,孟子构想了尧老而舜摄、三年之丧、避让君之子、民意讴歌等环节,共同构成其授权的程序。《孟子·万章上》接着说:

曰:“敢问荐之于天而天受之,暴之于民而民受之,如何?”

曰:“使之主祭,而百神享之,是天受之;使之主事而事治,百姓安之,是民受之也。天与之,人之与之,故曰天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载,非人之所能为也,天也。尧崩,三年之丧毕,舜避让尧之子于南河之南,天下诸侯朝觐者,不之尧之子而之舜;讼狱者,不之尧之子而之舜;讴歌者,不讴歌尧之子而讴歌舜,故曰天也。夫然后之中国,践天子位焉。而居尧之宫,逼尧之子,是篡也,非天与也。《泰誓》曰:‘天视自我民视,天听自我民听。’此之谓也。”<sup>①</sup>

天子通过荐人于天,将有贤德者纳入到政治系统中,并在天子权限内充分让他展现自己的德行和能力,通过主祭而神享、主事而民安来确定所谓“天受”“人受”,从而为其最终能成为天子、为最终的权位授予程序做好一切准备。当天子以仁义之德将同样具有仁义之德的贤者推入政治系统之时,权位授予程序就已经开始了,天子所荐之人将长期以辅相天子的身份担任重要的主祭、主事等政治事务,一直到天子终老,在这个长期的辅政过程中,他的道德和能力不仅可以得到锻炼和展现,而且也是继续被考察的对象。孟子强调“舜相尧二十有八载,非人之所能为也,天也”,这不仅表现出这一辅政时间之长已经远远超出一般人所能够做到的范围,从而凸显舜能够尽职尽责、德行一贯,而且表现出舜能安于臣的分位,尽忠于尧,绝无非分僭越的想法,这本身是安于时命的表现。用“天”字来形容舜的表现,无非是要从尽心、知性、知天这一理路凸显舜能安于时命而谨守性命的圆满德行<sup>②</sup>。

从孟子的描述来看,尧确实只是将舜荐于天,一直到死也没有将天子权位授予任何人,从而贯彻了“天子不能以天下与人”的原则。与楚简《唐虞之道》《容成氏》主张尧身老体衰时应当禅位的主张不同,孟子认为尧一直到老死都是天子,这实际上反映了王权终身制的观点。孟子通过“天子不能以天下与人”反对尧禅舜确实是合理的,然而,从楚简《唐虞之道》可以看到,尧提前禅位可以在客观上达到养生而不伤的效果,完全符合“弗利”这一最小伤害原则,也是值得肯定的观点,为什么孟子不这样主张呢?这当然可能有很多种解释,这里要追问的是,为什么孟子要主张终身制呢?终身制是孟子的权位授予程序必然要求的吗?孟子该如何回避天子身老体衰这一自然生命历程和终身居位可能对天下和自身造成伤害之间的矛盾呢?《孟子·万章上》记载孟子为万章解释舜不以尧为臣的问题时说:

尧老而舜摄也。《尧典》曰:“二十有八载,放勋乃徂落,百姓如丧考妣。三年,四海遏密八音。”孔子曰:“天无二日,民无二王。”舜既为天子矣,又帅天下诸侯以为尧三年丧,是二天子矣。<sup>③</sup>

从这段论述可知,孟子认为舜不仅在尧活着时一直没有成为天子,而且在尧三年之丧期间也没有成为天子,只能以辅相大臣的身份率领诸侯为尧服三年之丧,孟子如此严格的规定舜在尧三年之丧期间都不能正当地成为天子,就是要回避“二天子”的问题,孟子用了一个“孔子曰”来试图证明“天无二日,民无二王”的权威性和真理性。在“民无二王”的前提下,天子实行终身制是必然的。

对于天子身老体衰后可能存在的问题,孟子以“尧老而舜摄”来解释,摄是在不即位的前提下行

<sup>①</sup> 阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第5954页。

<sup>②</sup> 《孟子·尽心上》云:“孟子曰:‘尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。’”阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第6014页。

<sup>③</sup> 阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刊本)》,第5950页。

天子之政<sup>①</sup>，这可以理解为一种权、位分离的主张，即舜行天子之权而尧居天子之位。按照孟子的构想，尧身老体衰时将政事完全交付给舜，自己并不行政，因而虽然有身老体衰的问题，但是尧在保持天子名号而不主事的前提下仍然可以养生，同时又有贤人舜治理天下而不至于荒废政事。虽然孟子这一想法可以勉强解释天子在治事和养生之间的难题，但是舜摄政是否符合政治之理本身值得怀疑。《中庸》说“非天子，不议礼，不制度，不考文”，又说“虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉”，如果有德的舜没有天子之位，那么他根本没有议礼、制度、考文这些最基本的行政权力，这使舜不得不面对一个难题，既需要代替尧行政，又没有名副其实的位格和权限来替尧行政，因而“尧老而舜摄”的构想始终存在与名实相符的用权原则相悖的危险性，《荀子·儒效》就认为天子“不可以假摄为也”。由此可见，孟子已经明确意识到尧老是无法回避的问题，于是在尧不能以天下与舜的前提下设计了“舜摄”这一行政模式，然而摄政本身又有不符合政治之理的风险，因而孟子实际上无法彻底解决天子身老体衰和不能充当权位授予主体之间的矛盾。一种可能的弥补方法是，通过王之名和王之实的严格区分和对应，依据一种类似《礼记·王制》“七十致政”的退位制度来取消尧之王号的正当性，然后进入到下一个民意推举程序确立出新王。然而在这种情况下，退位的天子作为一般人还有可能影响新王推举的程序，这可能是孟子主张“天子不能以天下与人”时试图回避的内容。从这种退位的构想可以反显出一点，虽然孟子主张尧老而舜摄和三年之丧的权、位授予程序本身仍然有理论困难，但是在孟子的权、位授予理论中却有特别的作用，即彻底取消了王者最终影响天子权位授予的可能性，不仅活着时没有作为天子直接授予权、位的权力，而且没有通过退位变成庶民来影响权位授予结果的可能，死了之后也就无法再参与权位授予了。

为天子服三年之丧结束后，实质性的权位授予程序才能正式开始，这一最终程序主要包括三个环节：其一，避让先王之子于偏远之地；其二，由朝野之人共同在贤人和王之子之间做出选择；其三，如果民意最终还是选择了贤者，那么他就可以返回中国，正当地登上天子之位。

从避让这个程序来说，孟子的设计有三点特别值得注意：其一，避让的对象是先王之子；其二，避让必须要进行，否则就变成了“居尧之宫，逼尧之子”的篡夺；其三，通过避让到蛮夷之地来显示避让的真诚<sup>②</sup>。孟子将舜、禹、益避让的对象设计成先王之子，这与先秦儒家在其他几种语境中谈到的避让对象有很大差别，比如泰伯避让兄弟于吴<sup>③</sup>，楚简《容成氏》中尧、舜、禹、益都要避让贤者。同样是舜、禹、益的避让，孟子和楚简《容成氏》设计的避让对象完全不同，这表明两者设计避让程序的目的不同。楚简《容成氏》是在王者“授贤”观念主导下，凸显出受位者不以贤自居，要将更有贤德的人推上高位，王者在受位者避让之前已经有了的明确权位授予意向。孟子不仅已经否定了这种王者能够以天下与人的主张，而且把这一避让程序设计在王者三年之丧后面，因而在孟子的设计中，舜避让尧之子时不仅没有获得任何形式的权位授予命令<sup>④</sup>，而且天下已经实质上没有王者。在这种情况下，舜

<sup>①</sup> 《春秋左氏传》隐公元年云：“不书即位，摄也。”杜预《注》云：“假摄君政，不修即位之礼。”阮元校刻：《十三经注疏（清嘉庆刊本）》，第3723页。

<sup>②</sup> 从“然后之中国”可知，舜避让所居的“南河之南”是个蛮夷之地。

<sup>③</sup> 《论语·泰伯》记叙：“子曰：‘泰伯，其可谓至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉。’”阮元校刻：《十三经注疏（清嘉庆刊本）》，第5400页。《史记·周本纪》云：“古公有长子曰太伯，次曰虞仲。太姜生少子季历，季历娶太任，皆贤妇人，生昌，有圣瑞。古公曰：‘我世当有兴者，其在昌乎？’长子太伯、虞仲知古公欲立季历以传昌，乃二人亡如荆蛮，文身断发，以让季历。”《史记》卷四，北京：中华书局，1982年，第115页。

<sup>④</sup> 《史记·五帝本纪》云：“尧知子丹朱之不肖，不足授天下，于是乃权授舜。授舜，则天下得其利而丹朱病；授丹朱，则天下病而丹朱得其利。尧曰‘终不以天下之病而利一人’，而卒授舜以天下。尧崩，三年之丧毕，舜让避丹朱于南河之南。诸侯朝觐者不之丹朱而之舜，狱讼者不之丹朱而之舜，讴歌者不讴歌丹朱而讴歌舜。舜曰‘天也’，夫而后之中国践天子位焉，是为帝舜。”《史记》卷一，第30页。司马迁杂糅孟子和禅让说来解释舜为帝的过程，与孟子有重要不同，这主要表现为几点：其一，尧作为天子能以天下授与舜，这正是孟子“天子不能以天下与人”所极力反对的；其二，以父传子为优先权位授予原则，子不肖才权变传贤，这可以理解为对世袭传子原则的补充，与目前所见先秦儒家禅让理论以德行为优先权位授予原则的观点都不相同；其三，尧在过世之前已经预先确定舜为继位者，这其实已经消解了孟子所设计的朝觐、狱讼、讴歌等民意表达的意义。

仍然要避让先王之子,这只能理解为,如果先王之子德行与自己相当,通过主动避让先王之子,来保留民意选择先王之子的自主权。之所以如此的原因是,如果父死子继是唯一的继位原则,那么就算没有先王授权,先王之子也可以直接继位,舜不需要避让;如果德行是唯一的继位原则,那么任何有德者都可以成为避让对象,舜虽然可以像在楚简《容成氏》中那样通过避让来推举更有贤德者,但是避让对象不一定是先王之子;如果血缘优先是德行优先的补充原则,那么舜就必须先避让先王之子,从而不让自己的德行影响民意对先王之子进行准确的道德判断。民意在对两者德行的比较中,先王之子的德行如果不比舜低劣,那么民意可以优先选择先王之子,先王之子的德行如果不如舜,那么民意会选择舜。仅仅就民意对舜和丹朱的这次授权来说,由于“丹朱之不肖”而舜有圣德,两者德行差距非常明显,民意毫无疑问地将天子权位授予了舜,这表明孟子确实主张德行优先的权位授予原则。

舜避让尧子丹朱,不是由于他确定民意最终一定会把天子权位授予他,因而做出一种让贤的姿态,而是无论民意最终如何选择,舜都必须避让,这既是不求时命必然通达的圆满道德所要求的,也是他遵守一条权位授予原则的行动表现。孟子在谈到舜的避让之后,特别反过来强调不避让会导致什么结果,按照孟子的理解,舜不避让尧之子就是“居尧之宫,逼尧之子”的篡夺。根据孟子的描述,舜避尧之子于南河之南时,尧已经死了,舜和尧之子都没有成为天子,在这样的背景下,舜不避让之所以要被判定为篡夺,可能是因为没有经过民意授予权位的程序,要么是没有通过民意确认尧子丹朱确实无德的前提下,自己先排除了尧之子有德而能够继位的可能性。这两点都构成了对权位授予程序本身的僭越,从而表现出急于登上天子之位的企图,其实质是自立为王。通过这一强调,孟子在排除王者能够授予天子权位的前提下,进一步排除了被天子所荐之人自己宣告权力的可能性,在这个意义上,民意在孟子这一程序中具有极其重要的作用,天子以外的政治体构成者所表达的民意,实质性地决定了最终将天子权位授予何人,只有民意支持下的权位授予才是正当的,任何个人的权位授予或自主宣告权力都不具有正当性。从后一点原因可以看出,孟子认为舜必须避让尧子丹朱的必要性背后隐藏着以德行为主、以血缘为辅的权位授予原则,舜必须让民意确证尧子丹朱德行不足以担当天子之位,以此来维护这一权位授予原则得到确实执行。

顺便说明,孟子引《泰誓》“天视自我民视,天听自我民听”结束他的叙述,并不表明他所阐述的天、民关系和三代神权政治框架是一回事,两者差异主要反映在两个方面:其一,孟子的天是“天不言”的天,不具有人格神特征;其二,孟子把民设计成天子权位授受程序中反映天意的实际权位授予主体,《泰誓》是在以天子受命加变命的理论模式中强调民意对变命的重要性,民意只是天改变授命以赋予王朝更替正当性的依据,不能影响天子始祖以神圣感生而受命这一过程的正当性判断,决定王权正当性的大前提仍然是天子始祖的神圣感生所形成的神圣血统。

[责任编辑 邹晓东]



# 荀子伦理学的理论特色

## ——从“国家理由”的视角说起

东方朔

**摘要:**在先秦儒家中,荀子第一次明确地为政治国家的存在提出了逻辑清晰的辩护,而将“礼义”赋予“国家理由”的形式,使其获得“权力”与“道德”的双重身份,则构成了我们理解荀子伦理学之理论特色的不二途径。在荀子,国家是以“圣王”和“礼义”来表现的,礼义所具有的止争去乱的功能以及规范行为的性质,其实质是以“国家理由”的形式出现的;国家之所以必须并且必然,乃是因为其深深地根植于人的性恶的天性之中,而荀子所说的人性的“恶”,并不是在特定的伦理或道德意义上的恶,而应当被理解为政治意义上的“偏险悖乱”。如果说以“圣王”和“礼义”为代表的政治国家,其创立之初意原在遏制人之性恶的话,荀子似乎对此一政治国家抱持了过分的道德期许,远未及严肃思考政治国家本身可能就是一种恶。

**关键词:**荀子;礼义;“国家理由”;权力;道德;人性恶

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.12

### 一、引言

本文尝试从荀子独特的问题意识出发,藉由“国家理由”(reason of state)的角度来探讨荀子伦理学的理论特色,并由此来反显我们对荀子思想理解方面可能存在的某些虚欠。本文的目的在于说明,尽管学者把“礼义”看作是荀子伦理学的核心概念,但在荀子论述先王(圣王)创制礼义的特殊语境中,先王的目的和着眼点乃在于政治国家的建立,故而礼义所具有的止争去乱的功能以及规范行为的性质,其实质是以“国家理由”的形式出现的,换言之,使“礼义”(道德)获得“国家理由”的形式,构成了荀子伦理学的一个重要的理论特色。

为了说明此一特色,我们需要先行解释两个问题,此即何谓“国家理由”?荀子如何理解“国家”?

我们先看第二个问题。荀子思想中的“国家”,由于牵涉到“天下”与“国家”的关系问题,较为复杂。简言之,在《荀子》一书中,“国”与“天下”皆是频繁出现的词,依荀子,天下是“大具”(《正论》),指的是地理空间的范围;同时,“天下”也意味着某种秩序,故荀子重“天下”,“一天下”“治天下”成为荀子政治哲学关注的主题。不过,《荀子》一书虽有大量的“天下”的论述,但“天下”概念多表现为一种文化或价值意味的概念,而“国家”概念反倒是一种实体性的概念,依荀子,“国家者,士民之居也……无土则人不安居,无人则土不守,无道法则人不至,无君子则道不举。故土之与人也,道之与法也,国家之本作也。君子也者,道法之总要也”(《致士》)。荀子认为,国家的成立和稳定取决于领土、人民、道法和君子的集合,而在各种社会组织和团体中,国家的力量和作用最大,故云“国者,天下之大器也,重任也”,“国者,天下之(制)利用也”,“国定而天下定”(《王霸》)。在孟子之时,实现天下一统的王道理想已寄托在各诸侯国身上,到荀子时则表现得更为明显,对此萧公权有一观察:“在秦始皇统

以前,至少从春秋战国时代的情形看来,中国的政体是‘封建天下’。”但“封建天下的‘大一统’徒具形式,未有实质……就政治工作的本身看,政治生活的重心始终寄托在列国之中,而不在元后所临御的‘天下’。”<sup>①</sup>当然,这里需要说明的是,在荀子那里,“国家”虽然是一个实体性的概念,但荀子思想中并没有现代意义上的“国家论”,换言之,荀子意义上的国家乃是由于民众出于欲求满足的需要而有的保护性制度,国家的法度准则乃是民众为了避免相互争夺乃至悖乱相亡的结果而由统治者加在民众身上的约束,故黑格尔把这种不成熟的国家称为“外部的国家”,屈从于“需要”的国家<sup>②</sup>,这种意义上的国家大体相当于我们今天所说的专制政治的国家。

在大体了解了荀子所说的“国家”以后,我们再说“国家理由”。学者通常把“国家理由”概念看作是欧洲近代国家理论的一个重要概念,按照迈内克(Friedrich Meinecke)的说法,马基雅维利(Niccolò Machiavelli)被认为是发现“国家理由”之真正性质的第一人<sup>③</sup>。在马基雅维利那里,“国家理由”意味着,作为国家最高权力的代表,统治者(君主)为了实现国家的利益,可以使用非常规的手段,表现出君主绝对权力的性质<sup>④</sup>。“国家理由”总是表现为一套国家治理的法则规范,作为一种手段,旨在一个充满偶然性的世界中为维护政治共同体的利益而采取的措施;作为一种论证依据,“国家理由”为这些措施进行道义上的辩护。不过,对于“国家理由”概念,不同的学者有不同的理解,用以说明问题的意图也不尽相同,而且连译名也有争议<sup>⑤</sup>。本文无意对“国家理由”作穷本溯源式的探讨,也无意呈现“国家理由”的种种学术史的含义,我们借用此一概念意在表明,作为对“国家为何必须”的一种新的政治和伦理的思考,“国家理由”概念的核心在于为国家利益和国家行动提供合法性叙事和正当性说明,因而对秩序重建或对国家的“有用性”成为考量政治和伦理选择的首要标准<sup>⑥</sup>。本文采用“国家理由”此一概念只是在此泛指的意义之上而不是在别的严格的意义上使用,这是首先要向学者作出交待的。

## 二、“国家”与“礼”

那么,荀子的伦理学在何种意义上表现出“国家理由”的特色?或许一种最有效同时也最简便的方式,便是从荀子伦理学最核心的概念出发来加以分析。

把“礼义”看作是荀子伦理思想的核心概念,学者不会有太多的异议,但我们要问,荀子是从何种脉络上论述礼义?“礼义”(或曰“礼”)作为我们通常所说的“道德”概念其首出的意义究竟是什么<sup>⑦</sup>?对此,我们先行提出根源义的了解方式,即此而言,我们所要追问的是,假如作为“道德”概念的“礼”具有“国家理由”的特色,那么,在荀子所构筑的思想世界中,荀子是如何凸显“国家为何必须”的问题

① 萧公权:《中国君主政体的实质》,《宪政与民主》,北京:清华大学出版社,2006年,第67—68页。

② 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1982年,第198页。

③ 弗里德里希·迈内克:《马基雅维利主义》,时殷弘译,北京:商务印书馆,2008年,第103页。迈内克此书对“国家理由”有十分充分的说明。此外亦可参阅 *The Reason of States*, ed by Michael Donelan, (Abingdon: Routledge, 2016); H Dreitzel, “Reason of state and the crisis of political Aristotelianism: an essay on the development of the 17th century political philosophy”, *History of European Ideas* vol. 28, issue3(2002), 163—187.

④ 参阅弗里德里希·迈内克:《马基雅维利主义》,第57—58页。

⑤ 有学者认为,此一概念应译为“国家理性”,它是与现代早期西方世界的“理性化”紧密相连的一种新的理性观,它意味着传统的“道德理性”的消失以及作为“工具理性”的“国家理性”的兴起,标志着一种新的政治与伦理分家的“政治观”(参阅周保巍:《“国家理由”还是“国家理性”——思想史脉络中的“reason of state”》,《学海》2010年第5期),但也有学者不同意(参阅岳成浩:《“国家理由”的现代意蕴——对“reason of state”的历史解读》,《西北大学学报》2011年第3期)。

⑥ 迈内克认为,“在权势与道德,权势冲动驱使的行为与道德义务激励的行为之间,有着位于国家之巅的一座桥梁——‘国家理由’,亦即关于什么是有利、有用和有益的考虑,关于国家为了不时臻于其存在的巅峰而必须做什么的考虑。在那里包藏着‘国家理由’难题的巨大意义(不仅是历史的,也是哲学的巨大意义),还远未得到适当的评价。”(《马基雅维利主义》,第56页)

⑦ 荀子有关“礼”与“礼义”的关系本文不作具体的梳理,只是大体把两者看作意思相通的说法。另可参考陈大齐:《荀子学说》,台北:中华文化出版事业社,1956年,第143—144页。

意识?若国家必须,“礼”又在何种意义上构成“国家理由”?

综合《礼论》《性恶》《富国》《王制》等篇的相关论述,我们不难看到,荀子事实上为我们描述了一幅在没有政治国家存在之前的、以“欲多物寡”为基本矛盾的“自然状态”,此一状态将人类的生存图景以“争夺”加以刻画,荀子云:

人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争。(《礼论》)

欲恶同物,欲多而物寡,寡则必争矣。(《富国》)

孰位齐,而欲恶同,物不能澹则必争。(《王制》)

人生不能无群,群而无分则争。(《王制》)

在此,“争”是一种被描述出来的现象或状态,而这种状态的发生是以“没有任何法和国家制度以及其他形式的社会强制”<sup>①</sup>等措施为前提的。那么,这种状态发展到极致又将会是怎样的一种结果呢?荀子在《性恶》篇为我们给出了描述:

今当试去君上之势,无礼义之化,去法正之治,无刑罚之禁,倚而观天下民人之相与也。若是,则夫强者害弱而夺之,众者暴寡而哗之,天下悖乱而相亡,不待顷矣。

在此段给出具体的解释之前,我们应当回到前面所提出的问题,亦即荀子是如何凸显“国家为何必须”的问题意识?现在荀子为我们给出了清晰的答案:国家之所以必须,根本原因在于为了避免人类强害弱,众暴寡,乃至天下悖乱相亡不待顷的结果。然而,在上一段中我们从何处可以看出荀子的“国家”概念?这便是荀子所说的“君上之势”“礼义之化”“法正之治”“刑罚之禁”,此泛指的四个方面我们有足够的理由把它理解为散开来说的国家概念。凝聚地说,若相对于“无君以制臣,无上以制下”(《富国》)的自然状态而言,“君上之势”的确立本身便可意味着政治国家的成立<sup>②</sup>,而“礼义、法正、刑罚”等等只是国家所以为国家的功能要素,或者说是国家为了止争去乱,实现和平、安全与秩序(“正理平治”)的法则规范等手段。如是,在荀子,国家是以“圣王”和“礼义”来表现的<sup>③</sup>。依荀子,国家之所以必须,不仅是现实的,其现实性即是其必要性,亦即非国家则不足于避免人类相处的丛林法则,不足于避免人类的悖乱相亡;同时,国家之所以必须,还是必然的,其之所以必然,乃是因为其深深地根植于人的性恶的天性之中:若“从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理,而归于暴”,故必当有“圣人之治,礼义之化”(谓“政治国家”也)然后可(《性恶》)。由此看来,荀子所说的人性的“恶”并不是在特定的伦理或道德意义上的恶,毋宁说,“恶”的确切含义应当被理解为政治意义上的“偏险悖乱”。

当然,这种理解可能并不一定是对荀子思想的决定性的理解,更不是对其思想的最深刻的理解,尽管“性恶说”被认为是荀子思想的一个标志性主张,但其最具哲学史意义的地方在于,荀子要透过性恶说,为政治国家的存在提出合理性辩护,并藉此存在以实现其秩序重建的目的,盖依荀子所预设的自然状态的逻辑,政治国家的存在已然是人类生存的宿命,根本无可逃避;而人的天性又根本承担不起作为任何政治和道德规范的基础,荀子明确宣称,“今人之性,固无礼义,故强学而求有之也;性不知礼义,故思虑而求知之也”,“故顺情性则不辞让矣,辞让则悖于情性矣”(《性恶》)。相反,在《性

<sup>①</sup> 赫费(Otfried Höffe):《政治的正义性》,庞学铨、李张林译,上海:上海译文出版社,2014年,第208页。依柯雄文,在荀子那里,争夺乃是指没有(outside)制度之准则、规范所造成的争夺,是一种缺乏规则管控的无序状态。参阅 A. S. Cua, “The Quasi-Empirical Aspect of Hsün-tzu’s Philosophy of Human Nature”, *Philosophy East and West* vol. 28, no. 1 (Jan., 1978), 6.

<sup>②</sup> 迈内克认为:“权势属于国家的本质。”(《马基雅维利主义》,第66页)在先秦儒家,荀子可以说是认识到国家的本质在权力的第一人,故云:“人主者,天下之利势也”(《王霸》);又云:“今圣王没,天下乱,奸言起,君子无势以临之。”(《正论》)此处“势”指的就是权势(权力),亦即国家的本质。

<sup>③</sup> 这种说法是随顺荀子批评孟子“性善,则去圣王,息礼义”(《性恶》)亦即取消国家而来的分别说,其实在荀子,礼义为圣王所制作,圣王和礼义具有一体的关系。

恶》篇中,荀子反复强调的主题是,人之性恶当下即意味着人需要统治<sup>①</sup>,而根据迈内克的说法,任何“统治事业总是根据‘国家理由’进行”<sup>②</sup>的,如是,依荀子“礼义之谓治,非礼义之谓乱”(《不苟》)的逻辑,礼义便已确定无疑地获得了“国家理由”的形式,这种形式的本质则表现为一种政治权力,换言之,荀子的“礼义”概念虽然通常被人们认为是一个伦理学概念,但它的出场却首先是一个政治学的概念,其本质即是由“国家理由”来表现的政治权力,此荀子所以云“国之命在礼”(《强国》)、“礼义生而制法度”(《性恶》)的究竟义和真实意思<sup>③</sup>;与此相应,凡“不顺礼义”“不是礼义”,皆为“不知是非治乱之所存者”,皆不足于合文通治,不可以经国定分,因而,在逻辑上也皆可以“国家理由”的名义为“圣王之所禁”(《非十二子》)。由是我们看到,在荀子所预设的自然状态及对自然状态之解脱的逻辑中,人是因欲望满足的需要转变成为被统治的需要,亦即人若要满足欲望而又不至于酿至争夺即需要接受统治,被统治构成了人满足欲望(及生存)的结构性前提。荀子的此一思路颇近于西方政治哲学的“保护—服从”(protection—obedience)关系。人需要保护,就无法拒绝服从。保护总是以“国家”的形式出现,而服从则以服从“国家理由”(“礼”)为实质。依荀子,人之所以需要保护,则在于在“欲多而物寡”的自然状态下,人性的自然必然性将不可避免地将我们卷入到剧烈的争夺和冲突之中,导致欺凌、暴力,悖乱相亡的危险;为了避免这种危险,人必然会寻求保护。由于人一定需要获得保护,使得“国家为何必须”获得了正当性的根据。这种基于“保护—服从”而形成的权力关系,一方面构成了政治秩序基础,另一方面,国家赖以保护民众的原则和措施(“礼义”)也获得了“国家理由”的形式,故荀子云:“礼义者,治之始也。”(《王制》)“人莫贵乎生,莫乐乎安,所以养生安乐者莫大乎礼义。”(《强国》)。在此,“礼义”所以具有“国家理由”的性质,其根本原因在于礼义是民众的生命得以生存、生活得以安乐的保障,同时也是国家治乱的根本和基础,所谓“国无礼则不正”(《王霸》)、“国家无礼则不宁”(《修身》),所谓“隆礼贵义者,其国治;简礼贱义者,其国乱”(《议兵》)。国正则民正,国宁则民宁,国治则民治,而所以“正”之者、“宁”之者、“治”之者,悉因礼义而有<sup>④</sup>,则“礼义”非“国家理由”而何所是?荀子正是通过此一论证,使得政治国家存在的合理性和必要性在先秦儒家思想中获得了前所未有的严肃性:只有在荀子那里,国家的存在才真正成为政治哲学关注的根本主题;也只有在荀子那里,“礼义”以最名正言顺的方式取得了“国家理由”的身份。

### 三、“公共善”的建立

明乎此,我们看到,在荀子那里,“国”与“礼”的关系获得了全新的理解,这种“新”与其说是一种创始意义的“新”,毋宁说是荀子通过对历史的回溯在其特殊的理论架构中重新赋予此一关系以解释的“新”,盖将“国”与“礼”的关系关联起来说明的做法在中国思想史上久有渊源,《左传》对此便有丰富的论说,而学者也早已指出,荀子的相关主张与《左传》具有密切的关系。对《左传》而言,荀子看重的惟是“礼”作为“经国家,定社稷,序民人”(《左传·隐公十一年》)的作用,故荀子特重“礼宪”,以作为国家治理的准则和法册。然而,荀子却断然抛弃了《左传》中将“礼”看作是“天之经,地之义”的说法,礼义已不再是天地“自然秩序”的一部分,而是圣王“人为”的制作。天只是“自然”而已,与人间秩序无涉;人间秩序不出于天之“自然”,而出于“人为”。很明显,荀子要通过彰显“自然”与“人为”的差

<sup>①</sup> 《性恶》篇中,因为人性恶而需要统治的说法反复出现,但学者似察之不深,如荀子云:“古者圣王以人性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,是以为之起礼义,制法度,以矫饰人之情性而正之,以扰化人之情性而导之也,始皆出于治,合于道者也。”“古者圣人以人性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,故为之立君上之执以临之,明礼义以化之,起法正以治之,重刑罚以禁之,使天下皆出于治,合于善也。”“今人之性恶,必将待圣王之治,礼义之化,然后始出于治,合于善也。”

<sup>②</sup> 弗里德里希·迈内克:《马基雅维利主义》,第81页。

<sup>③</sup> “礼”的首出意义为政治学的意义并不意味着其不含伦理学的意义,参阅拙著《差等秩序与公道世界》,上海:上海人民出版社,2016年,第172页。

<sup>④</sup> 参阅 Loubna El Amine, *Classical Confucian Political Thought — A New Interpretation* (Princeton: Princeton University Press, 2015), 94.

别,突出礼义的“人为”意义和地位。荀子的此一论述与《性恶》篇的论述遥相呼应:随顺人性之“自然”只会出现争夺,而国家的治乱,民众生活的和平和安全只能来自于“人为”,“古者圣王以人之性恶……是以为之起礼义,制法度”明确表示出礼义是人为的制作,而礼义又是国家的托命,是治国之要和正国之具,已然表现出一种客观精神。依牟宗三,客观精神必在现实之组织一方面显,而国家则为其典型。客观精神即尊成群体之义道,义道落实于现实组织中即表现为作为“国家理由”的礼义,如是,义道、国家理由和礼义说法不同,但实质则一,“何以必尊此义道?由于不安于生命之毁灭也,由于不安于全顺天生而类同禽兽也”<sup>①</sup>,换言之,作为政治及道德理性的人为创制,“礼义”一方面拒绝了天道“自然”和人性“自然”所可能包含的任何政治和道德哲学的意义,另一方面则突出了“礼义”在保全生命(政治)和转化生命(道德)中的核心地位,而这也同时构成了“国家理由”的本质方面。

把“礼义”上升并理解为“国家理由”,是荀子对他所处时代的、被视为儒家正统的“知识背景”(Hintergrundwissen)的一种颠覆和瓦解,这种“知识背景”就是当时在儒学思想中居于主导地位的孟子的主张。依孟子,“君子所性:仁义礼智根于心”(《尽心上》),“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也”(《告子上》),据此认识,孟子认为,国家之治理,政治秩序之重建,只需“以不忍人之心,行不忍人之政”,则“治天下可运之掌上”(《公孙丑上》)。然而,面对孟子这种对人性信心满满的主张,荀子却提出了完全相反的看法,在荀子看来,“今人之性,固无礼义”,“夫好利而欲得者,此人之情性也”(《性恶》),“人之生,固小人,无师无法,则唯利之见耳”(《荣辱》)。由此观之,无论是政治秩序的重建还是道德秩序的实现,“必将待圣王之治,礼义之化,然后皆出于治,合于善也”(《性恶》)。如前所云,在荀子那里,“圣王”和“礼义”是国家的另一种说法,“国家为什么必须”乃根源于人之性恶,如是,在“礼义”和“国家”的关系上,我们从荀子的说法中可以得出的结论是,礼义不是“天之就”的人性的自然流露,礼义也不是超乎政治国家之上的产物;相反,政治国家的存在反倒是礼义得以可能的前提和保证,换言之,只有在政治国家的状态下,一个性恶之人才有可能变为“善人”,故荀子云:

今人之性恶,必将待师法然后正,得礼义然后治。今人无师法,则偏险而不正;无礼义,则悖乱而不治。古者圣王以人性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,是以为之起礼义,制法度,以矫饰人之情性而正之,以扰化人之情性而导之也,始皆出于治,合于道者也。(《性恶》)

此处所谓“起礼义,制法度”之实义正是赫费所强调的“法和国家制度以及其他形式的社会强制”措施,依荀子,若人只任由其本性而行而没有度量分界,“则悖乱在己”,亦即在其身上只存在背离正道和混乱,故必须“立君上,明礼义”(谓“政治国家”也)(《性恶》)才能真正出于治,合于善。然而,什么是荀子所理解的“善”?按荀子的说法,“凡古今天下之所谓善者,正理平治也”(《性恶》),如是,“善”被理解或定义为“正理平治”,而所谓“正理平治”的确切含义乃是指“规正、有序、平和与(得到有效的)管控”<sup>②</sup>。不用多大的思辨力即可看出,这样一种对“善”的定义确切无疑地表现出一种政治学的意味,其本质即是以国家利益和目的为核心的政治权力,构成“国家理由”的本质性规定,故陈大齐认为,“荀子所谓善恶,是就国家的治乱社会的安危说的”<sup>③</sup>,但如果我们把此处所说的“善”理解为一种伦理学的概念,那么,从“正理平治”(“善”)的具体含义上看,荀子正是从“国家理由”的角度来规定道德的。

假如上述理解有其确定性的根据,那么,荀子对孟子的批评便可以得到新的合理的解释:尽管在《性恶》篇中荀子用了很大的篇幅和气力来论证孟子性善论的“不然”,但荀子的问题意识和真实意图并不在于在理论上彻底驳倒性善论,而主要在于,他对孟子忽视政治国家的存在表达强烈的不满,依

① 牟宗三:《名家与荀子》,台北:台湾学生书局,1979年,第218页。

② 有关“正理平治”的解释,各注本理解不同,笔者采取E. Hutton(何艾克)的理解,意为“correct, ordered, peaceful, and controlled”,参阅E. Hutton, “Xunzi: Introduction and Translation”, *Readings in Classical Chinese Philosophy*, ed by Philip J. Ivanhoe and Bryan W. VanNorden (New York: Seven Bridges Press, 2001), 288. 另可参阅拙著《差等秩序与公道世界》,第181-183页。

③ 陈大齐:《孟子性善说与荀子性恶说的比较研究》,台北:“中央”文物供应社,1953年,第12页。

荀子,如果性善论能够成立,那么,政治国家的存在就会变得毫无意义:

孟子曰:“人之性善”。曰:是不然。……今诚以人之性固正理平治邪,则有恶用圣王,恶用礼义哉?虽有圣王礼义,将曷加于正理平治也哉?《《性恶》》

故性善,则去圣王,息礼义矣;性恶,则与圣王,贵礼义矣。《《性恶》》

面对“性善性恶”之论,荀子不断提示“圣王、礼义”,很显然,荀子强调“与圣王”与“贵礼义”正是在性恶论的前提下对“国家何以必须”的最确切的注脚,而孟子的性善论却会导致对政治国家的否定。在荀子看来,性善论并不能充当秩序重建和道德实现的理论前提,用荀子的话来说,即是“无辨合符验,坐而言之,起而不可设,张而不可施行”《《性恶》》,而所谓“起而可设,张而可施行”即是立其纲纪法度,公布而施行之,这便是政治国家的权力制度及其所具有的“辨合符验”的作用特点。依个人恻隐之心的兴发,长于内容之表现,可以成就德性之个人,发为人格的尊严与光辉;但相对于政治国家的秩序重建而言,它却短于制度的安排,且了无崖岸,难于坚成,尤无法建立起形式化的普遍有效的法度准则。用牟宗三的话来说,孟子之教只表现为道德的个人形式,只是个人精神与天地精神的来往,不能有客观精神作国家组织的表现。这种客观精神表现于国家组织,则化而为实现国家利益和目的所需的制度准则,在荀子,即表现为“礼宪”,亦即治国之纲纪和法册,是“国家理由”与国家意志之体现,故云:“不道礼宪,以《诗》《书》为之,譬之犹以指测河也,以戈舂黍也,以锥餐壶也,不可以得之矣。”《《劝学》》》审如是,若站在荀子的立场看孟子的学说,就其所欲达成的秩序重建的时代课题而言,似乎不由得让人想起当年霍布斯看待苏格拉底的理论,与其说这是一种科学,“不如说是一场梦幻”<sup>①</sup>。《非十二子》篇荀子抨击思孟的主张“甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解”,学者解说万端,但其核心主张盖无过于批评孟子的思想不足于力济苍生,不足于经国定分,此断无可疑者<sup>②</sup>。的确,兼善有兼善之道,力济有力济之法,但“此道此法非只圣君贤相德慧之妙用,亦非只大圣贤恻怛之悲怀”<sup>③</sup>,而必当有作为“国家理由”的礼义法度,统而一之,连而贯之,贞而定之,方可言治道之落实,方能见其庄严隆重、充实饱满,故荀子云“礼者”“强国之本也”《《议兵》》,“道德之极”《《劝学》》。

由此观之,我们可以说,荀子的思想与他所处时代思想的不符,不仅仅只是概念词汇上的不符,而是一种对道德的理解方式上的不符。孟子的道德观在本质上是个人德性的养成,而荀子的道德观则着眼于社会的“公共善”(common good)的建立,在荀子,这种“公共善”的建立,在本质上是藉由政治权力以“国家理由”(“礼”)的方式来实现的,对此,柯雄文(Antonio S. Cua)指出:“在效果上,以礼为中心的荀子思想中,我们所能得到的,与其说是个人主义的道德,毋宁说是权力主义的(authoritarian)道德。”<sup>④</sup>与此相应,在对道德与政治的理解上,孟子和荀子也代表了两种截然不同的看法,前者是以道德来理解政治,后者即以政治来理解道德。以道德来理解政治,则政治国家的独立性及其意义不能得到保证,而这与荀子精心构筑的“自然状态”理论格格不入;以政治来理解道德,逻辑上使得道德(“礼”)获得了“国家理由”的性质,在理论上满足了建构统一的政治国家的需要,同时也赋予了道德以强而有力的法度准则的形式,故云礼者“治辨之极也”。平情地说,荀子的主张契合和顺应了战国中后期历史发展的大势,同时,也为未来统一帝国的崛起提供了适切的理论准备和武装,然而,孟子式的以个人的意志自由和自决为基础的那种道德却也同时被荀子排除出去了,以“国家理由”的形式言礼说礼,则礼不免在“国家利益”的名义下沦为“人主之柄”,致使荀子的伦理学成为典型的政

① 施特劳斯等主编:《政治哲学史》,李天然等译,石家庄:河北人民出版社,1993年,第335页;施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第169页。

② 一个可以确定的事实是,《非十二子》篇对各家的批评皆围绕着是否足于合大众、县君臣、经国定分的核心展开。在荀子看来,思孟之“罪”亦无过于此,虽未明言,实已言之。学者致力于从五行、德性的角度并配合新出土的文献加以解读,颇有意义,但若离开上述宗旨,总有一间未达之病。

③ 牟宗三:《名家与荀子》,第200页。

④ Antonio S. Cua, “Dimensions of Li(Propriety)”, *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2005), 46.

治化的伦理学,德效筹(Homer H. Dubs)便指出,“只有在荀子那里,那种作为权威和外在道德(external morality)的典型的儒家原理,在逻辑上达到了登峰造极的地位”<sup>①</sup>,而徐复观则认为,“礼义既由先王圣王防人之性恶而起,则礼义在每个人的本身没有实现的确实保障,只有求其保障于先王圣王……这样一来,在孔子主要是寻常生活中的礼,到荀子便完全成为政治化的礼”<sup>②</sup>。

#### 四、作为“权力”与“道德”的“礼”

无疑的,将“礼”理解成“国家理由”,荀子凸显了政治权力与道德(“礼”)的亲而一体关系,这与荀子强调“国家何以必须”的主张密不可分,但这并不意味着在荀子那里道德已纯全成了国家利益论证的工具,至少在形式上荀子始终坚持国家的利益和目的必须以道德为根本基础。依荀子,“仁义德行,常安之术也”(《荣辱》),故国家之治理应“厚德音以先之,明礼义以道之,致忠信以爱之”(《王霸》)。事实上,假如我们追踪荀子所谓先王创制礼义的过程,我们发现,先王制礼义虽在“救患除祸”的目标下强调“礼义”作为政治权力的角色和作用,但在动机上却是出于“恶乱”的道德情感;在目的上则是出于一心为民众谋福祉的道德考量,所谓“彼固为天下之大虑也,将为天下生民之属,长虑顾后而保万世也”(《荣辱》)。荀子对作为“礼义”之制作者的圣王的品格构造更规定为“道德纯备,智慧甚明”(《正论》),故云“志意致修,德行致厚,知虑致明,是天子之所以取天下也”(《荣辱》)。“德音”和“知虑”一方面是圣王的品格规定,另一方面又构成了国家治理的道德基础。也正因为如此,和孔、孟一样,荀子特别注重为国者的道德品质的修养,“请问为国?曰闻修身,未尝闻为国也”(《君道》),另一方面又说,“仁人之用国,将修志意,正身行,伉隆高,致忠信,期文理”(《富国》)。荀子的类似说法十分强调国家利益和国家行动必须有坚实的道德作为基础,即便以“国家理由”方式行使权力也常常强调道德的榜样和指导<sup>③</sup>,荀子甚至也有“先仁后礼”的说法,认为“人主仁心设焉,知其役也,礼其尽也。故王者先仁而后礼,天施然也”(《大略》)。

表面上看,荀子的这种主张与其在自然状态的逻辑结构中突出“礼义”本质上是一种政治(权力)的概念似乎有些相互扞格。实则,在荀子,“礼义”作为“国家理由”的一般实践原则,亦即以一切必要的手段实现政治国家的利益和目的,本身就是道德的,其中的一个重要原因在于,荀子坚信,由“道德纯备,智慧甚明”的圣王所制作的“礼义”不仅是一种政治(权力)的表现,同时且更为重要的是,它也是一种道德精神的表现,今观《王制》一篇,荀子论“王者之人”“王者之制”“王者之论”“王者之法”“王者之用”等等,无不透露出此一消息。由此看来,在荀子那里,“国家理由”(“礼义”)完全可以同制度、法律和道德本身保持一致,或者说“国家理由”本身就是道德精神的极致的表现。审如是,我们看到,就“礼义”作为“国家理由”而言,它表现出政治(权力)的特点;就“国家理由”同时就是“道德精神”而言,政治(权力)与道德(礼义)又是一个合体。这样,荀子的“礼义”在本质上便具有了“权力”与“道德”的双重身份。正是这种双重身份使得以“礼义”为核心的荀子的伦理学具有了鲜明的特点。

首先,在荀子,政治国家的成立在于为民众救患除祸,使民众获得和平、安全与秩序,因此,在逻辑上,为国家和“国家理由”(“礼义”)辩护的真正根据,在于国家和“国家理由”所具有的那些性质和要求,而不是我们的同意。在自然状态的预设中,由圣王所创制的国家自身即是“正当”的,其最大的“正当性”来自于为民众解除威胁,避免相亡,为民众带来福祉,而所有这一切又都寄托在圣王所创制的“礼义”之上。因此,任何思想和行为如果不为国家的利益和目的服务,不符合“礼义”的要求,便会丧失其“正当性”,“传曰:‘天下有二:非察是,是察非。’谓合王制不合王制也。”(《解蔽》)何谓“王制”?依荀子,“天下之大隆,是非之封界,分职名象之所起,王制是也”(《正论》),其意是说:“天下大中至正

① Homer H. Dubs, *Hsüntze: The Moulder of Ancient Confucianism* (London: Arthur Probsthain, 1927), 132.

② 徐复观:《荀子政治思想的解析》,《学术与政治之间》,上海:华东师范大学出版社,2009年,第94-95页。

③ 荀子鄙视“无礼义而唯权势之嗜者”(《非十二子》)的说法可作一个侧面的证明。此处与“权势”相对而说“礼义”,此礼义侧重从道德方面说。

的标准,事理是非的分界,名分、职位、名言、法象等所由建立的根据,就是先王的礼。换言之,先王的礼是一切事物的最高准则。”<sup>①</sup>这种准则排除了民众意志选择的“同意”,生民百姓只需要接受礼义,只需要行义守礼,而不必论知礼义之由来及其道理,其中的原因固然首先在于礼义本身就是政治和道德“权威”,就是大中至正的标准,民众只需照章办事,依法而行;其次也是因为民众只是一群愚陋无知且自私好利之人,但可引之于大道,而不可与其共明事理<sup>②</sup>。依荀子,必须透过“礼义”使民众建立起对秩序本身应该存在的共识,因此,国家理由便是国家道德,而国家道德便是个人道德。对此萧公权认为:“在孔、孟仁本之政治思想中,私人道德与政治生活虽先后一贯,而内外可分。有道则见,无道则隐。达则兼善,穷则修身。纵使天下大乱,犹可避世为贤。故政治生活之外,个人得有独立的道德生活。荀子欲以君长之礼义,救人性之偏险。若君道或缺,则暴乱随起。个人于此,方救死之不遑,岂能妄冀独善。故立政以前,无以修身,而政治生活之外,不复有私人道德生活之余地。”<sup>③</sup>审如是,在某种程度上我们可以说,荀子的伦理学取消了道德在“根据意义”上的“为何”,只强调“实践意义”上的“如何”,一切以服从礼义为标准,“凡事行,有益于理者,立之;无益于理者,废之。夫是之谓中事。凡知说,有益于理者,为之;无益于理者,舍之。夫是之谓中说。事行失中,谓之奸事;知说失中,谓之奸道。奸事、奸道,治世之所弃,而乱世之所从服也”(《儒效》)。所谓“理”者,即治道之理,亦礼义也,故而荀子的结论是:“不法礼,不足礼,谓之无方之民;法礼,足礼,谓之有方之士。”(《礼论》)所谓“法礼”之“法”者即是“效”和“从”而已。

其次,如果说,道德(“礼义”)作为“国家理由”对民众而言只是“要求”而不是“同意”,那么,作为民众在道德实践中所要遵从的“行动理由”,道德(“礼义”)在发生作用时便表现出强烈的“排他和独断”(content-independent and peremptory)的性质。可以确定,在荀子的思想中,政治哲学和伦理学分享着人性恶的共同前提,人的好利恶害的本性与社会的“公共善”(“正理平治”)之间不存在天然的和谐与协调,解决此一矛盾的唯一方法就是依靠圣王所制作的礼义。礼义为圣王所制作,依圣王所言行动与依礼义行动,其行动理由是一致的,而且这种理由是内容独立或自足的,亦即没有任何别的理由强于这个理由。但是,我们在前面说过,礼义作为至上标准,包含“权力”与“道德”的双重身份,因此,将礼义作为“道德”行动的理由就需要作进一步的分析,因为在理论上,当礼义作为“道德命令”的行动理由时,礼义之被实践是诉诸行动者意志的自由和自决的;但我们知道,在荀子,礼义又同时被赋予了“权力命令”的性质,当权力命令体现为行动理由时,民众的意志同意和自由自决就被压倒乃至被吞噬。因此,荀子的伦理学与孟子的不同之处,在于他强调了由圣王所制作的、既成(given)的法则规范,而不是个人的道德意识,这些法则规范如同法律条文一样,并不因个人的好恶而转移<sup>④</sup>。所以,即便我们同意在荀子那里,礼义可以作为“道德命令”的行动理由存在,但符合概念意义上的“道德”已经被虚置了,剩下的是,作为“国家理由”的礼义(道德),表现在行动理由方面,只是排他的、强制的(peremptoriness),而其排他性和强制性则源自礼义作为“权力命令”的性质。具体地说,在道德实践上,“礼义”作为“行动理由”是要在根本上排除和切断(cut off)人们所可能作出的关于为何如此行动的任何反思性的独立思考<sup>⑤</sup>;任何有别于圣王、礼义或出于人们内心所想的理由皆需加以断然的摈弃,“凡言议期命是非,以圣王为师”(《正论》)<sup>⑥</sup>。如是,我们看到,在荀子那里,一方面,道德修身

① 李涤生:《荀子集释》,台北:台湾学生书局,1979年,第411页。

② 如荀子云:“彼众人者,愚而无说,陋而无度者也。”(《非相》)又云:“夫民易一以道,而不可与共故。”(《正名》)

③ 萧公权:《中国政治思想史》(一),沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第103页。

④ 朱伯崑:《先秦伦理学概论》,北京:北京大学出版社,1984年,第95页。

⑤ 阳明在《答罗整庵少宰书》中说:“夫学贵得之心,求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也。”(王守仁:《传习录中》,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76页)可作对照。

⑥ 学者不免怀疑,礼义的这种排他和强制性与荀子强调心之“出令而无所受令”的“自由意志”之间是否存在矛盾?实则自由意志有二义,谓不受限禁义与自我立法并生起行动义,但在荀子,心乃是认知性的,并不能自我立法,“心之所可”仍有“失理”之时,故心虽可主导行为,却无法保证行为必然是善,故云“心不可以不知道”。



和实践无非是按照礼义的要求和规则去行动,圣王之所“是”,便是民众的“应当”;“是”不仅构成行为的最好的理由、最强的理由,而且也是唯一的理由,故云“学至乎礼而止矣,夫是之谓道德之极”(《劝学》)，“学者以圣王为师,案以圣王之制为法,法其法以求其统类,以务象好其人。”(《解蔽》)另一方面,礼义所具有的强制性和排他性则不仅在内方面要求人们放弃自己的判断,亦即放弃自己作为道德主体的主体性,在外方面,荀子则要求凡违逆于圣王、礼义的“奸言、奸说、奸事”,皆在禁止和打击之列,荀子云:“故劳力而不当民务,谓之奸事,劳知而不律先王,谓之奸心;辩说譬喻,齐给便利,而不顺礼义,谓之奸说。此三奸者,圣王之所禁也。”(《非十二子》)

最后,“礼义”作为“国家理由”,在使得礼义以道德的形式被赋予了“权力命令”的性质后,其直接的理论后果是使荀子的伦理学具有了政治化伦理的特点,此点我们在前面已经点出。在荀子,政治化伦理在具体表现上有不同的层面和层次,最为人们所熟悉的就是在荀子的伦理学中,作为道德规范的“礼”已经明显具有了客观外在的法度准则的意思,荀子云:

国无礼则不正。礼之所以正国也,譬之:犹衡之于轻重也,犹绳墨之于曲直也,犹规矩之于方圆也,既错之而人莫之能诬也。诗云:“如霜雪之将将,如日月之光明,为之则存,不为则亡。”此之谓也。(《王霸》)

荀子强调礼之正国,犹如“衡”“绳墨”“规矩”,显然是将礼看作是一个客观外在的标准。只不过我们需要强调指出的是,当荀子将这种客观外在的标准比喻为“如霜雪之将将,如日月之光明”时,已蕴含着荀子在突出礼的严正肃杀、公正无私的同时,也剥落了礼原本所具有的温情脉脉的面纱。礼之于正国须臾不可离,为之则存,不为则亡。国家治理如此,个人修身亦复如是,“凡用血气、志意、知虑,由礼则治通,不由礼则勃乱提侵;饮食,衣服、居处、动静,由礼则和节,不由礼则触陷生疾;容貌、态度、进退、趋行,由礼则雅,不由礼则夷固、僻违、庸众而野。故人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁”(《修身》)。许多学者已经注意到,荀子的上述言说已在某种程度上脱落了孔子“人而不仁,如礼何”(《八佾》)的内在真实的情感,而更多地强调了人的“法礼”“足礼”的一面,它强化了道德的客观形式和实际效果,使得作为道德的“礼”具有了国家的法和制度的特征,故学者云:“荀子的‘礼’,已经从靠内心感情和舆论调节的道德观念,演变成客观的靠国家机器维系的法律规范,从而标志着家族世界的‘礼’受到国家政权的拱卫。”<sup>①</sup>

以“礼”受到国家政权的“拱卫”来描述荀子伦理学的特征,就现象上看似乎是合适的。不过,正如我们的分析所指出的,荀子的伦理学之所以具有上述表象,并不是被动地受到国家政权的“维系”和“拱卫”,而是根源于荀子的“礼”作为“国家理由”原本就具有“权力”与“道德”的双重身份,故荀子云:“礼者,治辨之极也,强国之本也,威行之道也,功名之总也。”(《议兵》)学者指出:“这段引文再度显露了‘礼’不仅限于自然形成的社会规范,还包含了‘威行之道’——国家具有强迫性的政令制度。”<sup>②</sup>假如我们翻阅《荀子》一书,所谓圣王事业之竞其成功,令天下人心普遍归慕,乃必有“礼”作为权力之“令”“禁”在发挥关键的作用,荀子在《王制》篇言及“听政之大分”,《致士》篇言及以礼义修身与治国,《议兵》篇言及士服而民安,皆必言“令行禁止,王者之事毕矣”,可见作为国家权力的法令制度不仅仅只是作为“礼”的后盾而存在,而是其本身就为“礼”所具有,此所以荀子累言之“令行禁止”的原因。

不仅如此,当“礼”在其娘胎中就带着“权力”的基因问世后,作为“国家理由”,“礼”在合大众,一制度,齐国家,正人心的同时,也为统治者垄断权力乃至合法使用暴力创设了条件。迈内克曾这样认为,“虽然国家是法律的捍卫者,虽然它像其他任何种类的共同体一样依赖伦理和法律的绝对合理,

<sup>①</sup> 武树臣:《儒家法律传统》,北京:法律出版社,2003年,第83页。

<sup>②</sup> 陈弱水:《立法之道——荀、墨、韩三家法律思想要论》,刘岱总主编:《中国文化新论·思想篇(二):天道与人道》,北京:生活·读书·新知三联书店,1992年,第85页。

但仍然做不到在自己的行为中遵守之”，因为“‘国家理由’精神的一个本质部分，在于它必然始终因违背伦理和法律而玷污自己”<sup>①</sup>。

我们暂且搁置迈内克是如何具体论述“国家理由”精神具有必然违背伦理法律的原因不论，迈氏自有其自己多角度的观察，但迈氏点出“权势”乃其中的“祸因”却看到了问题的本质所在<sup>②</sup>。对我们来说，重要的是，当荀子以“礼”作为“国家理由”时，“礼”本身具有了“权力”与“道德”的双重身份，而站在国家利益的立场，作为道德的“礼”也就成为“国家治理术”的一部分，这种治理术（由统治者掌握）出于秩序的需求和保证，或出于为了国家利益和目的的“责任压力”，最终总是会以不同的形式，或者是以“权力”和“道德”的“合谋”（conspiracy）为结果，或者是以“权力”对“道德”的销蚀为代价，为统治者以“道德”的名义合法使用暴力开启方便之门<sup>③</sup>。我们说过，在荀子的伦理学中，“礼义”对于民众而言只是“要求”而不是“同意”，它要求人们切断自己的思考，放弃自己的判断，不折不扣地以礼义规范生活和行事，而按照梅斯特（Joseph de Maistre）的说法，“让人们完全生活于社会规范之中的唯一办法，是禁止他们发问，而禁止他们发问的唯一办法，是恐吓”<sup>④</sup>。当然，恐吓的极端形式就是以“合法”的方式使用暴力。其实，“禁止人们发问”也有内外两种方式，对内而言，是要人们切断对如此行动的理由的任何独立思考，以强力乃至“强迫”的方式让人们树立起对“礼义”的唯一信念；对外而言，即要明确立场，辨明是非，划清界限，故荀子云：“析辞而为察，言物而为辨，君子贱之。博闻强志，不合王制，君子贱之。”（《解蔽》）又云：“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言；虽辩，君子不听。”（《非相》）“贱之”和“不听”表达的是对不合“礼义”的言论的鄙视和拒绝。当然，在荀子，限禁人们发问的方法和措施甚多，但藉由此种内外结合的方式，荀子正欲以排他性的“礼义”正天下之视听，强天下之必从，进而达到“天下无隐士，无遗善，同焉者是也，异焉者非也”（《正论》）的目的，所谓“善”之“正理平治”，其实义莫过于此。由此观之，在荀子那里，所谓的“礼义教化”本质上乃表现为“政”与“教”的结合，是以政说教，以教辅政。

不过，对于汲汲于“礼义”秩序之实现的目的而言，荀子不会只停留于对于异见、异行的“不允许”上，他还心生“不能忍”乃至倾向于用暴力铲除类似现象，这似乎已不止于“恐吓”而是“恐怖”了。《非相》篇记云：“听其言则辞辩而无统，用其身则多诈而无功，上不足以顺明王，下不足以和齐百姓，然而口舌之均，应唯则节，足以为奇伟偃却之属，夫是之谓奸人之雄。圣王起，所以先诛也，然后盗贼次之。盗贼得变，此不得变也。”每观此言皆不免让人心生怖慄，这就难怪牟宗三会认为，“若惟是从对治之功利处着眼，则落于现实，凡巧便于功利者无不可为，不必礼义也。是刻薄者终将由荀学转而作法家，李斯、韩非是也”<sup>⑤</sup>。

世间道理大凡如此，落叶缤纷之中，总可见秋风萧瑟，此亦“因不虚弃，果无浪得”之谓也。

## 五、“礼”：“说明”抑或“证成”？

最后，我们还需要对荀子圣王制礼义的说法作一点简单的讨论。

从本文的论述脉络上看，当“礼义”作为“国家理由”时，它本身获得了“权力”与“道德”的双重身份，尽管此礼义是由“道德纯备，智慧甚明”的圣王所制作，因而浸透着道德精神，但作为伦理学的概

① 弗里德里希·迈内克：《马基雅维利主义》，第66、65—66页。

② 迈内克认为：“凡掌权之人都不受一种精神上的诱惑，那就是滥用权势，越过正义和道德的界限。当我们分析由‘国家理由’激励的行为时，我们就足够清楚地看到这一点。”（《马基雅维利主义》，第67页）这大概可以解释前面迈内克何以认为“国家理由”只是“有可能”同正义与道德保持和谐的一个重要原因。

③ “权力”不一定就是恶，但它容易导致恶，所以阿克顿爵士说：“在所有使人类腐化堕落和道德败坏的因素中，权力是出现频率最多和最活跃的因素。”（参阅氏著《自由与权力》，侯健、范亚峰译，北京：商务印书馆，2001年，第342页）

④ 转引自陈文洁：《荀子的辩说》，北京：华夏出版社，2008年，第71页。

⑤ 牟宗三：《名家与荀子》，第215页。

念,在荀子自然状态的预设中,对礼义的辩护却主要是以礼义施行的结果和功效的合理性来代替礼义作为道德规范在根据上的正当性的。对民众而言,礼义是外在的,是由圣王制作和给定的,荀子对此言之凿凿。事实上,当荀子标举人之性恶和自然之天时,他已经将孔孟伦理学的价值源头作了瓦解,这意味着荀子在伦理学上必须另立价值源头。但当荀子说礼义是圣人之所生时,它意欲向我们表达何种意思?学者对此有各种不同的解说,而李泽厚的观点最值得我们注意,影响也最大。他认为,荀子所说的“礼”,“作为社会法度、规范、秩序,对其原起已经有了高度理知的历史的理解。‘礼’这个‘贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者’的‘度量分界’,被视作是‘百王之所积’,亦即是久远历史的成果,而并非只是‘圣人’独创的意思”<sup>①</sup>。依李泽厚,圣人生礼义并不是“独创”礼义,而是对“百王之所积”的历史理性的总结,所谓“高度理知的历史的理解”说的大体就是这个意思。

李泽厚是否把作为礼义之来源的“久远历史的成果”或“先王之道”作为荀子伦理学的价值的根源,似乎可以有不同的理解,但从其使用“原起”的字眼看,如此理解也有其理由,况且荀子也的确说过“彼先王之道也,一人之本也,善善恶恶之应也,治必由之,古今一也”(《强国》)。此处“先王之道”即是“百王之所积”的意思,也就是李泽厚所说的“久远历史的成果”。我们暂且撇开在尚未有礼义文明或“先王之道”的情况下,第一个圣人是如何产生的问题不论,在人类进入政治文明后,个人的道德实践总是预设了社会情境和历史脉络中的规范,在荀子,这种规范之群集即典型地表现为“先王之道”,换言之,人是先在“先王之道”的意义世界中,然后才尝试去探究、理解和实践“先王之道”。因此,“先王之道”对个人的成德而言具有优先性,由“先王之道”所构成的规范世界是人的自我理解和实现得以展开的前提<sup>②</sup>。即此而言,李泽厚强调荀子的“礼”为“百王之所积”,是历史理性的体现,而不是圣人的独创,至少从哲学诠释学的角度上看无疑有其合理性。

但如果把作为“百王之所积”的“先王之道”看作是道德规范(“礼”)之所以具有普遍有效性的理由,那就可能犯了理解性的错误,亦即只以“说明”(explanatory)来代替“证成”(justification),或者说以生成原因的解釋来代替有效理由的解釋<sup>③</sup>,盖即便“礼”是“百王之所积”的历史成果,这种历史成果也只能通过个人的具体的道德实践表现出来,并完成其作为道德规范之根据的最后奠基。因此,通过“百王之所积”的“先王之道”来说明“礼”所具有的超越传统和历史之外的规范的普遍有效性,在理论上则不仅要求我们提供一套规范,还必须对之提出规范证立以说明其普遍有效的合理性理由,换言之,我们不能仅仅停留在“礼”作为规范在“历史的理解”中的合理性,而应在历史和传统之外寻求“礼”作为规范的普遍有效性。确立“礼”的道德规范的“根据”既不能轻易与现实妥协,也不能放过对任何历史之所积的,或任何约定俗成之传统的批判和检讨。胶固于对“礼”的历史合理性的解释,很有可能对作为规范的“礼”的生成原因的解釋代替对其有效理由的解釋,其症结大概就在这里。

相比之下,陈来通过对《荀子》文本的解读和究问,似乎并未停留在对“礼”的历史合理性的解释上面,而大大推进了一步。依陈来,荀子始终坚持先王制礼说,以突出政治权威和历史实践的作用,“用哲学的话说,理性通过政治权威和历史实践来发生作用”,但是,“如果突出政治权威,则人对礼义的知能只是对政治权力及体制的服从,价值上的认同又何自而来?……如果礼义只是某几个圣王的创制,为什么人们会接受礼义、认同礼义?是因为圣王作为早期历史的政治领导者代表政治权威?或其创制的礼义法正成了人们的既定社会环境和传统?还是人们普遍认识到礼义是社会生活的需要?如果说人们因为尊崇政治权威和制度传统而接受礼义制度,但人们如何能在内心认同它?在这些方面,荀子的论断,往往在逻辑上并不一致,有的论述含混不清,他似乎并没有完成对他的根本论

<sup>①</sup> 李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:人民出版社1985年,第111页。

<sup>②</sup> 伽达默尔认为,“早在我们通过自我反思理解我们自己之前,我们就以某种明显的方式在我们所生活的家庭、社会和国家中理解了我们自己。”参阅氏著《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999年,第355页。

<sup>③</sup> 这种看法并不一定是李泽厚的主张,但他的说法影响所及,在一些学者中有此流弊。康德始终坚持,哲学的责任不在解释事物生成的原因,而在关注事物之所以如此的理由,而这种理由并不是通过历史解释或经验解释所能得到的。

断所作的论证,各篇的论证也时有脱节”<sup>①</sup>。陈来的论述有其特定的脉络,我们不必累言重述,而他所谓“人对礼义的知能只是对政治权力及体制的服从”云云,则显然在理论上触及到“建制论”问题,对此我们不必展开论述。对我们来说,陈来已敏锐地认识到,荀子的“礼义”无论是作为历史理性、政治权威还是作为制度传统,都有一个无法逃避的核心问题,亦即“人们如何能在内心认同它?”此一问题,依我的理解,即涉及“礼”作为道德规范的道德性和义务性的最终的理性根据问题,而正是此一问题,依陈来,荀子“似乎并没有完成对他的根本论断所作的论证”。如此看来,陈来对“礼义”的理解已不仅仅只是对“礼义”的历史知识或生成原因的理解,而是已上升到对“礼义”的理论知识或理性根据的理解,而他的疑问也构成了我们理解荀子伦理学必须正视的问题。

## 六、简单的结语

本文的主旨在讨论荀子伦理学的理论特色,在论述方法上则聚焦于荀子“礼”的概念,并假途于“国家理由”的视角。虽然我们以荀子“礼”的概念作为讨论的主要线索,但我们并没有呈现荀子论礼的全部内容,毋宁说我们只是从“国家理由”的角度来提领和说明荀子“礼义”论的伦理学的特色。

学者立言指事,常不脱“为何说”与“如何说”二端。在某种意义上,“如何说”取决于对“为何说”的认知与理解,“为何说”则限制和规定着“如何说”的性质和方向。和孟子一样,荀子立言的目的是如何在天下崩解的时代寻求一种适切有效的方法以建立一个“正理平治”的秩序社会。为此,荀子断然拒绝了孟子藉由恻隐之心以期达致“天下运于掌”的主张,转而借重政治国家的力量以实现秩序重建。可以说,在先秦儒家中,是荀子第一次明确地为政治国家的存在提出了逻辑清晰的辩护,而将“礼义”赋予“国家理由”的形式,使其获得“权力”与“道德”的双重身份,则构成了我们理解荀子伦理学之理论特色的不二途径。然而,如果说以“圣王”和“礼义”为代表的政治国家,其创立之初意原在遏制人之性恶的话,荀子似乎对此一政治国家抱持了过分的道德期许,远未及严肃思考政治国家本身可能就是一种恶;另一方面,礼义之作为道德,其实践过程固然需要讲求理性之“自觉”,但在奠基的意义上却始终不离意志之“自由”,奈何当荀子赋予礼义以“权力”和“道德”的双重身份后,随着权力对道德的独占,“自觉”便压倒乃至取代了“自由”。如是,权力的专制化与道德的国家化在荀子那里似乎成了一个钱币的两面,而且二者之间达到了令人吃惊的对称。

[责任编辑 李梅]

<sup>①</sup> 陈来:《情性与礼义——荀子政治哲学的人性公理》,《中国社会科学季刊》2009年夏季卷。又见氏著《从思想世界到历史世界》,北京:北京大学出版社,2015年,第115—116页。

# 自由主义人权观的人性基础及其局限

## ——历史主义的分析视角

刘明

**摘要:**西方自由主义的人权观产生于16—17世纪欧洲特定历史时期的文化、经济和政治背景中,具有明显的地域性。启蒙思想家从人权的人性基础等方面回应了人权在政治领域的实践诉求,将自由权等消极权利论证为人权的核心。这种传统意义上的自由主义人权观具有难以克服的缺陷,因此,在19世纪末以及20世纪,自由主义的人权观经历了三次扩展,在人权的内容及人性基础等方面对启蒙人权观进行了修正,并逐渐走向成熟。然而,在当前全球化和多元主义相互交织的背景下,由于自由主义人权观固守普遍主义等核心理念,在理论和实践上仍存在着难以克服的局限。

**关键词:**自由主义;人性;启蒙人权观;普遍主义

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2020.05.13

自由主义的人权观认为,人权以特定的人性为基础,其核心是自由权,且这种产生于欧美文化之中的观念能够适用于任何国家和文化,具有普遍性。这种建立在特定人性基础上的自由主义人权观主导了当前国际社会的人权话语,无论是理论层面的学术争论,还是人权实践层面的国际评价,几乎都由西方自由主义的人权观所主导。这种“种族中心主义”的人权观在理论上具有难以克服的缺陷,在实践上易于造成灾难性的后果。这种现象在近期受到越来越多的关注,诸多理论家(其中包括某些自由主义者)开始反思自由主义的人权观及其局限。以历史主义为视角,回溯自由主义人权观的人性基础所依赖的特殊历史背景,梳理自由主义思想家在人权的人性基础方面的观念演变,有助于理清自由主义人权观产生的特殊语境、内在逻辑和局限性。

### 一、自由主义人权观产生的特殊历史语境

现代意义上的西方自由主义人权观,产生于16—17世纪欧洲特定的文化、经济和政治背景。宗教改革是自由主义人权观得以出现的主要文化动因。基督教是西方自由主义的“胚胎”,然而,基督教却以极其复杂甚至自相矛盾的方式萦绕在自由主义孕育的过程之中。在中世纪的欧洲,基督教既是人们唯一的意识形态,也是各种思想和文化的唯一源泉。基督教在中世纪这种“一统天下”的局面,一方面结束了古代自由、平等和相对宽容的宗教传统;另一方面也继承了古罗马后期出现的普遍主义和个人主义观念<sup>①</sup>。这两个方面直接影响了西方自由主义:一方面,普遍主义和个人主义逐渐演化为自由主义的核心观念;另一方面,中世纪的基督教所表现出来的宗教专制以及对人性和

**作者简介:**刘明,南开大学周恩来政府管理学院、人权研究中心讲师(天津300350)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金青年项目“当代西方政治哲学中的人权问题研究”(16CZX057)的阶段性成果。

<sup>①</sup> 约翰·格雷:《自由主义》,曹海军、刘训练译,长春:吉林人民出版社,2005年,第10页。

自由的压制,则同自由主义的宽容观念和自由精神相悖,成为自由主义成长过程中的桎梏。

宗教改革正是在打破这一桎梏的过程中直接催生了自由主义。宗教改革的根本动因恰恰是对人性的弘扬,尤其是对个体自主这一价值的追求,并在理论形态上演化为启蒙人权观的人性基础。自由主义“在现代文明当中与新教改革相伴产生。对古老宗教传统的反叛,并非源自于某种程度上与人的个性分离的需要和冲动,而是产生于人的个性本身”<sup>①</sup>。新教徒以一种个人主义的方式重塑传统的宿命论、原罪、自由意志、上帝之爱等观念,正是对精神世界的这种个人主义的重新审视,促使新教徒向教会及其世俗军队展开了不懈斗争。新教改革直接塑造了自由主义三个核心性实践成果:

第一,新教改革运动推动了民主的自治社会的产生。在宗教改革的历程中,新教徒的加尔文主义者在欧洲的多数地方都是少数派,为了捍卫自己的权利,他们只能通过自身的力量和彼此援助来反对那些占据多数的旧势力。在这一过程中,产生出了最早的自由自治社区。社区成员之间的平等关系,激发了协商与批评精神,牧师也是通过自下而上的选举产生,民主的生活和观点由此形成,“所有未来的社会和政治组织,都在这些早期社区中寻得到根源,并从中继承了值得自豪的自由设计”<sup>②</sup>。

第二,新教改革运动催生了早期的政治契约精神。新教徒在争取自身的信仰生活和政治生活的过程中,必然要求与传统的教派势力和王权决裂,并创建一种新型的世俗国家。在这一过程中,人们通过让渡自己权利的方式团结起来,形成了法律面前人人平等的契约联盟。新教徒所形成的这种契约关系,正是后来的启蒙思想家所宣扬的“社会契约论”的早期萌芽,同时也是后来美国《独立宣言》和法国《人权宣言》这类政治契约的胚胎形式,为后来的资产阶级建构其新型的世俗国家培育了平等、自由、权利至上的契约理念。

第三,新教改革运动直接催生了自由主义最为核心的自由理念。信仰自由、良心自由、思想自由以及宽容等观念在宗教改革过程中逐渐形成。中世纪宗教专制的一个明显表现是对宗教异端的裁判,任何言论、思想和情绪都可能被自认为正统的教会界定为异端。然而,“异端意味着就信仰之事做出自我的决断,超越或对立传统教会和社会”<sup>③</sup>。异端的权利实际上是良心自由、信仰自由和思想自由。宗教改革“将信仰交归个人”,推动宗教信仰的多元化和宗教宽容。信仰自由、良心自由、思想自由等自由主义的核心观念在这一过程中孕育而生。

经济自由和工业革命是推动欧洲自由主义人权观产生的经济动因。在中世纪的欧洲,土地财产权实行长子继承制度和托管财产制度,使得大量土地无法自由转让,教会占有的土地同样无法自由买卖;另一方面,政府对农产品的自由交易进行严格的限制。到了中世纪后期,封建主义对经济自由的限制同日益觉醒的个人主义产生了明显的矛盾。在对经济自由的追求中,英国通过工业革命和商业上的自由来解决这一矛盾,法国则通过土地财产权的变革解决这一问题。在这一过程中,人们对土地和国家的依赖越来越弱,通过参与各种不同的职业实现了相对的经济独立。生活方式的这种转变反过来又推动了自由主义观念的发展,新型的财产权、自由贸易、契约精神等等,推动了近代自由主义的法治观念和“最小国家”观念的出现。

宗教改革所推崇的社会和思想层面的信仰自由,以及工业革命所推动的经济和生活层面的选择自由,都无法在封建专制制度下得到发展,这促使资产阶级展开了反对封建王权的斗争。对自由权和个人主义的捍卫,从宗教、文化和经济领域逐步扩展至政治层面。在与封建王权的斗争中,资产阶级逐渐确立起自由主义的权利体系。例如,在英国,从《权利请愿书》《人身保护法》到《权利法案》,资产阶级始终都以“权利”为武器以反对封建王权<sup>④</sup>。英、法、美等主要资本主义国家,通过资产阶级革命建立自由主义的政府形式,议会制度、权力分立、选举制度、政党制度等基本政治制度得以确立,

① 圭多·德·拉吉罗:《欧洲自由主义史》,杨军译,长春:吉林人民出版社,2001年,第13页。

② 圭多·德·拉吉罗:《欧洲自由主义史》,第15页。

③ 威廉·瑞珀尔、琳达·史密斯:《宗教与哲学》,张念群译,北京:中国社会科学出版社,2004年,第385页。

④ 牛笑风:《自由主义的英国源流》,长春:吉林大学出版社,2008年,第105—119页。

这些制度在本质上是为了保障公民的言论自由、信仰自由、财产权等基本的公民权利,同时也催生了选举权与被选举权、平等参与权等政治权利。

综上,产生于欧洲的自由主义的人权观强调个体自由等消极权利,其出现有其特殊的文化、经济和政治背景。它与欧洲的基督教文化相伴而生,基督教中的一些教义以及相伴而来的宗教改革,在社会层面确立了个人主义、普遍主义等自由主义的核心理念,正是这些核心理念,又进一步推动了经济领域和政治领域的一系列变革与自由权利的出现,并最终通过资产阶级的政府形式和法权形式将这些权利确立起来。

## 二、启蒙人权观及其人性基础

在反对宗教压迫和封建专制以及建立资本主义政府形式的过程中,出现了众多自由主义的启蒙思想家,他们以人性中的理性和自主为支点,在理论上为公民的信仰自由、言论自由、财产权等消极自由权利进行辩护,并论证民主政府取代封建专制的合法性。启蒙时期的自由主义者奠定了自由主义人权观的基本理念。其中,影响最大的两位自由主义启蒙思想家是洛克和康德。洛克关于宗教和政府形式的论述奠定了自由主义的基本实践形态,康德关于自主性等问题的探讨则奠定了自由主义的理念基础。

洛克的《论宗教宽容》被认为是最早系统地阐释思想自由和信仰自由的经典文献,对中世纪以来存在的宗教专制和宗教迫害进行了理论上的回击,对英国教会和长老派的宗教偏见与宗教迫害政策予以明确的批评。洛克提到:“对于那些在宗教问题上持有异见的人实行宽容,这与耶稣基督的福音和人类的理智本来完全一致,有些人们对于如此透彻的精辟的见解,竟如此愚盲,无视它的必要性和优越性。”<sup>①</sup>宗教宽容的主张所引发的一个直接后果就是信仰自由、良心自由和言论自由,并要求限制国家权力以保障公民的这些自由权。洛克的主张不仅影响了当时的英国和欧洲,而且还波及美国。通过限制国家权力来实现公民的基本自由,进而保障洛克式的公民的思想自由和言论自由等自由权利,成为美国建国之初的主流意识。“实现基本的社会自由就是当时美国政治思想中具有支配地位的设想”,“是美国人精神的本能流露”<sup>②</sup>。

在对权利的理论论证中,同中世纪的自然神学家不同,洛克将权利的概念从上帝那里解脱出来,进行了世俗化的说明。在《政府论》中,洛克认为权利源于自然法,但是,他不再像中世纪的神学理论家那样将自然法的最高权威追溯至上帝,而是认为,理性本身能够将道德原则确立起来,自然法具有一些不证自明的特性。在自然法的基础上,洛克提到了他所强调的几种自然权利,“自然状态有一种为人人所应遵守的自然法对它起着支配作用;而理性,也就是自然法,教导着有意遵从理性的全人类:人们既然都是平等和独立的,任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或财产”<sup>③</sup>。

生命、自由和财产权被认为是自由主义的核心权利。人们联合起来组建政府、建立国家的主要目的也是保障公民的这些权利,尤其是保障公民的财产权。而要保证公民的这些权利,就要限定政府的职责。这引出了自由主义的另一个主张,即“有限政府”理论。洛克认为,政府的职责应该被限制在保障公民的财产权、确保法律公开公正地执行、防御外敌入侵等方面<sup>④</sup>。在洛克看来,能够较好地履行这类职责的政府形式是议会民主制,即立法权应该由民选的议会来掌握。议会主权通过法治来保障公民的基本权利,君主制度则通过专断的个人意志来治理国家。因此,资本主义民主制度取代君主专制是保障公民权利的内在要求。

自由主义人权观的基本理念则主要由康德奠定,当代多数自由主义政治哲学家和法哲学家都是

① 洛克:《论宗教宽容》,吴云贵译,北京:商务印书馆,1996年,第4—5页。

② 路易斯·哈茨:《美国的自由主义传统》,张敏谦译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第53页。

③ 洛克:《政府论》(下),叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆,2005年,第4页。

④ 洛克:《政府论》(下),第9章。

康德主义者。在康德的道德哲学体系中,权利或义务的基础主要有两个,一是康德的先验自由或自由意志;二是作为目的自身的人性原则。康德在他的“法权学说”中,明确将自由视为权利以及相应义务的基础:“我们之所以知道自身所拥有的自由……它是所有道德法则并且因此也是所有的权利以及义务的来源。”<sup>①</sup>在康德对权利的普遍法则所进行的论述中,自由对权利的奠基作用也得到了充分的体现,权利的普遍法则被康德表述为,“外在地要这样去行动:你的意志的自由行使,根据一条普遍法则,能够和其他人的自由并存”<sup>②</sup>。因此,在康德看来,权利的基础是人的自由或自主;或者说,人的自由或自主是权利的核心。

康德为权利奠基的第二个理由是作为目的自身的人性原则。康德在《道德形而上学原理》中提到:“人,一般来说,每个有理性的东西,都自在地作为目的而实存着,他不单纯是这个或那个意志所随意使用的工具。在他的一切行动中,不论对于自己还是对其他有理性的东西,任何时候都必须当作目的。”<sup>③</sup>进一步而言,康德的这一人性原则,产生出了一个实践原则:“你的行动,要把你自己人身中的人性,和其他人身中的人性,在任何时候都同样看作是目的,永远不能只看作是手段。”<sup>④</sup>在康德这里,作为权利之基础的人性,并不是人的需求、欲望、功利或幸福,而是指人自身或人的尊严。

无论是洛克还是康德,他们所主张的权利主要是自由权等消极权利。他们对权利的论证所采取的是一种认识论上的本质主义,即试图借助某个不证自明的信念或观念来推衍权利的基础。这种探讨基于对普遍理性的信赖,因而是一种非历史的、前制度的辩护策略。这类主张认为,由人性所衍生出的一些道德权利是自然秩序的一部分,主张人权是独立于人类社会现有的法律制度、政治制度以及相关的认知力和执行力、不受人类历史和地域差异制约的天然存在,正是人性(humanity)本身使得人权得以成立。在洛克那里,自然权利被表征为一种自我所有权,在此基础上所确立的生命权、自由权、财产权等自然权利被认为是基于人性的天然存在,这些权利的存在不依赖于权利主体以及相应的政治共同体是否具有能力去实现之。因此,自然权利在洛克那里就是一种脱离历史语境和空间语境的存在。与洛克不同,康德的自然权利是一个不以经验为基础的理性观念,即自然权利被认为是道德主体普遍立法的结果。因此,康德的自然权利理论似乎可以被认为他的道德形而上学的延伸。

洛克及康德等启蒙思想家所声称的人性,实际上是人的自然性质。通过将人权建立在某种普遍的人的自然性质之上,恰是自然权利的根本特征,“自然权利的标准本身必须是一类自然性质。因此,自然权利理论必须把它所设定的权利(至少是其中的一些权利)指定到一类主体,并由那些主体对此类自然性质的普遍拥有来决定”<sup>⑤</sup>。启蒙思想家试图通过寻求一些关于人性的普遍而客观的特征,并以此为基础推导出普遍权利,进而为跨文化的普遍标准寻求依据。但这种借助人性来思考人权的方式,无疑是通过独白的方式将价值建立在事实之上,这在许多哲学家看来被认为是“自然主义的谬误”。而且,在多元主义的现实世界中,不同的文化和宗教对人性并没有一个统一的理解,当代自由主义哲学家罗尔斯也对这种以人性为基础的启蒙人权观进行了反思,在《万民法》中讨论人权时,罗尔斯并没有将人权问题建立在普遍人性的基础之上,因为在罗尔斯看来,不存在一个共享的人的观念能够作为全球社会的公共推理的基础,而是认为应该在现实的社会结构和关系中理解人权,“只有那些构成任何社会合作体系之必要条件的事项才可被称之为人权”<sup>⑥</sup>。以人性为基础的启蒙人权观,实际上仅仅是一类理想化的“道德权利”。

① 莱斯利·阿瑟·马尔霍兰:《康德的权利体系》,赵明、黄涛译,北京:商务印书馆,2011年,第56页。

② 康德:《法的形而上学原理》,沈叔平译,北京:商务印书馆,2005年,第41页。

③ 康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社,2005年,第47页。

④ 康德:《道德形而上学原理》,第48页。

⑤ L. W. Sumner, *The Moral Foundation of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 102.

⑥ John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 68.



但在实践上,启蒙思想家却试图借助于这类以特定人性为基础的人权观念来制约、规导实证法和政治制度。近代自然法传统所辩护的“道德权利”,尽管有一个直觉上的可理解性,不过,他们却几乎都难免以一种可疑的方式来为道德权利的基础辩护。例如,洛克最终不得不诉诸一种神学观念,康德则不得不诉诸形而上的理性观念和主体观念。实际上,他们对自然权利的辩护,在本质上仍然是哲学家的“独白”。此外,如果近代自然法学家们所确立的“自然权利”被视为是普遍的,那么,它似乎就应该被视为是规约全球不同国家或共同体的高级法则,但这种不计人类社会多元性和复杂性的约束方式,难免带有“极权主义”的嫌疑,即它试图为整个人类确立一种一元至上价值或正当性观念,而没有给予人性和人类社会的复杂性以及价值的多元性以充足的对待,更没有考虑实现这类自然权利的现实基础和客观环境。

启蒙思想家的这种思路直接影响了近二百多年来有关“人权宣言”的型塑,以至影响了当代国际社会的人权话语评价。例如,诞生于1776年的美国《独立宣言》就提到,“我们认为这些真理是不言而喻的:人人生而平等,他们都从它们的‘造物主’那边被赋予了某些不可转让的权利,其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利”;诞生于1948年的《世界人权宣言》第一条提到,“人人生而自由,在尊严和权利上一律平等”。在一定程度上,天赋权利的观念尽管存在直觉上的合理性,但是,它却是一种源自于西方特定的哲学和宗教背景的、带有“民族中心主义”色彩的观念,在非西方的一些社会和文化中,人们或许难以接受这种观念。这也是为什么要进一步反思这种自由主义人权观的原因之所在。

### 三、自由主义人权观的三次扩展及其人性修正

占据主导地位的自由主义人权观由启蒙思想家所确立。这种人权观有几个核心主张。第一,人权的人性基础是由自然法确定的人的理性或自主;第二,人权的主要内容是生命权、自由权和财产权等消极权利;第三,人权是普遍的。由于这类人权观在理论和实践上存在不可避免的局限,从19世纪末至今,自由主义思想家对人权观不断进行修正和完善,形成了三次富有标志性意义的扩展。

#### (一)由自由权向福利权扩展

启蒙时期的人权观以形而上学的自然法为基础,缺乏制度和文化背景,极易遭受质疑。在自由主义阵营内部,最先对启蒙人权观提出批评的是功利主义思想家。边沁明确地批评自然权利为“胡说八道”,认为自然权利的逻辑前提是错误的,权利不可能来自于某种不证自明的先验假设,而只能从经验的现实生活中寻找。以功利主义的苦乐标准和现实的实定法为基础,边沁认为,权利本身就是利益,能够给享有者带来好处<sup>①</sup>。通过利益来解释人权,实际上是将人权建立在了人的快乐、偏好满足、福利等实质性的目的之上,而不再仅仅是消极性的自由或选择。

将权利的核心解释为利益,意味着功利主义者开始关注经济和社会领域的实质性权利,这在穆勒那里表现得尤为明显:功利主义的核心原则就是“最大多数人的最大幸福”,而这首先要避免那些重要的不幸,即身体和精神痛苦的根源——贫困、疾病等。而且,穆勒认为,其中的很多不幸是可以消除的。以贫困为例,贫困在一切意义上都意味着痛苦,然而完全可以通过社会的智慧、个体的善意和远见来消除之<sup>②</sup>。因此,无论是个人还是社会,都有某种责任消除贫困,增加贫困者的福利。进而,在再分配的问题上,穆勒支持向富人征税,以造福社会。在提及向地主征收土地增值税的时候,穆勒认为,“当然不是要拿走任何人的任何东西,而只是把由环境创造的财富增量用于造福社会,而不是任凭它成为某一阶级的不劳而获的财富”<sup>③</sup>。

<sup>①</sup> Jeremy Bentham, *The work of Jeremy Bentham*, Vol. II (New York: Russell & Russell Inc., 1962), 501.

<sup>②</sup> 穆勒:《功利主义》,刘富胜译,北京:光明日报出版社,2007年,第24页。

<sup>③</sup> 穆勒:《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干运用》下卷,北京:商务印书馆,1991年,第390-391页。

功利主义在三个主要的方面修正了启蒙时期的人权观。第一,人权的哲学基础不是形而上学的自然法或其他先验假设,而是植根于人的经验世界中的苦乐标准,它受到人们生活其中的政治、经济和法律制度的约束。第二,权利的内容不应该仅仅局限于消极性的自由权,还应该包含经济、社会和文化方面的权利,这些权利都是与人们的幸福密切相关的。第三,政府不再仅仅是确保消极自由的“有限政府”,为了增加社会的总体福利,政府还应承担必要的财富再分配等积极功能。

## (二)以正义调和消极权利和积极权利

启蒙时期的传统自由主义仅仅关注消极性的自由权利,放任了贫富差距和不平等的制度对个人的不当影响。功利主义者试图弥补这一缺陷,进而关注经济领域的财富分配等积极权利。但是,功利主义面临一个最为致命的缺陷,即按照功利主义的原则,国家或集体可以为了满足多数人的利益而牺牲少数人的权利。为了弥补传统自由主义和功利主义的缺陷,罗尔斯对自由主义的人权观进行了修正,试图调和消极权利和积极权利之间的矛盾。

罗尔斯主要通过确立两个正义原则来调和消极权利和积极权利之间的关系。罗尔斯认为,自由民主社会的基本制度和社会安排应该按照两个基本的正义原则而确立。简而言之,第一个正义原则通常被认为是“自由原则”,每个人对最广泛的、平等的基本自由都拥有平等的权利;第二个正义原则通常被认为是“平等原则”:(1)社会和经济的安排应该有利于最不利者的最大利益;(2)职位和地位向所有人开放。并且,在罗尔斯看来,“自由原则”要优先于“平等原则”<sup>①</sup>。罗尔斯所确立的第一个正义原则,主要是传统自由主义所确立的一些消极自由权利:“公民的基本权利包括政治自由(选举权与被选举权),言论自由和集会自由;良心自由和思想自由;人身自由以及拥有(个人的)财产的权利;由法治观念所规定的免于任意逮捕和剥夺财产的权利。”<sup>②</sup>并且,罗尔斯认为,这些基本的自由权利是自由主义的核心,要优先于经济和社会方面的积极权利。

罗尔斯的第二个正义原则试图将经济和社会领域的分配问题纳入到自由主义人权观的考量当中。罗尔斯认为,收入和财富、权力和机会等社会的“基本善”(primary goods),“是一个理性的人无论如何都想要的东西。不管一个人的合理计划的细节是什么,都可以假定,有某些东西对他来说是越多越好的”<sup>③</sup>。罗尔斯认为,这些基本善受到家庭出身、自然天赋等运气的影响,而这在道德上是任意的。因此,罗尔斯主张,社会基本制度在分配这些基本善的过程中,应该有利于社会的最不利者的最大利益。

罗尔斯的两个正义原则,在两个方面分别修正了传统的自由主义和功利主义的自由主义。一方面,它弥补了传统自由主义仅仅强调自由权等消极权利的不足,将经济、社会等方面的财富分配问题纳入到自由主义的人权观。另一方面,与功利主义将经济、文化权利建立在个人的利益和偏好之上有所不同,罗尔斯认为,财富再分配的理由是对运气的消解和正义本身的要求,而不是建立在任何具体的实质性目的之上。财富、收入和机会等方面的分配,最终目的不是满足个人的福利和偏好,而是确保公平。而且,罗尔斯主张,对基本自由权的考虑要优先于经济和社会方面的积极权利。因此,罗尔斯的人权观实际上仍然是以消极自由为基础的人权观。

## (三)以“能力路径”替代“资源路径”

由罗尔斯所复兴的当代自由主义,关注了经济领域中基本社会资源的分配在人权中的重要地位。阿玛蒂亚·森和纳斯鲍姆等当代理论家对自由主义的人权观进行了进一步的扩展,提出以“能力路径”取代罗尔斯的“资源路径”。认为人权理论仅仅关注资源分配是不够的,对于很多公民来说,即便拥有了基本的资源,如果不具备某些能力,他们仍然有可能难以过上想过的生活。社会制度

<sup>①</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 302 - 303.

<sup>②</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 61.

<sup>③</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 92.

和公共政策还应关注公民的能力,将人权的基础建立在能力之上。

在森看来,对能力的界定是同“功能状态”(functioning)密切相关的,即“一个人处于什么样的状态和能够做什么”(beings and doings)的集合。这些相关的“功能状态”的具体内涵既包括那些最基本的生存需要,例如获得良好的营养供给、身体健康、避免死于非命和早夭等等;也包括更为复杂的成就需要,例如感觉快乐、获得自尊、参加社会活动等等。这些功能状态是个体生存状态的一个构成要素,对个体福利的评估也就成为对这些构成要素的评估。能力就是功能状态这一向量的集合,反映了人们能够选择过某种类型的生活的自由<sup>①</sup>。

森的能力路径仍然着眼于自由,而不是任何目的本身。能力是一种自由,而不是一种实现状态;它所涉及的是一个人进行有效选择的自由所依赖的一些可供选择的功能集合,而不是功能状态本身<sup>②</sup>。森的这个分析似乎在暗示,他的能力观念所涉及的主要是一个人实现其选择目标所需要的一些实质性自由,而不是具体目标的实现状态。在这种意义上讲,森所提出的以能力为基础的人权观,仍然是自由的衍生物。

纳斯鲍姆同样提出了一套“核心的人类能力”清单,这份清单的内容包括身体健康、不因物质匮乏而过早死亡等。并认为,不管一个人将会选择或追求的是什么,这些能力对于任何个体的生活而言都是至关重要的,它们构成了人权的基础<sup>③</sup>。能力,在三个方面同对人权的辩护直接相关。第一,能力作为一个分析工具,用来规定人权所保护的那些善和机会;第二,能力为确定人权的恰当范围提供了一个基础;第三,能力为人权的有效要求所引出的那些行动理由提供了一个解释。

在能力分析的此基础上,与森不同,纳斯鲍姆认为能力表征了一种公民理想,在这种意义上,纳斯鲍姆实际上将人权的基础建立在某种特定目的之上,而不再仅仅以自由或选择为基础。将人权视作“一个人所拥有的一类尤为紧迫和道德上得到辩护的要求,这一要求之所以成立,仅仅是因为人是一个成熟的人类个体,而不用考虑他在某个特定的国家、阶层、性别、种族、宗教或性群体中的成员身份”。它们表达了“一个自由而有尊严的人类存在者,作为一个选择的制定者”这样一个特殊的公民理想。纳斯鲍姆同时将这种观点视作一种“政治自由主义”的形式,是跨文化的和普遍有效的<sup>④</sup>。

通过能力来分析人权,要求制度安排和公共政策不能仅仅关注财富分配,还应关注公民实现其各自目标所需要的可行能力。能力路径所提出的人权要求涉及诸多方面。例如,它要求建立一个健全的民主审议制度,使得公民能够在民主实践中提升自己的沟通能力、协商能力和表达利益要求的能力;还要求国家的宪法、法律等权威性的规范将以能力为基础的权利确定下来,确立义务主体和权利主体,并确定其实现方式,比如义务教育、对残障人士的保护,等等。通过能力路径来看待人权,已经产生了较大的实践影响,联合国开发计划署发布的年度《人类发展报告》实际上就是以能力理论为基础的。

与启蒙时期的自由主义思想家相比,20世纪以来的自由主义者更为强调人权在现实制度中的实现,并在以下几个方面对自由主义人权观的人性基础进行了修正。第一,由形而上学的人性观转向经验人性。当代以罗尔斯为代表的自由主义者在论及人权的人性基础时,抛弃了启蒙思想家对人性本质主义的形而上学设定,转而关注经验世界中的人。第二,身份修正:由自然人转向公民。启蒙思想家主张,人权的逻辑前提是自然状态下自然人的自然权利,自然权利高于法定权利;而当代自由主义者则主要关注国家和法律框架下的公民权利。第三,由强调人的理性本质转向人性的复杂性。当代自由主义者不再假定人在本质上是理性的,而是赋予人性以更为复杂的含义,如强调人既具能动性又具脆弱性。由于启蒙思想家强调人在本质上是理性的,假定个人能够自主地照顾好自己,进

① 阿玛蒂亚·森:《论经济不平等/不平等之再思考》,王利文、于占杰译,北京:社会科学文献出版社,2006年,第257-258页。

② Amartya Sen, "Elements of a Theory of Human Rights," *Philosophy & Public Affairs* Vol. 32, No. 4(2004):334.

③ Martha Nussbaum, "Capabilities and Human Rights," *Fordham Law Review* Vol. 66, No. 2(1997):286.

④ Martha Nussbaum, "Capabilities and Human Rights," *Fordham Law Review* Vol. 66, No. 2(1997):286-296.

而特别强调自由等消极性的权利；而当代自由主义者则看到人性有其脆弱性的一面，需要公共权力来保障个体的利益，因而较为关注公正、福利、能力等方面的积极权利问题。

#### 四、自由主义人权观的“内核”及其局限

自由主义的人权观，自文艺复兴和宗教改革时期开始孕育，于启蒙运动时期逐渐成型，并通过英、美、法等国家的资产阶级革命，确立为资本主义国家的宪法原则和政治意识形态。尽管自由主义的人权观在当代经历了数次修正和完善，但某些基本逻辑和理念却是一致的，构成了当前自由主义人权观的“内核”。这些“内核”，无论在理论上还是在实践上，都存在不可避免的局限。

其一，自由主义的人权观以主体的理性和自主为人性基础，强调自由权优先。人权从内容上看，既包括言论自由、信仰自由、结社自由等自由权利和政治权利，也包括教育权、基本社会保障权、医疗卫生等经济、社会和文化权利。自由主义的人权观认为，前者无论在逻辑上还是价值上都优先于后者。尽管功利主义者以及罗尔斯等思想家从不同角度强调了某些经济、社会和文化权利的必要性，但在这些自由主义者看来，只有自由权才是最根本的权利。自由主义的这一主张，在当前的人权实践中体现得较为明显。比如美国至今没有加入《经济、社会和文化权利国际公约》，一个主要的原因是，在美国等欧美国家看来，只有自由权利和民主权利才是真正意义上的人权，诸如教育、医疗、卫生保健、就业等方面的经济、社会和文化权利不属于人权。这种观念也直接渗透到国际人权事务的国别评价中。在联合国的人权评价中，对自由权利和民主权利的强调要远远超过对经济、社会和文化权利的强调，这一主张没有考虑多数发展中国家特殊的现实语境，即多数发展中国家具有各自特殊的政治、经济和文化状况，对这些国家来说，优先保障国民的经济、社会和文化权利或许更为迫切。而以自由主义为主导的现有人权评价体系，使得多数发展中国家在国际人权事务中处于长期的被动状态。

其二，自由主义的人权观是个人主义的。这一主张主要体现在两个方面，第一，人权的享有主体只能是一个人，不能是任何集体。这一主张否认国家、民族等集体拥有自决权、和平权、环境权、发展权等集体权利，而是认为这些权利最终还原为个体人权。在实践上，自由主义的这一主张忽视了广大发展中国家争取独立和自决地发展本国经济、政治和文化事业的诉求。在理论上，这一主张低估了集体权利的价值和作用。例如，同样产生于欧美文化的共和主义者认为，自由的国家是个人自由的前提，对一个共和主义的国家来说，免受外国干涉的“政治独立”和按照自己的意愿实行“共和自治”，是一个国家应有的权利<sup>①</sup>。可见，在某些非自由主义者看来，国家、民族等集体同样具有权利，而且这些权利是不可还原的，并具有根本的价值。第二，个人主义的另一个体现是，个人的权利高于集体诉求。例如，罗尔斯明确提到，每个人的善都是平等的，都有其独立的地位，那些以全体善或公共利益之名而牺牲个人的分配都将受到约束<sup>②</sup>。自由主义的这一主张是义务论的，即个人权利构成了一套权威性的约束，国家等任何共同体都不可以假借公共利益之名侵犯个人权利。这一主张不仅忽略了权利本身的边界以及权利之间的冲突，而且低估了现实政治的复杂性。

其三，建立在特定人性基础上的自由主义人权观是“种族中心主义”的。自由主义的人权观以特定的人性预设为基础，而这一人性预设却植根于欧美特定的宗教传统和哲学传统之中<sup>③</sup>。基督教传统所宣扬的“上帝面前人人平等”的观念为自由主义理念所强调的人格平等或尊严平等提供了文化根基，启蒙思想家所宣扬的主体理性则为自由主义理念中的自由优先原则和个体自主提供了哲学基础。而无论是基督教传统还是启蒙传统，都是欧美地区的特定文化对人性的一种理解，无法代表其

① 昆廷·斯金纳：《近代政治思想的基础》上卷，奚瑞森、亚芳译，北京：商务印书馆，2002年，第26、76页。

② John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 31.

③ 刘明：《政治哲学语境中的人权话语建构及中国视角》，《南开学报》2018年第5期。

他文化和宗教的人性观念及人权观念。

最后,自由主义的人权观是普遍主义的。欧美主要国家以及大部分自由主义的理论家都主张自由主义的人权观具有普遍价值,并试图将其推广到其他国家和文化之中。这是自由主义最大的“症结”所在,因为自由主义者这种“普遍主义”的处理方式恰恰是“非自由主义”的。自由主义的人权观产生于欧美特定的文化、经济和宗教背景之下,具有其特殊性,不应该将这种产生于特殊语境中的观念强加给不同的文化和国家。否则,便与自由主义者所宣称的“政治自由主义”相违背。

自由主义的人权观作为一种学说或意识形态,本身并没有不当之处。我们并不否认人权的普遍性,问题在于将这种特殊的人权观转变为普遍主义实践形态的企图,低估了多元主义的约束,并造成意志的强加。在当前全球化的背景下,世界绝大多数国家和地区都加入了各种类型的国际人权公约,这在很大程度上说明人权已经成为一种普遍主义的规范或价值。关键的问题是,如何看待人权的普遍性。在这一问题上,至少有两个方面值得注意。第一,人权的普遍性,并不是具体内容上的普遍性。不同的国家基于其特殊的历史、宗教或文化,对人权的内涵必然有不同的理解,即便是自由主义内部也不可能达成完全的一致。第二,人权普遍性的达成,必然不是通过向其他社会或文化强加某种特殊人权观来实现;而应在尊重不同文化、不同宗教甚至不同国家政治、经济现实状况的情况下,通过相互协商来实现。

总之,尽管自由主义的人权观在直觉上是鼓舞人心的,并规约了欧美的政治革命和政治制度建设,但它仍然是产生于欧美特殊语境中的一种区域性的人权观。在多元主义相互交织的全球社会,如果要将人权视为一种普遍的规范或价值来规约国际社会,那么,其可行的方式便不应该是将某种特殊的人权观强加给不同的文化共同体和国家,而应是在尊重不同文化、不同宗教和不同国家的基础上,通过平等对话和协商的方式,寻求人权的普遍性。

[责任编辑 刘京希]

## Abstracts

### **The Nature Writing of *Strange Tales from a Scholar's Studio* in the Concept of Beautiful Life** Zeng Fanren

In the West, “nature writing” is a kind of post-modern reflection and transcendence on modern style emerged in the mid-20th century; while in China, it is a cultural form owning a long history. Pu Songling, the author of *Strange Tales from a Scholar's Studio*, chose the nature writing with the idea that “nature is more beautiful than human” on the basis of traditional Confucian thought of “benevolence toward life”, and presented such writing form with series of touching allegory of animals and plants, which can be seen as a kind of practice of ecological aesthetics in Chinese style. Such idea is somehow analogous to “nature as complete beauty” proposed by Carlson. The latter might be a one-sided view in a relative sense, yet is an ultimate philosophical purport on the whole. The eternal beauty and mysterious charm of nature cannot be defeated, which is part of “re-enchantment” of nature contained in ecological philosophy and ecological aesthetics. The theory of “benevolence toward life” advocated in Pu’s *Strange Tales* through various artistic images just have the significance and value of such “re-enchantment”, and this kind of “nature writing” is just outstanding contribution to world ecological aesthetics and nature writing made by Chinese culture.

### **Virtue Ethics, Confucian Tradition, and Universal Predicament of Modern Society:**

#### **Centered on Chen Lai’s Idea of “Confucian Virtue Ethics”**

Tang Wenming

Although being different from Aristotle’s virtue ethics in many aspects, the Confucian ethical thought belongs to a kind of virtue ethics. The distinction between public virtue and private virtue since modern times will inevitably lead to the situation that public virtue overwhelm or even destroy private virtue, and that is exactly the universal predicament of modern society on ethics. The problem of public and private virtue is direct reflection of the battle between the ancient and the modern on ethics. In essence, public virtue will destroy private virtue, and there is no place for traditional virtue classified as private virtue in modern society which is rationally recognized and constructed. There exists a paradox on the problem of virtue in modern republicanism, which shows as an educational predicament on civic virtue, i. e. virtue tradition loses context for its existence and growth in the structure of modern society, and the real resource of civic virtue is also cut off. That may be an important cause for modern politics becoming increasingly radical, and the condition turning from bad to worse in the perspective of virtue.

### **The Debate on Public and Private Morality in the Late Qing Dynasty and Early Republic of China**

#### **and Its Contemporary Meaning: a Perspective of the Notion of Unity of Virtues**

Chen Qiaojian

Liang Qichao uses the pair of concepts of public and private morality firstly to discuss Chinese social questions and Confucian ethics. On Liang’s heels, Ma Junwu, Zhang Taiyan, Liu Shipei and Cai Yuanpei all discuss or respond to the same themes in some way, though they are different in political standpoint and have different solutions. However, they all agree the notion of unity of virtues, and think that the private virtues are the foundations or sources of the public virtues. In the late thoughts, Liang prefer to distinguishes moral principle and moral practical programs instead of the pair of concepts of public and private morality, in order to explain the universality of Confucian morality. With regard to the civil public morality in modern China, we are supposed to overcome the error that Liang so called Confucianism pay more attention to private morality but less

attention to public morality. Today, we should follow Liang's late thoughts, and see Confucianism as the main source of cultivating our Chinese people's virtues and morality both public and private.

### **Representing "Grand Nine-continents": Zou Family School of *Spring and Autumn***

#### **and Its Issue to Construct the Prospected Images of "China in the World Center"**

Li Jixiang

The new image of the five continents first appeared in *Records and Maps of the World* by Wei Yuan, which reflected the mainstream and the accepted tendency of "China in the east of the world" since the late Qing Dynasty. Liao Ping had to face Wei Yuan's new vision so that he took the special way of re-reading Confucian classics in order to build a kind of Zou family school of *Spring and Autumn* forward the possibility of regenerating Confucianism in the new world. For Liao Ping, how to put Confucius study into the world and to make China become the center of the world again, were his whole life's main goal. Liao Ping, who has been forgotten in modern historical field for decades, not only deserves to re-read his works and the academic model of his classical image patterns is also an important issue to deal with.

### **Regulation of Official Ranks in the Reign of Emperor Wudi of Han:**

#### **Centered on the Formation of Three Ranks**

Sun Zhengjun

Equivalent Rank, Obtained 2,000 Dan, and Real 2,000 Dan are special officer ranks in the name of "a number of dan" in the Han dynasty, and there are different opinions about when they emerged. On the basis of former studies and discriminations of core materials, this paper affirms that the three ranks were all formed in the early reign of Emperor Wudi of Han, among them Equivalent Rank was formed about earlier than the reign of Yuanshuo, Obtained 2,000 Dan emerged before the reign of Yuanguang, and Real 2,000 Dan emerged before the third year of Yuanguang reign. The concentrated emergence of three special ranks in about ten years shows that Emperor Wudi once launched regulation of official ranks in his early reign. By means of such regulation, Emperor Wudi expected the rank sequence could play a role of classification while covering most official ranks. His elaborate design on rank sequence, as well as the well-organized tendency expressed in his reform on bureaucracy and rites, all indicate that Emperor Wudi intends to establish the "system of Han" as the model of later generations.

### **A New Discussion of Li Yan the Man:**

#### **a Correction of the Errors in Gu Cheng's "A Query against Li Yan"**

Chen Shengxi

In the paper "A Query against Li Yan", the author Gu Cheng insists that there did not exist a man named Li Yan in County of Qi, and the narrations of his deeds were all fictitious. Yet there was indeed such a person according to various records by people of the time, and he had always been in Beijing during Li Zicheng's occupation, and matters such as Li Yan expostulating with Li Zicheng about rescuing Queen Zhang of Emperor Xizong of Ming are all well-founded. About Li's native place, it is recorded in *Li's Family Tree* recently discovered in Bo'ai County, Henan Province that, Li Yan, the fourth son of villager Li Maochun of Tang Village, was a tribute student born in A. D. 1606. His uncle Li Chunyu styled Jingbai took Li Yan as his heir. In 1640, Li Yan attended the peasant army with his cousin Li Mu, and was killed wrongly by Li Zicheng four years later. Li's father was misinformed to be the Minister of War Li Jingbai for the same style. Gu Cheng denied the existence of Li Yan as the Minister did not have a son named Li Yan, thus caused misjudgement about the historical fact.

### **The Changes of Traditional Academic Method and Reconstruction of Academic System**

#### **in the Collision between Western and Chinese Culture**

Zheng Jiewen

Since the middle and late 19th century, traditional academic method with the main body of research method of Confucian classics began to change in the process of eastward spread of Western learnings. There emerged the approach of combination represented by Liang Qichao and Hu Shi, who proposed to apply Western and Chinese methods simultaneously; the approach of reformation represented by Wang Guowei and Chen Yuan, who proposed to improve traditional method; the traditional approach represented by Chen Yinke and Rao Zongyi, who proposed to develop the traditional method and so on, which all provides precious experience for us to recognize the characteristics of traditional Chinese academics and reconstruct contemporary Chinese academic system. Classical Chinese academics owns contents and expressions different from Western academics, so we should reconstruct a system of academic methods with “oriental” standard on a solid foundation of collation and synthesization of ancient books as well as combination of Western and Chinese academic methods.

### **The Studies of Medieval Ritual Studies and System of Rites since the Reform and Opening-up**

Yang Ying

Rites in ancient China is a complex of traditional ritual studies, court etiquette, and township ritual order. There have been fruitful achievements in medieval ritual studies and system of rites since the Reform and Opening-up. In traditional ritual studies, commentaries and annotations to *Ceremonial Etiquette*, the *Rites of the Zhou*, and the *Book of Rites* which reached an extreme in medieval times began to come into view. The court etiquette experienced reconstruction again and again because regimes with different backgrounds coexisted or rose one after another, which enriched and even rewrote the contents of five rites while making inflection and variation. There have produced abundant fruits and case studies. Township ritual order first emerged in middle and late Tang with the tendency of “ceremonial system moving down”, in which private temple, letter formalities found in Dunhuang, and drinking ceremony are all important elements in this context, and studies in this field have been promoted steadily.

### **From Daoist School to Daoism:**

#### **a Discussion of the Interpretation Method of the *Xiang'er Annotation to Laozi***

Chen Xia

As the nominal annotation to *Laozi*, the *Xiang'er Annotation to Laozi* actually made systematic reconstruction of *Laozi* by means such as additions, deletions, and falsifications, made deification of Dao, so as to highlight its significance of preach and instruction, and guide people to pursue the Daoist ideal of immortality. Through such interpretations, the philosophical text was transformed into a religious classic, and theoretical preparation for the formation and spread of Daoism was thus made, which can be seen as a significant symbol of the establishment of Daoism.

### **The Academic Criticism of Pre-Qin Thinkers by Mohist School**

Gao Huaping

Mohist School was one of the earliest schools to make academic criticism in the pre-Qin period. Despite the close relationship between Mozi's thought and Confucianism, Mozi still criticized the idea that “Confucianism is the only way to lose the world”, and his pupils even attacked Confucius. Mohist theories of “universal love”, “valuing meritocracy”, “respecting ghost”, and “denying fate” are mainly aimed at criticizing the ideas of “being self-regarding”, “anti-meritocracy”, “denying ghost” and “being content with natural feeling” of Yang Zhu School. In Mozi's times, although other schools such as *Yin-yang*, Legalists, and Logicians had not been



formally formed, some of their ideas already existed, so there is no lack of criticism against them in the book of *Mozi*.

### **Mencius' Reflection and Reconstruction of the Early Confucian Theory**

#### **on Demising the Monarchical Power**

Xia Shihua

Early Confucianism advocated the idea of demising the monarchical power to the man of virtue instead of the son of the emperor; it had the anti-hereditary significance, but it also had many theoretical difficulties. Mencius pointed out that the premise of early Confucianism, which held the idea that the emperor could pass land under Heaven to another violated the logic of political authorization. Thus, Mencius reconstructed the early Confucianism and took Heaven, the emperor and people together as a whole as the authorizer, in which Heaven is the supreme one and the people are the substantive one. Mencius also reconstructed the procedures for authorization to the emperor, such as regency, three-year funeral, retreat, and popular eulogy, and reinterpreted the legitimacy of Yao and Shun. Mencius' reconstruction inherited the spirit of respecting the virtuous from early Confucianism, and it assured through careful design that, apart from the broad recognition of the public opinion which represents the will of Heaven, any individually conferred power and position or independent ruling-power declaration does not own legitimacy.

### **The Theoretical Characteristics of Xunzi's Ethics in a Perspective of "Reason of State"**

Dongfang Shuo

Among the pre-Qin Confucianists, Xunzi was the first one to make logical defence of the existence of political state; and the one and only way to understand the theoretical characteristics of Xunzi's ethics is that he endows rites with the form of "reason of state", making it own the dual identity of power and morality. For Xunzi, the state is manifested in "sage king" and "rite and morality". The function of stopping upheaval and property of regularizing behavior possessed by "rite and morality" appear in the form of "reason of state"; and the necessity for state lies in that it is deeply rooted in the evil nature of human being. Such "evilness" does not refer to the one in the sense of ethics or morality, but should be understood as injustice and revolt politically. If political state represented by "sage king" and "rite and morality" was established to contain the evil nature originally, it seemed that Xunzi held too much moral expectation of the political state to reflect that the state itself can be one kind of wickedness.

### **The Human Nature Basis and Limitations of Liberal Human Rights View: a Perspective of Historicism**

Liu Ming

The view of human rights in Western liberalism originated from the specific cultural, economic and political background of Europe in the 16th and 17th centuries, with obvious regionality. Enlightenment thinkers have responded to the practical demands of human rights in politics and other aspects from the human nature basis of human rights, demonstrating negative rights such as the right to freedom as the core of human rights. This traditional sense of liberal human rights has an insurmountable flaw. At the end of the 19th and 20th centuries, the liberal view of human rights experienced three major extensions. It has been revised in terms of the content of human rights and the basis of human nature, and gradually matured. However, in the context of the current intertwining of globalization and pluralism, as the liberal concept of human rights adheres to the core concept of universalism, there are still many limitations in theory and practice.