

2018

[总第 367 期]

ISSN 0511-4721

4

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

2019 年第 4 期
(总第 373 期)

2019 年 7 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

□纪念五四运动一百周年

重建“家”在现代世界的意义 孙向晨(5)

□儒学研究

超越经学,回归子学:现代儒学的思想形态选择 任剑涛(15)

如何破解正义底线与血缘亲情的冲突悖论?

——与黄启祥教授商榷“父子相隐”的命题 刘清平(28)

两个长安:唐代寺院的宗教信仰与日常饮食 孙英刚(38)

在臆想与真实之间:黄遵宪《朝鲜策略》新论 张礼恒(60)

袁世凯手批清帝辞位诏书的发现及其对清末民初国体因革的认知意义 ... 宋培军(74)

□中国哲学研究

知“道”

——中国哲学中的功夫认识论 倪培民 撰 钱 爽 译(94)

诸子学说与古代学术的子学经验

——论诸子体系的他者生成 胡大雷(114)

□当代学术纵览

走出“唐宋变革论”的误区 杨际平(121)

根植本土：当代中国史学主体性的崛起 郭震旦(142)

□政治哲学研究

元身份的政治寓意与共同体建设

——近代中国共同体解构与重构的过程逻辑 袁年兴(155)

Contents

Sun Xiangchen	Rebuilding the Significance of the Family in the Modern World	5
Ren Jiantao	Transcending the Studies of Confucian Classics, and Returning Philosophy: The Choice of Modern Confucianism on Form of Thought	15
Liu Qingping	How to Solve the Conflicting Paradox between Justice and Consanguinity: A Discussion with Professor Huang Qixiang about the Statement of “Father and Son Screen Each Other”	28
Sun Yinggang	Chang'an under the Buddha's Light: Religious Beliefs and Daily Eating in the Tang China	38
Zhang Liheng	Between Assumption and Reality: A New Discussion of Huang Zunxian's <i>Korean Strategy</i>	60
Song Peijun	The Discovery of the Imperial Edict of Qing Emperor's Abdication Signed by Yuan Shikai and Its Significance for Understanding the State System Transformation in Late Qing and Early Republican Period	74
Peimin Ni	Knowing the Way: A Gongfu Epistemology in Chinese Philosophy	94
Hu Dalei	The Doctrines of Pre-Qin Philosophers and the Philosophical Experiences of Classical Academics: A Discussion of the System of Pre-Qin Philosophers Generated by Others	114
Yang Jiping	Out of the Misunderstanding of the “Tang-Song Transition”	121
Guo Zhendan	Rooting in Native Land: The Rising of Subjectivity of Contemporary Chinese Historiography	142
Yuan Nianxing	Political Implication of Meta-identity and Construction of Community: The Evolutionary logic of Societal Community in Modern China	155

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。

重建“家”在现代世界的意义

孙向晨

摘要:现代世界对于“家”的理解存在若干重误区:一是将“个体”与“家庭”理解为势不两立的价值主体;二是将“亲亲”的生存论经验与“家”在历史上的机制化表现混为一谈;三是错误地把“家”的非对称性结构理解为权力主从关系的起源;四是误认为家庭的角色责任与现代社会个人自由不相兼容;五是只看到“家”作为社会组织的一面,没有看到“家”也是一种精神性的文化存在。由此,现代社会忽视了“家”自身固有的价值意义。重新建立一种饱含“个体自觉”的“家”观念,可以在现代语境下,重新澄清“家”的积极价值,使“家”成为成就“个体”的有力保障,并对“个体本位”的消极后果给予制衡;与次同时,现代世界还需重建“修齐”与“治平”的关系,发挥“家”所具有的更普遍的意义。总之,“家”需要被重新理解为人类生存的基本方式,为此,现代世界需要重新厘定“家”在“关系性”存在方式、“情感”境遇、“伦理性”原则、“理解世界的方式”,以及“精神性超越的方式”等方面的本体论意义。

关键词:“家”的认识误区;饱含“个体”的家观念;修齐与治平;家的本体论意义

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.04.01

“家”是人类生存的基本方式,也是我们理解世界的一种基本方式。但是在现代社会,随着拒绝婚姻的人越来越多,离婚率越来越高,单亲家庭现象普遍增多,以及各种性取向合法化,人们不免哀叹“家”正在走向衰落。“家”之不存,通过“家”所理解的世界亦将倾覆。眼看着“家”之不振,一种“家”的哲学却在当代中国又悄然兴起^①。现代哲学在讲人的问题时,似乎所指的都是“个体”,在“个体”之上则是“社群”“国家”。“家”这个中国文化传统中最为熟悉的生存与价值的单元,在现代哲学的范畴中却付之阙如。但是,从中国文化传统来看,无论是夫妇、父子、兄弟之间的人伦关系,还是家庭对于规范性秩序的确立,及其对于个体人格的培养,这些对一个成熟社会都是极为重要的。更关键的是,“家”是我们理解周遭世界的一种基本模式。“家”在中国文化传统中有着本体论地位,“家”及其衍生的文化在中国传统社会中扮演着一如基督教在西方社会中所扮演的角色,构成了社会的精神性支柱。可是,如今“家”在现代哲学话语中处于一种缺失状态,其在现代社会生活中也处于一种失语的境况。究竟是什么导致了这种缺失呢?是什么原因使人们对现代社会的“家”失去了信心呢?“家”的这种失落过程十分值得检讨。现代社会对于“家”有着多重认识上的误区,其中,核心环节之一是将“家”与“个体”严重对立,“家”的叙事由此亦因为被个体主义排挤而消失;核心环节之二则是以现代性的“公共领域”与“私人领域”的教条性区分,限制了“家”的社会意义。鉴于此,我们需要在现代社会重建“修齐治平”,并在此基础上重新来理解“家”的本体论意义。

作者简介:孙向晨,复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

① 在哲学界,尽管关于“家”的哲学讨论不是主流,但却也始终有学者在努力推进。近年来的代表性成果有张祥龙:《家与孝:从中西间视野看》,北京:生活·读书·新知三联书店,2017年;杨效斯:《家哲学:西方人的盲点》,北京:商务印书馆,2010年;吴飞主编:《神圣的家:在中西文明的比较视野下》,北京:宗教文化出版社,2014年等。而在此之前,以梁漱溟为代表的一批学者早已深切地认识到“中国人的家是极其特殊的”(梁漱溟:《中国文化要义》,上海:上海人民出版社,2005年,第37页),但现代中国始终没有尝试通过直面“家”来建构一种现代文化。

一、现代世界对于“家”的理解存在多重误区

主导现代世界的无疑是一种“个体本位”的价值体系。无论是近代早期霍布斯用个体之间的契约概念来重写“家”的逻辑,还是新文化运动以“个体主义”来反对“家族主义”;无论是《共产党宣言》预言“家”的瓦解,还是当代社会完全超越“家”的价值观而建立的性别理论——在理论世界中,“家”似乎是一个越来越远去的身影。可是,回望身边的生活世界,“家”依然是个体成长的港湾,是个体在世界之中存在的倚靠,“家和万事兴”也依然是生活中强有力的法则,“家”是我们理解世界的温暖的眼神。孔子说:“道不远人,人之为道而远人,不可以为道。”(《中庸》)这句话鼓励我们认真地面对身边真实的“道理”。

在笔者看来,“家”的尴尬处境主要源于现代世界对“家”的理解存在若干重误区:

误区一:认为个体与“家”的价值观势不两立。从霍布斯到洛克,从休谟到康德,他们在确立现代社会与政治的个体化叙事之始,就清晰地感受到“家”作为一种古老的价值来源,对其现代性个体化叙事有着巨大的破坏力。他们以各自的、理性的方式,质疑“家”的传统价值,并以“个体”的逻辑将“家”的价值观的各个环节予以拆解,从而解构了“家”作为独立价值单元的地位^①。欧克肖特在诊断现代理性主义的特征时就已经看到,这些理性主义“不管观点、习性、信念多么根深蒂固,广为人接受,他都毫不犹豫向其质疑,用他称之为‘理性’的东西判断它”^②。“家”这一古老信念就是在这种“质疑”中被瓦解的。在中国,“五四”新文化运动以来的个体化进程,在某种意义上重复了近代西方哲学所做的工作,甚至以更极端的方式敌视和批判传统文化。中国文化传统特别重视“家”的价值和意义,然而在近代个体主义的攻击下,在个性解放的口号中,它似乎已再难坚守自身立场。个体的价值与家的价值显得势同水火。但是,正如我们看到的,在新文化运动冲击下,“家”的传统在衰落,“个体”却并没有相应地确立起来,当代中国因而呈现出某种价值上的混乱^③。中国文化传统对于“家”的理解最为独到,而自成一体。中国文化传统中许多优秀的价值观念,都是通过“家”这个载体来进行培育的,是在“家”的环境中成长起来的。“家”在中国文化传统中不仅仅是一个基本的社会单位,更代表了一种思维方式和价值观念的“原型”。梁漱溟认为:“中国文化自家族生活衍来,而非衍自集团。亲子关系为家族生活核心,一孝字正为其文化所尚之扼要点出。”^④如果我们不采取“非此即彼”的零和态度,而是重新梳理“个体”与“家”的关系,那么,在确认现代社会“个体”价值的前提下,“家”的种种意涵在现代社会依然有重新发掘的余地。这是一个非常值得我们重视和努力的方向。

误区二:混淆“亲亲”的生存论经验与历史上的机制化表现。在中国文化传统中,“家”的价值体系与“亲亲”的生存论经验有着密切关联。在希腊文化中,这种最基本的情感经验被聚焦在“爱欲”(Eros)上,是一种生命的冲动和感性之爱,在这种基本经验上会延伸出各种爱,包括对智慧的爱。基督教则提倡“圣爱”(Agape),一种无私的、利他的,更是神圣的爱。在中国,“亲亲”也即对于“亲人”的爱,是一种最基本的爱的经验,《中庸》在讲到“修身之本”时,就回到了“亲亲为大”这个基本出发点。中国文化传统,由“生生”这一本体论预设出发,落实在“亲亲”这一生存论经验中,积淀为“孝悌”等最基本的德性,并在“家”这种社会组织中体现出来^⑤。其间的逻辑关系非常严密,这也是中国文化传统历几千年而不倒的原因;摧毁这一层层落实下来的文化结构,中国文化的价值体系也就荡然无存了。新文化运动健将们对于中国文化传统的反戈一击,从这个角度看因而常常是致命性的,如傅斯年就

① 参考拙作:《“家”在近代伦理话语中的缺失及其缘由》,吴飞主编:《神圣的家:在中西文明的比较视野下》,第32—53页。

② [英]迈克尔·欧克肖特:《政治中的理性主义》,张汝伦译,上海:上海译文出版社,2004年,第2页。

③ 参考拙作:《个体主义与家庭主义:新文化运动百年再反思》,《复旦学报(社会科学版)》2015年第6期。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,第258页。

⑤ 参考拙作:《生生:在世之间存在》,《哲学研究》2018年第10期。

将“家”视为“万恶之源”^①。当然,新文化运动这种极端立场也有其在历史处境中不得已而为之的苦衷。“亲亲为大”的生存论经验,在历史上必然会以某种机制化的方式表达出来,历经千年而形成沉重的“家族”文化,“个体”意识与自由因此受到极大抑制,现代社会所需要的创造力也受到极大压制。陈独秀、胡适、鲁迅、周作人因而都在为现代的“自由个体”张目,吴虞、傅斯年、顾诚吾等人则相应地激烈批判旧有的家族—家庭制度^②,以致于直到20世纪九十年代,孙隆基还在继续批判中国人之个体人格的不健全^③。而要想超越这种极端思维,我们就一定要把中国文化传统中的生存论经验与其在历史上的机制化表达,做出一种清晰的区隔。这种生存论经验是中国文化传统的内核与基因,它是中国文化传统“生生不息”的内在依据,有其自身的合理之处。当然,也不可否认,其在历史上的各种机制化表达,尤其是传统的家族制度,对于“个体”成长确实亦有非常严重的压制,其所发展出来的“家天下”政治模式也已经完全不适合现代社会了。哲学工作在于厘清各自的逻辑,正本清源。逻辑上,在健全的现代“个体”得以确立的前提下,“亲亲”的生存论经验在现代世界将依然会有旺盛的生命力。其在当代的机制化表达也有待进一步摸索,需要做出进一步的制度性安排,像目前所采取的诸如在传统的清明节、中秋节放假,重新重视婚葬礼俗等做法就是一种很好的开端。

误区三:混淆“家”结构的非对称性与权力的主从关系。历史上发展起来的“家庭”与“家族”制度,之所以被诟病,关键是因为:作为儒家伦理思想重要体现的“三纲”(“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”),与现代世界普遍接受的“自由平等”严重背离。吴虞曾非常明确地指出,“家族制度”就是专制主义之根源^④。“三纲”是“家文化”在历史上的一种机制化表达,是汉代以后的产物。这种机制化表达在历史上会渗透到社会生活的方方面面,并形成一种权力的主从关系,从而成为维系传统社会的制度根源。从现代理论来看,“家”属于私人领域,而“君臣”属于公共领域,家庭内部诸如父子之间的自然权力关系绝不能成为君臣权力关系的模板,其间有着不可逾越的鸿沟,就此而言,中国文化传统偏重“家”的私德,而公德阙如。然而,孔子最初揭示的“君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇”,以及孟子进而提出的“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”的“五伦”,在理论上并不必然演变成为一种权力上的“主从关系”,它更多地是在显示家庭关系中的“非对称性”结构。这种非对称性结构表现了“家”中不同角色之间的“相互关系”,孔子的论述可以从“以其角色,尽其本分”的角度来加以理解。在这个意义上,“家”结构中的“非对称性”关系,可以在现代人格平等的前提下,予以新的理解与阐释。“家”的意义正在于在这种“非对称性结构”中培养出各种角色的德性之爱,这同样是可以有普遍意义的。换言之,在现代语境下,“修齐”与“治平”仍然可以以新的方式相接续。

误区四:过分强调家庭的角色责任与个体自由之间的对立。新文运动对于“家”的严厉批判,集中于其对“个体自由”的严重束缚这一点上。在巴金的《家》中,觉新的个性被长房长孙这个角色严重地约束住了。这是传统“家庭”压抑“个体自由”的最鲜活画面。巴金向往个性自由的文学写作获得了几代人的共鸣。但是,在充分承认家庭成员人格平等的前提下,成员在“家”中各有其“角色”就会是一个完全可接受的概念。角色责任与个体自由之间的紧张并非不可调解。安乐哲(Roger T. Ames)先生系统地论述了儒家角色伦理的特点:“它不是求诸‘抽象’的‘原理’价值或者‘德行’,而是从根本上根据我们实际熟悉的、社会的‘角色’而找到‘指南’。这些‘角色’具有存在性指导意义,而不是‘抽象’原则。依据我们的生活经验,在兄弟姐妹这样的‘角色’里,我们有实在性的直观体悟。”^⑤关于“角色”的理解,我们在“家”中有着最初、最直观的感受。一旦是某种“角色”,他在一个团体中一定

① 傅斯年:《万恶之源》,张忠栋、李永炽、林止弘主编:《社会改革的思潮》,台北:唐山出版社,2001年,第339—344页。

② 可参考张忠栋、李永炽、林止弘主编:《社会改革的思潮》,“‘个人主义’与‘家庭问题’”专题。

③ 可参考孙隆基:《中国文化的深层结构》,桂林:广西师范大学出版社,2004年。

④ 吴虞:《家族制度为专制主义之根据论》,张忠栋、李永炽、林止弘主编:《社会改革的思潮》,第325—330页。

⑤ [美]安乐哲:《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》,孟巍隆译,田辰山等校译,济南:山东人民出版社,2017年,第178页。

不是孤立的、单一的个体,而是处在某种“关系”中,并在这种“关系”中承担起某种“责任”。“家”的环境就是所有这种“角色”与“责任”的最初源起。在这里不存在任何主从关系,不存在任何不平等关系。在关系中的“角色责任”与在人格意义上的“个体自由”并不存在任何矛盾,两者并行不悖。正如黑格尔所论证的,自由并不仅仅是一种“主观任意”,它在现实中的实现,受限于“伦理生活”;在这个意义上,每个人的自由的实现,与其在社会层面各自的“角色”密切相关。

误区五:混淆“家”作为组织形态以及“家”作为一种精神性的文化。当人们谈论“家”的时候,主要是围绕着“家”的内部结构展开,在这种情况下,“家”更多的是作为一种社会的组织形态而存在。在“五四”新文化运动的重击之下,传统的“家”作为一种组织形态已经摇摇欲坠。事实上,“家”在中国文化传统中,远不止是一种社会组织现象,而是一种总体性观念,是一种文化观念,是一种精神观念。安乐哲先生曾深切地指出:“对于儒家而言,家庭关系之意义与价值,不仅是社会秩序性之根本基础,家庭关系还具有宇宙与宗教性的喻义。”^①这一点非常重要,值得在现代世界做进一步的阐发。在“家”的基础上,中国文化传统形成了一整套理解世界的方式,围绕着“家”形成了一整套礼乐文化,这是中国人的精神性超越的文化。“君子反古复始,不忘其所由生也,是以致其敬,发其情,竭力从事以报其亲,不敢弗尽也。”(《礼记·祭义》)以这种“慎终追远”的方式,回到自己生命的源头,安放自己在绵延无尽“世代”中的位置,努力过好人生,表达生命的感恩。“家”在现代世界的没落,深深动摇了这种作为“世界观”的“家”的观念;皮之不存毛将焉附,“家”作为一种精神性的礼乐文化在现代世界亦不复有机会得到彰显。“家”的复兴不仅仅是一种伦理组织的复兴,更是一种精神复兴。

如果我们能在承认现代社会基本原则的前提下,破除上述对于“家”的理解的重重误区,重新思考“家”的普遍意义,那么,“家”观念所内蕴着的中国文化传统的特质,也就可以在现代世界重新确立起来。中国文化传统对于个体的道德修为、家庭的德性观念、家国的炽热情怀、天下的共同体意识这些课题的独到见解,就可以在全球化的今天重新有所贡献于世界。

二、饱含“个体自觉”的现代“家”观念

在现代社会“个体本位”价值观念的冲击下,我们看到,“家”的观念在西方近现代伦理论述中走向衰弱,新文化运动则在批判家庭和礼教的层面上兴起。但是,“家”是中国文化传统生存论结构中的“核心”,是一种体现生命连续性的共同体,通过“父慈子孝”等德性表达着对于生命的感激与保护;“家”可谓是中国文化传统下伦理机制的源发地。在现代社会中,要重新确立“家”的地位,就必须真正面对“家”与“个体”的关系,使“家”的观念能够容纳进“个体”的自觉。

事实上,“个体”和“家”之间并不必然处于一种“非此即彼”的两难局面,其间的关系并不像在西方近代早期,或者在新文化运动时所表现得那么不堪协调。无论中西,“家”的观念在近代一再受到压制,就在于它背离了“个体”原则,成为在现代社会贯彻“个体”原则的一种障碍。“个体”原则在现代世界的出现自有其积极意义,人类对于自身价值与自由的尊重最终将落实为对于每一个人的自由、权利与尊严的尊重。这是人类文明进步的一种体现。但是,这并不意味着“家”就丧失了其独立的价值与地位。在尊重“个体”的前提下,我们有无可能拯救“家”在现代价值结构中的地位呢?一种饱含“个体自觉”的现代“家”观念是否可能呢?一方面要尊重“家”中的每一个个体,另一方面又要超越对个体性生命的理解。只有容纳了“个体”意志,“家”的作用才可以在现代社会中延续,“家”作为生命再生产和价值再生产的基本单位,也才能继续在现代发挥重要作用。

近代以来的“家”观念,尤其是以爱情为基础的现代婚姻观念,就已经包含了两个“个体”之间相互确认、相互尊重的意涵。两个“个体”相互之间的感情才是现代婚姻的基础。在这个意义上,现代

① [美]安乐哲:《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》,第109页。

家庭就是从自由个体开始起步的。这与传统家庭的组成或出于家庭地位的联姻,或出于父母的包办,有很大不同。传统社会中的家庭组成有着许多利益交换和等级上的限制,家庭的运作更多的是父权制的体现。新文化运动伊始,首先遭到反对的就是这种传统的包办婚姻,与家庭中的父权制,相关立论对传统婚姻家庭进行了彻底批判,颂扬了基于爱情的现代婚姻以及自由的现代家庭^①。

那么,婚姻家庭之于“个体”的意义究竟在哪里呢?黑格尔在《法哲学原理》中指出,现代婚姻的主观出发点正是双方的爱慕。在婚姻中,两个有情感的个体希望能够统一起来,看上去他们好像是要受到一种约束,其实在这种自由的互动中,他们在其中获得了自己实体性的自我意识^②。在这个意义上,个体自由在情感意义上的实现,恰是以与他人的结合为前提的。

“婚姻”之于个体的意义在于,它不仅是两个完全独立的“个体”之间的结合,这种结合也是“个体”获得完整性的一个必要环节。在黑格尔对“爱”的描述中,“个体”是不自足、不完整的。因此,“我”需要在他人身上重新找到自己,也就是获得他人对自己的情感承认^③。在这方面,黑格尔富于洞见地认识到,只有在“家”中夫妻双方作为“个体”的人格才会得到更完满的成长。“个体”在情感层面的不完整性恰恰是建构“家”的重要基础。就此而言,“家”并不是排斥个体的,反而是成就了“个体”。

此外,作为家庭成员的夫妻双方,在“家”中是互惠地参与到对方的发展中;在家庭分工中,双方形成了一种很好的互补关系,从而组成了“家”这个生活共同体;同时,双方在相互适应中,形成了某种伦理关系。黑格尔特别强调,婚姻不只是情感,不只是法律认可,更重要的是一种伦理关系,它使得单纯的“个体”在“婚姻”中发现了自己的不足,在相互的倚靠中发展出对于对方的关系。“个体”不足的地方,也就是“伦理性”原则得以诞生的地方。在传统社会中,由于男女社会分工的不同,父亲与母亲之间会有不平等的角色义务;在现代社会条件下,这种因分工不同而导致的不平等会逐渐消失,原先不平等的角色义务会被一种更为平等的相互关怀所取代,伦理性关系变得更加纯粹。

婚姻只是“家”的基础,因为真正说来,“家”作为世代的承续,还必须有“子女”。这是“家”中出现的第三个“个体”。在传统社会中,“父父”“子子”原则似乎决定了“家”中的主从关系,其实我们完全可以在父子之间的“非对称性”关系中理解“子女”在“家”中的成长。这种“非对称性”关系并不妨碍我们对于“子女”作为独立人格的尊重。当“子女”在父母的爱与信任中成长时,“家”作为一种伦理原则主要是通过情感的方式在“子女”心中慢慢培养起来的。“子女”在这个过程中摆脱了最初的自然性,在“家”中完成了社会化的第一步。所以说,“子女”是在“家”中实现其最初的筹划,为人格最终的独立奠定基础的。在这个意义上,健康的“家”是培育现代个体的暖房。事实上,在“子女”作为“个体”成长的过程中,父母作为教育者也有一个自我再成长的过程,这是父母子女人格共同成长的过程。

在西方某些关于“家”的哲学中,“权利”(right)概念常常被用来理解家庭成员相互之间的关系。其所关心的是夫妻之间的权利关系,父母与子女之间的权利关系,子女作为孩子所应该有的权利,以及公共权力在什么意义上可以介入“家庭”的关系中,如此等等。这种论述确实突出了“家庭成员”作为“个体”的权利,但背后却依然是一套基于“个体”的政治逻辑,而并没有显示出“家”自身的独特价值。“家”之作为一个共同体,其最大特征就是“家庭成员”之间具有强烈的感情纽带,这也是“个体”在世界之中最为需要的情感保障。现代个体主义文化严重忽略了“个体”在情感方面的需求,这也是

① 如俞平伯《现行婚制底片面批评》、许衡哲《“父母之命”与自由结婚》、潘光旦《姓,婚姻,家庭的存废问题》,收入张忠栋、李永炽、林止弘主编:《社会改革的思潮》。

② [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1995年,第177页。

③ [德]黑格尔:《法哲学原理》,第175页。

现代社会时常会出现“现代病”的原因所在。在中国文化传统中,这种情感纽带逐渐积淀出了家庭结构中的“父慈子孝”“兄友弟恭”等一系列德性。在伦理性原则中,情感性关系是非常重要的,但无论是从霍布斯到康德的论述,还是现代西方关于“家”的哲学,其中缺失的恰恰是这种情感关系。“家”的这种强烈的情感特征,反过来印证的是“个体”的不自足。这是现代世界在理解“个体”问题上的一个巨大盲区。理性个体也许是自足的,但情感个体绝对是不自足的。在这个意义上,“家”在现代个体主义的世界中是不可或缺的。在现代社会中,当“家”的各种功能越来越多地被各种社会机构所取代时,“家”作为情感培养场所的功能也就更为突出了。

现代社会对于“个体”的尊重,完全有可能在家庭环境中,促成一种人格平等的相互关系,并在“家”的情感氛围中形成一种平等的作风。传统文化在强调“家”的价值观时,常把“孝悌”的德性与宗法等级观念等同起来,过于强调服从和顺从的一面;在现代社会中,我们则更应该在“孝悌”中看到感恩、敬重、仁爱与表率等方面的意涵。尽管“父母”与“子女”之间有着天然的“非对称性”关系,尤其是在孩子成长时期,但在现代社会中,家庭成员有着比以往更加平等和更加彼此尊重的意识与环境,我们因而完全可以在尊重“个体”的基础上,通过剔除等级观念来理解“孝悌”的现代意义,使之转变为一种体现家庭成员相互“尊重”的方式。现代社会较之传统社会,更有条件来实现这些家庭德性观念中的“尊重”意味。

在现代“家”观念中形成“个体自觉”,并不仅仅是指从正面去尊重“家庭成员”作为“个体”的价值与权利;更重要的是,这种“在家”的“个体自觉”,也包含着对“个体本位”消极层面所导致的自我中心主义、价值虚无主义、道德相对主义等问题的抵制与消解。现代社会在强调尊重“个体”自由和权利的同时,对于“个体本位”的消极影响不能束手无策,它完全应该积极运用文化传统中的主流价值形态对其进行有效的制衡,否则现代社会的价值秩序就会塌陷。在西方社会传统中,共同体生活是保持现代社会健康运作的先决条件,托克维尔认为这也是抵御个体主义侵袭的最好办法。通过一种共同体生活,“个体”能学会在适当范围内关心公共事务,获得责任意识和参与意识;学会使自己适应共同体目标,学会妥协与合作,建立以公共利益为重的行为准则。从中国传统文化的角度来看,“家”正是某种形式的最小共同体。在现代社会日渐个体化的格局下,“个体”如果不寻求联合力量,就会走向一种虚妄。“家”是“个体”诞生后,接触的第一个自然联合的共同体。饱含“个体自觉”的家庭恰恰可以造就一种“个体”相处的“原型”,为“个体”找到最自然的温暖环境,防止现代社会的种种伤害,制止自我主义肆无忌惮所造成的相互冲突。一个健康家庭所培育的“个体”,也将会是现代社会各种社群的健康成员。在这个意义上,中国文化传统中的“家”观念的复兴将有力地制约现代社会中“个体本位”的消极效应。

现代社会在“个体自觉”的基础上重建“家”的价值观念,这不仅是中国文化传统下生存论结构在现代社会的重新表达,同时也将促进现代社会中规范性价值的建设。如果这样理解现代社会中的“家”观念,我们就可以看到,一种现代“家”观念是完全可以与强调“个体”的现代社会相协调的,现代社会的“家”必然是一种被“个体性”所“中介”过的家庭。

三、现代世界中的“修齐”与“治平”

通过对“家”的种种分析,我们看到这一中国文化传统深深地扎根于中国人的生活,并由此展开了一种独特的文化价值秩序。其中,“修身、齐家、治国、平天下”是我们所最为熟悉的,简称为“修齐治平”。“修身”似乎是这里的核心与基础,但“修身”的根底还在于建立起“家”的伦理,因此“修齐治平”的关键还在于“家”的确立。

从现代社会的角度来看,“修身”与“齐家”属于私人领域,而“治国”与“平天下”属于公共领域。如此,在古人一以贯之的“修齐”与“治平”之间,似乎有了一道难以跨越的鸿沟。“修齐”与“治平”在

现代世界断为“两截”。“家”的叙事之所以在现代世界被忽视,还不仅是因为在“家”的逻辑中“个体”的独立性容易被压抑,更是因为“家”显现为一种自然的权力结构,与现代基于个体平等的政治观念相背离。任何一个现代国家都是在个体公民平等的基础上建立的,现代人难以接受以“家”为范式来建构国家。在“主权在民”的共和国里,“家结构”的政治统治再也难以被接受。在近代早期,菲默尔(Robert Filmer)曾系统地提出“父权论”^①,试图以“家结构”来为君权张目,遭到洛克的迎头痛击^②。从此,“家结构”的政治框架在西方一蹶不振。

从中国文化传统来看,“家一国”之间具有某种价值上的同构性,因此,中国的老话说:“国之本在家”,“积家而成国”^③,《大学》讲:“孝者,所以事君也;弟者,所以事长也。”在家孝亲,推之事君;在家悌兄,推之事长,通过“孝”与“悌”在价值观念上的延展,实现从“齐家”到“治国”的跨越,“家齐而后国治”,以及最终达到德化天下的境地。所以,在传统中国社会中,“孝悌”所支撑的“家”,既具有生存论上的核心地位,同时在社会的“修齐治平”层面上也居于核心部位。但对于现代社会来说,恰恰在这里,有着“公”与“私”的鸿沟:“家”似乎属于私德,似乎很难跨越到公共领域去。

在以往对中国传统文化的批判中,“家”与“国”的同构性关系一直受到很大诟病,似乎政治上的专制与家庭的伦理观念有着极大关系。在现代社会中,“家”与“国”则分属两界,有其不可通约之处。如果不能在这个关键部位有所突破,中国文化传统的“修齐治平”就再难在现代社会立足。

事实上,在现代社会,我们同样可以在更为积极的层面上来理解“家”的作用。一如西方的宗教改革,改革之后的基督教新教对于现代社会有着极大贡献,如马克斯·韦伯关于新教伦理与资本主义精神所做的分析那样;在现代社会,家庭成员的关系都建立在相互“尊重”的基础上,包括孩子对父母的尊重,父母对孩子的恩爱与尊重,以及孩子们之间的相互尊重——这样培育出来的家庭关系对现代社会同样非常有益。但是,在现代文化中,受限于个体主义与自由主义的思想传统,“家”在政治—道德建设中的作用始终是缺位的。霍耐特在分析现代社会时非常敏锐地看到,“自由主义思想,把家庭领域只是看成一种单纯给定的,没有什么进一步影响的结构,从而忽略了它在现代社会的政治—道德的建设中的作用”^④。这一评价是非常有见地的,深刻地揭示了西方社会因自由主义作祟而在认识“家”的社会作用方面所存在的盲区。

正是在这个领域,我们要重构“家”在现代社会的作用。只有在现代社会重新确立“家”的更广泛的价值与意义,突破现代性叙事中“公”与“私”的教条性区分,让“家”的观念冲破“私人领域”的藩篱,“修齐”与“治平”才能在现代社会有一种新的联接。在现代语境下,黑格尔几乎是唯一一个认识到“家”在现代世界中的作用的哲学家。在黑格尔看来,现代世界尽管以“主观自由”为原则,但“个体自由”要现实地实现出来,却有赖于人们的“伦理生活”。伦理生活的第一个环节就是“家庭”,“家庭”不仅是一种伦理组织,更代表了一种伦理性原则,这种伦理性原则会渗透到社会公共生活的方方面面。因此,“市民社会”同样需要有作为“第二家庭”的“同业公会”,补救以“需要”为原则的“个体”生活的缺失。同时,国家也绝不仅是通过“个体性契约”建构起来的,“家庭是国家的伦理根源”^⑤。黑格尔第一时间就把国家所需要的“民族精神”与“家神”联系起来,把“恪守家礼”与“政治德性”联系起来,把一种“爱国情感”与“家庭情感”联系起来。在现代社会中,尽管不需要父子君臣的同构关系,用权力的类比来建立“家一国”关联,但在情感层面上,当人们通过“政治情绪”来认同国家时,这与在“家”中,“人们的情绪就是意识到自己在这种统一中的个体性”^⑥,是非常类似的。甚至在国与国之间的关

① 参见 Robert Filmer, *Patriarcha and Other writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

② 参见[英]洛克:《政府论》上篇,瞿菊农、叶启芳译,北京:商务印书馆,1993年第二章“论父权和王权”。

③ 转引自梁漱溟:《中国文化要义》,第15页。

④ [德]霍耐特:《自由的权利》,王旭译,北京:社会科学文献出版社,2013年,第276页。

⑤ [德]黑格尔:《法哲学原理》,第251页。

⑥ [德]黑格尔:《法哲学原理》,第175页。

系上,黑格尔也希望,最终“欧洲各民族根据它们立法、习惯和文化的普遍原则组成一个家庭”^①。在这里,“家”作为一种代表伦理性原则的“原型”,依然在现代社会中的各个层面发挥着巨大作用。黑格尔深切地感到,现代社会单靠“个体性原则”是远远不够的,生活本身还需要另外的原则来加以补充,这就是“伦理性原则”。黑格尔显然没有被个体主义的现代性叙事所蒙蔽,坚守了“家”的独特价值。

站在社会的角度上,霍耐特在当代语境下给予黑格尔所谓的“伦理性原则”以新的解读。在《自由的权利》一书中,他对于现代社会中的“亲密关系”与“家庭关系”有了更深入的研究,指出:“一个民主性的共同体,是多么依赖于它的成员究竟有多少能力去实现一种相互合作的个人主义,就不会长久地一直否认家庭领域的政治—道德意义。因为要想让一个人把他原先对一个小团体承担责任的能力,用来为社会整体的利益服务,这个人必须拥有的心理前提,是在一个和谐的、充满信任和平等的家庭里建立的。”^②霍耐特的论述有着强烈的实践智慧,具体点出了在现代社会中“家”的政治—道德意义,算是一种现代版的“家和万事兴”。“家”不再是宗法式的共同体,“家”作为专制温床的时代,也早已过去^③。现代家庭恰恰是培养共同合作,相互支持的重要机制。确实,在中国文化传统中,人性不是一个“个体”的自然本性,而是在“家”中教化出来的德性之人。从对最亲近之人的爱“推及”到对他人的爱,进而“推及”到对宇宙的爱,这正是“家”的教育的重要内容;“家”具有非常重要的教化功能,是“个体”得以社会化的最初和最重要的环境。在现代社会中,“家”所培养出来的善于合作的“个体”正是健康社会的基础。

在“修齐”与“治平”之间找到新的联接点,中国文化传统重视“家”的传统,就可以在现代社会发挥更大的作用。在中国文化传统中,“家”的价值观念有重大意义,这是其他价值观念得以发挥的基础。没了这个基点,整个价值系统中的其他规范就会飘摇欲坠,社会就会迅速进入失范状态。

四、“家”的本体论意义

尽管“个体”的逻辑与“家”的价值观念有很大不同,但它们在现代世界并非不能共存。我们试图在现代世界重建“家”的观念,正在于“家”有其内在的价值,有其本体论意义。在中国文化传统中,一种系统性的价值形态正是循着“家”与“孝”的逻辑展开的,中国文化传统中有着最为丰富的对于“家”的理解,这也是中华文明源远流长的根基。但在现代中国的变迁中,“家”的地位越来越边缘化,“家”的价值观念也越来越淡漠,建基在此之上的中国文化传统亦岌岌可危,中国文化传统在现代世界的衰微似乎不可避免。针对这种现象,张祥龙先生认为,家庭本位是关键,一定要有所坚持,否则整个中国文化传统将很难持守^④。余英时先生也曾谈到,儒家的道德观必须在人伦秩序之中才能得以实现,“在各层社会集合中,‘家’无疑是最重要最基本的一环”^⑤。这里,“家”还不仅仅是一种社会组织意义上的“家”,而更是一种存在方式、一种独特的价值观念。“家”作为一种价值取向是“个体”的价值形态所不能取代的。“个体本位”强调的是“个体”“理性”“权利”“原子”“拯救”,而“家”的基本价值观念则是与“关系”“情感”“责任”“整体”“生生”等观念联系在一起。

“家”代表了一种“关系”性的存在方式。这里的“关系”不是简单地由“个体”之间的结构来构成的,“关系”在生存论意义上更加源初。“家”是一种“源初关系”的呈现,一种“在家”的存在方式。现代世界制造了一种独立自主的“个体”假相。事实上,每一个“个体”都是在“家”中诞生的,这是一个

① [德]黑格尔:《法哲学原理》,第350页。

② [德]霍耐特:《自由的权利》,第275页。

③ [德]霍耐特:《自由的权利》,第277页。

④ 张祥龙:《思想避难:全球化中的中国古代哲学》,北京:北京大学出版社,2007年,第242页。

⑤ 余英时:《文史传统与文化重建》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第471页。

本体论事实。“个体”的“我”，抑或“在家”的“我”，代表了对于“我”的不同理解，以及“我”的不同存在方式。“家”才是一种完整的存在方式。“家”作为一种“关系”性存在，其中不单单是一个种类的关系，“夫妇有别”“父子有亲”“兄爱弟敬”正显示了其中的多样化的组合：首先是代表阴阳的夫妻关系，其次是代表世代的父子关系，再者是体现平等的兄弟关系，这是一个复合的“关系整体”。夫妻、父子、兄弟都是在这种相互关系中实现自身、定义自身的意义赋予者。不是单个“原子”的组合构成了“家”，而是在“家”的关系中确立了每个家庭成员的角色。在“关系”中的角色决然不是由“个体”自身所能决定的，这正体现了“个体”的欠缺，它需要在一种“关系”的整体中才得以自我确立。

“家”代表了一种“情感”境遇。现代世界推崇“个体”，与之相关的则是推崇自我的“理智”。与个体主义兴起息息相关的，是一种理智主义世界观的崛起。但是，这种理解显示出现代世界对于“个体”的理解存在着某种偏差。基于理性所理解的“个体”，其终极样态就是康德式道德自律的主体。但理性纯粹如康德者，依然看到促进人们趋向道德法则的还是一种情感，一种“敬重”的情感。这与他坚持推崇纯粹理性的立场相悖，于是他只能无奈地将“敬重”理解为一种纯粹由理性导致的情感。而“情感”的源初发生之地就是“家”，就是“亲亲”。基于理性的自主“个体”，在情感层面上恰恰是不自足的。任何一个“个体”在情感上都必须有所依托，这正是近代哲学在对人的认识上的重大缺失。如果没有一种“情感”关联，那么，即便是在“关系”中存在，每一个成员也无非是这个关系网络中的结点。而“家”则是“个体”健康生存的情感环境，从最源初的“亲亲”生存论经验开始，一种最直接、没有任何意图与欲求的情感发生于亲人之间，之后无论是作为成长中的“个体”，作为夫妻中的“个体”，还是作为兄弟中的“个体”，“个体”的情感境遇都是由“家”所支撑的，情感关系使“个体”之间有可能融为一体。而“情感”的缺失与落寞也正是现代性危机的重要表征，这正是“个体本位”带来的恶果，而一个温暖的“家”正是抵御现代情感荒漠的利器。

“家”代表了一种伦理性原则。“在家”层面的价值观念，有着强烈的情感结构，这就是家庭“德性”的基础：父辈对后辈的“慈爱”，子女对父母、祖辈的“孝爱”，兄弟姊妹之间的“友悌”，正是在“家”的基础上培育出来的德性系统。尽管从“家”产生出来的“仁爱”有差序结构，但这种自然而强烈的“仁爱”基础，确立起了中国文化传统的道德原点。不仅在中国文化传统中，“家”有着如此重要的伦理作用，黑格尔在《法哲学原理》中，也坚持把“家”看作是“伦理生活”的重要环节，代表了一种“伦理性原则”。“个体”作为家庭成员在“家”中，与家庭成员互动而成长。在这个过程中，“家”形成了一种区别于个体性的“伦理性原则”。伦理性原则最为重要的特征在于使人认识到，“个体”在道德上的完整性必须依赖于他人，个体自由是以他人自由为前提的；在这个过程中，“个体”会融合进一个整体中，并在其中发挥作用。在这种伦理关系中，“情感”扮演着非常重要的角色，在“家”中表现为家庭成员之间的“亲情”，在“市民社会”中就表现为“同业公会”中的兄弟之情，在国家中就表现为公民中的“政治情感”^①。这种基于“情感”的结合，在现实中会以某种习俗化、制度化的形态出现，从而具体地体现出这种伦理性。这种“伦理性原则”最初是在“家”中形成的，且会进而在“社会”与“国家”中出现。尽管“家”所代表的伦理性原则，在黑格尔看来，还保持着“直接、自然”的形态，但它在社会生活的各个层面的作用却是一以贯之的。

“家”代表了一种对世界的理解方式。对于“家”的这种关系性、情感性、伦理性的理解，为我们理解周遭世界提供了一种样式，这也是中国文化传统的重要特点，即以“家”的方式来表达与宇宙万物的关系。与个体主义相应的理解世界的方式是一种原子论的方式：通过“分解”，我们将世界还原为对象，还原为基本粒子；然后再通过“综合”，将这个世界再现出来。这是一种关于世界的机械论的理解方式。现代的社会与国家观念亦是如此。我们作为独立于世界的“个体”，去感知、去经验这个世界，由此，我们似乎可以“科学”地认识这个世界。但是，世界与我们关系的另一个面向却因此被遮蔽

① [德]黑格尔：《法哲学原理》，第266页。

了。“家”作为一种独立的价值形态,则为我们理解世界提供了一种别样的形态,可以说,“家”创造出了作为“家园”的世界,这标示了一种“我”与世界的关系:在这个世界中,万物都不是以独立的“个体”形态出现的,世界也不是在“对象”之间建立起来的整体;世界是“我”存在的家园。这个世界固然可以被“科学”地理解,但它首先是“我”的“家园”,“我”在其中成长,“我”在其中生存,“我”在其中感受温暖;同时,“我”对于这个养育“我”的世界也有一种“责任”,一种从“家”出发的“天人合一”。只有在这样的世界中,周遭的一切才会像亲人一样存在。

“家”代表了一种精神性超越的方式。如果说,“家园”从空间上给予了“我”温暖的怀抱,而“家庭”作为“承世”的载体,则在世世代代的承续中,从时间上给予了“我”无限的延展,生生不息的“家”的文化显示了人类追求不朽的精神性超越。围绕着“家”,中国文化传统中形成了一套“礼乐文化”,这不单单是传统与习俗,更是中国人精神性自我超越的方式。“个体”不是通过彼岸的神被“拯救”的;在家族的祠堂中,在祖先的牌位中,寄托的就是一种精神性的超越,是一种生命“生生不息”的力量。中国文化传统就是由此来抵挡存在之虚无的侵袭,在世代的连续中寻找精神寄托,给生命以安顿,“慎终追远,民德归厚”对此给出了一种最为朴素的概括。

“家”的世界观的重新确立,并不意味着我们必须抛弃“个体”以及对象化的世界理解。从某种意义上讲,那种通过个体主义或者原子主义所理解的世界,正可以通过“家”的世界观而重新汇聚起来。“家”作为一种源初的存在方式承载着每一个人。以这种方式,世界并不惧怕我们以多重方式去理解它,去体认它。事情的关键在于,生活于现代世界的中国人,必须重建对于“家”的信仰。

[责任编辑 邹晓东]

超越经学,回归子学:现代儒学的思想形态选择

任剑涛

摘要:儒学现代发展落定在经学形态的两个理由,一是儒家经典的政治权威性,二是经学曾经发挥的政治整合作用。这两个理由既有事实依据,也有内在限制:它符合经学的历史真实,但它与儒学的现实处境相左。子学更有利于儒家的现代发展。从儒学的创制与传承上看,正是相与诘难的诸子学,给予原始儒学以巨大的思想活力;从儒学渐趋衰颓的史实看,正是儒学耽于权力的利用,明显丧失了思想活力与理论创造力。处于多元的现代社会,儒学必须与权力相疏离,与经学偏好保持距离,坚持子学进路,激发思想创造。这样才能在激烈竞争的思想市场中占据前沿位置,具备融汇各家理念的超级思想能力,并且为中国的现代转轨提供精神动力,引导现代中国人的健康生活。

关键词:儒学;经学;子学;政治;现代转轨

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.04.02

重建经学的儒家吁求,已经是“大陆新儒家”的一个标配^①。如果说这样的吁求是服务于经学史书写,那么它完全具有其历史确当性。如果说这样的呼吁是配合儒家现代形态的建构,那么就需要探问究竟。这样的探问,并不是质疑研究者提出相关主张的权利,那是研究者自主决定的事项,而是要检验这类主张的确当性,以及它在实践上可能产生的效应。这里所谓的实践,并不是政治—政策意义上的,而是儒学发展意义上的。采取经学形态或是子学形态,对儒学的当下发展是一个不可小觑的事情。如果真正试图为儒学的现代命运着想,激发儒学在现代背景下的思想活力,选择子学形态,可能比选择经学形态,更有利于儒学的现代重建。

一、问题的提出

需要先行区分几个概念:经学,就是儒家由官方立为一尊,有政治权威支持,有学术经典捍卫,将经典权威与政治权威融为一炉之学。将经学定为一尊,最明显的标志性事件就是“罢黜百家,独尊儒术”^②。子学,就是在先秦诸子处于“百家争鸣”局面^③,儒家仅是一家,它是诸子之一子,故其理论形态曰子学。现代儒学,是现代学问进入中国之后,立于儒家价值的学问体系,也称儒家之学。儒学与国学是两个不同的概念:国学,严格说来是中国在遭受西方列强侵略之际因普遍担忧而出现的学术理念。当时中国学术界对自己国家能不能守持传统价值,能不能将传统学理转换为现代知识,能不能抵抗西学对传统学术的冲击,明显缺乏信心,因此把研究传统的学问称之为国学。国学不仅包括

作者简介:任剑涛,清华大学社会科学学院政治学系教授(北京 100084)。

① “大陆新儒家”认同“凭借经义”,提出“建国理念”。参见干春松等主编:《经学研究》第2辑“经学与建国”,北京:中国人民大学出版社,2013年,“前言”第1页。至于坊间所见以经学命名的“大陆新儒家”书刊,所在多有,此处不赘。

② “罢黜百家,独尊儒术”是流行的表述,《汉书·武帝纪》记为“罢黜百家,表章六经”,《汉书·董仲舒传》记为“推明孔氏,抑黜百家”,三种表述,基本上都凸显了汉代新儒学取得官方权威的事实。

③ 《汉书·艺文志》:“王道既微,诸侯力政,时君世主,好恶殊方,是以九家之术蜂出并作,各引一端,崇其所善,以此驰说,取合诸侯。”(班固:《汉书》卷三〇《艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1746页)

儒学,也包括诸子学,还包括传统医学、传统科学,以及相关传统的种种学问。就此而言,国学亦可称之为隶属中国的国家学问,用以区分来自西方的学问,后者被称之为“西学”。

在现代背景中论及中国传统学问,涉及两个关联方:一是中国自己,一是作为参照系的西方。西方人是如何看待中国传统学问的?简单说来,有一个从欣赏到蔑视的转变:在18世纪启蒙运动前后,西方对中国非常欣赏。法国启蒙运动的领袖人物伏尔泰,认为中国是世界上治理得最好的国家,他号召欧洲的君王谦恭地向中国学习。他的赞美几乎是不吝辞藻:“除了中国的法庭之外,几乎在任何地方,法律、宗教、习俗都是极度的荒唐,加上一丝半点的明智。”^①启蒙运动之后,尤其到了德国人那里,态度丕变。德国著名思想家黑格尔,便把中国与“精神”生活区隔在两个世界。中国人的“显著的特色就是,凡是属于‘精神’的一切——在实际上和理论上,绝对没有束缚的伦常、道德、情绪、内在的‘宗教’‘科学’和真正的‘艺术’——一概都离他们很远”^②。到了20世纪,情况复杂化了。一方面,像美国汉学家列文森认为中国文化是“博物馆中的陈列品”^③;另一方面,美国的纽约儒学派代表人物之一狄百瑞,著专书阐扬中国的自由传统^④。曾记否,严复在比较中西思想特质时,认定“夫自由一言,真中国历古圣贤之所深畏,而从未尝立以为教者也”^⑤。狄百瑞作为一个地地道道的美国人,却强调中国有自己的自由传统,宋代那种文人教育,被他认定为是不弱于西方式的自由教育。可见,在西方人眼里,中国的传统学问,不论其具体形态,在评价上历来存有两个极端:一方认为中国文化乃是活生生的文化形态,它足以给当下生活的人们,尤其是西方文化中人以启发;另一方则认为中国文化乃是落后,甚至死亡了的文化,它不过是一种历史遗产,虽给人启发,但不足为训。

从西方这个关联方来看,它提示人们,如果对中国的传统文化和西方的现代学术均有研究,并由此确立起一种比较的眼光,循此审视中国传统文化,会对中国传统学问的所得与所失了然于心,不致要么全盘辩解,要么全盘否定,而是可因之确立一种理性、客观的审视进路。因为两相比较,中国传统学问的优势是显而易见的,但同时需要看到中国传统学问转变、升华和现代转型的必然,所以比较视野是非常重要的。据此不必在或取国学、或取西学两者间二者择一。

中国人自己如何看待传统文化、国学或者儒学,需要区分两个不同人群的态度。在学理形态上讲,儒学、经学、子学这些划分,是儒学中人才会注重的倾向性选择。这样的划分,离普罗大众,甚至非儒学的专业人士,都相当之远。因此,论及儒学,对其究竟采取经学还是子学的形态,是一个儒学内部才需要清理的“圈子”问题。而在一般意义上,儒学,无论是经学还是子学,都只是国学的组成部分,它是中国人传统认同的对象,是中国人文化血脉的一部分。在日常生活中,人们会顺口诵出“三人行必有我师焉”(《论语·述而》),但却不会在意出处,只有儒家中人才在意这是孔子的教诲。中国人讲究养生,养生哲学、养气技艺是个悠久的传统,它是道家、儒家混生而成的。日常生活形态的儒学或国学,不在人们的身外,而在人们的心内。既定的文化传统中总是可以提炼出时代精华以引导人们的现代生活。今天研究儒学,或取经学进路,或取子学进路,都是想尝试引导中国的现代生活,推动现代生活积极向上、健康发展,帮助人们树立确当的世界观、人生观与价值观。因此,不同圈子,各有其理,但在影响儒学发展与社会进步的角度看,则需要明辨可否。

从中国这个内在关联者来看,将中国文化的历史处境及其贡献,处理为专家致力阐释与国人仅需了解的两种认知态度,让中国传统文化既在经典价值与知识上得到很好诠释,又在大众传播中拥有广泛受众。尤其是对儒学来讲,作为中国传统精神文化核心组成部分的思想体系,更需要对它的观念形态与学术形态加以准确把握,以促使它获得更深厚的社会土壤、更健康的现代发展、更广泛的

① 转引自梁守锵:《伏尔泰笔下的中国》,《中山大学学报(哲学社会科学版)》1984年第3期。

② [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,北京:生活·读书·新知三联书店,1956年,第181页。

③ 参见[美]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374页。

④ 参见[美]狄百瑞:《中国的自由传统》,李弘祺译,贵阳:贵州人民出版社,2009年,“引言”。

⑤ 黄克武编:《中国近代思想家文库·严复卷》,北京:中国人民大学出版社,2014年,第4页。

文化传播。就此而言,儒学现代发展究竟是取经学形态还是子学形态,就有了更多的辨析理由。

探析现代儒学究竟应当落定为经学形态,还是坐实为子学形态,对于儒学的现代发展,是一个关涉儒学,进而关联国学现代发展状态的重要问题。在一个多元现代的处境中,究竟是推崇儒学之作为子学的活力,还是注重儒学之作为经学的政治权威,实在是一个需要审慎以对的问题。在相关主张者的眼中,两者都是可以激发儒学现代活力的研究进路,但稍加分析,经学推崇者和子学主张者的儒学重建效果,是很不相同的。

二、儒学形态辨别:子学退隐与经学凸显

从历史与现实关联的视角看,儒学是取经学形态还是子学形态更有利于儒学发展,是一个难于不加分析便明确给出答案的问题。因为在儒学发展的古典历史阶段,确实是经学之儒延续了儒家的价值观念、社会活力与政治权威,但转换视角,从现代背景出发,是否能继续维持儒学的经学形态呢?作出肯定回答的理由是,儒学的生命力正在于经学,无经不儒。循此可知,非由经学一途,儒学的现代重建不足提上台面,但给出否定答案的人会指出,在一个多元现代背景中,儒家重建经学权威的可能性非常之低,只有自觉地将儒学定位在子学的形态上,它才可能在激烈的思想市场竞争中,汲取丰富的思想资源,形成儒学发展的现代类型,占据现代发展的思想前沿位置。

如果仅仅从儒学研究的偏好上看待两种主张的去取,二者绝对是相持不下的。因此,深探悠长的儒学历史,审视儒学的现实处境,方可凸显儒学的恰当形态选择。

从历史上看,儒学是全面主导中国古代社会的完备性学说(comprehensive doctrines)^①。从古代社会的贯通性上看,儒学从观念世界到生活世界,发挥着全方位的影响。由此呈现出生活儒学与观念儒学两种形态。从相关性上讲,古典儒学不仅全面影响社会上层人群的精神生活,也会全面影响社会下层民众的生活方式。而在儒学直接影响社会的视角看,生活儒学对显示儒学的完备性学说性质,可能更为重要。今日人们看到,儒学的学理争辩在大众那里几无反响,但举旗儒学的大众行动却具有强烈的社会影响:“女德班”作为近年与儒学发生关联的社会热点,便可以证明这一点。而办班让人们阅读《三字经》《弟子规》《女儿经》的商业活动,也激起了社会同样热烈的反应^②。对儒学来讲,儒学有面对日常生活的智慧,如前述“三人行必有我师焉”,它使中国人的日常生活中充满儒家色彩。这就是最具有活力的生活儒学形态。

生活儒学中较具有观念自觉特色的是伦理儒学。孔子强调“孝弟也者,其为仁之本欤”(《论语·学而》)。孝和弟在生活世界中体现为两种日常伦理:善事父母叫孝,善事兄长为弟,可知儒学原不在中国人的日常生活之外。即便在古典政治世界中,儒家所重视的君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友五伦,也是将家庭伦理、社会伦理与政治伦理高度整合的伦理体系。儒学是内置于日常生活的规范,它在长期发展中形成了生活儒学、制度儒学、价值儒学等形态,显示了儒学发展的丰富性与多面性。

观念形态的儒学自具其特点。观念儒学在历史纵向度与权力攸关性上呈现出两种基本类型:一是疏离国家权力时期的原始儒学,二是与国家权力紧密结合的儒家经学。原始儒学,在形成背景上是“学在王官”变化为“学在民间”,孔子“入太庙,每事问”(《论语·八佾》)体现出“学在民间”聚集思想—学术资源的艰难;礼制三代相因、损益可知的感叹,证明即便是“周礼尽在鲁矣”(《左传·昭公二年》)的情况下“从周”之困难。在思想创制上,当时儒家是在百家争鸣、相互攻讦的思想市场中,力辟

① 罗尔斯对完备性学说最简明的归纳是,一种(宗教、道德或哲学形态的)完备性学说是“适用于所有主体及其生活各部分的美德[解释]”。见[美]约翰·罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,南京:译林出版社,2000年,“前言”第24页。

② 参见任剑涛:《当经成为经典:现代儒学的型变》附录三《法乎上下之困:儒家与现代能否调适?》,北京:社会科学文献出版社,2018年,第408—417页。

诸家之学,自证确当之论:孔子不得不在问礼于老子^①的情况下,在荷蓑丈人的冷嘲热讽(参见《论语·微子》)中创制学说;孟子不得不呵斥杨朱、墨翟以张扬儒家价值,维护儒家思想地盘;最后在荀子那里,以对诸家学说的思想资源所进行的拒斥与汲取功夫,总成了先秦儒家理念,为汉代董仲舒将诸家吸纳于儒家一身,成功“抑黜百家”和“推明孔氏”奠定了思想基础。可见儒家正是在诸家学说之间独辟蹊径,才成就了一家独尊的儒家思想体系。子学时代在诸家思想竞争中纵横捭阖的儒家,虽然后来走向了经学,但儒家之所以具有吸纳诸家的思想能力,确实与子学时代的思想历练具有密切关系。

儒家之学的经学地位,是与国家权力直接而全面结合的结果。按照经学史家皮锡瑞的论述,经学自孔子删定六经肇始^②,但有论者指出,“孔子时未能有六经”^③,前述断定便显得可疑。从经学所具有的两个基本意义来看,经学是专研上古文化重要典籍以为人确立人生法则,同时又为社会政治生活奠定基本规则的学问^④。据此断言经学始自孔子,也有其理据,但从经学为国家聚集正当性资源和制度化模式而言,经学肯定不自孔子始,而只能始自国家权力对古代经典的政治升格,也就是将古代经典升格为国家统治合法性的依据。就此而言,经学是从秦朝确立起始点的^⑤。秦朝官方设立《诗》《书》博士,可谓经学的正式诞生,而“汉承秦制”,以“霸王道杂之”的政治建制尝试确立长治久安之策,因此对经学所可发挥的古典意识形态功能高度重视。由此正式确立起儒家经学的传统。汉代经学有今文经与古文经之争,按照论者的分析,今文经强调儒家经书的政治属性,古文经强调儒家经书的史学属性。经学发展到宋代,开创了经学的宋学传统,论者认为它的特点就是对儒家经书进行哲学解释^⑥。不论今古文之争还是汉宋之争,其实都是围绕儒家经典从哪个侧面更有利于发挥古典意识形态功能的分歧,它们都拥有与国家权力紧密勾连的古典意识形态属性。

经学有三个辉煌时期:一是汉代,二是宋明,三是清代。三次辉煌各有特点:汉代是经学与权力结合最为紧密的时期,同时又是儒家全面介入国家权力的初试牛刀。双方的磨合,经由今古文之争,呈现了儒家与权力结合的两种方式。宋明时期的经学,已经被人指认为借由经学阐扬理学,颇有点“挂羊头卖狗肉”的味道,但无论是朱子理学,还是阳明心学,都崇奉儒家经书,差别只在儒家经典的“读法”而已。这样的争论,在“尊德性”一方露出禅意,在“道问学”一方显出空疏。“于是元、明二代成为经学史上的衰落时期,而东汉古文学便乘之而复兴”^⑦。只不过有清一代,专制高压,经学在思想上不再有什么突破,长期以“小学”行世,到了晚清,经今古文之争才再次让经学放射出时代光彩。

1905年晚清政府正式终结经学历史,其标志性事件是为经学夯实制度根基的科举考试被清政府终结。于是,依托于科举而兴盛的经学研究,也就失去了政治上的依靠。清政府之所以废除科举,既是因为诵读经史之功赶不上声光电化威力,现代科学发挥的社会功能让科举及其相关社会惯习难以自证其功,也是因为科举考试很难产出国家所需要的人才,清政府觉得废之而不足惜。当诵读四书五经不能再成进身之阶,经学研究也就限于国家现代转轨时期那些具有深厚经学修养的少数人群,不再成为一种社会现象。儒家经学的生命难以为继便在情理之中。

到了民国早期,陈独秀主办《新青年》,毫不讳言地强调“伦理的觉悟,为吾人最后觉悟之最后觉悟”^⑧。在关乎本论题的理解上,这句话可以被解读为,看一部中国历史,最后才发现儒家伦理确实是

① 关于孔子问礼于老子事,儒家中人认为属于杜撰,但《史记·老子韩非列传》《礼记·曾子问》,及《庄子》中《知北游》《天道》《天运》诸篇,均载有“孔子问礼于老子”事,由此可知事属真实,细节有差而已。以孔子之好学深思,问礼于老子当在情理之中。

② 皮锡瑞指出:“经学开辟时代,断自孔子删定‘六经’为始。”皮锡瑞:《经学历史》,北京:中华书局,2004年,第1页。

③ [日]本田成之:《中国经学史》,孙俚工译,桂林:漓江出版社,2013年,第2页。

④ 参见[日]本田成之:《中国经学史》,孙俚工译,第2页。

⑤ 秦朝设立《诗》《书》博士官,禁绝非官方即私人收藏《诗》《书》及百家语(参见《史记·秦始皇本纪》)。

⑥ 参见周予同:《〈经学历史〉序言》,皮锡瑞:《经学历史》,“序言”第3页。

⑦ 周予同:《〈经学历史〉序言》,皮锡瑞:《经学历史》,“序言”第2页。

⑧ 陈独秀:《吾人最后之觉悟》,《陈独秀著作选》第一卷,上海:上海人民出版社,1993年,第179页。

不中用了。那中国的出路在哪里?在于向西方学习。科举的终结,也就是经学的终结。经学的终结,也就是儒家经典权威的终结。因此,必然开启两扇大门:一扇是批判儒学的大门,另一扇是学习西学的大门。开启前一扇大门,意味着对儒学的“痛打落水狗”。“打倒孔家店”^①,可谓批判儒学,尤其是作为其核心的经学,达到鼎沸状态。尽管梁漱溟等人有“孔家店”被打倒了,孔子没法打倒的辩护,但经学确实不再成为中国的主流学问了。不成为中国的主流学问,含义有二:一是儒学不再可能与国家权力直接而全面结合起来,儒学不复再有高居庙堂之上的荣光;二是儒学试图维持经学形态,只能在极少数思想性人物崇奉儒家经书,为中国文化探寻出路的单纯意义上作出尝试了。

但时变世易,曾几何时被人认为绝对不再可能重现辉煌的、被打倒的“孔家店”,会遇上百年未有的再生契机。这一契机的浮现,是一个重大的历史机运:中国近数十年致力于治穷,因此从国家权力方面到社会各界,几乎是一门心思致力于积聚财富。从总体上讲,中国的治穷收到了不错的效果:个人走出了绝对贫困,国家的经济总量跻身世界前列。但中国人在治穷的情况下忘记了治愚,国人的价值观念、智力水准、思考能力,明显处在与一个国家经济发展水平极不相称的悖谬状态。在治穷过程中几乎失落的价值关怀,开始重回中国日常生活的现场。在重寻国家价值定位的时刻,激进主义不再具有号召力,自由主义处在多重夹击之下。因此,只有保守主义具有发挥价值重建功能的宽松空间。于是,在接受并消化港台海外新儒家的儒学重建成果有年的基础上,“大陆新儒家”逐渐浮出水面^②。“大陆新儒家”坚定主张,改善中华民族困窘的精神现状,有效提契国人的困顿精神,一要教人聚财之道,此所谓“君子爱财,得之有道”;二要教人追寻美好生活,确立儒家美德伦理;三要训导国家权力,以《春秋》公羊学治世,以求实现为万世开太平的政治理想。后者正是传统经学的典型进路。因之,随“大陆新儒家”而起,经学重建的吁求高涨起来。

三、经学还魂?

“大陆新儒家”中人一般持有经学立场,但各自的进路相当不同。如按周予同的经学三分来看,因应于今文经立场的大致是其中的“康(有为)党”,因应于古文经立场的似乎是其中的“钱(穆)党”,近期又有所谓“章(太炎)党”的浮现,古文经学复加革命冲动的理路是清晰可辨的。此处所谓的“党”,不是触及政治敏感神经的、现代政党意义上的“党”,而是提出关联度、相似度较高的学术与政治主张之学者团队的命名^③。康、钱、章这三种进路,都具有一种自觉的抵制经学中的宋学路数的显著特点。“康党”“钱党”均明确认为像港台海外新儒学的那种“宋学”进路,将儒家经学应用于政治生活的活力窒息掉了,而让儒学日益成为一种书斋学问。这是他们强烈呼吁重建经学的学理缘由。

“大陆新儒学”的儒家价值立场特别强,也特别具有排斥性。他们非常看重现代儒学的“判教”问题,十分注重言分内外。对于那种直接从现代价值立场出发的儒家研究,他们是完全排斥的,并毫不客气地以“鸠占鹊巢”加以定位^④。在“大陆新儒家”内部,尽管有“康党”“钱党”“章党”之分,但总的说来,他们,尤其是新生代“大陆新儒家”集群,是基于“更化”的政治时代认知,尝试重新建构经学的^⑤。所谓“更化”,在经学史上自然赓续汉代董仲舒的类似政治判断,不仅具有政治权力运作从无为转向有为的意涵,而且具有儒家以占领意识形态地位的自觉去引领政治变化方向的意识。因应于当下现实,则是策应中国现实政治从革命走向后革命、从颠覆走向建设、从物质主义走向精神重建的历史性

① 参见宋仲福:《关于“打倒孔家店”的历史考察》,《孔子研究》1992年第2期。

② “大陆新儒家”至今还是一个很难作出明确概括的、面目模糊的思想群体,但他们自觉地聚集,并试图形成一种思想趋向,这一特征则可以为人们所辨认。参见任剑涛:《重审“现代新儒学”:评“大陆新儒家”的相关论述》,《天府新论》2017年第1期。

③ “大陆新儒家”学者也明确强调:“‘康党’‘钱党’这样的说法,其实是修辞而已。”任锋:《钱宾四先生与现代中国的政教之运》, https://www.sohu.com/a/120237622_488694 访问时间:2019年1月25日。

④ 参见陈明:《鸠占鹊巢:自由儒学质疑》, <https://www.rujiang.com/article/14400> 访问时间:2019年1月26日。

⑤ 任锋:《革命与更化:立国时刻的治体重构》,《云南大学学报(社会科学版)》2018年第3期。

变迁,提出儒家的经学主张,以主动引导中国社会政治的前路。

“康党”,或曰康有为党、康有为教、康有为主义,顾名思义,他们最欣赏和崇敬的人是康有为,力图像康有为那样开辟一条儒家经学重建道路。康有为是今文经学家,以儒家传统重建谋求中国现代转向的意图非常明显,这是今文经学家“托古改制”传统的现代版。康有为的《孔子改制考》《新学伪经考》两书,贯穿了托古改制的明晰思想线索,他还成功游说光绪皇帝进行改革,成就了轰动全球的“戊戌维新”变法,因此完全可以将之视为现代版的董仲舒。推崇康有为的“大陆新儒家”明确宣示:“康有为思想包括了构建现代中国的三个维度:党国、君主制和国教论。”惜乎后两个维度被中国现实埋没,“因此,今天要完成现代中国的构建,必须回到康有为,回到现代中国得以开始的原点,从而更审慎而全面地思考目前正在进行的中国道路。并且,康有为作为晚清今文学的代表人物,回到康有为意味着对古老学术传统亦即经学的回归,进而由经学上溯到中华文明的源头,并由此重新理解和思考自己文明的特质。唯其如此,中华文明才能焕发出新的生命力,并由此屹立于世界民族之巅”^①。这可以说是“康党”的一个宣言,完整表述了相关主张的认同者们的基本立场:回到康有为,就是回到经学,次第回到康有为建构现代中国的三个路子,回到它内在勾连思想与政治的理路。“康党”沿循今文经学的政治进路之特质,由此透显。正像论者进一步宣示的那样,“对于‘大陆新儒家’来说,我们需要的绝不只是一个‘文化中国’,而且作为一个‘政治中国’要真正强大起来,这是‘大陆新儒家’的首要目标。此后,儒家才致力于接续中国几千年的道统,‘为往圣继绝学’,进而面对人类的困境,提出普遍的问题和方案,‘为万世开太平’。这既是‘大陆新儒家’的担当,也是策略。此外,港台新儒家只是关心建立人内心的秩序,至于‘大陆新儒家’,还要建立外在现实的秩序,即包括社会、政治、法律、经济等各方面的秩序。就此而言,传统公羊学在这方面有着最充分、最完整的论述”^②。“康党”雄心,由此可见一斑。

“钱党”走的是另一条经学重建道路。钱穆擅长中国历史研究,尝试以发掘中国传统文化的历史精粹的方式,重建中国文化的自信,重寻中国不同于西方国家的发展进路。“钱党”之所以倾慕钱穆,是因为钱穆表现出的深沉的文化统绪意识与自觉的国家认同理念。论者认为:“钱先生最大的启示就是,他深深地进入到我们这个学统、道统中去了。他能够以这样一个几千年的学术传承、政治治理的传统作为一个依凭,才有底气针对这个时代精神以及时代精神塑造下的权力政治,提出他那些非常具有洞见的、独立的主张。我觉得,这是他的一个非常贡献。而他这个贡献,实际上在他对于中国现代政治的发展展望当中也有很强的表现。所以,我观察到在他论述我们中国的法治和宪政的时候,他有一个讲得非常好,他不断强调法治、法治,我们要引入它,就应注意到法治在文明系统中的一些条件。是什么条件呢?他讲了一个条件非常明白,他概括作‘尊师重道、自由讲学、独立思想’,他认为这是中国历史上学统、道统之所以能够对政统、治统发挥摄提作用的一个非常重要的精义。”^③这样的吁求,显然不同于“康党”进路^④。这是一种颇近于古文经学的理路,以全心挖掘历史文化资源重建政治正当性与合法性。

“章党”,亦是一个修辞性说法,按照论者的自称是“章太炎主义”,他们之崇尚章太炎,是因为他的“鼎革以文”。“章太炎的思想在今天有着极为重要的意义。比如在总体文化观上,章太炎主张‘中国之不可委心远西,犹远西之不可委心中国也’。……章太炎认为19世纪以来甚嚣尘上的‘文明论’

① 曾亦:《“回到康有为”专题按语》,《天府新论》2016年第6期。

② 曾亦:《“大陆新儒家”的目标绝非只是文化中国》,https://www.rujiazg.com/article/9635 访问时间:2019年1月26日。

③ 任锋:《钱宾四先生与现代中国的政教之运》,https://www.sohu.com/a/120237622_488694 访问时间:2019年1月26日。

④ 论者明确指认,“康先生的思路是在共和鼎革、易政之初,对于共和国精神根基与权威危机的对治。也就是说,君主制和国教论是对共和初立期,人们过于强调共和的民主性,他提出强调共同体维系在精神上与体制上的传统维度”,而“钱穆先生是依托孙中山先生的‘五权宪法理论’而做出一个深入的解释、论证与改善、改进。这一点,其实是他相较于康有为的一个重要时代价值”(任锋:《钱宾四先生与现代中国的政教之运》,https://www.sohu.com/a/120237622_488694 访问时间:2019年1月26日)。

话语,其背后乃是替近代西方列强进行帝国主义扩张做文饰之辞,‘文明论’的实质并非‘文明’,而是武力与侵略。在制度设计上,章太炎质疑近代的代议制是否真的能代表广大平民的利益,思考资本与权力的结合将造成怎样的危害,探索如何才能设计出一种既符合中国广土众民、地域发展极不平衡之现状,又能保障大多数人民基本权益的制度。他不像同时代以及后世的许多人那样,迷信近代西方的各种制度乃亘古不变的真理,而是从平民而非资本、权贵、精英的立场出发,深入探究在中国实现名副其实的民主与平等之基本条件。……抚今追昔,章太炎虽已辞世多年,但今天确有形成一种‘章太炎主义’的可能性。”^①“章太炎主义”在重视中国历史文化的面相上,与“钱党”相差不大;在抵制西学的意图上,与“钱党”一样明确,但在抗拒精英政治、倡导近乎民粹政治的主张上,与前两者确实具有明显差异。

无论是康有为主义、钱穆主义还是章太炎主义,其实都是从中国现代早期的儒家经学立场出发立定的现代主张,它们与古典儒家的关系,至少没有人们所以为的那么紧密。分析起来,“大陆新儒家”的经学态度,其实就是想争取国家意识形态地位的修饰性外显,也就是试图重建儒学与国家权力全面而直接结合的当下尝试。这对儒家的历史传承、文脉赓续来讲,自然具有不可否认的价值。但“大陆新儒家”重建经学的排斥性主张,且不说在其“判教”的“内部”已经难以整合,因此很难拿出一个高度一致的、“儒家的”现代中国建构方案。即便是从“判教”的“外部”视角看,“大陆新儒家”可能也存在一些明显的现代认知障碍。简单地说有三点:第一,不能回应近代以来国人“睁眼看世界”迎面碰上的“他者”问题。中国是世界的中国,中国是“万国”中之一国。因此中国和世界不可能是两不相干的关系。一方面,中国确实不能够为世界提供所有问题的答案,另一方面,世界当然也不会为中国遭遇的问题提供现成的答案。但在中国与世界之间积极地互动,不只是寻求差异性认知,同时需要寻找同一性感知,这才符合已经“走向世界”的中国利益。仅仅强调中西差异,则只能呈现“从中国看世界”的两者关系的一个面相,而无法呈现“从世界看中国”的两者关系的另一个面相。

第二,从不同进路吁求重建经学传统的“大陆新儒学”,似乎颇不认同港台海外新儒家的中西比较进路。那么,中西比较会不会因为“大陆新儒家”这样一种主张而显得多余呢?答案是不会。原因很简单,中国古典知识自有其重建的必要,以此解救被革命颠覆的古典知识体系自有其理由,但同时中国的现代知识亦有其重要性,而只有在中西比较的背景条件下,才能获知中国现代知识体系的缺口所在。“大陆新儒家”着紧中国古典知识转化为现代知识,因而它必须要把古典知识和现代知识的通道完全打通,这种打通尝试是值得肯定的,但这样可能导致一种双失局面:一是将国人限制在古典世界之中,而完全无法解决现代转轨的知识难题;二是可能将其源自西学的现代理念直接书写成古典方案,因此完全陷入一种本是模仿却不自知的窘迫。这两种结局都是“错置具体感的谬误”(fallacy of misplaced concreteness)的产物,都是不知今夕为何年的认知错位。况且吁求经学的“大陆新儒家”自身,也是在中西比较的差异性视角立论的,他们更是无法仅仅限于“中国的”眼光,就谋划好中国现代国家的建构事务。他们需要补足中西比较的共同性面相的认知,才足以准确定位其需要建构的现代中国究竟为何物。

第三,将眼光盯着中国自身,也不是什么严重问题,如果这种紧盯的目的只是在于重述古典知识的话,但须知现代中国的建构谋划,并不属于“大陆新儒家”独此一家的事宜,而是长期处在激烈的思想市场竞争之中的各家各方的共同事务。因此,“大陆新儒家”那种站定经学立场,似乎就握有了思想致胜法宝的自我判断,一种非我莫属的自负,很明显便是一种自外于思想市场的独言独语。对于今天的中国思想界,简单否定思想竞争者的存在,或者否定思想竞争者的思想价值,都是一种自我偏执的表现。当下中国的思想界,姑且不说如何对待权力主流思想需要政治智慧,如何对待西学需要

① 王锐:《“文质彬彬”——章太炎主义在今天可能吗》, <http://news.ecnu.edu.cn/72/72/c1835a160370/page.htm> 访问时间:2019年1月27日。

知识能力,即便是如何合理对待兴起中的诸子重建学说,诸如新道家、新法家、新墨家等等,也需要起码的、敬重完整意义上的中国古典传统的历史智慧。在诸子百家争奇斗艳的当下,“独尊儒术”的经学态度肯定有悖于今日中国的思想情势。

四、回归子学

对当下的中国来说,诚如“大陆新儒家”所言,国家建构处在一个转折关头:进则成为现代国家,退则打回落后原型。此时,对国家建构而言,最紧要的事务之一,就是开放思想市场,对国家建构进行竞争性设计。因此必须杜绝那种封闭甚至禁绝思想市场的念想,否则就会因为思路过于单一而误导国家发展;单一思路在相对封闭环境中确实可以发挥维持国家现存体系的作用,但却是以伤害国家长远未来作为代价的。据此可以说,对儒学现代发展来讲,与其重建经学,不如回归子学。

现代儒学之回归子学,需首先确立超越经学的立场。经学是一种崇尚经典权威,尤其是经典所具有的政治权威的思想进路。此进路自有其积极面——它因应于一个“百家往而不返”“道术将为天下裂”(《庄子·天下》)的思想剧变局面,力求整合各家思维长处,融汇为气象宏伟的新兴思想体系;它还因应于一个天下重归一统的政治局面的权力亟需,试图为大一统的政治统治合法性提供辩护资源。这对处在“周秦之变”的中国来讲,具有及时雨的功用,但亦不可忽视其显著存在的消极面——那就是窒息了诸子活跃时期充分显现出来的思想活力,终结了诸子相争展示的思想原创时代,开启了学术全方位为政治服务的风气,造成了借一家之名言诸家之实的控制型思想局面。经学之立,最多是利弊参半的事情,而不像“大陆新儒家”中一些论者所说的那样美轮美奂:非借助经学重建一途不足以开现代中国建构之路。超越经学,就是要超越经学黜抑百家、独尊儒学的思想局面,超越思想学术独为国家权力服务的意识形态取向,以开放的思想学术姿态回应时代提出的思想创制需求。

回归子学,即回归诸子学时代那种在思想学术创制上开放竞争,不以政治目的强求思想学术一致的繁荣局面,各自充分展示自己因应于现实需要所设计的国家治理方案。诸子学时代的两个历史背景值得重述:一是“王官之学”的必变处境,二是政治统治的各寻前路。春秋战国以前,“学在王官”,其基本情景是:“圣人为之立官分守,而文字亦从而纪焉。有官斯有法,故法具于官;有法斯有书,故官守其书;有书斯有学,故师传其学;有学斯有业,故弟子习其业。官守学业皆出于一,而天下以同文为治,故私门无著述文字。”^①仅有官学,绝无私学,思想学术绝对服从国家权力的需要。或者说国家权力绝对主宰人们的想法与说法,成为“学在王官”时代的一大特征。王官之学,自然依赖王权的权威性才能继续。一旦国家权力陷入“挟天子以令诸侯”的乱局,在春秋五霸、战国七雄的眼里,哪里还有周天子的权威,他们各自称王称霸,号令天下。“天子”不仅成为虚名,而且为诸侯权力所挟持。周代的礼治秩序自斯失效。孔子对此颇有感叹,“天下有道,则礼乐征伐自天子出。天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。天下有道,则政不在大夫。天下有道,则庶人不议”(《论语·季氏》)。

王权已然不可继续,诸侯已然蜂起,王官之学势必分裂:执掌不同权力的王官,便将一统之学肢解为一偏之学——按照《汉书·艺文志》的说法,“儒家者流,盖出于司徒之官”,“道家者流,盖出于史官”,“阴阳家者流,盖出于羲和之官”,“法家者流,盖出于理官”,“名家者流,盖出于礼官”,“墨家者流,盖出于清庙之守”,“纵横家者流,盖出于行人之官”,“杂家者流,盖出于议官”,“农家者流,盖出于农稷之官”,“小说家者流,盖出于稗官”(《汉书·艺文志·诸子略》)^②。九流十家既然出自王官,因此处在王权分离之际,必以其说货于诸侯,其学说之服务政治的特质依然十分明显。所谓诸子“皆起于王道既微,诸侯力政,时君世主,好恶殊方,是以九家之术蜂出并作,各引一端,崇其所善,以此驰说,

① 章学诚著,王重民通解:《校讎通义通解》卷一《原道》,上海:上海古籍出版社,2009年,第2页。

② 《汉书·艺文志·诸子略》是班固根据刘歆的《七略》改写而成。

取合诸侯”(《汉书·艺文志·诸子略》),此之谓矣。但在班固眼里,各持一说的诸子之学,宗旨仍然是可以归一的:“其言虽殊,辟犹水火,相灭亦相生也。仁之与义,敬之与和,相反而皆相成也。《易》曰:‘天下同归而殊途,一致而百虑。’”(《汉书·艺文志·诸子略》)这一断定,在各家的最终意趣上看是可以成立的,但在各家自立其说的角度看,则有不明“学在王官”变而为“学在民间”的历史机理之嫌。

冯友兰撰述《中国哲学史》,将一部中国哲学史划分为子学时代和经学时代。就前者,冯氏指出:“在中国哲学史各时期中,哲学家派别之众,其所讨论问题之多,范围之广,及其研究兴趣之浓厚,气象之蓬勃,皆以子学时代为第一。”^①先秦诸子学之所以能够达到这样的活跃状态,在冯友兰看来,最为关键的就是因为那个大变动时代是一个自由时代:“上古时代哲学之发达,由于当时思想言论之自由,而其思想言论之所以能自由,则因当时为一大解放时代,一大过渡时代也。”^②子学来源于王官之学,但子学之为子学,就在于它不同于“学在王官”时代受制于权力,它是民间之学。民间之学的最大特点是不靠国家权力扶持,靠民间的思想竞争。植根民间的子学,学派众多,论题丰富,范围广泛,思想活泼,系统深入,创发甚多。

在冯友兰看来,中国哲学一旦进入经学时代,思想风气为之一变。这个由董仲舒而延续至康有为的漫长经学时代,“诸哲学家无论有无新见,皆须依傍古代即子学时代哲学家之名,大部分依傍经学之名,以发布其所见。其所见亦多以古代即子学时代之哲学之术语表出之。此时诸哲学家所酿之酒,无论新旧,皆装于古代哲学,大部分为经学之旧瓶内。而此旧瓶,直至最近始破焉。由此方面而言之,则在中国哲学史中,自董仲舒至康有为,皆中古哲学,而近古哲学则尚甫在萌芽也”^③。冯友兰对经学缺乏突破的断言存有争论余地,但从总体上讲,他对经学缺少活泼的创新思想的断定,无疑是可以成立的。即便是借经学躯壳发理学创言的宋明新儒学,也因为局促于“立其大者”与经典细节,断然分为朱熹理学与阳明心学二派,前者耽于琐碎,后者流于空疏,终于耗尽儒学的思想活力。相比而言,被经学家终结的子学时代,却始终以其思想的鲜活性、相互竞争的激烈性、时代对策的针对性,主题探究的多元性、探入问题的深入性,而呈现出与古板、僵化的经学完全不同的思想氛围与精神面貌。

从子学时代过渡到经学时代,历史是既定且不可假设的,但评价则可以是多种多样的。人们对这样的过渡,或怀遗憾,或生赞叹。不过像冯友兰那样将子学时代仅仅视作过渡时代,倒坐实了经学时代的必然。如此说来,回归子学时代,似乎成为倒转历史的一种想象。如果人们不行走在以历史方式解决现实问题的进路上,而是面对现实生活世界的话,那么,这种回归不过也是冯友兰所说的旧瓶装新酒。问题是,正像经学重建不可期一样,回归子学难道就能走出重建经学那样的历史悖谬处境吗?

在经学与子学之间为现代儒学作思想形态抉择,处境上有同有不同:同者,俱在为现实社会政治出路筹谋;异者,二者思维进路迥然有别。经学的进路,如前所述,重在重建儒家经书的政治权威;子学的进路,则重在参与思想竞争,旨在陈述富有思想竞争力的儒家之言、光大儒家俯视权贵的精神传统、发扬儒家的批判性政治思维传统。作为诸子学之一的儒家,具有强烈的批判精神。这种批判精神,既是针对现实陷入“天下无道”局面而发的,也是针对权贵治国之失而议的。前者正是孔子思想的基本趣意,后者则是孟子呈现的思想宗旨。作为子学的儒学,一定会呈现孟子与梁惠王的对话旨趣:可能已经见惯说客的梁惠王问孟子不远千里而来,带来什么有利的东西给本人,孟子回答道,“王何必曰利?亦有仁义而已矣”(《孟子·梁惠王上》)。因为上下交征利,国家势必混乱,唯有行仁政,

① 冯友兰:《中国哲学史》上卷,北京:中华书局,1961年,第30页。冯友兰虽自陈以“中国哲学”作为论说对象,其实更准确地说,他论说的对象是中国思想史。

② 冯友兰:《中国哲学史》上卷,第37页。

③ 冯友兰:《中国哲学史》上卷,第492—493页。

才可以实现天下无敌的政治理想。这是子学时代的儒学最具象征意义的政治对话,展现了儒学对权力的高位说服与强力引导姿态。与此同时,孟子与杨朱、墨翟论辩时表现出的气势,则显示了儒家在竞争激烈的思想市场中,勇于进取和敢于挑战的精神气质。这是子学时代儒者的基本取势。即便是在儒家阵营内部、师生之间,也存在相与质疑的怀疑精神。即如孔子,也会遭遇学生对“子见南子”的质疑(参见《论语·雍也》),而不得不展开自辩。这呈现了儒家内部臧否人物的平等性质。

回归作为诸子之一的儒家,当然不是在历史意义上回归先秦时期的儒家,在当时的儒家典籍中寻章摘句,依其言行方式而循规蹈矩。回归子学,是确立“新子学”进路,在保有子学时代儒家精神的前提下,积极回应现时代所需,为现时代提供基本价值与基本制度构想的宏大思路。“从历史中走来的子学,其灵活多样的方式、鲜活的思想内容,总与丰富多彩的现实世界保持着交互相通的关系。以子学的思维方式为例,墨子不满儒家而另创墨家,庄子无所不窥而恢宏道家,孟子创性善、荀子主性恶,诸子皆不依傍、不苟且,重独得之秘,立原创之见,倡导精神上的独立与自由。百家争鸣,相互抵异,而多以天下安危为己任,不迷信,不权威,多元而有序地自觉发展”^①,这一对新子学的状描,虽有理想化成分,但确实展现了“新子学”试图重光子学时代中国思想界争奇斗艳、异常活跃的思想态势,及再现子学时代以原创思想因应天下亟需的行动旨趣。只不过“新子学”仍有落于窠臼的地方:还是心存与西方对撼,与“国学”共存的念想^②,其格局仍然偏小。唯有撇除权力念想,同时撇除古今中西对立思维,方足以重现子学时代思想“大解放时代”的奇迹。这是倡导子学的现行方案容有缺憾的地方。

五、经学、子学与儒学前路

以冯友兰论,儒学从子学转向经学,董仲舒是一个标志性人物。董仲舒确实身当汉武帝自觉推动更化的特殊时期,也确实以自己的洞察力和整合能力,提供了适于更化的完整社会政治论说。汉武帝策问天下,求解天人关系,探问政治统治基本进路,而董仲舒洞穿武帝所需,提出治国新型方略与深沉理念,既迎合了统治需求,又建构了统治理念。董仲舒最后独得汉武帝激赏,理由正在于此。

汉代皇权传至汉武帝,已历50年无为而治的历史。何以此时要讲“更化”?就是因为此时非改变统治基本策略不可,否则会导致统治无以为继。一方面,董仲舒指出汉代更化的紧迫性:“为政而不行,甚者必变而更化之,乃可理也。当更张而不更张,虽有良工不能善调也;当更化而不更化,虽有大贤不能善治也。故汉得天下以来,常欲善治而至今不可善治者,失之于当更化而不更化也。”(董仲舒《举贤良对策一》)另一方面,董仲舒强调,统治者必须“法天而治”。“圣人法天而立道,亦溥爱而亡私,布德施仁以厚之,设谊立礼以导之。春者天之所以生也,仁者君之所以爱也;夏者天之所以长也,德者君之所以养也;霜者天之所以杀也,刑者君之所以罚也。繇此言之,天人之征,古今之道也。”(董仲舒《举贤良对策三》)再一方面,董仲舒强调“天人相与之际,甚可畏也”,因此以天人遣告之说,震慑当政者:“国家将有失道之败,而天乃先出灾害以遣告之,不知自省,又出怪异以惊惧之,尚不知变,而伤败乃至。”(董仲舒《举贤良对策一》)为了推行“法天而治”的新理念,董仲舒强调思想上归于一统的必要性与重要性:“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统;法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。”(董仲舒《举贤良对策三》)“更化”的传统一旦确立,如果儒生认定历史走到了更化的关口,那么就一定会步董仲舒的后尘,以“经学”重建,张“更化”之说。

“大陆新儒家”致力重建经学的尝试,能够走通董仲舒之路自然是福,即使不能走通董仲舒之路,

① 方勇:《“新子学”构想》,叶蓓卿编:《“新子学”论集》,北京:学苑出版社,2014年,第3页。

② 论者强调,“‘新子学’将扎根传统文化沃土,以独立的姿态坦然面对西学”,“‘新子学’将承载‘国学’真脉,促进传统思想资源的创造性转化”(方勇:《“新子学”构想》,叶蓓卿编:《“新子学”论集》,第5、8页)。

也是一种因应于中国建构现代国家所需进行的积极探索,但这并不意味着他们的尝试就只能以赞同的态度相对,相反,在现代处境中,它必须接受思想市场的竞争与检验,以便人们判断其观念上的意欲与实践上的设计是否值得期待和真正具有价值。为此,两个问题需要争辩:一是“大陆新儒家”为经学吁求的方案,是不是一个真实回应时代所需、提升人类有尊严生活的方案;二是“大陆新儒家”有没有真正规导权力,从而引导千百年来难以规训的国家权力走上规范轨道。

就前者来看,当代中国处在建构现代国家的关键时刻。近数十年中国尝试建构自古所无的市场经济体制,可以说初尝甜头,中国的国内生产总值迅速上升到世界前列,但市场经济持续发展所必须的诸现代条件仍然处于匮乏状态,其中尤为重要的条件就是现代国家体制的建构。缺乏现代国家制度建构,中国已经取得的市场经济发展成就,就有可能被断送。这正是近数年官民共同吁求深化改革的重要原因^①。这一改革的重头戏,就是在政治上回应安顿权力的现实迫切需要,从而保证权力的合法、廉洁与高效运作。如果这一问题解决不好,中国就可能陷入改革陷阱、中等收入陷阱等等泥淖。因此,中国的改革进入了复杂难治的深水区和攻坚期。

“大陆新儒家”以“更化”的理念引导,对中国建构现代国家的当下亟需是了然于心的。在经学重建的呼吁中,“大陆新儒家”明确强调,自己心中所念,并不仅仅是“文化中国”,其尝试为“政治中国”提供建构方案的意欲是自觉和强烈的^②。蒋庆的儒家三元制设计^③,更是“大陆新儒家”致力于提供中国建构现代国家的一个系统方案。通儒院、国体院与庶民院各司正当性合法性供给、基本制度制定与维护 and 代表普通民众的责任,形成一个井然有序的政治体制。这是不同于西方民主政治的一种中国传统政治之现代转变的产物。因此,似乎既保有了中国传统政治文化的精粹,又促成了中国现代国家的建构。在其设计中,国教之设、君主重归、贵族治理、读经必要连贯而出,成为儒家回应中国建构现代国家的一揽子方案中的重要元素。

应当说“大陆新儒家”是知晓中国建构现代国家的现实处境与制度导向的:决定中国发展未来的重中之重,就是国家权力的合理化建构;制约中国未来走向的,就是分权制衡的权力体系建制。然而,“大陆新儒家”以经学重建,包揽一切建国事务的取向,却让其主观意欲与实际后果明显疏离。这种主观意欲,是具有完整独占性和绝对排斥性的。独此一家、别无分店的先设性条件,让“大陆新儒家”的主观意欲变成小圈子互相欣赏和捧场的政治噱头。从实际后果上讲,“大陆新儒家”本想为国家开具一套引导其健康发展的政治方案,但因为排斥学界同仁而在思想后果上无法获得广泛呼应,在政治上因为没有致意于既定权力、权力欲求与权力正当布局的决定性问题,注定成为一种政治妄想。

仅从现代建国理念的互动态势来看,“大陆新儒家”必须以健康的心态面对思想市场的竞争,其三个主张都容有再考虑的必要:一是儒教要成为国教,尽管有人强力倡导,有“大陆新儒家”圈子的加持,但却存在广泛的社会质疑。儒教的国教之设,完全受权力方面的因素制约,一个先在的条件是权力愿意受儒教的约束,这本身就是一个妄想;儒教设定为国教,在社会向度上,首先需要建构一套儒家的宗教建制,这是相当困难的事情。更为重要的是,在当代中国已然引起政治警觉的三大世界性宗教疾速发展,新设的儒教如何与之相处,是儒教能否在既定的宗教格局中脱颖而出的一个前提条件。无视既定的庞大宗教组织与儒教非组织化现实的巨大落差,忽视既有的、数量庞大的宗教信徒与儒教小圈子互认的现实之间的社会土壤之别,让儒教的国教之设,更是成为小圈子的互相喊话。

二是“大陆新儒家”吁求的尊经、读经,尽管有人加以正当性与合理化的论证,并且提供了相关方

① 参见中共十八届三中全会制定的《中共中央关于全面深化改革若干重大问题的决定》可知官方积极进取的全面深化改革态度。而近年民间对深化改革的呼吁,一直就是中国的主流公共吁求。

② 参见前引曾亦:《“大陆新儒家”的目标绝非只是文化中国》, <https://www.rujiazg.com/article/9635>。

③ 参见蒋庆:《再论政治儒学》上编第五章《儒教宪政与历史合法性——“议会三院制”中的“国体院”、“大学”监国与君主制》,以及第六章《政治合法性问题与议会三院制——响应贝淡宁教授对“议会三院制”的批评》,上海:华东师范大学出版社,2011年,第70—101、102—120页。

案,同时获得“大陆新儒家”圈子的有力支持,而且确实可能有助于解决当代中国价值虚无、精神匮乏的实际问题,但另一方面,尊经如果只是小圈子的倡导,小范围的呼应,那是远远无法实现相关吁求的社会政治目的的。读经当然可以作为现代分科教育的一种补充,作为通识教育的一个组成部分,但读经的目的是为了崇拜圣人、匍匐在圣人脚下?还是为了像圣人那样通晓事理、明察人生?以“大陆新儒家”对跪拜、女德和生硬诵记经典的倡导来看,恐怕后一含义居多。这就与创制儒家的孔子之“圣之时者也”的定位相去甚远了。夏商周三代礼制相因相革,以最近于孔子的周礼发展最系统完整,因此他不避殷代后裔的身份而崇周,就可知原始儒家原本具有因应于时代变迁灵活调整的强大能力。今天“大陆新儒家”却将其限定在一个僵化的框架之中,颇有些违背“圣人教化”的嫌疑。

三是“大陆新儒家”念兹在兹的君主之设,尽管有人为之进行反复推论,试图让人认同君主制的好处,而且其虚君共和制度的想象,也确实有再现当年康有为立足于中国悠久的君主制传统,复加英国君主立宪制度的旁证,从而为君主制的好处作出一个似有说服力的辩解^①。但君主制在中国重建的必要性与可能性都令人怀疑:一者因为中国人的君主制记忆不仅不美好,实际很糟糕。中国并不存在不可缺少的君主这个政治认同符号。二者如何重设久已废置的君主,也是一个让人费神思量的问题。儒家中人认为树孔子后裔为虚君是可行的,这与孔子作为素王、后裔作为权力礼敬符号的传统相去何止十万八千里。三者重建君主制的确当性究竟几何,也是一大问题。君主制的政治好处与坏处,霍布斯在《利维坦》中进行了周全的罗列^②,但这并不是一个普适的论证,因此对中国不一定适用,而开创性的论证则会因其疏离现实难以成立,如此只会成为一个悬疑之论。

有此一问,“大陆新儒家”重建经学是否主张政教合一呢?答曰是的。他们致力于将“儒家”宗教化为“儒教”,就不仅是像传统儒家那样将政治与教化高度合一,而是直接将儒家的政治意欲与宗教建制高度合一。就传统儒学而言,政治与教化的合一,乃是社会要素未能充分发育条件下的一种次优选择。在社会要素充分发育与分化的情况下,教化只能用教化的手段解决,政治不能用教化的手段来解决;政治只能用政治的手段来解决,教化不能依靠国家权力霸王硬上弓。按现代通理,儒家传统的政教合一势必走向政教分离。从现代社会处境来看,政治与宗教的分立,是人类政治生活中的一大突破:它将宗教事务放置到社会领域,不再让其直接干政,避免欧洲中世纪那种教权与政权的恶斗。这是人类政治史上的一个伟大突破。如果在“返魅”的处境中将政治与宗教再次混一,那么就会再次引发教权与政权的激烈冲突,让生成已久的现代政治秩序陷入混乱。同时须知,当代西方的“返魅”不过是重启宗教在日常社会生活中的作用而已,如果对之缺乏准确理解,就会陷入政教再次合一的误判。可见,“大陆新儒家”激活经学以重建政教合一体制的尝试颇可商榷。至于在现代社会要素高度分化的处境中,政治与教化的合一,也是可以想象,却无以兑现的目标。

进一步可以追问,如果儒学要获得现代重建,那么它究竟应该采取经学的形态,还是采取子学的形态?回答这一问题,需要先行肯定“大陆新儒家”的理想主义情怀,他们确实有着为家国天下前程担忧的拳拳之心。惜乎家国天下的顺推结构已经不再自洽:中国传统的家国同构已然解构,流动社会的建制隐然成型,循父子伦理建构的君臣伦理不再行世,国与国的结构性差异已经定型,超越万国意识的天下情怀殊为可贵但须有现实认知相伴。因此,一个已经与中国传统社会完全疏离的中国社会新结构的降临,让人无法再尾随古人而直接解决现实问题。周予同在分析孔教治国、六经致用时已明确指出:“这些论调……真有点非愚即妄。试问假使黄河决口了,你就是将《禹贡》由首一字背诵到末一字,你能像灵咒似的使水平息吗?孔子和‘六经’的相关度,以及‘六经’和致用的相关度,不仅相去甚远,而且根本上还是大疑问。所以现在就是研究经学,也只能采取历史的方法,而决不能含有

① 参见任剑涛:《政体选择的国情依托:康有为共和政体论解读》,《政治学研究》2017年第3期。

② 参见[英]霍布斯:《利维坦》第二部分第十九章《论几种不同的按约建立的国家和主权的继承问题》,黎思复等译,北京:商务印书馆,1985年,第144—147页。

些微的汉儒‘致用’观念。”^①这一断言在今天看来还是基本成立的。只不过基于个人价值偏好的孔教表述与致用期盼,那是个人思想自由和学术研究的权利。人们愿意如此主张,那是无关他人的事情了,他人无权禁止,但倡导者无权硬性推广。换言之,这种主张多半会区隔在公私两个世界。

现代儒学还是应确立现代精神。所谓现代精神,有三个基本指标:一是要有“公共理性”(public reason)。既然现代处境无法逆转为“大陆新儒家”的个人意志,那么他们谈论所有社会政治问题,就必须遵循“公共”原则。在“大陆新儒家”小圈子中的相互欣赏,无关圈子之外人士好恶,圈子中人乐意如何作为都行,但试图要解决国家建构问题,那就涉入了公共领域,讨论的就是公共问题。何谓公共问题?一句话,关系到你我他共同的问题,就叫公共问题。秉持公共理性,才能讨论公共问题。基于公民个人自由与权利平等的相与协商,是展现公共理性的基本方式^②。就此而言,“大陆新儒家”对建国事务的经学式、独占性表达,是需要提升其公共理性程度的。二是要致力达成“重叠共识”(overlapping consensus)。在现代社会中,各种完备的宗教、道德与哲学学说共存。因此,需要这些完备性学说的代言人具备理性对待各自完备性学说的立场,将国家建构的政治正义观念作为独立于完备性学说的观念。在此基础上,确立宽容的原则,赞同现代公民的自由权利。唯有如此,现代政治制度机制才能稳定地建立起来^③。如此说来,“大陆新儒家”对其他完备性学说所持有的不宽容态度,是不太有利于达成重叠共识的。三是要确立权利优先于善(the priority of the right to the good)的基本原则。权利或正当(rights)相对于善(good)的优先性,是一种政治优先性。不同的善的理念,各自具有强势的完备性学说背景。不同学说的善的理念,常常容易处在水火不容的状态。权利优先于善,可保人们将自己信奉的完备性学说置于理性约束之下,从而为人所具有的生命、财产与自由的权利共识留下充分空间,由此形成稳定的立宪民主共识。而“大陆新儒家”显然是秉持着善优先于权利的理念,这对完备性学说的理性化是不利的,也对立宪共识与制度机制的建构是不利的。故此“大陆新儒家”的主张确有矫正的余地。

确立了子学进路的现代儒学,应认识到承诺思想市场的极端重要性。一旦乐意进入思想市场,“大陆新儒家”就必须直面思想竞争——对中国传统诸子百家的现代转换所形成的诸家诸派,就必须诚心接纳,认真对话,而不是以简单的拒斥将诸家诸派打入冷宫。就目前中国思想市场的这些流派而言,新道家、新墨家、新法家、新兵家、新农家等等,“大陆新儒家”都需要与其互校长短,相互校正,从而整合思想资源,以为自己的思想创制奠定扎实基础。对当今世界范围的各种宗教、道德与哲学完备性学说,“大陆新儒家”应当谦恭了解、尝试对话,从而形成一个有利于“大陆新儒家”建构人类话语的精神氛围。在这两种思想市场的认知上,港台海外新儒家的认知是领先于大陆新儒家的。尤其是杜维明开创的“文明对话”论域,广泛敞开了儒家吸纳人类文明成果的精神空间^④。“大陆新儒家”需要正视的是,在现代多元社会的处境中,自己仅仅是提供善恶价值判准的诸家之一家,以所谓“更化”而收拾诸家成一家,已经是不可再现的思想局面了;同时,对中国现代国家建构的设计,也是“诸侯”蜂起、百家异说,国家建构的顶层设计也无法逃避理性的竞争,一般公共事务的竞争性处置也在情势之中。因此以“天人三策”的类似方式独会权力心门,也是无法再现的政治景象了。一个残酷的事实是,如果儒家进入思想市场,加入竞争,有可能创制真正意义上的现代儒家;假如儒家拒绝进入思想市场,拒斥竞争,那么儒家就会彻底失去其现代特质,完全变成自言自语、自娱自乐^⑤。因此,在这个特定意义上来讲,儒家必须超越经学,回归子学,并在子学重建中重新激活儒家的思想活力。

[责任编辑 李梅]

① 周子同:《〈经学历史〉序言》,《经学历史》,第10页。

② 参见任剑涛:《公共的政治哲学》第五章《公共理性、公共舆论与公意凸显》,北京:商务印书馆,2016年,第280—297页。

③ 参见[美]罗尔斯:《政治自由主义》第四讲《重叠共识的理念》,万俊人译,南京:译林出版社,2000年,第152—159页。

④ 参见杜维明:《从轴心文明到对话文明》,《深圳大学学报(人文社会科学版)》2014年第3期。

⑤ 参见任剑涛:《现代变局与何以为儒》,《深圳社会科学》2018年第1期。

如何破解正义底线与血缘亲情的冲突悖论?

——与黄启祥教授商榷“父子相隐”的命题

刘清平

摘要:黄启祥教授撰文指出,孔子在“父子相隐”的命题里并未提倡父子“互隐其恶”,而是提倡“隐父而非隐罪”以彰显“正义的家庭属性和主动的道义担当”。但仔细分析会发现,这种新颖的解读既脱离了《论语》的文本基础,也缺乏充分的论证理据,同时还与黄文自觉认同的“不坑害人”的规范性立场相冲突,结果陷入了自败悖论而无法成立。

关键词:儒家;父子相隐;血缘亲情;正义底线

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.04.03

黄启祥教授在《论“父为子隐,子为父隐,直在其中”》(以下简称“黄文”)一文中,通过解读大量文本材料,认真梳理了十几年来国内学界围绕《论语·子路》有关“父为子隐,子为父隐,直在其中矣”(以下简称“父子相隐”)命题所展开的学术论战,具体分析了论战双方在立场观点、论证理据等方面的优劣得失,然后将《左传·昭公十四年》有关“叔向,古之遗直也。治国制刑,不隐于亲。三数叔鱼之恶,不为末减。曰义也夫,可谓直矣”(以下简称“不隐于亲”)的命题与“父子相隐”联系起来考察,强调两者之间的一致性,接下来又诉诸《吕氏春秋·当务》和《史记·循吏列传》中的两个案例,指出“父子相隐”并非提倡父子“互隐其恶”,而是提倡“隐父而非隐罪”^①。笔者认为,黄文阐发了某些值得反思的新颖见解,有助于我们将这场论战深入下去,所以想围绕若干问题与黄教授商榷。

一、学问史和理念史的研究视角

黄文最重要的新颖之处体现在,它通过引入“不隐于亲”的命题对“父子相隐”命题做出了与论战双方都有所不同的理解,指出:虽然“双方对父子相隐的评价势不并立,但对父子相隐的理解却是相同的,即都认为父子相隐是互隐其恶”;然而,“面对孔子对叔向‘不隐于亲’的称赞,无论是反方的闪烁其词还是正方左支右绌的争辩都表明,他们对孔子‘父子互隐’之说的理解存在严重问题”。其实,尽管我此前也注意到某些论者引用了“不隐于亲”的命题,并认为这种引用在学理上没有问题,却从未就此展开讨论;而黄文对这个命题给予了充分重视,恰恰是促使我撰写本文的直接动因,让我有机会解释以往为什么会回避这个与“父子相隐”内在相关的命题。

细究起来,这种态度主要源于我的方法论考虑(虽然在开始的时候尚不明晰)。我最初将“父子相隐”“窃负而逃”“封之有庠”三个命题联系起来考察^②,属于通常说的“思想史”研究;但“思想史(history of thought)”一词的含义比较含混,不同学者的理解也各有特色,并且还会影响到他们的研

作者简介:刘清平,复旦大学社会科学高等研究院教授(上海 200433)。

① 黄启祥:《论“父为子隐,子为父隐,直在其中”》,《文史哲》2017年第3期。本文所引黄说皆出自此文,不再一一标注。

② 见刘清平:《美德还是腐败?》,《哲学研究》2002年第2期。

究路数。我则是将它分成以下三个层面来理解的。

最广义的思想史位于实然性的维度上,涉及历史上的每个人都出过思想的简单“事实”,如同罗丹的雕塑“思想者”暗示的那样,因此也可以名之曰“思者史(history of thinkers)”。相比之下,另外两个层面的狭义思想史则处在应然性的维度上,不再是一有了出思想的“事实”就会被并入思想者的行列,而是还要具有“价值”方面的“应当”资格才能挤进去。比方说,孔子当年三千弟子中的大多数人,肯定也出过自己的思想;但很不幸,他们的思想只是一些“历史上”曾经有过的单纯事实,并不具有什么“历史性”的价值意义,所以就无法与孔子、有若、曾参等人出过的思想相提并论了。

进一步看,应然性思想史的两个层面又可以分别称为“学问史(intellectual history)”和“理念史(history of ideas)”,区别在于所涉思想的“应当”资格不同。学问史的意义是指历史上某些思想者出过的思想,在后来以研究学问为业的人们看来,或多或少具有“理知”方面的价值,有必要挑出来加以考察;当前高校的“哲学史”“政治学史”乃至“思想史”等专业,主要就是在这个层面研究以往思想者的思想的。相比之下,理念史的意义则是指历史上某些思想者出过的思想,能够凭借其中包含的“原创性深度理念”,对于普通人的生活发挥重要的影响效应,乃至塑型他们的人生活法。例如,像老子、孔子、墨子这类理念史层面的“思想家”,就是分别以“无为”“孝仁”“兼爱”作为各自的“标志性理念”的(一看就知道哪个理念是谁提出的);而两千年来无数炎黄子孙的生命历程,不管是否自觉意识到了,都在不同方面或多或少打下了这些理念的积淀性烙印。

依据上面的区分,学者们在研究思想史的时候,可以按照自己的兴趣、训练和能力,分别从学问史、理念史或二者兼顾的视角入手(当然,这些视角本身并无高下优劣之分,只是研究的路数方法有别而已)。我当初在因为研究中国美学史而阅读《论语》和《孟子》的过程中发现上述三个命题的问题时,自发地采取了理念史的研究路数,原因主要有两个:第一,在我看来,这三个命题涉及的不只是如何理解文本自身的单纯学术性问题,而首先是与人们的伦理生活息息相关的深度理念性问题(事实上,我正是在研读这两部元典的过程中,第一次自觉意识到了孔孟思想对我的积淀性影响)。第二,我缺乏史料学方面的训练,几乎没有能力辨析《论语》之外各种典籍里以“子曰”或“仲尼曰”的形式出现的大量命题是否确实出自孔子之口,而这些命题之间的相互抵触之处又非罕见。

鉴于此,我在着手研究的时候就给自己立了一条规矩:在遵守学术规范的基础上,将所考察的原初文本集中在《四书》尤其是《论语》和《孟子》上;在涉及这些元典的注解诠释时,则优先参考朱熹的《四书章句集注》;至于其他古籍里的“子曰”或“仲尼曰”命题,尽可能不引用。毋庸置疑,这种研究视角肯定存在片面性的缺失,但由于以下原因,它在学理上还是可被允许的。

首先,虽然也有学者对其中的某些语句是否后世窜入提出了质疑,但《论语》和《孟子》毕竟是学界公认的有关孔孟话语最可靠的经典文本(当然,我们今天在学理上仍然有需要注意:不要把其中的所有命题都视为出自孔孟本人之口^①)。所以,将原初文本主要限定在这两部元典上,能够有效地减少某些节外生枝的争议(如“这句话很难确定是孔子所说”),降低我的论证出现低级错误的风险。在我的研究包含了针对孔孟儒学的规范性批评时,尽可能降低这类争议和风险无疑是可取的。

其次,在理念史的意义,其他儒家古籍包括《五经》的重要性都难以与《四书》相提并论,因为后者在近千年的历史中作为科举考试的国家级参考书,对于国人(不单单是科举人士)的现实人生具有的浸润式影响力,可以说无论怎样强调都不过分。同时,这也是尽管不少论者认为朱熹的注释偏离了孔孟原意(我也认为在不少地方的确如此,一个典型例证就是他在《论语集注·为政》注中竟然声称孔子已经认同了“三纲五常”的“礼之大体”),但我还是优先引用《四书章句集注》作为参照的主要原因(另一个原因是,朱熹也是重要的儒家思想家,系统阐发了“理”这一标志性理念);其他古代儒者

^① 例如,《论语·颜渊》记载的子夏话语“四海之内皆兄弟也”就时常被归于孔子本人,而没有注意到朱熹在诠释这个命题时特别指出:“盖子夏欲以宽牛之忧,故为是不得已之辞,读者不以辞害意可也。”(《论语集注·颜渊》)

的注释哪怕在学问史的意义上更切近孔孟原意,朱熹的注释在理念史的意义上也还是绕不过去的,因为近千年来国人在依据孔孟理念塑型自己的活法时,都会直接间接地受到这些注释的影响——尽管我们肯定不应当抱着“奉朱熹解释为圭臬”的盲目崇信态度,将其视为诠释《四书》的终极权威或学界共识,而应当仔细地辨析其中存在的众多曲解。换言之,既然我主要是从理念史的角度考察父子相隐问题的,那么对我来说,《论语》以及朱熹的注释就要比其他古籍或是其他儒者的注释更有意义。我们甚至有理由假设,即便今天发掘出了两千年前的《论语》古本,里面没有“父为子隐”的命题而有“不隐于亲”的命题,它在理念史的意义上也还是赶不上朱熹注释的《论语》。理由很简单:前者或许更切近孔子作为思想者的本来面目,并且因此具有学问史层面的重要价值,但却明显缺乏后者所拥有的深沉厚重的“效果历史”,因为孔子作为一位影响了国人两千年的原创性思想家,归根结底还是“真实”地“活”在了后者之中而非前者之中。顺便说一句,我们也能以类似的方式比较马王堆出土的帛书版《老子》和流行了上千年的今本《老子》。

按照我的理解,黄文可以说是从二者兼顾而偏重理念史的视角出发的,因为它是为了理解“父子相隐”才把“不隐于亲”的命题纳入考察范围的。黄文在阐述自己的主旨时也指出:“通过对《论语》以及相关文献的阐释,揭示久被遮蔽的孔子之言本身的意义”,明显呈现出看重《论语》胜过包括《左传》在内的其他文献的意向。进一步看,虽然“不隐于亲”的命题不像“父子相隐”那样具有深沉厚重的理念史意义,但黄文对它给予了高度重视无疑能够扩展我们的视野,尤其有助于我弥补以往回避这一命题的片面缺失。有鉴于此,我将在认同黄文下述见解的前提下展开讨论:“不隐于亲”的命题出自孔子之口,表明“孔子赞扬叔向不隐于亲,明确肯定叔向行事正义,可称之为直”。

当然,我的认同也有两个条件。首先是悬置了“不隐于亲”案例的具体内涵。邓晓芒教授曾对这个案例做过细致分析,黄文认为他的某些见解“十分牵强甚至毫无道理”,我倒认为颇有道理,但为了不偏离主题在此就不谈了。其次是我在拙著《忠孝与仁义》中曾论证说:孔子对“义”的看法比较含混,因为《论语》里的“义”字更偏重于“君臣有义”^①。就我的研读范围看,最早把偷窃杀人等坑人害人行行为界定为“不义”的先秦文献是《墨子·非攻上》:“今有一人,入人园圃,窃其桃李,众闻则非之,上为政者得则罚之。此何也?以亏人自利也。……天下之君子皆知而非之,谓之不义。……杀一人谓之不义。”此后,孟荀也主张“行一不义、杀一不辜而得天下,皆不为也”(《孟子·公孙丑上》),“行一不义、杀一无辜而得天下,仁者不为也”(《荀子·王霸》)。张岱年因此认为:“墨子最崇尚义,孟子的注重义,将义与仁并举,大概是受墨子的影响。”^②不过,鉴于孔子的仁爱观念潜含着“不可坑人害人”的意蕴,并主张“苟志于仁矣,无恶也”(《论语·里仁》),把一切违反爱人助人原则的“不仁”行为都视为“恶”,我们显然也有理由说,“不隐于亲”的命题与孔子的仁爱观念在下面这种规范性立场上是基本一致的,因此可以视为出自孔子之口:“行事正义”的底线在于“不坑害人”,而隐匿父亲的盗窃行为则属于“坑人害人”的“不义”范畴。其实,如果说我在这场论战中的具体观点有所修正的话,最重要的一点就是:从最初围绕抽象笼统的“正义法律”揭示儒家的悖论,进展到了依据“不坑害人”这条规范性的“正义底线”揭示儒家的悖论,并且由此将我的学术兴趣扩展到了道德和政治哲学领域。

值得指出的是,黄文也自觉认同了“不隐于亲”蕴含的这种规范性立场,明确把隐匿父亲的盗窃行为视为不义之举,强调“如果父亲盗窃,子为父隐;儿子偷盗,父为子隐,这家人岂不成了相互包庇的犯罪之家?这个家庭岂不成了姑息养奸和藏污纳垢之所?又有何正义可言?”,并据此批评正方“论证隐恶的正义性乃至超正义性是于理不通的”。就此而言,黄文很难说是“不站在任何一方的立场上”,因为至少在把“子隐父罪”视为不义之举这种规范性的立场上,它与反方基本一致,却与正方

① 刘清平:《忠孝与仁义——儒家伦理批判》,上海:复旦大学出版社,2012年,第72页。

② 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:中国社会科学出版社,1982年,第268页。另见刘清平:《论墨子“正义”理念的现代意义》,《江苏行政学院学报》2016年第1期。

正相反对。从某种意义上说,我主要就是出于这种与黄文的规范性立场基本一致的考虑,接受了黄文有关“不隐于亲”的见解作为进一步讨论的前提,因为在这种共同的立场上展开商榷,有助于澄清我与黄文在理解“父子相隐”命题方面的内在差异。

二、“隐父而非隐罪”的自败悖论

黄文在第二节阐发了有关“不隐于亲”的上述见解后指出,按照正反双方对于“父子相隐”命题的相同理解,他们势必面临一道难题——“不隐于亲与亲亲相隐不是正相矛盾吗?孔子既然主张亲亲互隐,又怎会称赞不隐于亲?”——并分析了正反双方的左支右绌和闪烁其词。然后,黄文在第三节又结合《吕氏春秋》和《史记》的两个案例,论证了自己对“父子相隐”的新颖理解:“‘子为父隐’是为父隐而非为罪隐,换言之,是隐父而非隐罪。”所以,它与“不隐于亲”并不矛盾,而是内在一致的,都彰显了“正义的家庭属性和主动的道义担当”。本节将集中论证我的一个看法:黄文的这种理解不仅缺乏扎实严谨的文本基础和论证理据,而且还会陷入一系列逻辑上和规范性立场上的自败悖论。

为了消解两个命题的矛盾,黄文在解读“父子相隐”时首先指出:孔子既没有否认叶公说的“子证父罪”具有正义属性,也没有赞同“子隐父罪”是正义之举,而只是“肯定”(更精确些说只是“描述”)了后者是当时“常人的一种做法,也就是正方所说的司空见惯的常态”。在我看来,这种解读虽然新颖,在学理上却似乎站不住脚。对语境稍加分析就能看出,在叶公把“子证父罪”评判为“直”之后,孔子立即提出了相反的看法,强调“吾党之直者异于是,父为子隐,子为父隐,直在其中矣”。所以,在上下文关联中,与“子证父罪”对应并且明显得到孔子赞同的“隐”,只能是指“子隐父罪”,而不是指黄文主张的第三种选择“隐父而非隐罪”;否则孔子哪怕再惜言如金,至少也会做出某种解释,以便让叶公明白自己在“直在其中矣”的评判性(而非描述性)短语中赞同的究竟是怎样一种“隐”。也正因为这段文本的意思如此清晰,把“父子相隐”理解成“孔子公开主张父亲隐匿儿子的罪行或者儿子隐匿父亲的罪行是最正直的美德”,就像黄文承认的那样,“早在战国时期就已经出现,这也是秦汉以降两千多年来人们的一贯理解。”就此而言,黄文宣称“父子相隐”的命题并未表明孔子赞同“子隐父罪”的立场,黄文相关论述虽是出于清除这个命题与“不隐于亲”命题之间矛盾的良好意愿,但似乎又扭曲了这个命题自身所在的文本语境。

然后,黄文紧接着反驳了正方(其实也包括反方)与上述“一贯理解”基本一致的观点:“正方认为孔子把这种所谓的常态称之为‘直’,但是他们却忽略了这样一个问题:自古以来何曾有人把他人隐匿父亲的盗窃行为称为正义之举?”遗憾的是,黄文作为关键论据提出的这个反问,不仅不符合事实,而且在它自身的语境中也潜藏着逻辑上的漏洞:不仅自古以来确实有许多人把他人隐匿父亲的盗窃行为称为正义之举,而且正是黄文提供了这方面的大量证据。首先,当前论战中的正方明显主张“把他人隐匿父亲的盗窃行为称为正义之举”,否则他们就不会与反方展开十几年的论战,而黄文也无需批评他们“论证隐恶的正义性是于理不通的”。其次,按照黄文的描述,秦汉以降两千多年来,那些不仅把孔子当作圣人尊崇,而且自觉接受了上述“一贯理解”的人们,当然也会“把他人隐匿父亲的盗窃行为称为正义之举”。再次,黄文明确承认:在孔子的时代“常人总是为父隐罪”,而“子证父罪”倒是“不同寻常,非一般人所为”。这岂不是足以表明,当时就有不少人把“为父隐罪”视为正义之举吗?否则它怎么能够成为“司空见惯的常态”呢?所以,鉴于黄文已经凭借这些论述自败性地否定了自己的关键论据,它从中推出的那个结论——孔子根本不像正反双方一致认定的那样赞同“为父隐罪”,以及所谓的在这场论战中“孔子的立场实际上一直都在场”,也就有些草率而无法成立了。

如果说黄文背离《论语》文本和大量事实否定了“孔子赞同‘子隐父罪’”已经让人惊异的话,那么更让人惊异的是,它在接下来正面论证“孔子赞同‘隐父而非隐罪’”的时候,既没有诉诸《论语》的“父子相隐”命题,也没有诉诸《左传》的“不隐于亲”命题,而是求助于《吕氏春秋》和《史记》的两个案例:

楚有躬者,其父窃羊而谒之上。上执而将诛之,躬者请代之。将诛矣,告吏曰:“父窃羊而谒

之,不亦信乎?父诛而代之,不亦孝乎?信且孝而诛之,国将有不诛者乎?”荆王闻之,乃不诛也。孔子闻之曰:“异哉!躬之为信也!一父而载取名焉。”故躬之信,不若无信。(《吕氏春秋·当务》)

石奢者,楚昭王相也。坚直廉正,无所阿避。行县,道有杀人者,相追之,乃其父也。纵其父而还自系焉。使人言之王曰:“杀人者,臣之父也。夫以父立政,不孝也;废法纵罪,非忠也;臣罪当死。”王曰:“追而不及,不当伏罪,子其治事矣。”石奢曰:“不私其父,非孝子也;不奉主法,非忠臣也。王赦其罪,上惠也;伏诛而死,臣职也。”遂不受令,自刎而死。(《史记·循吏列传》)

不难看出,在石奢的案例中,孔子才是不在场的,更谈不上表明态度了^①;而在楚躬的案例中,孔子虽然出场了,却对其行为发表了不赞成的见解^②。有鉴于此,哪怕我们接受了黄文极力论证的“躬的故事只是实现了形式正义,石奢则要实现实质正义”的结论,所有这些又与孔子本人的立场何干呢?它们怎么能够证明“父子相隐”命题赞同的也是这类“隐父而非隐罪”的做法呢?不管怎样,单凭两个案例都涉及父亲犯罪儿子如何处理这一点,似乎还不足以证明它们与“父子相隐”命题在立场上一致;因为无论从学问史还是理念史的视角看,孟子完全赞同舜将父亲“窃负而逃”的见解与它们相比,都具有不知高出多少倍的实质相关度,更有助于我们理解儒家至圣和亚圣在倡导血亲至上主义方面的师承绵延(对此我曾做了大量论证)。事实上,黄文开篇也指出:“我们从孟子论舜可以知道他赞同子为父隐”;鉴于舜将父亲“窃负而逃”的做法明显只有隐匿父亲杀人行为的一面,却不包含任何出面指证父亲、事后登门道歉或最终自刎而死的情节,所以,如果承认了《论语》与《孟子》的相关度远高于它与《吕氏春秋》和《史记》的相关度,我们只能得出“孔子也像孟子一样赞同‘子隐父罪’”的结论,从而导致黄文再次陷入自败境地。

在指出这两个案例与孔子本人的立场没有实质性关联之后,现在来看黄文主张“为父隐”是正义的见解本身。按照我的理解,黄文借助这两个案例强调的与“为父隐罪”不同的“只为父隐”,主要是指在父亲偷窃杀人的情况下,儿子在指证或放走父亲后主动代父受刑乃至自杀而亡,以达到既“使父亲不受法律的惩罚”,又“使父子亲情免受伤害”的目的^③。黄文认为,这类代父受刑的做法因此实现了形式正义乃至实质正义,甚至还有“与舍生取义内在相通”的崇高意味,彰显了“正义的家庭属性和主动的道义担当”。但细究起来,黄文的这种规范性见解不仅与它在反对“子隐父罪”时认同的不坑害人的正义底线正相抵触,而且也扭曲了这两个案例的本来面目,同样在学理上难以成立。

首先,撇开人格同一性以及自由意志与自主责任相关的现代原则不谈,只要接受了“一人做事一人当”“冤有头债有主”的传统信念,我们也不得不承认:既然是父亲从事了偷窃杀人的不义行为,就只有他本人才应当接受正义的惩罚,子女没有理由基于血亲恩情的诉求,通过代父受刑豁免父亲的责任,使父亲不受法律的惩罚,否则黑社会小弟主动请求代替对自己有恩的老大坐牢的哥们义气,也将变成“实质正义”“与舍生取义内在相通”的崇高举动了。从这里看,黄文指出楚躬的案例表明当时法律允许“儿子可以替父亲受刑,而且这种行为还被视为一种孝行”,并不足以证成代父受刑彰显

① 值得一提的是,《韩诗外传》和《新序·节士》在记述石奢案例时都加了一句“孔子曰:子为父隐,父为子隐,直在其中矣”。但我们与其将它看成是孔子针对石奢的“纵其父”行为做出的评判,不如将它看成是后人引用《论语》的这一命题表达了他们针对石奢行为的评判,亦即按照秦汉以降对这个命题的“一贯理解”,认为这样做属于正义之“直”。所以,我们当然没有理由把后人的这种引经据典说成是孔子自己的评判意见。

② 诚然,黄文从孔子“一父而载取名焉”的不赞成见解中,进一步引申出了“躬可以把羊送还失主,登门道歉”的最佳解决方案。但从学理视角看,黄文提出的这种大跨距建议能在多大程度上代表两千多年前孔子本人的立场,或许还有必要打上一个问号。

③ 值得指出的是,黄文虽然明确反对儿子隐匿父亲的罪行,但在儿子是否应当指证父亲罪行的问题上却是前后矛盾的。一方面,它依据孔子的不赞成见解,认为楚躬指证父亲会让“其父落得窃贼之名”,从而“造成家庭内部的不义,使父子亲情受到伤害”;另一方面,它又赞同“石奢让人将父亲杀人之事报告楚昭王”,甚至还凭借跳跃式推理强调这一点表明孔子倡导的“子为父隐”是“为父隐”而非“为罪隐”,却好像忘了石奢的做法同样会让“其父落得杀人犯之名”而“造成家庭内部的不义,使父子亲情受到伤害”。就此而言,黄文可以说对自己选取的两个案例也采取了双重性的评判标准。

了“正义的家庭属性和主动的道义担当”,因为这类法条恰恰是试图凭借子对父孝的血亲情理转移罪责主体的不义规定。众所周知,中国古代朝廷曾站在维护君权的立场上,从另一个角度彰显了所谓“正义的家庭属性”,通过“连坐”“株连九族”“满门抄斩”等严刑酷法,把父亲谋反的所谓“大逆”罪责强加到原本无辜的全家老小身上。所以,一旦考虑到这类为了维系君臣大义不惜毁灭父子亲情的残忍现象,我们就可以看出“一人做事一人当”“冤有头债有主”的质朴信念是怎样的难能可贵,而在父亲偷窃杀人的情况下,子女代父受刑的所谓“道义担当”又是如何违反了“谁坑害了人谁就应当受到惩罚”的正义底线的。

此外,黄文在论证“正义未必一定要以当事人承担的方式来实现,也可以通过家庭承担的方式来实现”的时候指出:“就偿还被盗者的损失而言,即使在今天也还是可以家庭为主体来实现的。”但这种论证似乎混淆了“行为主体的人格同一性”与“家庭财富的成员共享性”两个不同的问题,不仅把刑事惩罚与民事赔偿混为一谈了,而且还把具有人格属性的个体之人与没有人格属性的家庭财富等同看待,因此在学理、法理和哲理上都很难成立。

其次,这两个案例中的儿子严格说来并未代父受刑,因此也没有以“为父隐”的方式实现正义,倒不如说仍然是以不义的方式“为父隐罪”。

先看楚躬。黄文指出:“从结果看,荆王最终赦免了他,也免其父无罪,父子完好。这似乎是一个圆满的处理方式。”不用细说,荆王基于“楚躬代父受刑是个孝子”的血亲情理就赦免了他们,让父子两人无需接受惩罚完好团聚,对于他们确是再圆满不过了。但我们岂不是仍然有理由提出质疑:这个“圆满”的处理方式彰显的究竟是坑人害人理应受到惩罚的正义底线得到了遵守呢,还是子对父孝的血亲情理可以凌驾于这条正义的底线之上,以致只要儿子是个孝子,父亲偷羊的不义罪责就不复存在了呢?如前所述,黄文甚至指责楚躬指证父亲罪行的做法会让“其父落得窃贼之名”,“使父子亲情受到伤害”;但这种指责岂不是恰恰体现了主张“事亲至上”的“子隐父罪”意向,从而与黄文自觉认同的“子隐父罪”属于不义之举的规范性立场正相抵触吗?

再看黄文给予了更高评价的石奢。石奢自己的两次陈述可以表明,他自刎而死的原初动机,既不是承担“其父杀人”的应受罪责,也不是惩罚自己“纵其父”的包庇行为,而是主要基于“废法纵罪,非忠也”“不奉主法,非忠臣也”的考虑,所谓“伏诛而死,臣职也”。就此而言,如果说这个案例显示了“子为父隐与舍生取义是内在相通的”,那也不是“子为父隐”与“不坑害人”的正义底线的内在相通,而只是“子为父隐”与“君臣大义(君惠臣忠)”的内在相通。所以黄文也指出:“他之所以毅然赴死,是因为他把忠看得高于生命。石奢所面对的不是生与死的选择,而是生命与忠孝的抉择。让石奢自刎的原因不是法律的裁决,而是灵魂的决断。”但很遗憾,在这场忠孝不能两全的“灵魂决断”中,真正进入石奢视域的只有父亲和君王,那位被杀的受害者却一直不在场,以致石奢对他连一点愧疚也没有表露出来。有鉴于此,我们有多少理由宣称:石奢通过“灵魂的决断”从事的“毅然赴死”举动,实现了“不坑害人”意义上的实质正义呢?毋宁说,如同舜在窃负而逃时主动放弃王位不足以证明他的圣洁一样,石奢在纵父逃走后因为不忠之罪主动自刎同样不足以证明他的崇高;相反,两人在下面这一点上倒是内在相通的:都遗忘了被自己父亲杀死的无辜受害者,尤其是遗忘了坑人害人理应受到惩罚的正义底线。

更有甚者,黄文在称赞“当石奢释放父亲时,他知道自己犯下了死罪。而他之所以径直而为,是因为他视孝重于生命”的时候,同样背离了它自觉认同的“子隐父罪”属于不义之举的规范性立场,转而认为这类举动正当地体现了“孝父之心”的至高无上。理由很简单:石奢在“释放”父亲亦即允许父亲潜逃的时候,明显是在以“子隐父罪”的形式包庇犯下杀人罪的父亲;至于他后来让人将父亲杀人之事报告楚昭王以及自刎而死,并不会改变这个“释放”行为本身包庇嫌犯潜逃的不义特征。所以,要是我们站在“子隐父罪”属于不义之举的规范性立场上,至少应该对这个“释放”行为表示一定的谴责。但很遗憾,黄文却无保留地赞许它是“视孝重于生命”的“径直而为”,似乎没有意识到被石奢的

孝父之心凌驾于其上的还有那位受害者的生命,结果就像石奢自己一样,仅仅把关注点聚焦在了对父亲的“孝”和对君王的“忠”之上,却遗忘了对于无辜受害者的“仁”,从而再次陷入了自败的境地。

本来,倘若如其所是地直面这两个案例(而不是试图用它们来证成某种先入之见),我们很容易看出,它们根本不可能彰显“为父隐”与“为罪隐”的实质性差异,因为在“父”犯“罪”的情况下,不管儿子采用怎样的手法把“父”隐起来,都会相应地把“父”犯的“罪”也隐起来,结果是在不正当地使父亲免受正义惩罚的同时,导致受害者的冤屈得不到伸张,甚至让原本无需担责的儿子受到不正当的惩罚,因此无论从哪个角度看都谈不上“正义的家庭属性”。例如,假如不是恪守忠君至上的不义法律,而是按照不坑害人的正义法律,犯下包庇罪的石奢不仅不必付出生命的代价,而且还能因为“释放”的是自己父亲的缘故在受到惩罚时获得一定的“容隐”。当然,此处“容隐”中的“隐”字只能是指“为父隐罪”的不义之举,而非所谓“为父隐”的正义之举,不然的话就谈不上减免刑罚之“容”了。换言之,正如拙著强调的那样,正义法律允许的这种“容隐”,归根结底是指针对“为父隐罪”这种“不义之举”的减免刑罚;因此,它与儒家语境里针对“视孝重于生命”这种“崇高之举”的讴歌赞美有着天壤之别,不可是非不分地混为一谈^①。

所以,尽管黄文在撇开“父子相隐”和“不隐于亲”的命题而孤立地围绕上述两个没有多少相关度的案例展开讨论后,就以跳跃式推理的方式宣布:“孔子所说的隐是大隐,他把尊重亲情与法律而又超越亲情与法律的大义作为自己的成德途径。”但只要回归黄文将这两个命题联系起来的立论语境,我们很容易发现其中的种种漏洞:黄文强调的这种能够等价于“大义”的“大隐”之“隐”,是否包括“不隐于亲”的“隐”呢?如果说两个命题里的“隐”都是“大隐”之“隐”,为什么孔子在前一个命题里要求人们“隐”,在后一个命题里又要求人们“不隐”呢?在“大隐”即“大义”的情况下要求人们“不隐”,岂不等于怂恿人们去行“不义”么?反之,如果说前一个“隐”是指孔子赞同的“隐父”之“大隐”,后一个“隐”是指孔子反对的“隐罪”之“小隐”,同一个“隐”字的核心语义怎么会出现如此鲜明的断裂呢?倘若像黄文所说“不隐于亲”里的“直”字“非常准确地对应于叶公与孔子谈话语境中‘直’的含义”,为什么这两个命题里的“隐”字含义却会出现天壤之别呢?假如对这两个命题里“隐”字的核心语义都难以做出前后融贯的清晰解释,我们又怎么可能消解它们之间的自相矛盾或深度悖论呢?在我看来,如果黄文不能澄清这些显而易见的逻辑漏洞,似乎很难摆脱闪烁其词、左支右绌的窘境。

综上所述,黄文将“父子相隐”理解成“为父隐而非为罪隐”的立论,不仅无法从《论语》以及《左传》中获得文本基础方面的支撑,而且也无法从《吕氏春秋》和《史记》中获得论证理据方面的支撑,甚至无法从黄文自身中获得事实性描述和规范性立场方面的支撑,结果陷入了难以自圆其说的逻辑矛盾,严重缺乏学理上的说服力。

三、批判性的学术研究态度

公平地说,黄文不仅采用了兼顾学问史和理念史的研究视角,分析了古代文献和当前论战中的大量材料,而且还自觉认同了不坑害人的正义底线,甚至对论战双方也都持批判性的态度,几乎可以说是一篇没有片面性缺陷的完美论文了。那么,它怎么会在实质性立论上出现刚才分析的那些自败悖论呢?基于这一问题意识,我想超出单纯商榷的范围就学术研究的方法展开一些讨论。

在我看来,第一个原因或许在于,黄文未能把针对正反双方的批判性学术态度一视同仁地贯彻到孔子身上,而是将自己的立论建立在“孔子是道德高尚的圣人,不可能赞同‘子隐父罪’的不义之举”这个充满敬意意蕴的预设前提下,结果不是依据《论语》的文本语境如其所是地考察“父子相隐”命题,而是设法找到一切能将这一命题与“不隐于亲”命题融贯起来的案例,却没有注意到这些案例与孔子本人的立场没有实质性关联的简单事实,最终反讽性地遮蔽了“孔子之言本身的意义”。

^① 刘清平:《忠孝与仁义——儒家伦理批判》,第278—280页。

其实,黄文在第三节一开始就提出了一个问题:既然“子隐父罪”既为法律所不容,又违于伦理公德,“克己复礼、奉公守法、正直无私、大智大贤的孔子如何会不明白?他又怎会公然主张父子互隐并赞其为正义的美德?他怎会犯如此简单如此明显的错误”?不难看出,一旦对孔子做出了如此完美的价值评判,“父子相隐”内在包含的“将父子互隐其罪视为正义之举”的实际意蕴就已经被当成子虚乌有的东西彻底消解掉了,以致黄文所有论证的目的可以说就是尽一切努力不让孔子犯下“如此简单如此明显的错误”,哪怕它自己要为此付出犯下某些“如此简单如此明显的错误”的沉重代价。限于篇幅,在此主要分析一个简单而明显的案例。

前面提到,黄文在批评论战双方对于“父子相隐”的一致理解时,给出了一个既不符合事实、也有严重漏洞的反问:“自古以来何曾有人把他人隐匿父亲的盗窃行为称为正义之举?”从学理角度看,这其实是一个混淆事实性之“是”与诉求性“应当”的常见谬误,将自己希望或倡导每个人“都应当持有”的规范性立场说成是每个人“都实际持有”的规范性立场,在西方大哲那里也不时出现,不足为奇。不过,黄文居然没有察觉到自己通过大量事实性描述提供的否定性证据,反倒以这个反问作为立论的关键理据,却似乎主要基于下面的原因:只有凭借这个看似理直气壮的反问,才能通过下面的推理清除“父子相隐”命题“将父子互隐其罪视为正义之举”的本来意蕴:既然自古以来都没有人把他人隐匿父亲的盗窃行为称为正义之举,像孔子这样“克己复礼、奉公守法、正直无私、大智大贤”的圣人,就更不可能通过肯定“父子相隐”而把他人隐匿父亲的盗窃行为称为正义之举了;所以,这个命题必定与“不隐于亲”的命题内在一致,都体现了孔子反对“子隐父罪”、推崇“子为父隐”、“把尊重亲情与法律而又超越亲情与法律的大义作为自己的成德途径”的崇高立场。也正是基于这个敬仰性的预设,黄文中才会出现那些简单而明显的错误,诸如引入没有实质性关联的案例以求证成孔子本人的立场,把同一个“隐”字生硬地区分出正义“隐父”之“大隐”与不义“隐罪”之“小隐”,脱离《论语》的语境而将秦汉以降两千多年来人们的一贯理解说成是遮蔽了孔子之言本身意义的曲解,等等。

我的一点不成熟看法是:学者当然可以站在自己的规范性立场上,对自己的研究对象(某些人物或思潮)怀有敬仰性的态度,甚至充分肯定和赞美他们本来持有的那些与自己立场根本一致的理念。但在我看来,学者在学术研究中却不应该基于这种敬仰性的态度,对于研究对象本来持有的那些与自己立场正相冲突的理念视而不见,甚至为了维护他们的完美形象,不惜脱离原初文本的语境和材料,设法掩盖这两类理念之间的自相矛盾或深度悖论。理由很简单:这样的做法无论有着怎样良好的动机,都违背了如其所是地揭示事实真相的学术规范,突破了“更爱真理”的学术底线,把自己从学术性的研究者变成了非学术的崇信者。当然,按照类似的道理,学者也不可以有意识遮蔽自己不敬仰甚至不喜欢的研究对象本来持有的那些与自己立场根本一致的理念,甚至为了抹黑而将他们本来没有的理念强加在他们身上。换言之,学者的使命就是首先如其所是地揭示研究对象本来持有何种理念的事实真相,然后再依据自己的规范性立场,对这些理念该肯定的肯定,该否定的否定——这就是我所谓“批判性的学术态度”的基本内容。

我当然不敢断言自己已经将这种态度完全贯彻到了学术研究中,但的确是在努力落实。例如,尽管我的规范性立场与康德倡导的“人是目的”大体一致,但我对他作为哲学大师的敬仰性态度,并没有妨碍我依据他的文本揭示他建构的哲学大厦两大部分之间由于分别主张“理性在认知上不行”与“理性在道德上很行”所生成的深度悖论,以及他自己将“自由”这块联结两个部分的“拱顶石”变成了“绊脚石”的逻辑矛盾^①。再如,虽然从发现了儒家的负面效应时起,我就对孔孟持不加掩饰的批评性态度,但当我通过研读他们的文本发现普遍性的仁义理念蕴含着不坑害人的正义底线时,我同样给予了充分肯定,甚至在国内外儒学研究中率先提出了下面的见解:不仅孔子在人类文明史上最早

^① 刘清平:《“理性”何以“实践”?——康德实践哲学的深度悖论》,《南京社会科学》2017年第4期;《康德哲学的拱顶石怎么变成了绊脚石:自由与必然的二律背反解析》,《人文杂志》2018年第3期。

意识到了不可坑人害人、应当爱人助人的质朴道理,“原创性地成就了人类道德意识上的一个伟大进步……对人类伦理思想的发展做出了无可替代的重大贡献”,而且孟子也主要是因为汲取墨子“公义”理念提出了将“仁”和“义”联结在一起的原创性见解,才成为后世儒家推崇的亚圣^①。换言之,我并未因为批评孔孟的血亲情理精神,就闭眼不看或断然否定他们的普遍仁义理念,而是试图凭借学术批判方法揭示二者之间的深度悖论,就像我在本文里试图凭借类似的方法指出“父子相隐”与“不隐于亲”的深度悖论一样。在我看来,倘若不是采取批判性的学术态度直面研究对象的深度悖论,而是想方设法加以掩盖,我们自己就有可能陷入“为了遮蔽某个悖论而生成更多悖论”的窘境。

不幸的是,在我看来,黄文似乎就陷入了这种窘境。例如,除了前面讨论的逻辑矛盾外,它还会因为自己的观点和论证面对一个更棘手的自败悖论:既然窃负而逃既为法律所不容,又违于伦理公德,倡导“仁者无不爱”的孟子如何会不明白?他又怎会公然主张窃负而逃并赞其为正义的美德,犯下如此简单如此明显的错误?然而,由于按照孟子自己的描述,舜将父亲窃负而逃只有隐匿父亲杀人行为的一面,却不包含任何出面指证父亲、事后登门道歉或自刎而死的情节,相反还直接进入了父子二人“终身欣然、乐而忘天下”的结局,黄文想破解这个由于敬仰性态度才会无中生有地形成的自败悖论,或许远比破解孔子面临的类似难题更为困难。所以,在我看来,与其这样大费周折地为孔孟儒学开脱,不如在保持敬仰性态度的同时,直面孔孟儒学原本包含的深度悖论,努力找到走出泥潭的途径。毕竟,不管我们对孔孟怀有怎样的批判性态度,他们在以往理念史上的那份深沉厚重肯定都不会因此烟消云散,相反还会由于悖论得以消除的缘故,在今后的理念史上重新焕发出生命力。

第二个可能的原因涉及到如何对待我所谓的“诸善冲突”。黄文对正反双方的主要批评是:正方过于强调血缘亲情而忽视了正义法律,反方过于强调正义法律而忽视了血缘亲情,所以它才试图通过对“父子相隐”的独特解读,找到一条既能使父子亲情免受伤害、又能维护正义法律的最佳途径。黄文这种全面兼顾的良好意愿无疑值得称赞,却似乎忽视了正反双方的“片面性”源于其中的那个简单事实:由于父亲偷羊杀人突破了不坑害人的正义底线,血缘亲情和正义法律这两种原本都是“可欲之善”的正面价值已经处在鱼和熊掌不可得兼的冲突状态了,根本不可能在任何一方都不受到损失的情况下全身而退,维持皆大欢喜的和谐美满。毕竟,假如父亲是个奉公守法的人,没有从事坑人害人的行为,儿子只需其乐融融地孝父奉亲、共享天伦就够了,干嘛还要自寻苦恼地为“隐”还是“不隐”的两难纠结不堪呢?可是,一旦父亲从事了偷羊杀人的行为,这种浪漫美好的理想局面马上就破灭了,以致儿子哪怕采取视而不见的鸵鸟政策,都会构成看重血缘亲情却轻视正义法律的变相之“隐”。

事实上,正是由于在论战中反复考察了类似案例,我才在道德和政治哲学的研究中发现了诸善冲突对于人生在世发挥重要作用的内在机制:从元价值学视角看,任何人的行为都只会趋于自己意欲的好东西,避免自己讨厌的坏东西,由此遵循“人性逻辑”的头号原则“趋善避恶”;而在两种好东西相互抵触的诸善冲突(包括人际冲突)中,任何人都会进一步遵循人性逻辑的二号原则“取主舍次”,通过权衡比较两种可欲之善的重要地位,做出以不惜放弃次要的好东西、忍受次要的对应坏东西为代价,来确保重要的好东西而防止严重的对应坏东西的艰难选择。所以,只有凭借诸善冲突的机制,我们才能说明为什么在善恶好坏的评判标准之外还需要进一步确立是非对错(正当与不正当)的评判标准的内在奥秘,澄清从“正当(right)”中怎样衍生出“权益(rights)”的语义绵延,揭示“意志自由”如何可能及其与“行为自由(现实自由)”的微妙区别和相互关联^②。

回到本文的主题上来:一旦引入了取主舍次的人性逻辑,我们很容易解释正反双方为什么都会陷入黄文指出的上述“片面性”:面对血缘亲情和正义法律不可兼得的冲突局面,他们要么肯定血缘

① 刘清平:《忠孝与仁义——儒家伦理批判》,第47页;《孟子何以“亚圣”?》,《人文杂志》2014年第10期。

② 刘清平:《试析诸善冲突的根源和意义》,《浙江工商大学学报》2013年第6期;《中国哲学语境下的善与正当问题》,《人文杂志》2012年第6期;《从“正当”到“权益”》,《同济大学学报》2014年第5期;《自由意志如何可能》,《伦理学研究》2017年第1期。

亲情的至高无上而将不坑害人的正义法律视为次要的,并且因此把父子相隐的做法评判为“正当(正义)”的;要么肯定正义法律的至高无上而将血缘亲情说成是次要的,并且因此把父子相隐的做法评判为“不正当(不义)”的,从而形成规范性立场截然相反的两大阵营。换言之,虽然论战双方或许原本都有既要血缘亲情、也要正义法律的丰满理想,但一碰上父亲偷羊杀人这种充满张力的骨感现实,他们就不得不遵循取主舍次的人性逻辑,陷入黄文指认的那种“非此即彼”的“片面性”了。

不过,一旦理解了诸善冲突的这种机制,黄文努力寻找的“亦此亦彼、折衷和谐”的第三条道路似乎也就很难走通了。这一点不仅可以从前面分析的自败悖论中看出来,而且还可以从它看重的那两个与孔子本人的立场没有实质性关联的案例中看出来,因为它们没有一个实现了黄文希望的“各美其美、美美与共”的圆满理想,相反在最“好”的情况下也只是像正方主张的那样凭借血缘亲情压倒了正义底线,落入了连黄文也视为不义之举的“子隐父罪”结局。如上所述,在楚躬的案例中,虽然父子完好如初,但坑人害人理应受到惩罚的正义底线却被遗忘得无影无踪了。至于黄文赋予了悲剧色彩的石奢案例,更可以说是陷入了“此”被根本否定、“彼”也荡然无存的两败俱伤,唯一得到维系的是对君王的绝对忠诚:不仅那位被父亲杀死的无辜受害者一直不在场,以致坑人害人理应受到惩罚的正义底线被践踏于无形,而且儿子由于忠君至上的缘故也在“灵魂的决断”中毫无必要地“毅然赴死”,结果让犯下罪行的父亲失去了在余生中继续正当地享有亲情之善的机会,而不得不忍受刻骨铭心的丧子之痛。就此而言,石奢案例的确是一个彻头彻尾的悲剧,不过彰显的并非正义法律和血缘亲情的可欲价值在冲突中均被毁灭的崇高伟大,而是具有严重扭曲效应的忠君至上原则的残忍冷酷。更不幸的是,这种忠孝不能两全的残忍冷酷还在此后阳儒阴法的历史进程中绵延了两千余年,在许多情况下以类似的双输方式既毁灭了正义法律,也毁灭了血缘亲情^①。

黄文指出,反方鲜有人回应下面的问题:“如果你的父亲杀了人,你将抱持何种心态,采取何种处理方式?……他们的沉默实际上表明他们在理论上和实践上也会陷入矛盾:他们驳斥父子互隐,却可能在现实中选择父子互隐。”其实,拙著不仅回答了类似的问题,而且还回答了有关“郭巨埋儿”的更棘手难题^②,在此谨将我的立场简述如下:如果我父亲杀了人,我会先劝告他自首;如果他拒绝,我会配合有关的调查取证,同时尽我所能为他找到称职的律师;在他入狱服刑后,我会定期前往探望,而不会和他“划清界线”;哪怕他被判处死刑,我作为儿子也会安葬并祭奠他,以这种方式在恪守不坑害人的正义底线的基础上维系父子亲情。诚然,从获悉他杀人的那一刻起,我就清楚地知道我再也无法像以前那样与他一起正常生活、共享天伦之乐了;但同时我也清楚地知道:父子亲情遭受的这种严酷打击,是由于他突破了正义底线我们必须付出的沉重代价;而我绝不应该为了“使父亲不受法律的惩罚”“使父子亲情免受伤害”,就违背正义底线帮助他隐瞒或潜逃;因为在我看来,只有不坑害人的正义底线才是神圣不可侵犯的,任何要突破它才能获得的可欲之善(包括儒家特别看重的血缘亲情在内),都将因为这种突破变成“不正当的善”,乃至沦为“邪恶”。

当然,上述两个原因只是我研读黄文后的一些粗浅印象,并不敢断言它们一定符合事实,就像我不敢断言本文的见解一定能够成立那样。因此,我真诚地期待黄启祥教授和学界的批评指正。

[责任编辑 邹晓东]

① 刘清平:《忠孝与仁义——儒家伦理批判》,第157—179页,其中也讨论了石奢的案例。

② 刘清平:《忠孝与仁义——儒家伦理批判》,第63—64、282—283页。

两个长安:唐代寺院的宗教信仰与日常饮食

孙英刚

摘要:任何政治、社会、文化现象,都有其深刻的信仰、知识和思想背景。隋唐长安城区区别于其他时代城市最为重要的特点,是其带有强烈的佛教都市特征,林立的寺院在城市生活中扮演着前所未有的角色。佛教所宣扬的六道轮回、因果报应等思想,是长安居民心中重要的行事依据。他们的心灵不但生活在现实的长安,也生活在想象里的长安。两个部分拼接的长安,才最接近真实的长安。将信仰和戒律的因素纳入到对中古社会史的研究中,从佛教戒律、寺院生活、宗教想象、灵验感通等信仰背景出发,探讨城市生活,进而在隋唐长安城的神圣和世俗空间中,勾勒出当时的社会、思想场景,或许是一个可行的研究路径。

关键词:长安;佛教;戒律;感通;饮食

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.04.04

中古时代的佛教寺院,既是精神文化的家园,也是物质文化的汇聚之地^①,深刻地影响和塑造了中古时代的日常生活和普遍观念。隋唐长安城中寺观林立,尤其是佛寺数量众多,佛教信仰在长安城中占据主导地位,著名的佛寺如大兴善寺、大慈恩寺、大荐福寺、青龙寺和西明寺等,都在长安的城市生活中扮演重要的角色^②。佛教寺院的日常生活及其相关的精神世界,构成了长安城市生活、风气与精神的重要部分,并对世俗空间产生深刻的影响。然而目前对于中古时代寺院的研究,依然集中于经济史和佛教戒律的探讨,并未给我们勾画出丰富多彩的历史画面^③。隋唐长安为我们提供了一个了解中古时代寺院生活的窗口。丰富的资料,使得我们在日常行为之外,能够深刻理解其背后的思想意涵,将日常生活纳入到信仰、知识和思想史的语境中。

本文的主旨是探讨长安佛教寺院的饮食,但是完全区隔于一般物质史或经济史的做法。围绕着长安城中偷盗僧食和破戒饮酒现象,笔者试图从佛教戒律、寺院生活、宗教想象、灵验感通故事等出发,探讨寺院饮食问题,进而在隋唐长安城的神圣(宗教)和世俗空间中,勾勒出围绕寺院饮食展开的社会、思想场景。涂尔干(Emile Durkheim)、韦伯(Max Weber)、埃利亚德(Mircea Eliade)等最有影响力的宗教学家都把人的经验分成神圣与世俗两大类,并将宗教归类于前者。而笔者认为,除了

作者简介:孙英刚,浙江大学历史系教授(浙江杭州 310007)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“汉传佛教社会生活史”(17ZDA233)及国家社会科学基金重大项目“古代中国乡村治理与社会秩序研究”(18ZDA171)的阶段性成果。

① 荣新江:《于阗花毡与粟特银盘——九、十世纪敦煌寺院的外来供养》,胡素馨主编:《佛教物质文化、寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》,上海:上海书画出版社,2003年,第246页。

② 徐苹芳:《唐代两京的政治、经济和文化生活》,《考古》1982年第6期,第647—656页。

③ 关于寺院经济的研究,参看何兹全主编:《五十年来汉唐佛教寺院经济研究》,北京:北京师范大学出版社,1986年;黄敏枝:《唐代寺院经济的研究》,台北:台湾大学文学院,1971年;谢重光:《汉唐佛教社会史论》,台北:国际文化事业有限公司,1990年。关于戒律的研究,参看[日]平川彰:《律藏の研究》,东京:春秋社,1980年;劳政武:《佛教戒律学》,北京:宗教文化出版社,1999年;王建光:《中国律宗思想研究》,成都:巴蜀书社,2005年。

现实的体验,还存在想象的空间。笔者的一个基本理念是认为在现实的长安之外,还存在一个信仰世界的长安,一个想象里的长安——政治活动也好,社会生活也好,都在一个思想和知识世界中进行,并且受到它的影响。长安繁荣的时代,正是佛教昌盛的时期,佛教对死后世界的描述,对六道轮回的渲染,使得长安的居民感觉自己不但生活在一个现实的空间中,而且在这个空间之外,还存在着一个六道轮回的世界。日常生活也好,信仰活动也好,长安居民的活动,都难以逃脱佛教知识和思想世界的影响。只要将两部分的图片拼接起来,才能复原出真正的长安。

在展开本文之前,有必要对两类史料进行说明和剖析。第一类史料是佛教戒律。到底是哪些佛律在影响着长安寺院的日常行为呢?笔者认为,义净于8世纪所翻译的《根本说一切有部毗奈耶》时间太晚,并未真正影响中国的佛教僧侣。《百丈清规》和《禅苑清规》对了解唐代以前寺院生活的情况意义不大。现存《敕修百丈清规》辑成于元代,不少材料是元代的,很难用以说明唐代的情况,即便成于宋代的《禅苑清规》更多的也是反映了宋代的情况。而且佛教在禅宗兴起之后发生了巨大的变化,很难用禅宗的清规来说明8世纪中叶之前佛教寺院生活的丰富内容。就佛教文献所见,对隋唐长安佛教僧侣影响较大的是《摩诃僧祇律》(416年由法显和佛陀跋陀罗译出)、《十诵律》(404—415年间由弗若多罗和鸠摩罗什翻译)、《弥沙塞部和醯五分律》(424年由佛陀什翻译)、《四分律》(408年由佛陀耶舍翻译)。尤其是《四分律》,成为道宣7世纪作通经疏义文的基础^①。最应该参考的记载,应该是居住在长安的佛教高僧的书写,比如道宣(596—667)、道世(?—682)、法藏(643—712)、怀信等等。道世在7世纪中叶的著作,尤其值得参考,他本人就是当时长安佛教社区的一员,他的记载、描写和感叹,最真实地反映了当时长安的情形。

第二类需要着重澄清的史料是灵验记、感通记中对长安僧俗世界的描述。这些资料往往被认为是荒诞不经之谈,最起码也只能算作是文学创作。但是我们必须指出,这些作品的作者并不认为自己在进行文学创作,比如《冥报记》的作者唐临自序云:“具陈所受及闻见由缘,言不饰文,事专扬确。”^②《旧唐书·经籍志》将其列入《史部·杂传类》“鬼神二十六家”之一^③。这些记载,实际上是最真实地反映了当时长安僧侣和民众的一般常识和普遍观念,这是他们日常行为的思想和知识基础,他们面对一件事情所做的反应和解释,跟我们之所以不同,根本原因就在于他们脑海里的观念和知识跟我们不同。笔者曾经用“想象中的真实”来形容从古人的知识和信仰出发的研究思路^④。问题的关键不在于我们相信不相信,而在于我们研究的对象相信不相信。只要研究对象相信,就会对他们的思想意识和行为举动产生影响,进而影响历史画面。恰如其分地阐释这类记载反映的情形,对于理解现实的长安和想象里的长安都具有重要意义。

在澄清史料之后,笔者下面从长安寺院的饮食展开论述。

一、作为三宝物的饮食

三宝物指属于佛、法、僧三宝的财物,分为佛物、法物、僧物三种。根据道宣《四分律删繁补阙行事钞》和《量处轻重仪》,佛物包括:

1. 堂宇、衣服、床帐等佛受用物;
2. 信徒施予佛陀使用的钱宝、田园、人畜等施属佛物;

① 关于道宣的研究,可参考[日]藤善真澄:《道宣伝の研究》,京都:京都大学学术出版会,2002年;Chen Huaiyu, *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China* (New York: Peter Lang Publishing Inc, 2007);王亚荣:《道宣评传》,北京:宗教文化出版社,2017年;以及近年来日本鹤见大学池丽梅教授的一系列研究。

② 唐临:《冥报记》卷上,方诗铭辑校:《冥报记 广异记》,北京:中华书局,1992年,第2页。

③ 刘昉等撰:《旧唐书》卷四十六《经籍志上》,北京:中华书局,1975年,第2006页。

④ 孙英刚:《想象中的真实:隋唐长安的冥界信仰和城市空间》,《唐研究》第15卷,北京:北京大学出版社,2009年,第163—167页。

3. 供养佛的香灯、华幡、供具等供养佛物；

4. 献给佛的医药、饮食、花果等献佛物。

法物包括：

1. 笔、墨、纸、轴帙、箱巾、函帕、经架等法受用物；

2. 专门布施给法宝所用的施属法物，如金银、奴仆等；

3. 专门供养给法宝的花、香、灯、烛等供养法物；

4. 敬献给法宝的饮食、瓜果、饭菜等献法物。

僧物包括：

1. 众僧厨房、寺舍、众具、华果、树林、田园、仆畜等常住常住物；

2. 饭饼等十方僧众皆可受用但只局限在本处的十方常住物；

3. 供养僧众的物品，如衣、药、房舍、用具等现前现前物；

4. 亡五众轻物，或檀越时施、非时施等十方现前物。

从上可知，佛、法、僧物中，都包括饮食、花果、菜蔬，只不过供养的对象不同而已^①。既然佛、法、僧物都包含饮食、果蔬在内，则对于寺院日常饮食和修行传教必然有所影响，这其中主要的一点即：三宝物不得混用。敦煌的情形对此有所反映。比如9世纪后，敦煌寺院财产分为两部分，一部分是所谓“寺产”或“佛物”，另一部分是“常住财产”或“僧物”。敦煌文献所反映的时期，寺产大致分为“佛物”和“常住”。它们不得互用，因此分别由两个不同的机构管理，分别名为“佛账所”和“常住所”^②。在敦煌文献中，“僧料”或“僧食”与“佛食”有严格的区别，相关记载也非常明白^③。高昌地区的寺院日常僧食主要是以粟和糜为原料做成的饭和羹，而佛饼、水家饼是在“所有的转经和其他佛事活动中都要在戒坛或特定的场合”所贡献的一种佛食，比如阿斯塔纳377号墓出土《高昌乙酉丙戌岁某寺条列日用斛斗帐历》第60行“麦五斗，用买油，用作佛饼。麦一斗半，供水家饼”^④。

敦煌和高昌的情形正是对佛教有关佛物、僧物不得混用规定的反映。长安西明寺高僧道世在回答有关盂兰盆节造食献佛时云：

如似小寺，非是国造，无外献供。复无贵胜，临时斟酌，随僧丰俭，出常住僧物，造食献佛及僧，此亦无过。以佛通应供僧数。所以诸寺每大小食时，常出佛僧两盘，故知得用。……若是国家大寺，如似长安西明、慈恩等寺，除口分地外，别有敕赐田庄。所有供给，并是国家供养，所以每年送盆献，供种种杂物，及舆盆音乐人等。^⑤

理论上不能用僧物造食献佛。但是小寺财力贫乏，所以此戒可开，“此亦无过”。但是像长安西明寺、慈恩寺这样的国家大寺，每年献佛的物品，由国家供给，就不应该再用僧物制造佛食。如果用僧物造食献佛，仪式结束之后，食物依然入僧，僧人可以食用。但如果是寺院之外施舍而来，那么献佛之后怎么处理呢？道世进行了解释：

献佛之后，所有饮食余长及生供米面之属等，并入常住僧，用以还供僧食。……若施主局心

① 学者对三宝物的分类多有误解。比如有的学者认为佛物“得做佛像用”，法物“得造寺楼塔篱落墙壁内外屋舍等用”，僧物“各给比丘用”，参看何兹全：《佛教经律关于寺院财产的规定》，《中国史研究》1982年第1期，第68—69页。也有学者认为，佛物包括佛像、殿堂、香花、幡盖等；法物包括经卷、纸笔、箱函等；僧物包括田宅、园林、衣钵、谷物等，参看曹尔琴：《唐长安的寺观及有关的文化》，《唐都学刊》1985年第1期，第42页。

② [法]童丕：《敦煌的借贷：中国中古时代的物质生活与社会》，余欣、陈建伟译，北京：中华书局，2003年，第55—57页。

③ 高启安：《唐五代敦煌僧人饮食的几个名词解释》，《敦煌研究》1999年第4期，第132—136页。高文并未讨论“僧料”和“佛食”的区别。

④ 张海霞、茹毅：《5—7世纪高昌地区的食物品种》，《新疆大学学报（哲学人文社会科学版）》2008年第2期，第61—67页。

⑤ 道世：《法苑珠林》卷六二，[日]高楠顺次郎编：《大正新修大藏经》（以下简称《大正藏》）第53册，东京：大正一切经刊行会，1934年，第750页。

唯献佛食，入僧自外杂物钱财，或入佛、入法、入现前僧等，随他施意不得违逆。^①

也就是说，如果施主特别交代，这些食物只是要施给佛、法，或者僧的，要遵循他的意愿。如果没有特别交代，则献佛之后所有的饮食馐长及生供米面，都成为僧食，僧人可以食用。而且道世指出，盂兰盆节时，长安“诸俗人家各造献食，依经救亲，过事以后，并须送食向寺，不合自食。若元造唯将献佛，不入僧者，自食无犯，然乖救母之意也”。也就是说，俗人在盂兰盆节造食贡献，事过之后要把食物送到寺院，不能自己吃掉。但是如果强调自己仅仅是献佛不献僧的，则可自己食用。而且“佛前献饭，侍佛比丘得食。若无比丘，白衣侍佛亦得食”。这也适用于供养佛塔，“供养佛塔食，治塔人得食”^②。

道世不厌其烦地论述了寺院花、果的使用规范，严格区分什么花果可以供给佛塔，什么花果僧人可以食用。大体上说，佛塔四周的花果用以供养佛塔，而空廊以外的入僧，僧人可以食用：

既知三宝各别，不得互用。初立寺时，佛院、僧院，各须位别。如似大寺，别造佛塔，四周空廊内所有华果，得此物者并属塔用；空廊以外即属僧用。^③

其又引《僧祇律》等强调：

初起僧伽蓝时，先规度好地将作塔处。不得在南，不得在西，应在东，应在北。不侵佛地、僧地。应在西、在南作僧房。佛塔高显处作。不得塔院内浣染、晒衣、唾地。得为佛塔四面作龕，作师子、鸟兽，种种彩画。内悬幡盖，得为佛塔。四面造种园林华果，是中出华，应供养塔。若树檀越自种，檀越言，是中华供养佛果与僧食。佛言，应从檀越语。^④

佛塔四周的花、果属塔用，僧园的花、果归僧用。如果佛塔四面的花木是檀越自己种植，而檀越说明不但供佛，也供僧，则僧人可以食用其中的果子。但是僧园中的花、果，可以用来献佛。道世引《十诵律》云：“僧园中树华，听取供养佛塔。若有果者，使人取供僧噉。”在一个寺院成立之时，“比丘启白众僧，其寺内种植所有华果献佛，枝叶子实与现前僧食，并施一切众生。若不尔者，无问道俗。食者得罪”^⑤。关于寺院水果，下文中笔者会重点讨论。

私用或偷盗佛物会遭到业报。比如长安胜业寺（胜业坊）的大凉，“尝捡校修葺殿中三大像，私用像物，故被追摄”，在地狱中受苦^⑥。京兆崇福寺僧沙门法藏撰《华严经传记》记载一个村民张晖夜里潜入寺院，“私取佛油，瓮受五斗，背负而出。既至院门迷昏失性，若有所缚，不能动转”^⑦。道世引《佛说因缘僧护经》佛祖告僧护云：“汝见须曼那华柱者，是地狱人。迦叶佛时，是出家人。当供养刹柱，四辈檀越以须曼那华油用供养佛，比丘减取，以为己用。故堕地狱，作大须曼那柱火烧受苦，至今不息。”^⑧道世甚至谈到碰到盗贼如何处理佛物：

若塔僧物，贼来急时，不得藏弃佛物，庄严佛像，僧座具。应敷安置种种饮食，令贼见相。若起慈心，贼问比丘，莫畏出来，年少应看。若贼猝至，不得藏物者，应言一切行无常。^⑨

长安曾发生很多盗劫佛像等物的事件，我们或可揣度，其中偷盗佛食，应该也是其中一类常见的罪行。不过，根据文献所记，偷盗僧食更为频繁，也更为佛教文献所重视。长安佛教寺院众多，和尚平时需要大量食物供应，同时寺院又是花果、菜蔬、蜂蜜等食物的重要产地，发生大量的侵盗僧食事件也不难理解。

① 道世：《法苑珠林》卷六二，《大正藏》第53册，第750页。

② 道世：《法苑珠林》卷六二，《大正藏》第53册，第750页下栏—751页上栏。

③ 道世：《法苑珠林》卷六二，《大正藏》第53册，第752页上栏。

④ 道世：《法苑珠林》卷三七，《大正藏》第53册，第580页中栏。

⑤ 道世：《法苑珠林》卷六二，《大正藏》第53册，第751页中栏。

⑥ 怀信：《释门自镜录》，《大正藏》第51册，第812页下栏—813页上栏。

⑦ 法藏：《华严经传记》卷四，《大正藏》第51册，第167页下栏。

⑧ 道世：《法苑珠林》卷九二，《大正藏》第53册，第969页上栏。

⑨ 道世：《法苑珠林》卷三七，《大正藏》第53册，第580页中栏。

二、持斋、解斋、破斋

僧食包括四种:时药、非时药、七日药和尽形药。唐贞观十一年道宣缉叙(乾封二年重更条理)《量处轻重仪》中论述得极为清楚,“属僧伽蓝园田、果树,律断入重。谓寺院内外所有园田、果菜、谷米众、具养生调度等”,共分七大类,其中一类是平时僧人所食用的食物,也即僧食:

现在四药,谓时药(米、面、酱、豉、曲、菜);二非时药(诸果、清汁);三、七日药(酥、蜜、油脂);四、尽形药(盐、酢、椒、姜及五石、三建等)。……准律据义,断入常住。^①

道宣长期在长安生活,他对僧食的理解和表述,在很大程度上也就反映了长安寺院的饮食情况。这一点也被其他记载所证实。所谓时药,从早晨明相出现到中午日影正中,允许比丘进食,不违反戒律,所谓过中不食。但由于寺院修行和传道需要维持体力和营养,所以允许比丘过午之后,可以饮用非时浆,比如果汁和蜜水,这叫做非时食。又有一些比丘体质衰弱、疾病缠身,所以又规定可以食用七日药,也即营养补品,比如酥、油、生酥、蜜、石蜜等,一次拥有,必须在七日限内服完。时与非时,皆可食用。除了上述三种之外,还有尽形寿药,又称尽寿药、尽形药、终身药,是为治病而需服用的,但不属充饥、资养性食物的药物,一般味道苦毒,不会带来食欲。所以允许僧侣储藏并随时使用。道世在《法苑珠林》中引《摩诃僧祇律》云:

胡椒、茺茝、姜、诃梨勒等,此药无时食和者听非时服。又《四分律》云,一切苦辛咸甘等,不任为食者,听非时尽形作药服。

又引《善见论》云:“一切树木及果根茎枝叶等,不任为食者,并得作尽形药服。”^②这些食物概念对长安寺院戒律和日常生活都有重要的影响。

长安和敦煌的寺院进食并不相同。敦煌的僧人甚至住在俗家。敦煌僧团将生活在寺外的僧尼称为散众。住在寺内的僧尼过着单吃单住的个体生活,寺院并不供应饭食。敦煌寺院收入和支出账目中没有关于僧尼日常食用的支出。S. 4707 号文书记载了僧官马法律有房舍和厨房^③。而长安的寺院,文献所见,不论国家大寺还是需要自己求施的小寺,都实行聚餐制。“鸣钟一响,遐迩同餐”^④。比如胜业坊的胜业寺,寺主借众僧聚餐还没结束的时候,当众捶杀寺院奴婢,“因众僧堂食未散,召青衣对众,且捶杀之”^⑤。又如胜光寺,据该寺智保传云:

初住胜光,未居禅定。国供丰积,受用多亏。所以名僧大德,日陈形器。凭准神解,可以言传。至于衣食资求,未能清涤。僧众四百,同食一堂。新菜果瓜,多选香美。^⑥

胜光寺是国家大寺,所以“僧众四百,同食一堂。新菜果瓜,多选香美”。道宣记大禅定寺寺主童真云:

释童真,姓李氏。……大业元年,营大禅定,下敕召真为道场主。辞让累载,不免登之。存抚上下,有声僧网。又以涅槃本务,常事弘奖。言令之设,多附斯文。大业九年,因疾卒于寺住,春秋七十有一。真抱操怀亮,朋附高流。厮下之徒,性非倾徙。寺既初立,宰辅交参。隆重居怀,未始迎送。情概天表,卒难变节。当正临食,众将四百。大堂正梁,忽然爆裂,声骇震霆。一众惊散,咸言摧破,徒跣而出者非一。唯真端坐,依常执匙而食,容气不改,若无所闻。兼以偏悲贫病,撤衣拯济,躬事扶视。时所共嘉,刚柔兼美焉。^⑦

① 道宣:《量处轻重仪》,《大正藏》第45册,第841页中栏。

② 道世:《法苑珠林》卷四二,《大正藏》第53册,第613页下栏。

③ 郝春文:《唐后期五代宋初敦煌僧尼的生活方式》,胡素馨主编:《佛教物质文化、寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》,第132页。

④ 道世:《法苑珠林》卷七四,《大正藏》第53册,第843页下栏。

⑤ 李昉等编:《太平广记》卷一〇〇“僧齐之”条引牛肃《纪闻》,北京:中华书局,1961年,第672页。

⑥ 道宣:《续高僧传》卷二一《唐京兆胜光寺释智保传》,《大正藏》第50册,第612页下栏。

⑦ 道宣:《续高僧传》卷一二《隋西京大禅定道场释童真传》,《大正藏》第50册,第518页上栏。

显然大禅定寺这样的国家大寺，也是聚餐制，而且也是“当正临食，众将四百”，一起吃饭的达到数百人。童真是隋代高僧昙延的嫡传弟子，道宣在这里特意描写了一幅有意思的画面——正当数百僧人一起进餐的时候，大堂的正梁爆裂了，和尚们一哄而散，许多人连鞋子都踩掉了，而童真丝毫不为所动，“依常执匙而食，容气不改”。道宣认为这是一个高僧应有的进食典范。

除了在寺院中进食的和尚，长安坊市之中，也有一些仅靠化缘为生的和尚，比如赞宁《宋高僧传》记载的神鼎：“释神鼎者，不详何许人也。狂狷而纯直，发垂眉际。每持一斗，巡长安市中。乞丐得食，就而食之。”^①神鼎似乎是在西市或东市乞食为生，化到什么就吃什么，并不计较。

佛教坚持斋食，过午不食，称为“持斋”。“斋”，又作“时”，“斋食”也因此又称“时食”。斋者谓不过中食，也即正午以前所作之食事。若因特殊情况而解除这一饮食戒律，在“非时”也进食，“非时而食”，就称为“解斋”。长安寺院中，并无有关僧侣解斋的记载，但是敦煌文献中关于“解斋”的记载很多。比如 P. 2049 背：“面柴斗，寺院和泥及上屋泥修基阶叁日众僧及功匠解斋斋时夜饭等用”，“面貳斗，西窟众僧夜饭解斋用”，“面壹斗，八日用迎官家僧官夜饭解斋用”^②。“夜饭”显然属于非时而食，属于“解斋”。上述记载或许可推断，是因为僧人劳作热量消耗过大，需要补充热量和营养，所以解斋夜食。这种情形在长安似乎很少见，或许长安僧侣不须劳作过度，也或许是由于资料的缺乏不得而知。然而从长安众多的破斋报应故事来看，僧侣破斋是非常严重的罪过。

主动解斋和破斋之间的界限实际上是很微妙的。根据发生在长安的佛教灵验故事，无意间破斋都会堕入恶鬼，比如怀信《释门自镜录》记唐玄法寺僧玄真破斋受罪事云：

玄真俗姓邵，蓝田人也。幼奉名师，早怀识悟。尤攻转读，有声里邑。尝为患热，过中至极，频犯破斋，未遑改肃。至永徽三年，于胜光寺听闰法师讲涅槃经。到五月十七日，忽于昼寝之间，冥若殒逝。遍身稍冷，气息渐微。傍人候之，不敢惊触。经一宿乃稣。流汗战栗自说云，见冥责破斋罪，令应受饿鬼之身。真悲恨无计，答云：“苦患热病，非是故心。若蒙恩泽，当为设施百僧会。从今已往，不敢破斋。”因尔得还，罄舍衣资，如言设会。后经岁月，雅志不全，以显庆五年八月，闰法师又于玄法寺讲涅槃经。真被摄如先，冥官责问：“汝敢再来邪？”令二人将向北，乃有坑涧数重，荆棘繁密。二人驱之使从中过，血肉流离，略无完处。既度坑棘，见千饿鬼。形容憔悴，针咽刺毛，争食脓血。旋睹己身，其状如彼。真惊悔投地，不觉称佛。起未卒间，了无前相。二人还引向王前，王曰：“所见如何？”真叩头自责，誓永修改，于是放归，更无退转。^③

这段记载中的闰法师，即当时长安非常有名的灵闰法师。永徽三年（652），灵闰在长安胜光寺讲涅槃经；显庆五年（660），灵闰又在玄法寺讲涅槃经。玄法寺和尚玄真两次都去听讲，结果都被冥司所摄，令受饿鬼之身，原因是他破斋。实际上，玄真破斋是无意的，他得了热病，不能自抑。但即便如此，后果还是很严重的。胜光寺在光德坊，西边与西市一街之隔，南边与西明寺所在的延康坊相邻，同坊之内又是京兆府所在地，地理位置相当独特，所以很多灵验故事都与这个寺院有关。玄法寺虽然屡屡被佛教文献如《续高僧传》提起，但并不见于李健超《增订唐两京城坊考》和杨鸿年《隋唐两京城坊里谱》记载，《城坊考》和《坊里谱》都提到安邑坊元法寺，但都未指出元法寺就是有名的玄法寺，这一点可从《太平广记》获得验证^④。玄法寺在东市之北的安邑坊，距胜光寺甚远，一个在东城一个在西城，但是玄真为了听灵闰讲经，从东边的安邑坊跑到西边的光德坊，这或许也反映了当时长安佛教社区之间的联系和活动非常频繁。

① 赞宁：《宋高僧传》卷二九《唐京兆神鼎传》，《大正藏》第50册，第889页下栏。

② 有关概念，参看高启安：《唐五代敦煌僧人饮食的几个名词解释》，《敦煌研究》1999年第4期，第132—136页。

③ 怀信：《释门自镜录》，《大正藏》第51册，第812页上栏—中栏。

④ 李昉等编：《太平广记》卷一〇一“玄法寺”条引《酉阳杂俎》，第679页。

据《佛说善恶因果经》：“今身破斋夜食者，死堕饿鬼中，百万万岁不得饮食。”^①从上述玄真破斋的遭遇来看，似乎正印证了《佛说善恶因果经》的理论，或者说《佛说善恶因果经》为玄真的遭遇提供了解释的蓝本。

隋唐之际有很多高僧以持斋而著名，比如长安长寿坊崇义寺的高僧慧颙：

和上讳慧颙，俗姓张氏，清河人也。……武德之始，皇姊桂阳长公主，造崇义寺。久崇戒范，义而居之。……贞观十一年夏末，风疾屡增。召门人曰：“形势不久将毕大辞。宜各敦自爱，不宜后悔。恨福业未就，以为虑耳。”乃割其冬服并用成之。又曰：“若识神自课，可有常规。恐脱昏昧，非时索食，一无与法。”后将大渐，时过索粥。答曰：“斋时过矣。”便默然不言。其临终奉正为如此也。至其年七月二十六日，卒于所住，春秋七十有四。^②

慧颙担心自己在弥留之际神情恍惚，会“非时索食”，所以提前告知门人，到时候若发生这样的情况，一定不能给。结果临终之时，要求喝粥，门人告知说，斋时已经过了。慧颙默然不言，卒于所住。

三、偷盗僧食与随僧就斋

敦煌宝藏的一篇《四分律杂抄》给“常住”下了一个明确的定义：“常住，谓僧众厨、库、寺舍、众具、华果树林、田园、仆、畜等，以体通十方，不可分用。”童丕(Eric Trombert)指出，此处的“常住”是“僧物”的同义词，意为僧人的财产。这些财产是不可剥夺的，并严格用于公共用途^③。僧食，也是常住之一，尽管其置于特定寺院之中，是十方僧众所共有的财产。“纵一切比丘集亦不得分”，也就是说，就算天底下所有的僧侣都到场了，都不能分。但“义通域外，事限坊中”，“体通十方，唯局本处”，因为毕竟不可能把天底下所有僧侣都召集来食用。

当寺院中举行斋会时，一旦当饭煮好，便敲钟和击鼓，这就是因为十方僧人在这类财产中都有自己的份额^④。道宣撰述《四分律删繁补阙行事钞》指出：“若取僧食，别自受啖不与僧同，或遮客僧，或不作相，是盗僧祇。”^⑤这里面有几层意思，其中所谓“作相”，道宣在别处解释道：

僧祇食时应作四相(谓打槌椎等相)，令界内闻知。然此四相必有常限，不得杂乱。若无有定，不成僧法。若无四相食僧食者，名盗僧祇，不清净也。又不问界内比丘有无，若多若少，作四相讫，但使不遮比丘，若来不来，无过。虽作相而遮亦犯。若大界内有二三处，各有始终僧祇。

同一布萨若食时，但各打槌椎，一切莫遮，清净无过。^⑥

槌椎又作捷槌、捷迟、捷稚、捷植、捷锤、捷地，与鸣钟、击磬有同样的功能。道宣在其《行事钞》和《量处轻重仪》中反复强调，不打钟食僧食者犯盗，“若客比丘来，旧比丘不肯打磬，客僧自打食者无犯”，“若至空寺，见树有果。应打槌椎，无者下至三拍手，然后取食，不者犯盗。饮食亦尔”^⑦。将僧食拿回自己僧房之中犯盗，这是佛经反复阐述的内容，也为唐代僧人熟知^⑧。

僧食为十方僧众共有财产，所以若一个寺院的僧人不打钟而进食，则是侵犯教团常住资财，故与

① 《佛说善恶因果经》，《大正藏》第85册，第1382页中栏。此经在汉地广为流传，又名《善恶因果经》《菩萨发愿修行经》《佛说因果经》。敦煌汉文遗书中有不少此经的写本，其中日本中村不折旧藏有一件“因果经”，首残尾全，尾题“佛说善恶因果经一卷”。其尾记为“先天二年六月二日写了唯愿合家大小无诸才掌早见家乡愿一切众早得利苦地脱书人左庭芝了”。此经最初录于《大周刊定众经目录》，虽然被判为伪经，但依然具有广泛的影响力。到了先天二年(713)，此经在敦煌依然流行。参看萨仁高娃、陈玉：《藏文〈佛说善恶因果经〉研究》，《中国藏学》2009年第3期，第105页。

② 道宣：《续高僧传》卷一四，《大正藏》第50册，第533页下栏—534页上栏。

③ [法]童丕：《敦煌的借贷：中国中古时代的物质生活与社会》，第55—57页。

④ [法]谢和耐：《中国5—10世纪的寺院经济》，耿昇译，上海：上海古籍出版社，2004年，第70页。

⑤ 道宣：《四分律删繁补阙行事钞》卷中，《大正藏》第40册，第79页下栏。

⑥ 道宣：《四分律删繁补阙行事钞》卷上，《大正藏》第40册，第22页中栏—下栏。

⑦ 道宣：《四分律删繁补阙行事钞》卷上，《大正藏》第40册，第22页中栏—下栏。

⑧ 道宣：《四分律删繁补阙行事钞》卷中，《大正藏》第40册，第55页下栏—56页上栏；道宣：《量处轻重仪》，《大正藏》第45册，第848页中栏—下栏。

盗窃无异。佛教文献中有大量的灵验故事和戒律规范是有关遮蔽客僧，私自进食的。比如道世在《法苑珠林》中引《佛说因缘僧护经》佛祖告僧护云：

第二瓶者，是出家人。有诸檀越奉送苏瓶，供养现前众僧，人人应分。此当事人，见有客僧，留隐在后。客僧去已然后乃分。以是因缘，入地狱中作大肉瓶，火烧受苦，至今不息。

又：

第四寺者，非是僧寺，亦是地狱。迦叶佛时，是出家人，常住寺中。有诸檀越，施僧杂食，应现前分。时有客僧来，旧住比丘，以慳心故，待客出去，后方分物。……以是因缘，入地狱中，噉粪屎食，至今不息。

又：

第六寺者，非是僧寺，是地狱人。迦叶佛时，是出家人，不打诳语，默然共饮众僧甜浆，恐外僧来。以慳因缘，故堕地狱，饮噉融铜，至今不息。^①

在僧传中，许多高僧以不遮客僧，主客同庆而获得赞扬，比如隋代的国师昙延。道宣《续高僧传》记其事云：

释昙延，俗缘王氏，蒲州桑泉人也。……移都龙首，有敕于广恩坊给地，立延法师众。开皇四年下敕，改延众可为延兴寺。面对通衢，京城之东西二门，亦可取延名以为延兴、延平也。然其名为世重，道为帝师。而钦承若此，终古罕类。……而延虚怀，物我不滞，客主为心，凡有资财，散给悲敬。故四远飘寓，投告偏多。一时粮粒将尽。寺主道睦告云：“僧料可支两食。”意欲散众。延曰：“当使都尽方散耳。”明旦文帝果送米二十车，大众由是安堵。惑者谓延有先见之明，故停众待供。未几帝又遗米五百石。于时年属饥荐，赖此僧侣无改。^②

昙延不遮客僧，所以投靠者过多，以至于其所在的长安延兴寺粮食耗尽。另外，唐初长安普光寺高僧玄琬也以款待客僧著称：

初琬自始及终，意存弘济。生善福智，无不缀心。武德之初，时经剥丧，粒食勇贵。客僧无托，乃自竭余力。行化魁豪。随得货贿，并充供给。日到寺厨，亲问丰约，故主客同庆焉。^③

据段成式《寺塔记》，长安寺院都有钟楼，“寺之制度，钟楼在东，唯此寺缘李右座林甫宅在东，故建钟楼于西。寺内有郭令琬琬鞭及郭令王夫人七宝帐。寺主元竟，多识释门故事，云李右座每至生日，常转请此寺僧就宅设斋”^④。段成式这里谈的是平康坊菩提寺，其他寺院钟楼在东，而菩提寺的东边是林甫的宅邸，所以钟楼建在西边，似乎是为了避免钟声骚扰李宅。

唐代寺院鸣钟而食，也可从《唐摭言》所记王播的故事得到证明：

唐王播少孤贫，尝客扬州惠照寺木兰院，随僧斋食。后厌怠，乃斋罢而后击钟。后二纪，播自重位，出镇是邦，因访旧游。向之题名，皆以碧纱罩其诗。播继以二绝句曰：“二十年前此院游，木兰花发院新修。而今再到经行处，树老无花僧白头。”“上堂已了各西东，惭愧阁黎饭后钟，二十年来尘扑面，如今始得碧纱笼。”^⑤

和尚们嫌弃王播，不想让他“随僧斋食”，因此斋后鸣钟，王播诗所谓“饭后钟”即指此事。而长安作为帝国首都，从各地来应试的举子、选调的官员、求利的商人等等汇集于此。可以想见，随僧就斋的俗人更多。“长安举子，自六月已后，落第者不出京，谓之‘过夏’。多借静坊、庙院及闲宅居住，作新文章，谓之‘夏课’。……七月后，投献新课。……人为语曰：‘槐花黄，举子忙’。”^⑥举子宋济就曾在延康

① 道世：《法苑珠林》卷九二，《大正藏》第53册，第967页上栏—中栏。

② 道宣：《续高僧传》卷八《隋京师延兴寺释昙延传》，《大正藏》第50册，第488页上栏—489页中栏。

③ 道宣：《续高僧传》卷二二《唐京师普光寺释玄琬传》，《大正藏》第50册，第616页上栏—中栏。

④ 段成式撰，方南生点校：《酉阳杂俎》续集卷五《寺塔记上》，北京：中华书局，1981年，第253页。

⑤ 李昉等编：《太平广记》卷一九九“王播”条引《唐摭言》，第1494—1495页。

⑥ 钱易撰，黄寿成点校：《南部新书》卷乙，北京：中华书局，2002年，第21页。

坊的西明寺僧院过夏,许浑在落第之后也曾寓居在崇圣寺^①。据《唐摭言》,“韦令公昭度少贫窶,常依左街僧录净光大师,随僧斋粥。净光有人伦之鉴,常器重之”^②。选人王立调选入京,寓居大宁坊,“穷悴颇甚,每乞食于佛祠”^③。“刘相国瞻任大理评事日,饘粥不给,尝于安国寺相识僧处谒餐。”^④可见白衣俗人到寺院随僧就斋,是非常普遍存在的现象,也是长安城中的一道风景。

根据道宣的《行事钞》,寺院接待俗人就斋有一定规矩:

俗人本非应斋食者,然须借问能斋与食。不能斋者,示语因果,使信罪福。知非为吝,怀欢而退……若不守佛教,随情坏法(谓听俗人不斋而食,有来乞请,随情辄与)。令诸众生不知道俗之分,而破坏僧法,毁损三归。既无三归,远离三宝,令诸众生沉没罪河,流入苦海。^⑤

俗人来就斋,僧人应问其能否持斋,如果能,就接待他吃饭;如果不能,就不能接待,而且要给其讲明因果,说明并非出于吝啬。若依此规定,刘瞻、韦昭度等人随僧就斋,应该是答应和尚持斋了。不过实际的情况可能并非完全依律而行,从权的情况应该不少。如果俗人施舍财物于寺院,就能获得随僧就斋的机会。比如长安青龙寺,有新昌坊民病人膏肓,“医巫莫能疗”,希望借助寺院的神圣力量获得救治,所以“厚施主僧,服食于寺庖”^⑥。根据《十诵律》等,即便外道前来就食,佛教和尚也可以给其饮食,不过不能亲手给予^⑦。

僧食“本质具有双重性:它们都是一些共同财产,但也是神圣财产”^⑧。偷吃寺院食物而转生为畜生类,或者到地狱或恶鬼受苦的灵验故事非常多。宗教中,罪孽和债务的含义是重合的。侵吞僧伽财产,或者不能偿还寺院债务的人,或会变成畜类和奴婢,到寺院成为僧伽的常住。道世在《法苑珠林》中不厌其烦地引用《佛说因缘僧护经》强调偷盗僧食的严重后果。比如“为僧当厨,软美供养,在先食噉,羸涩恶者,僧中而行”的人、“作饮食时,美妙好者先自尝噉,或与妇儿,羸涩恶者方僧中行”的净人、“使用供养,过分食噉,或与眷属、知识、白衣”的净人、拒绝撻稚集僧施食的僧人、“以僧厨食街卖得物,用作衣裳”的寺主等,都会堕入地狱受苦,永恒受苦^⑨。长安大庄严寺就有净人用僧食喂狗:

次知直岁,守护僧物,约勒家人曰:“犬有别食,莫与僧粥。”家人以为常事,不用伦言。犬乃于前呕出僧粥,伦默不及之。后又语令莫以僧粥与犬,家人还妄答云:“不与。”群犬相将于僧前吐出粥以示之。于时道俗咸伏其敬慎。^⑩

道宣《集神州三宝感通录》、怀信《释门自镜录》、道世《法苑珠林》都以释弘明解救因盗僧厨食而堕入厕中,常噉粪秽的沙弥这一灵验故事说明偷盗僧食的严重后果^⑪。怀信《释门自镜录》记唐京师慈恩寺僧玄辩被冥官追捉事:

玄辩俗姓王,长安人也。幼入缁门,少参流俗。虽沾法雨,不萌焦种。曾为众差充同州庄直岁。乃弗思业累,畅此无厌,私用众胡麻三十硕、大豆二十硕。既苞藏积岁,莫知陈忤。至永昌年中,忽遇苦患,自见身在火坑中,又有大蛇欲来吞噉,身色红赤,两脚焦烂。宛转号叫,酷毒难

① 李昉等编:《太平广记》卷一八〇,第1338页;许浑:《下第寓居崇圣寺感事》,彭定求等编:《全唐诗》卷五三〇,北京:中华书局,1985年,第6056页。

② 王定保:《唐摭言》卷七,《唐五代笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,2000年,第1636页。

③ 薛用弱:《集异记》,《博异志 集异记》,北京:中华书局,1980年,第35页。

④ 徐松撰,李健超增订:《增订唐两京城坊考》长乐坊条引《唐语林》,西安:三秦出版社,1996年,第112页。

⑤ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷上,《大正藏》第40册,第22页中栏。

⑥ 李昉等编:《太平广记》卷三一二“新昌坊民”条引《唐阙史》,第2469—2470页。

⑦ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷上,《大正藏》第40册,第22页下栏。

⑧ [法]谢和耐:《中国5—10世纪的寺院经济》,第70页。

⑨ 道世:《法苑珠林》卷九二,《大正藏》第53册,第967—968页。《佛说因缘僧护经》,失译人名,今附东晋录。收入《大正藏》第17册,第565—571页。

⑩ 道宣:《续高僧传》卷二一《京师大庄严寺释昙伦传》,《大正藏》第50册,第598页中栏。

⑪ 道宣:《集神州三宝感通录》卷下,《大正藏》第52册,第427页上栏;怀信:《释门自镜录》,《大正藏》第51册,第819页上栏;道世:《法苑珠林》卷九四,《大正藏》第53册,第983页中栏—下栏。

闻。僧众见之，毛竖流汗。中少醒，即遣傍守一人代书，并召引寺僧景先，先时身在，辩已见先在火坑内。辩罄割衣资，克己陈忏。经二十日，乃见冥官将五六百人器仗来取，辩但知叩头叩头，于是而卒。于时华严法师在中讲说，道俗数百，咸悉知之。又开业寺神德，亦多用常住物，忽暴亡。新丰人姓刘，亦暴亡，见德头如火山，身作镬脚。又引同寺上座将去，并引都维那仁敬。师舍衣物陪常住，晓夕精修，遂免追摄。^①

这是典型的佛教精英讲述佛教灵验的例子。怀信所讲的所有人物、地点都是真实的，事件也确实以某种形式在长安的城市空间中演绎过。怀信以佛教六道轮回、因果报应的理论将其解释阐发如上述故事，进而强调佛法无边，僧食神圣，众生应当尊重三宝物。在这个故事里，玄辩是大慈恩寺的和尚，以私用“胡麻三十硕、大豆二十硕”而被迫入地狱。此事想必当时在长安僧俗中反响强烈，因为怀信强调，当玄辩遭到报应时，华严法师正在慈恩寺讲法，听众僧俗数百人都一起见证。麻子，又称胡麻子。如阿斯塔纳 377 号墓出土《高昌乙酉丙戌岁某寺条列日用斛斗帐历》第 10 行“五斛，得钱十文，买胡麻子五斛，供佛明”，阿斯塔纳 154 号墓出土的《高昌传供酒食帐》第 4 行吴尚书得“麻子饭五斗”^②。佛教戒律中专门规定，“得胡麻食残不尽，即煮取油七日受之”^③。也就是说，如果化来的胡麻吃不完，则煮取油脂，用作七日药。

怀信提到的开业寺僧神德，也因为私用常住物堕入地狱。怀信《释门自镜录》还记载了下面这则灵验故事，发生在法界寺尼和开业寺之间：

法界寺尼妙觉身当直岁，将钱二十六贯，凭开业寺僧玄湛，余官粟二百硕，欠一十三贯钱粟，未还其钱。官典腹内其僧，苦索不得。遂经三年，至圣历元年九月内，尼妙觉在房，忽得重病。遂有人追云：“王追师。”即随使至阎罗王所。王问：“阿师何以用寺家钱？”尼妙觉云：“一生不曾用寺家钱。”王言：“身当直岁，用钱十三贯粟。粟既不得，钱何不还？”尼妙觉云：“此钱僧玄湛将付官典，妙觉实不自用。”王急遣觅僧玄湛对当其尼。……玄湛遂即立帖求还，云到明年腊月内不还，乞现在房内物总与任阿师取。……其尼病遂差，其僧于后至腊月内，还钱遂了。两寺徒众并具知之。^④

这个故事非常有意思。法界尼寺和开业寺都在丰乐坊。法界尼寺在西南隅，有双浮图；横街之北为大开业寺，本隋胜光寺，蜀王秀立，大业元年徙光德坊，于此置仙都宫，即文帝别庙。武德元年高祖改为证果尼寺，贞观九年徙崇德坊，于此置静安宫，即高祖别庙。仪凤二年（677）废宫置开业寺。也就是说，这个故事发生在同坊相邻的两所寺院。怀信在故事结束时强调，这件事“两寺徒众并具知之”。正如其他的发生在长安的灵验故事一样，讲述者并不认为自己在编造故事，而是反复强调自己转述的实实在在发生在长安城中的真实事件。在多数长安居民的脑子里，长安城除了现实的空间之外，还存在一个佛教描述的六道世界，这个世界由因果轮回、功德业障的规则主导着。

偷盗僧食后果严重，乃至“盗与盗受，一团一撮，片盐片酢，皆死堕焦肠地狱，吞热铁丸”^⑤。在灌顶纂《国清百录》中，就记载隋代高僧僧照私用僧盐的故事：

同学照禅师，于南岳众中，苦行禅定最为第一。辄用众一撮盐作斋饮，所侵无几，不以为事。后行方等，忽见相起。计三年增长至数十斛。急令陪备，仍卖衣资买盐偿众。此事非久，亦非传闻，宜以为规，莫令后悔。^⑥

灌顶在文末强调，“此事非久，亦非传闻”，而是确曾发生在自己身边的事情。

① 怀信：《释门自镜录》，《大正藏》第 51 册，第 821 页下栏—822 页上栏。

② 赵海霞、茹毅：《5—7 世纪高昌地区的食物品种》，《新疆大学学报（哲学人文社会科学版）》2008 年第 2 期，第 61—67 页。

③ 道宣：《四分律删繁补阙行事钞》卷下，《大正藏》第 40 册，第 118 页下栏。

④ 怀信：《释门自镜录》，《大正藏》第 51 册，第 820 页下栏—821 页上栏。

⑤ 道世：《法苑珠林》卷九一，《大正藏》第 53 册，第 956 页下栏。

⑥ 灌顶：《国清百录》卷一，《大正藏》第 46 册，第 799 页。

在僧传中有很多因为严守戒律不擅食僧食的例子,比如隋代高僧、大兴善寺的智藏:

时居兴善,官供频繁。愿存乞食,尽形全德。纵任居僧务,夏雨冬冰而此志不移,终不妄噉僧食。^①

当时大兴善寺由国家供养,僧食也由朝廷提供。而智藏坚持化缘的本色,而且在担任寺院管理工作时,严守分际,“终不妄噉僧食”。有的高僧获得施舍给自身的食物,也贡献入僧食,比如释慧布,“陈主诸王并受其戒,奉之如佛。末以年暮不参众食,敕给其乳牛。而布回充入众”。因此道宣感叹道:“茕茕谨摄,实高僧焉。”^②隋代释慧曷,“精励在先,日止一餐。七十余载,随得便噉,无待营求。不限朝中,趣得便止。所以蜀部丰都芬羞兼列,每旦填供,常充寺门。曷并命入僧,自无一受。旦讲若下,食惟一碗。自余饼菜,还送入僧”^③。

又,僧食归全体僧伽所有,任何人都不能多吃,一切平等,无问凡圣。道宣《四分律删繁补阙行事钞》指出:

《僧祇》云:若行食时,满杓与上座者,上座应斟量,得遍当取,不得偏饶上座。若沙弥、净人,偏与本师大德者,知事人语言,平等与僧,食无高下也。《五百问》云:上座贪心偏食僧食犯随。^④

道世在《法苑珠林》中论道:

述曰:一切僧食,并须平等。无问凡圣,上下均普。故《僧祇律》云:若檀越行食多与上座者,上座应问:“一切僧尽得尔许不?”答止上座得耳,应言一切平等与。若言尽得者应受。僧上座法不得随下便食,待行遍唱等供已,然后得食。上座之法当徐徐食,有得快餐竟在前出去,应待行水随顺祝愿已然后乃出。^⑤

道世又引《佛说因缘僧护经》佛祖告僧护云:“汝见第一驼者,是地狱人。迦叶佛时,是出家人,寺中上座。长受食分,或得一人二人食分。……以是因缘,入地狱中,……火烧号噉受苦。至今不息。”^⑥

四、偷盗果子:日常生活与宗教想象

水果是中古时期佛教寺院的重要食物来源,不但可以作为时药,而且还可以在过中之后榨汁饮用,补充能量,也就是作为非时药。水果对于佛教的重要性,可以从佛经屡屡出现的佛祖关于水果的谈话、佛教文献中数量众多的有关水果的记载,以及佛教史籍和感通、灵验记中大量的有关偷盗寺院水果堕入地狱、恶鬼、畜生道的故事窥见一斑。隋唐长安寺院林立,水果种植与消费是寺院生活的一个重要面相,偷食果子也是戒律和佛教灵验故事关注的重要内容,这不但反映了当时寺院生活的现实情况,也勾画着佛教对六道轮回、因果报应的想象世界。这一想象世界与现实世界共同构成了长安城居民的思想世界。正是在这样的思想世界中,长安城的僧俗们通过理解世俗与神圣、现实与想象做出自己的日常选择,过着自己的生活。

最能说明偷盗寺院果子现实与思想意义的例子,当属学者们屡屡谈到的高法眼被冥界所迫的故事。其故事情节与思想意义已经被反复阐释,此处不再赘述^⑦。然对于其被阎王所迫的原因,之前并未做细致的剖析。这其中大有深意,值得再作决发。道宣《集神州三宝感通录》、道世《法苑珠林》、唐临《报应记》和慧详《弘赞法华传》都对这一事件进行了记载,说明:第一,这一发生于公元663年正月

① 道宣:《续高僧传》卷一九,《大正藏》第50册,第587页上栏。

② 道宣:《续高僧传》卷七,《大正藏》第50册,第481页。

③ 道宣:《续高僧传》卷一三,《大正藏》第50册,第522页下栏—523页上栏。

④ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷上,《大正藏》第40册,第22页下栏。

⑤ 道世:《法苑珠林》卷四二,《大正藏》第53册,第613页上栏。

⑥ 道世:《法苑珠林》卷九二,《大正藏》第53册,第967页下栏。

⑦ 关于化度寺与高氏的关系、高法眼的身份、《报应记》等记载不同之分析、唐临与高氏之关系,参看孙英刚:《想象中的真实:隋唐长安的冥界信仰和城市空间》,第163—167页。

长安城中的事件,在当时引起了广泛的关注;第二,这并不能仅仅作为一则荒诞的灵验故事看待。这一点从四位记载者的态度就可以窥知,比如道世强调这一事件“京城道俗共知,不烦引证”,道宣更是强调主人公“今见在化度寺圆满师处,听法忏悔”。事件发生于663年,《集神州三宝感通录》完成于664年,《法苑珠林》成于668年,唐临和慧详也是同时代人,唐临《冥报记》撰于663年^①,托名唐临的《报应记》也不会相去太远。慧详的《弘赞法华传》也完成于7世纪中后期,它们都属于同时代的作品。另值得注意的是,在四则记载中,托名唐临的《报应记》做了重大修改。其他三则都是弘赞《法华经》的,高法眼是由于诵读《法华经》获得救赎。然而《报应记》却将《法华经》换成了《金刚经》,宣扬的是《金刚经》的法力和功德。唐临《冥报记》似乎就有宣扬《金刚》灵验的特色,这其中仍有馀意有待阐释,不过本处不再赘述,兹引述相关情节如下:

吾入地狱见阎罗王,升大高座,嗔责吾云:“汝何因向化度寺明藏师房内食常住僧果子?宜吞四百颗热铁丸,令四年吞了。”人中一日当地狱一年,四日便了。从正月二十六日至二十九日便尽,或日食百颗。当二十六日惺了之时,复有诸鬼取来法眼。复共鬼斗,相趁力屈不加,复闷暴死,至地狱令吞铁丸。当吞之时,咽喉开缩,身体焦卷变为红色,吞尽乃苏。^②

见阎王云:“君何盗僧果子?何事说三宝过?”遂依伏罪,无敢厝言。王言:“盗果之罪合吞铁丸四百五十枚,四年受之方尽。说过之罪合耕其舌。”因放令出,遂苏。少时还终,口如吞物,遍身疱赤,有苦楚相缠,经日方醒云。^③

高法眼被冥界所迫的重要原因,是他偷食化度寺的僧果。道世说他偷食的果子,是在化度寺僧明藏房中吃常住僧果子。据道宣《四分律删繁补阙行事钞》,“若将僧家长食还房得偷兰”^④。即便明藏当值僧食,也不会将食物拿回自己房中。可知是高法眼盗取果子之后,躲在明藏的房中吃掉。据慧详《弘赞法华传》,高法眼当时在跟随明藏读《法华》《般若》,这或许解释了为了高法眼能够躲在明藏房中吃偷来的化度寺果子。

水果对于佛教僧侣来说非常重要,故偷食僧果会堕入地狱、恶鬼、畜生中受种种辛苦。道世《法苑珠林》引《大集经济龙品》云:“吃噉四方众僧华果饮食,……由彼业缘,于地狱中,经无量劫。大猛火中,或烧或煮,或饮洋铜,或吞铁丸。从地狱出堕畜生中,舍畜生身生饿鬼中,如是种种,备受辛苦。”道世述曰:“今见愚迷众生,不简贵贱,不信三宝。苟贪福物,将用资身。或食噉僧食,受用华果;或骑僧杂畜,将僧奴随逐;……如是等损,具列难尽。静思此咎,岂不痛心?”^⑤被广泛引述的《佛说善恶因果经》云:“若有众生入寺之时,唯从众僧乞索借贷;或求僧长短,专欲破坏;或噉僧食,都无愧心,饼果菜茹,怀挟归家,如是之人,死堕铁丸地狱。”^⑥这或许是高法眼被惩罚吞服数百颗热铁丸的理论依据。不但盗食水果会吞热铁丸,违反佛教饮食“一切僧食,并须平等,无问凡圣,上下均普”原则的,也会吞热铁丸。东晋法显译《佛说杂藏经》云:

复有一鬼言:“我常有七枚热铁丸,直入我口,入腹五藏焦烂,出复还入,何因故受此罪?”目连答言:“汝前世时作沙弥行果茄子时,到自师所敬其师,故偏心多与,实长七枚,是故受如此罪,此是华报,后受地狱果。”^⑦

强调盗取寺院水果会遭业报是佛教文献的一个重要主题。除此之外,高法眼(实际上其本人是

① 据岑仲勉研究,《冥报记》成书于永徽四年(653)。岑仲勉:《唐唐临冥报记之复原》,《中央研究院历史语言所集刊》第17本(1948年),第177—194页。

② 道世:《法苑珠林》卷四六,《大正藏》第53册,第640页下栏—641页上栏。

③ 道宣:《集神州三宝感通录》卷下,《大正藏》第52册,第430页上栏。另外参看慧详:《弘赞法华传》卷九,《大正藏》第513册,第42页中栏;李昉等编:《太平广记》卷一〇三《高纸》引《报应记》,第594—595页。

④ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷中,《大正藏》第40册,第55页下栏。

⑤ 道世:《法苑珠林》卷七四,《大正藏》第53册,第843页中栏—页下栏。

⑥ 《佛说善恶因果经》,《大正藏》第85册,第1381页中栏。

⑦ 法显译:《佛说杂藏经》,《大正藏》第17册,第558页上栏。

一个与化度寺关系密切的佛教徒)盗食化度寺果子这样一件我们看来再小不过的事情,被众多佛教高僧反复渲染的缘由,或许还有强烈的现实关怀。众所周知,化度寺内有信行所立的无尽藏院,“钱帛金绣积聚不可胜计,常使名僧监藏,供天下伽蓝修理。燕、凉、蜀、赵,咸来取给”,在武则天将其移往东都福先寺之前,这里是长安乃至唐帝国佛教寺院的重要物资和财富基地,对佛教社区而言,意义非同寻常^①。但是这样一座寺院,却在贞观中,因为监守自盗而招致重大损失,相信这一损失对于当时整个的佛教世界都有震动:

贞观中,有裴玄智者,戒行精勤,入寺洒扫。积十数年,寺内徒众,以其行无玷缺,使守此藏。

后密盗黄金,前后所取,略不知数,寺众莫之觉也。因僧使去,遂便不还。惊疑所以,观其寝处,

题诗云:“放羊狼颌下,置骨狗前头。自非阿罗汉,安能免得偷!”更不知所之。^②

律藏规定,出家人拥有价值贵重的或者明显具有世俗特点的财产为“不净”。律藏甚至禁止僧众直接接触上述财产。僧众通过公有制的方式拥有地产、牲畜和贵重金属,但是必须通过中间人“净人”来代替他们从事一切必须接触不净物的活动:农业、牧业、商业、烹饪。长安的寺院中存在数量众多的净人,有时候他们被叫做家人,这些人在长安的寺院生活中扮演着重要角色。比如西明寺建立之时,国家“赐田园百顷,净人百房,车五十两,绢布二千匹。征海内大德高僧……凡五十人,广京师行业童子……凡一百五十人”^③。不过净人对僧物的侵夺也是普遍存在。很多偷盗僧食的,正是为僧人服务的净人。这里的裴玄智,应该就是化度寺的净人之类。

化度寺无尽藏的失窃,对佛教社区而言是切肤之痛,这或许也是在贞观之后,无尽藏“常使名僧监藏”的原因。高法眼的事件,不管其发生的机理与真相到底如何,显然触动了道宣、道世、慧详、或者还有唐临这些佛教精英的神经,为他们大肆宣扬佛教三宝物之神圣不可侵犯提供了机会。既然偷盗小小的果子都会遭到吞服铁丸的下场,那么谁还敢打寺院财富的脑筋呢?^④

果树是寺院的重要财富,道宣《量处轻重仪》规定:“属僧伽蓝园田,果树,律断入重。谓寺院内外所有园田、果菜、谷米众、具养生调度等(其类有七):一、园圃所种菜蔬……二、栽种五果之树。”五果包括壳果(胡桃、栗等)、肤果(梨、柰、木瓜等)、核果(桃、杏、枣、柿等)、角果(山泽诸豆)、桢果(松柏子等)。这些都“准律据义,断入常住”^⑤。水果是时食的重要成分,可以与面、饭、饼、菜一起食用。同时,水果又可以制作非时浆,在过午之后饮用,为僧侣补充能量和营养。道宣《四分律删繁补阙行事钞》云:

《善见》:舍楼伽浆(谓莲华根捣取汁澄清者)、一切木果、一切叶、除菜一切华、一切草果、除甜瓠子、冬瓜、甜瓜、椰子果已外,得非时服。《毘尼母》:得种种果多食不尽者,破取汁饮。……

四分八种浆,古昔无欲仙人所饮,梨、酸枣、甘蔗、蕤果、蒲萄、舍楼伽等浆也。若醉人不应饮,饮则如法治。《伽论》:要须漉除滓,澄清如水。若有浊汁,与时食杂,若咽咽饮,随犯波逸提。^⑥

以瓜果制作非时浆,是为饥渴的比丘开遮的。而且必须水净才能引用,果汁也滤去果渣,澄清如水。虽然有这些规定,实际中遵守的情形并不理想。所以道宣感叹道:

今有愚夫,非时妄噉诸杏子汤、干枣汁、果浆含滓。藕根米汁、干地黄、茯苓末诸药酒煎非咸苦格口者非时噉之,并出在自心。妄凭圣教,不如噉饭,未必长恶。引误后生,罪流长世。^⑦

道世在《法苑珠林》中也对此类不遵守戒律随意饮用非时浆的情况进行了批评:

① 徐松撰,李健超增订:《增订唐两京城坊考》“义宁坊”条引韦述《两京新记》卷三,第220页。

② 李昉等编:《太平广记》卷第四九三“裴玄智”条引《辨疑志》,第4047—4048页。

③ 苏颋:《唐长安西明寺塔碑》,《全唐文》卷二五七,北京:中华书局,1983年,第2597—2598页。

④ 作为意识形态领域圣地的佛寺具有威慑力,很少受到盗窃和破坏。这一点为许多学者共识,比如齐东方:《佛寺遗址出土文物的几个问题》,胡素馨主编:《佛教物质文化、寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》,第81页。

⑤ 道宣:《量处轻重仪》,《大正藏》第45册,第840页下栏—841页中栏。有关道宣对植物的分类,参看陈怀宇:《动物与中古政治宗教秩序》,上海:上海古籍出版社,2012年,第80—96页。

⑥ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷下,《大正藏》第40册,第118页中栏—下栏。

⑦ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷下,《大正藏》第40册,第119页上栏。

述曰:比见诸人非时分中食于时食,何者是耶?谓边方道俗等,闻律开食果汁浆,遂即食干枣汁或生梨、蒲萄、石榴,不捣汁饮,并子总食。虽有捣汁,非澄使清。取浊浓汁,并滓而食。或有闻开食舍楼伽果浆以患热病,遂取生藕并根生食,或有取清饭浆饮,或身无饥渴非时食苏油蜜、石蜜等,或用杏仁煎作稠汤。如此滥者非一,不可具述。若准十诵,非前远行等五种之人不得辄食,食便破斋。见数犯者多,故别疏记。^①

以隋唐长安的佛教寺院看,水果也是僧侣的重要食物来源。隋代高僧法藏(非唐代华严法藏)在隋文帝弘扬佛教中扮演重要角色。杨坚担任丞相操纵北周政局之后,恢复被武帝摧毁的佛法。大象二年(580),法藏与杨坚对论三宝经宿,杨坚赏赐其“法服一具、杂彩十五段、青州枣一石”。杨坚称帝之后,置大兴善寺,召法藏入寺,开皇二年(582),内史舍人赵伟宣敕,“月给茯苓、枣、杏、苏油、柴炭,以为恒料”^②。每月供给枣、杏等水果,足可证明水果在僧侣饮食中扮演如何重要的地位。法藏并非唯一入住大兴善寺的高僧,兴善寺其他高僧的情况,或有可类比之处。唐代枣子以青州为美,故杨坚赏赐法藏一石青州枣。佛教和尚为了在寺院种植枣树,甚至长途跋涉去青州取种:

释慧觉,俗姓范氏,齐人也。……又闻往生净土,园施为功。不远千里,青州取枣。于并城开义寺种之。行列千株,供通五众。日呈茂美,斯业弘矣。^③

长安律藏寺(安定坊)的和尚通达,以不食五谷,唯食蔬果著称,“常以饮水啖菜,任性游纵,或揽折蒿藿生宛而食。至于桃、杏、瓜、果,必生吞皮核”。通达跟当时的宰相房玄龄关系密切,房玄龄将其“迎至第中,父事隆重”。房玄龄宅在务本坊,距长安西城安定坊的律藏寺颇远,可见通达专吃蔬果,生吞皮核的名声广为人知^④。但是也有僧人对是不是吃果核持完全不同的态度,长安胜光寺高僧智保吃水果时,“低目仰手,依法受之。任得甘苦,随便进噉。皆留子实,恐伤种相”。智保以持戒律著称,“寺有草物堪为僧用者,必拾掇鸠聚,身送厨帐”,“处众而食,曾无盈长。残水余赋,并以饼拭而噉之,一滴无遗。恐损施福故也。尝遇重病,每食有余一两匕者,停贮多日,可得升许。亲看温煮,命净人食之”^⑤。关于胜光寺和智保,后文还有论述。此处说明水果在长安僧侣的日常饮食中扮演着重要的角色,也因为如此,长安寺院对于种植果树和防范盗窃非常重视。

佛寺广种果树,其实并不局限于长安。王梵志有诗云:“出家多种果,花蕊竞来新。……后园多桃李,花盛乱迎春。”^⑥敦煌的佛寺也大量种植果树,报恩寺和安国寺有桃园,普光寺有栗树园,净土寺也有果园。P.46605《禅和尚赞》称:“合寺花果,供养僧食。”从敦煌资料看,寺院主要种植柰、桃、栗、枣^⑦。高昌地区则多见枣和梨,比如阿斯塔纳153号墓出土的《高昌曹张二人夏果园券》第6行“梨枣”,第7行“与冯寺主梨两斛”^⑧。

虽然敦煌和高昌地区的佛教寺院也广泛种植和消费水果,但是其水果种类似乎并不丰富,与长安相比,要贫乏得多。从文献看,从文献看,唐长安普通果品有李、梨、杏、桃、樱桃、枣、栗、梅、柑、柿、葡萄、石榴、林擒、猕猴桃等,其他珍稀品种也是屡见不鲜。如果我们依照《全唐诗》中出现次数排序,或从某种程度上获知什么水果最为普遍食用。通过电子检索,《全唐诗》中出现次数最多的是桃、李、梅,分别出现1660次,1307次和1058次,其次是杏,出现488次。排除诗歌感性与象征的因素,比如桃树、桃花比枣更容易嵌入诗歌的意境中,至少说明桃、李、梅、杏,加上枣、梨等,是长安僧俗最为普

① 道世:《法苑珠林》卷四二,《大正藏》第53册,第614页上栏。

② 道宣:《续高僧传》卷一九《唐终南山紫盖沙门释法藏传》,《大正藏》第50册,第581页中栏—下栏。

③ 道宣:《续高僧传》卷一二,《大正藏》第50册,第521页上栏。

④ 道宣:《续高僧传》卷二五《唐京师律藏寺释通达传》,《大正藏》第50册,第655页中栏—下栏。

⑤ 道宣:《续高僧传》卷二一《唐京师胜光寺释智保传》,《大正藏》第50册,第612页下栏—613页中栏。

⑥ 王梵志:《四波乐八十九》,王重民等编:《全唐诗外编·全唐诗补遗》卷二,北京:中华书局,1982年。

⑦ 李并成、许文芳:《从敦煌数据看古代民众对于动植物资源的保护》,《敦煌研究》2007年第6期,第90—95页。

⑧ 赵海霞、茹毅:《5—7世纪高昌地区的食物品种》,《新疆大学学报(哲学社会科学版)》2008年第2期,第61—67页。

遍食用的水果。

长安寺院种植果树历来就有传统。北周时,“释道臻,姓牛氏,长安城南人。……于昆池之南置中兴寺,庄池之内,稻田百顷,并以给之。梨、枣、杂果,望若云合。……近贞观中,犹存古树”^①。崇业坊玄都观有千株桃园;晋昌坊大慈恩寺有千株杏树、柿子树;长乐坊大安国寺、崇化坊龙兴寺、通义坊兴圣尼寺都有柿树;大总持寺有梨树;修德坊西北隅兴福寺北有果园,复有藕花池二所;兴宁坊清禅寺竹树繁森,园圃围绕,京师殷有,无过此寺。其他西明诸寺,都有大片果园。在自己种植之外,僧人还可以自寺外购买水果。裴明礼在金光门外种植各类果树;丰乐坊郭橐驼以种植果树著称,还能嫁接种植培育出长安本土的金桃;平康坊张住住货卖姜果^②。

蔬菜的情形与果树类似,比如西明寺以种植一种白色美味的茄子著称。“茄子……僧人多炙之,甚美。有新罗种者,色稍白,形如鸡卵,西明寺僧造玄院中,有其种。”^③偷盗寺院瓜、果、蔬菜在隋唐长安应该非常普遍,因此唐初护法高僧法琳在其《辨正论》中抨击:

岂止犯菜、偷鱼、窃瓜、私枣,兼以盗僧鬻物,用常住财。恶求多求,以利生利。曾无愧色,都不介怀。何独带累见前信?亦殃咎后世。^④

道宣《集神州三宝感通录》也记载有一个忏悔盗食僧果的事件:

岐州岐山县华阳乡王庄村凭玄嗣者……(不信佛法,烧毁佛像,堕入地狱受苦)于时京邑大德行虔法师等百余僧,为众说法。裴尚官比丘尼等数百,俗士五六千人,咸见玄嗣五体投地,对舍利前,号哭忏悔不信之罪。又忏犯尼净行,打骂众僧,盗食僧果。^⑤

在佛经中有大量关于私用僧果堕入地狱受苦的描述,这些记载又为隋唐时期的僧侣所转述和渲染。在这种思想背景下,私自盗食和挪用僧果,成为非常恐怖的事情。这种恐惧对佛教宣传和维护寺院和僧伽的神圣性非常重要。下面胜光寺僧孝贇取果嗽亲得报的故事,也是发生在长安宗教和世俗空间的一件大事,其中牵涉的因素异常复杂,既有大族的角色,又涉及戒律的规定和宗教想象,非常生动地描述了小小的果子在佛教宣传和僧俗互动中的重要意义。

怀信《释门自镜录》云:

孝贇,俗姓窦,华国公诞之子也。弱而笃志经戒,驰心释教。贞观二十三年出家,住胜光寺。寺既密迳廛闹,兄弟亲姻,往来颇剧。贇数以寺果嗽之。无几,得呕血之疾,发便仅死。气息绵绵,哀叫酸楚,见者莫不股栗。少间苏而血止,自说云:“辄欲吐血前,睹赤衣使者,将贇往黑林中,扇大风吹贇肢节,使令分散。俄顷复引贇向一明处,台观闲敞,上有人,仪容可畏。厉声谓贇曰:“何乃以寺家果饲亲等耶?”言已而失。如此经月以为常候。显庆五年六月二十四卒于寺,春秋二十一。^⑥

文中所谓“华国公诞”,当为莘国公窦诞,是窦抗第三子,贞观朝大臣,尚高祖女襄阳公主,其墓志1985年在顺陵出土。根据相关史料记载,窦诞于贞观二十二年(648)年薨于辅兴坊私第。有子三人,窦孝慈、窦孝谌、窦孝礼^⑦。不过根据《僧镜录》,窦诞还有一子窦孝贇,也是以“孝”字辈行。孝贇生于贞观十三年(639),死于显庆五年(660)。依此推算,孝贇是在其父窦诞去世之后第二年,也就是贞观二十三年出家为僧,年仅10岁。窦氏是关陇贵族中显赫的家族。庶出子弟众多,很多子弟的名字不见于

① 道宣:《续高僧传》卷二三,《大正藏》第50册,第631页中栏。

② 相关研究相当丰富,此处不须赘述,参看马波:《唐代长安瓜果蔬菜的消费与生产初探》,《古今农业》1992年第2期,第35—40页;马文军:《唐代长安城中的农艺业》,《人文杂志》1996年第1期,第96—98页等。

③ 段成式撰,方南生点校:《酉阳杂俎》前集卷一九《广动植之四》草篇,第186页。

④ 法琳:《辨正论》卷一,《大正藏》第52册,第494页上栏。

⑤ 道宣:《集神州三宝感通录》卷上,《大正藏》第52册,第407页中栏—下栏。

⑥ 怀信:《释门自镜录》,《大正藏》第51册,第822页中栏—下栏。

⑦ 刘昉等撰:《旧唐书》卷六一《窦抗传》,第2369—2370页;《窦诞墓志》,吴钢主编:《全唐文补遗》第2辑,西安:三秦出版社,1995年,第96页;鲁才全:《窦诞职官年表——以〈窦诞墓志〉为中心》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第16辑(1998年),第114—122页。

官方史料记载,这种现象比较普遍。孝贇很可能是在父亲去世之后,迫于家族内部压力,被送到胜光寺为僧的。或许这是其名字不见于其他记载的原因。另外一种可能是因为孝贇已经出家,脱离俗世,所以不再算入行辈。

胜光寺在光德坊,“寺既密迩麇闹,兄弟亲姻,往来颇剧”,也就是说,胜光寺和孝贇的兄弟亲姻相去不远,所以往来异常频繁。据《窦诞墓志》,窦诞宅在辅兴坊,嘉会坊有窦氏家庙,加上窦氏世代皇亲国戚,亲姻众多,所以与胜光寺“密迩麇闹”,不难理解。

僧果归全体僧侣所有,僧人不得私用。正如道宣反复强调的,僧食为“四方常住僧物”,理论上归所有僧侣共有。若取为己用,则“准共盗僧食”,也即跟偷盗僧食是一样的^①。北凉昙无讖等译《大方等大集经》云:

若有四方常住僧物,或现前僧物,笃信檀越,重心施物,或华或果,或树或园,饮食资生,床褥敷具,疾病汤药,一切所须,私自费用或持出外,乞与知识亲里白衣,此罪重于阿鼻地狱所受果报。^②

也就是说,如果僧人私自将果子送与俗人的亲戚朋友,罪孽深重。这正是孝贇最后吐血身亡的理论依据。这一思想也反映在《佛说因缘僧护经》中。《佛说因缘僧护经》,失译人名,今附东晋录。在此经中,世尊复告僧护,有九种人,常处阿鼻大地狱中。其中就有食众僧物和食佛物者^③。道世《法苑珠林》反复引用此经来说明偷盗僧食的严重后果,其中数条都与果子有关,佛祖告僧护云:

汝见大瓮者,迦叶佛时,是出家人。为僧典果菜,香美好者,先自食噉。酢果涩菜,然后与僧。或逐随意选好者与。以不平等故,入地狱作大肉瓮,火烧受苦,至今不息。^④

汝见华树者,是地狱人。迦叶佛时,是出家人。当僧果菜,园有好华果为己私用,或与白衣。故入地狱,作大华树,火烧受苦,至今不息。

汝见果树者,是地狱人。迦叶佛时,是出家人。当僧果菜,香美好果,私自食噉,或与白衣。故入地狱,作肉果树,火烧受苦,至今不息。^⑤

这里道世所引的内容也强调,如果将僧果私自送给俗人,会堕入地狱。为了避免无意中犯盗僧果,道宣在其《行事钞》中强调:“若至空寺,见树有果,应打榿椎;无者下至三拍手,然后取食,不者犯盗。”^⑥其在《量处轻重仪》又强调,“至空寺不击磬,而食果者亦犯盗”^⑦。也就是说,如果进入寺院,即便寺院没有僧人,如果要吃寺院种植的水果,也要打榿椎或击磬告知,如果寺院没有这些设施,要拍三下手,然后才能吃。不然就等同于偷盗僧食,造成恶报。

五、长安寺院的蜜和糖

糖和蜜是佛教寺院的重要食物,对佛教僧侣的修行和日常生活具有不可低估的意义。柯嘉豪(John Kieschnick)专门探讨了糖和佛教的关系,认为早期制糖业就跟印度寺院关系密切,糖为佛教徒所必需,而寺院又满足了制糖的一切条件^⑧。佛教僧侣禁止食肉,而且过中不食,要满足繁琐的修行、诵经、布道所需的体力,糖和蜜就显得异常重要。我们从7世纪长安西明寺的道宣和道世的记载

① 相关论述参看道宣:《量处轻重仪》,《大正藏》第45册,第848页中栏—下栏;《四分律删繁补阙行事钞》卷中,《大正藏》第40册,第55页下栏—56页上栏。

② 《大方等大集经》卷四四,《大正藏》第13册,第292页下栏。

③ 《大正藏》第17册,第565—571页。

④ 道世:《法苑珠林》卷九二,《大正藏》第53册,第967页中栏。

⑤ 道世:《法苑珠林》卷九二,《大正藏》第53册,第969页上栏。

⑥ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷上,《大正藏》第40册,第22页中栏—下栏。

⑦ 道宣:《量处轻重仪》,《大正藏》第45册,第848页下栏。

⑧ John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 249—261.

可以窥见一斑。道宣和道世长期居住在长安,而且都以律学著称,他们对僧侣食用蜜、糖的记载或许更接近于当时的一般情形。

道宣在其《四分律删繁补阙行事钞》提到“非时浆”,引用《摩诃僧祇律》云:“非时浆者,《僧祇》:一切豆、谷、麦煮之头不卓破者之汁,若酥油、蜜、石蜜、十四种果浆、生果汁,要以水作净,若器底残水被雨溅等亦名净。”^①僧人过午不再进食,但是可以饮用非时浆,不算破戒。非时浆可以由粮食、水果等制成,其中酥油、蜜(蜂蜜)、石蜜做成的浆水是普遍饮用的几种。道宣的同学道世在其《法苑珠林》中对此记载略同,并且引《十诵律》云:“石蜜非时不得辄噉。有五种人得非时食,谓远行人、病人、不得食人、食少人、若施水处,和水得饮。”又引《五分律》云:“听饥渴二时得饮(故知无病、非时,纵是石蜜、苏油等亦不得食)。”^②也就是说,石蜜(包括蜂蜜和砂糖)做的浆水在一定条件下可以非时饮用,这个条件很宽,饥、渴的时候就可以饮用。不饥不渴饮用则破斋。但是实际上破斋的情况很多,所以道世在《法苑珠林》中感叹“身无饥渴非时食苏油、蜜、石蜜等”的情况很多,“见数犯者多,故别疏记”^③。

蜜、糖必须以为水作净才能引用。《法苑珠林》引《僧祇律》云:

佛住梨耆闍河边,时世尊钵比丘钵共在露处。时有猕猴,行见树中有无蜂熟蜜,来取世尊钵。诸比丘遮,佛言:“莫遮,此无恶意。”便持钵取蜜奉献,世尊不受,须待水净。猕猴不解佛意,谓呼有虫,转看见钵边有流蜜,乃到水边洗钵。水湔钵中,持还奉佛,佛即受取。^④

糖、蜂蜜、石蜜等除了能够在过午之后给僧人增加营养之外,还能作为七日药使用。佛陀允许比丘服用的食品及药物共有四种,包括时药、非时药、七日药、尽形寿药。七日药是给具有营养的补品,体质衰弱、营养不良生病的僧侣可以食用,一次拥有它,必须在七日限内服完。道宣在《行事钞》中写道:

七日药者,《四分》:酥、油、生酥、蜜、石蜜等五种,世人所识。当食当药,如食饭干饭,不令麤现。《伽论》:糖浆亦得七日受。……有四百四病,……火大熟病用酥治之,水病蜜治。^⑤

酥、蜜、糖浆都可以做七日药给生病僧侣补充营养。甘蔗在给僧侣提供糖分中扮演着重要角色,道宣引《十诵律》云:“甘蔗是时药,清汁是非时,分作石蜜,是七日,烧作灰是尽形。”^⑥也就是说,甘蔗是时药,持斋可食,榨成清汁(无渣),可做非时药;做成石蜜,则属于七日药;烧成灰,就变成了尽形药。尽形药,又称尽寿药、尽形寿药、终身药。是为治病而需服用的,但不属充饥、资养性食物的药物。它被准终身使用,储存在僧房中。既然已经烧成灰,甘蔗的甜味全然消失,此时食用就没有欲望在里面,所以可随时使用,不破戒律。鉴真在天宝二年(743)第二次东渡日本,在其准备的物品中,就有“石蜜、蔗糖等五百余斤,蜂蜜十斛,甘蔗八十束”^⑦,可以验证蜜和糖对中古时代僧侣的重要性,可谓是必备的食物和营养品。

对糖及蜜的物质史研究非常丰富,此处不须赘述^⑧。薛爱华(Edward H. Schafer)在谈及石蜜时提到,石蜜是将甘蔗汁晒干制作成糖,然后用糖制作石蜜,需要掺入牛乳。长安生产一种味道甜美,并且可以长期保存的石蜜,这种石蜜是用白蜜与凝乳调制而成的^⑨。除了石蜜之外,从现存史料看,蜂蜜在长安佛教寺院也相当普遍。赞宁《宋高僧传》卷一六《唐京兆圣寿寺慧灵传》记载宣宗时期的大总

① 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷下,《大正藏》第40册,第118页中栏。

② 道世:《法苑珠林》卷四二,《大正藏》第53册,第613页下栏—614页上栏。

③ 道世:《法苑珠林》卷四二,《大正藏》第53册,第614页上栏。

④ 道世:《法苑珠林》卷四一,《大正藏》第53册,第607页栏。

⑤ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷下,《大正藏》第40册,第118页下栏。

⑥ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷下,《大正藏》第40册,第118页下栏。

⑦ 真人元开著,汪向荣校注:《唐大和上东征传》,北京:中华书局,2000年,第47—48页。

⑧ 比如梁家勉认为,唐代的糖分为石蜜、砂糖和糖冰三种,其中石蜜是用冰、牛乳、米粉和煎,乃得成块。参看梁家勉:《甘蔗史证》,倪金根编:《梁家勉史文集》,北京:中国农业出版社,2002年,第356—360页。

⑨ [美]谢弗(薛爱华):《唐代的外来文明》,吴玉贵译,北京:中国社会科学出版社,1995年,第324—327页。

持寺以梨花蜜出名,甚至贡献给皇室食用:“寺中常贡梨华蜜,其色白,其味愈常,蜡房所取者。”^①所谓梨花蜜,顾名思义,当与梨花有关,这是将种植果树与酿蜜结合起来了。刘禹锡有诗云:“何处深春好,春深兰若家。当香收柏叶,养蜜近梨花。”^②可见寺院(兰若)种植梨树并养殖蜜蜂在唐代并不稀见。

大总持寺为隋文帝所建,在长安最南边的永阳坊。将种植果树与养殖蜜蜂结合起来并不限于永阳坊。正如前文所论,长安的寺院需要大量的蜂蜜,而唐人素食较多,也需要蜂蜜,这为蜂蜜生产提供了广阔的市场。《太平广记》引《御史台记》云:

唐裴明礼,河东人。善于理生,收人间所弃物,积而鬻之,以此家产巨万。又于金光门外,市不毛地。多瓦砾,非善价者。乃于地际竖标,悬以筐,中者辄酬以钱,十百仅一二中。未浹浹,地中瓦砾尽矣。乃舍诸牧羊者,粪即积。预聚杂果核,具犁牛以耕之。岁余滋茂,连车而鬻,所收复致巨万。乃缮甲第,周园置蜂房,以营蜜。广栽蜀葵、杂花果,蜂采花逸而蜜丰矣。营生之妙,触类多奇,不可胜数。贞观中,自古(右)台主簿,拜殿中侍御史,转兵吏员外中书舍人,累迁太常卿。^③

长安城西边有三个城门,中间为金光门,金光门西趣昆明池,东入城经一坊之地就抵达西市。围绕西市与金光门,附近区域众多寺院环伺,包括西明寺、化度寺、胜光寺、延兴寺、普光寺、宝昌寺、慈悲寺、醴泉寺、妙胜尼寺、开善尼寺、慈门寺等等。加之繁华热闹的西市是长安城重要的货卖交易中心,其对更远城区寺院形成辐射作用,构成了一个巨大的寺院消费需求网络。而且除了寺院需要大量的蜂蜜之外,唐人素食较多,也广泛食用蜂蜜。裴明礼在金光门外种植花果,广置蜂房,将果树栽植和蜂蜜生产结合起来,充分考虑到了地利之便和广阔的市场需求,所以能够赚取巨额财富。

寺院花果茂盛,又养蜂取蜜,甚至有人到寺院偷窃蔬菜被蜜蜂所螫的事情发生:“释昙询,杨氏,弘农华阴人。……时有盗者来窃蔬菜,将欲出园,乃为群蜂所螫。询闻来救,慈心将治,得全馀命。”^④

因为蜜是僧侣的重要食物,所以偷盗僧蜜的情况也就时有发生。道世引用《佛说因缘僧护经》佛祖告僧护讲述两段故事:

汝见比丘手捉斲斤自斲己舌,是地狱人。迦叶佛时,是出家沙弥。为僧当分石蜜,斲作数段。于斧刃许少着石蜜,沙弥噉舐,故受斲舌苦,至今不息。

这个故事是关于沙弥偷吃石蜜的故事,还有一个故事是关于蜂蜜:

汝见泉者,是地狱人。迦叶佛时,是出家沙弥,为僧当蜜,先自尝噉,后残与僧,减少不遍。故入地狱作大肉泉,火烧沸烂,受大苦恼,今犹不息。^⑤

类似的偷吃石蜜或蜂蜜的故事在佛经故事中很多,说明这种情况很早就广泛的存在。僧食为全体僧团共有,僧人私自食用属于偷盗,净人偷蜜的情况也存在,比如释法进预知净人盗蜜:

有时与僧出山赴食,欺尔而笑。人问其故,曰:“山寺净人,穿壁盗蜜耳。”及还果如所说,斯事非一。^⑥

净人盗蜜的故事是为了左证法进作为高僧的神通,而更多的关于盗蜜的故事,则在彰显佛教三宝的神圣性,触犯者会堕入地狱,永恒受苦。

① 《大正藏》第50册,第807页下。谢重光《晋唐寺院的园圃种植事业》(《中国社会经济史研究》1989年第3期)以为梨花蜜出自圣寿寺,是基于《宋高僧传》称慧灵为圣寿寺慧灵,其实梨花蜜出自大总持寺,阅《慧灵传》可知。

② 刘禹锡:《同乐天 and 微之深春二十首》,彭定求等编:《全唐诗》卷三五七,北京:中华书局,1979年,第4027页。

③ 李昉等编:《太平广记》卷二四三,第1874—1875页。

④ 道宣:《续高僧传》卷一六,《大正藏》第50册,第559页中栏。

⑤ 道世:《法苑珠林》卷九二,《大正藏》第53册,第967页中栏。

⑥ 道宣:《续高僧传》卷三五《法进传》,《大正藏》第50册,第660页中栏。

六、寺院与酒：破戒、开遮、业报

在佛教戒律中,饮酒被列为十戒之一,属于严格禁止的^①。但是很多学者已经注意到,晚唐五代的敦煌僧人经常集体饮酒。饮酒似乎已成了生活中的常事,比如S. 6452《净土寺诸色斛斗破历》:“十四日粟壹斗就汜家店沽酒,周和尚、三界寺张僧正吃用。”“七日粟贰斗沽酒,汜都头就店吃用。又夜斗粟贰斗沽酒,张僧正、李教授就汜家店吃用。”“酒伍升,李僧就少汜家吃用。”敦煌诸寺用酒总量相当大,为此敦煌佛教团专门设有管理酒类酿造和支用的机构常住库司^②。

实际上,不但敦煌的和尚酿酒喝酒,长安的和尚也酿酒喝酒。酒和长安寺院的关系围绕着戒律和业报的观念展开,又与日常生活有关。

本节依然以长安胜光寺的例子展开。怀信《释门自镜录》记载长安胜光寺僧智保死作塔神事云:

释智保,河东人,少出家,以戒行驰誉。英猷茂实,僧传具之。而立性刚毅,寡于慈顺。及将终,告友人慧满曰:“余欲死矣。而来报精神,不得超胜,似作守寺之神而止于西院佛殿。余频以法遣之,卒不能离。”言讫便绝。自尔西院佛殿,人罕独登。时辄须开,无不栗然毛竖。及后百餘日,尝有老姥,内怀酒食,将遗一僧。行至寺门,忽遭神害。身死委地,器物流离。寺众悼之,知其有征也。^③

智保是胜光寺著名的高僧。根据《释门自镜录》记载,他死后变成了胜光寺佛塔的守塔之神。后来有一个老妇人送酒食“将遗一僧”,结果被其杀死,“身死委地,器物流离”。道宣《续高僧传》也记其事:

以武德末年,遘疾将渐。而正气明爽,告友人慧满曰:“余其死矣,而精神不得超胜,如何?”有问意故,答云:“观其来荫,似作守寺之神耳,而止于西院佛殿。余频以法遣之,卒不能离。”言讫便绝。自尔所陈殿宇,人罕独登。时须开入,无不嗒然毛动。及后百日,尝有老姥,内怀酒食,将遗诸僧。行至寺门,忽被神害。身死委地,器物流离,斯亦严厉之所致也。^④

道宣所记与智保所记,最大的区别在于,智保称老妇送酒食“将遗一僧”,而道宣说是“内怀酒食,将遗诸僧”。如依道宣所云,则饮酒似乎普遍存在于胜光寺诸僧之中。道宣对当时寺院处罚饮酒的方式非常不满,这也从侧面反映了长安僧侣饮酒情形的广泛存在:

寺别立制,多不依教。饮酒醉乱、轻欺上下者,罚钱及米,或输货賕。当时同和,后便违拒,不肯输送,因兹犯重;或行杖罚,枷禁钳锁,或夺财帛,以用供众;或苦役治地,斩伐草木,鋤禾刈刈;或周年苦役;或因遇失夺,便令倍偿;或作破戒之制,季别依次;鋤禾刈谷。若分僧食及以僧物、科索酒肉、媒嫁净人,卖买奴婢及余畜产,或造顺俗之制,犯重囚禁,遭赦得免;或自货賕,方便得脱;或夺贼物,因利求利;或非法之制,有过罪者;露立僧中,伏地吹灰,对僧杖罚。^⑤

玄宗开元十二年(724)诏令:“迺闻道僧,不守戒律。或公讼私竞,或饮酒食肉。”^⑥《全唐文》卷五一〇陆长源《僧常满智真等于倡家饮酒烹宰鸡鹅判》^⑦,都揭示当时在长安僧人破戒饮酒的情况广泛存在。

长安普光寺的明解,以饮酒破戒而堕入饿鬼。怀信、道宣、道世引用郎余令《冥报拾遗》都记其事,道世更强调这件事“京下道俗,传之非一”^⑧,以此证明所言非虚。怀信记其事云:

明解字昭义,姓姚,吴兴武康人也。童幼出家,住西京普光寺。为性聪敏,少有文藻,琴书丹

① 相关论述,参看严耀中:《佛教戒律与中国社会》,上海:上海古籍出版社,2007年,第241—245页。

② 相关研究,参看郑炳林、高伟:《唐五代敦煌酿酒业初探》,《西北史地》1994年第1期,第29—36页;李正宇:《晚唐至北宋敦煌僧尼普听饮酒——敦煌世俗佛教系列研究之二》,《敦煌研究》2005年第3期,第68—79页。

③ 怀信:《释门自镜录》,《大正藏》第51册,第809页上栏。

④ 道宣:《续高僧传》卷二一《唐京师胜光寺释智保传》,《大正藏》第50册,第613页。

⑤ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷上,《大正藏》第40册,第21页中栏。

⑥ 王钦若等编纂:《册府元龟》卷六三,北京:中华书局,1960年影印版,第710页。

⑦ 董浩等编:《全唐文》卷五一〇陆长源《僧常满智真等于倡家饮酒烹宰鸡鹅判》,第5183页。

⑧ 道世:《法苑珠林》卷七九引郎余令《冥报拾遗》,《大正藏》第53册,第877页中栏—下栏。

青,时无与竞,颇种三绝。然矜名浅识,滞酒荒情。盖为文侠者所知,贞淳者所弃。每见无学问僧,多号之驴子。显庆五年,天皇大帝造西明寺,搜集龙象以居之。其取一人,令弘福寺灵闰法师详择可否。时有僚宰数人,俱来闰所,共荐明解。闰曰:“公等国器名臣,出言不易。宜求戒定慧学,增长福田,何乃举酒客画师以当洪寄?”官等失色,流汗逡巡俯退。明解因其致憾,尤轻法化。……卒于东都择善里,即龙朔元年八月也。后托梦于相知洛州净土寺僧慧整曰:“明解为不遵内教,今大受罪。非常饥乏,愿有故念,赐惠一餐。”^①

明解为普光寺和尚,被弘福寺灵闰法师鄙视为“酒客”,当显庆五年高宗造西明寺的时候,灵闰法师负责选拔高僧入居。虽然有高官的推荐,但是明解还是被排除在外。其死后遭到报应,“大受罪,非常饥乏”。普光寺是唐朝前期的重要寺院,为太宗太子李承乾所供养。弘福寺灵闰法师在《续高僧传》有传,云“风格弘毅,统拟大方”、“正行伦据,不肃而成”。灵闰先在大兴善寺跟高僧灵粲学习,贞观八年太宗造弘福寺,将其召入寺中^②。

来长安在慈恩寺留学的新罗僧人元晓也以喝酒著称,“同居士人酒肆倡家”,因而“诸德恶其为人”^③。华严高僧京兆崇福寺法藏在其《华严经传记》也记载京师延兴寺苑律师,于贞观年中,途经灞桥,舍于逆旅,碰到异僧“淳醪良肉,快意饮噉”^④。甚至唐初著名的护法高僧法琳,根据《太平广记》卷九一引《感通记》的描述,也以喝酒著称:

唐武德中,终南山宣律师修持戒律,……时法琳道人饮酒食肉,不择交游,至有妻子。律师在城内,法琳过之,律师不礼焉。……后法琳醉,猝造律师。直坐其床。吐于床下。……(道宣以)功德钱,纳之袖中径去,便将沽酒市肉,钱尽复取。^⑤

唐代的酒肆以现钱交易为主。东、西两市是长安酒肆比较集中的地方^⑥。法琳买酒的地方或许就在东西两市。太宗时,北斗七星化为人,“至西市饮酒”,太宗“乃使人往候。有婆罗门僧七人,入自金光门,至西市酒肆,登楼,命取酒一石。持碗饮之,须臾酒尽,复添一石”^⑦。从金光门往东一坊之地,就抵达西市,这里显然是酒肆集中的地方。

与敦煌和高昌相比,长安的酒不论种类还是品质都要高出许多。唐五代敦煌酿酒的原料(酒本)有麦、粟、青麦、豆等,根据用料不同及所酿出的酒的成色不同,敦煌的酒有粟酒、麦酒、青麦酒及清酒、白酒。麦酒,指用麦酿造的酒,这是敦煌唐五代酒类中档次最高的酒。而长安,根据李肇《唐国史补》:“酒则有郢州之富水,乌程之若下,荥阳之土窟春,富平之石冻春,剑南之烧春,河东之乾和葡萄,岭南之灵溪博罗,宜城之九酝,浔阳之湓水,京城之西京腔、虾蟆陵、郎官清、阿婆清。又有三勒浆,类酒,法出波斯。三勒者谓庵摩勒、毗梨勒、诃梨勒。”^⑧长安为帝国首都,物质文化最为鼎盛之地,各地美酒荟萃,域外珍稀酒品也能购置^⑨。有关研究颇多,此处不须赘述。

长安寺院僧人也酿酒。比如平康坊南门之东的菩提寺,据《历代名画记》,内有吴道玄、杨廷光、董颢、耿昌言画。据《寺塔记》,会觉“以利施起宅十余亩。工毕,酿酒百石,列瓶瓮于两庑下,引吴道

① 怀信:《释门自镜录》,《大正藏》第51册,第810页上栏—中栏。

② 道宣:《续高僧传》卷一五《唐京兆弘福寺释灵润传》,《大正藏》第50册,第545页中栏—547页上栏。

③ 赞宁:《宋高僧传》卷四《唐新罗国黄龙寺元晓传》,《大正藏》第50册,第730页上栏。

④ 法藏:《华严经传记》卷四,《大正藏》第51册,第166页中栏。

⑤ 李昉等编:《太平广记》卷九一引《感通记》,第604页。

⑥ 黎虎:《唐代的酒肆及其经营方式》,《浙江学刊》1998年第3期,第104—109页。

⑦ 李昉等编:《太平广记》卷七六,第479页。

⑧ 李肇:《唐国史补》卷下,上海:上海古籍出版社,1979年,第60页;王赛时:《唐代酒品考说》,《中国烹饪研究》1996年第1期,第21—27页。王赛时等以西京腔为长安之酒,郎官清、阿婆清为虾蟆陵之酒,显误。通读这段记载,可知所依《唐国史补》标点有误,西京腔、虾蟆陵、郎官清、阿婆清皆为长安之名酒。以逻辑推敲,长安名酒也断然不会仅有一种,又全文中,李肇论某地有某酒时,均以“之”标识,可知。

⑨ 例如葡萄酒,参看[美]薛爱华:《唐代的外来文明》,第309—316页。

子观之。因谓曰:‘檀越为我画,以是赏之。’吴生嗜酒,且利其多,欣然而许”^①。布政坊法海寺寺主慧简曾为秦庄襄王的鬼魂准备酒:

释道英,不知何许人也。戒德克全,名振天邑,住寺在布政坊。咸亨中见鬼物。寺主慧简尝曰:“晓见二人行不践地,入英院焉。”简怪而问之。英曰:“向者秦庄襄王使使传语,饥虚甚久。以师大慈,欲望排食,并从者三百人,勿辞劳也。吾以报云,后日晓具饌,可来专相候耳。”简闻之言,以酒助之,及期果来。……英指酒曰:“寺主简公将献。”^②

佛教僧人对酒的认识和规定,充分反映在道宣和道世的著作中。道世《法苑珠林》云:

佛告诸比丘:若言我是佛弟子者,不得饮酒。乃至小草头一滴亦不得饮。酒有二种,谷酒、木酒。谷酒者,以诸五谷杂米作酒者是。木酒者,或用根茎叶果,用种种子果草杂作酒者是。酒色、酒香、酒味能醉人者,是名为酒。若尝咽者,亦名为饮。若饮谷酒,咽咽犯。若饮醉酒、若饮甜酒、若嗽曲能醉人者、若嗽糟、若饮酒淀、若饮似酒色、似酒香、似酒味、能令人醉者,并随咽咽犯。若但作酒色,无酒香、无酒味不能醉人及余饮者,皆不犯。若依《四分律》,病比丘等,余药治不差,以酒为药者不犯。颠狂心乱,病恼不觉知者亦不犯。^③

所谓“咽咽犯”,谓每咽一口,即犯一次。根据道世的描述,如果饮料有酒的颜色,但是没有酒香、酒味,不能醉人,则可以饮用;若需要以酒入药,也可开遮。道宣《行事钞》云:“若非酒而有酒色香味,并不合饮。……若病余药治不差,以酒为药。若用身外涂创,一切无犯。”^④又云:

若以酒煮,时、非时、七日药得服者,谓无酒性得服。今时药酒令昏醉闷,气味具足。为贪服之,必加苦毒,亦不附口,以此二途,验知情性,去道全远。……得种种果多食不尽者,破取汁饮,若不至初夜变成苦酒者,不得饮。以酒两已成故。……若醉人不应饮,饮则如法治。……净苦酒,无酒气,无糟者过中得饮。……蒲萄浆,持戒者应饮。若变作酒,不应饮。若变为苦酒,还复得饮。^⑤

如果酒煮之后,或者添加苦毒之物,以示并无饮酒之欲,则可饮。所以葡萄汁变成酒,则不能饮用,但是变成苦酒,则又可以饮用。依照《十诵律》:“若蒲萄不以火净,汁中不以水净,及互不净,不应饮。俱净得饮。”^⑥所谓火净,是五种净食之一。一切瓜果等物,先以火烧煮使熟后方食,谓之火净食。慧立《大慈恩寺三藏法师传》记玄奘在面见突厥可汗时的饮食,就包括葡萄汁:

须臾,更引汉使及高昌使人入,通国书及信物,可汗自目之,甚悦,令使者坐。命陈酒设乐。可汗共诸臣使人饮,别索蒲桃浆奉法师。……少时,更有食至,皆烹鲜羔犊之质,盈积于前。别营净食进法师,具有饼饭、酥乳、石蜜、刺蜜、蒲桃等。食讫,更行蒲桃浆,仍请说法。^⑦

长安流行的胡酒三勒浆,在某种意义上只是属于类酒的饮料。呵梨勒、鞞酰勒、阿摩勒在佛教定义里都属于无尽形药,有病无病,时与非时,随意皆食。

对于以酒入药,道世论述道:“必须实病,重困临终。先用余药,治皆不差。要须酒和得差者,依前方开。”但是他也感慨道:“比见无识之人,身力强壮,日别驰走。不依众仪,少有微患。便长情贪,不护道业。妄引经律云:‘佛开种种汤药、名衣、上服,施佛及僧。’因公傍私,诡逛道俗。”^⑧这说明饮酒在僧侣中并不稀见。敦煌医学文书的各类医方中,常常以酒入药。道宣《集神州三宝感通录》记载以

① 但是也有僧人在缮造之时拒绝用酒,比如玄奘:“数有缮造,工匠繁多,豪族之人或遗酒食。鉴云:‘吾今所营,必令如法。乍可不造,理无饮酒。’遂即止之。”(道宣:《续高僧传》卷一五,《大正藏》第50册,第542页上栏—542页中栏)

② 赞宁:《宋高僧传》卷一八《唐京兆法海寺道英传》,《大正藏》第50册,第827页上栏—中栏。

③ 道世:《法苑珠林》卷八八,《大正藏》第53册,第930页上栏。

④ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷中,《大正藏》第40册,第85页中栏。

⑤ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷下,《大正藏》第40册,第118页中栏—119页上栏。

⑥ 道宣:《四分律删繁补阙行事钞》卷下,《大正藏》第40册,第118页。

⑦ 慧立撰,彦琮笺:《大慈恩寺三藏法师传》卷二,《大正藏》第50册,第227页中栏。

⑧ 道世:《法苑珠林》卷九三,《大正藏》第53册,第973页中栏、下栏。

药入酒的故事：

高齐初有异僧，投邳下寺中夏坐，与同房僧亡名款曲意得。客僧患病甚困，名以酒与之。客曰：“不可也。”名曰：“但饮酒。虽是戒禁，有患通开。”客颦眉为饮，患损。^①以饮酒治疗痢疾，亡名所依据的就是“虽是戒禁，有患通开”。但是也有持戒甚严的高僧，就算得了痢疾，也不饮酒。比如上文中谈到的长安胜光寺的智保：“又尝患疟，寒则水淋，热则火炙。渴则急盐塞其口，痢则绝食取差。”^②智保得了痢疾之后，采取的严守戒律的极端治疗方法。

尽管有种种规定，但是显然僧侣饮酒依然存在，甚至欠下酒钱。所以道宣专门对赊欠酒钱进行了规定：“若赊酒不还便死，取衣钵还。若无者取僧物偿。”^③也即若去世的僧人赊欠酒钱，则先用其自身的财物偿还，如果不够，则取常住僧物偿还。

七、结 论

长安城是隋唐时代政治、经济、文化和宗教的中心，其区别于其他时代城市最为重要的特点，是林立的寺院在城市生活中扮演着前所未有的角色。这是一个神文主义的时代，几乎所有的社会和文化现象，乃至人类的心灵世界，都笼罩在佛光的照耀之下。佛教寺院的日常生活和戒律，不但使其成为长安城中带有神圣色彩的空间，区别于剩下的世俗空间。同时，佛教寺院引领的时代潮流，又不可避免地影响到整个长安城的生活场景。比如佛教所宣扬的素食和持斋，深刻地塑造了长安居民的日常生活。长安城中有大量持斋的人口，他们过午不食，虔心信佛。素食也成为长安城的一大风景，一方面是佛教感召的影响，一方面是政治人物的有意提倡，使其成为国家规定^④，吃素者在人口中占据相当大的比重。国家不断的断屠，必然深刻地影响了长安居民的饮食结构和饮食习惯。

总结起来说，任何的政治、社会、文化现象，都有深刻的信仰、知识和思想背景。佛教所宣扬的六道轮回、因果报应的思想，是长安居民心中重要的行事依据。笼罩在这种宗教氛围下的长安居民，相信在现实世界之外，存在一个六道轮回的宗教世界。他们的心灵不但生活在现实的长安，也生活在想象里的长安。两个部分拼接的长安，才最接近真实的长安。

[责任编辑 范学辉 孙 齐]

① 道宣：《集神州三宝感通录》卷下，《大正藏》第52册，第424页上栏。

② 道宣：《续高僧传》卷二一《唐京兆胜光寺释智保传》，《大正藏》第50册，第613页中栏。

③ 道宣：《四分律删繁补阙行事钞》卷下，《大正藏》第40册，第118页中栏。

④ 仅据基本史料统计，高祖武德元年断屠杀一次；则天如意元年一次；圣历三年一次；中宗景龙元年、二年两次；玄宗先天元年、二年两次，开元十八年、二十二年、二十三年三次，天宝五载、六载、七载三次；肃宗至德二年、乾元元年两次；德宗建中元年、贞元六年两次；文宗开成二年一次；武宗会昌四年一次；宣宗大中二年、五年两次；懿宗咸通十一年一次；哀帝天佑元年一次。在这些时间里，人们禁止吃肉。作为首善之区的长安，自然执行得更加坚决，必然影响到长安居民的饮食结构和饮食习惯。

在臆想与真实之间：黄遵宪《朝鲜策略》新论

张礼恒

摘要：黄遵宪所著《朝鲜策略》并非如中外史家所褒奖的那样完美，而是存在着逻辑上的严重缺陷，将臆想中的“俄国威胁论”当成了现实中的“俄国威胁”，将一种潜在的、可能的变量，视为一种业已发生、存在的事实。这种以臆想抑或推演代替现实的论证方式明显带有牵强附会的意味，叠加了极强的主观意志，纯粹是为现实目的服务的“先入为主”之见，究其实不过是为了配合清政府调整对朝鲜政策的应景之作。立论的先天不足或缺陷，必然影响到黄遵宪所提方案的严谨性、准确性，其“结日本”抵御俄国的主张，明显存在着战略上的误判，对其个人尤其是其《朝鲜策略》的历史地位与价值必须重新评判。

关键词：《朝鲜策略》；黄遵宪；何如璋；“俄国威胁论”

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.04.05

黄遵宪所著《朝鲜策略》自问世至今，广受中外史家褒奖。日本人称之为“影响深远之书”^①，朝鲜“国王高宗以及为数不多的政府首脑对此文的主张产生共鸣”^②，是“东亚国际关系史上一部划时代的文件，决定了近代国际关系历史的一部命运性的著述”^③。中国学者则称其为近代中国“颇有建树的外交家”^④。几乎所有的论著都从正面表述《朝鲜策略》的远见卓识，称赞黄遵宪敏锐练达的外交才干^⑤。其实，这些观点的论述都存在着不够全面和深入的缺憾。尤其是对作为黄遵宪《朝鲜策略》立论的前提即“俄国威胁论”形成的背景和过程，都缺乏必要的历史性考察。笔者认为，黄遵宪在《朝鲜策略》中把“俄国威胁论”当成了现实中的“俄国威胁”，将一种潜在的、可能的变量，视为一种业已发

作者简介：张礼恒，聊城大学历史文化学院教授（山东聊城 252059）。

基金项目：本文系2013年山东省社科规划重大项目“从闭关到开放：朝士视察团研究”（13BLBSJ02）的阶段性成果，并获得韩国东北亚历史财团资助。

① [日]信夫清三郎编：《日本外交史》上册，天津社会科学院日本问题研究所译，北京：商务印书馆，1980年，第210页。

② [日]冈本隆司：《属国与自主之间——近代中朝关系与东亚的命运》，黄荣光译，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第45页。另外，日本学界对《朝鲜策略》的研究始于明治时期，代表性成果有：星野良吉编：《日韓紛議政略纂論》，甘泉堂等，明治15年（1882）；增子喜一郎：《对清新政策》，哲学书院，明治28年（1895）；刘雨珍：《黄遵宪研究》，神户大学1997年博士论文；原田环：《朝鲜の開国と近代化》，广岛大学1994年博士论文；姜范锡：《黄遵宪〈朝鲜策略〉の行間を読む—グレート・ゲーム下の“ロシアの脅威”を中心に》，大阪市立大学法学会编《法学雑誌》42（4），东京：有斐阁，1996年，第739—772页；原田环：《清における朝鮮の開国近代化論—〈朝鲜策略〉と〈主持朝鮮外交議〉》，广岛史学研究会编《史学研究》（通号203），1993年第12期，第26—41页；姜东局：《中国的世界秩序の変容と言説—〈朝鲜策略〉の“親中国”をめぐる議論を中心に》，《思想》（944），东京：岩波书店，2002年，第92—109页；薄培林：《晚清中國官僚の中日韓聯合論—〈朝鲜策略〉中の“結日本”策》，关西大学アジア文化交流研究センター编：《アジア文化交流研究》（5），2010年，第461—473页；《朝鲜策略》是清政府对朝政策改变的标志，是日本学界的主要观点；校对《朝鲜策略》的不同版本，是日本学界的学术贡献。

③ [日]平野健一郎：《黄遵宪〈朝鲜策略〉異本校合—近代初頭東アジア国際政治における三つの文化の交錯について》，日本国际政治学会编：《国際政治と文化研究》（通号129），东京：有斐阁，2002年，第11—28页。

④ 夏衍：《从〈忠臣蔵〉想起黄遵宪》，《世界知识》1979年第4期。

⑤ 郑海麟：《黄遵宪与近代中国》，北京：生活·读书·新知三联书店，1988年；黄升任：《黄遵宪评传》，南京：南京大学出版社，2006年；魏明枢：《论黄遵宪的〈朝鲜策略〉》，《江西师范大学学报》2004年第3期。

生、存在的事实,其策论带有极强的功利性。本文将从“俄国威胁论”的真伪、“俄国威胁论”的由来、朝鲜对“俄国威胁论”的回应等角度,对此问题进行探讨,以期还原于历史的真相,为重新诠释和解读《朝鲜策略》提供史实依据,进而对黄遵宪的历史功绩和地位作出更客观、真实的评述。

一、《朝鲜策略》的撰写背景与中心观点

《朝鲜策略》约成书于1880年6—7月间^①。该书写于清政府调整对朝政策的大背景之下。19世纪70年代,日、英、法、美、德等国家纷纷插足朝鲜半岛,清政府在无力驱逐的前提下,决计在朝鲜推行“以夷制夷”策略,引进欧美国家,借用西洋,遏制东洋,以图实现“保藩固边”的双重战略。1879年8月21日,清朝光绪帝发布密谕,指令直隶总督兼北洋大臣李鸿章,借用与朝鲜重臣李裕元的私人关系,劝说朝鲜放弃闭关锁国政策,与欧美国家立约通商^②。与此同时,因1876年《江华条约》签订后,朝日两国交往频繁,时有使臣往来,全面负责清政府外交事务的总理衙门又电令驻日公使何如璋介入其中,从国内、国外两条途径对朝鲜展开劝说、游说。现存史料没有发现总理衙门下达给何如璋的相关记载,但何如璋的信函却证实确有其事。1880年11月18日,何如璋向总理衙门汇报了撰写《朝鲜策略》的原委,其中提到:“先是朝鲜金使之将来,如璋欲劝令外交,荷承总署指示。”^③1880年5月21日、6月7日、6月11日、6月29日,何如璋在致总理衙门信函中所禀报、论述的问题,都佐证了他在遵从总理衙门的指示,按照清政府调整后的对朝政策开展工作^④。仔细比对则会发现,这四封信函所表述的有关俄国调兵、欲侵吞朝鲜等观点,都与此后的《朝鲜策略》主旨相一致。换言之,正是这四封信函搭建了《朝鲜策略》的基本框架,《朝鲜策略》就是在这四封信函的基础上凝练而成。

在此,就涉及一个谁是《朝鲜策略》的作者问题。现存史料显示,《朝鲜策略》应当是何如璋与黄遵宪的合著。何、黄两人对此均有过说明。1880年9月6日,清朝驻日使馆参赞黄遵宪在东京对朝鲜修信使金宏集说:“仆平素与何公使商略贵国急务,非一朝一夕,今辄以其意见书之于策,凡数千言。知阁下行期逼促,恐一二见面,不达其意,故迺来费数日之力草,虽谨冒渎尊严上呈。”^⑤

11月18日,驻日公使何如璋致函总理衙门称:乘朝鲜修信使东来之机,“因命参赞黄遵宪作一朝朝鲜策略,设为问答论难之辞”,“即今笔记中所谓册子是也”^⑥。据此可知,何如璋、黄遵宪早就开始留心朝鲜问题,并在与金宏集交谈之前,就已经形成了若干相对成熟的意见。《朝鲜策略》是何如璋、黄遵宪集体讨论的结晶,黄遵宪是执笔人,何如璋是其中心观点的提供者。至于《朝鲜策略》仅署以“广东黄遵宪私撰”一事,何如璋在给总理衙门的信函中也作了说明,“中有如璋碍难尽言者”道出了事实的原委。何如璋深谙,驻日公使是朝廷的命官,清政府的官方代表,外交官的言论稍有不慎,就会引起国际外交上的纠葛。再加上,当时清政府对朝鲜奉行“内政外交向不过问”的既定国策,署有何如璋的名字,很可能招致朝鲜政府的反感甚至是抵触,反而不利于对朝鲜开国的劝说、游说。这就是世人谈及《朝鲜策略》,言必称黄遵宪而遗忘何如璋的原因所在。

《朝鲜策略》的面世,始于1880年9月。同年8月11日,朝鲜修信使金宏集奉命前来东京,交涉

① 郑海麟:《黄遵宪与近代中国》,第33页。

② 李鸿章:《密劝朝鲜通商西国折》(光绪五年七月十四日),戴逸、顾廷龙主编:《李鸿章全集》(8)《奏议八》,合肥:安徽教育出版社,2008年,第434页。

③ 何如璋等:《出使大臣何如璋等函》(光绪六年十月十六日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,台北:“中研院”近代史研究所,1972年,第438页。

④ 何如璋:《出使大臣何如璋函》(光绪六年四月十三日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第403—405页;《日本大臣何如璋函》(光绪六年四月三十日),《清季中日韩关系史料》第2卷,第406—411页;《出使大臣何如璋函》(光绪六年五月初四日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第411—412页;《出使大臣何如璋函》(光绪六年五月二十二日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第412—414页。

⑤ [韩]国史编纂委员会编:《修信使日记》第2卷,汉城:探求堂,1971年,第181页。

⑥ 何如璋:《出使大臣何如璋致函总理衙门》(光绪七年十月十六日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第438页。

日本公使驻留汉城、朝日之间关税征收及仁川开港等问题。这就为何如璋劝说朝鲜开国通商提供了一个契机。从8月20日到9月6日,何如璋、黄遵宪与金宏集先后有过六次交谈。交谈中,何如璋、黄遵宪剖析了闭关锁国政策的虚妄性,诠释了改革开放的必要性,指出了朝鲜面临的空前危险,认为“方今大势,实为四千年来之所未有,尧舜禹汤之所未及料。执古人之方,以药今日之疾,未见其可”,倘若试图以闭关锁国来抵御列强的侵袭,是既不可能,也不现实,长此以往,只会使国家陷入万劫不复的境地。黄遵宪说:“今地球之上,无论大小国以百数,无一国能闭关绝人者。朝鲜一国,今日锁港,明日必开。明日锁港,后日必开,万不能闭关自守者必矣。万一不幸,俄师一来,力不能敌,则诚恐国非己有。”^①“今日之急务,在力图自强而已。”此番高论可谓是如雷贯耳,金宏集直言“自强二字,至矣,尽矣,敢不敬服!”^②遗憾的是,由于语言交流上的困难,中朝使臣之间的交谈只能通过“笔谈”来进行,这就限制了交流的广度与深度。为了全面、准确地表达自己的观点,何如璋遂指派黄遵宪利用数天的时间,将早已写好的《朝鲜策略》誊抄了一份,于9月6日交给了金宏集。10月2日,金宏集将《朝鲜策略》呈送国王。从此以后,《朝鲜策略》才为世人所知。

《朝鲜策略》区区六千余字,核心观点是:为免遭俄国的蚕食鲸吞,朝鲜必须“亲中国”,“结日本”,“联美国”,“图自强”。否则,就有灭顶之灾。在《朝鲜策略》的开端,黄遵宪充分展现了其汪洋恣肆的想象力,用典雅流畅、质朴易懂的语言,讲述了朝鲜面临的俄国威胁:“地球之上,有莫大之国焉,曰俄罗斯。其幅员之广,跨有三洲,陆军精兵百余万,海军巨舰二百余艘。顾以立国在北,天寒地瘠,故皎然思启其封疆,以利社稷。自先世彼得王以来,新拓疆土,既逾十倍。至于今王,更有囊括四海、并吞八荒之心。其在中亚细亚、回鹘诸部,蚕食殆尽。天下皆知其志之不小,往往合纵以相拒。土耳其一国,俄久欲并之,以英法合力维持,俄卒不得逞其志……俄既不能西略,仍幡然变计,欲肆其东封。十余年来,得桦太洲于日本,得黑龙江之东于中国。又屯戍图们江口,踞高屋建瓴之势。其经之营之,不遗余力者,欲得志于亚细亚耳。朝鲜一土,实居亚细亚要冲,为形胜之所必争。朝鲜危,则中东之势日亟。俄欲略地,必自朝鲜始矣。”^③黄遵宪寥寥数笔,将俄国描绘成了一个侵略成性的凶神恶煞,并用毋庸置疑的语言指出,朝鲜将是俄国吞并东亚的首选目标。

既然何如璋、黄遵宪在《朝鲜策略》中信誓旦旦地宣讲“俄国威胁论”,后世治史者不禁要问,何、黄倡言“俄国威胁论”的依据何在?

二、《朝鲜策略》所提“俄国威胁论”的由来

揆诸史实可以发现,19世纪70年代末、80年代初,“俄国威胁论”在清政府的决策层可谓是甚嚣尘上。为了收复被俄国抢占的伊犁地区,清政府先后两次派使赴俄交涉。1879年10月2日,崇厚与俄国签订《里瓦几亚条约》(又称“崇约”),中国虽然收回了伊犁九城,但以南、以西的大片领土却划归俄国。中国朝野舆论大哗。1880年2月,清政府遂命驻英、法公使曾纪泽赴俄交涉改约事宜。俄国除在谈判桌前蛮横拒绝外,还向远东地区调派舰队,扬言要向中国开战。严峻的现实与惨痛的历史记忆,引发了清政府对俄国威胁的新警觉,自然也会影响到何如璋、黄遵宪对俄国威胁、远东局势走向的判断与思考。而其言论、观点也就助推了“俄国威胁论”的发酵与扩散。1880年5月21日,何如璋致函总理衙门,汇集各方面的情报来源,对其“俄国威胁论”的由来作了集中阐述。

其一,英国外交官观点的影响。英国渲染“俄国威胁论”,既有全球战略上的考量,又有在远东地区防范、抵御俄国南下的现实需要。从19世纪50年代起,英国的全球战略步入收缩阶段,俄国却在欧亚四处扩张。19世纪70年代,随着世界资本主义向帝国主义过渡,英国的全球影响力达到顶峰,战略防守成为常态,俄国则表现出咄咄逼人的战略攻势。攻守转换折射出新老帝国主义之间的江山

① 吴振清、徐勇、王家祥编校整理:《黄遵宪集》下卷,天津:天津人民出版社,2003年,第399页。

② [韩]国史编纂委员会编:《修信使日记》第2卷,第173页。

③ 吴振清、徐勇、王家祥编校整理:《黄遵宪集》下卷,第393页。

易代,制造、散布“俄国威胁论”便成为英国维护现有国际秩序、围堵遏制俄国扩张的折冲手段^①。丑化俄国自然成为英国舆论的核心话题,“在当时的英国人看来,俄国乃是一个无恶不作的国家,乃是暗中行动的鬼蜮魍魉”;“俄国变得像封豕长蛇一样,无法停止吞噬。人们怀疑,俄国就是包举囊括了五大洲,边远地方的疆吏仍会纯然由于习惯的缘故而开始互相火并”^②。在这些字里行间的背后,渗透着英国对俄国挑战的厌恶、恐惧,流溢着英国对稳定现有国际秩序的焦虑与渴望。现存史料显示,英国在东亚地区渲染“俄国威胁论”是从日本开始的,经由阿礼国^③、巴夏礼^④两任驻日公使的鼓噪完成的。阿礼国在任职期间,极力渲染俄国威胁的严重性。他认为,日本是维护英国远东战略的前哨阵地,俄国必起侵吞之念,“俄国为了获得在西方没有得到的不冻港,也为了在中美海上贸易中尝到甜头,在亚洲的东端,一定会推行入侵政策”,“如果其他欧洲诸国后退的话,在不远的将来日本一定会成为沙皇帝国的一部分,这几乎是可以肯定了”^⑤。为此,“他曾经告诫英国政府,对于俄国在远东地区的入侵活动必须给予足够的重视。对于具有领土野心的俄国,英国必须采取坚决果断的态度”,“同时也不断地向幕末的官员宣传其主张”。正因为如此,日本史学家将阿礼国称为英国向日本渲染“俄国威胁论”的始作俑者。田村纪之说:“对日本宣传警戒俄国威胁的是英国外交官阿礼国。”^⑥巴夏礼作为阿礼国的继任者,“忠实地执行了英国的基本方针,他是阿礼国路线的继承者”^⑦,并且将“俄国威胁论”与朝鲜问题捆绑到了一起。1868年9月5日,巴夏礼在给英国外交部的报告中,预判俄国必定会侵占朝鲜的永兴湾。他说,“无论将来俄国是沿本国海岸线向朝鲜方面扩张,还是维持目前的俄朝边界线,恐怕都要根据永兴湾提供的‘自然方便条件’的程度而定”,“但是,俄国即使在朝鲜获得港口,如果不占有港口与永兴湾之间的朝鲜领土,该港口也难以保证永远为俄国拥有和占领”^⑧。

前后23年在华任职的经历,使巴夏礼深悉,中朝宗藩关系的特殊性决定了朝鲜问题的解决必须与中国联为一体。如果没有中国的支持,英国欲把朝鲜打造成防御俄国的远东支点,几乎是不可想像的。尤其是在19世纪60年代单独对朝交涉失败后,英国吸取教训,实施迂回策略,借用中国为朝鲜宗主国的特殊身份,由中国出面,劝说朝鲜与欧美国家立约通商,构筑完整的御俄防线。而说服中国的理由依旧是“俄国威胁论”。早在1871年12月,时任中国海关总督的英国人赫德就从“俄国威胁论”的视角,评议美国侵朝失败的后果。他说:“如果美国在这件事上就此停步的话,朝鲜将会像一个长熟了的梨子,落到俄国的嘴巴里。”^⑨此后,秉承政府的旨意,渲染“俄国威胁论”,敦促、游说中国加入围堵俄国的统一战线中去,成为英国驻外使节的使命所在。1880年初,英国驻华公使威妥玛向总理衙门建言,“中国的各个藩属小国的继续坚持闭关自守……不论对中国还是对它们本身,都是一种危险的根源”^⑩。1880年5月21日,何如璋致函总理衙门称,英国驻日公使巴夏礼在会晤之时,直截了当地提出:“中国何不劝高丽与各国通商,既不能闭关,即多与一二国结好,亦有益无损,否则将

① 张礼恒:《“俄国威胁论”与19世纪80年代英国远东政策》,《历史教学》2016年第11期。

② [英]季南:《英国对华外交:1880—1885年》,许步增译,北京:商务印书馆,1984年,第288页。

③ 阿礼国(Sir Rutherford Alcock Kcb),生于1890年5月,病逝于1897年11月2日,英国医生、外交官,曾任英国驻清朝领事。1858年12月21日任英国首任驻日本总领事,1859年11月升任英国驻日全权公使。写有多种关于日本的著述,其中《大君之都》介绍了开国后日本幕末的社会、政情,是研究开国后日本社会、外交政策、日英关系的权威史料。

④ 巴夏礼(Sir Harry Smith Parkes),生于1828年2月24日,病逝于1885年3月22日,英国外交官,1865—1883年担任英国驻日公使。任期期间,向英国外交部、家人朋友撰写了大量公文、书信,后由其部属整理并出版《巴夏礼传——驻扎日本的日子》。该书具有重要的史料价值。

⑤ [日]オールコック:《大君之都》(下),山口光朔译,东京:岩波书店,1962年,第98页。

⑥ [日]田村纪之:《近代朝鲜と明治日本——19世紀末の人物群像》,神奈川:现代图书,2012年,第211页。

⑦ [日]田村纪之:《近代朝鲜と明治日本——19世紀末の人物群像》,第212页。

⑧ [日]冈义武:《黎明期の明治日本》,东京:未来社,1964年,第150页。

⑨ [美]马士:《中华帝国对外关系史》第3卷,张汇文等译,上海:上海人民出版社,2000年,第8页。

⑩ [英]季南:《英国对华外交:1880—1885年》,第77—78页。

为俄人所吞噬。”^①

据此可知,英国外交官的渲染,助长了“俄国威胁论”的蔓延、发酵,使之在东亚地区大行其道。何如璋、黄遵宪作为清政府的驻日外交官,平素与英国驻日公使多有接触,受其观点的影响自然也就在情理之中。

其二,日本外务省官员的影响。“俄国威胁论”或“俄国警戒论”,在日本是一个历久日新的话题。从幕末起到明治初期,“俄国威胁论”始终是日本政界挥之不去的梦魇,如同游荡在日本上空的幽灵,钳制着日本的思想,操纵着日本的行动,甚至是把持着日本国家政策的整体走向。“俄国威胁论”在日本的出现,是由幕末时期日俄两国围绕北方虾夷、桦太^②领土归属问题而引起的。1861年3月,俄国海军占领对马岛事件的发生,使“俄国威胁论”达到了顶峰。在160多年的时间里,日俄争斗的基本态势是俄国强,日本弱;俄国进攻,日本防御。在19世纪60年代之前,日本渲染“俄国威胁论”带有明确的内向性,是对来自俄国现实威胁的真实反映。朝鲜人就曾说过:“日人畏俄如虎,虽与之通商,常存不虞之戒。”^③“人每言露,皆比‘耽虎’”^④。而明治维新后,在朝鲜问题上,日本渲染“俄国威胁论”则呈现出外向性特征,是对本国整体战略的遮掩,带有明显的欺骗性。无论是力主“征韩”的木户孝允^⑤、宫本小一郎^⑥、西乡隆盛^⑦、榎本武扬^⑧,还是反对“征韩”的大久保利通^⑨,都深谙朝鲜对于日本开土拓疆、走出海岛、染指大陆的重要性,皆视朝鲜为日本国家的生命线、日本战略的延长线;同时,他们也深知,如果朝鲜一旦落入俄国的囊中,就等于关上了日本西进的大门,封死了日本通往亚洲大陆的命脉,日本将局促于海岛一隅,依旧品尝千年来与大陆隔绝的苦涩。此种局面一旦成为现实,日本“八紘一宇”的庞大国家战略将成为水中花镜中月。为防止噩梦成真,渲染“俄国威胁论”实属必然。1874年8月,曾任日本驻釜山领事的森山茂在与朝鲜官员的谈话中称:“俄国占领满洲之地,又沿鸭绿江逼近贵国国境,清国萎靡不振,无能为力救助贵国,吾国与贵国有同感之处。吾国亦与俄国边境比邻,不能不警戒防备。如果贵国被俄国人加害,我土亦不得安宁。”^⑩这是目前看到的日本向朝鲜推销“俄国威胁论”,宣扬日朝一体、唇齿相依的最早记录。1876年6月,日本外务卿井上馨两次向朝鲜修信使金绮秀宣讲“俄国威胁论”。金绮秀记录道:“井上馨,春间来沁都之副官也,来访

① 何如璋:《出使大臣何如璋致总理衙门函》(光绪六年四月十三日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第403页。

② 桦太岛,即库页岛,原为中国领土,1858年、1860年俄国通过《中俄璦琿条约》《中俄北京条约》,割占了包括库页岛在内的100多万平方公里的土地。

③ [朝鲜]赵准永:《闻见事件》,[韩]许东贤编:《朝士视察团关系资料集》第2篇第12卷,首尔:韩国国学资料院,2001年,第598页。

④ [朝鲜]沈相学:《日本闻见事件草》,[韩]许东贤编:《朝士视察团关系资料集》第2篇第12卷,第226页。

⑤ 1869年9月25日,木户孝允在《朝鲜国一件伺书》中,认为“眼下包括俄国在内,其他列强都将朝鲜视为口中之肉,垂涎不已。为此,我皇朝应以公法维持,承匡救扶绥之任,除此之外,别无他策可选。若皇朝将其搁置度外,那么,俄狼等强国必定乘机吞噬而来,此为皇朝永世之大害,燃眉之急也”(日本外务省调查部编纂:《大日本外交文书》第2卷第2册,东京:日本国际协会,1936年,第856页)。

⑥ 1869年9月25日,时任日本外务省权少丞的宫本小一郎在《朝鲜论》中表示:“与朝鲜交际虽无益处,但不能搁置不顾。如搁置不顾,俄必将其蚕食,此为日本极极之害也。故我国帮助朝鲜就是爱护朝鲜,爱护朝鲜就是爱护日本。”(日本外务省调查部编纂:《大日本外交文书》第2卷第2册,第863页)

⑦ 1874年1月,西乡隆盛宣称:“俄国今日内来袭必定无疑,到那时,小队长要身先士卒,率领同志勇敢作战,当今政府更要觉醒。我定要出征征讨俄兵。”([日]安冈昭男:《明治前期大陆政策史的研究》,东京:法政大学出版社,1998年,第64页)

⑧ 1875年1月,榎本武扬向日本政府递交桦太、朝鲜问题意见书,内称:“俄国虽然对朝鲜已有野心,但鉴于其地理位置以及内政外交紧急事务,目前尚无见到其对朝鲜出手。在此问题上,我国必须先于俄国行动。若不然,万一俄国像攻占我对马之地一样攻占朝鲜某地的话,那时我国的海防将失其功效。”(日本外务省调查部编纂:《大日本外交文书》第8卷,第174页)

⑨ 1873年10月,大久保利通在《意見七ヶ条》中,反对“征韩”。他认为:“俄国在北方占地囤兵,有紧逼桦太,一举南征之势。不仅如此,如今彼我之间亦有不快之事,彼我之关系可谓让人忧虑。如果此时与朝鲜操戈动武,如同鹬蚌相争,俄国坐收渔翁之利,此点尤为注意。为防止俄国,我国也不能与朝鲜操戈。”(日本史籍协会编:《大久保利通文书》第5卷,东京:东京大学出版会,1968年,第63页)

⑩ 日本外务省调查部编纂:《大日本外交文书》第3卷,第149页。

馆所,谓余曰:‘露西亚之有动兵之渐,吾于沁都,已有言之者,而我国之人,每往彼地,见其日造兵器,多积粮于黑龙岛,其意将何为? 贵国须先事而备,缮器械,练兵卒,以为防御之策可也。’并再三表示:‘所以勤勤以此告贵国者,愿贵国先事而谋,俾无他日之侮也。幸先生归去必申勤致语于贵朝廷,无负此至意,区区之望也。’”当金绮秀登门拜访时,井上馨再次灌输“俄国威胁论”。对此,金绮秀有如下记述:“井上曰:‘日昨申告之事,公非有心人耶? 露西亚之注心贵国,吾已言之缕缕,吾非疾风伤性之人,苟无所见,则何必不惮烦至此也。公之归去,须勿弁髦我言,力告于贵朝廷,早自为备可也’。仍出地球全图一轴曰:‘以此奉赠,携归去,时时观察一度,度各有程里,以此推一定之规,露西亚之距贵国几里,亦可知也。吾今奉使欧罗诸国去,六七年后方可归来,苟无所见,何苦为此缕缕之言也? 公可谅此苦心也。’”^①

据此可知,日本渲染“俄国威胁论”,既有历史的原因,又有现实的考虑;既是一种意义深远的国家战略,又是一种灵活机动的外交策略,是对国际、国内形势研判后的精明设计,是为了实现国家战略构想的一种需要^②。作为驻日外交官,日本畏俄如虎的心结,自然会影响到何如璋、黄遵宪对俄国威胁的判断。1880年4月30日,日本外务卿寺岛宗则向何如璋大谈俄国威胁论,“寺岛云,去岁英法欲与俄立约,在图门江口通商,俄人拒之,其意可知。又言俄人屯兵图门江口,朝鲜流民归之者极众”。寺岛宣称日本与朝鲜缔结条约的目的,纯是借以自保,并为此建议“中国似宜遣使往驻朝鲜,属其及早筹维”。何如璋称“其言殊足动听”^③。5月6日,寺岛宗则再次会晤何如璋,点评了英俄两国的区别,宣扬俄国对朝鲜、对东亚的威胁论,提醒中国应未雨绸缪,防范俄国,否则,亚洲局势堪忧。寺岛宗则称:“英如狐,俄如虎,一图利,一图土地,均宜防也。彼因言俄近在图门江口屯兵,垦辟日拓而南,朝鲜流民归之者约有二三万人,其用心殊不可测。我与朝鲜结约通商,亦愿藉此为自保之计,非别有所图也。中国似宜遣使往驻朝鲜,属其及早筹维,且思所以保护之,并时遣兵船游巡,以习水道为万一之备。否则朝鲜一失,亚洲之大局深为可忧。”^④对俄国侵略有着切肤之痛的何如璋、黄遵宪对日本外务省官员的说教,自然会有一种认同感。相似的经历,共同的关注,引起了何、黄对“俄国威胁”的共鸣,在自觉与不自觉当中,充当了日本“俄国威胁论”的赞倡者、传播者。

其三,日本报纸新闻的报道。1880年前后,日本对俄国向远东地区调派军队表现出异乎寻常的关注,《朝日新闻》《东京横滨每日新闻》《大阪日报》《读卖新闻》等主要报纸均进行了连续报道。而这些新闻报道都成为何如璋渲染“俄国威胁论”,凝练《朝鲜策略》核心观点的主要证据。1880年5月21日,何如璋以日本的新闻报道为依据,向总理衙门禀报俄国在东北地区调兵遣将,意欲对中国开战。他说:“近又据新闻纸言,俄人在黑龙江一带缮甲完郭,计增马队四千五百人,又增步兵三千人,增炮兵六百人,水兵二千人,兵船四艘。”^⑤6月7日,何如璋再次依据日本的新闻报道,渲染“俄国威胁论”,提醒驻新疆清军万不可轻举妄动,贻俄国开战之把柄。他说:“新闻纸称俄国兵船在中国海者甚多,虑其乘我不备,仓卒开衅,似亦为近来盟约之国所无,惟暂时曾袭侯方在启程,新疆一带两军相

① [朝鲜]金绮秀:《日东记游》,《朝鲜通信使文献选编》第5册,上海:复旦大学出版社,2015年,第372页。

② 日本在此问题上的研究主要体现在以下专家的成果中:冈义武:《黎明期的明治日本》,东京:未来社,1964年;信夫清三郎:《日本外交史:1853—1972》第1册,东京:每日新闻社,1974年;《千島・樺太交換条約》,《國際政治》日本外交史,东京:每日新闻社,1955年;安冈昭男:《明治前期大陸政策史の研究》,东京:法政大学出版局,1998年;《明治初期の対露警戒論に關する一考察——朝鮮半島をめぐる》,《法政史学》第13号,法政大学史学会,1960年;山室信一:《日俄戦争の世紀——連鎖視点から見る日本と世界》,东京:岩波书店,2005年;池井优:《日本外交史概説》增补版,东京:庆应通信,1973年;增田毅:《幕末期の英国人》,神户大学研究双书刊行会编,东京:有斐阁,1970年;田村纪之:《近代朝鮮と明治日本——19世紀末の人物群像》,东京:现代图书,2012年;佐野真由子:《オールコックの江戸——初代英国公使が見た幕末日本》,东京:中公新书,2003年。

③ 何如璋:《出使大臣何如璋致总理衙门函》(光绪六年四月十三日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第404页。

④ 何如璋:《出使大臣何如璋与日本国外务省卿寺岛宗则问答节略》(光绪六年三月二十二日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第405页。

⑤ 何如璋:《出使大臣何如璋致总理衙门函》(光绪六年四月十三日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第403页。

望,亟应严飭士卒毋许滋事,以贻口实,乃为稳著耳。”^①6月11日,何如璋仍以日本的新闻报道为依据,渲染俄国染指朝鲜。他说:“传闻俄国欲与朝鲜通商,在咸镜道开口,经已派使前往,方在议论间,未知果否。”^②6月29日,何如璋继续援引日本的新闻报道,渲染俄国向伊犁、黑龙江大举增兵,欲图在西北、东北两线对中国发动战争。他在致总理衙门的信函中称:“新闻云:俄国政府议于黑龙江伊犁两处各增兵一万二千人。又云,俄国于乌拉山(在伊犁之西北,俄京之东),修缮道路,豫防他日开战便于转运云。”^③据此可知,作为构成何如璋、黄遵宪《朝鲜策略》主体观点的这四封信函,都深受日本新闻报道的影响,都将新闻报道的内容当成了真实存在的事实来看待。而这种对待新闻报道的态度是值得商榷的。现代报纸作为大众传播的主要载体,依靠专业化的媒介组织和先进的传播技术与产业化手段,具有大规模信息生产与传播的社会功能。对于绝大多数人而言,报纸就是他们掌握、了解信息的源头,至于信息的对错、有无,受众者是很少去探究的。只要产生了传播的效果,办报者的意图也就达到了。可以说,以《朝日新闻》为代表的日本报纸有关俄国兴师南下的报道,强烈刺激了受众的视觉、心理,渲染、营造了一个极具震撼力的社会舆论场,操纵了受众者的思想,甚至于支配了受众者的判断力。置身于此种氛围的何如璋自然也不例外。

其四,“兴亚思潮”的影响。关于“兴亚会”性质与地位的评价,因学术界已有广泛研究^④,笔者在此无意赘言。不可否认的是,该会在1880年成立前后所宣扬的“同文同种”“联合抗欧”的主张,形成了一股颇具影响力的思潮,赢得了众多中国人的赞赏。1870年日本外务权大丞柳原前光为游说中国与日本立约通商,声称:“英法美诸国,强逼我国通商,我心不甘,而力难独抗,于可允者允之,不可允者推拒之。惟念我国与中国最为邻近,宜先通好,以冀同心合力。”^⑤流露出明显的中日结盟,抗击欧美的意思。李鸿章出于“笼络之或为我用,拒绝之则必为我仇”的考虑,力主“联为外援,勿使西人倚为外府”^⑥。1876年1月24日,李鸿章向日本驻华公使森有礼再提中日联合,共同抵御欧美的设想。他说:“我们东方诸国,中国最大,日本次之,其余各小国均须同心和气,挽回局面,方敌得欧罗巴住。”并以此劝告日本放弃侵朝行动,“高丽与日本同在亚细亚洲”,“我们一洲自生疑衅,岂不被欧罗巴笑话”^⑦?在此需要特别指出的是,终其一生来看,李鸿章的防日远胜于联日,他在此时的话语,更多是一种外交谈判中的权宜之计。时任香港《循环日报》主笔的王韬也是一位“联亚防俄”思想的鼓吹者、宣传者。1879年3月,王韬应邀访日,与日本学界、政界多有接触^⑧,回港后,仅在1880年的《循环日报》上,就发表了《论御俄》(1880年4月17日)、《再论御俄》(1880年4月19日)、《论俄人备豫启衅》(1880年6月1日)等有关防俄拒俄的论文34篇^⑨。何如璋、黄遵宪则凭借着驻日使领的特殊身份,一方面与国内保持着密切联系,洞悉国内舆论的动向,交换对时局的看法。1880年2月3日,何如璋致信王韬:“日本似不足患,然兄弟之国,急难至此,将何以同御外侮?虎狼之秦,眈眈逐逐,彼其志曷尝须臾忘东土哉!祸患之来,不知所届,同抱杞忧,吾辈未知何日乃得高枕而卧也!”^⑩清楚地表达了“联日抗俄”的思想。另一方面,又凭借着深厚的文化素养,与日本友人吟咏唱和,纵论时势,提倡中日朝三国联盟,共同对付亚洲最危险的敌人——沙俄。黄遵宪的诗《陆军官学校开校礼成

① 何如璋:《日本大臣何如璋函》(光绪六年四月三十日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第407页。

② 何如璋:《出使日本国大臣何如璋函》(光绪六年五月初四日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第411页。

③ 何如璋:《出使日本大臣何如璋函》(光绪六年五月二十二日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第412页。

④ 戚其章:《近代日本的兴亚主义思潮与兴亚会》,《抗日战争研究》2008年第2期;盛邦和:《19世纪与20世纪之交的日本亚洲主义》,《历史研究》2000年第3期;盛邦和:《日本亚洲主义与右翼思潮源流——兼对戚其章先生的回应》,《历史研究》2005年第3期。

⑤ 王芸生编:《六十年来中国与日本》第1卷,北京:生活·读书·新知三联书店,1979年,第31页。

⑥ 王芸生编:《六十年来中国与日本》第1卷,第35页。

⑦ 《李鸿章与森有礼晤谈节略》(光绪元年十二月二十八日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第283、287页。

⑧ 王韬撰,陈尚凡、任光亮点校:《漫游随录·扶桑游记》,长沙:湖南人民出版社,1982年。

⑨ [日]西里喜行:《王韬和循环日报》,《东洋史研究》第43卷第3号。

⑩ 南开大学图书馆藏:《何如璋信函》。

赋呈有栖川炽仁亲王》就清晰地表达了此期中国驻日使领的外交思想。诗中写道:“同在亚细亚,自昔邻封辑。譬若辅车依,譬若犄角立。所恃各富强,乃能相辅弼。同类争奋兴,外侮自潜慝。解甲歌太平,传之千万亿。”^①当1880年3月,“兴亚会”成立时,何如璋、黄遵宪加入其中也就再自然不过了。就连第二任驻日公使黎庶昌也是“兴亚会”中的一员。^②因而,何如璋、黄遵宪在《朝鲜策略》中极力渲染“俄国威胁论”、鼓吹中日朝联盟也就完全合乎逻辑。郑海麟正是从这种意义上称赞:“黄遵宪是近代中国第一位从亚洲全局角度提出中日朝三国联盟以拒俄主张的人。”^③

其五,个人的主观判断。何如璋依据英国外交官、日本外交大臣的观点,日本报纸新闻的报道,完成了自己的判断并推演出俄国侵略朝鲜的行动路线。他认为,“合一切传闻之词,情形当属实也。窃以为高丽之患不在日本而在俄罗斯”,“俄人虎狼之心,固天下万国所共知者”,“俄之经营东土,非伊朝夕”,“俄人所属海口,冬阻于冰,欲于高丽各口肆鲸吞”。倘战争一开,“俄用兵必先高丽,直趋咸镜道”,强弱相较,立判胜败。“高丽若亡,蛇蝎之患,近在心腹,中国岂有安时?”为朝鲜计,更为中国东北安全计,何如璋呼吁,“我东三省之应如何设法筹划屯守,绸缪未雨,宜急图之”^④。

总之,何如璋“俄国威胁论”的思想来源,既有对俄国侵略成性历史的追溯,又有对中国在朝鲜问题上持“支持”立场的英国外交官的善意提醒,更有日本报纸言之凿凿的新闻报道,可以说兼具了历史与现实,权威与共识,因而,对推高国内的“俄国威胁论”发挥了催化、发酵的作用。应该说,1880年5月21日致总理衙门函,是何如璋众多畅谈“俄国威胁论”的通信中最具代表性的一份。它也就成为评判何如璋“俄国威胁论”的最权威依据。

三、《朝鲜策略》所提“俄国威胁论”的真伪

何如璋、黄遵宪在《朝鲜策略》中的叙事逻辑显示,朝鲜之所以要践行“亲中国”“结日本”“联美国”“图自强”四大举措,是因为朝鲜面临着俄国严峻的现实威胁这一大前提,即文中所言:“朝鲜今日之急务,莫急于防俄”^⑤。换言之,“俄国威胁”这一前提,是何如璋、黄遵宪《朝鲜策略》叙事的基石,立论的发论点。何如璋、黄遵宪正是沿着这一预设逻辑,全面阐释了有关朝鲜问题的外交战略构想。

事实果如何如璋、黄遵宪所言,俄国已挥师东进,剑指东亚,志取朝鲜吗?笔者参阅现有研究成果,依据包括俄罗斯档案在内的史料,认为何如璋、黄遵宪所论存有夸大其词,危言耸听之嫌,并不符合历史实情。

美国学者安德鲁·马洛泽莫夫所撰《俄国的远东政策:1881—1904年》^⑥是学界公认的探讨、研究19世纪80年代至20世纪初俄国远东政策的史学名著。该书在充分占有俄国档案的基础上,用翔实的史料,全面、系统论述了俄国此期的远东政策。据此可知,1860年《中俄北京条约》签订后,俄国虽然“从中国夺取了一块大小等于法德两国面积的领土和一条多瑙河一样长的河流”^⑦,由于受制于恶劣的环境,漫长的冬季,落后的交通设施,尽管采取了诸如鼓励移民,屯田拓殖等措施,对远东地区的经略却鲜有成绩。“从1860年到1885年的这段时期里,俄国的主要兴趣在于西方、近东和中亚细亚。俄国在远东……没有力量采取进取的政策。……因此,……二十五年来在远东并未取得什么重要的成就”。“在这二十五年来,最能说明俄国忽视其东亚政策的例子,是它对朝鲜的态度。从

① 吴振清、徐勇、王家祥编校整理:《黄遵宪集》上卷,第130页。

② 1882年9月16日,中国第二任驻日公使黎庶昌致函总理衙门,介绍日本新任驻华公使榎本武扬时说:“榎本系海军中将,在东京创立兴亚会,意在联络东方之国,以兴起亚细洲为名。子峨(何如璋字)星使与庶昌俱入会中。”(《出使日本国大臣黎庶昌致函总理衙门》(光绪八年八月初五日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第3卷,第898页)

③ 郑海麟:《黄遵宪与近代中国》,第58页。

④ 何如璋:《出使大臣何如璋致总理衙门函》(光绪六年四月十三日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第403—404页。

⑤ 吴振清、徐勇、王家祥编校整理:《黄遵宪集》下卷,第394页。

⑥ [美]安德鲁·马洛泽莫夫:《俄国的远东政策:1881—1904年》,商务印书馆翻译组译,北京:商务印书馆,1977年。

⑦ [德]恩格斯:《俄国在远东的成功》,《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,1977年,第37页。

1860年以后,俄国和朝鲜就是邻邦,但直到1884年俄国从来没有试图使朝鲜对俄国的贸易开放,也从没有试图签订一些使已有的贸易合法化的条约”^①。尽管1884年7月7日,俄国在美英法德等国业已缔结条约的基础上,签订了《俄朝修好通商条约》,就其实质而言,其象征意义大小实际价值。驻日公使黎庶昌的奏报当是对俄国缔结俄朝通商条约心态的最好揭示。1883年黎庶昌致函总理衙门称,8月16日,日本外务大书记官田边太一来访,谈及与俄国驻华公使交谈的一段往事。当时,朝美条约已经缔结,田边质问:“俄与朝鲜相邻,固宜及早结约,而被美著祖鞭,似不得策。渠微哂,徐曰:‘壤虽相接,国小民贫,无有贸易之利,何必结约?且我方与中国争伊犁,事渐有貌,未知将来能如今日否?不如舍朝鲜以为后图。’”^②此段史料表明,俄国的对朝政策并没有由此引发根本性的变化。

此后发生的两次“朝俄密约事件”和“巨文岛事件”,也佐证了“俄国对朝鲜的政策仍然不是积极的,而且几乎是毫无关心的”^③。1884年12月14日,时任朝鲜政府外交顾问的德国人穆麟德秉承国王李熙的旨意,利用赴日本谈判之际,私会俄国驻日公使达维多夫,提请把朝鲜置于“俄国保护国”的地位,并派遣士兵保护国王,回报的条件是朝鲜租借给俄国一个不冻港作为军港^④。外交大臣吉尔斯闻讯后,对此事作出了风险评估,认为俄国若接受朝鲜的请求,“既要和中国发生冲突,也会激化和日本的关系,这要求我们很努力,并要做出一定的牺牲,而这些付出大概勉强同我们获得的有限的好处相抵消”^⑤。后在清政府的高压下,第一次“朝俄密约”无疾而终。1886年7月,“朝俄密约事件”再度上演。朝鲜国王李熙为实现“背华自立”的夙愿,遣人与俄国勾结,求请保护。8月5日,近臣闵泳翊拜访俄国驻朝公使韦贝,声称“只有俄国能把朝鲜从绝境中解放出来”。韦贝对此表示拒绝,并认为,如果俄国答应朝鲜的请求,“中国会利用俄国在乌苏里江地区军事力量的虚弱,吞并朝鲜”^⑥。最终第二次“朝俄密约”事件草草收场。1887年4月,在由英国挑起的“巨文岛事件”中,俄国虽多有抗议,但终因军力不济,被迫妥协。1886年10月25日,俄国驻华公使拉德仁与李鸿章达成口头协议:中俄两国约明不改变朝鲜现状;如果英国撤离巨文岛,俄国将不在任何情形下占领朝鲜的领土。^⑦由此可见,无论是“朝俄密约事件”,还是“巨文岛事件”,俄国都是作为被动一方介入朝鲜半岛事务的,既缺乏介入的动力,也无介入的目标,只要外界稍加干预,它都会主动后撤。

无独有偶,现存的官方档案和决策者的回忆,也证实了此期的俄国并无侵吞朝鲜的计划。1888年5月8日,俄国在圣彼得堡举行会议,专门商讨朝鲜问题。会议围绕着三个议题展开:(一)俄国占领朝鲜是否合适及可能发生何种后果?(二)朝鲜方面是否会威胁我们的安全?(三)我们应采取那(哪)一些措施去反对中国人对朝鲜的计谋?经广泛讨论,会议形成如下决议:“朝鲜之占领不仅不会给我们任何益处,而且一定会引起非常不愉快的后果。朝鲜是一个非常贫穷的国家,所以它不能成为我国有利的商业市场,尤其因为我国在太平洋方面的本国领土缺乏工业”,“朝鲜位于满洲边境,在相当情况中它可成为我国重要的战略据点,但此一战略据点由于防卫的不便及困难,所以此种意义也就消失。朝鲜离我们有足够武力的中心太远,阿穆尔军区的资源亦有限,所以我国土地的任何扩张,尤其在我们必需保卫朝鲜三面环海的漫长海岸线时,会成我们的负担。最后,朝鲜之占领不仅会破坏我国与中国的关系,还会破坏我国与英国的关系,因为英国也在觊觎上述国家”^⑧。俄国参谋本

① [美]安德鲁·马洛泽莫夫:《俄国的远东政策:1881—1904年》,第16—17页。

② 《照录与田边太一问答节略》(光绪九年八月十四日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第3卷,第1201—1202页。

③ [美]安德鲁·马洛泽莫夫:《俄国的远东政策:1881—1904年》,第19页。

④ 孙启瑞:《清末(1883—1886)中韩俄关系——兼论穆麟德主倡的韩俄密商》,《食货月刊》1972年第5期。

⑤ СМ., ПаКь. Д. РоССНл Н КореЯ, моСКьа: ИВ РАН, 2004, С. 150. 转引自潘晓伟:《俄国与朝鲜关系问题研究:1860—1910》,哈尔滨:黑龙江大学出版社,2013年,第81页。

⑥ АВПРН, ф. «Япоиский стол», о. 493, 1885—1887 гг. д. 1, л. 109—111. 转引自潘晓伟:《俄国与朝鲜关系问题研究:1860—1910》,第89页。

⑦ 《附 译俄使续交改订照会内三条》(光绪十二年九月初九日),戴逸、顾廷龙主编:《李鸿章全集》(34)《信函六》,第96页。

⑧ 张蓉初译:《红档杂志有关中国交涉史料选译》,北京:生活·读书·新知三联书店,1957年,第130—131页。

部官员维别尔中校的意见是：“在战略上‘我们可以完全不管朝鲜。如果满洲发生军事行动，朝鲜这个侧翼是安全的。作为盟国，它没有什么用处；作为敌人，它没有什么力量。’”^①据此可知，时至1888年5月，在俄国政府的心目中，朝鲜形同“鸡肋”，并不具有现实的战略价值。俄国的对朝政策表现为徘徊、观望，维持现状，并不具有攻击性、侵略性。财政部长维特的回忆也佐证了俄国对朝鲜问题的漠视。他在点评19世纪90年代初的俄国远东政策时说：“实在地讲，当时很少有人对中国、朝鲜、日本的地理状况以及这些国家之间的相互关系有一个明确的概念”，“新任外交大臣洛巴诺夫—罗斯托夫斯基公爵对远东事务也毫不了解。……他的知识只相当于一个低年级中学生的水平”，“他熟悉西方的所有情况，但对远东却没有丝毫兴趣，因而关于远东他也就一无所知”^②。

已有的研究成果与国家档案、政策决策者的回忆均已清楚地显示，截止到19世纪80年代末，俄国还没有形成一个清晰、明确的远东政策，更无蚕食鲸吞朝鲜的行动方案。这也反证了何如璋、黄遵宪写于1880年六、七月份的《朝鲜策略》所提俄国威胁，并无事实作为依据，而是用一种近乎想象的方式演绎了一个令人恐惧的“俄国威胁论”，将“俄国威胁论”当成了现实中的“俄国威胁”。这种以臆想抑或推演代替现实的论证方式明显带有牵强附会的意味，叠加了极强的主观意志，纯粹是为了达到某种现实目的而“先入为主”地主观发挥。时任驻日公使何如璋对此曾有过清楚的交待。1881年12月7日，何如璋致总理衙门函中说，劝告朝鲜开国通商本是清政府1879年确立的既定方针，“先是朝鲜金使之将来……因于其来也，危词异语，面为开导，渠颇觉悟。复虑言语未通，不能尽意，中亦有如障碍难尽言者，因命参赞黄遵宪作一朝鲜策略，设为问答论难之辞，先告以防俄”^③。据此可知，何如璋、黄遵宪作《朝鲜策略》是奉总理衙门之命而行事，朝鲜修信使金宏集一行来到东京，为其“欲劝令外交”提供了契机。为了完成使命，何如璋先是对金宏集耳提面命，循循善诱，后又考虑到语言不通、笔谈难尽其意，遂命黄遵宪用中朝两国官员都能读懂的中文写成《朝鲜策略》一文，强化宣传鼓动效果。在这其中尤其值得注意的是，无论是与金宏集的当面笔谈，还是《朝鲜策略》中的遣词造句，何如璋、黄遵宪均使用了“危词异语”。这四个字清楚地表明，何如璋、黄遵宪为了贯彻落实清政府的既定国策，劝导朝鲜开国通商，实现“防俄”战略，怀着强烈的主观动机，不惜夸大敌情，故作惊人之语，以期收到振聋发聩的效果。据此也就可以理解为何迟至1888年在俄国尚无明确的远东政策，更无具体的侵朝计划的背景下，何如璋、黄遵宪就于1880年明确提出极具现实迫切性的“俄国威胁”的缘由了。显然，何、黄二人将有可能要发生的“俄国威胁论”当成了现实中的“俄国威胁”，并将这种不具有确定性的“可能”当作《朝鲜策略》的立论基础。因而，完全可以说，何如璋、黄遵宪在《朝鲜策略》中故意偷换概念，虚张声势。《朝鲜策略》中的“俄国威胁论”只是一个虚假的命题。

四、朝鲜对“俄国威胁论”的回应

朝鲜感知“俄国威胁论”是由中国、日本传递、灌输的。尽管初期曾有过迟疑，但在中日两国的反复游说下，“俄国威胁论”终成朝鲜王朝的集体意识，朝鲜王朝最终加入到了“俄国威胁论”的大合唱中去。

朝鲜感知“俄国威胁论”始于李鸿章与李裕元的通信。1876年1月9日，奉使来华的朝鲜重臣李裕元通过永平知府游智开致函李鸿章，“道其仰慕”之情，咨询治国之道。1月10日，李鸿章在回函中，“远引汉唐故事，近论洋日情实”，纵论天下大势，剖析朝鲜的现实与出路，“略书外交策旨”。李裕元连称：“大抵俄洋事状、日本情形，若非下布之纤悉，漠然尚在暗室中矣”^④。此后，两人书信往来不

① [美]安德鲁·马洛泽莫夫：《俄国的远东政策1881—1904年》，第19页。

② [俄]谢·尤·维特：《维特档案——访问记 笔记》第1卷（上），李晶等译，北京：社会科学文献出版社，2016年，第514页。

③ 何如璋：《出使大臣何如璋致函总理衙门》（光绪七年十月十六日），郭廷以、李毓澍主编：《清季中日韩关系史料》第2卷，第438页。

④ 《直督李鸿章遵旨函劝朝鲜与各国立约通商折》（光绪五年七月十六日），王彦威纂，王亮辑：《清季外交史料》（一），北京：书目文献出版社1987年，第16卷，第13页。

断,“间岁每一通函,于备俄人、应付日本之方,常为道及”^①。朝鲜王朝由此获悉“俄国威胁论”。1879年8月,清政府确立劝告朝鲜与欧美各国立约通商,实施以夷制夷策略之后,向朝鲜王朝渲染“俄国威胁论”就由李鸿章个人的行为,变成了国家的大政。担负劝说使命的李鸿章在与李裕元的通信中,以俄国攻打土耳其为例,大谈日本、俄国对朝鲜的严重威胁,指陈朝鲜面临着重蹈琉球灭绝之危险,游说朝鲜引进西洋各国,形成制衡态势,防止日俄吞噬,并乐观地认为,只要朝鲜“先与英、德、法、美交通,不但牵制日本,并可杜俄人之窥伺,而俄亦必随即讲和通好矣”^②,制日御俄之策,莫善于此。遗憾的是,李鸿章的游说效果并不显著。朝鲜王朝虽然知晓了“俄国威胁论”存在,但却拒绝采纳、实施清政府制定的“以夷制夷”策略。1881年3月1日,李鸿章向总理衙门报告称:“现其君相虽幡然变计,有联络外邦之意,国人议论分歧,尚难遽决。”^③

金宏集的日本之行和《朝鲜策略》的带入,成为朝鲜王朝接受“俄国威胁论”,并改变国策的开始。1880年8月11日,朝鲜修信使金宏集一行到达东京。日本外务省大辅上野景范、驻朝公使花房义质直言俄国将由朝鲜入侵中国,渲染“俄国威胁论”。^④中国驻日公使何如璋、参赞黄遵宪则先后6次与金弘集会晤、笔谈,纵论天下大势。9月6日,黄遵宪将《朝鲜策略》交与金宏集,“先告以防俄,而防俄在亲中国,结日本,联美国,以图自强”。9月6日,金宏集回国前,“如璋复执其手告之曰:‘今俄海军卿率兵船十五艘屯泊珲春,若天寒南下来劫盟约,未便抗拒,虑遭翦灭。’”^⑤大谈“俄国威胁论”,恳请金宏集归国后,务必上呈国王,依计施行^⑥。10月2日,金宏集将《朝鲜策略》上交国王,汇报了在日本的见闻。10月11日,朝鲜国王李熙召开御前会议,集中讨论《朝鲜策略》。会议上,朝鲜君臣对中日两国渲染“俄国威胁论”的动机提出了质疑,对“俄国威胁论”的真伪表示了怀疑。明朝万历年间日本丰臣秀吉发动的侵朝战争给朝鲜造成了巨大灾难,朝鲜君臣对日本人存留着浓厚的提防心理,因而,对于日本人主动提及的防范俄国人的提议,朝鲜君臣上下抱有怀疑之心,并质疑其动机的纯洁性。“日本人之言,则似是渠之所畏在俄,而要朝鲜备之,其实非为朝鲜,而实为渠国也”。领议相李最应更是明确地称“日本真世仇之国也”。朝鲜国王也流露出对日本在《江华条约》之后在朝举动的警惕,称“俄罗斯则虽为虑,日本人则毕极尽之探矣”。话虽如此,但当闻知“俄罗斯近颇强盛,中原亦不能制之矣”之时,自忖国力有限的朝鲜国王还是发出了“中国犹如此,况我国乎”的哀叹。领议政李最应、左议政金炳国等一批朝廷重臣则完全赞同何如璋、黄遵宪的观点。“领相曰:臣毕见之,而彼人之诸条论辨,相符我之心算,不可一见而束之阁者也”^⑦。从此以后,重视并接受《朝鲜策略》所提包括“俄国威胁论”在内的建议也就成为必然。

多管齐下的游说、劝导,终于获得了成效。1881年2月18日,朝鲜委员李容肃赴天津面见李鸿章,禀报朝鲜政府近况。在所呈递的朝鲜政府节略中称:“大人(指李鸿章)前后书教,无非为敝邦指示迷昧,俾知宇内大势,窃不胜感激无涯。而敝邦壤僻人拙,常多歧贰之论,曩者信使之回,获见何侍讲笔谈,黄参赞策略,节节竅要,于是乎廷议回悟,大臣有奏于前席,信使寄书于何公,可见二三廷臣之协赞,而犹有持论之不合者矣。”^⑧此段史料表明,经过清廷各方面游说、劝导,朝鲜政府内部已经发生分化,赞同与欧美国家立约通商者有之,反对者有亦有之。在此后的历史进程中,朝鲜国王李熙在领议相李最应的辅佐下,表现出了少有的果敢与勇气,检讨盲目排外国策的失误,将本不是敌国、仇国的美国视为敌人,将美国主动求好结约的动机视为不轨,致使朝美结怨,树立新敌,表示愿意与美

① 薛福成:《庸庵文别集》卷一,上海:上海古籍出版社,1985年,第7页。

② 《李鸿章覆李裕元书》(光绪五年七月初九日),王彦威纂,王亮辑:《清季外交史料》(一)第16卷,第15—16页。

③ 李鸿章:《北洋通商大臣李鸿章致函总理衙门》(光绪七年二月初三日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第481页。

④ [日]藤竹晓编:《李朝实录》第54册《高宗实录》第17卷,东京:学习院大学东洋文化研究所,1999年,第22—23页。

⑤ 何如璋:《出使大臣何如璋致函总理衙门》(光绪六年十月十六日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第438页。

⑥ [韩]国史编纂委员会编:《修信使日记》第2卷,第189页。

⑦ [日]藤竹晓编:《李朝实录》第54册《高宗实录》第17卷,第24—25、24页。

⑧ 《朝鲜中樞府知事李容肃带呈节略》(光绪六年十月二十日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第462—463页。

国缔结友好条约,允许西学在朝鲜传播;严惩以兵曹正郎刘元植、岭南儒生李晚孙、江原道疏首洪在鹤为首的顽固保守势力,强力支持改革派;选派金允植、李容肃、卞元圭等人前往天津,与李鸿章洽商与美国通商事宜^①。1882年5月22日,《朝美修好通商条约》的签订,标志着《朝鲜策略》得到了朝鲜王朝的贯彻执行。《朝鲜策略》成为了朝鲜改革开放的加速器。

回顾朝鲜王朝采纳《朝鲜策略》的历程,可以看出:中日两国尤其是李鸿章、何如璋、黄遵宪等人渲染的“俄国威胁论”在其中发挥了至关重要的作用。如前所论,当时俄国并没有明显的侵略朝鲜举动,朝鲜也没有感受到来自俄国侵吞的危险。因此,所谓的俄国“威胁论”与俄国“侵朝行动”是两回事。但是,中日两国都把俄国威胁论当成了俄国的侵朝行动,把可能要发生的,当成了即将要发生的看待,夸大了俄国因素,诱导朝鲜接受基于本国利益考虑的战略计划。1881年3月1日,李鸿章向总理衙门递交的报告,典型体现了对朝政策的利己性。他认为,“该国(朝鲜——引者注)军额极虚,饷力极绌,诚虑无以自立,而所据形势实为我东三省屏蔽,关系甚重”。“自应乘机开诚晓谕,冀可破其成见,固我藩篱”^②。在此,李鸿章是沿着这样一种逻辑基线思考问题的:朝鲜是中国东三省的重要屏蔽,如果一旦失守,东三省将直接暴露在列强的攻击之下,为确保东三省安全,就需要朝鲜紧密配合,调整国家战略,与欧美国家立约通商,借用列强之间的矛盾,遏制日俄的侵吞。明显可以看出,李鸿章是将中国国家利益放在首位,作为思考、处理一切问题的出发点,虽也有考虑朝鲜国家安全利益的因素,但与中国国家利益相比,朝鲜利益只能退居次席。名为朝鲜,实为中国。中国如此,日本亦无例外。

在此,需要进一步探讨的是,为何朝鲜政府最终相信、接受了中日两国的建议,同意在防范俄国侵吞的大前提下,改变既定国策,与欧美各国立约通商呢?

一是见识短浅所致。在前近代时期,朝鲜偏居东亚一隅,因实行严格的闭关锁国政策,给外界一种神秘莫测的感觉,后被西洋人赐予一顶“隐士之国”^③的桂冠,暗含守旧、孤立等贬意。长期的闭关锁国政策,导致了朝鲜上下对世界大势茫然无知。在其已知的世界里,中国、日本就是天下,东亚地区的交往准则就是天下万国的相处之道。至于其他,既非它所愿想,又非它所能思,只要各安天命,守疆保民,就算履行了王朝的职责。国与国之间的交往理应在自愿的前提下进行,只要所提要求超出了容许的范围,己方有权终止,拒绝接触。殊不知,随着新航路的开通,随着工业革命的完成,资产阶级“把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了。它的商品的低廉价格,是它用来摧毁一切万里长城,征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它不想灭亡的话——采用资产阶级的生活方式;它迫使它们在自己那里推行所谓文明制度,即变成资产者。一句话,它按照自己的面貌为自己创造出一个世界”^④。可悲的是,朝鲜王朝不思时代之巨变,墨守陈规,抱残守缺,当“数千年未遇之强敌”不请自至之时,表现出的只能是惊愕、困惑和忿怒。1867年2月1日,在向清政府递交的咨文中,国王李熙清晰地表述了朝鲜王朝的立国之道,谴责英法两国的蛮横行径,力持拒绝通商、传教的合理性。咨文写道:“敝邦与英法两国本不交涉,何有失和?通商传教则以邦禁而拒绝之,教士则以异国莠民变服诳惑而斥除之而已。凡天下各国相与征战,必先详究情实,明执衅端,始可兴兵,而今法人瞰我未备,闯入江华府,焚毁全城,剽攘财货,即一劫掠残暴之寇也。通商者果如

① 《直督李鸿章奏请朝鲜陪臣金允植密陈该国王议商外交情形相机开导折》(光绪七年十二月初四日),王彦威纂,王亮辑:《清季外交史料》(一)第26卷,第16—18页。

② 李鸿章:《北洋通商大臣李鸿章致函总理衙门》(光绪七年二月初三日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第481页。

③ 第一个使用“隐士之国”表征朝鲜的,是美国人威廉·埃利奥特格里菲斯(1843—1928)。此人身兼多种角色,既是教师、牧师、作家,又是日本学和东洋学学者。1871年来到日本,执教于福井与东京。1875年回国,致力于著书立说,介绍日本和朝鲜。1876年在美国发行《The Mikado's Empire》。该书分为两部,第一部是日本通史,第二部是个人游记。1882年由Kessinger Publishing出版社发行了《Corea the Hermit Nation》,中文名为《朝鲜:隐士之国》。该书在西方引起巨大反响,先后在英国、法国、德国、西班牙等国出版发行,到1911年先后再版9次。

④ [德]马克思、恩格斯:《共产党宣言》,北京:人民出版社,1992年,第30页。

是乎?传教者果如是乎?”^①此段史料典型彰显了朝鲜王朝错愕的复杂心态,披露了朝鲜王朝应对时势变迁的严重滞后性。可以说,一个无近代国际常识的国家或民族是缺少思辨能力的,是最容易盲目相信外人尤其是其信赖依靠的国家(清朝中国)的说教的。在中日两个近邻用同一个问题,三番五次地劝说、诱导下,朝鲜自然也就失去了应有的判断力,不可避免地信以为真了,践行了“三人成虎效应”。

二是“依附理论”所导致。历史事实揭示,依附强者是朝鲜立国的原则;长期依附,成为朝鲜的民族属性、思维模式。在文明相对封闭状态之下,中国身居东亚文明核心,成为文化或文明的输出国,其创造的汉语书写、典章制度,成为包括朝鲜在内的周边国家模仿、效法的对象。久而久之,这些国家对中国产生了事实上的依附感。明清鼎革之后,朝鲜将清朝中国当作靠山,清朝旨令,视为圣旨,“天朝上国”几乎成为无所不能,无所不有的代名词,听从中国指令,成为朝鲜的惯性,久而久之养成了一种集体无意识现象,遇事难有真正的判断。重要的是,朝鲜在19世纪60年代后,遭遇到了前所未有的新问题、新敌人,它所能做到的只能是从旧有的治国宝库中寻求应对之方,但效果不佳,时常上演武力,造成重大损失。此后发生的与法国、美国等国的纷争,由于清朝中国的介入,化干戈为玉帛,避免了事态的激化,事实上就让朝鲜王朝意识到自己已经落后于这个时代,看不清这个世界,找不到灵活自如的应对方案,听信清朝中国就更加坚定。金允植在1879年前后的陈述,典型体现了朝鲜官员对世界大势的认识与对中国的依重心理。他说:“我国素无他交,惟北事中国,东通日本而已。”安南、缅甸、琉球亡国,就是因为“此三国不愿广交,专仗一国以为可恃。事久变生,渐加侵袭,国势积弱,无以制之,他国则素不立约以局外处之,不敢过问,孤立无援,遂值倾覆”,“中国鉴于此三国之祸,为我国深忧之”,“北洋大臣李少荃中堂鸿章屡致书于橘山及山响相公,开陈利害,劝与各国修好。不然则将为狎邻所制,悔之无及矣”^②。

再有,保守固执与盲目轻信常常联系在一起。朝鲜是保守固执的,数百年来恪守宋明理学,高举“小中华”旗号,以中华文化的真正传人自居,蜃居东亚一隅,自成一体,但在与欧美国家的数次较量中,朝鲜这个“隐士之国”均铩羽而归。受挫后的朝鲜,只能是更加顽固地据守传统阵地,紧捧祖宗衣钵,表现出极端化的排外言行,以“守经为正理,斥和为清议”,叫嚣“与其通洋而存,不如绝洋而亡”,宣称“不必讲武,恐滋事也;闭境自守,无如我何?”^③但这种固守与其说是信仰上忠于传统,倒不如说是现实中的自保自救之策。其实,剥去这层貌似坚硬的外壳,里面存留的却是脆弱的本质,在貌似自信的外表下,掩藏着一颗自卑的心。当为其所信赖的国家(清朝中国)反复游说之下,日本以现实的强盛示范之下,依附者心态便展现无遗,听从强者的安排、决定也就成为必然。

五、结语:在臆想与真实之间

钩稽《朝鲜策略》出台的前后背景,可以清楚地看到,何如璋、黄遵宪打着为朝鲜谋生存的旗号,精心为之设计了一套突出重围的锦囊妙计。然而,就其成色而言,却是在臆想与真实之间。心理学原理揭示,恐惧畏怯乃人之天性,趋利避害是人之常情,说教、布道者为让受众信从,正是利用了人性的这一先天弱点,首先营造一个令人恐怖的场景,随后晓之以理,动之以情,导之以行,最后实现初衷,完美收场。从这种意义上说,何如璋、黄遵宪堪称心理学大师,《朝鲜策略》当属活用心理学原理的上乘之作。当朝鲜以“内政外交向来自主”为依据拒绝执行清政府的“以夷制夷”策略时,远在日本的何如璋、黄遵宪与国内的李鸿章等人遥相呼应,上演了一出纵横捭阖的精彩外交游说戏,“俄国威胁论”和《朝鲜策略》分别是这出戏的由噱头和剧本。单从文本本身而论,《朝鲜策略》无可挑剔:立论明确,说理透彻,逻辑清晰,语言典雅,堪称佳作。然而,该文毕竟是一篇以国际关系为研究对象的时务策,真实客观理应是第一位的。倘若失去本真,以臆想代替真实,用臆想遮盖真实,无论文本构思

① 《朝鲜国王为覆陈致》(同治六年正月三十日),郭廷以、李毓澍主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第43页。

② [韩]林基中编:《燕行录全集·天津谈草》(93),第206—208页。

③ 《谨将朝鲜陪臣金允植投递密书照抄恭呈御览》(光绪七年十二月初四日),王彦威纂,王亮辑:《清季外交史料》(一)第26卷,第16页。

如何巧妙,设计多么合理,都会给人一种缘木求鱼、南辕北辙之感。如果作者明知如此,却又强行为之,硬性兜售,那就只能有一种解释——别有用心!前述研究运用中、日、韩、俄、英等多国史料,从正反两个方面,立体性地考证、辨析了“俄国威胁论”的真伪问题,显示了何如璋、黄遵宪在《朝鲜策略》中,将推测、预判当成事实,以臆想取代真实,言之凿凿地把本不存在或有可能发生的“俄国威胁论”当成了业已发生的俄国威胁来讲,可谓是用心良苦。

概言之,中日英三国组成的合唱团,在朝鲜问题上,齐唱“俄国威胁论”,其实各有算计,都把己国的利益放在首位,皆将对方当成遏制沙俄南下的阻击力量,争取己国在朝鲜和远东地区利益的最大化。这种各怀鬼胎的“同盟”,注定是松散的、短命的,甚至于是向反面转化的。对中国而言,渲染了多年的“俄国威胁论”始终是一种说教,反倒是一起高喊“俄国威胁论”的日本变成了真实的威胁,并最终将中国驱逐出朝鲜。最具讽刺意味的是,中日英三国在共演“俄国威胁论”大合唱的时候,都打着“为了朝鲜”的旗号,牢牢占据着道义高地,而事实上却恰恰相反。朝鲜只是三国整体战略棋盘上的一粒棋子,至于如何安放,是确保,还是放弃,全凭三国对棋局形势的判断。棋子只有工具功能,鲜有战略价值,至于充当了“弃子”的棋子,命运就更加悲惨。“俄国威胁论”下的朝鲜大致如此。

立论的先天不足或缺陷,必然会影响何如璋、黄遵宪所提方案的严谨性、准确性,譬如何、黄所提“结日本”一事。史料证明,朝鲜王朝对何、黄之救亡图存策略大部分是接受的,唯独对此条最初是反对、排斥的。金允植对“亲中国”“联美国”大加赞赏,对“结日本”则闭口不提,认为“其策有联美、亲中国二者为最要”^①。在此且不说《朝鲜策略》存在整体布局上的缺陷,“其中提出的‘中、日、韩、美’四国联合论,并没有考虑日本与美国能得到什么利益”^②,注定了这种单向度的外交策略难有成效。

单从民族感情上讲,让朝鲜与“真世仇”的日本结盟,确是勉为其难。如果从清政府的对日政策来说,何、黄所提此条的问题就更大了。从19世纪70年代起,清政府及主持晚清外交的李鸿章就感受到了来自日本的潜在危险,称“日本近在户闼,伺我虚实,诚为中国永久大患”^③,防范日本成为国家的外交中心。清政府在朝鲜问题上推行“以夷制夷”策略的根本性原因,就是基于《江华条约》签订后,日本在朝势力大增的现实考虑。因此,防止日本对朝鲜的侵吞,自然成为清政府“以夷制夷”策略的重中之重。从这个角度上看,何、黄在《朝鲜策略》中所提出的劝告朝鲜“今日之急务,莫急于防俄,防俄之策如之何,曰亲中国,结日本,联美国”^④的外交构想,与清政府的整体国家外交战略是有相抵触之处的,背离了清政府调整对朝战略的初衷,表明何如璋、黄遵宪还是一个从传统向近代转化的封建官员,尚未完成从翰林侍讲、举人到外交官的角色转换,由于缺乏系统的外交从业者的培养与训练,厘清不了政府决策与个人观点之间的主从关系,带有浓厚的犯颜直谏的士大夫情结。

1882年9月8日,张謇就对何、黄的《朝鲜策略》尤其是“结日本”一策提出了质疑,称“曾览悉,大意固好。亦闻其人有志于时务者,其素行不知耳。结日本云云,以其身在该国,议论虽不能不如此,亦有未可尽信者。贵国交邻之道,如事鬼神,可敬而不可亲也,但不激变生事可矣”^⑤。据此可知,何、黄“结日本”抵御俄国的主张,明显存在着战略误判,对其个人尤其是其《朝鲜策略》的历史地位与价值必须重新评判,因为仅就对日本国家本质的认识程度而言,何、黄显然还无法达到李鸿章的认识高度。遗憾的是,各有考量的中、日、英等国,在“俄国威胁论”大幕下,利用了朝鲜王朝的愚昧、盲从,将存在着结构性矛盾的《朝鲜策略》推广到了朝鲜半岛,使本已波谲云诡的东亚局势更加扑朔迷离。

[责任编辑 范学辉]

① [韩]林基中编:《燕行录全集·天津谈草》(93),第208页。

② 薄培林:《晚清中国官僚的中日韩联合论——《朝鲜策略》中的“结日本”策》,关西大学アジア文化交流研究センター编:《アジア文化交流研究》(5),第468页。

③ 宝璽等:《筹办夷务始末》(同治朝)卷九八,台北:文海出版社,1971年,第10页。

④ 何如璋:《出使大臣何如璋致函总理衙门》(光绪六年十月十六日),郭廷以、李毓澂主编:《清季中日韩关系史料》第2卷,第438页。

⑤ 金昌熙:《东庙迎接录》,骆宝善、刘路生主编:《袁世凯全集》第1卷,第17页。

袁世凯手批清帝辞位诏书的发现及其 对清末民初国体因革的认知意义

宋培军

摘要:在日本静嘉堂文库《袁氏密函》中发现的袁世凯手批清帝逊位诏书原件,是研究清末民初国体、政体因革问题的珍贵资料。袁世凯在上面进行手批的底稿,既非张謇拟《内阁复电》,又非张謇家藏本《拟清帝逊位诏》,由此可补辞位诏书生成史的诸多缺环。与此同时,这一发现也使诏书中袁世凯、张謇各自思想的分辨成为可能。对“逊位”“共和立宪国体”“完全领土”话语的发掘,有助于进一步揭示清末民初五族共和国体建构对民族边疆的统合意义。

关键词:辞位诏;袁世凯手批;共和政体;民主国体

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.04.06

对清帝逊位诏书的不同版本及其改动,历来记载不一,且多系传闻。近年研究成果涉及此诏书者甚多,但笔者认为,有两个人人的考证成果特别有价值。吴切《关于〈清帝退位诏书〉和〈秋夜草疏图〉》一文厘定秋夜草疏、冬日诏书两者的先后关系,基本认定诏书出自张謇之手^①,傅国涌《百年辛亥:亲历者的私人记录》一书则搜集了更多文献,作了目前为止最为详尽的考证,并有一些推断^②,只不过判定诏书“不可能出自一个人之手”^③,反而对张謇稿的基础地位有所忽视。根据台湾学者张维翰、吴相湘的介绍提示,洛宝善、刘路生在日本静嘉堂文库发现了《袁氏密函》,尤其珍贵的是袁世凯的手批逊位诏书原件^④,他们主编的《袁世凯全集》《辛亥时期袁世凯密牍:静嘉堂文库藏档》也于2013、2014年先后出版^⑤。这为进一步重构诏书文本的生成史提供了不仅可靠而且直观的第一手资料。杨天石认为袁世凯添加“即由袁世凯以全权组织临时共和政府,与民军协商统一办法”^⑥,显示尚未利用这一发现,其根据仍是胡汉民自传;桑兵提到洛宝善、刘路生“比对原稿,得以还原真相”——袁

作者简介:宋培军,中国社会科学院中国历史研究院中国边疆研究所编审(北京100732)。

基金项目:本文系中国社会科学院中国边疆研究所重点课题“唯物史观与中国边疆理论研究”以及“中国统一多民族国家形成与发展研究”的阶段成果。感谢董正华、魏光奇两位导师对此文写作的指导,谨贺两位先生七十大寿。

① 吴切:《关于〈清帝退位诏书〉和〈秋夜草疏图〉》,《民国档案》1991年第1期。

② 傅国涌:《百年辛亥:亲历者的私人记录》,北京:东方出版社,2011年,第309、308页。比如说徐世昌添改“岂不懿欤”,此说没有提供任何根据,又比如说1912年“2月6日《大公报》曾披露2月2日就将退位诏书的草稿致电南京临时政府,同日呈给隆裕太后,胡汉民说的‘内阁复电’很可能是张謇对这一草稿的修改稿”,这是说2月2日后张謇很可能修改了致南京稿,似乎又提供了一条不同的查找思路,但是根据也不足。详见下文。

③ 傅国涌:《百年辛亥:亲历者的私人记录》,第303—310页。

④ 洛宝善、刘路生主编:《袁世凯全集》第1卷,开封:河南大学出版社,2013年,“前言”第3页。

⑤ 刘路生、洛宝善、村田雄二郎编:《辛亥时期袁世凯密牍:静嘉堂文库藏档》,北京:中华书局,2014年。

⑥ 杨天石:《帝制的终结》,长沙:岳麓书社,2013年,第359页。

世凯仅仅把“与民军”三字从“组织”二字前后移^①,并未注释具体出处,显然未及全面利用这一发现。

对逊位诏书相关文本的考察,不仅有助于填补辞位诏书生成史的既有缺环,而且有助于揭示民族边疆的国体建构和领土统合意义。这是因为,清末民初南北和谈之际,伴随着清帝从“逊位”“退位”到“辞位”的话语转变,“共和政体”的南方话语,经过“共和国体”“共和立宪国体”的北方转圜,最后达成“民主国体”“五族统一”的新共识。这是笔者考察之后的基本认知。

一、“张謇原稿”既有寻找思路的不足

从《拟清帝逊位诏》入手探寻“张謇原稿”的真实面貌,进而考证其草拟时间、地点、修改、流转,是传统的研究思路。《袁世凯全集》编者认为,张謇家藏本《拟清帝逊位诏》“显然并非胡请张执笔的原稿本或其副本”^②,《张謇全集》编者则认为,南通张府所藏《拟清帝逊位诏》是传抄本^③。两者的根据都是胡汉民1930年致谭延闿书信的如下说法:“清允退位,所谓内阁复电,实出季直先生手。是时优待条件已定,弟适至沪,共谓须为稿予清廷,不使措辞失当。弟遂请季直先生执笔,不移时,脱稿交来,即示少川先生,亦以为甚善,照电袁,原文确止如此,而袁至发表时,乃窜入授彼全权一笔。”张謇之子张孝若在编《南通张季直(謇)先生传记》时自言,听说“此项亲笔原稿现存赵先生凤昌处”^④。赵凤昌之子赵尊岳曾就张謇于赵家惜阴堂拟稿、保存和流转回忆道:“就其案头八行横笺,不具首尾,书数百字,文甚朴雅”,“手稿存惜阴堂有年,某年《申报》国庆增刊,属余记辛亥事,因影印以存其真”^⑤。但是,据吴切查证,“民国期间历年的《申报》国庆增刊,都未见赵尊岳纪念文章以及张謇原稿影印件,此说肯定有误”^⑥。在笔者看来,原稿及其影印件在此辗转过程中散失也未可知,赵说未可全然否定。就此而言,笔者查国家图书馆善本部编《赵凤昌藏札》10册^⑦,并未发现此稿,或为佐证。至此,查找张謇《拟清帝逊位诏》手书原稿的传统思路势必需要反思。

目前张謇拟《内阁复电》的编排,在《张謇全集》中是放在《复内阁电》(1911.11.27)之后,以《附录:内阁复电》的形式出现的,这是遵循了《张季子九录》在《复北京内阁歌电》之后排《附内阁复电》的先例^⑧。张謇《复内阁电》(1911.11.27)表示:“政体关系人民,应付全国国民会议。”^⑨与此一致,张謇拟《内阁复电》也有类似表述,最起码在编者看来,也意味着后者拟定的大致时间坐标:“前因民军起事,各省响应,九夏沸腾,生灵涂炭,特命袁世凯为全权大臣,遣派专使与民军代表讨论大局,议开国民会议,公决政体。乃旬月以来,尚无确当办法,南北睽隔,彼此相持,商辍于途,士露于野,徒以政体一日不决,故民生一日不安。予惟全国人民心理,既已趋向共和,大势所趋,关于时会,人心如此,天命可知。更何忍移帝位一姓之尊荣,拂亿兆国民之好恶?予当即日率皇帝逊位,所有从前皇帝统治国家政权,悉行完全让与,听我国民合满、汉、蒙、回、藏五族,共同组织民主立宪政治。其北京、直隶、山东、河南、东三省、新疆,以及伊犁、内外蒙古、青海、前后藏等处,应如何联合一体,着袁世凯以全权与民军协商办理,务使全国一致洽于大同,蔚成共和郅治,予与皇帝有厚望焉。”^⑩

《张謇全集》《袁世凯全集》的编排方式似乎显示,除了《内阁复电》,张謇还另外草拟了《拟清帝逊

① 桑兵:《接收清朝与组建民国》,《近代史研究》2014年第1期。

② 洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第546页。

③ 张謇:《拟清帝逊位诏》,李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》1《公文》,上海:上海辞书出版社,2012年,第238页。

④ 张孝若编:《南通张季直(謇)先生传记》,台北:文海出版社,1983年,第155页。杨立强等编:《张謇存稿》,上海:上海人民出版社,1987年,第534页。李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》1《公文》,第238页。

⑤ 赵尊岳:《惜阴堂辛亥革命记》,《常州文史资料》第1辑,1981年,第68、69页。另见赵尊岳:《惜阴堂辛亥革命记》,《近代史资料》总53号,1983年,第80、81页。

⑥ 吴切:《关于〈清帝退位诏书〉和〈秋夜草疏图〉》,《民国档案》1991年第1期。

⑦ 国家图书馆善本部编:《赵凤昌藏札》10册,北京:国家图书馆出版社,2009年。

⑧ 沈云龙主编,张怡祖编:《张季子(謇)九录》,台北:文海出版社,1983年,第185—187页。

⑨ 李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》2《函电(上)》,第292页。

⑩ 李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》2《函电(上)》,第293页。曹从坡、杨桐编:《张謇全集》第1卷,南京:江苏古籍出版社,1994年,第191页。

位诏》，现在看来，恐怕这里有误解。细思文意，《内阁复电》与“此项亲笔原稿”应该有共同的所指，在内容上完全可能是一个东西。与胡汉民书信^①更清楚地指向《内阁复电》不同，其在《自述》中的说法则使用了更为模糊的用词，即“退位宣言草稿”：“清帝溥仪退位之宣言，由张謇起草，交唐绍仪电京使发之，乃于最末加‘授袁世凯全权’一语，袁殆自认为取得政权于满洲，而做此狡狴也。先生见之，则大怒责其不当；而袁与唐诿之清廷，且以其为遗言之性质，无再起死回生而使之更正之理。”^②张謇拟《内阁复电》与所谓“退位宣言草稿”是否一致的问题，遗留至今，长期没能解决。自然胡汉民所谓“授彼全权”或“授袁世凯全权”的实际情形，亦难水落石出。

洛宝善、刘路生在日本发现《袁氏密函》，为解决上述遗留问题提供了必要的资料。袁世凯的手批逊位诏书原件^③，在他们主编的《袁世凯全集》书前彩页中被命名为《手批清帝退位诏书》，在正文中则被称为《手批清帝逊位诏书稿》^④，而在他们主编的《辛亥时期袁世凯密牍：静嘉堂文库藏档》中则被称为《清帝辞位诏书草稿（二）（袁世凯手批本）》^⑤。名不正则言不顺。到底退位、逊位、辞位三者，哪个命名更准确，是首先需要澄清的。

在笔者看来，“逊位”“退位”字眼，尤其是前者，为张謇所习惯使用，孙中山亦用^⑥，因此影响甚广，延续至今，很多论著相沿称呼“逊位诏书”“退位诏书”，其实按照当时南北达成共识的说法应该是“辞位”，此诏书应该叫“辞位诏书”或“辞位诏”。可以看到，早在1911年11月11日，伍廷芳、张謇等四人联名电监国摄政王载沣主张共和，对“大位”要“以尧舜自待”：“大势所在，非共和无以免生灵之涂炭，保满汉之和平。国民心理既同，外人之有识者议论亦无异致，是君主立宪政体，断难相容于此后之中国。为皇上、殿下计，正宜以尧舜自待，为天下得人。倘荷幡然改悟，共赞共和，以世界文明公恕之道待国民，国民必能以安富尊荣之礼报皇室，不特为安全满旗而已。否则战祸蔓延，积毒弥甚，北军既惨无人理，大位又岂能独存。”随后致函庆亲王奕劻，明确告知“电请皇上及监国逊位，同赞共和”^⑦。11月13日，张謇《致库伦商会及各界电》表示“清帝退位，即在目前”^⑧。直至唐伍南北议和，伍廷芳仍把“逊位”视同“辞职”^⑨，而张謇也把孙中山1月5日所言自己“逊位”^⑩等同“退位”^⑪。张謇拟《内阁复电》使用的就是其常用的“逊位”字眼：“予当即日率皇帝逊位”^⑫，尽管判定此电的时间目前仍然存在争议^⑬，但是可以肯定的是，从“逊位”字眼的使用看，可以为推定其拟定时间提供线索帮助。

① 蒋永敬编著：《民国胡展堂先生汉民年谱》，台北：台湾商务印书馆，1981年，第140页。

② 胡汉民著、文明国编：《胡汉民自述》，北京：人民出版社，2013年，第68页。

③ 洛宝善、刘路生主编：《袁世凯全集》第1卷，“前言”第3页。

④ 洛宝善、刘路生主编，刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编：《袁世凯全集》第19卷，第544—545页。

⑤ 刘路生、洛宝善、村田雄二郎编：《辛亥时期袁世凯密牍：静嘉堂文库藏档》，第65—66页。

⑥ 孙中山：《咨参议院推荐袁世凯文》《复袁世凯电》（1912年2月13日），《孙中山全集》第2卷，北京：中华书局，1982年，第85、86页，“清帝逊位”。

⑦ 伍廷芳：《奏请监国赞成共和文》（1911年11月12日）、《致清庆邸书》（1911年11—12月），丁贤俊、喻作凤编：《伍廷芳集》上册，北京：中华书局，1993年，第369—370、369—370页。前文即《与伍廷芳等致载沣电》（1911.11.11），李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》2《函电（上）》，第283页，考证电文“马”日为农历九月二十一日，笔者从此。

⑧ 张謇：《致库伦商会及各界电》（1911.11.13），李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》4《论说演说》，第284页。

⑨ 《第二次会议录》（1911.11.20），中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》（8），上海：上海人民出版社，1957年，第77页。

⑩ 《孙中山全集》第2卷，第11页。

⑪ 张謇：《致袁世凯电》（1912.1.22），李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》2《函电（上）》，第308页，标注为据《赵凤昌藏札》修改稿。国家图书馆善本部编：《赵凤昌藏札》第10册，北京：国家图书馆出版社，2009年，第539—542页，标注此点为养电，养即二十二日，到底是农历十一月二十二日，还是阳历1月22日，《张謇全集》的编者认为是后者，依据张謇本人当时日记（李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》8《柳西草堂日记》，第732页）用农历的习惯，笔者认为是前者，即阳历1月10日。

⑫ 曹从坡、杨桐编：《张謇全集》第1卷，第191页。

⑬ 张謇：《致袁世凯电》（清宣统三年九月，1911年11月，据《赵凤昌藏札》），李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》2《函电（上）》，第289页。同电标为《张謇来电》（宣统三年十一月上旬，1911年12月下旬，据12月26日《复张謇电》推断），洛宝善、刘路生主编，刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编：《袁世凯全集》第19卷，第207页。桑兵：《袁世凯〈请速定大计折〉与清帝退位》（《近代史研究》2017年第6期）说此电发出时间为1912年1月10日，但是并未明白显示其依据。

这是因为“内阁袁世凯”曾先后明确反对“退位”“逊位”字眼,最后南方代表同意改为“辞位”,从这个角度来说,在袁世凯的文件题名中出现“逊位”或“退位”字眼,恐怕不太合适,应该还原到双方最后达成共识的“辞位”之名。对“退位”字眼,袁世凯《致议和南方全权代表伍廷芳转唐绍仪电》(1912. 1. 26)明确表示反对在正文中出现:“此次皇族及京内风潮,起点于‘退位’二字。秩序来正式电,万不可言‘退位’二字,只言决定宣布共和可耳”^①,对“逊位”字眼,随后的袁世凯《致唐绍仪转议和南方全权代表伍廷芳电》(1912. 2. 9)也表示反对:“‘逊位’二字,尤为北方军民所骇异,必须改为‘致政’或‘辞政’。”《议和南方全权代表伍廷芳电》(1912. 2. 9)则表示“力求迁就”改为“辞位”。2月10日,张“与竹君诣少川”^②,基于“伍昨复阁电……种种优待专为辞位二字之代价”而电劝袁世凯“践廿四(2月11日系停战期终了之日——笔者注)发表之约”^③,唐绍仪亦电袁世凯:“至优待条件发生于辞位,若云辞政,则十九条已无政权,何待今日。十四省军民以生命财产力争,专在位字。明日入觐,务肯力持办到辞位二字,即时发表。”^④至此,“辞位”成为南北共识。此时尽管张謇日记内“逊位”二字照旧使用^⑤,但他若此日晤唐之际草拟出尚带有“逊位”字眼的公文即《内阁复电》,恐太不合时宜。2月11日袁世凯致电唐绍仪、孙中山,将要于12日正式发布的辞位诏书已经全文在内^⑥。事后《伍廷芳通告全国文》(1912. 2. 17)对“辞位”字眼的使用也有一个说明:“参议院所坚持者,在‘辞位之后’四字。”^⑦基于此,本文行文一般采用“辞位”“辞位诏书”的说法。

二、袁世凯对辞位诏的四点手批改动

通过对比,可以很容易看出,袁世凯在上面进行手批的诏书底稿^⑧,既非张謇拟《内阁复电》,又非张謇家藏本《拟清帝逊位诏》。张謇拟《内阁复电》、辞位诏书、《拟清帝逊位诏》三个文本应该是先后生成的关系。

辞位诏书于1912年2月12日由清宣统皇帝溥仪奉隆裕皇太后懿旨的形式颁布天下:“朕钦奉旨:隆裕皇太后懿旨:前因民军起事,各省响应。九夏沸腾,生灵涂炭,特命袁世凯遣员与民军代表讨论大局,议开国会,公决政体。两月以来,尚无确当办法。南北睽隔,彼此相持。商辍于途,士露于野。徒以国体一日不决,故民生一日不安。今全国人民心理多倾向共和,南中各省既倡议于前,北方诸将亦主张于后。人心所向,天命可知。予亦何忍以一姓之尊荣,拂兆民之好恶。是用外观大势,内审舆情,特率皇帝将统治权公诸全国,定为共和立宪国体。近慰海内厌乱望治之心,远协古圣天下为公之义。袁世凯前经资政院选举为总理大臣,当兹新旧代谢之际,宜有南北统一之方。即由袁世凯以全权组织临时共和政府,与民军协商统一办法。总期人民安堵,海宇义安,仍合满、汉、蒙、回、藏五族完全领土为一大中华民国。予与皇帝得以退处宽闲,优游岁月,长受国民之优礼,亲见郅治之告成,岂不懿欤?钦此。”^⑨

由于袁世凯《手批清帝逊位诏书稿》的发现,我们可以明确获知袁世凯本人的修改信息。就辞位

① 袁世凯:《致议和南方全权代表伍廷芳转唐绍仪电》(1912. 1. 26),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第393页。

② 李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》8《柳西草堂日记·宣统三年十二月二十三日》,第733页。

③ 张謇:《致汪荣宝陆宗輿电》(1912. 2. 10),李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》2函电(上),第281页。

④ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第242页。傅国涌:《百年辛亥:亲历者的私人记录》,第310页。

⑤ 李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》8《柳西草堂日记》,第733、734页。

⑥ 袁世凯:《致上海唐绍仪南京临时大总统孙文等电》(1912. 2. 11),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第530页。

⑦ 洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第554、555、564页。

⑧ 刘路生、洛宝善、村田雄二郎编:《辛亥时期袁世凯密牍:静嘉堂文库藏档》,第65—66页。

⑨ 洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第544页,“徒以国体一日不决”中“国体”误为“团体”,“总期”误为“堪期”。《宣统政纪》卷七十“宣统三年十二月下”,《清实录》第60册,北京:中华书局,1987年,第1293页。章永乐:《旧邦新造:1911—1917》(北京:北京大学出版社,2011年)第60页有影印版图片。高全喜:《立宪时刻:论〈清帝逊位诏书〉》(桂林:广西师范大学出版社,2011年)第84页录诏书319字全文。

诏书的最终定稿来说,袁世凯有非常具体的改动。这集中在如下四处:

第一,添加“多”字,定稿为:“今全国人民心理,多倾向共和。”

第二,把“统治权暨完全领土悉行付畀国民”中的“暨完全领土”删除,把“悉行付畀国民”先改为“完全公诸全国”,又把“完全”圈掉,定稿为:“特率皇帝将统治权公诸全国,定为共和立宪国体。”顺便一提,“统治权”有的地方被南京临时政府误抄为“统制权”^①。

第三,把“全权”之后的“与民军”后移,定稿为:“即由袁世凯以全权组织临时共和政府,与军民协商统一办法。”隆裕太后对“全权”由载沣到袁世凯转移及其实际意义并没有清晰的认识。辞位诏下,隆裕治事如常,久不见有人来奏事,问“今日何无国事?”奏事处太监回:“国事已归袁世凯,太后但请问家事可耳!”隆裕“发现民国优待条件与张兰德所言完全不符,遂终日抑郁,逾年而歿”^②。

第四,在“五族”后添加“完全领土”,定稿为:“仍合满、汉、蒙、回、藏五族完全领土,为一大中华民国。”似乎解读为把前面特意删除的“完全领土”后移至此,也未为不可。《汪荣宝日记》辞位诏发布当日日记自言:“大清入主中国……遂以统治权还付国民,合满汉蒙回藏五大民族为一大中华民国。”这里统治权的付与对象仍然表述为“国民”而不是袁世凯改后的“全国”,“合……五族为……国”表述也不是袁世凯强调的“五族领土”,或可显示袁世凯手批底稿中汪荣宝的思想痕迹。

通过比对可知,袁世凯四条手批改动即共和条“多倾向共和”、统治权条“统治权公(后者改为:归)诸全国”、全权组织政府条“与民军协商统一办法”、领土条“五族完全领土”在张謇家藏本《拟清帝逊位诏》即《清帝逊位诏书各种修改稿》(四)稿上都有体现^③,这就意味着,与通常的理解不同,《拟清帝逊位诏》的形成不是早于而是晚于辞位诏书的出现。《张謇全集》页下注显示:“《校补稿》原注:……传记列此文不备,今本传抄者补入字句略有异,尚无碍于大体。曹文麟识。”^④应该说,作为张謇的弟子,曹文麟这一认识是有很大局限性的:其一,坚持张謇在《内阁复电》之外草拟了逊位诏书,其二,把袁世凯的手批混入张謇思想。张謇家藏传抄本所谓“即由袁世凯组织临时政府,与民军协商统一办法”,前半句在张謇拟《内阁复电》并未出现,后半句与“应如何联合一体,着袁世凯以全权与民军协商办理”意思一致,与《清帝逊位诏书各种修改稿》(三)稿相比,“与民军”字眼的位置正是袁世凯改动后的情形^⑤。由此可见,张謇家藏本肯定传抄自正式颁布的辞位诏书,作为张謇拟《内阁复电》、袁世凯手批内容的杂糅产物,裹胁了张謇所不能认可的“由袁世凯组织临时政府”,这很难再说“尚无碍于大体”。

据叶恭绰回忆,“至十二月二十前后,方拟动笔,而南方已拟好一稿,电知北京(此稿闻系张季直赵竹君二公所拟),遂由某君修改定稿。此稿末句‘岂不懿欤’四字,闻系某太史手笔,余甚佩之。盖舍此四字,无可收煞也。”^⑥据刘厚生回忆,“辛亥十二月”,张謇“既彷徨于执笔责任,又踌躇于如何落墨,见询于陋室(即上海小东门大生二厂办事处)”,此稿由他“在二三十分钟草就”,张謇“略易数字”,“传与唐绍仪,唐据以电告北京”。他听闻电稿到京后,汪荣宝认为“不类季直手笔”,“遂援笔修改”将原稿末句“有厚望焉”改为“岂不懿欤”^⑦。从他所录该稿来看,实系《内阁复电》缩略本。据《民国梁燕孙先生士诒年谱》,“末三语为天津某巨公所拟,末一语尤为人所称道,盖分际轻重,恰到好处,

① 中国第二历史档案馆编:《南京临时政府遗存珍档》二,南京:凤凰出版社,2011年,《袁世凯为通报清帝宣布退位诏书事致唐绍仪伍廷芳孙中山等电》(1912年2月11日)第553页为“特率皇帝将统治权”,《袁世凯为通报清帝宣布退位诏书事致唐绍仪伍廷芳孙中山等抄电》(1912年2月11日)第557页为“特率皇帝将统制权”。

② 吴瀛:《故宫博物院前后五十年经过记》,转引自《徐世昌评传》,第175页。《晚清宫廷生活见闻》,第77页。参见傅国涌:《百年辛亥:亲历者的私人记录》,第321页。

③ 洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第546页。

④ 张謇:《拟清帝逊位诏》,李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》1《公文》,第238页。

⑤ 《清帝逊位诏书各种修改稿》(三)(四),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第546页。

⑥ 叶遐菴:《辛亥宣布共和前北京的几段逸闻》,中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第123页。

⑦ 刘厚生:《张謇与辛亥革命》(严服周笔记),中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编:《辛亥革命回忆录》第六集,北京:中华书局,1963年,第261—262页。吴诒:《关于〈清帝退位诏书〉和〈秋夜草疏图〉》,《民国档案》1991年第1期,征引此文献时把《辛亥革命回忆录》(六)误为(二)。

欲易以他语,实至不易也”^①。由上可见,“某太史”“天津某巨公”当系汪荣宝。既有资料使我们可以约略知道两点:其一,与赵尊岳所言张謇于赵家惜阴堂拟稿不同,刘厚生说该稿系他“在二三十分钟草就”、张謇“略易数字”定稿,从用时来说与胡汉民所说“不移时,脱稿交来”也可兼容,不过刘并没有具体说明张的改动,笔者核对后发现“旬月以来”其自引是“旬日以来”^②,不知到底是张的改动所致,还是严服周笔记有误。不管如何,南方一稿成于张謇并由唐绍仪电京,当为双方承认。其时在十二月二十日即2月7日前后,是目前所见史料最为明确的时间记载。其二,在南方一稿电京后,又经过多人之手,比如“某君修改定稿”、汪荣宝改定“岂不懿欤”。

但是,从初稿“务使全国一致洽于大同,蔚成共和郅治,予与皇帝有厚望焉”到定稿“予与皇帝得以退处宽闲,优游岁月,长受国民之优礼,亲见郅治之告成,岂不懿欤”,似乎尚有不小距离。李健青认为定稿的这几句“是幕后人刘厚生的手笔”^③,辛亥时身为上海交大学生的他对此显然只是“听闻”不可为据,因为这有悖于刘厚生自己的说法。新发现的日本静嘉堂文库《袁氏密函》显示,“予与皇帝但得长承天眷,岁月优游,重睹世界之升平,获见民生之熙皞,则心安意惬,尚何憾焉”以及后两语被手批改为“岂不懿欤”^④,应该是两者之间的修改状态,这为我们重构辞位诏书文本生成史提供了一把钥匙。

与《辛亥时期袁世凯密牍:静嘉堂文库藏档》对文件影印呈现的直观效果^⑤相比,《袁世凯全集》对《清帝逊位诏书各种修改稿》(一)(二)稿的编排方式本身妨碍今人发现两者之间的内在关系,编者所谓(二)稿其实是在(一)稿上的直接手批,也就是说,编者所谓(二)稿“右侧空白处,有两行与内文修改字迹相同的旁批谓:‘略声出民军发起之功,袁为资政院所举’”^⑥是写在(一)稿这一底稿上的。

《清帝逊位诏书各种修改稿》(一)稿指出:“前经降旨,召集国会,将国体付诸公决。近日东南留寓诸大臣及出使大臣并各埠商团纷纷来电,咸称国会选举节目烦难,非一日能以解释,吁请明降谕旨,俯顺輿情,速定国体,弭息战祸各等语。”后一句话在(二)稿上被删除了。由此是可以大致确定(一)稿及其手批的草拟时间的。查此次“降旨”的时间是1911年12月28日。这一天,袁世凯内阁联名上奏《拟恳召集宗室王公会议请旨以决大计折》:“唐绍仪……以为只有速开国民大会,征集各省代表,将君主共和问题付之公决之一法。其最近两次来电略谓,彼党坚持共和,不认则罢议,罢议则决裂,决裂则大局必糜烂……君位贵族岂能保全……果能议决仍用君主国体,岂非至幸之事。就令议决共和,而皇室之待遇必极优隆……事关存亡,解决非阁臣所敢擅专。”^⑦基于此,《清廷致内阁》《与诸国务大臣会衔副署上谕》《会致各省将军督抚都统等电》,后两者内容完全一致,三份文件都出现的是“共和政体”^⑧。1912年1月16日袁世凯密奏的《内阁请速定大计折》(1912年1月5日前,有研究考证时间为1911年12月25、26日间,这些时间判定恐怕都有问题^⑨)显示,袁世凯在“国体”“政体”

① 凤冈及门弟子谨编:《民国梁燕孙先生士诒年谱》,台北:台湾商务印书馆,1978年,第117—118页。傅国涌:《百年辛亥:亲历者的私人记录》,第307页。

② 刘厚生:《张謇与辛亥革命》,中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编:《辛亥革命回忆录》第六集,第262页。

③ 中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编:《辛亥革命回忆录》第四集,北京:中华书局,1963年,第15页。

④ 刘路生、洛宝善、村田雄二郎编:《辛亥时期袁世凯密牍:静嘉堂文库藏档》,第64页。

⑤ 刘路生、洛宝善、村田雄二郎编:《辛亥时期袁世凯密牍:静嘉堂文库藏档》,第63—64页。

⑥ 洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第545页。

⑦ 袁世凯:《拟恳召集宗室王公会议请旨以决大计折》(1911年12月28日),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第209—210页。

⑧ 洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第208、210、211页。

⑨ 傅国涌:《百年辛亥:亲历者的私人记录》,第301页提到此密奏日期,说其依据是溥仪:《我的前半生》,北京:群众出版社,1964年,第28页。杨天石:《帝制的终结》,第356—357页也提到此密奏日期,说其依据是溥仪:《我的前半生》,第38页。笔者核对该书(溥仪:《我的前半生》,北京:东方出版社,2007年)第35页记载“有一天在养心殿的冬暖阁里,隆裕太后坐在靠南窗的炕上,用手绢擦眼,面前地上的红毡子垫上跪着一个粗胖的老头子(袁世凯——笔者注),满脸泪痕。我坐在太后右边”,第36页对此密奏时间有一个确认:“我查到了这次密奏的日期,正是人家告诉我的那次与袁会面的那天,十一月二十八日。”冯耿光:《廨昌督师南下与南北议和》,中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编:《辛亥革命回忆录》第六集,第368页,把“全体阁员合辞密奏恫胁隆裕采用共和政体”置于“批准唐绍仪辞职”与腊月初八段祺瑞电立定共和政体之间。

上有所区分,后者“只政治之改革而已”。袁世凯认为“民军亦不欲以改民主,末减皇室之尊崇”,“民军所争者政体而非君公,所欲者共和而非宗社”,表示“于国体改革,关系至重,不敢烂逞兵威,贻害生灵,又不敢妄事变更,以伤国体”,共和政体只关系政治体制,君公宗社、帝位邦家才关系君主国体,总理大臣作为行政官^①负责“全国之枢机”,于国体问题无权“擅断”^②。两折的内容分别是建议召开宗支王公会议决大计、召开皇族会议定大计,“君主国体”的表述非常明确,“共和”更多与“政体”而非直接与“国体”连用。

《内阁请速定大计折》明白揭示“奏为和议难期”,“臣世凯奉命督师,蒙资政院投票选举,得以多数,依例设立内阁(1911年11月16日组阁——笔者注)。组织虽未完备,两月以来,将士用命……现期已满,展限七日,能否就范,尚难逆料”^③,这可以为我们判定此折草拟的大致时间提供参照系。1月1日扬州徐宝山电“清廷一再议和,略无眉目,闻近又展期五日”,此“展期五日”之说是“听闻”,恐怕没有明令。1月8日伍廷芳庚三电复袁世凯,提到袁“前电谓停战延期至十一月二十七日上午八时止”即十五日展展期(1911.12.31.8—1912.1.15.8)^④,此处“前电”指的是1月2日盐二电,3日伍电袁对此延期提议未置可否,但表示:“昨(即2日——此日同意唐辞职,唐还在与议重大事项——笔者注)与唐使签字定约,嗣后两军须得有全权代表电报述和议决裂、战事重开,始可发令开仗”^⑤,似乎默认了袁的延期提议,不过直到8日伍才电孙中山、黎元洪向二人同时报告延期到1月15日^⑥。值得注意的是,早在3日伍觉电致黎元洪是单独报告,表示“唐代表请展停战期七日,以履行其清帝退位,表决共和”,4日黎元洪电伍允准,5日收电^⑦。电文没有说明唐请展的七日的具体起止,不过据情理推断,只有三种可能,其一上次停战终止之后的七日(1911.12.31.8—1912.1.7.8),或者从3日开始的七日(1912.1.3.8—1912.1.10.8),或者从8日开始的七日(1912.1.8.8—1912.1.15.8)。无论哪一个七日,应该都不影响作出如下判断:不仅1912年元旦前有一个七日停战期,元旦后也有一个七日停战期。与桑兵基于前者不同,《袁世凯全集》的编者也许正是基于后者,把速定大计折判定为草拟于1912年1月5日前。笔者认为,这一判定还可进一步斟酌。

从孙中山北伐的实际进程来看,并不顺利。尽管1月4日孙中山致电广东代理都督表示“和议无论如何,北伐断不可懈”^⑧,9日南京临时政府陆军部成立后黄兴亦曾计划六路会攻北京,但是11日孙中山任北伐军总指挥才开始进行北伐,13日推进到徐州后便因财政缺乏、湘鄂山陕二路不配合行动等原因难以为继。孙中山北伐局限于东部一线,黎元洪或许是基于对“唐代表请展停战期七日”的允准而采取不配合态度的。

从袁世凯电商的实际进展来看,也不顺利。袁世凯在敬二电即1月12日电中说两人直接电商“讨论旬日,迄未就绪”^⑨,伍廷芳盐一电即1月14日电(《共和关键录》作“盐一电悉”^⑩,《袁世凯全集》作“盐二电悉”^⑪,似乎《共和关键录》的判定更能与宥第三电内容衔接)亦表示同意并且把责任归结到

① 袁世凯:《复张謇电》(1911年12月26日),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第207页。

② 袁世凯:《内阁请速定大计折》(1912.1.5前),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第260页。桑兵:《袁世凯〈请速定大计折〉与清帝退位》(《近代史研究》2017年第6期)考证认为《内阁请速定大计折》拟定及可能上奏的时间大约在12月25、26日间,在《拟恩召集宗支王公会议请旨以决大计折》(1911年12月28日)之前。

③ 袁世凯:《内阁请速定大计折》(1912.1.5前),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第259页。

④ 观渡庐编:《共和关键录》第1编,上海:著易堂书局,1912年,第67—68页。

⑤ 观渡庐编:《共和关键录》第2编,第150页。

⑥ 观渡庐编:《共和关键录》第2编,第153页。

⑦ 观渡庐编:《共和关键录》第2编,第151页。

⑧ 孙中山:《致陈炯明电》(1912.1.4),《孙中山全集》第1卷,第7页。

⑨ 观渡庐编:《共和关键录》第2编,第156页。

⑩ 观渡庐编:《共和关键录》第2编,第157页。

⑪ 洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第322页。

电商方式:“讨论旬余,全未就绪,直接电商不易奏效,本代表前已屡言及之”,对于袁世凯“以和平解决为词,提议延期”的要求,伍确定了延期期限:“本代表承认再展期十四日。”^①针对此电,袁世凯有第三电即1月14日电进一步确认“停战展期十四日,应从十一月二十七日午前八时起,接算至十二月十一日午前八时止”^②,即1月15—29日。

基于以上两点,如果按照当事人溥仪认定的16日作为密折出奏日期,拟稿日期应该更早。根据12日袁世凯提出没有具体延期天数的请求、14日接电允准延期十四日这一情形,笔者认为,该折很可能拟于1月3—13日。

据甘谿《辛亥和议之秘史》,和谈正式开议前的某一日,唐绍仪、杨士琦往访伍廷芳,伍言:“为今之计,惟推翻清室,变易国体,以民主总揽统治权,天下为公,与民更始。舍是别无它策”^③,唐杨将此意电袁世凯后,袁电示已“训示北洋诸镇将及驻外专使,旅沪疆吏,令联衔劝幼帝退位,以国让民,一举而大局可定。另拟优待皇室条件,征南方同意”^④。延及1912年2月3日,清廷“授袁世凯以全权研究”优待条件,这一授权的前提条件也是所谓“前据岑春煊、袁树勋等暨出使大臣陆征祥等、统兵大员段祺瑞等电请,速定共和国体,以免生灵涂炭等语”^⑤。查1911年12月25日,出使俄国大臣陆征祥、出使荷国大臣刘镜人致电外务部请代奏清帝“人怀民主”、“追踪太王”^⑥,此电被认为“语意趋重共和”,次日内阁建议“留中”^⑦,陆于1912年1月19日再次请代奏“慨允共和”、“逊位得名”^⑧。1月15日袁树勋电内阁代奏“自初九日奉上谕,政体由国会议决……乃十二三以后,改议选举章程,节目繁多……应请明降谕旨,早定共和政体”、岑电代奏“组织共和政治”^⑨,22日出使日本大臣汪大燮电“举国趋向共和”^⑩,26日段祺瑞电请用词仍为“立定共和政体”^⑪。2月3日,出使意国大臣吴宗濂电主张“速决”,5日段祺瑞电提到“共和国体”字眼并指出“国体一日不决”咎在皇族之二三王公阻挠^⑫,同日出使德国大臣梁诚电“决定共和”,6日出使奥国大臣沈瑞麟电“既难速付公决,不如断自宸衷”,“请速定大计”^⑬。由上可见,“共和国体”这一新表达于朝廷谕旨中首次出现当为2月3日,“共和立宪国体”一词的使用不会早于此时点。也就是说,《清帝逊位诏书各种修改稿》(一)稿及其手批稿即(二)稿当草拟于2月3日之后。

底稿上的“著授袁世凯以全权,筹备共和立宪事宜”被手批改为“应即由袁世凯以全权组织政府,与民军协商统一办法。总期人民安堵,领土保全。满、汉、蒙、回、藏五族仍能合为一大中国,即为至幸”,底稿上的“予与皇帝但得长承天眷,岁月优游,重睹世界之升平,获见民生之熙皞,则心安意惬,尚何憾焉”末两语被手批改为“岂不懿欤”^⑭。从旁批的语气来看,此手批改动当为袁幕僚而非袁本人所为;从两点“略”的内容来看,其实(一)、(二)稿都“省略”了,只有(三)稿齐全,张謇拟《内阁复电》只

① 袁世凯:《议和全权代表伍廷芳来电》(1912.1.14),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第323页。

② 袁世凯:《复议和全权代表伍廷芳电》(1912.1.14),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第322页。

③ 甘谿:《辛亥和议之秘史》,中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),上海:上海人民出版社,1957年,第116页。

④ 甘谿:《辛亥和议之秘史》,中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第118页。

⑤ 袁世凯:《副署上谕》(1912.2.3),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第457页。

⑥ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第154页。

⑦ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第154页。

⑧ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第170页。

⑨ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第160、161页。

⑩ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第171页。

⑪ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第174页。

⑫ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第178—179页。

⑬ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第180页。

⑭ 《清帝辞位诏书草稿(一)》,刘路生、洛宝善、村田雄二郎编:《辛亥时期袁世凯密牍:静嘉堂文库藏档》,第63—64页。洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第545页。

有前者而没有后者;从参照对象来看,张謇拟《内阁复电》、(三)稿的出现时间要早于(二)稿,否则也就谈不上“略”。(二)稿中的“满、汉、蒙、回、藏五族仍能合为一大中国”到(三)稿即袁手批底稿则改为“仍合满、汉、蒙、回、藏五族为一大中华民国”^①。可以肯定的是,(二)稿上述改动都绝非张謇拟《内阁复电》所有,如果“岂不懿欤”四字的改动确实出自汪荣宝而非徐世昌^②之手,则该旁批人也应是他。

另外,值得注意的是,(二)稿保留了(一)稿对国体问题的表达“自应将权位公诸天下,即定为共和立宪国体”。《优待清室条件各种修改稿》第七稿,编者所谓“首行右上端有另一种笔迹批写的‘此稿不用’四字”^③,也出现了类似的问题。其实,除此之外,底稿上还在第一款前批写“今因大清皇帝宣布共和国体,以权位公诸天下”,并有其他批写^④,尽管从笔迹上尚难断定此批写人就是上述旁批人,但是同属袁世凯一方当无疑。

上述“以权位公诸天下”字眼出自何人,也有线索可寻。2月9日,负责在北京与梁士诒直接沟通协商的同盟会会员朱芾煌、李石致电汪精卫:“已向袁、梁尽力交涉,舌战良久……惟退位事,字样改为‘以权位公诸天下’。又清帝退位之后,‘尊号仍存不废’数字,须改为‘大清皇帝尊号源(延)纘(续)如旧’等字。芾思此数字名异实同,似不妨少为退就;为彼留对付清后地步。据梁云,若民军能照此答复,必能即刻宣布共和。”^⑤10日,再电“已将逊位诏拟定呈进”^⑥。由此可见,包含“权位公诸天下”字样的《清帝逊位诏书各种修改稿》(一)稿,很可能同样出自梁士诒之手,时在2月9日。译电人甘籥在《辛亥和议之秘史》中曾指出“伍袁互通之电文,属袁者,出土诒之手,属伍者,乃兆铭之笔。唐杨致袁之电文,大都士琦所草拟。袁复唐杨者,则士诒与阮忠枢分任其稿也”^⑦,亦可佐证这一可能。

与辞位诏书、袁世凯手批稿、张謇家藏本《拟清帝逊位诏》相比,张謇拟《内阁复电》中的“议开国民会议,公决政体”被改为“议开国会,公决政体”,“政体一日不决”被改为“国体一日不决”,“所有从前皇帝统治国家政权,悉行完全让与,听我国民合满、汉、蒙、回、藏五族,共同组织民主立宪政治”被最终改为“将统治权公诸全国,定为共和立宪国体”。这就意味着张謇的政体表达逐渐变为袁世凯认可的政体、国体表达。

张孝若编《南通张季直(謇)先生传记》谈到张謇的思想时指出,“革专制国体的命,而改建共和国体……各种族在国体上,是地位平等;在政治上,是机会平等……不久内阁即日逊位的复电,来到我父的手中了”,随即录有《内阁复电》的缩略本^⑧。孙中山去世后,张謇论辛亥国体改革指出:“至辛亥年事会凑合,卒告成功。……孙中山之革命,则为国体之改革,与一朝一姓之更变迥然不同。”^⑨在张謇那里,把共和直接指为国体,始终未见出现,共和政体则是与专制国体相对的概念,所谓国会公决政体,其“政体”就是“民主立宪政治”,其必要内涵之一则是五族共和。

《伍廷芳通告全国文》自言“迨十二日下午,得前清内阁回电,已全体承诺。同日,清帝辞帝之诏亦已宣布。自此,清国统治权全归消灭,中华民国统一全国,永无君主之余迹矣。”^⑩所谓“迨十二日下午,得前清内阁回电”,即2月12日下午伍廷芳就看到了“内阁回电”,早在11日已发出与辞位诏书完全一致的上谕并电伍廷芳、孙中山,但是孙中山直到13日上午“十点得退位诏”^⑪,张謇日记显示,2月16日

① 洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第546页。

② 傅国涌《百年辛亥:亲历者的私人记录》认为是徐世昌添改“岂不懿欤”(第309页),此说没有呈现任何根据。

③ 洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第562页。

④ 《优待清室条件草稿(一)》(标明“此稿不用”),刘路生、洛宝善、村田雄二郎编:《辛亥时期袁世凯密牍:静嘉堂文库藏档》,第28—32页。

⑤ 黄彦、李伯新选编:《孙中山藏档选编》,北京:中华书局,1986年,第122、124页。傅国涌:《百年辛亥:亲历者的私人记录》,第306页。另外可参见张耀杰:《是谁起草了清帝逊位诏书》,《文史参考》2012年第4期。

⑥ 甘籥:《辛亥和议之秘史》,中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第118页。

⑦ 张孝若编:《南通张季直(謇)先生传记》,第153—154页。

⑧ 李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》4《论说演说》,第601—602页。

⑨ 《伍廷芳通告全国文》(1912.2.17),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第564页。

⑩ 孙中山:《致伍廷芳唐绍仪电》(1912年2月14日),《孙中山全集》第2卷,第94页。

“清帝以是日逊位”，18日在家“见逊位诏，此一节大局定矣，来日正难”^①，三人见诏无疑有一个时间差。不过，可以肯定的是，伍廷芳所谓“内阁回电”，孙中山所谓“退位诏”，张謇所谓“逊位诏”，内容是完全一致的。胡汉民所说“退位宣言草稿”，所指比较模糊，与之比较，胡汉民、张孝若所说的“内阁复电”更为确定，其实就是张謇拟《内阁复电》。两者内容并不完全相同，不过从伍廷芳的说法上，可以说明“内阁回电”与“内阁复电”之间具有某种内在联系。这里的悖论在于，张孝若所谓“来到我父的手中”的《内阁复电》恰恰不是张謇见到的“逊位诏”，而张謇“见逊位诏”，预感“来日正难”，其隐忧或在两者的差别上。

由上可见，张謇拟《内阁复电》的大致时间范围是：1911年11月27日—1912年2月7日前后，其实可以进一步确定时点。查《民国胡展堂先生汉民年谱》，也录有胡汉民1930年致谭延闿书信，但是并没有考证胡汉民“适至沪”的具体时间，只是提到1911年12月25日胡护送孙由港抵沪、1912年4月3日又护送孙由宁赴沪^②。基于胡汉民的书信，断定张謇拟《内阁复电》的时间，最起码要有三个条件：第一，“是时优待条件已定”，最起码已经基本确定。第二，胡汉民“适至沪”。他公务繁忙，这样的机会恐怕不会很多。第三，张謇经常往来于通、宁、苏、沪之间，当时也在沪，并且“不移时，脱稿交来，即示少川先生”，也就是说必须张謇、唐绍仪、胡汉民三人同在沪。

1911年12月25日—1912年1月1日这一时段，即符合张、唐、胡三人同在沪的条件。据《赵凤昌藏札》，1911年11月26日张謇《致赵凤昌》表示“所谓专使须得妥人”^③。12月7、9日，唐绍仪、伍廷芳先后被袁世凯、黎元洪电委北南双方全权议和代表^④，11日唐到汉口当日张电唐赴沪与伍谈判^⑤，17日唐抵沪。12月25日晨^⑥从国外归来的孙中山偕广东军政府都督胡汉民^⑦抵沪，同日张“至沪”^⑧。《张季子九录》版年谱张謇增记“孙文自海外归，晤之。（12月29日下午——笔者补）各省代表公推孙任临时大总统”^⑨，尽管未记两人会晤的具体时间、地点以及是否会晤胡，但是从孙于12月26日往惜阴堂晤赵凤昌乃至“其后屡至”^⑩、赵尊岳回忆张謇系于惜阴堂拟稿这两点来看，张胡很可能在26—31日之间两人会面，其后胡于1912年1月1日8时^⑪护送孙中山由沪之宁就任临时大总统。不仅如此，这一时段还符合12月18日唐、伍首次谈判以来也就是“旬月以来，尚无确当办法”这一张謇拟《内阁复电》的时间界定：到29日唐、伍第三次会议开列待遇清帝、满蒙回藏各五条“提案”（其中包括最主要的以待外国君主之礼待清帝及其退居颐和园两条）^⑫即超一句，从张謇获知识和专使之事算起则满一月。该提案31日唐电袁并且说明如下：“皇室优待事须由国会决定，此时不便提议。惟密询彼辈，已拟有大纲，将来决定共和，再交国会决定细目。”^⑬就当时的报刊舆论来说，张、胡抵沪当日，“逊位”已经声满沪上。25日当天《申报》“自由谈”专栏“游戏文章”名目之下刊发《冥王逊位诏》一文，言“朕自酆都即位以来，无日不以超拔幽冥为念，只以用鬼不慎，牛头马面悉握大权”，乃致“鬼怨沸腾”，“全冥鼎沸”，“朕不忍以一人之身而贻全冥无穷之惨祸，今自愿逊位，先行贬去酆都大帝之名号而列于共和平鬼之列，并将无常判官、牛头马面诸皇族悉令解职，听命于共和总统”^⑭。在去帝号、皇族

① 李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》8《柳西草堂日记·宣统三年十二月二十六日、二十八日》，第733页。

② 蒋永敬编著：《民国胡展堂先生汉民年谱》，第128、143页。

③ 李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》2《函电（上）》，第291页。

④ 中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》（8），第71、69页。

⑤ 张謇：《致唐绍仪电》（1911.12.11），李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》2《函电（上）》，第297页。

⑥ 《申报》辛亥年十一月六日第一张第五版，《申报》影印本第115册，上海：上海书店，1982年，第769页。

⑦ 孙中山：《致龙济光函》（1911.12.21），《孙中山全集》第1卷，第570页。

⑧ 李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》8《柳西草堂日记·宣统三年十月二十日》，第731页。

⑨ 李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》8《啬翁自订年谱·宣统三年十一月》，第1030页，注2。张孝若编：《南通张季直（謇）先生传记》年谱卷下，台北：文海出版社，1983年，第72页，显然此据《九录》。

⑩ 国家图书馆善本部编：《赵凤昌藏札》第1册，北京：国家图书馆出版社，2009年，前言第14页。

⑪ 罗福惠、萧怡编：《居正文集》之《辛亥札记》，武汉：华中师范大学出版社，1989年，第73页。

⑫ 伍廷芳：《南北代表会议问答速记录》（1911.12.18—31）第三、四次会议录，丁贤俊、喻作风编：《伍廷芳集》下册，第395、398页。

⑬ 中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》（8），第230—231页。

⑭ 《申报》辛亥年十一月六日第三张第二版，《申报》影印本第115册，第779页。

解职这样的社会氛围下,张謇逊位出居热河的密电^①显示他对逊位退居颐和园的提案应该有所了解。而胡“适至沪”,请张按照优待条件的意旨,草拟《内阁复电》,“不使措辞失当”,确实有很大可能。

当然上文提到叶恭绰关于十二月二十前后的说法则是另一个重要的拟稿参照时点。他说“至十二月二十前后……南方已拟好一稿,电知北京(此稿闻系张季直赵竹君二公所拟),遂由某君修改定稿”^②,其实张謇拟稿、唐绍仪电京只可能时在十二月二十即2月7日之前,不可能之后。据《柳西草堂日记》,1月23日张“至沪。知道逊位诏初三日(21日)本可下,以南方一电疑而沮”^③。2月3日张“去苏。闻慰亭以是日入宫,陈说逊位及优待条件”^④,4日“闻慰亭已有议优待条件之权”^⑤。2月9日袁世凯电伍廷芳,明确反对在正式电文中使用“逊位”字眼。10日,张“与竹君诣少川”^⑥,同日基于“伍昨复阁电……种种优待专为辞位二字之代价”而电劝袁世凯“践廿四(2月11日)辞位诏——笔者注)发表之约”^⑦,此时尽管张謇日记内“逊位”二字照旧使用^⑧,但他若此日晤唐之际草拟出尚带有“逊位”字眼的公文即《内阁复电》,恐太不合时宜。2月11日袁世凯致电孙中山,将要于12日正式发布的辞位诏书已经全文在内^⑨,就此时点而言,若于2月10日一日之内不仅要张謇拟订诏书稿,而且要袁世凯在其上进行手批,即使有可能,恐怕时间也过于紧张。由此可见,1月23日—2月2日张謇在沪,3日去苏,10日在沪,去苏后何时返沪无载。如果2日北京电南京逊位诏书草稿属实^⑩,南京政府把此反馈给在沪的张让他当日在沪拟稿恐怕时间也来不及,而4—5日胡在南京与赴宁的唐绍仪讨论退位条件,也就是说,胡、唐均不在沪。

叶恭绰所谓“修改定稿”的“某君”没有具名,不过据2月9日《大公报》报导,很可能是徐世昌:“逊位之诏,皇太后已命徐太保拟定,昨将草案交由袁内阁核阅,袁以此次皇上退出政权,断非历代亡国可比,逊位二字未能牵入,刻已将原案缴还内廷,俟将来颁诏时,拟由阁撰定请旨颁布。”^⑪照此看来,“逊位”二字不只是在张謇拟《内阁复电》中出现过,在2月8日徐世昌提交袁世凯校阅的所谓“草

① 张謇:《致袁世凯电》(清宣统三年九月,1911年11月,《赵凤昌藏札》),李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》2《函电(上)》,第289页。与《张謇全集》不同,同电标为《张謇来电》(宣统三年十一月月上旬,1911年12月下旬,据12月26日《复张謇电》推断),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第207页。桑兵把此电时间判定为1912年1月10日,但是并未显示依据,参见桑兵:《袁世凯〈请速定大计折〉与清帝退位》,《近代史研究》2017年第6期。笔者暂从《袁世凯全集》。

② 叶遐菴:《辛亥宣布共和前北京的几段逸闻》,中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第123页。

③ 李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》8《柳西草堂日记·宣统三年十二月五日》,第733页。

④ 李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》8《柳西草堂日记·宣统三年十二月十六日》,第733页。

⑤ 李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》8《柳西草堂日记·宣统三年十二月十七日》,第733页。

⑥ 李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》8《柳西草堂日记·宣统三年十二月二十三日》,第733页。

⑦ 张謇:《致汪荣宝陆宗輿电》(1912.2.10),李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》2《函电(上)》,第281页。

⑧ 李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》8《柳西草堂日记》,第733、734页。

⑨ 袁世凯:《致上海唐绍仪南京临时大总统孙文等电》(1912.2.11),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第530页。

⑩ 傅国涌《百年辛亥:亲历者的私人记录》提到1912年“2月6日《大公报》曾披露2月2日就将退位诏书的草稿致电南京临时政府,同日呈给隆裕太后,胡汉民说的‘内阁复电’很可能是张謇对这一草稿的修改稿”(第308页),这是说2月2日后张謇很可能修改了北京致南京稿,似乎又提供了一条不同的查找思路,但是根据也不足。笔者查该报2月6日第2张,发现了相关说法,不过原文提供了更多信息。《诏旨仍须商之民军》:“内阁消息。宣布共和,谕旨已经各王公及内阁公同拟定,其中措辞只为推卸政权并无禅让字样,惟昨闻袁内阁以此项谕旨虽已拟定,诚恐颁发后民军仍有挑剔,致滋纠葛,因于十五日曾将此次谕旨草案电致南京政府预备查核,再行颁布,不知民军有何挑剔否。”《承认共和谕旨之秉笔者》:“政界近息。皇帝推卸政权承认共和之诏旨已经于十五日由内阁恭拟草案呈进,闻秉笔者系为华世奎、阮忠枢两人秉承袁内阁之意见而拟订,由皇太后钦览后又由各王公贝勒公同参核,酌易数字,已交世徐两太保敬谨收存,恭候皇太后懿旨,即行颁布。”这里不仅提到秉笔者华世奎、阮忠枢,还提到“措辞只为推卸政权并无禅让字样”。由此措辞可见,所谓“推卸政权”与《优待清室条件各种修改稿》第四稿第一款“大清皇帝以政权公诸国民,自推出政权后”云云表述一致,很可能都出自华世奎、阮忠枢之手。见洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,开封:河南大学出版社,2013年,第560页。

⑪ 《逊位诏之详慎斟酌》,《大公报》辛亥年十二月二十二日(1912.2.9)第二张。

案”中可能出现了^①，但在即将由内阁撰定的正式诏书中则绝对不会出现。也就是说，张謇拟《内阁复电》作为内阁撰定稿的雏形，带有“逊位”字样，草于2月7日之前，与袁世凯于2月9日电伍廷芳明确反对在正式电文中使用“逊位”字眼，并不矛盾。据《清帝辞位诏书草稿（一）》，“又何忍争君位之虚荣，贻民生以实祸”句中“君位”改“一姓”，“民生”前加“万”字后圈掉“生”字成为“万民”^②。最后呈现在袁世凯面前的是“予亦何忍因一姓之尊荣，拂兆民之好恶”，对此袁未有改动，与张謇所拟“更何忍移帝位一姓之尊荣，拂亿兆国民之好恶”相比，显然袁世凯手批底稿明显脱胎自张的表达。如果此稿“权位公诸天下”字眼出自梁士诒，则可以认定《清帝辞位诏书草稿（一）》强调“君位”“权位”的底稿系华世奎、阮忠枢、梁士诒三人的思想，在其上的手批尤其是“岂不懿欤”系汪荣宝的思想，秉承袁世凯不出现“逊位”相关字眼的要求，“君位”或“帝位一姓”最后改为“一姓”很可能出自徐世昌的意思。

综上，就辞位诏的形成史来说，张謇拟《内阁复电》最早可能时点是1911年12月25—31日，最迟可能是1912年2月6—7日，袁世凯手批则很可能在9—10日。无论如何，《张季子九录》把《内阁复电》作为附件编排在《复内阁电》（1911.11.27）之后，给人的一个错觉是《内阁复电》也草拟于此时，这是需要纠正的。即使就最早草拟时点来计算，也提前了一个月，而这对于考察张謇的逊位思想变迁来说并不是可以忽略不计的。

三、共和：从政体到国体

就“共和”而言，到底是政体，还是国体，很多专门研究者也未加区分^③，有的索性称为“国会公决国体政体”^④。其实，在清末民初的语境下，还是有微妙的区别。辞位诏书所说的“政体”，其诉求在于君主立宪，实际上强调的是立宪，与强调共和的“共和立宪国体”并不一致。“共和政体”，张謇、孙中山、蔡元培，甚至唐绍仪在1911年12月30日上海第四次和谈会议上^⑤采用的都是这一组合表达；“共和国体”，是因应唐绍仪、袁世凯提出的所谓“国体问题”，是基于国会公决君主、民主（共和）这一“转圜之法”而产生的组合表达。共和由政体变为国体，其具体情形需要揭示。

根据张謇拟《内阁复电》以及张謇同期类似言论比如“众议政体”“会议政体”，可以更准确地把握张謇的“国体”“政体”思想。在张謇拟《内阁复电》中，“政体”出现了两次：其一，“公决政体”，同于辞位诏书；其二，“政体一日不决”，辞位诏书改为“国体”。张謇拟《内阁复电》说的是“民主立宪政治”，辞位诏书为“共和立宪国体”，后一表述恐怕并非出自张謇。

可以看到，张謇曾把政体区分为“少数政体”与“多数政体”^⑥，并在早年区分“立宪国”与“专制国”^⑦的基础上，把“专制”到“立宪”之变视为“改革政体”^⑧。在武昌事变的新形势下，在依据中西政治家之学说区分“君主立宪”“民主共和”的基础上，又依据日本政治学者关于“君主政体之下，自治无由发达”之论，张謇倾向于“共和主义”而非“君主立宪主义”，并主张“谢帝王之位”，“许认共和”，“今

① 《清后颁诏逊位时之伤心语》（《申报》1912年2月22日第二版）：“此次宣布共和清谕，系由前清学部次官张元奇拟稿，由徐世昌删订润色。”吴切《关于〈清帝退位诏书〉和〈秋夜草疏图〉》（《民国档案》1991年第1期）谈到徐世昌有一个说法：“不愿承担‘逼宫’之名，根本不肯插手《退位诏书》。”这一说法似乎来自刘厚生所谓“怕担‘逼宫’之名，亦不愿草拟”（刘厚生：《张謇与辛亥革命》，中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第六集，第261页），并不能由此否认徐世昌参与“删订润色”。

② 《清帝辞位诏书草稿（一）》，刘路生、洛宝善、村田雄二郎编：《辛亥时期袁世凯密牍：静嘉堂文库藏档》，第63—64页。

③ 丁贤俊、喻作凤《伍廷芳评传》在“关于政体问题”的标题下显示唐电袁“非共和政体不可”，“共和国体”的说法则出自作者（北京：人民出版社，2005年，第308、297页），由此可见，评传两位作者对此问题没有注意区分。

④ 桑兵：《袁世凯〈请速定大计折〉与清帝退位》，《近代史研究》2017年第6期。

⑤ 《第四次会谈录》：“今者中国已变为共和政体，但无明文尔。”（中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》（8），第86页）

⑥ 张謇：《日本议会史序》（1906），李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》6《艺文杂著》，第319页。

⑦ 李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》8《柳西草堂日记·宣统三年正月二十日》，第714页。

⑧ 张謇：《致铁良函》（1911.11.8），李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》2《函电（上）》，第281页。

推逊大位,公之国民”,“不经(国民)会议而出以宸裁”^①。在《建立共和政体之理由书》中,他以“共和政体”与“君主立宪政体”^②并列,认为“若南主共和,而北张君主”则“领土以分”^③。

张謇对“国体”字眼的运用,很多是与“政体”在同一电文出现的。张謇于1912年2月12日清帝辞位诏书发布当日因反对汉冶萍与日本集股合办向孙中山请辞实业部长后,又因反对政府未经议会许可的财税权而以江苏省议会的名义致电孙中山等:“共和政体,首重民权,支配财政,应得议院及地方议会之许可,非如专制政体可由政府任便支配,随意取与。近闻扬州徐总司令、上海陈都督,俱有征收该处丁漕等项情事,移文苏都督且以大总统批准为词,全省人民不胜骇异。江苏者,江苏人民之江苏,非都督之江苏,亦非大总统之江苏。民国初建,方欲合汉、满、蒙、回、藏为大团体,而独于临时政府所在地之江苏,任其政权紊乱,且以财政支配问题未得人民同意即予批准,大背共和原理。想系传之非真,否则民国前途、福利安在?如果有此等请求,祈交参议院,或飭苏都督交省议会核议,以正国体,而释群疑。”^④此处“正国体”,当为以议会为最高国家政权机关的意思,在“首重民权”的“共和原理”之下,无论都督,还是大总统,自然都被排在议会之后。胡汉民《建设共和政体》指出:“共和政体,广义有三:曰贵族政体,曰民权政体,曰民权立宪政体。盖民权立宪之政,非独不同于贵族,抑与民权专制者,亦大有别也。”言专制分为君主专制、民权专制;言立宪,分为君主立宪、民权立宪,而民权立宪即共和立宪^⑤。可见,民权专制当可对应袁氏总统制,民权立宪当可对应议会内阁制即张謇所谓“正国体”。

张謇在1912年1月11日撰写的《革命论》中视“专制”为“国体”^⑥,但是他《致袁世凯电》(1911.11.19)所谓“保国体”很难说是“保专制”。庚子事变后,他主张“亟亟改革政体,未获采陈”,而立宪诏下“三年以来,内而枢密,外而疆吏……专制且视前益剧,无一不与立宪之主旨相反。枢密、疆吏,皆政府而代表朝廷也。人民求护矿权、路权无效,求保国体无效,求速国会无效,甚至求救灾患亦无效”^⑦。由此可见,在张謇看来,专制、民主是“国体”之别,是最高政权机关问题;而君主、共和是“政体”之别,是政权组织形态问题。前述“共和国体”与“专制国体”对称,是他儿子张孝若对父亲思想的理解,“共和国体”的表述在张謇本人同期的著述中,未见出现。张孝若对“国体”与“政治”区分的阐发,即“各种族在国体上,是地位平等;在政治上,是机会平等”,或许更有助于理解张謇“民主立宪政治”的内涵。

尽管上海和谈开始之前法部副大臣梁启超表达过“国会定国体”的思想、上海留守各省代表电袁世凯使用了“共和国体”这一字眼^⑧,但只有汉口各省代表联合会对“共和政体”的使用才是共识表达。

① 张謇:《致内阁电》(1911.11),李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》2《函电(上)》,第288—289页。参见《张季子九录·政闻录》第3卷,北京:中华书局,1931年,第41—42页;武昌辛亥革命研究中心组编,严昌洪主编,王兴科、何广编:《辛亥革命史事长编》第8册,武汉:武汉出版社,2011年,第254—255页。

② 张謇:《建立共和政体之理由书》(1911),李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》4《论说演说》,第200页。

③ 张謇:《建立共和政体之理由书》(1911),李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》4《论说演说》,第201页。

④ 张謇:《致临时大总统陆军财政两部等电》(1912.2),《申报》1912年2月21日,李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》2《函电(上)》,第318页。

⑤ 胡汉民:《民报之六大主义》(节录),胡汉民著、文明国编:《胡汉民自述》,北京:人民出版社,2013年,第194—195页。

⑥ 张謇《革命论》(1912.1.11):“夫是故二千年来革命不一,而约其类又四:曰圣贤之革命,曰豪杰之革命,曰权奸之革命,曰盗贼之革命。汤武圣贤也,假汤武者豪杰或庶几?其次类皆出入权奸盗贼之间。此诚专制之国体有以造之。”(李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》4《论说演说》,第207页)

⑦ 张謇:《致袁世凯电》(1911.11.19),李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》2《函电(上)》,第286页。

⑧ 故宫档案馆编:《关于南北议和的清方档案·宣统三年十月初九日法部副大臣梁启超致内阁电·宣统三年十月十一日上海各省都督府代表联合会致内阁总理袁世凯电》,中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第144页。前电落款是“各省都督府代表联合会”,其实是留守代表,只是通信机关,不具有非法定资格,不能代表汉口“各省都督府代表联合会”行事,因此具有个人表达而非共识表达性质。

12月9日伍廷芳作为11省总代表^①奉派谈判,12月20日第二次唐、伍会谈之际双方对“民军主张共和立宪”有明确的共同认知和完全一致的表达,在续停战条约议定后,唐首先提出“现时民军主张共和立宪,应如何办法?”伍廷芳言:“民军主张共和立宪,君如有意,愿为同一之行动”,进而表示把“君主立宪”与“共和立宪”并列,认为“今日中国人之程度,可以为共和民主矣……可以立宪,即可以共和,所差者只选举大总统耳……今日尔我所争者,一国之事,非一民族一省一县之事。且改为民主,于满洲人甚有利益,不过须令君主逊位,其他满人皆可优待,皇位尤然。现实规制,满人株守京师,无贸易之自由。改革之后,满人与汉人必无歧视,将来满人亦可被举为大总统,是满人何损必保存君位。故此次改革,必须完全民主。”唐绍仪表示:“共和立宪,我等由北京来者无反对之意向”,“但此为同胞之事,今日无清廷,即可实行。既有清廷,则我等欲为共和立宪,必须完全无缺之共和立宪,方为妥善。……今所议者,非反对共和宗旨,但求和平达到之办法而已,请示办法。”伍廷芳说:“今日已言及此,则我等最注意者,宜使中国完全无缺,不被外人瓜分。……君既赞成共和,则我等所求者息事后之和平办法而已。”伍廷芳问:“对于共和民主之宗旨如何?”唐言:“开国会之后,必为民主,而又和平解决,使清廷易于下台,袁氏易于转移,军队易于收束。”^②12月28日夜得袁世凯电后,次日举行第三次会议,唐提议会商“招集国民会议,决定君主民主问题”,并言“国民会议将来必为共和”,最后议定“开国民会议,议决国体问题”^③,12月31日下午第五次会议临终之际伍言:“未决定国体以前,彼此猜疑甚多。故速决为佳。”唐言:“所以问优待皇室之事。”伍言:“先决定国体问题为宜。”^④至此,“民主”,尤其是“共和”对应“国体”,这一南北共识逐渐形成,“共和国体”这一表达也呼之欲出。按照唐绍仪的说法,第五次会谈之际,“伍谓共和国体与蒙人有益,譬如免为奴才、免其进贡等事”^⑤,似乎伍廷芳已有“共和国体”的说法,不过查《南北代表会议问答速记录》第五次会议录,未见涉及蒙古人的相近意思表达,更亦未见出现“共和国体”这一连用表达^⑥。这一情形至少可以说明,第四次会议上依然延续“共和政体”说法的唐绍仪,在第五次会议终了后已改用“共和国体”字眼。袁世凯于1911年11月23日谈到的政体构想——“君主立宪共和政体”——正说明其共和政体认知是在君主国体之下的杂糅形态,南北双方由此获得了和谈的必要的政治思想基础,伴随着谈判进程,1912年2月初“共和国体”表述几乎为南北谈判双方同时采用。由“共和政体”到“共和国体”,不仅是名词之别、表述不同,更是清末民初历史变革的内涵跃迁。

这里值得注意的表达细节是,唐、伍会谈之际,伍廷芳于1911年12月20日在与“君主立宪”对比的意义上使用“共和立宪”,但“共和立宪”一词是唐绍仪提案在先^⑦。唐绍仪所谓“召集国会,举君主民主问题付之公决”这一“转圜之法”^⑧,他自己又表述为“速开国民大会,征集各省代表,将君主共

① 福建、江苏、浙江、湖北、湖南、广西、四川、安徽、山东、河南、直隶11省代表23人于11月29日—12月3日先后到达武汉,11月30日汉口召开第一次会议,12月6日议决次日同船去南京。参见胡绳武:《武昌起义后筹组中央临时政府的议争》,华中师范大学近代史研究所编:《辛亥革命与20世纪中国——1990—1999年辛亥革命论文选》,武汉:湖北人民出版社,2001年,第294—295页。

② 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第76—79页。

③ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第82、84页。

④ 中国史学会主编:《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》(8),第94页。

⑤ 《议和北方全权代表唐绍仪致内阁电》(1911.12.31),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第237页。

⑥ 伍廷芳:《南北代表会议问答速记录》(1911.12.18—31)第五次会议录,丁贤俊、喻作凤编:《伍廷芳集》下册,第401—404页。

⑦ 伍廷芳:《南北代表会议问答速记录》(1911.12.18—31)第二次会议录12月20日,丁贤俊、喻作凤编:《伍廷芳集》下册,第390页。

⑧ 《议和北方全权代表唐绍仪来电》(1911.12.27),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第225页。

和问题付之公决”^①,清廷则表述为“君主立宪、共和立宪二者以何为宜”^②,可见在唐绍仪那里,“君主共和问题”“君主民主问题”“国体问题”具有同等的含义,共和、民主都是国体表达,辞位诏书中的“共和立宪国体”这一表达本身很可能是北方话语。张謇把“君主立宪”与“民主共和”^③或“民主立宪”^④对举,不见其有“共和立宪”的表达。由此或可佐证,辞位诏书,尤其是“定为共和立宪国体”一句,并非出自张謇之手,而是出自袁世凯的幕僚。

“袁世凯以全权与民军组织临时共和政府”这一改前底稿同样出自袁世凯幕僚之手。相较于张謇拟《内阁复电》所说“袁世凯以全权与民军协商办理”“统一”事宜,“袁世凯以全权组织临时共和政府,与民军协商统一办法”这一改后文字,凸显了袁世凯的权力。袁世凯把“与民军”字样后移,显然降低了民军在南北共和、组织统一政府中的地位。

对于有意袁世凯作为自身权益的保障人,隆裕太后有两次类似意思的表达:“这样下诏岂不是把天下双手交给革命党吗?如果他们一翻脸,我们母子怎么活下去呢?”“只有这样我才放心,如其把天下交给革命党,叫我束手无策,就不如和他们支持一阵。”唐在礼作为侍从武官,其回忆自然有可采信之处,但是他本人即表示:“当时关于诏书的传闻是不少的,究竟如何,很难确定。”^⑤也许正是出于隆裕太后对革命党的担心,袁世凯才实际上充当了辞位遗嘱执行人的角色。

四、国体:从共和到民主

杨天宏《比较宪法学视阈下的民初根本法》主张的“比较宪法学”视角与高全喜主张的“政治宪法学”或“宪法学”^⑥视角,具有内在的一致性,都在一定程度上忽视了国体研究。杨天宏认为,民国政府“制定并颁布《临时约法》,确定中华民国的国体和政体,宣布民国的主权及统治权之所属,并着手制宪”^⑦,高全喜也认为,借用日本宪法的概念,《临时约法》第一条“中华民国由中华人民组织之”规定了现代中国的国体^⑧。他们都认为,尽管退位诏书已经规定了“共和立宪国体”,到《临时约法》才把国体与政体确定下来。他们之所以有这一认识,恐怕是把国体与主权(或组织政府权)、政体与统治权在法理上等同了,更可能没有注意到南京临时参议院会议速记录提供的如下的历史一幕:1912年4月3日,南京临时参议院开会,参议员出席30人。在政府交议新法律未颁行以前暂适用旧有法律案开第二读会之际,江西参议员文群^⑨提议将“共和政体”改为“民主国体”,以15比14人多数举手表决通过,陈命官提议文末添加“惟一面应由政府飭下法制局将各种法律中与民主国体抵触各条签注或签改后交由本院议决公布施行”,以14比12人多数举手表决通过,全案最后20人起立多数通过^⑩。南京临时参议院北迁北京之际,参议员们开会专门就“民主”“共和”是“国体”还是“政体”的问题进行表决,在今天看来,也许有些小题大做,但在当时恐怕是巨大的制宪难题,而且必须加以解决。尽管2

① 《与诸国务大臣会奏拟恩召集宗室王公会议旨以决大计折》(1911.12.28)转述唐绍仪电称,洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第209页。

② 《与诸国务大臣会衔副署上谕》(1911.12.28),洛宝善、刘路生主编,刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编:《袁世凯全集》第19卷,第210页。

③ 张謇:《致内阁电》(1911.11),李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》2函电(上),第288—289页。

④ 李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》2函电(上),第293页。曹从坡、杨桐编:《张謇全集》第1卷,南京:江苏古籍出版社,1994年,第191页。

⑤ 唐在礼:《辛亥前后我所亲历的大事》,中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编:《辛亥革命回忆录》第六集,第338—339页。

⑥ 高全喜:《立宪时刻:论〈清帝退位诏书〉》,桂林:广西师范大学出版社,2011年,第10、34页。

⑦ 杨天宏:《清帝退位与“五族共和”——关于中华民国主权承续的“合法性”问题》,《近代史研究》2014年第2期。

⑧ 高全喜:《立宪时刻:论〈清帝退位诏书〉》,第41页。

⑨ 谷钟秀:《中华民国开国史》,上海:上海泰东图书局,1914年初版,1917年再版,《附民国议会人物表》第3页。

⑩ 李强选编:《北洋时期国会会议记录汇编》第5册,北京:国家图书馆出版社,2011年,第226、183—184页。《新法律未颁行以前暂适用旧有法律案》(1912.4.3)有“现在国体既更”“民主国体”云云,见张国福选编:《参议院议事录参议院议决案汇编》,北京:北京大学出版社,1989年,《参议院议决案汇编》法制案,第119页,3月21日孙中山咨。

月12日辞位诏书规定了“共和立宪国体”，尽管3月11日南京临时参议院已经通过了《临时约法》，参议员们还是认为《临时约法》并没有规定国体问题，此前各省代表联合会使用的“共和政体”概念也不能因为南北方谈判代表对“共和立宪”的共识、南方谈判代表对“共和国体”这一北方表述的接受而简单转化为“共和国体”，这样才会后延半月有余，通过表决，在法理上确定下来，定名“民主国体”，而非“共和国体”。南京临时参议院就是这样静悄悄地完成了“共和国体”到“民主国体”的话语变奏，而“共和立宪国体”这一辞位诏书话语本身则是透视清末民初历史统一性的一个关键词。

“联省自治”“五族联邦”思潮在近代中国的起起落落，不仅有中国历史传统的影子，还有西方联邦制即合(united)众国的参照。如何看待行省、藩部与清朝中央的关系，也就是说，行省是不是联邦单位，如果行省不能构成联邦单位，那么藩部是不是联邦单位，辞位诏书“仍合五族”的国体联合(united)意义需要进一步予以揭示。行省、藩部两者何以最终都不能构成联邦单位，便成为近代中国国体研究的问题意识。

清末民初，联邦制的呼声与反联邦制的声音交织。反联邦制的声音，以军谘府军谘使王赓的上书为代表：“联邦制万不可仿行。……外藩。应派专员研究宣抚办法。”^①对于行省作为联邦单位的可能性，梁启超表示：“吾屡言我国联邦无历史之根柢，若必于无中而强求其有，则行省差为近之。”^②这或许源于他对行省与中央各部同级即今天常说的省部级有清晰的定位：“现制各省督抚，与中央各部尚侍，立于同等之地位，非有部属之关系，彼此同对于君上而负责任，督抚曾无服从部臣之义务。”^③

对藩部之于清朝国体的建构意义，与王赓、梁启超不同，杨度有独到的认识：“举全国土地之面积四百二十七万余方里，此其中为汉、满人所世居而能左右之者，不过一百八十九万余方里，乃二十一行省之地也。此在全国土地之中仅占其小半，而大半之二百三十七万余方里，则蒙古、回部、西藏三种人实分有之，而各为其地主。”^④所谓蒙回藏“各为其地主”，是清帝作为五族范围之内所谓“中外共主”的国体基座。后来，这一思想在民国时期也有延续。北洋政府唯一的一部宪法《中华民国宪法》于1923年10月10日颁布，其第一章标题是“国体”，该章只有一条，即第一条，规定：“中华民国永远为统一民主国。”此前的4月23日，内蒙西三盟上众议院请愿书：“内外蒙以及西藏、青海，土地之广，实大于中华本部数倍，物产之丰，更难数计；且重以种族宗教之关系，实为天然之一大国体。民国建立之初，吾族见国体之变更，不无观望，嗣因《蒙古待遇条例》议决公布，有管辖治理权一律照旧之条文，各盟始一律倾心，承认国体。”^⑤可见，在“共和国体”之下，蒙藏自认为系“天然之一大国体”的思想并未消灭，而杨度关于蒙回藏“各为其地主”之论恐怕亦非没有历史根据之谈。同样，在“统一民主国体”之下，蒙藏青海地方改行省县两级制的立法规定尽管被视为“统一”字眼的基本内涵，但是实际上已经添加省得制定省宪这样的联邦制要素。在这样的思想脉络下，张謇的“合五族”才能更好定位。

五族如何实行中外结合呢？五族结合的基本方法，张謇于1911年11月13日致库伦电中有所揭示：“结合共和政治，以汉之财卫蒙，以蒙之力捍汉”^⑥，“纳两族于共和之中”这一思想无疑对于纳五族于共和之中具有相当的适用性。这一“汉财蒙力”结构是“中(中国内地)财外(边疆藩部)力”模式的缩影，其实也是清帝国边疆治理的制度遗产，《与署理度支部大臣绍英会衔副署旨批袁大化奏片》显示，新疆巡抚袁大化“奏新疆四年赔款仍由协饷内拨解”，于1912年1月30日获旨“度支部知道”^⑦，可见直到清亡内地协饷制度都未断绝，只是挪为赔款而已。另外，也可说明，国务副署自1911

① 袁世凯：《批军谘府军谘使王赓上书》(1912.2.11前)，洛宝善、刘路生主编，刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编：《袁世凯全集》第19卷，第522页。

② 梁启超：《新中国建设问题》(1911年)，张品兴主编：《梁启超全集》，北京：北京出版社，1999年，第2436页。

③ 梁启超：《外官制私议》(1910年)，张品兴主编：《梁启超全集》，第2076页。

④ 杨度：《金铁主义说》(1907.1.20—5.20)，刘晴波主编：《杨度集》，长沙：湖南人民出版社，1986年，第377页。

⑤ 《蒙民向众院请愿》，《申报》1923年4月24日第2张。

⑥ 张謇：《致库伦商会及各界电》(1911.11.13)，李明勋、尤世玮主编：《张謇全集》4《论说演说》，第284页。

⑦ 袁世凯：《与署理度支部大臣绍英会衔副署旨批袁大化奏片》(1912.1.30)，洛宝善、刘路生主编，刘路生、洛宝善、黄俊华本卷主编：《袁世凯全集》第19卷，第423页。

年清朝采行“责任内阁”一直延续未断。

张謇《致袁世凯电》(1911.11.6)建议“采众论以定政体”,这里“政体”待定论的思想是明确的。“旬日以来,采听东西南十余省之舆论,大数趋于共和。以汉、满、蒙、回、藏组成合众……国内之响应者已有六省”,实际上点出了主张共和政体与主张五族合众国(即联邦)国体的省份不同。而“满族将来果有人材,何尝无被举总统之望”^①,则预示着五族之人皆可当总统,而此总统是美式总统。张謇《致袁世凯函》(1911.11.27)则直接出现了“共和政体”的概念,指出:“至会议政体,固宜先谕不私帝位之谕旨,公亦须有他人反对之防闲。满、蒙、回、藏,幅员辽阔,风俗不一,共和政体,能否统一,此诚绝大研究之问题也。于此亦窥见公盛悵之所在。二三同志,私相讨论,参酌英与印度制,则汉、满以大总统名义领之,而兼蒙、回、藏皇帝。政治则军政、外交咸统于中央;司法用美制,分中央与各省为两级;财政、民政各省自定,而统计于中央。此就全局之舆地、民俗、政教、习俗、现状之事实,各方面为之计画,调停于共和民主之间。”^②这里,“共和政体,能否统一”的说法,表达出了张謇的担忧。由“调停于共和民主之间”可见,共和、民主,在张謇那里,是有比较明确的区分的,共和政体、民主国体的思想隐含其间。在共和政体与民主国体之间的调停,在大总统与国会之间的调停,在汉、满大总统与蒙、回、藏大皇帝之间的调停,表达了张謇在统合清末疆域方面的思考。而从“会议政体”的说法来看,倒是与辞位诏书“议开国会,公决政体”十分接近。从清末预备立宪的进程来说,1911年11月3日宪法“十九信条”颁布后,政体(是改行君主立宪政体,还是改行共和立宪政体)由“国会公决”,成为清政府拖延立宪的“转圜”之法。从武昌首义后的政治形势来说,共和政体或共和立宪国体不必经过“国会”决议,皇帝宣布承认即可,乃势所必然。张謇由最初主张逊位宸裁到拟《内阁复电》时主张逊位公决,历史的发展正走了相反的行程。

辞位诏书所谓“仍合五族”,所秉承的是“满蒙一体”“满汉一家”这样的国家制度遗产,其运作实际上经常游移于单一制与联邦制之间,具有“行为联邦制”^③的特点,由此成为民初国体建构的重要方面。据居正《辛亥札记》载,1911年12月26日“晚间复集总理寓所,会商政府组织方案。宋教仁主张内阁制,总理力持不可。克强劝钝初取消提议,未决”。27日,黄兴、宋教仁同赴宁,向代表会阐发,最后定义采用总统制^④。据谷钟秀《中华民国开国史》,31日又特派黄兴、宋教仁由沪之宁到代表会陈说必须修改《临时政府组织大纲》的理由。当晚,宋教仁等提议第五条改为“临时大总统制定官制官规并任免文武职员,但任命国务各员须得参议院之同意”,此议当晚虽然获得通过,但是1912年1月2日马君武复提出异议,主张第五条改为“临时大总统得制定官制官规兼任任免文武职员,但制定官制官规及任命国务各员及外交专使须得参议院之同意”,“其结果前日议决第五条之修正案仍为无效,余如议而问题遂解决”。“余如议”语意模糊,查《临时政府公报》第1号、第2号连载公布的《修正中华民国临时政府组织大纲》^⑤,其中并未包括宋教仁等提议修改而当晚未来得及议决的第十七条修正案:“国务各员执行政务,临时大总统发布法律及有关政务之命令时,须副署之。”^⑥由此可见,官制官规的制定权集中于大总统,其同意权与原有的国务员、外交员同意权都归诸参议院,大总统与参议院两者基本同步扩权。

在南京议定《临时约法》之际,曾爆发宋教仁中央集权与胡汉民地方分权的争论,现在想来胡汉

① 张謇:《致袁世凯电》(1911.11.6),李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》2《函电(上)》,第280—281页。杨立强等编:《张謇存稿》,第532—533页。

② 杨立强等编:《张謇存稿》,第24页。

③ 郑永年著,邱道隆译《中国的“行为联邦制”:中央—地方关系的变革与动力》一书的《中文版序》指出“行为联邦制(de facto federalism)”介于地方自治制度与欧美国国家联邦制(constitutional federalism)之间,并把“行为上的联邦制(behavioral federalism)”定义为一种政治制度,中央和省按照等级来划分各自最终决定的事务,作为这种利益分割的回报,省代表中央行动(北京:东方出版社,2013年,“中文版序”第3—4、39—40页)。

④ 罗福惠、萧怡编:《居正文集》之《辛亥札记》,武汉:华中师范大学出版社,1989年,第70—71页。

⑤ 《临时政府公报》,南京:江苏人民出版社,1981年,第6、7、19、20页。

⑥ 谷钟秀:《中华民国开国史》,第52—54页。

民联邦制的意见更为中肯,尽管他主张“在内治未健全时代”“最宜采用有限的集权”^①,在思想上坚持联邦制,但是,二次革命之际,在凭借广东地位举兵反袁问题上,他却行动迟滞,于1912年6月14日被袁世凯免去都督之职并调为西藏宣抚使,不久通电辞职^②。宋教仁谓:“起义以来,各省纷纷独立,而中央等于缀旒,不力矫其弊,将成分裂;且必中央有大权,而国力乃可以复振。日本倒幕,是我前师。”胡汉民谓:“中国地大,而交通不便,满清末造,惟思以集权中央,挽其颓势,致当时有中央有权而无责,地方有责而无权之讥,而清亦暴亡,则内重外轻,非必皆得。且中国变君主为共和,不能以日本为比。美以十三州联邦,共和既定,既无反复,法为集权,而黠者乘之,再三篡夺,我宜何去何从?况中国革命之破坏,未及于首都,持权者脑中惟有千百年专制之历史,苟其野心无所防制,则共和立被推翻,何望富强?”宋教仁谓:“君不过怀疑于袁氏耳。改总统制为内阁制,则总统政治上之权力至微,虽有野心者,亦不得不就范,无须以各省监制之。”胡汉民谓:“内阁制纯恃国会,中国国会本身基础,犹甚薄弱,一旦受压迫,将无由抵抗,恐蹈俄国一九〇五年后国会之覆辙。国会且然,何有内阁?今革命之势力在各省,而专制之余毒,积于中央,此进则彼退,其势力消长,即为专制与共和之倚伏。倘更自为削弱,噬脐之悔,后将无及。”^③最后,孙中山表示“我今只说要定一条”于《临时约法》即主权条“中华民国主权属于全体国民”,而以“创制五权宪法”这一并非能够一蹴可几的远景政治构想暂时结束了这一争论^④。宋教仁任法制局长期间,拟订《中华民国临时组织法草案》,规定责任内阁制,这是他此前思想的延续,居正认为宋教仁本人反对《临时约法》由改组的法制院起草,而主张由参议院“组织起草委员会”草拟^⑤,当是1月31日该组织法草案被“咨还”^⑥政府之后的无奈选择。南京参议院1月28日成立之前,各省代表联合会在《修订临时政府组织大纲》的基础上已经起草了主张总统制的《大中华民国临时约法草案》,南京参议院成立之后,2月7日上午编辑委员会重新提出了《临时约法草案》,责任内阁制经审查成为定议^⑦。宋教仁2月6日呈文启用法制院印信,他担任法制院长对《临时约法草案》即使有影响,也不会是直接的,我们应该更多从当时的形势寻求政体变化的原因。

对于总统制到内阁制的民初政体变革,谷钟秀有一个被后人批评为“因人立法”的解释:“各省联合之始,实有类于美利坚十三州联合,因其自然之势,宜建为联邦国家,故采美之总统制。自临时政府成立后,感于南北统一之必要,宜建为单一国家,如法兰西之集权政府,故采法之内阁制。”^⑧孙中山的政体主张也有一个变化过程,从1895年的“创立合众政府”、1897年的“作联邦于共和之下”^⑨而倾向联邦制,到1912年1月21日南京临时政府阁议主张中央集权^⑩,1913年则明确主张内阁制:“至于政府之组织,有总统制,有内阁制之分。法国则内阁制度,美国则总统制度。内阁若有不善之行为,人民可以推倒之,另行组织内阁。总统制度为总统担负责任,不但有皇帝性质,其权力且在英、德诸立宪国帝皇之上,美国之所以采取总统制度,此因其政体有联邦性,故不得不集权于总统,以谋行政统一。现就中国情形论之,以内阁制为佳。我的[国]国民,莫不主张政党内阁。”^⑪孙中山、谷钟秀依据政府组织形态的不同把政体区分为总统制、内阁制,与梁启超的政体概念是一致的,但是孙中山把联邦制、单一制视为政体,则与梁启超视之为国体不同。现在看来,联邦国体需要加强中央集

① 1912年5月25日胡汉民电,主张分权各省,见蒋永敬编著:《民国胡展堂先生汉民年谱》,第146—147页。

② 白寿彝等:《胡汉民》(代序),胡汉民著、文明国编:《胡汉民自述》,第5页。

③ 胡汉民著,文明国编:《胡汉民自述》,第70—71页。

④ 罗福惠、萧怡编:《居正文集》之《梅川日记》,武汉:华中师范大学出版社,1989年,第95页。居正:《梅川日记》,《居觉生先生全集》下册,第548页。参见蒋永敬编著:《民国胡展堂先生汉民年谱》,第141页。

⑤ 罗福惠、萧怡编:《居正文集》之《梅川日记》,第95页。

⑥ 《参议院议决案汇编》甲部2册,第2页。参见张国福:《关于〈中华民国临时约法〉制定的问题》,《北京大学学报》1991年第3期。

⑦ 张国福:《关于〈中华民国临时约法〉制定的问题》,《北京大学学报》1991年第3期。

⑧ 谷钟秀:《中华民国开国史》,第83—84页。李剑农:《中国近百年政治史》(上海:商务印书馆,1948年)第348—349页引用此语,并批评其为“因人立法”。

⑨ 黄中黄:《大革命家孙逸仙》,台北:文星书店,1962年影印本,第3—5页。

⑩ 姜信夫、姜克夫主编:《中华民国史大事记》第1卷,北京:中华书局,2011年,第310页。

⑪ 孙中山:《在神户国民党交通部欢迎会的演说》,《孙中山全集》第3卷,第44页。

权,很多奉行总统制政体,而君主国体富有集权专制传统,改制虚君议会内阁制比较普遍,如果当时能够充分重视胡汉民的各省联邦总统制思路,而非单纯依靠没有实力保证的参议院、内阁,更有利于制衡大总统的集权专制。

蔡元培作为迎袁专使曾谈及总理的组阁问题,认为当时袁“在北京行就职式,而与南京、武昌商定内阁总理,由总理在南京组织统一政府,与南京前设之临时政府办交代”^①。蔡元培对政体、国体^②概念都有使用,“共和政体”也未与国体混同。而“由专制政体改为共和政体”这一“过渡之时代”^③的特殊历史际遇,无形中提升了唐绍仪作为首任内阁总理的历史地位,事实上加重了总理对总统组阁权的制约。对于国务员副署权,宋教仁早在1911年12月31日即主张修改《临时政府组织大纲》添加此权,但1912年1月2日并未获得通过,而《临时约法》添加此权恐怕不能仅仅归结为宋教仁担任法院院长。笔者认为,所谓《大纲》与《临时约法》之间存在着总统制到内阁制的政体变革,说法未免有简单化之嫌,谷钟秀所谓国体政体配伍论(联邦国体配总统制、单一国体配内阁制)也难说没有法理和事实根据,关键是对因人(孙中山、袁世凯)立法的必要性和可行性有一个清醒的认识。

《临时约法》第三十条规定:“临时大总统代表临时政府,总揽政务,公布法律。”第四十四条:“国务员辅佐临时大总统负其责任。”第四十五条:“国务员于临时大总统提出法律案公布法律及发布命令时须副署之。”第四条:“中华民国以参议院、临时大总统、国务员、法院行使其统治权。”总统总揽政务,国务员(内阁总理、各部总长)辅佐、副署,两者都对参议院负责,在法理上可谓是带有某些内阁制特征的总统制。

从辞位诏书的“共和立宪国体”,到南京临时参议院议决的“民主国体”,再到《中华民国宪法》(1923.10.10)第一章“国体”第一条规定的“中华民国永远为统一民主国”即“统一民主国体”,“国体”的表述日益清晰,从辞位诏书的“仍合五族成国”被排除出“共和立宪国体”的内涵之外,到“统一”的内涵中包含联邦制的某些要素,看似矛盾的表述之下,无法回避的是藩部、行省的地位这一张孝若所说的“国体”问题。无论实行单一制还是联邦制,在梁启超看来,亦是国体问题。由此,“统一”问题被规定为国体的内涵之一,便有了法理依据,国体的另一内涵为“民主”。与袁世凯“国会专制”的论断不同,杨度承认总统制下行的是“总统专制”。在杨度《君宪救国论》看来,“于中国共和国体之下实行宪政”,因为“人民程度不及法、美”,只能“欲求立宪,先求君主”,改行君主立宪^④。这就意味着国体由共和改为君主。《中华民国宪法》(1923.10.10)第十三章宪法之修正解释及效力之第一百三十八条规定:“国体不得为修正之议题。”这保证了“永远”的效力,“统一民主国体”的表述再次得到确认。从事实来说,在君主立宪政体(虚君共和政体)与共和立宪国体之间,历史的发展选择了后者,但不能因此漠视君主立宪政体(虚君共和政体)曾经是清末的政体选项。拖延立宪政体,招致君主国体不保,这就是清政府的历史命运。至于如何限制统治权,代表人民的参议院如何限制对外代表国家的大总统,还不是辞位诏书发布之际的核心议题,易言之,历史先解决了君主改民主、仍合五族这一国体问题,把总统制还是责任内阁制这一政体即立宪问题留了下来。

五、结 论

上文对辞位诏书袁世凯手批的文本考察,尤其是对“逊位”“共和立宪国体”“完全领土”三个关键词的变迁发掘,有助于揭示清末民初国体建构对民族边疆的统合意义。

第一,由于袁世凯手批清帝逊位诏书的发现,对清帝逊位诏中,袁世凯、张謇各自思想的分辨成为可能。可以看到,“辞位”作为清帝优待条件谈判的正式电文、公文语言,逐渐取代了张謇、孙中山、

① 蔡元培:《致孙中山电》(1912.3.4),高平叔编:《蔡元培全集》第2卷,北京:中华书局,1984年,第144页。

② 蔡元培《全国临时教育会议开会词》(1912.7.10)中提到,“中国政体既然更新,即社会上一般思想,亦随之改革”,“日本国体与我不同,不可不兼采欧美相宜之法”(高平叔编:《蔡元培全集》第2卷,第262、264页)。

③ 蔡元培:《袁世凯就总统职时代孙中山致词》(1912.3.10),高平叔编:《蔡元培全集》第2卷,第147页。

④ 杨度:《君宪救国论》,刘晴波主编:《杨度集》,第571页。

伍廷芳关于“退位”“逊位”的表述。张謇拟《内阁复电》是清帝逊位诏书的最初形态。袁世凯四条手批改动即共和条、统治权条、全权组织政府条、领土条在张謇家藏本《拟清帝逊位诏》都有体现,肯定出现于正式诏书发布之后。

第二,1912年4月3日南京临时参议院开会议决“共和政体”改为“民主国体”,其意义应该放在清末民初国体因革的角度理解。既往宪法学的研究视角往往从宪法性文本中找寻国体、政体条款,这对考察《临时约法》来说,也许是徒劳的,在辞位诏书“仍合五族完全领土成国”思想与“共和立宪国体”表述的基础上,南京临时参议院对“民主国体”的议决正是补充了约法制定的不足。政体、国体概念在清帝辞位诏书中先后出现并被袁世凯认可,与袁世凯的思想变化与清末民初的形势变化是一致的。袁世凯于1911年11月23日谈到的政体构想——“君主立宪共和政体”——正说明其共和政体认知是在君主国体之下的杂糅形态,南北双方由此获得了和谈的必要的政治思想基础,伴随着谈判进程,1912年2月初“共和国体”表述几乎为南北谈判双方同时采用。由“共和政体”到“共和国体”,不仅是名词之别、表述不同,更是清末民初历史变革的内涵跃迁。在退位共和——逊位公决——辞位宸裁三步曲的共识脉络逐渐清晰的同时,清末民初国体共识的三步曲也逐渐达成:君主国体——共和国体(共和政体)——民主国体。南下和谈代表严复由汉转沪之前于1912年12月13日致信陈宝琛对共和与民主的区分或有先见之明:“盖彼宁以共和而立项城为伯理玺[天]得,以民主宪纲[钳]制之;不愿以君主而用项城为内阁,后将坐大,而至于必不可制。此种之秘极耐思索也。”^①伯理玺[天]得,总统之谓也。

第三,辞位诏书“仍合五族成国”的思想与“共和立宪国体”的表述,出自袁世凯幕僚之手,两者合在一起,是《中华民国宪法》“统一民主国”这一国体表述的重要思想源头。五族框架是架在帝国“五族共主”与民国“五族共和”之间的制度桥梁,而国体民族、政体民族的分殊(即满蒙回藏作为国体民族,汉作为政体民族及其通过辛亥革命上升为国体民族),或许有助于在尊重历史传统的基础上更好地反思近代多民族国家的制度建构问题。袁世凯对清帝辞位诏书的手批,强调了对蒙藏土地的领土意味、主权意味。蒙藏地区作为二十二行省之外的地方单位,对其地位的认知有一个逐渐拓展、深化的过程,先是伍廷芳坚持作为二处^②议定,随后袁世凯作为六处提出,《临时约法》确定为内蒙古、外蒙古、西藏、青海四处。民族机会平等与民族地位平等,前者是行政体制即政体问题,后者是政治体制国家体制即国体问题。更好厘清共和国体(民主国体)与共和政体(立宪政体)的分野,正如孙中山对政权(五权宪法)与治权(行政权)的分野一样,必将有助于开拓近代史研究的新局面。

[责任编辑 范学辉 孙 齐]

^① 本书编辑部:《辛亥革命史丛刊》第二辑,北京:中华书局,1980年,第150—151页,转引自傅国涌:《百年辛亥:亲历者的私人记录》,第283页。

^② 北京《正宗爱国报》中华民国元年1月5日国事要闻栏:“蒙古、西藏幅员虽广,而人民实居少数,加以库伦独立,达赖依违,皆为民军所藉口,该代表祇允作为两省。”尽管当时议定称为“处”,但是媒体还是习惯于比定为“省”。

知“道”

——中国哲学中的功夫认识论

倪培民 撰 钱 爽 译

摘要:从西方哲学的视角来看,中国哲学似乎拙于认识论。这是因为西方哲学的核心关注是真理认知,而中国哲学传统则更关注知“道”。从后者的角度来看,认识论需要突破其真理认知的狭隘框架,形成一个包括技能之知、默会之知、熟识之知、程序之知等知识种类的广义的知识——“功夫之知”,或生活的艺术——的学问。所谓命题之知和技能之知,是功夫认知中既互摄而又不能单纯归约为其中某一方的两种形态,而这两个形态也并非功夫认知的全部。功夫认知远比真理认知丰富得多。功夫认知要求体身化,即身体的参与和把所知变为身体的内容,它还要求知道“不知”甚至“弃知”的价值。功夫认知需要对语言的语用功能有足够的认识。从描述功能而言,语言的清晰性和明确性使人倾向于个体化的思路,它具有重要认知价值,但也不利于把握事物的关联和变化。就非描述性功能而言,语言更是丰富的行为方式。描述性的理论体系要求线性的逻辑关联,而功夫体系则遵循功法开展的要求。功夫认知要求功夫主体的全面修炼,即人的内在转化和面向万物的扩展,而不仅仅是理智的培养和资讯的获得。这种修炼的主要方法不是靠接受语言信息,而是通过对楷模的模仿(不同于简单的重复)进行。

关键词:功夫认识论;真理认知;技能之知;体身化;德性认识论

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.04.07

从西方哲学的视角来看,中国哲学似乎拙于认识论。之所以如此,诚如当代美国中哲史名家孟旦(Donald J. Munro)教授所言:“在中国,一个哲学家接受一个信念或主张时,很少关心希腊意义上的真理或错误;这些是西方人关心的。中国人关注的重点是相关信念和主张的行为导向。”^①也就是说,哲学在西方一向致力于“求真”(the pursuit of truth),而素以“诸子学说”著称的中国哲学传统则与西方哲学传统不同,它从未有过这一取向。它更专注于认识人生之道,正如中文的“知道”一词所表达的,其原意就是“认识人生之道”。

对纯粹客观真理缺乏兴趣,或许可说是造成中国自身科学技术滞后的原因(这是一个颇具争议的话题,须另作他议),但这却使得中国先哲由此而开发出了被宋明儒者们称作“功夫”的丰富资源。

作者简介:倪培民,美国格兰谷州立大学(Grand Valley State University)哲学系教授暨北京师范大学价值与文化研究中心、北京师范大学哲学学院特聘教授(北京 100875)。

译者简介:钱爽,比利时根特大学(Ghent University)艺术与哲学学院语言文化系暨荷兰莱顿大学(Leiden University)人文学院哲学系博士候选人。

基金项目:本文系贵州省2017年度哲学社会科学规划国学单列课题“儒学心学与工夫论的哲学重构”(17GZGX02)的阶段性成果。

① [美]孟旦:《早期中国“人”的观念》,丁栋、张兴东译,北京:北京大学出版社,2009年,第58页;英文原文见 Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Redwood City: Stanford University Press, 1969), 55. 译按:本文所引外文资料凡有中译者,译者均尽量标出,以便读者参考;并且,译文均对照了原文,纠正了原有汉译本的错译或不达之处。

该术语可以从广义上理解为“生活的艺术”。从功夫论视角出发,我们发现被狭隘地限定为“有关真理认知的学问”的“认识论”观念必须加以扩充,以便把那些被描述为实践之知(practical knowledge)、技能之知(know-how)、默会之知(tacit knowledge)、熟识之知(knowledge by acquaintance),以及程序之知(procedural knowledge)等的知识种类都包括进来。通过对“知识”概念进行如此这般的拓展,我们将会发现“知”与“思”的一些新特征,并由此而使认识论的诸多被忽视的方面得到彰显,这其中也将包括我们对“真理认知”的理解。

在本文中,笔者将首先尝试对知识所应包含的范围作一考察,并对此种广义的知识的本质——笔者用“功夫”这一术语标示之——加以讨论。继而,笔者将简析这种功夫知识与真理认知的关联,随后再对功夫认知(*gongfu knowing*)的一些突出特征作出概述。本文虽不敢声称是对功夫认识论的全面阐释,但的确力图通过陈述各类可能涉及的问题,来倡导对这种阐释的建构。笔者意识到,我们必须通过更为细致而广泛的研究,才能完成对这些问题的充分探讨。

一、功夫大师所具备的是何种知识?

我们首先通过提出这样一个问题来展开讨论:功夫大师所具备的是何种知识?凡功夫大师,无论是武术大师,还是足球大师,抑或是语言大师,皆须具备某种与其所擅长的功夫有关的知识。虽然火能燃木、水可溺人,但我们并不把它们的一些能力称为“功夫”。我们以为,功夫是一种涵盖知识与智慧在其中的能力。那么,何种知识或智慧是功夫所必须具备的呢?

(一)技能之知(Know-How)的“发现”

在我们脑海中直觉地闪现出来的一种回答是,功夫大师所具备的是实践之知,或者说是与命题之知(know-that)相对的技能之知(know-how)。

尽管早在古希腊时,哲人们就已经注意到了实践之知与理智之知的不同,但很大程度上却是通过吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle, 1900-1976)富有开创性的著作《心的概念》(*The Concept of Mind*),西方哲学探究的灯光才照到了技能之知的领域。赖氏对命题之知和技能之知的著名区分,响亮地提醒人们去关注一个看上去显而易见的事实:我们的知识范围不仅仅只包含关于“是什么”之类的命题,其中还有很大一部分是关于怎样做事的知识。关于技能之知的本质,大多数人会认为这种知识是无法用命题性陈述来加以把握的。一个人也许可以把他所有骑单车的技能用命题性陈述表达出来,但实践意义上的有关他如何骑单车的知识却并不存在于他的这些命题性的理智意识中。在命题之知与技能之知的知识来源这个问题上,我们说,虽然一个人可以通过读书或经验观察学到有关骑单车的命题之知,但此人仍须从事相关的实践,才能最终学到这门功夫。至于如何评判知识,我们通常用真/伪来评判命题,而以有效性和美学价值来评判技能。

鉴于技能之知在人类生活中所具有的重要意义,它与命题之知相比所受到的关注之少,确实令人感到惊异。整个近代西方哲学以其对认识论问题的特别关注为傲,但对技能之知却几乎完全沉默。从历史上说,命题之知与技能之知的这种区分可以直接追溯至古希腊哲学对“理论”(*theoria*)、“实践”(*praxis*)和“制作”(*poiēsis*)的区分。希腊人把理论智慧称为 *sophia*,即理智智慧(intellectual wisdom)。“理论”(*theoria*)一词源于观察或思考某种神圣对象的行为,因此“理论”的对象被看作是更高、更实在的永恒圣域中的存在。与“实践”(*praxis*)相对应的智慧则是明智(*phronēsis*)或实践智慧(practical wisdom)。对于亚里士多德而言,有文化的人主要以两种生活为追求目标——1. 以追求城邦正义为核心关注的公民政治实践生活;2. 以“为求知而求知”作为核心关注的哲人理论思辨生活。“制作”(*poiēsis*)这一范畴指的是对客体对象进行工艺制作或生产与制作流程这种日常或普通的生活行为。与“制作”相关的知识被称为技艺(*technē*),或生产性知识。历史上,“技艺”被希腊人看

作是与希腊城邦的自由领域有别且较之更低级的领域,而更不用说和纯粹理论思辨相比了^①。

古希腊的主要哲人如柏拉图、亚里士多德并不认为这些生活方式是完全相互排斥的。它们在当时还依然被公认为是古希腊人生活中所不可或缺的存在方式。对于亚里士多德而言,“实践”指的是政治生活领域中的人类理性行为,因此无法与“理论”完全分离;而“理论”同样也需要训练和教导,是对第一原理、理性和知识的积极追求^②。然而,他们的观点已然设定了这样一种等级次序:“理论”比“实践”更完美,而“实践”又高于“工艺”。此外,这些哲人自己的著作多集中于探讨理智智慧。中世纪新柏拉图主义思想者们最终将“实践”与“流程”归在了一起,把它们降格为平民领域的活动。同时,他们通过思辨把“理论”与完全超越的绝对者相结合,从而扩大了思辨生活与实践生活之间的距离。通常意义上的哲人参与城邦生活或实践生活的需求则不复存在,或者说是被下放至那些亟待从对物质财富与权力的追逐中解放出来的俗人那里去了。结果是,技能之知的这种实践知识被进一步地贬低,成了不配被哲学严肃考察的对象。“哲学”(philosophy)一词由 *philos*(爱)与 *sophia*(理智智慧)组成,而非 *philos-phronēsis*(爱明智)或 *philos-technē*(爱技艺),这一事实已然暗示出了实践智慧与技能之知的上述命运。虽然对理智智慧的爱本身并不排除哲人们把实践智慧作为他们理智探究的主题,但“philosophy”(爱智)一词却还是很容易诱导(或者毋宁说是误导)学者而更加关注甚至只关注理智理性^③。

西方近代启蒙运动虽然很具有革命性,但近代思想者们,无论是唯理论者还是经验论者,都明显受到了中世纪理智主义倾向的影响。真理认知占据了他们的整个哲学事业。技能之知这种实践知识似乎要么被看作不配成为哲学严肃探究的对象,要么则被归约为命题之知的问题。正是在这样的背景下,赖尔对命题之知与技能之知的区分成了把研究的目光转向实践智慧的醒世之钟^④。

(二)对技能之知(Know-How)的争论

然而技能之知与命题之知之间的关系远比表面上看起来的要复杂得多。赖尔的这一著名区分在当时迅速获得了广泛反响,同时亦受到了来自各方的挑战。其中的一个主要反对声音,就来自“理智主义者”(intellectualists)。他们认为技能之知实际上是命题之知的一个种类。例如,杰森·斯坦利(Jason Stanley)就表示,当一个人学会如何游泳时,他学到的实际上是有关游泳的某些真理,尽管它们不过是一种特殊类型的真理。斯氏还表示,一个人关于如何去 *F* 的知识可以用命题描述为该人具备这样一种知识,即“*w* 是 *F* 这一行动的方法”。说“‘张三知道如何开门’或者‘一条狗知道如何接住飞盘’都是命题之知”,这并不意味着张三或者这条狗必须通过概念来描述或思考这种知识。尽管这条狗只能以实践的呈现模式(a practical mode of presentation)来显示它具有这种知识,这并不意味着它所得到的知识性质不是命题性的^⑤。

然而,我们可以用语言把这条狗的所知用命题性陈述表达出来,这一事实并不意味着这条狗有关如何做这些事的知识可以被归约为命题之知。而且,诚如休伯特·德雷福斯(Hubert Dreyfus)所云:

① 当然,这一概括只是对总体趋势的一个描述,并非意在否认这样一个事实,即诸如柏拉图、亚里士多德等希腊哲人皆对这些话题有着复杂的看法。正如孟旦所云:“在希腊人看来,学问的意义既在于它本身,也在于它对行动的引导(不管怎么说,柏拉图确实写了《理想国》,苏格拉底也认为‘知善者必行善’),但他们所青睐的,首先是以其自身为目的的学问。”[美]孟旦:《早期中国“人”的观念》,丁栋、张兴东译,第58页;英文原文见 Munro, *The Concept of Man in Early China*, 55.)

② 皮埃尔·阿多(Pierre Hadot)表示,亚里士多德“无意构建一个关于实在的完备体系。相反,他希冀训练他的学生在逻辑学、自然科学和伦理学方面掌握使用正确方法的技巧”。参见 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life* (Malden MA: Blackwell Publishing, 1995), 105。

③ 此处对这一历史渊源的概括得益于笔者一位名叫凯西·里奇(Casey Rich)的学生在其本科毕业论文中所做的出色工作。

④ 不过,“know that”与“know how”这两个英文术语是约翰·杜威(John Dewey)于1922年首次提出的。

⑤ 参见 Jason Stanley, *Know How* (New York: Oxford University Press, 2011)。

尽管当一个人在反思的时候可能把各种背景条件视为若干特定的信念,例如当你站立时应该与他人保持多远距离的信念,这些行为方式既不是作为信念而学到的,也不是作为信条从而以因果的方式对我们的行为举止发生作用的。我们不过是在做着我们已经被训练去做的事。而且,作为实践,当它们一旦被转变为命题之知时,其所具备的灵活性就会消失。^①

斯坦利似乎从未明确表述过他所谓的作为命题之知之特殊类型的技能之知的特征是什么,但是他确实赋予了命题之知以理智主义者通常不会归之的内容。理智主义者通常把“知”仅仅视为是与认知有关的,即更多地体现为信念的心理表征而非行动;而斯坦利却不仅认为命题之知可以是“非情性”的^②,他还承认,要具备命题之知,就需要具备某些倾向性状态(dispositional states)^③。上述这些,加之斯氏本人提出的技能之知的“实践的呈现模式”或命题性事实的“实践的思维方式”,使他看上去更接近于所谓的“极端反理智主义”(radical anti-intellectualism),而非“反理智主义”(anti-intellectualism)。

极端反理智主义恰好是理智主义的对立面——理智主义主张技能之知实际上就是命题之知,而极端反理智主义者则认为所有的命题之知实际上都是技能之知^④。在过去几十年里,表象主义(representationalism)已经遭到了来自许多不同方面的攻击,如现象学、认知科学、科学哲学、语言哲学以及实用主义等。许多哲学家早已指出,我们的知识并非是简单的对于实在的心理表征。希拉里·普特南(Hilary W. Putnam)表示,知道某一术语的含义并非是一例命题之知,而是一例技能之知——即正确使用这一术语的能力;迈克尔·波兰尼(Michael Polanyi)表示,掌握语言并非意味着知道规则,而是意味着学会技能;大卫·刘易斯(David Lewis)表示,“黑白玛丽”(Black-and-white-Mary)^⑤这则公案中缺乏的最重要的东西,就是技能之知——即辨别红与非红的能力^⑥;后期维特根斯坦表示,理解本身类似于一种能力,它涉及“一项技艺的掌握”^⑦。上述哲学家都指向同一方向——命题之知如果不是等于技能之知,也至少是依赖于技能之知。

斯坦利的立场与这些极端反理智主义者的相似之处在于,他比诸如赖尔等反理智主义者更加拉近了技能之知和命题之知之间的距离,从而使两者联系得更加紧密。当然,这两者的重大差别,就在于他们的趋向是相反的:像斯坦利和威廉姆森这样的理智主义者设法运用有关命题之知的语言来描述技能之知,而极端反理智主义者则尝试反其道而行之^⑧。

(三)第四种立场和“功夫认知”

笔者欲提议的是,除了这三种立场(即:1. 反理智主义,主张命题之知和技能之知是知识中的两个不同种类;2. 理智主义,主张技能之知可以归约为命题之知;3. 极端反理智主义,主张命题之知可以归约为技能之知)之外,还可以有第四种立场,即:技能之知和命题之知各自既无法归约为另一方,也无法完全分离。技能之知和命题之知是彼此不同的,但二者却又紧密地交织在一起。所有的命题之知都牵涉到技能之知,就连“知道 $5+7=12$ ”中也包含有运算能力。一个熟记 $5+7=12$ 但却无法

① Hubert Dreyfus, "Holism and Hermeneutics," *The Review of Metaphysics* 34(1980:1): 8.

② 参见 Jason Stanley, *Know How*, 4. 4.

③ 参见 Jason Stanley, *Know How*, Chapter 5 末。

④ 译按:这里的“反理智主义”是有关命题之知和技能之知的一种特殊观点,与平时人们所说的那种对理智的怀疑和敌视的“反智主义”无关。

⑤ 一位假想的科学家,她具有关于颜色的所有科学知识,但却从未经验过颜色。问题是:一旦她经验到了颜色,她是否学到了新东西呢?

⑥ 参见 David Lewis, "What experience teaches," *There's Something about Mary*, edited by Peter Ludlow, Yujin Nagasawa, and Daniel Stoljar(Cambridge: MIT Press, 2004), 77-103.

⑦ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*(Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 4th edition, 2009),199.

⑧ 参见 Jason Stanley and Timothy Williamson, "Knowing How," *The Journal of Philosophy* 98 (2001:8): 411-444.

进行运算的人,算不上是“知道 $5+7=12$ ”。在中国古代的墨家文献中,有一则关于儒家关于“知仁”的文字:

今瞽曰:“钜者白也,黔者黑也。”虽明目者无以易之。兼白黑,使瞽取焉,不能知也。故我曰瞽不知白黑者,非以其名也,以其取也。……故(我曰)天下之君子不知仁者,非以其名也,亦以其取也。(《墨子·贵义》)

凡技能之知亦包含命题之知。诚如斯坦利所指出的,即便是一条狗所具备的接飞盘的知识,也包含有它知道飞盘在朝它飞来(尽管我们完全有理由相信这条狗并不知道该物名曰“飞盘”)——无论这种命题之知在这条狗的头脑中是以命题的形式还是“以实践的形式”呈现出来的。

技能之知与命题之知彼此之间是可以相互转化的。显然,知道保险丝熔断可以使人知道如何修复电路。波兰尼举例所说的用拐杖探路的盲人,是通过知道如何探路来得知路况的。因此,技能之知和命题之知就像太极图里的阴阳两极,不可分离但又各有区别:首先,不可分离的意义是指每一方都包含在另一方之中(正如太极图里黑鱼的白睛和白鱼的黑睛);其次,每一方都是整体的一部分——二者皆是人类知识的特征;再次,二者可以彼此相互转化——命题之知能够使人获得技能之知,技能之知又可以产生命题之知。反理智主义的问题在于把二者过分严格地分离开来,而理智主义和极端反理智主义的问题则在于,这两派都力图把其中的一方归约为另一方。一个人唯有在既具备了命题之知又具备了技能之知时,才得以有知,尽管某些“知”表现出更多的命题之知特征,而某些“知”却又表现出更多的技能之知特征。

然而,命题之知与技能之知这种二分的概念框架依然存在着一个很大的局限,那就是它仍把一些重要的知识种类排除在外。例如,它并未把“熟识之知”(knowledge by acquaintance)包括在内。当我们说张三认识李四或者说张三熟识他的家乡小镇时,这种知识就属于“熟识之知”。熟识之知是我们实践智慧的重要组成部分,但很明显它既不是命题之知的一个种类,也非技能之知的一个种类。熟识之知不同于命题之知的是,它不可以用“真/伪”来评价。它亦不同于技能之知。张三有从一大群人中辨认出李四的能力,这仅仅是他相识或熟悉李四的一种表现,并不等于他之熟识李四就在于他有此能力^①。另一种在命题之知与技能之知这种二分的概念框架中被遗忘的知识是鉴赏力(connoisseurship),它是对艺术的一种良好而精微的品味能力。一方面,它可以既是命题之知也是技能之知(例如,一位品酒师可以感知一种好酒所具有的微妙口感,同时他也知道如何将其同其他酒的口感区别开来);但另一方面,且更重要的是,它亦不同于命题之知,并且也不同于技能之知(例如,品酒师对口感的审美品味)。

就这一点而言,使用与“理论之知”相对的“实践之知”这一概念也许效果会更好,因为这一术语要比技能之知更具囊括性,并且它可以更自如地把其他非理论之知容纳进来,诸如熟识之知和鉴赏力。不过,把实践之知同理论之知区别开来,就会遮蔽理论之知亦具有的实践导向(practical implications)的一面。“默会之知”这一术语强调了实践智慧的一个重要特征,而且它可以恰到好处地表征“熟识之知”。但由于与非默会的“显知”(explicit knowledge)之间存在着鲜明的区分,它略去了那些或多或少可以显性化的技能之知(如操作指南)。“程序之知”(procedural knowledge)则是与“陈述之知”(declarative knowledge)相比较而言的概念,但实践智慧中的知识却可以同样包含陈述之知在内。此外,把体现在技能使用中的知识定义为程序之知,往往会使得人们聚焦于技能的程序性方面,而忽视了技能的体身化(embodiment,即转化为储存在身体中的能力)。

若把这些概念及其对应面视作语言手段而非构成宇宙的零部件本身,那么我们将会发现它们各

^① 假设张三在做了一些外科手术后完全改变了他的样貌,从而使得李四无法认出他,但这并不会影响到这样一个事实,即张三熟识李四。

自有其特性,能够按照不同的使用目的而有效地发挥功用,同时它们各自亦存在着局限性。为了让我们看到所有这些知识类型之间的联系以及这些语言手段的实践导向,除了现存的对各种不同知识的分类概念外,我们还需要一个能够把握住我们对待知识(无论这种知识是命题之知或技能之知,还是其他类型的知识)的视角的概念。

“功夫”似乎就是这样一个理想的概念。它对主流哲学界而言足够新颖,以至于不会携带进来太多的包袱;同时,它亦允许我们容纳上述概念簇所带来的各种洞见,并允许我们富有创造性和成效性地使用它。将“功夫认知”这一术语作为研究知识的视角,我们进而可以探索的不是它与哪一种知识不同,而是可以探索哪些知识在理智主义的倾向下被忽视了。在“功夫认知”这一概念范围内,我们可以确定这样一些知识维度,它们或者是技能之知的成分多于命题之知的成分,或者是默会之知的成分多于陈述之知的成分,等等。

二、功夫认知与真理

理智主义存在这样一个关键的问题,即它无法设想除了认识“真理”(truth)之外,还能在什么意义上谈论“知”。在本节中,笔者将考察功夫认知与真理认知之间的基本差异,并解释为什么从功夫认知的角度看,认知的内容远不止于真理,而且有时它还需要认识“不知真理”的价值。功夫之知关涉到这样一种认识,即任何信念,无论它是真是伪,都同时是行为。

(一)知识远比真理认知丰富得多

真理认知与功夫认知的关键区别,就在于前者旨在获得真理,而后者则以有效性为依归。因此,比如说同样是“一阴一阳之谓道”(《易·系辞上》)这句话,便会有两种截然不同的诠释。根据真理认知式的解读,这句话是一个形上命题,是对实在之存在状态的描述,即宇宙之运行乃是包含有阴之翕力和阳之辟力的交互作用的统一,有如那阴阳双鱼构成的太极符号所示。而根据功夫式的解读,该命题则是指导人行动的指示或教导,它告诉人们要在翕辟、动静、常变等之间保持一种平衡。

上述区分使我们发现,20世纪以来对中国传统哲学的诠释大都是从真理认知的视角来加以解析的,并因此错失了对于中国哲学传统而言至关重要的功夫认知维度。这也使我们认识到西方理智主义哲学家的局限所在。通过把对认知的理解限定为真理认知,把技能之知归约为命题之知的一个种类,这些哲学家代表的是拒绝珍视功夫之知的潮流。假设张三是一名典型的学分析哲学的学生,他渴求真理,但是现在他也渴望获得对骑单车这门功夫的更好理解。在理智主义为显学的当世,张三通过阅读斯坦利的专著 *Know How* 能学到什么呢?的确,他将学到命题之知对于技能之知而言具有重要的意义。不过,他几乎不需要这样的提醒。告诉张三他需要知道的命题之知是“ w 是 F 这一行动的方法,在这里 F 代表的是骑单车”,这肯定是毫无帮助的。恰恰相反,他将被误导,从而认为他所需要做的无非就是学习一些命题。这就是禅宗所说的“错把指月之指当作了月本身”。理智主义者呈现给我们的这个有关技能之知的理论,好比是通过一幅某人的照片来告诉我们此人是谁。虽然这幅照片捕捉到了此人的形象,但其本人却因此而被平面化到了一个生机与精神并失的二维世界之中。

与此相反,反理智主义与极端反理智主义的各种论述则代表了克服理智主义倾向的逆流。考虑到理智主义很大程度上在认识论界占据主导地位,反理智主义与极端反理智主义作为理智主义的逆流有助于我们克服理智主义的局限性。在我们所举的例子中那个想从哲学中学到功夫的张三,便可以从反理智主义与极端反理智主义这些立场中获得启发。他可以学到,仅仅追求有关事实的理智之知不足以达到他的目的。但是,反理智主义与极端反理智主义这些立场亦有其潜在的问题。就反理智主义而言,对技能之知与命题之知进行对立二分可能会遮蔽这两者之间的联系;就极端反理智主

义而言,它会混淆技能之知与命题之知二者之间的区别,并且会有走向拒斥理论之知的潜在危险(尽管总的说来,极端反理智主义在这方面的问题,比作为其对立面的理智主义要轻)。

说到真理,我们注意到:同样是半杯水,既可以被描述为“半满”,又可以被描述为“半空”。这两种说法的真值并无差别,但它们却涉及到两种截然对立的人生态度。“我将说出真相,全部的真相,且唯有真相”^①这一表述显然是一个虽然善良但却不可能办到的承诺,因为实际上无人能够说出全部的真相。即便是一个简单的行为,如我按一个开关,都可以有不计其数的真实描述,例如“接通电源”“开灯”“照明房间”“惊动一个正在行窃的盗贼”“在开关上留下指纹”“加剧全球变暖”等。每当你描述它时,你总是同时也忽略了它的某些其他方面,因此你选择的描述方式就已经把你的主观偏好引入了你的描述。没有一个真相可以在不涉及诸如语词选择、语调使用、微妙的肢体表达、表达时机的把握等因素的情况下说出来,也没有一个听闻者所接收的真相可以不通过听闻者的各种特定“背景”成分的诠释。这些因素都会影响到最后说出来的故事的“真实性”。的确,整个当代诠释学能作证,不存在简单的真实故事。“诠释学”这个词本身就已经包含了“依赖于诠释”的意思,这使得“客观诠释学”这一表述成为了一个自相矛盾的说法。

不过,以上所论并不意味着我们选择用以描述事实的诸方式之间毫无区别。说半杯水为“半满”是乐观主义的心态,它使人看到其所已拥有的,并由此而增强信心;不过,它亦能使人感到满足,从而不再去尝试实现更多的目标。说半杯水为“半空”则是悲观主义的心态,它使人看到了尚有提升的空间,却又有可能使人气馁,感到没有价值,以致放弃。真知应当包含对这些实际差异的理解,并促使人们去相应地使用各种不同的表述。

所有的命题之知都包含有技能之知。这一认识意味着只要一个人不知道相关的“如何”(how),就不能说是真正知道与之相关的“是何”(what)。这一点早已被一些哲人强调过。有些人甚至进一步提出,除了知道那相关的“如何”,真正的知“是何”还必须伴随适当的感受和采取相应的行为的倾向。例如,在孔子看来,所谓“知父母之年”应当包括“一则以喜,一则以惧”这样一种心态(《论语·里仁》)——喜父母之寿考,惧父母之衰老也;所谓“知人”应当包括“举直错诸枉”,以“使枉者直”的能力(《颜渊》);所谓“知《诗》”应当包括从《诗》中获得德育意义的能力(《论语·学而》《论语·八佾》),以及在政务或外事中用《诗》应对的能力(《论语·子路》)。对于孔子来说,真知亦包括愿意并能够采取适当的方式,甚至以恰当的态度来行为。孔子会说,一个仅仅具备有关“礼”的理智之知的人并不能算作“知礼”(《论语·八佾》《述而》);一个不知道如何用恭敬有礼的方式对待自己父母的人,也不能被称为“知孝”(《论语·为政》)。出于同样的理由,我们也可以说,一个不知道如何适当地道歉的人,可以说是不知道何为道歉;一个不知道如何适当地驾驶的人,可以说就是不知道何为驾驶等等。

熟悉西方哲学的人会立刻发现,这里涉及了一个从苏格拉底起就为人熟知的所谓“意志薄弱”(weakness of the will)的问题。苏格拉底表示,没有人明知是恶而故意为之。信念是一种承诺——人们不可能真正地认识到某事而对它没有任何承诺^②。或许有人会说,人不只是受自身理性(或最佳判断)支配,我们的行为也受到自身的情感和欲望的控制。但功夫大师会回答说:如果你能够做某件正确的事,却选择不去做它,那就说明你其实并未真正领会到这事是正确的!真正的技能之知意味着能够将自己的理智意识和情感、欲望和谐地统一在一起。

① 译按:这一表述取自英美法系证人宣誓。

② 尽管如威廉·詹姆斯(William James)所指出的,承诺的程度取决于你所面对的选项是否“真实”(genuine)。所谓“真实的选项”,詹氏意指是活的而非死的、是无法回避而非可避免的、是重大而非琐屑的。一个选项是活的还是死的,由当事者是否愿意按此选择去行动来衡量。由此,则信念被定义为行动的意愿。“在任何有行动意愿的地方都有某种信念的趋向。”参见[美]詹姆斯著,万俊人、陈亚军编:《詹姆斯文选》,万俊人、陈亚军等译,北京:社会科学文献出版社,2007年,第438页;英文原文见 William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Longmans, Green, and Co, 1919), 3。

这就需要进一步引入被称为“知识的体身化”(embodiment of knowledge)的问题。对于理智主义者而言,“知识的体身化”这一措辞本身就显得非常奇怪,因为在他们看来,“知”是心(或灵魂)的职责,无关乎身体。而对于那些从未把身心截然分离的中国古代诸子来说,知识的体身化是不言而喻的。一如徐复观和杜维明所指出的,在中文中 experience 被称为“体验”,understanding 被称为“体会”,examination 是“体察”,knowing 是“体知”,reflection 是“体悟”,recognition 是“体认”。孟旦解释道:

当“体”在把自我与事物联系起来的语境中用作动词时,它的意思是使事物成为身体或自我的一部分——简言之,即“体身”之。“体认”这一复合词表明,“体身化”包含某人与某事物之关系的扩充,也即超越对有关事物的常规知识。^①

值得一提的是,这种体身化亦是成圣之道。圣人兼容并包,能够与万物为一体,恃万物以成其形^②。

更具体地说,“体身化”有两层相互关联的含义。它首先意味着身体参与到了认知过程中来,如“体感”“体认”等。主体并非被动地接收印象,也不会只用理智进行推理,而是通过身体的参与去体验,带着身体的倾向去体会,依靠身体的感受去体察。这些事物皆只能通过体行(bodily practice)的积极参与方可理解。那些追求学识但却仅从理智层面把它当作理论话语来追求的人,很难理解是什么使得孔子及其弟子颜回在生活拮据之时仍不改其乐(《论语·雍也》《论语·述而》),也很难理解是什么使颜回如此心驰神往以至于欲罢不能(《论语·子罕》)。这就解释了为何传统上中国人先是记诵并恪守经典,而后才设法领会之。他们用实践体验和反复诵读来发展更深层次的体会以及体鉴(appreciation)所需的精湛技艺(virtuosity)。诚如宋儒程颐所云:“今人不会读书。如读论语,未读时是此等人,读了后又只是此等人,便是不曾读。”^③可以毫不牵强地说,用理智主义的路径方法去读儒家经典,就好比是镜花水月。

人们通常通过阅读入门指导和规则的方式开始学习功夫,但指导与规则更像是程式,而不是律令或描述性真理。它们旨在使人得到能力,而非给人们设置约束限制或使人们用理智去认识某事某物。其实,传统上衡量一个人的功夫艺术的标准,就是看此人是否能够自由超越既定的教导——不仅是能够权衡何时适合于不去遵循这些教导,而且能够自发地、不假思索地以这样一种适当的方式作出回应。这就是孔子认为的最难以掌握的“权”的艺术(《论语·子罕》)。“权”字原意是测定重量的衡器,并由此引申出“权衡”或“判断”的能力。一名功夫大师并非是教条本本的机械拥趸,而是一位艺术家。

其次,体身化意味着所获得的知识应当真正成为身体或人身的一部分。具备键盘打字技能的人,会觉得他们对于每个按键位置的知识,与其说是储存在大脑中,还不如说是在手指中。这种“肌肉记忆”体现在他们无须思考便能自动触及正确按键的处理过程中。他们亦会发现,借助键盘打字这项技能,键盘成为了他们身体的延伸。关于这一点,我们在第三节谈及“对‘知者’的培养”时,会进一步加以讨论^④。

(二)为何我们不惜一切代价也要掌握真理?

按照求真的要求,“知”总是好的,“不知”则是不好的。《老子》第七十一章中的“知不知,上;不知知,病”这一表述通常被诠释为“知道自己的无知,是最好的;本是无知却认为有知,是一种恶疾”。但

① Donald J. Munro, *Images of Human Nature, A Sung Portrait* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 97.

② Munro, *Images of Human Nature*, 99.

③ 朱熹:《论语集注·论语序说》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第43页。

④ 与本文中所涉及到的许多其他议题一样,“知识的体身化”亦是一个大话题。该话题已被若干当代哲学家加以深入的讨论,如梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)、迈克尔·波兰尼(Michael Polanyi)、汤浅泰雄、张再林等。

王弼却认为这句表述应当作如此解读:“不知知之不足任,则病也。”^①对这一段话的更与众不同的解读是把第一个“不”字当动词“弃”来读:“抛弃彼所知者,乃为最佳;追求知彼所不知者,乃是病态。”^②尽管最后这一种解读与我们的普遍观念相悖,但却是与《老子》第四十八章的以下思想相一致的:

为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为,无为而无不为。

常规的知识总是限制着我们的头脑。当我们说“这是一台洗碗机”时,我们常常忘记这亦是一台制造脏水的机器。当我们学习一门语言时,我们得到的是一种特殊的描绘世界的方式。一个人必须卸载掉所学的东西,才能够摆脱常规的束缚、无端的假设、不良的思维习惯等,从而回归到思维原初无拘无束的自然状态。

庄子亦谈到了“弃知”的益处。《庄子·齐物论》通篇都在讲摒弃常规区分。他说:“六合之外,圣人存而不论;六合之内,圣人论而不议”。庄子最著名的一则寓言极好地阐明了这一点:

南海之帝为倏,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德,曰:“人皆有七窍以视听食息,此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日而浑沌死。(《庄子·应帝王》)

庄子用其典型的嘲讽语气表示:“弗知乃知乎!知乃不知乎!孰知不知之知?”(《庄子·知北游》)正如何莫邪(Christoph Harbsmeier)所说,“因此不知(not-knowing)绝不是无知,它是道家的 *docta ignorantia* (有学问的无知)的高级版。它不是对科学知识的反理智主义式的拒斥,它本身就是一种先进的科学理论化的产物”^③。何氏指出,在西方传统中亦可以发现相似的洞见。库萨的尼古拉(Nicholas Cusa, 1401-1464)的杰作《论有学识的无知》(*De docta ignorantia*)就是以题为“为什么知识就是无知”(Quomodo scire est ignorare)的章节作为开始的。塞克斯都·恩披里柯(Sextus Empiricus, 活跃于180-200年间)和伊里斯的皮浪(Pyrrhôn of Elis, 约前360-前270)都像庄子一样“培养了一种怀疑的态度,以此作为一种达到心平气和、心神安宁(思想的安定平衡)的方法”^④。

出于同样的原因,我们须对“欺骗(无论是自欺还是欺人)永远是一种不道德的行为”这一断言提出质疑。一旦我们将认识论视野拓宽至一般意义上的对知识的哲学考察,并且从功夫的方法来反思对真话实言的执着时,我们就会发现,诚如罗伯特·索罗门(Robert Solomon)所指出的,“并非所有的假话都是恶意的,也并非所有的欺骗都是谎言。真话实言有时伤人甚至害人,但假话谎言有时却可以护人励人,欺骗有时亦可以出于高尚的目的”,“真话实言是为伦理服务的,而不是反过来由伦理为真话实言服务”^⑤。尽管欺骗有明显的危害性,但它有时却可以为产生积极效果而发挥重要的作用。

儒家传统中有无数故意欺骗(或自欺)的例证。其中一个普遍的假设,即圣王尧、舜和禹都是实际存在的。有关他们卓越品行的故事在传统时代从未遭受过质疑。这些故事是这种人道主义文化的共同资源,对它们提出质疑只会使人类的生活资源贫困化。有圣诞老人的世界要好过没有圣诞老人的世界。“汝终有一死”当然是一句真话,但并不适用于生日祝福。“无物常驻”亦是一句真话,但没有人愿意在婚礼上使用它。在获得功夫的过程中,欺骗(或自欺)常常是掌握功夫之知的必要环节。对于某些人来说,“精明的自我修炼者可以通过说服自己他所期盼的自我转化触手可及,用自欺

① 王弼撰,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年,第178页。

② 造成这些解读各异的原因,是原文表达的简约。

③ Christoph Harbsmeier, “Conceptions of Knowledge in Ancient China,” *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, ed. by Hans Lenk and Gregor Paul (New York: State University of New York Press, 1993), 25.

④ Harbsmeier, “Conceptions of Knowledge in Ancient China,” 27.

⑤ Robert C. Solomon, “Self, Deception, and Self-Deception in Philosophy,” *Self and Deception, A Cross-Cultural Philosophical Enquiry*, ed. by Roger T. Ames and Wimal Dissanayake (Albany & New York: State University of New York Press, 1996), 92.

作为激发自我的工具”^①。然而,对于另一些人,则更适合反其道而行之。正如索罗门所提到的,一些高僧大德诱导沙弥相信他们自己“乃最恶之人”作为策略来促使他们提升自我^②。我们当然可以对这些培养方法的有效性进行评估,但问题在于——我们的评估并非是要弄清楚哪一种方法揭示了真理,而是考察在何种条件下它们会趋向于产生什么效果或影响。激励法对于那些已经发现提升点但却缺乏勇气和决心的人也许更加有效,而反激法会对那些尚未发现有提升必要的人有着更好的效果或影响。

事实上,正如索罗门所非常确切地阐明的,“没有谎言这层隔膜,我们最简单的社会关系都将不复存在”^③。从真理这一点来说,“我是对的,你错了”——这是非常重要的原则问题;从功夫来说,我们则会问:“这一问题的实际意义是什么?”厘清微不足道的真理果真有助于夫妻更加和谐同处吗?还是恰恰相反?无论是关于朋友为我们策划的惊喜派对,还是关于某个我们认为可以破解的谜语的谜底,或者是某个朋友的私生活秘密,乃至政府的机密信息,在许许多多的场合下,我们都会说“我不想知道”。

当然,这一洞见并非意味着拥有知识总是不好的而不知才是好的。通常,那些选择忽视由过去积累而来的知识的人往往会一事无成,甚至更糟。问题在于智慧并非总是由拥有某种知识来衡量的。道家的圣人是睿智者,尽管在有小聪明的人眼中,他们或许像是低智商的愚昧无知者。在道家圣人的理解中,智慧并不同于拥有许多真信念,而且信念无论是真是伪,都有自我实现的功能。我们通过认识某物是 x ,从而不仅把它当作 x ,而且亦使其成为 x ! 正如庄子所言,“道行之而成,物谓之而然”(《庄子·齐物论》)。这亦是潜藏在佛教“思即行”的信念背后的道理所在。面对同样的半杯水,是那些视之为半空的人使之成为半空的,而那些认为是半满的人使之成为半满的。认为你有病就可以使你生病,认为你良好就可以使你身体好转。对社会产生混乱的普遍焦虑可以导致社会混乱。当所有人都认为股市即将崩盘时,股市就会崩盘。大多数情况并不是如此极端,但仍然会或多或少地有这样的效应。新闻记者常认为他们所做的事情无非就是报道真实故事,但他们的报道往往会影响到他们所报道的事情,从而成为故事的一部分。威廉·詹姆斯(William James)揭示了这种现象在社会与人际关系中是多么常见:

例如,你是否喜欢我?在无数的例证中,你是否喜欢我都有赖于我是否主动迈步迎向你,而且愿意相信你必定喜欢我,并给予你以信任和期望。就我个人而言,在这种情况下,能使你对我产生喜欢的条件就是 I 先前持有这样一种信念,即你对我的喜欢是存在的。……在此,对某种真理的希冀,就是导致这个特殊真理的存在的原因,这在其他不计其数的情形中亦是如此。^④

简言之,对世界进行分门别类,就是在塑造我们的世界。一个人在很大程度上就是由他自己所选择的信念构成的。

三、功夫认知的特征

功夫视角亦对“知”或“思”的方法有着重要意义,因为“知”和“思”的方法与所知或所思的对象是密不可分的。众所周知,许多主流西方哲学家并不愿意承认中国传统思想是哲学。其背后的一个主要原因,就是中国的哲学著作常常显得支离破碎、含糊其辞、自相矛盾而且多有无根据的断言。为了

① Amélie Rorty, “User – Friendly Self – Deception: A Traveler’s Manual,” *Self and Deception, A Cross – Cultural Philosophical Enquiry*, ed. by Roger T. Ames and Wimal Dissanayake, 78.

② Solomon, “Self, Deception, and Self – Deception in Philosophy,” 92.

③ Solomon, “Self, Deception, and Self – Deception in Philosophy,” 97.

④ William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 23 – 24.

使其合法化为哲学著作,现代中国哲学学者力图采取西方的方法使中国哲学理性化^①,诸如对关键术语提供定义并分析之、以时兴的辩论方式重构理论,乃至善意地对文本中出现的令人费解或玄秘深奥的部分视而不见。但通常来说,中国哲学这些所谓的短处事实上却是其功夫导向所要求的。因此,按照西方标准来重构中国哲学,将会遮蔽中国传统思想文本中有独特价值的内容。所以,我们应当把方向调转过来,从功夫的视角对以法国哲学家勒内·笛卡尔(René Descartes)为典型代表的西方哲学方法论及理性进行考察^②。

(一)对语言的建设性和诊疗性使用

大部分理智主义者都含蓄地支持这样一种假设,即任何能够知道的事物都可以用语词明确地表达出来。这一点是功夫认识论将明确提出质疑之处。我们的生活似乎告诉我们,我们的大量经验都不能通过语词明确地传达出来。当一名品酒师表示酒的味道就好像在舌尖上跳舞,或者当一名中国书法家表示行笔如仙人腾云驾雾时,他们并不指望读者无须凭借具备一定造诣才可获得的相关经验或体验就能够理解他们的用意所在。人们不会去抱怨这些术语是否得到了明晰的界定,因为缺少了相关的经验或体验,这些术语的内涵便注定是含糊不明的。

西方哲学是如此执着于清晰而明确的思考,以至于模糊性和晦涩性被认为是比谬误还要糟糕的情形——它们几乎与混乱、不通和无感知能力同义。笛卡尔把理解定义为具备清晰而明确的感知能力,他甚至提出把清晰性和明确性作为真理的标准。毫无疑问,清晰的思考与感知不仅对于认知真理,而且对于过上好的生活而言,都是非常重要的。但是,它一旦被视作思考的唯一方法,就会阻碍我们超越那些可以被明确描述出来的东西。

这一点对于艺术来说是特别成问题的(须知功夫是一门生活的艺术),因为艺术需要体身性和创造性,但这一点甚至对于真理认知来说也带有局限性。坚持主张清晰而明确地看待事物,将会使人们形成一种原子论的世界观,把每个对象都视作本质上无差异性、无变化且无实在联系的个体。在这种原子论的观点看来,“一物与一物毫无二致。……在这种存在被理解为没有变化的学说中,差异性恰好是对存在的否定。自我同一性严禁事物发生改变,除非它确实不再存在。由于有了这种自我同一性,真正的存在被看作是一成不变的”^③。笛卡尔正是从其坚持主张的清晰而明确的思维方式出发,逐渐走向了身心分离、主客分离及物质和运动的分离。当他用明晰的方式去思考每一事物与众不同的抽象“本质”的时候,他不可避免地陷入了不可调和的二元论与两极分化的世界当中。

沿着相同的理性路线,休谟(David Hume)陷入了一个各自有别的观念世界之中。他发现,他找不到任何一种能够把那些观念“粘合”在一起的“粘合剂”。就因果关系而言,休谟发现我们能够经验到的不过只是“恒常连结”而已(它仅意味着一件事紧接着另一件事发生,这是恒常的,而人们察觉不到这两件事之间的任何实际联系);就人格同一性而言,休谟发现自己有的不过只是“知觉束”而已(即知觉以“捆束”的形式出现,但没有任何一个存在于不同的知觉之间的“绑定”是可以被感知到的)。在这两种情形中,休谟的问题就是——“心灵在各别的存在物之间无法知觉到任何实在的联系”^④。他所感知到的存在物都是惰性的(inert),既不能彼此相互关联,又不能发生任何变化。休谟

① 说有一种单纯的“西方的方法”存在当然是有问题的,因为西方人也采用多样的方法来思考问题。不过,在西方被广泛接受的观点是,思想的清晰性和推理的逻辑性是好的思维的两大基本要求。

② 这并非意味着西方哲学家都是完全按照笛卡尔的思维方式去思考问题的,毋宁说笛卡尔的思维方式成为了西方的典型思维方式,并且大多数西方哲学家都带有笛氏思维方式的某些重要特征。例如,雅克·马里旦(Jacques Maritain)就指出,“每一位现代[西方]哲学家都把自己看成是从一种绝对的开端出发,并视自己肩负着带给人们有关这个世界的一种新观念的使命。就此意义而言,他们都是笛卡尔主义者”。Jacques Maritain, *The Dream of Descartes* (New York: Philosophical Library, 1944), 166—167.

③ Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949), 11.

④ [英]休谟:《人性论》下册,关文运译,郑之骧校,北京:商务印书馆,1980年,第674页;David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Second Edition), ed. by L. A. Selby—Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1978), 636.

认为,是我们把因果联系和人格同一性投射到不同的知觉上去了。他并没有认识到他之所以无法感知到联系,原因就在于他预先就把自己观察的视角设定在了“清晰和明确”那一档上。

与此相反,以《易经》为首要代表及后来反映在儒、道两家著作中的中国传统世界观,都是用整体论的视角来看待世界的,认为世界处在转变与转化的恒常流变之中。世界的静止和单纯性只能在相对的情形下来加以理解。之所以如此,一部分原因是我们主观地将事物个体化的兴趣使然,另一部分原因则是由于存在本身会有相对静止的凝聚收缩的阶段。由于“变易”是事物本身的性质,模糊性和差异性并非是对事物存在的否定,因为事物恰好是通过转化为他物而彰显自身并证实其存在的。

陈汉生(Chad Hansen)把中西这两种观点同中西语言的差异作了一个饶有趣味的联系^①。他表示,在西方语言中,名词术语的单复数之分表明,西方思想事先就有了把世界设想为是由不同的个体对象集合而成的意向或倾向。故而,西方语言的使用本身,就是将事物进行个体化来思考并感知的训练或程序化过程。学习如何使用“cow”这个单词,就是在学习何者才算是一头乳牛,以及何者才算是同一头乳牛。与此相对比,中文名词一般来说更接近于西方语言中所谓的“不可数名词”(mass nouns),没有“可数的多”与“不可数的多”(many/much)、“可数的少”与“不可数的少”(few/little)之分。这表明,中国思想事先就有了把世界设想为一个连续统一体的意向或倾向,尽管这个连续统一体可以通过不同的方式加以分解。西方语言使其言说者们事先就有了把恒常不变者(它赋予个别对象以自我同一性)视作实在的意向或倾向,而中文则不是如此。

从功夫的观点来看,以分析的方式清晰而明确地看待事物,和以合乎情境的方式整体性地看待世界,这两种方式都有其实用价值。当你在驾车时,你不会想让你所能看见的东西变得模糊不清,但同时你也会希望从整体的角度和在变化当中把握路况。在接受外科手术时,你会希望你的医生用刀非常精准,也希望他能够运用精密的命名体系对你身体的每一个错综复杂的部位都加以区分;不过,你也会希望医生把你视为一个完整的人来看待,并认为你身体的各部位是与作为整体的你有着错综复杂的联系的,而不是武断地强行使二者判然割裂开来。问题并不在于我们不需要分析型思维方式,而是在于除了发现区别和“个体事物”之外,功夫还要求我们发现联系、趋势和事件。笛卡尔式的理性的问题恰恰在于它自诩是解读世界的唯一正道。笛卡尔的方法成为解读世界的主导方式后,确实成就斐然,尤其是在科技方面;但是,它亦对我们理解和重视事物的联系、转化和空无制造了诸多困难。在极端情况下,分析法甚至会要求我们把“我跑步”和“我以每小时10英里的速度跑步”当作两件不同的事情^②。不错,从逻辑上是可以把这些非常清晰地区分开来,但这样就丢失了万事万物之间的联系,最终也将无法理解何谓“变”!在一个我们自以为明晰地看待事物,而恰恰因此而对这方面全然熟视无睹的世界中,我们需要想到模糊性具有的建设性和富有成效性的功用。

上述这一点使我们引出了这样一个对比,即真理认知的认识论假定语言的功能仅仅在于陈述命题性真理,而功夫认识论则对语言的使用所具有的非描述性功能更敏锐入微。功夫大师在提供指导及传达其知识时,经常使用他们的语词来影响或感染其学生,而不是去描述事实。注意不到这一点,就会产生非常严重的误解。

陈汉生受孟旦的启发,表示:

西方哲学有关语言的论说采用的是柏拉图哲学的实在论方式,聚焦于形上学和认识论。我们把我们的哲学活动设想为是研究如何在我们的脑子里客观地反映出实在。与此相反,中国哲学家有关语言的话语采用的则是儒家的实用主义方式,聚焦于用来塑造使行为与道德相符的倾

① Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought* (New York: Oxford University Press, 1992), 46–51.

② Jaegwon Kim, “Events as Property Exemplifications,” *Action Theory*, ed. by M. Brand and D. Waiton (Dordrecht: Reidel, 1980), 159–177.

向和情感的社会——心理技艺。^①

中国哲学家不试图去获得符合论意义上的真理,也不试图去援用证明、知识或信念来获得支持,而是试图去保证“名”的可接受性。陈汉生表示,在西方,“语句信念陈述(sentential belief statements)表征的是人与所信的语句之间的关系,[而中文的]词信念陈述(term-belief statements)则把人刻画成具有使用与某一对象有关的特定用词的倾向。在中文中,词信念表征的是一种回应的方式,而非一个命题性内容”^②。

的确,中文从一开始就把定名看作是把对象明确化的行为,是将语言活动放到实践生活情境中去定位,而不是把它当作指称某一事物的方式。汉代许慎在其编著的字典《说文解字》中就表示:

名,自命也,从口从夕。夕者,冥也。冥不相见,故以口自名。^③

正是因为功夫认知需要对狭隘地用理智看待事物并仅把语言当作描述的工具这样一种强大的习惯进行制衡,所以佛教禅宗发展出了刻意使用荒诞不经而又振聋发聩的陈述的激发手段,使思想从执着中解脱出来。这种语词的治疗用法亦可见于“后现代”西方哲学,如萨特(Jean-Paul Sartre)、尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)和德里达(Jacques Derrida)的著述中。

(二)一种不同的体系

一个笛卡尔式的理性主义者会建立一套线性的理论体系,其成分通过逻辑推理而与一系列的结论联结在一起;而一个功夫大师的学说体系则通常依据修行水平、行为的实践导向以及对环境的特殊回应而建构起来,所有这些都旨在帮助人们在各自的艺术领域中出类拔萃。按照评价一种理论建构的方式去评价功夫体系,就好像要求菜肴要像菜谱那样陈列出来,或者(更糟糕的)像美食杂志文章那样呈现出来。一个人可以用一种线性的、逻辑的方式把一个菜的各种用料成分讲清楚,但菜谱并非菜肴本身。

由此我们可以理解为何诸子(比如孔子)所教授的哲学与典型的哲学话语很不一样。孔子从未以系统的讲学来表述其观点。他的学说大多是通过简短而直接的教导提出的。有时,这些学说是孔子通过自己的生活方式以现身说法的形式提出的。从《论语》可以看出,当弟子向孔子问“仁”时,孔子从未试图去定义“仁”本身。他谈及一个“仁”人会是何样,他们会如何行动,并根据每位弟子的特殊条件给予教导,从而使他们知道他们应当在何种层次或水平上以及在哪一方面开始或继续他们的实践。这种教学方法确实是功夫大师而非哲学教师的典型方法。倘若孔子仅仅用言语来描述“仁”,他将会误导弟子们进入纯粹的知性理解的歧途中去。在知性理解中,“仁”的真精神是不存在的,这就好比隔靴搔痒一般。

从这一方面来看,我们对中国经典文本中许多看上去前后矛盾不一致之处,也同样开始有了理解。例如,我们发现孔子赞扬他的得意门生颜回时表示,“吾见其进也,未见其止也”(《论语·子罕》)、“不贰过”(《论语·雍也》)、“其心三月不违仁”(《论语·雍也》)。但我们亦发现孔子还有这样的表示:“我未见好仁者,恶不仁者。……有能一日用其力于仁矣乎?我未见力不足者。盖有之矣,我未之见也。”(《论语·里仁》),他亦哀叹道:“已矣乎!吾未见能见其过而内自讼者也。”(《论语·公冶长》)。在我们责备《论语》文本的内容前后自相矛盾之前,应当认识到孔子很有可能是有意夸大其词,就像中国家长经常对他们的子女做的那样,向他的学生提出挑战,让他们用实际行动来证明他是错的。

又如,功夫路径方法亦让我们理解了为何一位佛教高僧大德会打发他的新弟子去扫地打水,很

① Chad Hansen, “Chinese language, Chinese Philosophy, and ‘Truth’,” *Journal of Asian Philosophy*, Vol. XLIV (1985: 3): 495.

② Chad Hansen, “Chinese language, Chinese Philosophy, and ‘Truth’,” 501.

③ 许慎:《说文解字》,北京:中华书局,1963年,第31页。

长时间也不去教授他任何东西。尽管扫地或打水与涅槃之间没有丝毫的线性逻辑联系,但是像这样做一些烦琐的体力劳动有助于使一个人戒骄戒躁。当然,这还是不够的。一个人虽不骄躁,却可能缺乏实现更高的完满境界的抱负。因此,师傅同时亦须在恰当时刻促使其弟子理解到众生皆有佛性、人人皆可成佛。当弟子处在错误地认为这两件事(即扫地和实现涅槃)是完全分离的两个阶段时,师傅就必须进一步教导该弟子去发现通过平常行为亦可以立地成佛。这里的“逻辑”和儒家经典《中庸》里所说的“致广大而尽精微,极高明而道中庸”是一样的。

(三)对认知主体的培养

功夫之知的这些基本特征对于如何获得功夫之知具有深刻的导向作用。这里的重中之重是实践。汉生在描述中国古代的“知识”概念所具有的特征时表示,这里的“知识是在训练的意义上的学习结果,而不是获得所谓概念和事实资料意义上的学习结果。其所学得的范式性的东西,是传统儒家的德性”^①。他的“是此而非彼”的概括受到了何莫邪的挑战。何氏指出,在中国古代,“也同样存在事实和科学范式”^②。麦高思(Alexus McLeod)对于早期中国哲学里的真理理论有过更加系统和公正的梳理^③。的确,如果命题之知和技能之知如我们先前所希望厘清的那样,是明显不同但又不可分离的话,那么,资讯的获得和训练也应当是不可分离的。不仅所有的训练中都必须包含有资讯的获得,所有的资讯获得亦需要训练。命题之知和技能之知就好比阴阳统一体的两个不同方面。但是,考虑到人们通常倾向于把知识看作是信息的获得,强调训练是获得知识的一种方式是很重要的。

受德性伦理学复兴的启发,当代认识论学者也相应地开拓出了一条所谓“德性认识论”的新路径。诸如公正、清醒、勇敢、勤奋、果断、守纪、好奇、谦逊和坚毅等理智德性(intellectual virtue),由于它们对于获得知识而言具有至关重要的意义而倍受关注。德性认识论让我们注意到,我们可能需要准备并磨练我们已经具备的能力(例如,去除或避免可能会妨碍我们的能力正常发挥的障碍),同时发展我们学习的能力以及做出适当回应的能力。

就这一点而言,中国哲学已经达到了非常深刻的程度。以众所周知的“思想的开放性”(being open-minded)这一理智德性为例,它意味着我们承认自身的可错性,愿意倾听并考察与自己不同的观点,并且如果被说服自己的观点是错的,就愿意改变那些信念。这对于功夫学习来说当然是重要的。但“思想”这一概念本身就非常具有理智主义色彩。具备“思想的开放性”可能导致这样一种倾向,即人们会认为理智是我们认知过程中的唯一相关成分。功夫学习则要求在具备思想开放性的同时,还要使我们内心世界的情感方面——“心”——也具备开放性。有趣的是,与英文单词“mind”大致相当的中文“心”,在词源学上亦有“heart”(心灵)之意。“心”具有“思”与“感”的功能,因而它并不是非物质性的。与笛卡尔哲学中作为与“身”相区别的本体论实体——mind不同,中文的“心”字指的是贯通整个人体的身体器官。这也就是为何大多数学者会把“心”字翻译为“heart-mind”的原因所在。虽然这种翻译不那么简练,但它把握住了身与心、思与感之间的联系。诚如《大学》所云:

心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味。此谓修身在正其心。

几乎所有的东方哲学传统都发展出了有关如何“正心”的精致学说。这些传统所使用的一种常见方法,便是“入静”(meditation)。对于中国哲学家而言,入静不仅与所思想的内容有关,而且也是关于“心”的预备工作,以使其能够作出适当的回应。在佛道两家的哲学中,“心”经常被比作“镜”。镜必须平滑,其自身不可有“成见”或“偏见”,以便能够清晰而准确地反映客观世界(《老子》第十章)。但正如凯伦·卡尔(Karen L. Carr)和艾文贺(Philip J. Ivanhoe)所观察到的,对于中国古人而言,

① Chad Hansen, *Language and Logic in Ancient China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983), 66.

② Harbsmeier, “Conceptions of Knowledge in Ancient China,” 12.

③ Alexus McLeod, *Theories of Truth in Early Chinese Philosophy: A Comparative Approach* (London and New York: Rowman and Littlefield), 2015.

“镜并非只是信息的被动‘反映者’；无论何物在其面前出现，它们都能提供精确而恰当的回答”^①。镜样的心不仅能理智地接受，亦能在情感上作出回应，并以恰当的方式作出回应。这种入静不仅需要理智的参与，也涉及到整个人，其中包括调整身体姿势、调整心理状态、调整呼吸、并运用想象力来进入某种存在状态。这种实践是中国古代哲人达致其洞见的方法。庄子所谓“坐忘”（《庄子·大宗师》），朱熹所谓“半日静坐，半日读书”（《朱子语类》卷一一六），《大学》所谓“意诚而后心正”，都是在给予我们这类有关如何转化人生的教导。

主体的预备工作还在另外一个意义上对于“知”而言是必不可少的。功夫实践者常有这样的体会，在长期勤恳地实践功夫后，恍悟的瞬间会随之而来。一个未经训练的耳朵并不会注意到一段音乐的错综复杂。品酒师需长期的训练以发展出其所需具备的敏感性。“理解一种特定的智力行为所需的知识，恰恰是在某种程度上能够做出那种行为的知识。”^②如果你不知道如何以可以理解的方式使用一门语言，你就无法理解其他使用该语言的人在说什么^③。如果你从未练过花样滑冰，你就无法成为一个优秀的花样滑冰裁判。中国有一句俗话说得好——“内行看门道，外行看热闹”。

认知主体的训练也牵涉到学习如何协调波兰尼所谓的“集中意识”（focal awareness）和“隐附意识”（subsidiary awareness）^④。在演奏一段音乐时，钢琴家须意识到其手指的动作，但他的注意力须集中在音乐上而非集中在手指上。如果他把注意力转移到其手指的感觉上，那么他将会磕磕绊绊甚至不得不停止演奏。这个例证是一个普遍现象而非例外。试想如果你在讲话的时候一直把注意力集中在你嘴唇和舌头的运动以及你声带的振动上，将会发生什么情况？——你很有可能完全无法说话。另一方面，如果没有对唇舌、声带等的隐附意识，你也无法说话。因此，学习知道如何做某事在很大程度上就是使你的集中意识从隐附意识的拖累中解脱出来，同时又能够自然而然地以潜意识的方式对这两种意识加以综合并作出反应。这正是道家所谓的“无为”，或曰“为无为”。

与这种认知相关的一个方面，就是我们自身与外在于我们的事物之间的弹性界线。“通常，我们都认为自己的手脚都是身体的一部分，而不是外在物。这太理所当然了，以致只有在这些部分偶然受到疾病困扰的时候，我们才意识到那只是一种预设。”^⑤另一方面，外在于我们身体的对象物通过我们的隐附意识亦可以成为我们自身身体的一部分：

事实上，我们运用锤子和盲人使用拐杖的方式都表明，在这两个例子中，我们都把我们与被我们视为处于自己之外的物体相接触的点向外延伸。当我们依赖于一件工具或拐杖时，它们都不被当作外部物体来处理。……我们把自己倾注于它们之中，把它们吸收为自己的存在的一部分。^⑥

我们越是能够吸收外部世界的事物，自我就会变得越发广大，我们也就能够调动更多的外部世界事物。这种培养过程并非是试图涤除主观性，从而使人们能够具备纯粹的客观知觉而毫无任何偏见。这种客观性不仅是不可能的，而且即便人们能够获得之也是不可取的。毋宁说，这种培养乃是转化我

① Karen L. Carr and Philip J. Ivanhoe, *The Sense of Antirationalism, the Religious Thought of Zhuangzi and Kierkegaard* (New York & London: Seven Bridges Press, 2000), 38.

② [英]吉尔伯特·赖尔：《心的概念》，刘建荣译，北京：商务印书馆，1992年，第53页；Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949), 54。译案：译者对照英文原文对译文作了适当改动。

③ Jennifer Hornsby and Jason Stanley, “Semantic Knowledge and Practical Knowledge,” *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 79 (2005, Supplementary Volumes): 125.

④ Michael Polanyi, *Personal Knowledge, Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), 55-57.

⑤ [英]迈克尔·波兰尼：《个人知识：迈向后批判哲学》，许泽民译，陈维政校，贵阳：贵州人民出版社，2000年，第88页；英文原文见 Polanyi, *Personal Knowledge, Towards a Post-Critical Philosophy*, 58.

⑥ [英]迈克尔·波兰尼：《个人知识：迈向后批判哲学》，许泽民译，陈维政校，第88-89页；Polanyi, *Personal Knowledge, Towards a Post-Critical Philosophy*, 59.

们的主观性使之达到最佳状态,从而使其能够以一种最为和谐且最富建设性的方式与世界产生共鸣。在培养的过程中,人们可以内化其所学到的东西,使其与自身的主观条件相和谐,同时还可以把人的主观性向外拓展乃至与天地同流。

从这层意义上说,培养自我和走向世界就变成了同一个过程。诚如詹启华(Lionel M Jensen)所言,对于宋明新儒家来说,“‘致知格物’并不是一种智力训练,而是对‘神’与‘气’的物理调节,其结果可以消解内与外、今与昔的界线”^①。孟旦在评论朱熹“中散为万事,末复合为一理”(《四书章句集注·中庸章句》)的观点时指出,“对于无偏者而言,万物皆成一体”——这是儒者修身的一种理想状态,通称“天人合一”^②。

有记载说,许多宋明儒者、道者和释者在他们静深冥思时,都曾有过达到与万物为一的体验^③。确实,有关这些体验及其相应力量的记述都是神秘玄奥的,它们似乎也与我们的常识及近现代科学相悖,但我们至少可以通过它们来设想,就逻辑的可能性^④而言,我们究竟在多大的程度上可能与客观世界为一——这就好像万事万物都变得与盲人手中的拐杖一样!事实上,中文对此有一专名曰“感通”,王怀聿对其含义作出了精辟的概括:

“感通”一词所蕴涵的字面意义即“向对方开放自身,并使自身受到对方的影响”。在中国古代文本中,它常常在非常广泛的含义上使用,用以描述人与人之间或人与神、人与自然事物之间的各种交互作用与交流。^⑤

王怀聿也指出,儒家的核心概念“仁”与“感通”有着密切的联系。的确,中文对于缺乏敏感性的一种常用表达即“不仁”。“程颢视‘仁’为宇宙内所有事物相融合的基础。因此,成仁就是向周遭世界开放自身,以便参与到世界的运动中并对其作出回应,就好像所有其他存在物和自身都作为一体在发生作用。”^⑥他援引牟宗三“仁以感通为性”一语,认为牟氏此言“揭示了程氏这一表述的核心意义”^⑦。

这一吸收过程是相互渗透的。我们不仅让外在的东西进入到我们之中(犹如盲人的拐杖变成其身体的一部分),亦把我们自身——我们的主观性、价值以及目标——扩展到客观世界中去。

(四)学习楷模与权威

由于功夫之知不只是关乎“真理”,它更关乎“道”,因此学习功夫之知的主要方法不是靠接受言语所传达出来的信息,而是通过摹仿师傅或楷模。这种学习的一个特征,就是在遵循教导和楷模的时候不首先要求甚至永远也不要求要有知性的理解。诚如波兰尼所言:

通过示范学习就是投靠权威。你照师傅的样子做是因为你信任师傅的办事方式,尽管你无法详细分析和解释其效力出自何处。在师傅的示范下通过观察和模仿,徒弟在不知不觉中学会了那种技艺的规则,包括那些连师傅本人也不外显地知道的规则。一个人要想吸收这些隐含的规则,就只能那样毫无批判地降伏于另一个人进行模仿。一个社会要想把个人知识的资产保存下来就得屈从于传统。^⑧

① Lionel M. Jensen, "Dwelling in the Texts: Toward an Ethnopoetics of Zhu Xi and Daoxue," 未刊稿。

② Donald J. Munro, *Images of Human Nature, A Sung Portrait*, 102.

③ 张荣明:《中国古代气功与先秦哲学》,上海:上海人民出版社,1987年,第240—243页。

④ 逻辑可能性的范围即所有不违背形式逻辑的范围。

⑤ Wang Huaiyu, "Ren and Gantong: Openness of Heart and the Root of Confucianism," *Philosophy East & West*, 62(2012: 4): 464.

⑥ Wang Huaiyu, "Ren and Gantong: Openness of Heart and the Root of Confucianism," 465.

⑦ Wang Huaiyu, "Ren and Gantong: Openness of Heart and the Root of Confucianism," 464.

⑧ [英]迈克尔·波兰尼:《个人知识:迈向后批判哲学》,许泽民译,陈维政校,第79—80页;Polanyi, *Personal Knowledge, Towards a Post-Critical Philosophy*, 53.

在此,我们会发现与此相关的功夫大师与哲学教师之间的差异,这是一个尚未得到充分关注的有趣而重要的哲学问题。源自理智主义传统的师生关系是建立在这样的假设基础之上,即老师是来训练学生使用其已具备的理性的。其教导方式是使用语词或其他符号来呈现事实,通过言语的厘清及论证来诉诸学生的理性从而说服之。这种教育方式鼓励学生问“为什么?”并寻求其所学到的一切事物的理由或原因(除非它是对理性而言不证自明的)。从具备理性这一点上来说,学生与老师是平等的。

东方的主要哲学传统里的功夫师徒关系则肇始于另一种假设,即一个人的理性必须求助于开发了直观和通过个人体验方可获得的了悟。学习功夫须先假定修行良好的师傅处在较高的位置,他能够发现未经培养的徒弟所无法察觉到的事物,同时师傅所察觉到的东西是无法单凭语词来传达给徒弟的。因此,徒弟以一种完全不同的方式接受教育——不是主要靠言语陈述和说服的方式,而是通过摹仿典范,接受更多的作为徒弟应当遵循的个性化教导,并落实到相应的实践中去。有时,师傅甚至不允许徒弟问“为什么”,这是因为没有尝试去体验,言语的回答会容易误导学生,使他以为自己已经从语词中理解了答案。面对一位有修行的师傅,最好的立场就是做一名谦逊的学习者;最坏的立场则是自以为已经具备了认知所需要的全部条件,甚或是自以为已经知道了所有能够知道的东西,并且自信有能力去评判师傅。

这就自然而然会导致一连串艰难的问题出现,例如如何选择正确的师傅或模范来摹仿,哪一种教导或传统应当遵循等。如果你不知道师傅引你所走的方向是否正确就盲目跟从,这似乎与理性背道而驰,甚至是很危险的。要是你错选了导师怎么办?要是你接受的教导会使你误入歧途怎么办?驱动整个西方启蒙运动的那种精神,就是要摆脱对权威和传统的盲目信仰,并且只相信人的理性之光。康德著名的《什么是启蒙?》一文开门见山地表示,“启蒙就是人从他自己造成的不成熟状态中挣脱出来。所谓不成熟状态就是指如果没有别人的指引,他就不能应用他自己的悟性”^①。德国作家戈特霍尔德·埃夫莱姆·莱辛(Gotthold Ephraim Lessing, 1729—1781)亦提出,“如果上帝一手拿着真理,一手拿着寻找真理的能力,任凭选择一个的话,我将选择后者”。这种理性精神告诉我们只能接纳经由我们自身理性批判性评估后的东西。在当代后现代哲人吉亚尼·瓦蒂莫(Gianni Vattimo)那里,这种精神被演绎得淋漓尽致,以致于他声称,“共同体越大,帝国主义越多”^②。对于他和与其志趣相投的西方思想者而言,理想的认知主体是理性的、自主的个体。

在此,我们立马发现我们已经陷入了一个进退两难的困境:如果你无法辨识一位导师,或者你无法理解这位导师对你的教导,那么你就没有理由师从他;但如果你能辨识一位导师,并且理解他的教导为何是好的,那么这就意味着你已经知道了什么是好的,然而这种能力应该只能在你已经接受了导师的指引、践行了相关的艺术之后才能开发出来。

不过,这种两难困境不仅存在于功夫认知中,它也同样存在于柏拉图所谓的“研究悖论”(paradox of inquiry)之中——当你不知道你在寻求什么的时候,你如何发现某事物?如果你已经知道它是什么,那么你就无需发现它;但如果你不知道它是什么,你就无法开始你的研究,以至于即便你碰巧遇到了正确的解释,你也可能并不知道这就是正确的解释^③。

这对于功夫之知以及有关命题之知的传统认识论而言都是一个难题。我们大多数的信念都有赖于天生的轻信。在我们出生以后到明白什么是谎言和什么是欺骗之前那段时间里,我们不凭借任何证明、而是完全依赖于父母和老师的权威和证词,便接受了大量的信念。笛卡尔会认为这是十分

① [德]康德:《什么是启蒙?》,盛志德译,伯雅校译,《哲学译丛》1991年第4期。

② 引自瓦蒂莫在2006年5月31日在由俄罗斯社会科学院于莫斯科主办的“第二届比较哲学国际会议”上的发言。

③ [古希腊]柏拉图:《柏拉图对话集》,王太庆译,北京:商务印书馆,2004年,第170—171页。

不幸的。然而,正如托马斯·里德(Thomas Reid)所言,轻信是来自造物主的恩赐,否则我们将因为缺乏知识而消亡。

正如在他们(孩子们)能够自食其力之前需要去喂养他们一样,在他们能够根据自身的判断去发现诸多事物之前,必须要让他们接受各种指教。^①

的确,如果没有轻信,我们甚至就无法和任何人说话,因为言语交流是建立在这样一种信念的基础之上,即对方一定是像我们一样地在使用他们的语词。如果我坚持要找出决定性的证据来证明对方是在与我一样的意义上使用语词,甚至在我和她打招呼之前就先证明她通常不会说谎,那么我怎么可能和她交流呢?

不要以为如果我们防范那些不确定的信念,我们就能成为毫无偏见的独立思想者。事实并非如此。一个人不可避免地会受到这种或那种力量的影响,并以某种方式形成这个人的生活态度。这些影响会封锁一些认知的可能性,它们有好有坏。诚如威廉·詹姆斯所正确地指出的那样,对于那些“活的”(live)、“不可避免的”(forced)和“重大的”(momentous)问题,选择不去相信,并不是把自己从犯错误的可能性中拯救出来,而是剥夺了自己正确的可能性^②。看来,轻信不仅是不可避免的,它甚至是“知”的必要条件。这就把我们带回到了这样一个历史事实,即在传统中国,孩子们总是在能够理解经典之前就被教导要背诵经典,正如一名孩子在学弹钢琴的时候,被要求无条件地遵循老师的指导一样。对老师的言辞产生质疑或提出挑战并非是一个选择信念的行为,而是阻碍一个人的成长道路的行为。

在真理认知的认识论领域中,这就意味着走入了绝境。现代认识论和科学哲学的发展都指向了这样一个结论,即不可能有绝对客观的真理,因为没有人能拥有不带任何视角的观点!然而,在功夫认识论中则不同。正如我们先前所讨论的,衡量功夫之知的显著标准,就是其有效性、适宜性以及审美性。其中没有一种标准要求我们超越主观性从而走向物自体或自在之物(*ding-an-sich* / things in themselves)的领域。这些标准都与人类体验息息相关,而这些标准瞄准的价值也恰恰处于人类体验当中。

楷模学习的另一个困难之处,在于如何既摹仿却又不机械复制楷模^③。恰当理解和实践下的模仿应该远非是纯粹的复制。这里的关键在于把摹仿同重复和单纯的形式相似区别开来。摹仿应当理解为获得能力、艺术或功夫的一种过程。海德格尔(Martin Heidegger)坚持认为摹仿并不是“重复”;相反,摹仿是“跟着做:跟从而来的制作。摹仿在本质上就在于距离,并且就是通过距离来定义的”^④。德里达也发现,“真正的摹仿[存在于]两个生产的主体之间,而非两个被生产物之间”^⑤。实际上,摹仿是人获得创造能力的过程本身——这里所说的“创造性”并不是指完全无中生有地制造出某种新东西,而是指把自身的创造力建立在模范的优秀性这一根据之上。例如,在中国武术和书法中,摹仿大师总是作为一项基本功被加以强调,这是因为多半情况下一个全然没有根底的人的创造

① Thomas Reid, *Complete Works of Thomas Reid* (Two Volumes), ed. by Sir William Hamilton (Edinburgh: Maclachlan and Stewart, 1846), 450.

② 大致上说,“一个有生命力的假设,作为一种真实的可能性,对于面对这个假设的人有吸引力”,“它们受思想者行动意愿的检验”[美]詹姆斯著,万俊人、陈亚军编:《詹姆斯文选》,万俊人、陈亚军等译,第438页)。“强制性的”选择是不可避免的,而“重大的”选择是唯一的、举足轻重的和不可逆的。参见 James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 3。

③ 孟旦把这种“机械复制”称作“问题解决模型”(problem solving models),不同于“品格楷模模型”(character models)。前者是不顾条件变化地机械复制同一种方法,后者才是楷模学习的适当方法。参见 Donald J. Munro, *A Chinese Ethics for the New Century* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2005), 35-37。

④ [德]马丁·海德格尔:《尼采》上卷,孙周兴译,北京:商务印书馆,2002年,第205页;英译本 Martin Heidegger, *Nietzsche*, Vol. 1 (Pfullingen: Neste, 1961), 215。译案:引文根据英译本有所改动。

⑤ Jacques Derrida, “Economimesis,” *Mimesis—des articulations* (Paris: Flammarion, 1975), 67ff.

是毫无价值的,甚至更糟糕的是会成为这个人获得发展其真实创造力机会的障碍。正如任何一种教导都可以被机械地或适当地采用一样,对典范的摹仿本身就是一门艺术。不过必须谨慎、注意的是,在摹仿楷模的时候必须要对文化、历史及其他特定的具体条件,以及某些特定典范所具有的局限性进行反思并保持对它们的敏感度^①。这种危险并不比缺乏适当指导所导致的危险系数小,而且人们在内化了不良影响之后,便会失去成为君子和过上美好生活的自由。

四、结 语

行文至此,笔者希望已经清楚地说明了对认识论进行系统延伸的必要性,以便使其能够把各种被笔者统称为“功夫认知”的那些认知模式(或者借用孟旦的术语“特征簇”[cluster of feature])包括进来。“功夫认知”是依据其有效性和美学价值,而非依据真理价值来加以判断的(虽然真理价值可以作为影响有效性的一种因素)。它虽然与技能之知接近,但却比技能之知更丰富。功夫之知的内容超出了可以用命题表达出来的知识内容。虽然它不能没有命题之知,但却不能归约为命题之知。功夫之知必须体身化,并且必须成为超越对规则或程式加以机械应用的实现能力。认知远比真理认知丰富得多,它甚至包括在实践生活中认识到真理的局限和信念的力量。

功夫认识论要求我们对一些常见的假设提出挑战,例如认为清晰性和逻辑一致性具有绝对的价值。它提醒我们注意语言的行为功能和功夫体系的独特之处。功夫认知更多地要求认知主体的培养与转化,因而它除了认知方面的意义,还具有本体论的意义。获得功夫之知的过程更多地是一种训练而非资料的收集,它更多地涉及到对典范的摹仿。

功夫认识论虽然最初是作为真理认识论的补充被提出来的,但它亦可以囊括真理认知。与传统的真理认识论忽视了大量的认知领域不同,功夫认识论并不忽视真理认知的合法性。相反,通过承认真理认知与其他认知模式的不可分性,功夫认识论可以说是对真理认知的一大推进。

同实用主义的真理观一样,功夫认识论着眼于信念和思维方式的实践价值。但是,它又不像那种粗糙实用主义的真理观,把真理只视作能产生效果或有利的东西。功夫认识论并不改变我们通常的真理观念——即准确描述实在的陈述。它不否定获得真理的可能性,虽然它并不依赖于对这样一种可能性的认可。它提出了一套不同的问题,诸如一个相关的信念(无论它是真或是伪)是否有助于产生积极的影响或是否有益于生活——而恰恰因此,这种功夫认识论会充分认识到真理对于实现美好人生的重要性及其局限性。功夫认识论亦不同于粗糙版的实用主义认识论,后者把认知主体简单地当作天生给定之物。相反,它把对认知主体的培养置于中心地位。实用主义(pragmatism)这一名词源自希腊文πρᾶγμα(*pragma*),意即“行为”或“行动”,它更易于让人关注行为举动及其结果,而不易引人关注到行为的主体。在缺乏“功夫”观念的情况下,实用主义者在谈到实践意义的时候总是容易陷入粗糙的有效性中去,却很难意识到培养主体的必要性。甚至连特别强调教育哲学的约翰·杜威(John Dewey)都称其哲学为“工具主义”(instrumentalism)。工具通常被理解为外在于主体并且只被主体所利用的外在实用手段。一个把“行动”(pragma)和“工具”作为其自我身份认同的关键词的理论,从一开始就把它自身放在一个不利于探讨自我转化这一主题的位置上。此外,与容易被误解为追求有用性的粗糙实用主义不同,功夫视角本身就包含了它所固有的艺术的视角。这种起点上的细微差异会产生截然不同的后续影响。例如,功夫认识论很容易产生对“生活风格”(style of life)的重要性的认识,而这一点甚至通常都不会出现在一个实用主义者的词汇中。

同德性认识论一样,功夫视角把认知评价的关注焦点从真伪上转移开来,并更加专注认知德性。

① Munro, *A Chinese Ethics for the New Century*, 35—37.

然而,当涉及解释为何认知德性有价值时,它们的意见就不同了。德性认识论学者要么退回到真理领域,如“可靠主义者”(reliabilists)认为认知德性的价值在于它们有利于导致真理,“责任主义者”(responsibilists)认为它们的价值在于能使认知主体为获得真理而肩负起道德责任;要么简单地拒绝这个问题,主张认知德性是具有内在价值的,因为这些德性本身就是构成一个良好的理智生活的内容。就这一点而言,功夫视角对德性的看法与亚里士多德看待德性的观点一致——它们有利于实现生命之善,但它们并非生命之善本身。然而,功夫的视角却又不同于亚氏,它并不依赖于目的论的形上学来定义什么是生命之善。它也没有为人类生活设定一个前定的“普遍的善”的观念,而是相反着眼于具体效用——善于做某事(good at)、擅长某方面(good in)、宜于行某事(good to)、对某人或某事有好处(good for),以及善于对待某类对象(good with)。功夫视角承认不确定性,因而对不同的卓越性保持开放态度。就像在对待艺术的时候我们不能说好的艺术形式或风格只有一种一样,功夫亦允许善和创造性的无限可能性。但这却并不同于简单地否认善的标准;相反,它使“善”植根于具体的、可以被感知到的人类体验之中。同德性认识论一样,功夫认识论亦承认需要培养我们对善的鉴赏力。虽然衡量“某人知道如何跳好舞”的标准可能并不像衡量“某人知道桌子上有本书”的标准那样清晰而且“客观”,但基于一个高度发达的善的鉴赏力的标准,我们可以合理地断言某些善的观念意识属于低级趣味,而其他的则好一些。但美德或善的鉴赏力终究是要靠人类体验来衡量的。

[责任编辑 邹晓东]

诸子学说与古代学术的子学经验

——论诸子体系的他者生成

胡大雷

摘要:诸子各学派除了自我生成外,其体系的核心理论以及现实运用、实践性源头的论证等,还依赖庄子、荀子、吕不韦、刘安、司马谈、刘歆、班固等所构建,这是诸子学派的他者生成。使得诸子社会治理之学的主旨,有了哲学的理论形态。由此可知,古代学术的子学经验与学术愿景有这样一些特点:其一,对九流十家的概括是能够创建学派乃至建立学科的;其二,子学中心话语与多重话语两大形态为新的学术增长点设立提供了机遇;其三,“诸子出于王官说”建立起古代以实践探求学术渊源的传统。胡适以“征验”之法提出“诸子不出于王官”,是以西方所谓纯哲学的观念来看待诸子之学的;而诸子之学本是社会治理之学,自然与王官政治有着承袭关系。

关键词:他者生成;体系;学术渊源;胡适;学术经验

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.04.08

诸子话语形态,大致先是政治实践,后转化为学术话语建构。诸子学说追求理论化的进程,经历论辩、退而著述、成于众手而最终文本定型的过程。上述是诸子学说的自我生成,但其生成,还依靠着社会的接受与阐释,此可谓诸子学说的他者生成。

一、先秦诸子的相互评论

诸子学说在创建之时主要是从事于实践的,其核心观点在实践中突出,学术话语的表述并未得以凸显。诸子创建其学说的目的,当然是期望世人接受其思想而推广到实践之中,尤其是期望君王对其思想的接受。不同于诸子学说的运用于政治实践时的全面推行,君王以及世人对诸子思想的认识,往往是针对其学说的核心观点的;诸子间的论辩,也是针对其核心观点的。可以说,诸子学说的核心观点往往是经过世人的评论尤其是诸子间的评论而定型的。因此,诸子学说理论化的生成乃至体系的生成,是由诸子间的评论以及社会的评论所决定的。相对于诸子学说的自我生成,这种情形我们称为诸子学说的他者生成。诸子学说的他者生成经历过两个阶段,一是诸子间相互评论阶段,二是诸子争鸣时代之后的学术总结阶段。

先秦诸子对其他诸子学说的评论,往往以相互攻讦对方的形式出现,就事论事、就观点论观点,并不系统有序。而到诸子争鸣的后期则出现系统化的总结概括诸子学说特点的倾向,这往往以理论化、学理化的话语来进行,又往往围绕诸子学说的核心价值观展开,于是促发了先秦诸子话语由政治实践向学术话语的转换。如《庄子·天下》,就对先秦诸子理论的历史渊源、来龙去脉进行总结概括,其对惠施与“天下之辩者”的话语采取抽绎化、摘录化处理,如称惠子的辩论曰:“卵有毛,鸡三足,郢有天下,犬可以为羊,马有卵,丁子有尾,火不热,山出口,轮不蹶地,目不见,指不至,至不绝,龟

长于蛇，矩不方，规不可以为圆，凿不围枘，飞鸟之景未尝动也，镞矢之疾而有不行不止之时，狗非犬，黄马骊牛三，白狗黑，孤驹未尝有母，一尺之捶，日取其半，万世不竭”等，显然，这不是惠子论辩过程的客观再现，而是惠子论辩的理性总结，于是总结出名家惠子的十个命题，即“历物十事”：

历物之意，曰：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。无厚，不可积也，其大千里。天与地卑，山与泽平。日方中方睨，物方生方死。大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。南方无穷而有穷，今日适越而昔来。连环可解也。我知天下之中央，燕之北、越之南是也。泛爱万物，天地一体也。”^①

这是对一家学术的概括与总结。先秦诸子的话语，很多没有完整保留下来，但通过当时人或稍后人们对其总结概括的评价，其话语以一定理论形态的形式被人们所认识。但《庄子》对惠施等辩者的评价，则以否定为多，称惠施“其道舛驳，其言也不中”，以及称“桓团、公孙龙辩者之徒，饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心，辩者之囿也”^②。这就是因为惠施、桓团、公孙龙是作为自己的论辩对象出现的，不否定不足以表现自己的正确。

《庄子·天下》又论整体上的“古之道术”，称各诸子学说为“不侈于后世，不靡于万物，不晦于数度，以绳墨自矫而备世之急”之墨子、禽滑厘；为“不累不俗，不饰于物，不苟于人，不忤于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止，以此白心”之宋钘、尹文；为“公而不当，易而无私，决然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往”之彭蒙、田骈、慎到；为“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居”之关尹、老聃；为“芴漠无形，变化无常，死与生与，天地并与，神明往与！芒乎何之，忽乎何适，万物毕罗，莫足以归”之庄子自身；共五派十子^③。这是结合政治实践的理论概括，显现出对诸子的评价，从政治实践到学术话语的过渡，是脱略具体事例的阐述。

又如《荀子·非十二子》对十二子的评价：“纵情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治”之它嚣、魏牟；“忍情性，綦谿利跂，苟以分异人为高，不足以合大众，明大分”之陈仲、史鲮；“不知壹天下、建国家之权称，上功用，大俭约而慢差等，曾不足以容辨异、县君臣”之墨翟、宋钘；“尚法而无法，下修而好作，上则取听于上，下则取从于俗，终日言成文典，反训察之，则倜然无所归宿，不可以经国定分”之慎到、田骈；“不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪”之惠施、邓析。以上诸家，荀子又都冠以“然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众”之语，指出其立足于世的原因。又有“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祇敬之曰：此真先君子之言也”之子思、孟轲，“子思唱之，孟轲和之。世俗之沟犹狃儒嚙嚙然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世，是则子思、孟轲之罪也”^④。荀子的评价同样是脱略具体事例的阐述，具有半政治实践半理论概括的特点，但突出一个“非”字，他的评价是要张扬自家的学说。

二、后诸子时代对诸子学说的概括与诸子体系

在后诸子时代，已经出现以更为概括性的理论话语来评论诸家思想之作，如《吕氏春秋·不二》评论诸子十家：“老耽（聃）贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臧贵势，王廖贵先，倪良贵后。”^⑤不论其简要的概括是否准确，但从其以一个字概括诸子的特点，可知概括性更强了。秦以法家导致速亡，汉代统一天下，就有一个运用什么思想统治天下的问题。汉初统治者采取休养生息的政策，于是黄老思想成为社会主流，但在好黄老之术的窦太后死后，“绌黄老、

① 《庄子·天下》，郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第1102—1106页。

② 《庄子·天下》，郭庆藩：《庄子集释》，第1102、1111页。

③ 《庄子·天下》，郭庆藩：《庄子集释》，第1072—1098页。

④ 《荀子·非十二子》，章诗同简注：《荀子简注》，上海：上海人民出版社，1974年，第45—47页。

⑤ 吕不韦：《吕氏春秋》，诸子百家丛书，上海：上海古籍出版社，1989年，第150页下。

刑名百家之言,延文学儒者数百人”^①。汉武帝时追求思想的一统天下,“罢黜百家,独尊儒术”成为国策,而诸子学说被视之为学问,视之为前代的学术遗产,“汉兴,改秦之败,大收篇籍,广开献书之路。迄孝武世,书缺简脱,礼坏乐崩,圣上喟然而称曰:‘朕甚闵焉!’于是建藏书之策,置写书之官,下及诸子传说,皆充秘府”^②。把诸子学说作为纯粹学问进行研究,以下三家最可述说。

一是《淮南子·要略》,其讨论紧紧切合诸子学说产生的政治形势与环境。称“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”;称墨子“学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不可,厚葬靡财而贫民,服伤生而害事,故背周道而行夏政”,“故节财、薄葬、闲服生焉”;称《管子》之书是因为“桓公忧中国之患,苦夷狄之乱,欲以存亡继绝,崇天子之位,广文、武之业”而生;称《晏子》之谏是因齐景公时正值乱象而生,称“晚世之时,六国诸侯”“力征争权”,“故纵横修短生焉”;称申子刑名之书,其产生是因为“晋国之故礼未灭,韩国之新法重出,先君之令未收,后君之令又下,新故相反,前后相缪,百官背乱,不知所用”;称“孝公欲以虎狼之势而吞诸侯,故商鞅之法生焉”^③。《淮南子》讨论诸子学说的产生,或重在处什么样的时代,或重在应什么样的需要,隐含着今天应该以何种思想来实施政治统治。

二是司马谈《论六家要指》,分析诸家学说在运用于政治实践时有长有短、有优有劣:

尝窃观阴阳之术,大祥而众忌讳,使人拘而多所畏;然其序四时之大顺,不可失也。儒者博而寡要,劳而少功,是以其事难尽从;然其序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别,不可易也。墨者俭而难遵,是以其事不可遍循;然其强本节用,不可废也。法家严而少恩;然其正君臣上下之分,不可改矣。名家使人俭而善失真;然其正名实,不可不察也。

这些可以说是对诸家学说的基础理论进行了具体深切的概括。但其称阴阳、儒、墨、名、法诸家无论有什么样的长短、优劣,其一致之处在于“务为治者也”,因此,运用到政治统治上,都有可采纳之处。适应着汉初政治与黄老思想的切合,《论六家要指》最称道的是道家学说,称“道家使人精神专一,动合无形,赡足万物”,其最推崇道家的是“其为术也”:

因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。

这是说道家思想能够综合诸家思想的长处。最后论证道家学说虽然“其辞难知”,但却“其实易行”,又用很大的篇幅从理论上阐述道家思想,所谓“道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞难知。其术以虚无为本,以因循为用。无成执,无常形,故能究万物之情。不为物先,不为物后,故能为万物主。有法无法,因时为业;有度无度,因物与合”云云^④。如此的理论阐述,表明对诸子学说的论证,通过对其学术理论的叙说来实现政治实践的运用。

三是对先秦诸子的理论进行溯源。当儒家学说一统天下之势,学术界兴起对前代学术的总结并对先秦诸子作理论化概括,这就是《汉书·艺文志》叙说“诸子十家”的理论主旨、学术功用以及过犹不及之处,并重在其出于何种源头:“儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阳阴阳明教化者也。”“道家者流,盖出于史官,历记成败存亡祸福古今之道。”“阴阳家者流,盖出于羲和之官,敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时。”“法家者流,盖出于理官。信赏必罚,以辅礼制。”“名家者流,盖出于礼官,古者名位不同,礼亦异数。”“墨家者流,盖出于清庙之守,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。”“从横家者流,盖出于行人之官”,“其当权事制宜,受命而不受辞。”“杂家者流,盖出于议官,兼儒、墨,合名、法,知国

① 司马迁:《史记·儒林列传》,北京:中华书局,1982年,第3118页。

② 班固:《汉书·艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1701页。

③ 刘文典集解,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,北京:中华书局,1989年,第709—711页。

④ 以上见司马迁:《史记·太史公自序》,第3288—3292页。

体之有此,见王治之无不贯。”“农家者流,盖出于农稷之官,播百谷,劝耕桑,以足衣食。”“小说家者流,盖出于稗官。”^①刘歆、班固的“诸子出于王官说”,以古代职守的所作所为为诸子源头,认为这促使学术的产生,而学术的源头为职守的实践所为。

以上就是诸子学说的他者生成,由此而建立起诸子学说的体系。一是确定了核心理论,这是由庄子、荀子、吕不韦所完成的;二是指出了产生的现实原因以及现实运用,这是由刘安所完成的;三是对基础理论的阐释,这是由司马谈所完成的;四是对实践性源头的论证,这是由刘歆、班固所完成的;而他们对诸子学说的论述,又都是从正反两方面来论述的,显示出是站在理解的角度上进行的论述,社会治理之学与哲学结合在一起了。于是我们看到,是社会对诸子学说的学术认识与评价,构成了完整的诸子学说的理论体系,这个理论体系是由中心话语组织构建而成的。如此的理论体系,属诸子学说的他者生成,这个理论体系就是子学。

三、子学经验与学术愿景

于是,我们知道了子学的某些学术经验与学术愿景。

其一,九流十家的概括证明了学术总结是能够创建学派乃至建立学科的。诸子学派的构建,本是由创始人在从政实践及其与其他学派的论辩中逐步成熟的,再到晚年“退而著述”,最后其著述以及理论整体成于众手,这是一个完整的学派自我构建历程。而诸子话语的他者生成,从各个方面对诸子学说进行理论概括,实现了诸子学说的体系构建。

学派的构建,或以学术观点的不同,如儒、墨、道、法等,以中心话语为核心而展开,以师承为集合。前人论述详尽,此处不赘。

学派的构建,或以其理论形态的不同。如杂家,《汉书·艺文志》称其“兼儒、墨,合名、法,知国体之有此,见王治之无不贯,此其所长也。及荡者为之,则漫羨而无所归心”;其核心价值观就在于“王治之无不贯”,但其形态为“杂”。又如小说家,《汉书·艺文志》称其为“街谈巷语,道听途说者之所造也”,“必有可观者焉”,称其“如或一言可采,此亦刍尧狂夫之议也”^②。桓谭亦称:“小说家合丛残小语,近取譬论,以作短书,治身理家,有可观之辞”^③,小说家的理论形态为“小”,或“如或一言可采”,或“丛残小语”之类。又如纵横家,《汉书·艺文志》称:“言其当权事制宜,受命而不受辞。此其所长也。及邪人为之,则上诈谖而弃其信。”^④纵横家为出现于战国的策辩之士,实际上就一批非常特殊的外交政治家,以从事政治外交活动为主,以思想、智谋、手段、策略来处理国与国之间的问题,他们从事的是同一职业,其理论形态为所谓“权事制宜”,即“变”,只要能谋求到利益的最大化就行。

学派的构建,或以其理论对象的相同而被构建,如名家是研究逻辑学问题的,农家是研究农业问题的,阴阳家是研究“敬授民时”问题的,等等。

如此又有为先秦诸子学说建立学科的意味,此即集合各个学派理论的相同点、整合各种资源而创建的学科,如农家,所谓:“播百谷,劝耕桑,以足衣食”之学,班固注《神农》二十篇曰:“六国时,诸子疾时怠于农业,道耕农事,托之神农。”^⑤明言是“诸子”所为,而非一家之作。又如名家,即是综合各学派有关“名”的论述而构建,胡适《诸子不出于王官论》说:“老子有无名之说,孔子有正名之论,墨子有三表之法,《别墨》有墨辩之书。荀子有正名之篇,公孙龙有名实之论,尹文子有刑名之论,庄周有齐物之篇,皆其‘名学’也。”其结论是:“古无有无‘名学’之家,故‘名家’不成为一家之言。”^⑥也就是说,

① 班固:《汉书·艺文志》,第1728—1746页。

② 班固:《汉书·艺文志》,第1742、1745页。

③ 《桓子新论》,萧统撰,李善注,《文选》卷三—江文通《拟李都尉从军诗》注引,北京:中华书局,1977年,第444页下。

④ 班固:《汉书·艺文志》,第1740页。

⑤ 班固:《汉书·艺文志》,第1742页。

⑥ 《诸子不出于王官论》,《胡适文存》卷二,上海:上海书店,1989年,第23—33页。下引该文均同此,为行文方便,不再出注。

名家是《汉书·艺文志》把各家“名学”综合在一起,就构成了中国古代的“名学”。把各家的要点集中在一起——重在学科的归类而非学派的归类,这就有以学科为宗旨的意味了。阴阳家亦是,以“历象日月星辰”“敬授民时”之学,以学科立。进而,除“诸子略”外,“诗赋略”“兵书略”“数术”“方技略”,都是以学术观点的相同对象而被归类,这就是学科。

诸子学说体系是后人总结概括而成的,它的生成,崇尚单一化与中心话语化,它剥离事件而进入理论,它脱略具体而进入概括,它剔除庞杂而进入纯粹。只有把其核心观点剥离出来,并围绕着核心观点构建出体系,这才成为一种理论如哲学、逻辑学等,只有此时它只突出中心话语,是纯粹的。

其二,诸子学说的衍生阐释以及与时代适应。

诸子学说作为社会治理性质的学说,因社会治理多方面化而具有话语的多重性,如魏文侯时,“李克著《法经》,吴起僇表徙车辕以立信,皆以儒家而尚法”^①,辞称法家的学说除了自我特色外,还有儒家成分。本来,诸子之说的各家就不是界限分明的,除了主要观点有时会壁垒对立,很多地方是相通相混杂的。从人事交往来说,有孔子问道老子之说;从思想渊源来说,有“墨子学儒者之业,受孔子之术”^②,从学术观点讲,《韩非子》有《解老》《喻老》,讲《老子》之“术”,等。“申子之学本于黄老而主刑名”^③;庄子“其学无所不窥,然其要本归于老子之言”^④。又如前述邹衍“以儒术干世主,不用,即以变化始终之说,卒以显名”^⑤,邹衍的阴阳学说来自儒家;韩非“喜刑名法术之学,而其归本于黄老”,^⑥等。因此,前述此中有一个特殊的现象,即同一师门下的诸位学者有时属各个学派,“如田子方、段干木、吴起、禽滑釐之属,皆受业于子夏之伦,为王者师”^⑦,正是因为从政,他们或只选取其师多重化的学术话语之一端而发挥,进而以政治实践成就自己的学术。

作为社会治理之学的诸子学说,其多重话语为后世阐释诸子学说提供了丰富的资源,为诸子学说的衍生阐释以及学说如何与新时代相适应提供了路径。如儒学,汉代董仲舒汲取各家学说以及儒家各派统一在孔子名义以及《春秋公羊》学名义下,其称:“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统;法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。”^⑧从儒学本重“仁、礼”变化为重“大一统”,以此为“独尊儒术”。又如“孝”本非先秦儒学的核心观点,汉代则是“以孝治天下”。如汉代时宣帝就说:“汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教,用周政乎!且俗儒不达时宜,好是古非今,使人眩于名实,不知所守,何足委任!”^⑨因此,儒家的以德治国与法家的以刑制国,“达者兼济天下”与“穷者独善其身”,作为社会治理、个人处世都是最核心的原则;作为社会治理来说本是一种综合性的运用,就是要汲取诸家之说为我所用。

又如先秦儒家把天理看作本然之性,子贡曰:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”^⑩孔子本不多言“性与天道”,而程朱理学将“天理”引申为“天理之性”,是“仁、义、礼、智”的总和,即伦理纲常。学术的张力,不断从诸子的社会治理之学——文本,寻找出一个新的学术增长点。如庄学,庄子后学中的述庄派对庄子思想的发挥和改造、道家性超善恶论的提出、无君派以

① 钱穆:《先秦诸子系年》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第168页。

② 刘安:《淮南子·要略》,刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,第709页。

③ 司马迁:《史记·老子韩非列传》,第2146页。

④ 司马迁:《史记·老子韩非列传》,第2143页。

⑤ 参见桓宽:《盐铁论·非儒》,马非百注释:《盐铁论简注》,北京:中华书局,1984年,第87页。

⑥ 司马迁:《史记·老子韩非列传》,第2146页。

⑦ 司马迁:《史记·儒林列传》,第3116页。

⑧ 班固:《汉书·董仲舒传》,第2523页。

⑨ 班固:《汉书·元帝纪》,第277页。

⑩ 《论语·公冶长》,《十三经注疏》本,上海:上海古籍出版社,1997年,第2474页上。

及融合儒法等^①,都是《庄子》文本中寻找出一个新的学术增长点。

其三,“诸子出于王官说”建立起古代探求学术渊源的传统。古代学术探求学术渊源或以理为源,如前述孔子问礼老子、庄子“其学无所不窥,然其要本归于老子之言”等,以及“申子之学本于黄老而主刑名”,韩非“喜刑名法术之学,而其归本于黄老”^②,田子方、段干木、吴起、禽滑釐之属,皆受业于子夏之伦,为王者师。又如孟子说:“圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨,则归墨。”^③归儒家之外的天下之言源于杨、墨二家。又有司马迁称“皆原于道德之意”的诸家:

太史公曰:老子所贵道,虚无,因应变化于无为,故著书辞称微妙难识。庄子散道德,放论,要亦归之自然。申子卑卑,施之于名实。韩子引绳墨,切事情,明是非,其极惨礉少恩。皆原于道德之意,而老子深远矣。^④

但是,古代学说更以实为理之源,如朱维铮所说,照诸子自己说,他们都宣布自己是某一位或几位远古英雄人物的学说继承者,例如儒家言必称尧、舜,墨家法禹,道家诵念黄帝,阴阳家也崇奉黄帝,农家、杂家都讲神农;法家虽主张“法后王”,然而商鞅、韩非也时常称引伏羲、神农到文、武、老、孔。诸子争鸣在表现形式上的这个特色,一直到晚清还不断重现^⑤。但这些追溯过于遥远,包括春秋战国时的那些思想家本人,也都提出质疑,如墨子批评赞成和反对厚葬的两种人,说:“二子者,言则相非,行即相反,皆曰吾上祖述尧、舜、禹、汤、文、武之道者也。而言即相非,行即相反,于此乎后世之君子皆疑惑乎二子者言也。”^⑥韩非称:“孔子、墨子俱道尧、舜,而取舍不同,皆自谓真尧、舜。尧、舜不复生,将谁使定儒、墨之诚乎?”^⑦

《汉书·艺文志》“辨章学术、考竟源流”的方法,其“诸子出于王官”,为诸子寻找一种“实”的源头,其核心思想在于把学术归源为实践,此即章学诚所说“古人未尝离事而言理”;其曰:诸子百家“其所以持之有故而言之成理者,则以本原所出,皆不外于《周官》之典守。其支离而不合道者,师失官守,末流之学,各以私意恣其说尔,非于先王之道全无所得,而自树一家之学也。”^⑧称“诸子出于王官”即把思想归源为职守;把先秦诸子某种学术的产生,联系到古代官职的具体工作;某种具体工作,一定会产生出某种学术传统。“诸子出于王官”,从理论哲学回归或转向实践,其目的当然在于诸子之“用”,王官是这样“用”的,诸子能否还是这样来“用”?在社会治理的实践中探索诸子百家的源头,古代学术追溯源头的体系就是这样构建起来了。

“诸子出于王官”体现出的“古人未尝离事而言理”的学术传统,对后世有巨大的影响。如后世有“才性出自王官说”,《人物志·流业》给出各类人物才性是从何种职务发展而来的,所谓“清节之德,师氏之任也。法家之材,司寇之任也。术家之材,三孤之任也,三材纯备,三公之任也。三材而微,冢宰之任也。臧否之材,师氏之佐也。智意之材,冢宰之佐也。伎俩之材,司空之任也。儒学之材,安民之任也。文章之材,国史之任也。辩给之材,行人之任也。骁雄之材,将帅之任也。”^⑨又有“六经皆史”论,章学诚曰:“六经皆史也”,“六经皆先王之政典也”^⑩。“史”者,记言记事也,“政典”者,由言、事所由出矣,故“六经皆史”。

① 参看刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,北京:中国人民大学出版社,2010年。

② 司马迁:《史记·老子韩非列传》,第2143、2146、2146页。

③ 《孟子·滕文公下》,《十三经注疏》本,第2714页下。

④ 司马迁:《史记·老子韩非列传》,第2156页。

⑤ 朱维铮对此有很好的论述,见朱维铮著,廖梅、姜鹏整理:《中国史学史讲义稿》,上海:复旦大学出版社,2015年,第57页。

⑥ 孙诒让:《墨子间诂》,《诸子集成》第4册,北京:中华书局,1956年,第105页。

⑦ 《韩非子·显学》,陈奇猷集释:《韩非子集释》,第1080页。

⑧ 章学诚:《文史通义·易教》,北京:古籍出版社,1956年,第1、6页。

⑨ 刘邵撰,刘昫注,王玫评注:《人物志》,北京:红旗出版社,1997年,第50—51页。

⑩ 章学诚:《文史通义·易教上》,第1页。

四、胡适“诸子不出于王官”辨

胡适有《诸子不出于王官论》，从四个方面展开，第一，刘歆以前之论周末诸子学派者皆无此说也；第二，九流无出于王官之理也；第三，《艺文志》所分九流未得诸家派别之实也；第四，章太炎先生之说亦不能成立。

胡适是实用主义哲学大师杜威的学生，以西方学术方法，以学术的“理性”与“实证”来撰作《中国哲学史大纲》，蔡元培作序赞扬胡适的长处是“证明的方法、扼要的手段、平等的眼光、系统的研究”^①，为国人的学术研究开辟一条新的路径，力图实现古代学术的现代转型。“诸子不出于王官”的成功之处，一是运用“征验”之学，论证“诸子之学皆起于救世之弊应时而兴”，而刘歆以前之论周末诸子学派者皆无“诸子出于王官”说。二是胡适把诸子百家作为一个整体看待，认为“诸子既群起，乃交相为影响，虽明相攻击，而冥冥之中已受所攻击者之薰化”，诸子百家的学术观点，你中有我，我中有你。此即胡适曰“如晏子岂可在儒家，管子岂可在道家？管子既在道家，韩非又安可属法家”的疑问，只是晏子有观点可归入儒家，管子有观点可归入道家，韩非有观点可归入法家，如此而已。三是胡适讨论，“新者已兴而旧者未涖，其是非攻难之力往往亦能使旧者更新。儒家之有孟荀，墨家之有‘必然墨’，其造诣远过孔墨之旧矣。有时一家之言蔽于一曲，坐使妙理晦塞，而其间接之影响，乃更成新学之新基”，论证诸子百家是在不断发展变化，并影响到新学的产生。

但“诸子不出于王官”的论述亦有其缺陷。

其一，胡适是以西方所谓纯哲学的观念来看待诸子之学的。而我们说，从诸子之学的自我生成来看，其本是社会治理论，因此，以西方纯哲学的观念、从理论出发“征验”诸子之学与从事社会管理、社会治理的王官的关系，确实很多地方是合不上的，就如以西方纯文学的观念来看待中国古代文学，先秦的许多实用性文体的作品就不是文学。因此，如果视诸子学说为一种哲学理论，“诸子不出于王官”自然有其道理。诸子百家学说在突出其核心观点的同时，还突出着作为治国理政的学说的综合性，它不能不包括其他学派成功的社会治理经验，胡适所说的“交相为影响”也有这样的原因。当对诸子百家“辨章学术，考镜源流”而总结概括其核心观点及其体系，它是哲学；而当把它运用到实践时，它是社会治理之学。从前面的论述，我们知道，诸子学说是与其政治实践紧密联系在一起的，诸子学说本是一种政治实践之学，而“王官”则是社会治理的参与者，“王官”所从事的是一种政治的社会治理工作，其所具有的是一种政治的社会治理理念，如果实事求是地视诸子学说为一种社会治理的理论，诸子与“王官”二者自然就有天生的承袭关系。因此，胡适探讨的是从理论到理论的学术史研究路径，而以《汉书·艺文志》为代表的“辨章学术，考镜源流”的方法，是在探讨理论的源头是哪种实践，或者从什么样的实践可以产生出何种理论。

与西方学术相比，我们可以看到古代学术与其的种种不同；对这些种种不同，是否定它、改造它，还是在理解它、敬仰它的基础上充实它、完善它，后者应该是我们所努力从事的工作。胡适以西方学术为观照看到了古代学术与其的种种不同，而我们在此基础上总结概括出古代学术的种种特点，阐释它、完善它，使它走向世界而被理解、被敬仰。

[责任编辑 刘 培]

① 胡适：《中国哲学史大纲》，北京：东方出版社，2004年，第1-2页。

走出“唐宋变革论”的误区

杨际平

摘要:魏晋南北朝隋唐时期的“士族”不是“贵族”。中国古代确实经历过贵族政治与君主独裁两个阶段,但不是从六朝至隋唐五代以前是贵族政治,宋以后是君主独裁;而是春秋战国以前是贵族政治,秦始皇统一中国以后的秦汉至宋元明清都是君主独裁。唐律令非常明确地承认唐代百姓田的私有性质。《唐令·田令》设计的那种田制,表面上虽有一些土地国有色彩,实际上不改秦汉以来土地私有的现实。隋唐五代敦煌、吐鲁番发现的大量租佃契约和唐代西州堰别青苗簿等都充分证明在两税法成立、《唐令·田令》设计的那种田制名实俱亡以前,租佃制已在除农民自耕外的各种农业生产方式中占主导地位,契约租佃制十分发达。这证明我国隋唐时期农业劳动者既不是“奴隶佃农”,也不是“部曲农奴”,而是法律身份自由的“良人”。内藤湖南等笔下的隋唐五代,不是我国历史上真实存在过的隋唐五代。其所论率多削我国隋唐五代历史之足,以适欧洲中世纪之履。其基本结论、主要观点,乃至其所持的所谓论据都是错误的。现在亟应走出内藤湖南等“唐宋变革论”误区,还历史真面目。

关键词:内藤湖南;唐宋变革论;欧洲中心论;歪曲历史

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.04.09

1922年,日本京都大学教授内藤湖南发表《概括的唐宋时代观》,认为:“唐代是中世的结束,而宋代则是近世的开始。”^①其立论根据有二:其一,“从政治上来说,在于贵族政治的式微和君主独裁的出现”;其二,“与此同时,人民的地位亦有显著变化”,“到了宋代,经过王安石的新法,人民拥有土地所有权的意义更加确实”。后来,内藤湖南的弟子宫崎市定等^②继续发挥、补充、“完善”内藤湖南上述观点,形成所谓京都学派。内藤湖南在世时,并未将其论说概括为“唐宋变革论”。内藤湖南的弟子们在与东京学派的反复论战时,逐渐将他们想象中的唐宋变革概括为“唐宋之际变革论”或“唐宋变革论”^③。二战以后,以前田直典为代表的一些学者,赞成“唐宋变革”提法,但主张唐代仍是奴隶制的古代,宋代则是封建农奴制的中世,此学派被称为东京学派^④。

作者简介:杨际平,厦门大学历史学系教授(福建厦门 361005)。

① [日]内藤湖南:《概括的唐宋时代观》,原载日本《历史与地理》第九卷第五号,1922年。此据刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第1卷《通论》,北京:中华书局,1992年,第10—18页。以下引内藤湖南此文,皆出自此。

② 宫崎市定的代表作是《东洋的近世》,中译文见刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第1卷《通论》,第153—242页;宫崎市定:《从部曲走向佃户》,中译文见刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第5卷,北京:中华书局,1993年,第1—71页。

③ [日]池田诚:《唐宋の变革についての再检讨》(《日本史研究》第24卷,1954年)是较早归纳出“唐宋变革”这一专门术语的论文。

④ [日]前田直典:《古代东亚的终结》,中译文见刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第1卷《通论》,第135—152页。

内藤湖南的“唐宋变革”论对日、英、美等国的中国古代史研究都有影响^①。我国学者接受“唐宋变革”这一提法者甚众。虽然也有质疑者^②，惜未引起足够重视。

我以为，内藤湖南所论二点，前者属政治体制范畴，后者属社会经济结构范畴。两者对社会性质变化或社会发展阶段性变化都有决定性影响。京都学派与东京学派围绕这两方面的问题展开讨论，可谓抓住问题的关键^③。只可惜，内藤湖南等笔下的隋唐五代，不是我国历史上真实存在过的隋唐五代。内藤“概括的唐宋历史观”，其实只是一篇以欧洲中心论为模式写就的抽象论纲。其所论率多削我国隋唐五代历史之足，以适欧洲中世纪史之履，严重背离、歪曲我国的历史实际。其所说的唐宋之际那些政治体制与社会经济结构的划时代变革，或者并非发生在唐宋之际，或者史实远非如此。

一、内藤湖南等关于唐宋政治体制的论断不合唐宋历史实际

(一)内藤湖南等将“士族”自定义为“贵族”，不伦不类

内藤湖南说：“六朝至唐中叶，是贵族政治最盛的时代。”其所谓“贵族”，指的是“士族”。将其时“士族”指称为“贵族”，是内藤等的“自定义”，既不符合中外古今对“贵族”一词的共识，也不符合士族的基本特点。

我国传世文献历来就有“贵族”一词，指的是皇室或少数民族首领的亲族子弟，有时也泛指有特殊身份的权贵（包括因有爵位而有世袭政治经济特权的功臣等）^④，其含义与西欧中世纪时期的“贵族”，乃至当今一些国家的“贵族”基本相同。古今“贵族”一词既然有其特定的涵意，内藤别出心裁将

① 英美的唐宋史学者多接受“唐宋变革”或“唐宋转型”说，但又有所保留或修正。如英国学者崔瑞德(Denis Twitchett)就认为：“内藤只是很笼统地阐述了他的理论，他原来并不是搞学术的历史学家……我们现在对唐代社会的组成和对政治、制度变化的确切性质的了解，远比他的时代详细。……内藤勾画的总的轮廓，虽然主要凭直觉了解，对近代研究的发展来说却仍是站得住脚的一家之言。”（[英]崔瑞德编：《剑桥中国隋唐史·导言》，中国社会科学院历史研究所西方汉学研究课题组译，北京：中国社会科学出版社，1990年，第9页）美国学者包弼德(Peter Bol)称内藤的“唐宋变革说”为“内藤假说”，认为“有关唐宋转型的传统阐释……在某些方面它是错误的，或者是误导的……在社会史方面，我们现在可以把唐宋的社会转型定义为士或士大夫（他们是政治和文化精英）之身份的重新界定，以及他们逐渐变为‘地方精英’的过程，以此来取代以往把这一转型定义为门阀制的终结和‘平民’的兴起。”（包弼德：《唐宋转型的反思——以思想的变化为主》，《中国学术》第3辑，北京：商务印书馆，2000年，第69—72页）郝若贝(Robert M. Hartwell)则把重点放在区域与地方精英研究上，其《750—1550年间中国的人口、政治及社会转型》一文（原载 *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42[2], 1982年，中译文载单国铨主编：《当代西方汉学研究集萃·中古史卷》，上海：上海古籍出版社，2012年，第175—246页）即提出：“中国的人口、政治及社会面貌在750年到1550年之间发生了显著的转变。……在这段时期的前五百年，中国经济所发生的量变和质变，亦即通常所说的唐、五代至宋初的人口和农业变革是如此显著，以至有些学者将这一称为经济革命时代，而另外一些学者则把它视为早期原始资本主义时代。……上述分析显示，内藤湖南关于宋代越趋专制这一观点存在着某种悖论。皇帝对国内大部分区域的直接行政权威其实是变弱了——本来与306个州的通讯渠道减少至只有和18个省的联系。另一方面，皇帝相对于宰辅的地位得到了加强。……从中唐到晚明，在构成中华帝国社会的各地区和人类生活的各方面，历史发展以不同的方向、不同的速度进行着。……这些变化之间的累积性影响和连续的相互作用导致了社会几乎所有方面的根本性变化，也塑造了随后晚期中华帝国的特质。”

② 参见张泽咸：《“唐宋变革论”若干问题质疑》，中国唐史学会编：《中国唐史学会论文集》，西安：三秦出版社，1989年，第11—23页；张泽咸：《唐代阶级结构研究·余论·对唐宋变革论的看法》，郑州：中州古籍出版社，1996年，第504—513页；李华瑞：《“唐宋变革”论的由来与发展》，《河北学刊》2010年第4—5期；刁培俊：《“唐宋社会变革”假说的反思与区域视野下的“历史中国”》，《学术月刊》2013年第2期；张国刚：《唐代家庭与社会》附录《论“唐宋变革”与中国历史分期》，北京：中华书局，2014年，第350—358页。

③ 上引内藤湖南文，上述两个问题的论述占了一半以上篇幅。随后内藤湖南还谈到了选官制度的变化、党争性质的变化、货币经济的发展程度的变化、学术文艺性质的变化等。其中，选官制度的变化，亦属政治体制范围。货币经济发展程度的变化、学术文艺方面的变化等，都受社会政治、经济发展的影响，对社会性质或社会发展阶段不会产生全局性、根本性的影响。

④ 如《史记》卷八《高祖本纪》载汉高祖九年（前199）“徙贵族楚昭、屈、景、怀、齐田氏关中”（北京：中华书局，1975年，第386页）。此“贵族”就是特指原山东六国有世卿世禄的公卿大夫。又如《旧唐书》卷一八〇《张仲武传》：“时回鹘有特勤那颀咽掘赤心宰相一族七千帐，东逼渔阳。仲武遣其弟仲至与裨将游奉寰、王如清等，率锐兵三万人大破之。前后收其侯王贵族千余人，降三万人。”（北京：中华书局，1975年，第4677—4678页）此“贵族”亦指回鹘酋长的亲族子弟。再如《宋史》卷二四三《后妃传下》载：“初，（夏）执中与其微时妻至京，宫人讽使出之，择配贵族，欲以媚后（按：指孝宗成恭夏皇后），执中弗为动。他日，后亲为言，执中诵宋弘语以对，后不能夺。”（北京：中华书局，1977年，第8651页）此处所说的“择配贵族”，指的就是有封爵的夏皇后外家。

魏晋南北朝、隋唐五代时期的所谓“士族”自定义为“贵族”，就显得不伦不类。

古今中外，贵族都是一种固定的、可以世袭的法定身份。我国魏晋南北朝隋唐时期的所谓士族，不是一种固定的可以世袭的法定身份。魏晋隋唐时期的所谓“士族”当时亦称世族、势族、冠族、右族、令族、世家大族等，但从未被称为“贵族”。士族是与庶族相对的一个群体，由东汉名士发展而来。其特点一是多有家学渊源，有文化优势；二是因其有文化优势与较强的社会影响，有较多的出仕机会。但这不等于说士族子弟都有机会做官，都有机会做大官，都有世袭的政治、经济特权^①。

我国古代，各种人户的法律地位，一以律令规定为定；各种人户法律身份的判别，一以户籍的籍注为准。魏晋隋唐律令，严良贱、官民之分，但从未对“士族”或“庶族”进行明确定义。其时户籍、手实、计账，也都只有官民、良贱之分，亦并无士庶之别^②。说明其时“士族”并非明确的法律概念^③。北魏孝文帝定四海士族以前，所谓士庶，不是政府规定的，而是由社会舆论形成的。既然如此，就不可能有统一的标准，就难免见仁见智，各说各话^④。

“士族”作为一个群体长期存在，但其中的人员构成则不断变动。士族的流动性很大，某个家族，累官三世以上，并曾居官五品以上，大体上就被视为士族，就有荫亲属免赋役的特权。士族品官的官职不是世袭的，而是可变动的。其后人如因某种原因，连续几代无仕宦，他就不被视为士族而等同于一般平民。正如唐长孺先生所言：“事实上在门阀序列上‘崇重今朝冠冕’的原则自门阀形成之日就是如此，士族的等第升降从来取决于‘今朝冠冕’而不是‘冢中枯骨’。”^⑤事实也是如此，琅邪王氏（王导、王敦等）、陈郡谢氏（谢袁后人）曾是东晋头等士族，长期把持朝政。南朝时期，王谢族人虽无实权，但仍常居高位。到了隋唐，王谢后人早已风光不再，“旧时王谢堂前燕，飞入寻常百姓家”^⑥。南朝开国皇帝刘裕、萧道成、萧衍、陈霸先，都是行伍出身，除刘裕是低等士族或是庶族尚有争议外，其余几位都是庶族出身^⑦。他们称帝后，门第迅速提升。其子孙就上升为高等士族，如陈叔达、萧瑀等即是。凡此等等也都是士族不同于贵族的特点。

论者或据晋占田课田令与户调之式认为其时士族都有免赋役等经济特权，其实不然。《晋书》卷

① 宋人苏洵就说过：“自秦汉以来，仕者不世。”（苏洵著，曾枣庄等笺注：《嘉祐集笺注》卷一四《谱·谱例》，上海：上海古籍出版社，1993年，第371页）验之于魏晋南北朝、隋唐五代正史传记，我们虽可看到一些士族家族连续数世做官，而且做高官，但其官职并非世袭的。而且，随着时局的变化，较长一段时间以后，这些家族也都湮没无闻了。

② 南朝梁尚书令沈约说晋籍“既并精详，实可宝惜，位宦高卑，皆可依案”（李延寿：《南史》卷五九《王僧儒传》，北京：中华书局，1975年，第1461页），说的也正是士庶官吏官品高卑“皆可依案”，而不是士庶之别皆可依案。

③ 与此有别，“士人”倒是明确的法律概念。士人有时还有专门的“士籍”。前秦时就曾“复魏晋士籍，使役有常闻”（房玄龄等撰：《晋书》卷一一三《苻坚载记上》，北京：中华书局，1974年，第2895页）。唐代无“士人”免役的明文规定，但规定了县博士、州县助教，视流外九品以上，品子任国子、太学、四门、律、书、算学生，俊士，无品直司人，州县佐使等“并免课役”（见天一阁博物馆、中国社会科学院历史研究所天圣令整理课题组：《天一阁藏明钞本天圣令校证（附唐令复原研究）》，北京：中华书局，2006年，第476页）。上述这些人，有一些很可能就是前代所谓的“士人”。到了宋度宗咸淳七年（1271）十二月辛亥，不知为什么又一次“初置士籍”（见脱脱等撰：《宋史》卷四六《度宗纪》，第908页）。

④ 如唐玄宗朝，庶族出身的张说仕至中书令（正三品）、尚书左右仆射（正二品），其子张均仕至刑部尚书（正三品），均弟杲尚宁亲公主，张说一家“荣盛冠时”（见欧阳修、宋祁：《新唐书》卷一二五《张说传》，北京：中华书局，1975年，第4411页）。按唐太宗修《氏族志》，唐高宗修《姓氏录》的原则，张说一家应为高等士族无疑。但破落士族、谱学家孔至“撰百家类例，以张说等为近世新族，剷去之”，另一破落士族、谱学家韦述亦支持孔至所为（见《新唐书》卷一九九《孔若思附孔至传》，第5685页）。孔至据说是南朝陈吏部尚书孔奂的五世孙，陈亡，孔奂子绍安（即孔至四世祖）客居郢，隋大业末始为监察御史，入唐后为内史舍人。孔至祖父无闻，父若思仕至礼部侍郎、卫州刺史。韦述，京兆万年人，司农卿韦弘机曾孙。韦述祖父无闻，父景骏，肥乡令，都是破落士族。破落士族常矜夸旧门第，傲视新进。孔至、韦述所为，即为其例。

⑤ 唐长孺：《魏晋南北朝隋唐史三论》，武汉：武汉大学出版社，1993年，第378页。

⑥ 刘禹锡：《金陵五题·乌衣巷》，曹寅等编纂：《全唐诗》卷三六五，北京：商务印书馆，1990年，第4117页。

⑦ 《南史》卷七〇《循吏传》说“宋武起自匹庶，知人事艰难”（第1695页），认为刘裕是庶族。《宋书》卷一《武帝纪》（北京：中华书局，1974年，第1页）所列刘裕先祖世系，说刘裕之父翹为郡功曹，祖父靖官至东安太守，曾祖混官至武原令，若此世系基本可靠，刘裕似乎勉强还算得上低等士族。然《宋书》卷一《武帝纪》又说刘裕“家贫，有大志，不治廉隅”，则其父是否为郡功曹，又不能没有疑问。萧道成、萧衍父祖官位不显，陈霸先之父为布衣，都应视为庶族。其所谓“汉高帝弟楚元王交之后也”“汉相国萧何二十四世孙也”“汉相国何之后也”“汉太丘长陈寔之后也”等等都是他们富贵后攀附名人为先祖，自不可信。

二六《食货志》说得很清楚,是品官占田免赋役,不是士族地主占田免赋役。就享受占田荫客的权利而言,士族品官和庶族品官并无区别。其时,高官固多士族地主,但出身于庶族者也不乏其人^①。用士族的概念代替品官,很不可取。正如无可争辩的真理,“只要再多走一小步,看来像是朝同一方向多走了一小步,真理就会变成错误”^②。

这里还应指出,士族地主与庶族地主是地主阶级内部不同的群体,同是地主政权的阶级基础。魏晋南北朝时期,士族地主与庶族地主的经济地位没有什么区别。政治上、文化上则士族占优。因此形成一部分(也仅仅是一部分)士族高门看不起庶族的情况,南朝就发生过数起士族高官凌侮庶族官吏(主要是恩幸)的事例。人们或因此认定士庶根本对立,时时处于斗争当中。其实,士庶地主官僚合作,共同维护封建政权才是主流。如东晋建立之时,庶族出身的刘隗^③,与士族出身的刁协,就成为晋元帝的左右手^④。晋元帝倚他们来对付王敦、王导。南朝,寒人掌机要,士族常居高位,士庶之间也基本相安无事。南朝宋武帝时,小吏出身的茹法亮,任中书通事舍人,带南济阴太守,“势倾天下”,太尉王俭就“常谓人曰:‘我虽有大位,权寄岂及茹公。’”^⑤王俭称茹法亮为“茹公”,也并无鄙视之意。隋初,高颀为庶族出身^⑥,苏威则出身士族高门^⑦。史载:“时高颀与威同心协赞,政刑大小,无不筹之,故革运数年,天下称治。”^⑧两人关系就十分融洽。唐初武德年间,庶族出身的魏徵与士族出身的王珪同在太子李建成幕下,关系也很融洽。唐太宗朝他们两人又与士族出身的房玄龄、李靖、温彦博,庶族出身的戴胄,“同知国政”,王珪就曾在唐太宗面前盛赞戴胄与魏徵,说“处繁理剧,众务必举,臣不如戴胄。以谏诤为心,耻君不及于尧、舜,臣不如魏徵”^⑨。这说明他们关系极融洽,不存在什么士庶对立。

内藤湖南不仅在“士族”“贵族”的概念运用上完全错误,其有关其时士族情况的所有论断也都是错误的。如内藤说,六朝至唐中叶以前,“当时的政治属贵族全体专有,若非贵族,不能出任高官”,实际上,魏晋南北朝非士族出身的高官大有人在。据汪征鲁《魏晋南北朝选官体制研究》统计,西晋时期,《晋书》传主中高门出仕的91人,一般士族出仕的84人,寒门出仕者计59人。寒门出仕者约占总数之25.2%,其中官至三品或以上高官的就有乐广、褚陶、阎鼎、陶侃、何夔、荀晞、范晷、熊远、王逊、虞预、高崧、魏该、李矩等13人。其他各史,大致也是如此^⑩。汪征鲁划分士庶,将父、祖三世以上为五品高官者列为高等士族,将父或祖(仅一世)为六品清官以上二品以下者,皆列为低级士族,同时“亦兼参考与其人有关的文化(经学)、地域、时誉等因素”^⑪,这就可能将一些庶族,特别是庶族“士人”

① 魏晋南北朝时期的下层官吏,特别是州县佐吏,应该是庶族多于士族。士族官吏傲视庶族官吏,不与庶族官吏合作的情况固然有(主要见于南朝“寒人掌机要”时期),但更常见的是士庶官吏通力合作,共同维护封建统治秩序。所谓“上品无寒门,下品无势族”云云,只是一些文人极度夸张的说法,不足为凭。

② 列宁:《共产主义运动中的左派幼稚病》,《列宁选集》第4卷,北京:人民出版社,1995年,第211页。

③ 据《晋书》卷六九《刘隗传》记载,刘隗“父砥,东光令”(北京:中华书局,1974年,第1835页)。刘砥父、祖、曾、高皆无闻,显然是庶族。

④ 《晋书》卷六九《刁协传》载刁协“祖恭,魏齐郡太守。父攸,武帝时御史中丞”(第1842页)。据此可知刁协应是士族。《晋书·刘隗传》载东晋初,刘隗为丹阳尹,兼侍中,“与尚书令刁协并为元帝所宠,诸刻碎之政,皆云隗、协所建。隗虽在外,万机秘密皆豫闻之”(第1837页)。可见,刁协与刘隗关系十分密切。

⑤ 李延寿:《南史》卷七七《茹法亮传》,第1929页。

⑥ 《隋书》卷四一《高颀传》载:“高颀字昭玄,一名敏,自云渤海蓆人也。父宾,背齐归周,大司马独孤信引为僚佐,赐姓独孤氏。”(北京:中华书局,1973年,第1179页)所谓“自云渤海蓆人也”显然是高颀富贵后攀附名门的说法,《隋书》作者并不相信,而姑录之以存一说。高宾以上皆无闻,显然是庶族。

⑦ 苏威,父苏绰,为西魏度支尚书,祖父苏协,武功郡守,苏协以上也是“累世二千石”(令狐德棻等撰:《周书》卷二三《苏绰传》,北京:中华书局,1971年,第381页),显然是高等士族。

⑧ 魏徵等撰:《隋书》卷四一《苏威传》,第1186页。

⑨ 刘昫等撰:《旧唐书》卷七〇《王珪传》,第2529页。

⑩ 汪征鲁:《魏晋南北朝选官体制研究》,福州:福建人民出版社,1995年,第461—470页。

⑪ 汪征鲁:《魏晋南北朝选官体制研究》,第69页。

(如东汉陈寔等)划为一般士族,甚至高门。如刘隗,据《晋书》卷六九《刘隗传》,刘隗祖父以上无闻,仅父为东光县令,只能算庶族。所谓“楚元王交之后也”云云,乃其攀附名人为远祖的伎俩,不足为凭。如果严格审视上述各人的父、祖、曾、高数世,他们都只能算庶族。同理可证,如果从严掌握,汪征鲁先生统计的士族任高官的比例就要降低,庶族仕宦与任高官的比例就会大幅提高。但即使按汪征鲁现有统计,亦可见内藤所谓六朝至唐中叶以前,“若非贵族,不能出任高官”,不合历史事实。

内藤湖南又说:“唐太宗成为天子时,命人调查贵族的谱系,第一流的世家是北方的博陵崔氏和范阳卢氏,太宗本家的陇西李氏,不过位于三流。这种世家分级,即使天子的威力亦不能改变。”内藤此言又大错特错。事实恰好相反,不是别人,正是唐太宗以皇权的力量强行改变了各地士族的分级,把李唐皇族升为第一等,把崔氏降为第三等。

二十年后,显庆四年(659),唐高宗诏改《氏族志》为《姓氏录》,又一次强行改变了士族分级。唐朝以前,北魏孝文帝太和十九年(495)也曾以法律形式规定士族序列。对此,士族们除心怀不满外,皆无可奈何。

内藤湖南又说:“南朝亦一样,王氏、谢氏等世家远比天子受人重视。”内藤此论应该是从“王与马,共天下”的说法而来,但他疏于考证,对东晋南朝史事不甚了解,所以又把许多事情都说错了。《晋书·王敦传》载:“帝初镇江东,威名未著,敦与从弟导等同心翼戴,以隆中兴,时人为之语曰:‘王与马,共天下。’”^①此事《晋书·王导传》有更详细的记载:

时元帝(按司马睿称帝后号晋元帝)为琅邪王,与导素相亲善。导知天下已乱,遂倾心推奉,潜有兴复之志。帝亦雅相器重,契同友执。……及徙镇建康,吴人不附,居月余,士庶莫有至者,导患之。会敦来朝,导谓之曰:“琅邪王仁德虽厚,而名论犹轻。兄威风已振,宜有以匡济者。”会三月上巳,帝亲观禊,乘肩輿,具威仪,敦、导及诸名胜皆骑从。吴人纪瞻、顾荣,皆江南之望,窃覲之,见其如此,咸惊惧,乃相率拜于道左。……帝乃使导躬造循、荣,二人皆应命而至,由是吴会风靡,百姓归心焉。自此之后,渐相崇奉,君臣之礼始定。^②

可见,“王与马,共天下”之事发生于东晋建立之前,早于南朝(420—589)开始100多年。时司马睿还是以宗室嗣王名义,作为东海王越的部属,以安东将军、都督扬州诸军事的身份镇守建康,既不是皇位继承人,更不是“天子”。时王氏兄弟远比司马睿受人重视,很正常。内藤就此说“南朝亦一样,王氏、谢氏等世家远比天子受人重视”,时间与人物身份全搞错了。

还要说明的是:1.“王与马,共天下”是暂时的。一旦司马睿在江站稳脚跟,他就不会允许他人,哪怕是曾经的“挚友”与其“共天下”。事实也是如此。司马睿一称帝,就任用亲信刘隗为侍中、刁协为尚书令,以防范王敦、王导,并命刘隗、戴若思分别领兵镇淮阴、合肥,“名为讨胡,实备王敦也”^③。王导、王敦对此也心知肚明。史载“时刘隗用事,颇疏间王氏,导等甚不平之”^④。随后便爆发了王敦起兵、兵临建康之事与二次起兵之事。只是因为王导并无擅自废立的野心,坚守为臣之道,司马氏与王导一支的关系才得以维持下去。王敦一支则因王敦叛逆兵败身死而从政治舞台彻底消失。2.士族官僚与皇权虽存在互相依赖、互相利用的关系,但相较而言,士族官僚对皇权的依赖远超过皇权对某家士族官僚的依赖。魏晋南北朝时期,皇权可以着重依靠士族官僚进行统治,也可以着重依靠庶族官僚进行统治,可以着重依靠某家士族家族进行统治,也可以着重依靠别家士族家族来进行统治。但对士族家族来说,其士族地位的保持与发展,就全赖于皇权,别无其他选择。正因为如此,南朝时期,有数起士族凌侮庶族官吏(主要是恩幸)事件,却绝未见士族凌侮皇权情况,除非该士族家族强大

① 房玄龄等撰:《晋书》卷九八《王敦传》,第2554页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷六五《王导传》,第1745—1746页。

③ 司马光编著,胡三省音注:《资治通鉴》卷九一“晋大兴四年(321)七月”条,北京:中华书局,1956年,第2888页。

④ 房玄龄等撰:《晋书》卷九八《王敦传》,第2556页。《晋书》卷六五《王导传》亦载“及刘隗用事,导渐见疏远”(第1749页)。

到可以取皇权而代之。东晋南朝时琅邪临沂王氏家族与陈郡阳夏谢氏家族,就很懂得这个道理,所以对皇权常怀敬畏之心。建武二年(318),“及帝登尊号,百官陪列,命导升御床共坐。导固辞,至于三四,曰:‘若太阳下同万物,苍生何由仰照!’帝乃止”。永昌元年(322),王敦以讨刘隗、刁协为名起兵。史载:“王敦之反也,刘隗劝帝悉诛王氏,论者为之危心。导率群从昆弟子侄二十余人,每旦诣台待罪。”^①

陈郡阳夏士族谢安出仕时,东晋已建立四十年,在江东已站稳脚跟,所以谢安出仕时,所受的礼遇不及王导。东晋太元八年(383)淝水之战,谢安以中书监、侍中、录尚书事、征讨大都督等身份从容应对,以少胜多,大破苻坚的后秦军队,东晋转危为安。谢安因此进拜太保。谢安虽立奇功,却不敢居功。“时会稽王道子专权,而奸谄颇相扇构,安出镇广陵之步丘,筑垒曰新城以避之”^②。因谢安对东晋宗室王司马道子采取避让态度,且谢安与其侄谢玄、弟谢石三五年内又都先后去世,所以谢氏在东晋王朝就没有惹出什么大风波。

东晋政权对王氏与谢氏大体上都很尊重,南朝政权亦然,但对阻碍他们夺取政权或不与他们合作的士庶官僚,刘裕、萧道成们又都不会轻饶。如刘裕创建刘宋政权时,谢安孙谢混,“以党刘毅诛,国除”^③。另一孙谢澹,则得到很高的礼遇,“元熙中,为光禄大夫,复兼太保,持节奉册禅宋”^④。萧道成代宋时,王导六世孙王逊,“为晋陵太守,有怨言”,被萧道成所杀,其亲兄王俭则很受礼遇,历任尚书左右仆射、中书令、卫军将军等职。不过,时寒人掌机要,这些士族高官表面上很风光,实际上只是政治上的装饰品。王俭就“常谓人曰:‘我虽有大位,权寄岂及茹公’”^⑤。王导、谢安的后人们大体上也都很小心谨慎,避免卷入政治旋涡。如王导三世孙王僧虔,“善隶书”,宋孝武帝也善书法,王僧虔就为此“不敢显迹……以此见容”。到南齐太祖萧道成时,萧道成也“善书,及即位,笃好不已”。萧道成曾与王僧虔赌书法,“谓僧虔曰:‘谁为第一?’僧虔曰:‘臣书第一,陛下亦第一。’”萧道成笑曰:“卿可谓善自为谋矣。”^⑥王俭亲弟王逊,建元(479—481)初为晋陵太守,宋齐更代时,“有怨言”,“俭虑为祸”,便亲自告发了他的亲弟王逊,导致其亲弟被杀^⑦。此类事,谢安后人 also 发生过。南齐建武五年(498),齐明帝屠杀宗室十王,南东海太守谢眺岳父王敬则一家忧怖无计,谋拥兵自保,谢安后人谢朓竟也告发此事,害了王敬则一家^⑧。以上事实都说明,南朝时期的头等士族王氏、谢氏,始终战战兢兢,如履薄冰似地依附皇权,说他们“远比天子受人重视”,远非事实。

内藤湖南又说:“孟子曾分卿为异姓的卿和贵戚的卿,后者在君主有不当时进谏,君主如果不听则更换君主。这种事情不单见于上古,在中世的贵族时代亦屡见不鲜。”又说:“君主是一家的专有物,这一家连外戚、仆从也包括在内,这一家觉得君主不称意便施行废立,或实行弑逆。六朝至唐弑逆废立多见,正在于此。……但到了近世,贵族没落,君主再不是贵族团体的私有物,他直接面对全体臣民,是他们的公有物。……君主的地位相对于贵族时代更为安全,要废立亦不容易,弑逆在宋以后的历史中几乎全部消失,可以证明。不过元代是唯一异例。”

内藤湖南这里所说的“贵族”与其前头所说的“贵族”显然不是同一概念。内藤前头所说的贵族,是他自定义的“贵族”,亦即“士族”。这里所说的贵族,是传统意涵的贵族。两种概念的贵族,混合使用,显得十分混乱。

① 房玄龄等撰:《晋书》卷六五《王导传》,第1749页。

② 房玄龄等撰:《晋书》卷七九《谢安传》,第2074—2076页。

③ 房玄龄等撰:《晋书》卷七九《谢安传附谢混传》,第2079页。

④ 房玄龄等撰:《晋书》卷七九《谢安传》,第2077页。

⑤ 李延寿:《南史》卷七七《茹法亮传》,第1929页。茹公指茹法亮,庶族小吏出身,萧道成等的亲信。

⑥ 萧子显:《南齐书》卷三三《王僧虔传》,北京:中华书局,1972年,第591—592、596页。

⑦ 萧子显:《南齐书》卷二三《王俭传》,第438页。

⑧ 萧子显:《南齐书》卷二六《王敬则传》,第485—486页。

概念的混乱必然导致逻辑的混乱。内藤湖南说贵族政治时代,“君主是一家的专有物,这一家连外戚、仆从也包括在内”;又说:“贵族政治时代……君主是贵族阶级的共有物。”这一时期,君主究竟是贵族阶级的共有物,还是贵族一家的专有物?是哪一种贵族阶级的共有物,又是哪一种贵族一家的专有物?恐怕连内藤自己也说不清楚。

究其实,我国从秦汉至明清帝制时代,因皇权高于一切,最高统治阶层内部争夺皇权的斗争所在多有。宋朝的建立,本身就是篡夺后周政权所致。明朝建文帝(1398—1402)时候的“靖难之役”,明景泰八年(1457)的英宗“南宫复辟”,也都是最高统治集团内部争夺皇位的弑逆篡夺之事,绝不像内藤所说的那样:“弑逆在宋以后的历史中几乎全部消失。”内藤说:贵戚的卿“在君主有不当时进谏,君主如果不听则更换君主”,此类事在所谓的魏晋南北朝、隋唐五代“贵族时代”,“亦屡见不鲜”。笔者寡闻,似未见其例,更说不上“屡见不鲜”。至于说“君主是一家的专有物,这一家连外戚、仆从也包括在内,这一家觉得君主不称意便施行废立,或实行弑逆”。西晋的八王之乱与南朝宋、齐、梁皇室内部的皇位之争,基本上可以对上号,明朝的“靖难之役”与英宗的“南宫复辟”,基本上也可以对上号。之所以说是“基本上”,是因为此类弑逆事件,从来都不是皇家家族的集体决定,而只是篡位者与被篡位者双方博弈,其他皇室成员以及外戚等,常常不过是被牵连进了权力的争斗之中。

(二)从秦汉到明清,我国都是君主独裁

众所周知,中国古代政治史确实经历过贵族政治与君主独裁两个阶段,但不是从六朝至隋唐五代以前是贵族政治,宋以后是君主独裁;而是春秋战国以前是贵族政治,公元前221年秦始皇统一中国以后的秦汉、魏晋南北朝、隋唐五代、宋元明清都是君主独裁。秦始皇统一中国时做的第一件事就是自称皇帝,然后就是废分封,立郡县。所谓废分封,就是废除世卿世禄的贵族制。

从秦始皇自称“皇帝”时起,皇帝就拥有至高无上的权力。“天下之事无小大,皆决于上”,“丞相诸大臣皆受成事,倚办于上”^①。皇帝依靠一整套严密的官僚机构(包括宰相)来治理国家,但归根结蒂,这套官僚机构(包括其中的谏官系统)是皇权统治的工具。皇帝可以放手让宰相与大臣治理国家,也可以力排众议,独断独行。皇帝对任何既有的政府机构都有兴废之权,对任何臣下都有生杀予夺之权。许多被内藤断定为宋以后才开始出现的情况,如“任何人要担任高职,亦不能靠世家的特权,而是由天子的权力来决定和任命”,“国家所有权力归天子一人所有,其他任何大官均不能有全权,君主绝不将职务的全权委与任何官吏,官吏亦因而不负起其职务的全部责任”,“不管宰相权力有多大,若令天子不高兴,他们便会忽然受到废黜,成为平民甚至犯人”,“地方官,不管地位如何良好,只要君主一纸命令,职位便简单地交替”,“(明代)也有宦官跋扈,但他们只是在得到天子恩宠时拥有权力,恩宠衰退时势力亦随之全失”等等,实际上都是秦汉、魏晋南北朝、隋唐五代时期的常态。相关记载所在多有,只是因为不合欧洲中世王权衰弱时期的常规,内藤湖南都视而不见,充耳不闻。

关于皇帝的尊贵,东汉蔡邕《独断》曾有概括的描述:“汉天子正号曰皇帝,自称曰朕,臣民称之曰陛下。……汉承秦法,群臣上书皆言昧死言。”^②唐朝柳宗元对皇帝与臣僚的关系也有一段精彩描述:“汉知孟舒于田叔……睹汲黯之简靖,拜之可也,复其位可也,卧而委之以辑一方可也。有罪得以黜,有能得以赏,朝拜而不道,夕斥之矣。夕受而不法,朝斥之矣。”^③蔡邕所说的皇帝“独断”,无疑就是皇帝独裁。秦汉以降皇帝的此种威权,恐非西欧中世纪后期的专制王权所能比。

许多被内藤认定为魏晋南北朝、隋唐五代特有的现象,只是他对我国魏晋南北朝、隋唐五代历史的向壁虚构,实际上并不存在。如内藤说魏晋南北朝、隋唐五代的所谓贵族政治时期,“君主是贵族阶级的共有物,只有在承认贵族的特权后才可以推行其政治,个人不可能拥有绝对权力”。内藤说的

① 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,第258页。

② 蔡邕:《独断》,《蔡中郎集》卷一,《景印文渊阁四库全书》第1063册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第139—142页。

③ 柳宗元:《柳河东集》卷三《论·封建论》,上海:上海人民出版社,1974年,第47页。

这种情况,很适合西欧中世纪情况。如法兰克王国于克洛维之后,实际上处于分裂状态,分为奥斯特拉西亚、纽斯特里亚和勃艮第三个主要部分,彼此进行四十多年混战(567—613),后来虽又共戴一王,但王权依然软弱。614年,国王克罗退尔曾颁布敕令,承认大贵族在战争中获得的一切土地以及行政、司法等特权,并同意伯爵由本地贵族中选派,克罗退尔就是通过对贵族的这种让步,暂时赢得贵族的支持。我国魏晋南北朝、隋唐五代时期,皇权高于一切,根本无须征得士族或者贵族的同意,才得以推行其政治。

欧洲中世纪王权衰弱时期,贵族常常公开联合,对抗国王。中国魏晋南北朝、隋唐五代君主独裁时期,士庶大臣除非力量足够强大,且决心取皇权而代之,绝不敢如此妄为。士庶大臣平时甚至不敢过多来往,生怕被扣上朋党的帽子。隋文帝时,卢恺有才干,深得隋文帝赏识,苏威也是隋文帝重用的大臣,只是有人控告卢恺与苏威“朋党”,卢恺就因此被罢官并剥夺爵位,顿时变成普通百姓^①。

内藤湖南说:“贵族政治时代的习惯是由贵族掌握权力,所以有隋文帝、唐太宗等英主出现。”此说实难以理解。内藤湖南还以三省为例,认为“政治成为天子和贵族的协议体”,又说:“唐代在政治上有三个重要机关:尚书省、中书省和门下省。……在形式上,中书省代表天子,门下省代表官吏舆论,即贵族的舆论。但因为中书、门下、尚书三省的长官都出身贵族,贵族并不绝对服从天子的命令。天子在对臣下上奏的批答中,亦非常友好,并非下命令一样。”“唐代宰相全部出自贵族阶级,他们一旦得位,即使天子也不能自由动摇其权力。”

内藤湖南的这些说法显然有悖隋唐历史现实。实际情况是,隋唐宰相出身庶族者大有人在。隋朝名相高颎、李德林,唐高祖宰相刘文静,唐太宗朝宰相魏徵、温彦博、戴胄、李勣、张亮、马周、张行成、刘洎、岑文本、侯君集等,高宗朝宰相杜正伦、岑文本、来济、刘祥道、李敬玄、孙处约、乐彦玮、赵仁本、李义府等,唐玄宗朝名相姚崇、宋璟、张说、张九龄等,也都是庶族出身,都谈不上是士族、贵族^②。内藤湖南说唐代三省中,“门下省代表官吏舆论,即贵族的舆论”,也是想当然。究其实,三省的权力都是来自皇帝,三省机构都是皇帝的统治工具,服务于皇帝,绝对服从皇帝。三省的分工只是国家统治机器在职能上的分工,根本不存在哪一省代表皇帝,哪一省代表官吏的问题。门下省对中书省的拟议虽有审议权、封驳权,但其意见是否被采纳,则取决于皇帝的个人意志。皇帝不仅可以不听臣下的意见,而且可以立即解除忤旨官员的官职,乃至立即诛杀忤旨官员。要言之,各级官员,不论职位高低,都只是皇帝的臣民,最终都要无条件地服从皇帝意志。至于说唐代“天子在对臣下上奏的批答中,亦非常友好,并非下命令一样”云云,显然也只是内藤湖南以西欧中世纪王权衰弱的情况来想象我国的唐代,毫无根据。

且举两个反例。《旧唐书·刘洎传》载:“太宗征辽,令洎与高士廉、马周留辅皇太子定州监国,……太宗谓洎曰:‘我今远征,使卿辅翼太子,社稷安危之机,所寄尤重,卿宜深识我意。’洎进曰:‘愿陛下无忧,大臣有愆失者,臣谨即行诛。’太宗以其妄发,颇怪之,谓曰:‘君不密则失臣,臣不密则失身。卿性疏而太健,恐以此取败,深宜诫慎,以保终吉。’”(贞观)十九年,太宗辽东还,发定州,在道不康。洎与中书令马周入谒。洎、周出,遂良传问起居,洎泣曰:‘圣体患臃,极可忧惧。’遂良诬奏之曰:‘洎云:“国家之事不足虑,正当傅少主行伊、霍故事,大臣有异志者诛之,自然定矣。”’太宗疾愈,诏问其故,洎以实对,又引马周以自明。太宗问周,周对与洎所陈不异。遂良又执证不已,乃赐洎自尽。”^③

① 事详《隋书》卷五六《卢恺传》,第1384页。

② 刘学沛《从唐朝宰相看士族地主与寒门地主的合流(论纲)》一文说:“检两《唐书》和《唐会要》,唐代宰相共376人,如不将秦王李世民……6人计算在内,则实有宰相370人。其中4人(李景谌、韦什方、张嘉福、任谔)由于资料缺乏,不能确知其生平,其余宰相就家世而言,出身士族地主的为217人,出身于寒门地主的为148人。……唐代31%以上的宰相来自寒门。”(载中国唐史学会编:《中国唐史学会文集》,西安:三秦出版社,1989年,第52页)笔者以为,因士庶之分,并无明确标准,故其统计只能权作参考,但从中亦可见唐代出身庶族宰相之多。

③ 刘昫等撰:《旧唐书》卷七四《刘洎传》,第2611—2612页。

《旧唐书·张亮传》载张亮在相州曾对亲信术士程公颖言：“相州形胜之地，人言不出数年有王者起，公以为何如？”又曾与公孙常言及张亮“名应图箴”事。“（贞观）二十年，有陕人常德玄告其事，并言亮有义儿五百人。太宗遣法官按之，公颖及常证其罪。亮曰：‘此二人畏死见诬耳。’又自陈佐命之旧，冀有宽贷。太宗谓侍臣曰：‘亮有义儿五百，畜养此辈，将何为也？正欲反耳。’”“命百僚议其狱，多言亮当诛，唯将作少匠李道裕言亮反形未具，明其无罪。太宗既盛怒，竟斩于市，籍没其家。”^①

唐太宗号称英主，竟连续两年制造冤狱，诛杀宰相。据不完全统计，唐代宰相共约 370 人，其中被朝廷杀害（包括赐死、赐自尽、自杀、下狱死、死于贬所等）就有 54 人，占宰相总数的 14.6%。于此亦可见，唐代天子对臣下绝非如内藤所说的那么“友好”！

内藤湖南又说：“唐代各地方官大多习惯保有和君主几乎同样的权力。”更显然是将唐代中国地方官比附为西欧中世纪王权衰弱时期的贵族地方官。内藤湖南怎么也弄不明白，欧洲中世纪的国情与秦汉以降我国基本国情完全不同。欧洲中世纪，如 9—11 世纪的法国，封建王权十分软弱，王室领地仅限于巴黎一带，其他地区分裂为许多封建领地。领有这些封土的公爵、伯爵们，确实“习惯保有和君主几乎同样的权力”。他们甚至有权单独宣战媾和，铸造货币，行使司法审判权，国王无力过问。我国自秦始皇统一中国起，就是中央集权制国家，军政大权、财政大权等全归中央，地方主官（如郡守、都尉、刺史）都由中央任免。入隋以后，连地方主官的僚佐也由中央任命。州（郡）当局每年还要派计吏或朝集使向中央汇报工作，接受中央检查，中央政府也经常派员巡察地方，地方官的权力非常有限。中央集权制下的中国古代地方官最忌讳的罪名就是擅权、僭越与朋党。

前面谈到的刘洎之死，其祸根就是因为他说了句不该说的话：“大臣有愆失者，臣谨即行诛。”诛杀大臣，权在皇帝。刘洎虽身为奉命留守的宰相，随口说了句大话，都难免一死。一般地方官倘若“习惯保有和君主几乎同样的权力”，岂不就要被灭族！

内藤湖南说：“宦官称为天子的仆从，但唐代宦官是天子家族中有影响力的一员，所谓‘定策国老，门生天子’。而明代虽然也有宦官跋扈，但他们只是在得到天子恩宠时拥有权力，恩宠衰退时势力亦随之全失。”又说：“唐宋时代的朋党虽都喧闹一时，但唐代朋党以贵族为主，专事权力斗争；宋代朋党则明显地反映了当时政治上的不同主义。”其实，无论是唐代或是宋明，宦官的权力归根结底都是来自皇权，一旦恩宠衰退，权力亦随之全失；唐宋的朋党，也都是既有权力斗争的一面，又可能包含政见的分歧。内藤说“唐代朋党以贵族为主”，不合事实，牛僧孺、李宗闵等就不是士族、贵族。说“唐代宦官是天子家族中有影响力的一员”，更是天方夜谭，明显歪曲历史。开成四年（839）唐文宗就称宦官为“家奴”^②。“定策国老，门生天子”云云，乃宦官头目杨复恭被唐昭宗强制“致仕”后，给其亲信守亮信中发泄的怨言^③。后来杨复恭与守亮皆因拥兵抗命，被“梟首于市”。内藤湖南竟以此为例说明“唐代宦官是天子家族中有影响力的一员”，实在太离谱！

究其实，唐后期的宦官之祸与朋党斗争，与所谓的士族政治、贵族政治，早就没有直接关系。众所周知，曹操的用人政策是唯才是举。到曹丕时，鉴于东汉末战乱，人口流移，乡举里选难以进行的社会现实，采纳东汉庶族名士陈寔孙陈群的建议，实行九品中正制，即选“贤有识鉴”的中央官吏兼任本州、郡、县的中正官，负责察访本州、郡、县散处各地的士人，作出品（等级）、状（中正官对士人德才的评语），供吏部选官参考。即如《宋书》卷九四《恩幸传序》所言：“汉末丧乱，魏武始基，军中仓卒，权立九品，盖以论人才优劣，非为世族高卑。”但行之既久，中正官多为士族士人担任，被评为上品的也多是士族，因而出现统治集团上层多为士族的局面。

① 刘昫等撰：《旧唐书》卷六九《张亮传》，第 2516 页。

② 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷二〇七《宦者·仇士良传》，第 5874 页。

③ 信中云：“承天是隋家旧业，大侄但积粟训兵，不要进奉。吾于荆榛中援立寿王，有如此负心门生天子，既得尊位，乃废定策国老。”（刘昫等撰：《旧唐书》卷一八四《宦官·杨复恭传》，第 4775 页）

南北朝后期,士族势力衰落^①。随着北方的趋于统一,选官制度逐步发生了变化,西魏时,苏绰替文帝元宝炬起草的“六条诏书”就提出:“今之选举者,当不限资荫,惟在得人。”^②《通典》卷一四《选举二》因此说,“自后周以降,选无清浊”。北周不再任命中正官,实际上放弃了九品中正选官制度^③。北齐政权对原有的选官制度九品中正制也进行了调整改革,采取举荐与考试相结合的选官制度^④。北齐、北周选官制度的变革,不仅为废除九品中正制奠定了基础,也开了隋唐科举制度之先河。到隋文帝开皇三年(583),正式废除了九品中正制,并命地方长官每岁贡士若干人,士族因此失去了在政治上占优势的基础条件。到隋炀帝“始建进士科”,标志着科举制的正式开始。这是我国古代选官制度史上具有划时代意义的重大变化。它酝酿于西魏、北齐、北周,开始于隋,至盛唐已经定型。科举制的最终取代九品中正制,加速了士族门阀势力的衰亡^⑤,促使唐代士庶的进一步合流。

隋唐时期,士庶既已基本合流,则其时的党争、宦官专权等就自然与所谓“士族政治”“贵族政治”无涉。内藤湖南说“隋唐的科举依然是贵族的。这一制度到了宋代王安石时代再次一变”,乃是强为之说,毫无说服力。我们很难理解,为什么科举制下考贴括就是贵族的,考经义就不是贵族的,考诗赋就是贵族的,考策论就不是贵族的。更何况,唐代科举也考经义与策论。

二、内藤湖南等关于唐宋社会经济结构的论断不合唐宋历史实际

内藤湖南强调:“贵族时代,人民在整体贵族眼中视若奴隶。隋唐时代开始,人民从贵族手中得到解放,由国家直辖。”他之所以强调人民“由国家直辖”是因为西欧中世纪实行分封制,国王名义上是最高统治者,实际上只管得到自己封地上的臣民。当时流行的说法是“我的附庸的附庸,不是我的附庸”。直到中世纪后期,王权强大、贵族势力衰弱之后,国王才有可能将全国大部分户口置于自己控制之下,才有可能编制全国户籍。

中国情况与此截然不同,甚至在秦始皇统一中国之前,各诸侯国就已经设有户籍,置民户于自己直接控制之下。《史记·龟策列传》载,宋元王二年(前530),宋元王要泉阳令查找该县渔民豫且所在,“泉阳令乃使吏案籍视图,水上渔者五十五家,上流之庐,名为豫且”^⑥。这说明不迟于战国时期,宋国已有很完善的户籍制度,这比内藤说的隋唐时期,早了近千年。秦国也早就有完善的户籍制度。《史记·秦始皇本纪》即记秦献公十年(前375)“为户籍相伍”^⑦。此后,户籍制度绵延不断。即使是国家不统一,数个政权并立时期,也都有各自的户籍制度。

此类资料不胜枚举,史书留下的秦汉、魏晋南北朝户口数据,就是各个历史时期政府直辖民户的确证。20世纪初,敦煌发现了一批西凉、西魏与唐代的户籍资料。近几十年来,里耶秦简、湖北荆州

① 何兹全先生就认为:“‘士族’起于东汉末,盛于魏晋南北朝,衰于唐。”(林立平:《唐代士族地主的衰亡过程——几件敦煌谱书的启示》,《北京师范大学学报》1987年第1期注1引何兹全先生语)。唐长孺先生亦指出:“门阀制度趋于消灭是南北朝后期的共同历史倾向……作为封建等级制度特殊表现形式的,以中正品第、州郡辟举、仕宦清浊等为具体内容的门阀制度之趋于消失,诚然反映了中央集权制的加强和深化,同时也反映了门阀大族业已丧失和宗族乡里的紧密联系,从而表明地方势力的削弱……门阀现象作为一种社会存在还不会马上退出历史舞台,其流风余韵还要存续一个相当长的时期。”(唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,第370页)。田余庆等先生也指出:“到南北朝后期,寒人力量进一步壮大,与士族界限基本泯灭,寒人的称呼也因此消失。”(田余庆、戴逸、彭明:《中国历史》,北京:中国大百科全书出版社,2010年,第51页)

② 令狐德棻:《周书》卷二三《苏绰传》,第386页。

③ 黄寿成:《北周政权是否实行九品中正制?》,《文史哲》2014年第4期。

④ 黄寿成:《北齐政权选官制度辨析》,《厦门大学学报》2015年第6期。

⑤ 唐长孺《魏晋南北朝隋唐史三论》即指出:“大抵从南北朝后期以来,旧门阀的衰弱是一种历史倾向,尽管有的已经衰弱,有的正在衰弱;有的衰弱得急遽,有的衰弱得缓慢。旧门阀日益脱离乡里,丧失他们固有的或者说使他们得以成为门阀的地方势力,不论江南、关中、山东和代北诸系,无不如此。”(第378页)

⑥ 司马迁:《史记》卷一二八《龟策列传》,第3230页。

⑦ 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》,第289页。

纪南松柏汉墓、安徽天长市纪庄、长沙东牌楼东汉简、长沙走马楼三国吴简、吐鲁番洋海四号墓地等又出土了许多秦国户籍、西汉户籍资料、东汉户籍、孙吴户籍、前秦户籍等。西欧中世纪9—11世纪的英国、法国,像9世纪法国圣日耳曼修道院的“土地清册”与英国国王1086年编成的土地清册(俗称《末日审判书》)那样的全国土地人口清册难得一见,而在中国,类似资料,绵延不断,所在多有。这正是秦始皇废分封,普遍实行郡县制后,中国国情与西欧中世纪迥异之处!内藤等生前未能见到唐代以前如此大量的户籍类资料,妄言“隋唐时代开始,人民从贵族手中得到解放,由国家直辖”,尚属情有可原,但至少说明,内藤有关魏晋南北朝、唐、宋社会经济结构的许多论断,经不起历史的检验。

再谈中唐赋税制度的改革。内藤湖南说:“唐代的租庸调制,意味着人民向政府纳地租、服力役和提供生产成果。唐代中叶开始,这个制度自然崩坏,改为两税制,人民从束缚在土地上的制度中得到自由解放。他们可以用钱代实物去纳地租,不再受到土地束缚,从而开始摆脱奴隶佃农地位。”此说错误甚多,硬伤迭见。首先应该指出,两税法下,田亩税的本色是斛斗(即粮食),居人之税(即归并后的户税)的本色是钱。实际执行时,常将一定比例的户税钱折成绢帛,从未见以钱代地租者。内藤将两税法下折纳的情况说反了。其次,至于说劳动者被束缚于土地,我以为两种税制都一样。两税法的定税原则之一就是“户无主客,以现居为簿”^①。老百姓不是更易离开土地,而是更难离开土地。究其实,束缚农民于土地的是封建土地所有制(地主土地所有制与农民土地所有制)。只要封建土地所有制的性质没有发生重大变化,农民被束缚于土地的状况就不会根本改变。再次,大量的魏晋南北朝隋唐户籍确切证明:租庸调法下的编户齐民,都是法律身份自由的“良人”,绝不是“部曲农奴”,更不是“奴隶佃农”。就编户齐民的法律身份而言,无论是秦汉田租、口赋、力役制下,抑或魏晋南北朝至唐前期的租调制下,或者两税法下,都一样是“良人”,而非部曲、奴婢。

再谈唐代所谓的土地分配制度问题。内藤说:“近世人民的地位和财产私有,与贵族政治时代大异其趣。……土地分配制度等亦与此有密切的关系……到了宋代,经过王安石的新法,人民拥有土地私有意义的意义更加确实。”内藤湖南说的“土地分配制度”应即指今人习称的所谓“均田制”。其实,唐人并无“均田制”“均田令”之说,而只说“田令”如何如何。不仅如此,唐人还直截了当地否定唐代有什么授田之制。

元和三年(808)科举对策,策问是“周之授田有经制,汉之名田有恒数,今疆畛相接,半为豪家。流庸无依,率是编户。本于交易,焉夺富以补贫。将欲因循,岂损多而益少。酌于中道,其术如何?”皇甫湜的《对贤良方正直言极谏策》是:“臣闻:古之道不可变也,古之法不必行也。夏之桀、殷之纣、周之幽、厉,井田法非亡也,而天下大乱。我太宗、元(玄)宗井田法非修也,而天下大理。夫贞观、开元之际,不授田而均,不名田而赡者,朝廷正,法令行,一人之冤得以闻,一吏之犯得以诛,由此致也。是政之举,化之成,则田自均,人自赡,而天下陶然化矣。”^②这就从根本上否认了唐代有均田之制的说法。皇甫湜的对策符合唐代土地制度的实际情况,得到敦煌吐鲁番户籍手实资料与1999年根据宋天圣令所附唐令完整复原的《唐令·田令》的印证。

过去因为传世文献只载《唐令·田令》有关授田与土地还授的若干规定,而不载《唐令·田令》关于初授田与“土地还授”时,如何进行户内调整的规定,致使一些学者想当然地以为传世文献片面记载的那些授田规定都得到切实实施,并进而误认为其时土地国有制占主导地位。1999年根据宋天圣令所附唐令完整复原的《唐令·田令》^③,使人们对《唐令·田令》设计的那种田制有了全新的认识。原先围绕所谓“均田制”实施状况的许多争论,也就因此迎刃而解。原来《唐令·田令》不仅有给民户

① 刘昫等撰:《旧唐书》卷一一八《杨炎传》,第3421页。

② 董浩等编:《全唐文》卷六八五皇甫湜《对贤良方正直言极谏策》,北京:中华书局影印本,1983年,第7018页。

③ 戴建国:《天一阁藏明抄本〈官品令〉考》,《历史研究》1999年第3期。参见天一阁博物馆、中国社会科学院历史研究所天圣令整理课题组:《天一阁藏明抄本天圣令校证(附唐令复原研究)》,第385—389页。

授田的规定,同时又有如何处理各户原有土地的规定。如《唐令·田令》第2条后款规定:“先有永业者通充口分之数”;《田令》第27条后款规定“其退田户内有合进受者,虽不课役,先听自取,有余收授”;关于僧尼、道士、女冠的土地还授,《唐令·田令》第30条也是既规定“身死及还俗,依法收授”,又规定“若当观寺有无地之人,先听自取”。就其明文规定“先有永业者通充口分之数”与土地还授之际先在户内进行调整而言,《唐令·田令》设计的那种田制,实际上只是一种土地登记制度。

过去人们想当然地以为唐初荒田很多,有足够的土地可授。实际情况并非如此。完整复原后的《唐令·田令》第34条即明确规定:“诸公、私田荒废三年以上,有能佃者,经官司申牒借之,虽隔越亦听。……私田三年还主,公田九年还官。其私田虽废三年,主欲自佃,先尽其主。限满之日,所借人口分未足者,官田即听充口分……私田不合。”^①也就是说,只有公荒田可以用来授田^②,私荒田只能让无地农民借耕(期限三年),不能用来授田。私荒田都不能用于“授田”,那么百姓在耕的田土就更不能用于授田。这就明确表明,《唐令·田令》设计的那种田制完全不触动原有的土地所有制(既包括地主土地所有制,也包括农民土地所有制)。就民户可能因此得到部分公荒废地这一点而言,《唐令·田令》设计的那种田制,实质上就是一种鼓励垦荒制度,同时也是一种限田制度。这也就证明了《唐令·田令》设计的那种田制,表面上虽有一些土地国有色彩,实际上不改秦汉以来土地私有的现实。

其实,唐律令本身也已非常明确地承认唐代百姓田的私有性质。《唐律》卷一二《户婚律》“诸盗耕种公、私田”条、“诸妄认公、私田”条、“诸在官侵夺私田”条,其所说的“公田”专指“官田”;其所说的“私田”就是指百姓田(既包括民户户籍、手实中的永业、口分田,也包括其永业、口分田之外的私田)。上引新近复原的《唐令·田令》“诸公、私田荒废”条甚至还明确承认私荒废地的私有权。应该说,唐律、唐令关于百姓田即“私田”的概念是非常明确的,不容置疑。

开元十四年(726),唐宰相李元纁在反对利用关辅废弃职田置屯时也明确说:“今百官所退职田,散在诸县,不可聚也;百姓所有私田,皆力自耕垦,不可取也。若置屯田,即须公私相换。”^③在封建时代,最高统治集团持如此明晰的土地产权观点实在难能可贵,它与南宋宰相贾似道的强行派买“公田”适成鲜明对比。凡此等等都说明,不迟于唐前期,百姓田的私有性质就为政府明确承认,不必待两税法与宋代王安石变法之后。

内藤湖南论述重点放在政治体制分析方面,较少涉及经济,完全未涉及庄园制与租佃制问题。而其弟子宫崎市定的《东洋的近世》《从部曲走向佃户》则把重点放在庄园制与租佃制问题上。其中心思想是:“屯田制和由此派生的唐代均田制,不过是仅在天子庄园中实行的有期限的土地再分配法,与此并行的是有势力的贵族豪门的大土地庄园”;“中世……应该看作是庄园时代,大土地占有盛行的时代”^④。在商品经济的攻势下,“中世的庄园制度不得不逐渐崩坏。……庄园主找到的较佳办法,是解放部曲,将土地按契约,贷与答应上交最大的地租者。这样,中世的隶农(部曲)得到解放,佃户代之而起。……大概入宋不久,到了真宗左右,部曲制度彻底消亡”^⑤。

宫崎市定此论也是以欧洲中世纪的模式来改写中国古代史。欧洲中世纪一些国家盛行与采邑制密切相关的庄园制。欧洲庄园制形成于9世纪,11世纪后期至13世纪达到鼎盛,14、15世纪随着王权的强大,逐渐瓦解,但即使在欧洲,也并非所有国家、所有地区都盛行庄园制,也并非所有大地产

① 此条《田令》亦为过去所见的传世文献所不载。

② 《唐令·田令》第43条规定,“诸公廩、职分田等,并于宽闲及还公田内给”。这就意味着,各州县的还公田、官荒田,首先要用来满足给授公廩田、职分田的需要。经此扣除后,可以用来给民户授田的官荒田、还公田就极其有限了。对于许多州县来说,就可能几乎为零。

③ 刘昫等撰:《旧唐书》卷九八《李元纁传》,第3074页。

④ [日]宫崎市定:《从部曲走向佃户》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第5卷,第3页。

⑤ [日]宫崎市定:《东洋的近世》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第1卷,第173页。

都组织为庄园。庄园有其特殊的组织形式,是基本的、独立的生产和经营单位。英国 1086 年的《土地赋役调查书》、1279 年的《百户区卷档》等资料就留下当时庄园的统计资料,使我们得知当时什么地区,有多少个庄园,分别名叫什么,各有多少土地,有多少劳动力,谁拥有这些庄园。各国国王都曾专门针对庄园问题颁布过许多敕令或特许状。庄园设有庄园法庭,政府官员不能随意进入庄园。

宫崎市定笔下的所谓中国庄园,只是大地产的同义词,没有什么组织形式,既不是独立的生产单位,也不是独立的计税单位。宫崎市定当然无法举证当时我国哪个州郡有多少庄园,各有多少土地,多少劳动力,税负如何?它如何建立,又何时解体?

实际情况也只能如此,我国自秦始皇废分封,建立统一的中央集权制国家后,就不存在与领主制密切相关的庄园制。我国秦汉魏晋南北朝文献,也并无“庄园”一词。历代的户籍、手实以及税租簿等官方档案资料亦未见有庄园的记载。唐代传世文献与敦煌出土文书才有“庄园”提法,但唐代的所谓“庄园”明显只是“田土”的同义语。不仅自耕农少量田土习称为“庄园”,诸道将士的少许田土习称为“庄园”,甚至连传说中卖身葬父的董永的少许田土也叫“庄园”。此类“庄园”自然没有什么特定的内涵,与欧洲、日本的庄园亦毫无共同之处,与奴隶制、封建制、农奴制等等更无必然联系^①。

宫崎市定说唐宋间农业生产的主要劳动者从部曲走向佃户,也严重背离唐宋历史实际。秦汉、魏晋南北朝、隋唐都是良贱等级制度社会。“良”包括官民,其“民”就是身份自由的平民百姓、编户齐民。秦汉时期的“贱”,指的就是奴婢。魏晋南北朝、隋唐时期则包括奴婢、部曲等。魏晋南北朝时期,北方“俗谚云‘耕则问田奴,绢则问织婢’”^②,南方也有“治国如治家,耕当问奴,织当问婢”之说^③。这说明当时奴婢在社会生产中占有重要地位。秦汉魏晋南北朝时期的奴婢,不同于西欧希腊、罗马时期的奴隶。希腊、罗马时期的奴隶只是会说话的工具,生命毫无保证,完全不算“人”。秦汉魏晋南北朝隋唐时期的“奴婢”则兼具“物”和“人”双重性质,奴婢主不能随意杀害奴婢。魏晋南北朝、隋唐时期,“部曲”也是一个明确的法律概念,其法律地位大体上处于奴婢与良人之间,部曲大都由奴婢放免而来。奴婢的放免,有两种情况:一是径直放免为良人;一是虽然免除奴婢身份,但未离主家,且仍供主人使役。后者即所谓“部曲”^④。部曲、客女作为法定的贱口名称大致盛行在北周时期^⑤,存在的时间很短,人数也不多。入隋以后,俗谚云的“耕则问田奴,绢则问织婢”,便成了“古人云:耕当问奴,织当问婢”^⑥。这说明“耕当问奴,织当问婢”,已变成隋唐时人的历史记忆。隋炀帝除妇人、奴婢之课时,也顺带除部曲之课^⑦,说明其时奴婢、部曲在农业生产中作用都已不大。

《唐律》关于部曲有许多具体规定,主要因袭过去规定而来,已经严重滞后于当时的社会现实。唐代,由于政府实施限奴政策,减少战俘转化为奴婢,减少籍没罪犯家口为奴婢,并严禁抑良为贱,奴婢来源逐渐枯竭,部曲数量亦随之大减,“所谓部曲之类的人物,在现实生活中已基本消失了”^⑧。即如张泽咸先生所反复强调:“唐前期的部曲既不受田,也不纳课……既不参加农业生产,自然不能说他们是农奴了”;“从文献记载或考古出土文书都没有具体资料说明部曲是唐代的农业劳动者,部曲

① 详论参见杨际平等编著:《中国经济通史》第四卷《隋唐五代经济史》第五章第三节《唐五代文献所见的“庄”“庄宅”“庄田”“庄园”》,长沙:湖南人民出版社,2002年;刘红运:《敦煌文书所见的“庄”“田庄”“庄田”“庄园”非封建庄园说》,《敦煌学辑刊》2000年第2期;刘红运:《隋唐五代传世文献所见的“庄”“庄田”“庄宅”“庄园”释义》,《中国社会经济史研究》2002年第2期。

② 魏收等撰:《魏书》卷六五《邢弼传》,北京:中华书局,1974年,第1445页。

③ 魏收等撰:《魏书》卷九七《岛夷刘裕传》引沈庆之语,第2140页。

④ 本文所论者即指这一种部曲。唐五代,军中部属也仍常称为“部曲”,那是另一种含义之部曲,基本上与等级制度无涉。

⑤ 唐长孺:《唐西州诸乡户口帐试释》,唐长孺主编:《敦煌吐鲁番文书初探》,武汉:武汉大学出版社,1983年,第186页。

⑥ 李延寿:《北史》卷七七《柳彧传》,北京:中华书局,1974年,第2623页。

⑦ 魏徵等撰:《隋书》卷二四《食货志》,第686页。

⑧ 孟昭庚:《唐代的奴仆问题》,中国唐史研究会编:《唐史研究会论文集》,西安:陕西人民出版社,1983年,第91页。

农奴说实际是无从谈起”^①。

宫崎市定说“依附于主人家户籍”的中国部曲不受政府干预^②，也不合中国的历史实际。南北朝隋唐，部曲没有自己的户籍，而附在主人家良口之后，但这不等于说部曲不受政府管控。实际上，户籍本身就是政府控制社会的工具，既然登记入籍，就置于政府控制之下。如果部曲犯法，政府照例会追究；部曲若受到他人侵害，政府仍然会依法给予保护。特殊情况下，政府甚至可以按籍征发奴婢、部曲。秦汉以后的中国，除非是匿户、匿口，没有谁可以不受政府管控。

宫崎市定说：“中世贵族的庄园……将土地按契约，贷与答应上交最大地租者。这样，中世的隶农（部曲）得到解放，佃户代之而起。……大概入宋不久，到了真宗左右，部曲制度彻底消亡。”^③此说也严重背离了唐代历史实际，颠倒了时间顺序。隋唐政府从未有过大批解放部曲的举动。私人部曲主是否允许放免的奴婢离开主家因人而异，也绝不可能采取统一行动。唐代部曲趋于消失的根本原因，不是因为得到部曲主的解放，而是由于唐代种种限奴措施导致奴婢来源的趋于枯竭，同时也导致部曲来源的枯竭。如前所说，即使在唐前期，部曲的数量也极少，很少用于农业生产。唐代的佃农也不是由部曲转化而来。佃农的主体是法律上具有人身自由的自耕农、半自耕农、浮客。部曲制消失于唐，而租佃制的出现却其来久远。《汉书·食货志》引董仲舒语“或耕豪民之田，见税什五”是租佃制，汉武帝时的“内史稻田”出租^④，也是租佃制。东汉末，曹操大兴民屯，“持官牛田者官得六分，百姓得四分，私牛而官田者与官中分”^⑤，也都是租佃制。

不迟于唐前期，租佃制便成为除农民自耕外最为普遍的农业经营方式。唐代，公廨田与职分田绝大多数采用租佃方式经营，开元十九年（731）四月明令“天下诸州县并府镇戍官等职田四至顷亩造帐申省，仍依元租价对定，六斗已下者依旧定，以上者不得过六斗”^⑥。

逃户在原籍的田产，也常被乡里有司出租充租课。唐睿宗唐隆元年（710）七月十九日敕就规定“逃人田宅，不得辄容买卖，其地任依乡原价租充课役。有剩官收，若逃人三年内归者，还其剩物”^⑦。唐肃宗乾元三年（760）四月又重申“应有逃户田宅，并须官为租赁，取其价直，以充课税。逃人归复，宜并却还”^⑧。至唐末五代，逃户的田业大体上都仍是采取召人承佃办法^⑨。分散在各州府的零星官田，也多是采取出租召佃方式经营。《夏侯阳算经》卷中就有此类算题^⑩。寺观田除有一些由奴婢、部曲与雇工耕种外，也常采用租佃经营方式。

反映民田出租的记载就更多。如唐玄宗天宝十一载（752）《禁官夺百姓口分、永业田诏》就谈到：“王公百官及富豪之家，比置庄田，恣行吞并，莫惧章程。……乃别停客户，使其佃食。”^⑪陆贽《翰苑集》卷二二《均节赋税恤百姓第六条论兼并之家私敛重于公税》也谈到：“今京畿之内，每田一亩，官税五升，而私家收租殆有亩至一石者，是二十倍于官税也。降及中等，租犹半之，是十倍于官税也。”其所反映的无疑也都是租佃制。

① 张泽咸：《“唐宋变革论”若干问题质疑》，中国唐史学会编：《中国唐史学会论文集》，第18页；张泽咸：《唐代阶级结构研究》，第507页。

② 宫崎市定在《从部曲走向佃户》一文中说：“庄园劳动者最好是完全处于庄园主的控制之下。换句话说就是以不受政府干涉的贱民为宜。从而以像部曲那样，没有州县户籍而依附于主人家户籍的这种不自由民为最合适。”（刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译》第5卷，第4页）

③ [日]宫崎市定：《东洋的近世》，第173页。

④ 班固：《汉书》卷二九《沟洫志》，北京：中华书局，1962年，第1685页。

⑤ 房玄龄等撰：《晋书》卷一〇九《慕容皝载记》，第2823—2824页。

⑥ 王钦若等编纂：《册府元龟》卷五〇六《邦计部·俸禄》，北京：中华书局影印本，1961年，第6071页。

⑦ 唐耕耦、陆宏基编：《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第572页。

⑧ 王溥：《唐会要》卷八五《逃户》，北京：中华书局，1955年，第1565页。

⑨ 王溥：《五代会要》卷二五《逃户》，上海：上海古籍出版社，1978年，第405—407页。

⑩ 郭书春、刘钝校点：《算经十书（二）·夏侯阳算经卷中》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第12—13页。

⑪ 王钦若等编纂：《册府元龟》卷四九五《邦计部·田制》，第5928页。

隋唐五代敦煌、吐鲁番发现的大量租佃契约和唐代西州堰别青苗簿也都充分证明了两税法成立、《唐令·田令》设计的那种田制名实俱亡以前,租佃制已在除农民自耕外的各种农业生产方式中占主导地位。据吐鲁番出土的武周时期的堰别青苗簿^①,时吐鲁番地区,90%上下的公廨田、职田采用出租方式经营,80%上下的寺观田与60%上下的民田用于出租。前者在全国,应具有普遍性;后者则可能有一定的特殊性。就全国多数地区而言,寺观田、百姓田出租的比例,恐怕没有那么高。但即使如此,仍足以表明隋唐五代即使是在西北边远地区,租佃关系都已十分普遍。

到目前为止,敦煌出土的租佃契共约10多件,时间都在唐末五代的归义军时期。吐鲁番出土的120多件(含少数残片)租佃契约都在高昌国时期与唐前期(大历年间以前),二者合计约140件(其中1件为佃人转租田土而自称田主的一田二主租佃契^②,112件地租形态清楚),约为现存宋、辽、金、元和明前期所见租佃契约总和的3倍以上^③。

上述租佃契租期一般都很短,85%以上租期为1—2年。租期4—6年者,多为新建的菜园、葡萄园,租佃契约中未见明显的超经济强制的内容^④。这说明其时主佃关系是临时的,佃人人身相对自由。宋代有过田主阻挠佃人起移情况,唐代尚未见。宋代规定田主与佃人有主仆名份^⑤,隋唐五代无此规定。隋唐五代律令对佃人没有任何特别规定,按《唐律》“本条无正文者,各准良人”准则^⑥,佃人法律地位无疑就是良人,与田主并无法律上的贵贱等级之别,亦无主仆名分。

事实胜于雄辩,内藤湖南、宫崎市定等人说唐代是农奴制的中世,宋代是人民“开始摆脱奴隶佃农地位”的近世;前田直典等东京学派说唐代是奴隶制的古代,宋代是封建农奴制的中世,都经不起近二三十年新见实证资料的检验。两税法成立、《唐令·田令》设计的那种田制名实俱亡以前,除农民自耕外,租佃制已在各种农业生产方式中占主导地位,契约租佃制已很普遍这一历史事实,使日本京都学派与东京学派关于唐代是部曲农奴制或部曲奴隶制的种种论断,失去全部凭据。

三、亟应走出“唐宋变革论”的误区

每个较长的历史时期,都有许多重大变化,这很自然,不足为奇。如春秋战国时期,王室衰微,诸侯林立,演变为七国争霸,为秦始皇统一中国奠定基础;文化大发展,礼崩乐坏,百家争鸣;冶铁技术大发展,铁器工具的普及,导致社会生产力的大发展。

秦汉时期,秦始皇统一中国,废分封,普遍推行郡县制,建立统一的多民族的专制主义的中央集权制的国家;在职官制度方面,中央设立三公九卿制度,地方上郡设太守,县设令长;在财政赋役制度方面,创立田租、口赋、力役制度。

魏晋南北朝时期,国家分裂又数度局部统一,民族大融合;职官制度方面,中央虽置三公,事归台

① [日]池田温:《中国古代籍帐研究》,北京:中华书局,2007年,第323页;国家文物局古文献研究室等编:《吐鲁番出土文书》第7册,北京:文物出版社,1986年,第10—12、186—201页。

② 杨际平:《论唐、五代所见的“一田二主”与永佃权》,《中国经济史研究》2018年第3期。

③ 据不完全统计,目前所见的宋、元与明前期(弘治年间以前)的汉文租佃契式、契约不超过10件,吐蕃文租佃契约有3件,西夏文租佃契约有10件,回鹘文租佃契约有13件,合计共约30余件,尚不及目前所见的魏氏高昌与唐代西州、沙州租佃契约的三分之一。

④ 详论参见杨际平:《魏氏高昌与唐代西州、沙州租佃制研究》,《杨际平中国社会经济史论集》第3卷《出土文书研究卷》,厦门:厦门大学出版社,2016年,第258—339页。

⑤ 李心传《建炎以来系年要录》卷七五“绍兴四年夏四月丙午条”载:“起居舍人王居正言:……臣伏见主殴佃客致死,在嘉佑法奏听敕裁,取赦原情,初无减等之例。至元丰(疑为元祐之误)始减一等配邻州,而杀人者不复死矣。及绍兴,又减一等,止配本城,并其同居被殴至死亦用此法。侥幸之涂既开,鬻狱之毙(弊)滋甚,由此人命浸轻,富人敢于专杀,死者有知,沉冤何所赴愬!?”(北京:中华书局,2013年,第1436—1437页)可知宋元祐法令,地主若殴打或杀伤佃户,比常人减一等处罚;到了南宋绍兴年间,便规定减二等。反之亦然。

⑥ 长孙无忌等撰,刘俊文校点撰:《唐律疏议》卷六《名例律》,北京:中华书局,1983年,第131页。

阁;选官制度方面,建立九品中正制,逐步导致士族群体在政治上占优;赋役制度方面,租调制取代田租、口赋制。

隋唐五代时期,重建统一的多民族的专制主义的中央集权制国家;三省六部制的确立;科举制取代九品官人制;除农民自耕外,租佃制在各种生产经营方式中占主导地位;建中元年(780)两税法成立与《唐令·田令》设计的那种田制名实俱亡。

宋代,中央集权制国家的重建,国家的再次局部统一;社会经济空前发展,文化学术繁荣;国家财政积贫,军事积弱等等。

以上这些变化,比起唐宋之际的变化,显然都有过之而无不及^①,但前人很少将上述各时期的变化,概括为某某时期变革论。即使偶有某某时期变革的提法,亦未如今流行的唐宋变革论那样成为一种“定说”,对学界产生广泛影响,甚至成为后续研究的前提。

只有内藤湖南及其弟子,从政治、经济、文化、学术等方面全面论述了他们想象中的唐宋之际的“重大变革”,从而得出唐代是中世结束,宋代是近世开始这一结论,并将他们这一整套论说,归纳为“唐宋变革论”。内藤湖南弟子们所概括的“唐宋变革论”,虽严重背离我国唐宋时期的历史实际,但符合内藤的本意,也符合“变革”一词的词意。所谓变革即革故鼎新,不是单纯的渐变,而是质的飞跃。内藤等所谓唐代是贵族政治,人民处于奴隶佃农地位,宋代是君主独裁,人民拥有土地所有权的意义更加确实;唐代是中世的结束,宋代是近世的开始,正有质变(或曰根本性变化)的含义。内藤学派的唐宋变革论对当今学界影响甚大,其中有些人可能确实对内藤湖南所论作过深入研究,而给予肯定的评价。如张广达认为内藤湖南《概括的唐宋历史观》“要言不繁,论次俱当事实”,“无疑是一项富有创见的发明”^②。柳立言《何谓“唐宋变革”》^③则扼要介绍了内藤湖南的主要论点,指出:“当‘唐宋变革’的时代观由内藤湖南和宫崎市定提出时,它有着特定的含义。‘变革’不是指一般的改变,而是指根本或革命性的改变,可说是一种脱胎换骨。‘唐宋变革’不是单指唐和宋两代发生了一些转变,而是指中国历史从中古变为近世这个根本的或革命性的转变,它把唐宋断裂为两个性质不同的时代。”^④李济沧则断言“中国社会在唐宋之际经历了极为深刻的变化,涉及政治、经济、文化等各个领域”,认为“日本学者内藤湖南最先从整体上把握并概述了这些变化,指出中国历史经此阶段,开始从中古社会向近世社会转型。这就是著名的‘唐宋变革论’。内藤之后,继承其说的宫崎市定提出了‘宋朝近世论’,进一步加强、发展了该理论”;认为“宫崎市定的时代区分论基于世界史的立场,重视古代、中世、近世时期中国与各地域的文化交流。在中国、西亚和欧洲,各自的历史发展时期相差并不大,它们在相互影响、相互交流之中共同推动着人类文明的进步”,认为“在这种重视地域平等和交流的史观之下,中国历史的逻辑把握也就有了新的可能”^⑤。

多数人可能只是乐于接受唐代是旧时代的结束,宋代是新时代的开始这一结论,实际上并未深究内藤湖南笔下的唐宋社会是否符合我国唐宋时期的历史实际,内藤湖南等提出的众多论点与所谓论据是否言之成理,持之有故。

如前文所论,从秦始皇统一中国,自称皇帝开始,中国就是君主独裁,不待宋代才开始君主独裁。

① 王曾瑜先生就曾反复指出,“的确,人们可对比唐宋时代,从阶级状况,到政治制度、军事制度、文化等,列举出不少变化的史实。然而若与春秋、战国时期相比,则至多只能算是一个小变革期”;“只有春秋、战国时期,才是中国古代最大最重要的变革期”。见王曾瑜:《宋朝阶级结构》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第1页;王曾瑜:《唐宋变革论通信》,《纤微编》,保定:河北大学出版社,2011年,第212页。

② 张广达:《内藤湖南的唐宋变革论及其影响》,《唐研究》第11卷,北京:北京大学出版社,2005年,第14页、第5页。

③ 柳立言:《何谓“唐宋变革”》,《中华文史论丛》2006年第1期,第169页。

④ 李济沧:《“宋朝近世论”与中国历史的逻辑把握》,《中国经济史研究》2017年第5期。

隋唐之初,随着九品中正制的废除,科举制的创立,士族门阀制度便已衰亡^①,也不待唐宋之际才有这些变化。至于说到门阀现象的流风余韵,不仅唐代存在,宋代乃至宋以后也还依然存在^②,说不上士族门阀制度的结束“定型”于唐宋之际。唐前期,《唐律》《唐令》都从法律层面明确承认民户的土地私有权,也不待中唐以后才明确承认民户对土地的私有权,更不待入宋以后才开始承认民户的土地私有权。传世文献与大量的出土文书都显示隋与唐前期,奴婢、部曲在农业生产中已经不占主导地位。租佃制、契约租佃制十分普遍,除农民自耕外,租佃制已在各种农业生产方式中明显占主导地位,也不待到中唐以后或唐宋之际才有这些变化。总而言之,内藤湖南等想象中的那些唐宋之际的政治体制和社会经济结构的重大变革,或者是假命题,实际上并不存在,或者唐前期即已确立,不待唐宋之际始然。

总而言之,内藤湖南笔下的隋唐五代,不是我国历史上真实存在过的隋唐五代。其所论率多削我国隋唐五代历史之足,以适欧洲中世纪之履。因此,其基本结论、主要观点,乃至其所谓论据都是错误的。换言之,内藤湖南本来就不是用科学的方法,从魏晋南北朝唐宋史料出发进行研究,而是先有结论,后选择、改造能为己所用的史料进行演绎。既然如此,我们就亟应走出内藤湖南等“唐宋变革论”误区,还历史真面目。

但也有一些学者极力泛化“唐宋变革论”,将主张唐宋在某些领域有某种重大变化者,如郑樵等所论,或在我国古代史分期时,主张将唐与宋分为不同历史阶段者,如钱穆、侯外庐、胡如雷等所论,都自定义为“唐宋变革论”,并以为言唐宋变革必曰内藤,“有数典忘祖之嫌”^③。问题说得如此严重,自然不能不认真对待。

首先必须澄清的是,郑樵、钱穆、侯外庐、胡如雷等,并没有将他们的相关意见明确归结为唐宋变革论,他们虽或有唐宋变革等提法,但未上升为系统的理论——“唐宋变革论”,学界亦未普遍视之为“唐宋变革论”。

如郑樵,他只是认为“自隋唐而上,官有簿状,家有谱系,官之选举必由于簿状,家之婚姻必由于谱系。历代并有图谱局,置郎令史以掌之。仍用博通古今之儒知撰谱事。凡百官族姓之有家状者,则上之,官为考定详实,藏于秘阁,副在左户。若私书有滥则纠之以官籍,官籍不及则稽之以私书,此近古之制以绳天下,使贵有常尊,贱有等威者也。所以人尚谱系之学,家藏谱系之书。五季以来,取士不问家世,婚姻不问阀阅,故其书散佚,而其学不传”^④,并不认为唐宋之际各方面都发生重大变革,更未明确提出“唐宋变革论”这一概念。学界有人对郑樵上述提法赞不绝口,认为“此言言简意赅,不是枝节的史料,而是高屋建瓴的史观”;“是精辟的史论”,“它准确无误地表明郑樵是个相当标准的‘唐宋变革’论者”,并认为“唐宋变革”论的首创者应该就是南宋史家郑樵^⑤。

其实,郑樵的上述说法十分片面,硬伤迭见,说不上是什么“史料”,更谈不上是“精辟的史观”,毫

① 唐开元中,左监门卫录事参军刘秩即言:“隋氏罢中正,举选不本乡曲,故里闾无豪族,井邑无衣冠,人不土著,萃处京畿……五服之内,政决王朝;一命拜免,必归吏部。”(《通典》卷一七《选举典·杂议论》,北京:中华书局,1984年,第96页)其言虽不无夸张,但也反映了隋氏罢中正对士族门阀制度衰亡的促进作用。今人唐长孺先生也说:“《通典》卷一四《选举》称:‘自后周以降,选无清浊。’虽然说的是选举,其实也包括自起家以至官职的区分与升迁。自六条诏书的颁布到六官制的实施,都体现了宇文泰有意在政治上打破或者削弱士庶区别的态度。……它体现了一个值得注意的历史倾向,这就是门阀制趋于消灭。”见唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,第176—178页。

② 《宋史》《金史》仍常提到“世族”“士族”,见《宋史》卷九、卷一二五、卷三二一、卷三三四;《金史》卷六四、卷一〇五、卷一六、卷一三一等。宋代社会上层很多人婚姻崇尚阀阅,南宋末政府又“初置士籍”(见《宋史》卷四六《度宗纪》,第908页)。凡此等等,都是宋代与唐代一样都仍有门阀现象流风余韵的明证。

③ 张邦炜:《“唐宋变革论”与宋代社会史研究》,李华瑞主编:《“唐宋变革论”的由来与发展》,天津:天津古籍出版社,2010年,第1—2页。

④ 郑樵:《通志》卷二五《氏族略·氏族序》,杭州:浙江古籍出版社,2000年,第439页。

⑤ 张邦炜:《“唐宋变革论”与宋代社会史研究》,李华瑞主编:《“唐宋变革论”的由来与发展》,第2—3页;张邦炜:《唐宋变革论的误解与正解——仅以言必称内藤及会通论等为例》,《中国经济史研究》2017年第5期。

不足信。从史源学角度讲,郑樵此说的资料来源之一是《南史·王僧孺传》。该传谈到:

先是尚书令沈约以为“晋咸和初,苏峻作乱,文籍无遗。后起咸和二年以来至于宋,所书并皆详实,并在下省左户曹前厢,谓之晋籍,有东西二库。此籍既并精详,实可宝惜,位宦高卑,皆可依案。宋元嘉二十七年,始以七条征发,既立此科,人奸互起,伪状巧籍,岁月滋广,以至于齐,患其不实,于是东堂校籍,置郎令史以掌之。……臣谓宋、齐二代,士庶不分,杂役减阙,职由于此。窃以晋籍所余,宜加宝爱”。武帝以是留意谱籍,州郡多离(罹)其罪,因诏僧孺改定百家谱。始晋太元中,员外散骑侍郎平阳贾弼笃好簿状,乃广集众家,大搜群族,所撰十八州一百一十六郡,合七百一十二卷。凡诸大品,略无遗阙,藏在秘阁,副在左户。^①

《南史·王僧孺传》提到的检籍、却籍事是南朝重大事件,对政局影响极大,故《通典·食货典·乡党·版籍》等对此都有很详细的记载^②,此不具引。

综合各书记载可以得见,检籍、校籍之事起自齐高帝建元二年(480),事由是宋元嘉二十七年(450),始以七条征发。因免役范围放宽,许多人便乘机勾结造籍官吏,或诈言“入勋”,或“改注籍状,诈入仕流”,从而造成“杂役减阙”。于是齐高帝与梁武帝前后下令“校籍”,其所校之籍是户籍,而不是“土籍”。校籍的目的是却除诈言“入勋”或“诈入仕流”者,以保证杂役不阙。其时梁武帝的“留意谱籍”,诏王僧孺改定百家谱,立校籍官,置令史等等,也都是专门为了配合校定户籍,而非供选官之用。职是之故,王僧孺改定的百家谱,与当时校定之户籍,都存档于主管户籍与财政的机构“左户”(相当于唐代的“户部司”),而非存档于主管选官的机构(吏部或司徒左长史)。杜佑《通典》亦将东堂校籍事与晋太元中,东晋孝武帝时,贾弼及其后人,以及宋王弘、刘湛、齐王俭等撰谱牒事,统统收入《通典·食货典》^③,而不是收入有关选官制度沿革的《选举典》。

东晋南朝盛行谱学,主要是因为士族们想借以炫耀门第,其次是配合校定户籍,绝不是用于选官。只有刘湛,因为他自身担任选曹工作,所以才“始撰百家谱以助铨序”。刘湛所为乃其个人行为,而非制度规定。

唐代曾三次官修谱牒,第一次是贞观年间唐太宗命高士廉修《氏族志》,第二次是高宗显庆四年(659)诏令许敬宗等修《姓氏录》,第三次是神龙元年(705)至先天二年(713)间唐玄宗命柳冲、徐坚等改修氏族志,名《氏族系录》,事见《唐会要》卷三六《氏族》、《新唐书》卷九五《高俭传》、《旧唐书》卷八二《李义府传》、《新唐书》卷一九九《柳冲传》等。上述各种资料都印证了唐长孺先生的说法:“唐代虽仍注重谱学,官私修撰姓氏书不辍,但在很大程度上是一种传统学科的继承,有时只是自炫博学。当然这时的姓氏书与门户的婚姻和社会地位尚有较大关系,却与选举极少关涉”;“唐代官修姓氏书和选举没有必然联系”^④。

《贞观政要》也确证,唐代官修姓氏书与选举无关。《贞观政要·礼乐》载:“贞观六年,太宗谓尚书左仆射房玄龄曰:‘比有山东崔、卢、李、郑四姓,虽累叶陵迟,犹恃其旧地,好自矜大,称为士大夫。每嫁女他族,必广索聘财……理须改革。’乃诏吏部尚书高士廉、御史大夫韦挺、中书侍郎岑文本、礼部侍郎令狐德棻等,刊正姓氏,普责天下谱牒,兼据凭史传,剪其浮华,定其真伪……至十二年,书成,凡百卷,颁天下。”又诏曰:“氏族之美,实系于冠冕,婚姻之道,莫先于仁义。……自今以后,明加告

① 李延寿:《南史》卷五九《王僧孺传》,第1461—1462页。

② 杜佑:《通典》卷三《食货典·乡党·版籍》,第21—22页。

③ 杜佑《通典》卷三《食货典·乡党·版籍》:“帝(梁武帝)以是留意谱籍,诏御史中丞王僧孺改定百家谱。……始晋太元(376—396,东晋孝武帝)中,员外散骑侍郎贾弼好簿状,大披群族,所撰十八州百一十六郡,合七百一十二卷,士庶略无遗阙。其子孙代传其业。宋王弘、刘湛并好其书。弘日对千客,而不犯一人讳。湛为选曹,始撰百家谱以助铨序,伤于寡略。齐王俭复加,得繁省之衷。僧孺为八十卷,东南诸族则为一部,不在百家之数。”(第22页)

④ 说见唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,第386、392页。

示,使识嫁娶之序,务合礼典,称朕意焉。”^①其中谈的都是婚姻事,并无只言片语涉及选官问题。

郑樵所谓“自隋唐而上,历代并有图谱局,置郎令史以掌之。仍用博通古今之儒知撰谱事。凡百官族姓之有家状者,则上之,官为考定详实,藏于秘阁,副在左户”,源出《南史·王僧孺传》有关东堂校籍的叙述,而以己意发挥、改动。《王僧孺传》所述东堂校籍事,只是南朝宋、齐、梁一时之制;所校的是户籍,与选官风马牛不相及。郑樵则广而说之:“历代并有图谱局”,所校的是谱牒,为选举服务。郑樵还极富想象力地加上一段话:“若私书有滥则纠之以官籍,官籍不及,则稽之以私书,此近古之制以绳天下,使贵有常尊,贱有等威者也。所以人尚谱系之学,家藏谱系之书。”经郑樵如此这般改动,东堂校籍的时间、性质、功能等就全都变了样。郑樵既言“历代图谱局”为选官工作服务,又言历代图谱局的资料,藏在秘阁,副本在仅存在于南朝时期的主管户籍与财政工作的“左户”,其谬误显而易见。郑樵作为一位史家,实不该犯此“低级错误”。

郑樵所谓隋唐以上“人尚谱系之学,家藏谱系之书”,更是不着边际的夸大其辞。郑樵自然知道,魏晋南北朝时期是谱牒大兴之日,也正是谱牒因战乱大量散失之时,怎么可能“人尚谱系之学,家藏谱系之书”!南朝齐中兴二年(502)相国萧衍即言:“且夫谱牒讹误,诈伪多绪,人物雅俗,莫肯留心。是以冒袭良家,即成冠族;妄修边幅,便为雅士;负俗深累,遽遭宠擢,墓木已拱,方被徽荣。”^②唐颜师古亦言:“私谱之文,出于闾巷,家自为说,事非经典,苟引先贤,妄相假托,无所取信,宁足据乎?”^③私谱错乱如此,郑樵所谓的图谱局又怎么可能一一校正?用什么去校正?更何况遍查秦汉魏晋南北朝隋唐的典章制度,并未见“图谱局”这一机构名称,更未见其校正官私谱牒的任何实例^④。这说明郑樵说的“自隋唐而上,历代并有图谱局”云云,并无任何实据。郑樵由此引申出的种种说法,自然都是他毫无根据的主观想象。

郑樵言“自隋唐而上,官有簿状,家有谱系,官之选举必由于簿状”的又一史料来源是《新唐书·柳冲传》。柳冲是唐前期的谱牒大家,主张“别贵贱,分士庶”,推崇魏晋的九品中正制,视隋朝的兴科举、罢九品中正制为亡国之政。柳冲在其关于氏族源流的论说中特别谈到:

魏氏立九品,置中正,尊世胄,卑寒士,权归右姓已。其州大中正、主簿,郡中正、功曹,皆取著姓士族为之,以定门胄,品藻人物。晋、宋因之,始尚姓已。然其别贵贱,分士庶,不可易也。于时有司选举,必稽谱籍,而考其真伪。故官有世胄,谱有世官,贾氏、王氏谱学出焉。由是有谱局,令史职皆具。……北齐因仍,举秀才、州主簿、郡功曹,非“四姓”不在选。^⑤

柳冲此论与其说是实录,不如说是他的理想。实际情况是:魏晋州郡中正与北齐举秀才、州主簿、郡功曹虽多数是士族,但庶族也并非都没有。据对汪征鲁《魏晋南北朝选官体制研究》第六章《九品中正制》提供的数据进行的统计,魏晋南北朝典籍所见中正官门第比较清楚的计有373人,其中高门(含北朝新贵)228人,一般士族120人,寒门25人^⑥。寒门、一般士族比例虽然不高^⑦,但仍足以证明,其时州大中正、主簿,郡中正、功曹,绝非“皆取著姓士族为之”。柳冲所说的“时有司选举,必稽谱籍,而考其真伪。故官有世胄,谱有世官”,也是想当然,并无实据。迄今为止,魏晋南北朝隋唐现实

① 吴兢:《贞观政要》卷七《礼乐》,上海:上海古籍出版社,1978年,第226—227页。

② 姚思廉:《梁书》卷一《武帝纪》,北京:中华书局,1973年,第22页。

③ 班固:《汉书》卷七五《睦弘传》注,第3153页。

④ 宋以后人所追述的前朝图谱局,如马端临《文献通考》卷一二《职役考·历代乡党版籍职役》(杭州:浙江古籍出版社,2000年,第125—126页),说的就是南朝宋、齐、梁的“东堂校籍”。可见,除南朝临时设置东堂校籍外,未曾设置图谱局。

⑤ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一九九《柳冲传》,第5677—5678页。

⑥ 汪征鲁:《魏晋南北朝选官体制研究》,第578—604页。

⑦ 如前所言,汪征鲁先生对一般士族的界限掌握从宽(士庶“士人”都算士族),庶族实际数字应多于此。

生活中,我们只见到因缺户籍所在地提供的户籍资料而科举被拒的实例^①,却未见因缺谱牒或谱牒不合格而被黜落者。其时有众多庶族出身而仕至高官者,如果“官之选举必由于簿状”,那么他们当初又是怎么被录用,怎么被提拔的?更何况其时谱牒多是私家著作,各说各话,自说自话,“官之选举”又怎么可能“必稽谱籍,而考其真伪”?说魏晋南北朝,“官有世胄,谱有世官”,也不合事实。其时士族中虽有不少人连续几代为官,但不可能世代都做官。南朝的王、谢,北朝的崔、卢、李、郑都是头等士族,到了隋唐,大都“世衰,不复冠冕”^②,哪有什么“世胄”之可言?时确有许多谱学世家,但他们绝大多数都是私家修谱,不是以史官的身份修谱,又哪能谈得上“谱有世官”?

柳冲以上有关谱牒与选举相关的谬说,郑樵悉数照搬,却有意“遗落”柳冲有关隋唐与魏晋南北朝时期选官制度截然相反的说法。柳冲说:“夫文之弊,至于尚官;官之弊,至于尚姓;姓之弊,至于尚诈。隋承其弊,不知其所以弊,乃反古道,罢乡举,离地著,尊执事之吏。于是乎士无乡里,里无衣冠,人无廉耻,士族乱而庶人僭矣。……隋氏官人,以吏道治天下,人之行,不本乡党,政烦于上,人乱于下,此出四孔也,故亡。唐承隋乱,宜救之以忠,忠厚则乡党之行修;……乃可与古参矣。”^③柳冲的意思很清楚,隋唐的选举制度与魏晋南北朝截然不同。郑樵选择性地吸收、发挥柳冲所论,将隋唐与魏晋南北朝等同视之,其主观随意性于此可见。

郑樵所谓“自隋唐而上,……家之婚姻必由于谱系”,“五季以来……婚姻不问阀阅”,尤不可信。婚姻取向,或看重门第,或看重人才,或看重钱财,因人而异,怎能说得那么绝对。唐人婚姻不讲门第的,大有人在。《新唐书》卷九五《高俭传》即载,唐代“王妃、主婿皆取当世勋贵名臣家,未尝尚山东旧族”;《太平广记》卷一八四《汝州衣冠》引《卢氏杂说》亦载:“汝州衣冠,无非望族,多有子女。有汝州参军亦令族,内于一家求亲,其家不肯曰:‘某家世不共轩冕家作亲情。’”此皆隋唐婚姻亦多不讲阀阅之例。魏晋隋唐山东士族常有“卖婚”之说,其卖婚的对象,应多庶族,这就构成了事实上的士庶通婚。《新唐书》卷九五《高俭传》亦言及房玄龄、魏徵、李勣等复与山东士族婚。从房玄龄、魏徵、李勣这个角度看自然是仍崇尚门阀,但若从山东士族角度看,又是不讲门阀,而追求攀附当世勋贵名臣家。

宋代婚姻讲究门阀,也不乏其人,聊举数例为证。《续资治通鉴长编》卷四七二元祐七年(1092)四月戊午条载:“初,三省、枢密院进呈太史局勘婚文字……大防又曰:‘虽云勘婚,先须门阀,于门阀中勘乃可。’王岩叟曰:‘不取于勋德之家,无以服人心。’……他日,大防又曰:‘不知陛下以门阀为主耶?勘婚为主耶?’太皇太后曰:‘要门阀,亦要勘婚。’大防等皆言:‘如此但恐难得耳。’”^④这说明当时太皇太后、宰相吕大防、签书枢密院事王岩叟等当权派都很讲究“门阀”。宋人朱彧《萍洲可谈》卷一载:“近世宗女既多,宗正立官媒数十人掌议婚,初不限阀阅。”^⑤这也说明宋代宗女婚姻首选还是阀阅,只是不限阀阅而已^⑥。

苏舜钦《苏学士集》卷一五《太原郡太君王氏墓志》记载:“初,文正公在重位,夫人长矣,久择婿不偶。日有盛族扳求,而文正公辄却之。时忠宪公(韩亿)初第上谒,文正公一见,遂有意以夫人归焉。族间哗然,以谓韩氏世不甚显大……愿于大家著姓为相宜。”^⑦宰相王旦以其长女许配给新科进士韩

① 封演《封氏闻见记校注》卷三《制科》载:“旧举人应及第,开检无籍者,不得与第。陈章甫制策登科,吏部榜放。”章甫上书:“时见榜云,户部报无籍记者。……知籍者所以计租赋耳,本防群小,不约贤路。……苟无其德,虽籍何为!今员外吹毛求瑕,务在驳放。”(北京:中华书局,2005年,第19页)

② 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷九五《高俭传》,第3841页。

③ 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一九九《柳冲传》,第5679页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷四七二元祐七年(1092)四月戊午条,北京:中华书局,2004年,第11264—11265页。

⑤ 朱彧:《萍洲可谈》卷一,北京:中华书局,2007年,第112页。

⑥ 宋代宗女数量庞大,特别是郡主、县主,若都求阀阅,客观上也做不到。

⑦ 苏舜钦著,沈文倬校点:《苏舜钦集》卷一五《太原郡太君王氏墓志》,上海:上海古籍出版社,2011年,第190页。

亿,因而获得“婚姻不求门阀”^①的美名,且被郑樵等学者引为宋代婚姻的重要特点。然其此举竟引起族人哗然,岂不正说明其时婚姻尚阀阅之风仍盛,绝非如郑樵所说“五季以来……婚姻不问阀阅”。究其实,王旦家族的婚姻对象虽多非士族,而多为当世勋贵名臣家,此与唐代官僚阶层的婚姻取向并无二致。凡此都可证明郑樵所谓的“五季以来……婚姻不问阀阅”,并不足信。

这就提醒我们,史学是一门实证的科学,研究历史,一要有正确的观点,二是要充分掌握经过验证的资料,不能翻检到古代文人的一两句话就视为至宝,不经验证,便作为自己立论的主要依据。郑樵此论的诸多错误再次证明:古代文人的许多夸张不实的“论断”,包括上引郑樵“名言”、沈括论唐代士庶不通婚^②、胡应麟说“五代以还,不崇门阀”^③等,在未得到实证资料严格检验之前,绝不能信以为真。

总而言之,对当前我国唐宋史学界产生重大影响的“唐宋变革论”,其首创者仍非以内藤为代表的京都学派莫属。正因为如此,“如今一说到‘唐宋变革论’,人们立即想到日本京都学派即内藤湖南、宫崎市定的‘宋代近世说’,或进而想到东京学派即周藤吉之、前田直典的‘宋代中世说’”^④。内藤湖南等的唐宋变革论是一个误区,被学界某些人推崇备至的郑樵论唐宋选官制度、婚姻取向剧变,也是误区。现在亟应走出既有的内藤湖南等的“唐宋变革论”误区,以辩证唯物主义与历史唯物主义为指导,充分利用唐宋传世文献与出土文献(特别是20世纪80年代以来新刊布的出土文献),切实研究我国唐宋时期与唐宋之际究竟分别发生了什么变化,这些变化在中国古代历史上究竟分别占有什么地位。

[责任编辑 范学辉 孙 齐]

① 脱脱等撰:《宋史》卷二八二《王旦传》,第9552页。

② 沈括著,胡道静校证:《梦溪笔谈校证》卷二四《杂志一》,上海:上海人民出版社,2016年,第568页。沈括的原话是,魏晋南北朝隋唐,崔、卢、李、郑等“大率高下五等,通有百家,皆谓之士族。此外悉为庶姓,婚宦皆不敢与百家齿”。沈括只看到问题的一面,而未看到另一面。实际上,正如《资治通鉴》卷一九五贞观十二年(638)正月乙未条所载,隋唐时期,“山东人士崔、卢、李、郑诸族,好自矜地望。虽累叶陵夷,苟他族欲与为昏姻,必多责财币”(第6135页),其联姻范围就包括庶族。唐初庶族出身的大臣魏征、李勣,其子女就与山东士族联姻。说明魏晋南北朝隋唐时期,士庶联姻的情况实际上很常见,只是未为士族高门普遍认同而已。

③ 胡应麟:《少室山房笔丛》卷三九《华阳博议下》,北京:中华书局,1958年,第515页。

④ 张邦炜语,出自其《“唐宋变革论”与宋代社会史研究》,李华瑞主编:《“唐宋变革论”的由来与发展》,第1页。

根植本土：当代中国史学主体性的崛起

郭震旦

摘要：实现主体性是一国史学臻于成熟的标志，它意味着一国史学对于本民族及世界历史有自己独立的认知和表达系统。依托苏醒的中国史观，当代中国史学进行了卓有成效的主体性实践。西方汉学在理论和实践两个方面为国内史学家挣脱欧洲中心论的束缚提供了示范，并向中国学界展示了摆脱西方中心论后重新构建中国历史叙事的可能性，以及中国历史本身在摆脱欧洲中心约束之后惊人的可塑性。中国史学的主体性崛起及实践具有无可置疑的正当性，但它并不享有与文化本质主义共谋的正当性，必须避免史学主体性的崛起滑进文化本质主义的陷阱。在史学主体性的带领下，中国史叙事一定能够回到它自己的轨道。在主体性推动下，中国史学即将开启一个崭新的时代，新的范式正在孕育之中，这必将激发中国史学所蕴藏着的无限潜能，为中国史学开拓出一个新的发展路径。

关键词：中国史学；主体性；普世主义历史叙事；海外汉学；文化本质主义

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.04.10

实现主体性是一国史学臻于成熟的标志，它意味着一国史学对于本民族及世界历史有自己独立的认知和表达系统。长期以来中国历史叙事为普世主义所规制，渐渐与自身的发展轨道相乖离，这使得当代中国史学的主体性一直处于暧昧不明的状态。现在，中国的复兴正以新的语汇改变着她自身的历史结构，中国普世主义历史叙事正经历一个祛魅的过程，史学的主体性正在崛起。近年来日渐强烈的史学本土化主张就是其表征。“二战”以后，尤其是20世纪80年代以来，随着全球化不断深入，以欧洲中心论为基调的普世主义历史叙事正在全球范围内瓦解，新的世界历史叙事范式正在形构，而中国史学主体意识的崛起，正是这一过程的一部分。中国崛起本质上是一个刷新历史的过程，同时也是刷新历史叙事的过程。史学主体性的崛起，必将更新中国的历史叙事，并推动中国史学开启建构新范式的大幕。

一、时代催生出史学主体性的崛起

以五种生产方式为基干的中国普世主义历史叙事的合法性是随着中国革命的胜利而确立的，革命的正当性赋予了这种叙事方式的正当性。本质上，它反映的是在革命语境下现实与历史之间所建立的关系。在这种叙事框架下，中国历史的主基调被描绘成血腥的压迫和剥削，以及大规模的阶级对抗，显而易见，这种叙事框架暗含着对古代中国的否定。它是曾经的现代化追求苏联化的必然选择。与此同时，来自欧美的历史发展观念也成为中国历史叙事的标尺，“欧洲是先进的中心的，中国是落后的边缘的”，成为臧否中国历史进程的先天依据，欧洲中心论遂成为中国历史叙事的集体无意识。随着中国现代化进程走向深入，尤其是随着中国的崛起，中国的实践正在要求现实与历史建立一种新的关系，其背后的逻辑是：现在的中国强调走自己的道路，这就必须唤醒在普世主义历史叙

作者简介：郭震旦，山东大学儒学高等研究院副教授（山东济南 250100）。

基金项目：本文系国家社会科学基金项目“近30年中国史叙事的本土化趋势研究”（16BZS002）的阶段性成果。

事框架下休眠的原生历史；改革开放创造出新的时代主题，要求与之相呼应的历史叙事。在普世主义的语境下，现代中国的合法性是以否定古代中国的合法性为前提的，而在特殊主义语境下，现代中国的合法性则是继承古代中国的合法性为前提的。这场改变十几亿人命运的改革开放，被定位为文明的复兴，过去不再被简单地视为革命的对象，也不再是现代中国的负资产，反而成为现代化建设的精神故乡和发展凭据。雅斯贝尔斯曾富有诗意地写道，“当下是通过对我们自身起作用的历史基础而得以实现的”，人类的每一次飞跃都会回忆起轴心时代，并在那里重燃火焰。我们和我们的当下处在历史之中，如果当下在今日狭隘的视域之中堕落成单纯的当下的话，那么它就会丧失其深意。如果我们抛弃历史，那么历史上所有的飞跃都将成为假象^①。这就是将中国崛起与文明复兴联系起来的最深层原因^②。

既有的经验表明，一国的历史叙事总是由对该国社会形态的认知所决定。对社会形态的认识影响着现实发展道路的选择。例如，斯大林的单线历史发展图式为了突出革命的作用，片面夸大生产关系变革的决定性意义，完全不符合活生生的现实，虽然它在一个时期似乎发挥了强大的政治作用，但从这里引出的阶级斗争万能论和社会主义单一模式论，终于变成一种自我思想禁锢和僵化的教条原则，阻碍了苏联现代生产力的高速发展，严重滞后了体制内部的改革与创新^③。中华人民共和国七十年的实践也表明，对社会形态的认识同样决定着现实政策的推行，正是由于从欧洲社会形态演进的角度来判定中国社会性质，在建国初，中国急于宣布已经完成对资本主义所有制的社会主义改造，通过大跃进来赶超英国和美国。晚年毛泽东由于不了解马克思关于东方社会形态演进的理论，以及这一理论与欧洲社会形态演进理论之间的差异，从而导致了一系列政治决策的失利。十一届三中全会以后，邓小平确立以经济建设为中心的发展路线，并在实践中逐步形成了中国特色社会主义理论，而这一理论在主要方面都切合马克思的社会形态理论，尤其是马克思关于东方社会形态演进的理论，目的就是要摆脱欧洲中心主义的思维框架，退回到中国作为落后的东方大国的实际境况中去，并从这一实际情况出发来确立自己的发展道路^④。中国改革开放道路的选择，正是建立在对中国社会形态的深刻把握之上。

“在历史发展的转折点上，原有的理论如不能满足时代的需求，时代就要召唤新的理论”^⑤。早在1986年，苏秉琦先生就敏锐地观察到中国的现代化进程和史学主体性崛起之间的关系。他认为，20世纪80年代对中国文明起源研究的重视，背后有着深刻的时代诉求，因为我们“要建设与五千年文明古国相称的现代化”，必须了解我们这个古老文明的民族灵魂、精神支柱是什么，我们要继承和发扬什么^⑥。只有在时代变迁的大背景衬托下，中国史学的主体性才能显现它的剪影。

“‘过去’总是为当前行动、意识形态和信仰的正当化需求而被认领”^⑦，这种观念的调整充分体现在意识形态对历史的看法上。习近平多次强调，“当代中国是历史中国的延续和发展”^⑧，“数千年来，中华民族走着一条不同于其他国家和民族的文明发展道路”，中国特色社会主义道路的开辟是由我

① [德]卡尔·雅斯贝尔斯：《论历史的起源与目标》，李雪涛译，上海：华东师范大学出版社2018年，第1、14、3、320页。

② 王康武：《更新中国：国家与新全球史》，黄涛译，杭州：浙江人民出版社，2016年，第14页。

③ 罗荣渠：《新历史发展观与东亚的现代化进程》，《历史研究》1996年第5期。

④ 参见俞吾金：《社会形态理论与中国发展道路》，《上海师范大学学报》2011年第2期。

⑤ 罗荣渠：《“现代化”的历史定位与对现代世界发展的再认识》，《历史研究》1994年第3期。

⑥ 苏秉琦：《中国文明起源新探》，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，第177—178页。

⑦ [美]帕特里克·格里著，罗新主编：《历史、记忆与书写》，北京：北京大学出版社，2018年，第2页。

⑧ 习近平：《习近平致中国社会科学院中国历史研究院成立的贺信》，《光明日报》2019年1月4日。在第十二届全国人民代表大会第一次会议上的讲话（2013年3月17日）中，习近平也曾说道：实现中国梦必须走中国道路，这就是中国特色社会主义道路。这条道路来之不易，它是在改革开放三十多年的伟大实践中走出来的，是在中华人民共和国成立六十多年的持续探索中走出来的，是在对近代以来170多年中华民族发展历程的深刻总结中走出来的，是在对中华民族五千多年悠久文明的传承中走出来的，具有深厚的历史渊源和广泛的现实基础。

国历史传承和文化传统决定的^①。这些论述表明,在国家层面上,中国历史已从普世主义历史叙事的束缚中解放了出来。

海外学术的刺激也助推中国史学主体性的崛起。无论从空间还是时间而论,中国都是一个超大规模文明体。中国的强势崛起,正促使世界学坛有关中国的理论创造进入一个十分活跃的状态。中国的悠久历史和迅速增长的综合国力本身正在生成多重意义,在此背景下,东西洋学者都在创发有关中国历史与现实的理论,就此展开了一场解释中国的竞赛。在这场竞赛中,中国遗憾地处于缺席状态^②,这样一种局面凸显了建设中国主体性学术的紧迫性。近年来,学术界启动“何为中国”的讨论,就是为了以“中国立场、中国视角、中国意识”来参与这场解释中国的竞争。当下,来自海外的一些新理论对中国史叙事提出了很多挑战。比如,本尼迪克特·安德森就断言,很多庞大的国家只不过是想象的共同体,并不具有实质国家的意义;杜赞奇主张弃用现代民族国家的概念来讨论历史问题,从民族国家中拯救历史;施坚雅以城市为研究对象,以解剖中国区域社会结构与变迁的分析模式来取代将中国作为整体来研究的方式,改变了过去那种以政治行政区域为单位的研究;日本和韩国则强调亚洲史、东亚史,试图弱化中国与中国史;尤其是“新清史”刮起的旋风,更是对历史的中国提出强力质疑。中国史学界关于“何为中国”的讨论,目的就在于迎接这些挑战,在全球史、区域史浪潮中,坚守国别史的意义,坚持将中国当成一个完整的、单独书写的历史世界,当成一个具有同一性的文化和历史的书写单位。正如论者所诘问的:“我们为什么一定要从民族国家里面去拯救历史,而不能在历史里面来理解民族国家呢?我们为什么一定要按照别人的尺度来界定民主国家,而不是用我们的尺度来界定别的民族国家呢?”之所以发出这样的诘问,是因为在他们看来,“这是一个学战的问题,学术之间也是战争”^③。

一些学者再三呼吁“不能丧失历史的主体性”^④,要“找回中国历史的话语权”^⑤。在这些学者看来,全球化背景之下,虽然不能过分突出自我认同,过分强调区别“他者”,但现在学术界的大问题并不是民族主义,而是在西方强势话语下,许多人被西方思潮牵着走,越来越丧失了本土观察的眼光和角度,被“化”过了头^⑥。

上述分析表明,对国际学术界进行回应,与西方学术对话,已成为中国学术界不可回避的责任。如果中国学者不能从主体性出发论述中国历史的发展,那么五千年的历史文化,就只能沉默地任由外部世界来评说,只能在有关中国的思想市场上做一个看客,而不是成为其中一个强有力的竞争者。因此有学者倡言“要有‘解释中国’的自信”^⑦。

彻底摆脱对西方理论的盲从成为史学主体性崛起的内在动力。众所周知,“近代西方新思潮、新理论的输入对中国社会科学的形成与发展产生了决定性的影响”^⑧,这从根本上赋予了现代中国人文社会科学一种“移植品格”^⑨。正是在这种“移植品格”的规定下,中国学者习惯于以先验的合理性或正当性不加反思和批判地接受西方的概念和理论框架,并自觉将有关中国问题的研究及其成果经过西方知识框架的过滤,根据西方的既有理论概念对这些研究及成果作“语境化”或“路径化”的“裁剪”

① 《习近平在中共中央政治局第十八次集体学习时强调:牢记历史经验历史教训历史警示为国家治理能力现代化提供有益借鉴》,《人民日报》2014年10月14日。

② 葛兆光:《缺席的中国》,《开放时代》2000年第1期。

③ 葛兆光:《宅兹中国——重建有关中国的历史论述》,《贵州文史论丛》2012年第1期。

④ 汪荣祖:《历史的主体性不能丧失——美国学者“新清史”的危害给中国史学研究的又一次警示》,《北京日报》2016年12月12日。

⑤ 汪荣祖:《新时代的历史话语权问题》,《国际汉学》2018年第2期。

⑥ 葛兆光、张瑞龙:《新思想史研究、历史教科书编纂及其他——葛兆光教授访谈录》,《历史教学》2005年第2期。

⑦ 葛兆光:《要有“解释中国”的自信》,《解放日报》2007年8月22日。

⑧ 罗荣渠:《“现代化”的历史定位与对现代世界发展的再认识》,《历史研究》1994年第3期。

⑨ 邓正来:《对知识分子“契合”关系的反思与批判——关于中国社会科学自主性的再思考》,《天津社会科学》2004年第6期。

或“切割”^①。

这种情形在史学领域表现得十分典型。在某种程度上，中国史学突破传统范式与西方理论接榫的过程就是放弃主体性的过程。郭沫若就曾斩钉截铁地说：“关于奴隶制这个问题，我敢十二分坚决地主张：中国也和希腊、罗马一样，对于马克思那个铁则并不是例外。”^②即使有人坚持中国历史有特殊性，那也是在既有框架下的微调，不敢越五种生产方式说雷池之半步。在相当长一个时期内，中国是否有无奴隶社会不是一个学术命题，而是一个政治命题，如果坚持中国没有奴隶社会，甚至会招来杀身之祸。奴隶社会、封建社会讨论中存在的草率和随意充分表现出学术丧失主体性后的轻浮与浅薄，也充分展示出按图索骥式研究那份捉襟见肘的窘迫。在20世纪五六十年代有关奴隶社会的讨论中，对奴隶身份的认定就存在着匪夷所思的简单和鲁莽^③。对奴隶社会某些问题的探讨，可作为一国学术丧失主体性后千方百计比附西方理论的标本。在这种情形下，中国悠久的文明史只能被看作是“以现代欧美为中心的历史叙述中的一个远端部分——如果不是外围部分的话”^④。

德里克早就对由普世主义叙事与中国历史之间的紧张所造成的困窘作过论述。按照他的观点，五阶段分期模式“对于揭示和解释此前的史学家所忽略的中国史学中富有意义的研究领域做出了有价值的贡献”，但“五阶段论的分期模式和中国历史演进实况的不相符，使得中国马克思主义中国史学内部充满了张力”。“将‘普世的’模式强加于中国历史，结果（只能）是对理论概念和中国历史解释的双重简化”。在德里克看来，对历史普遍性模式“固执的坚持”，限制了中国史学家“创造性地解释他们所发现的历史资料的能力”，“即使是那些理论纯熟，研究细致的史家，也未能克服那些干扰他们对其理论假定进行反思性分析研究的障碍”，“他们关于历史发展进程的先入之见，妨害了他们对其所发现的历史资料的解释，最终阻碍了中国马克思主义历史研究的深入发展”^⑤。

当下，这种对西方理论的盲从并未稍减，史学界“追赶西洋和模仿东洋已经到了‘彼进于此，我必随之’的地步”^⑥，“以至于没有了‘中国’”^⑦。这一现象已经引起普遍的反思，一些学者由此特别强调学术研究的“中国性”，坚持历史研究中应当有“中国意识、中国视角和中国立场”，认为只有“让历史说汉语”，才能在普遍历史中给“中国史”占一个座位，提高中国的“历史配额”^⑧。正是出于相同的考虑，一些学者不断呼吁史学本土化，将本土化视为重新铸造未来中国史学典范的根本之路^⑨。

二、主体性思维崛起及其实践

观念总是行动的先导，改革开放后中国史观的回归，无疑是中国史学思想最有意义的事件。主体性思维的崛起及其实践，无疑是改革开放以来中国史学进程的一条主叙事、主线索，抛开这条主叙事、主线索，我们就难以理解近四十年中国史学的变迁，也难以从深处把握当代中国史学的演化大势。早在1979年，被压抑已久的中国史学主体性就开始从蛰伏状态中躁动，标志性事件就是黄现璠所撰长篇小说《我国民族历史没有奴隶社会之探讨》“经过万般艰辛和冲破层层阻力”^⑩得以发表，在

① 邓正来：《全球化与中国社会科学的“知识转型”——在常熟理工学院“东吴讲堂”上的讲演》，《东吴学术》2011年第1期。

② 郭沫若：《驳〈实庵字说〉》，《奴隶制时代》，北京：人民出版社，1954年，第280页。

③ 详参黄现璠：《中国历史没有奴隶社会：兼论世界古代奴及其社会形态》第五章“释众”、第六章“释民”，桂林：广西师范大学出版社，2015年，第49—77页。

④ 王赓武：《更新中国：国家与新全球史》，第3页。

⑤ [美]德里克：《革命与历史：中国马克思主义历史学的起源，1919—1937》，翁贺凯译，南京：江苏人民出版社，2008年，第193、211—212、195、213页。

⑥ 葛兆光：《什么才是“中国的”思想史》，《文史哲》2011年第3期。

⑦ 葛兆光：《历史学四题》，《历史研究》2004年第4期。

⑧ 葛兆光：《历史学四题》，《历史研究》2004年第4期。

⑨ 王学典：《中国历史学的再出发——改革开放40年历史学的回顾与展望》，《中国高校社会科学》2019年第1期。

⑩ 黄现璠：《中国历史没有奴隶社会：兼论世界古代奴及其社会形态》，第242页。

这篇文章中,黄现璠大胆宣布:“我坚决主张我国历史上没有奴隶社会。”此文的面世,揭开了改革开放后史学界挑战普世主义历史叙事、“从西方话语中打捞中国历史”的大幕。其后,黄氏在广泛使用历史学、考古学、古文字学、音韵学、历史语文学、民族学、民俗学、神话学、人类学、社会学等学科方法的基础上,以所积四十年之功,于1981年写成《中国历史没有奴隶社会》一书,对有奴隶社会说进行了系统深入的辩驳。在这部六十余万言、直到2015年才得以面世的长篇大作中,黄现璠反复申言,所谓奴隶社会,在中国古史中纯属子虚乌有,它是主观教条主义强加给中国古史的东西,或是将似是而非的概念张冠李戴到中国古史的伪说,或是全然不顾我国史册记载的古史事实而利用唯我独尊的话语权将自己牵强附会的伪知识假学说硬灌给青年学子以达欺世盗名之功的谬论,绝不可信^①。需要特别强调的是,在这部书稿中,黄现璠屡次呼吁要以“中国中心观”来取代那种“习惯于拿西洋古代史来作为中国古代史研究的标准和参照标本”的“西方中心观”^②。这比后来成为标签的出自柯文的“中国中心观”要早了许多。

其后,张广志、胡钟达、沈长云、晁福林等人积极响应黄文,纷纷撰文否定中国存在过奴隶社会,在20世纪80年代初掀起一个否定中国存在奴隶社会的高潮,并在此过程中形成了影响广泛的“无奴学派”。“无奴学派”对史学界盛行已久的教条主义思维形成重创,冲击了学术研究“公式化”的格局,破除了中国古代史和民族史研究长期存在的“欧洲中心观”,因而在改革开放后中国史学主体性崛起历程中占有特殊地位。

1988年7月,由国家教委等单位举办的“第五届全国史学理论讨论会”在烟台召开。会议的主题是重新探讨马克思主义社会形态理论,“奴隶社会并不是人类社会普遍必经的阶段”成为会议共识^③。“对于中国古史学界来说,对‘五种生产方式说’进行剖析的焦点在于存不存在所谓的奴隶社会这一社会发展阶段的问题”^④,对奴隶社会的否定,拆解了五种社会形态链条最关键的一环。

苏秉琦也很早就表现出建构中国主体性历史的强烈愿望。1981年,苏秉琦提出建立考古学“中国学派”^⑤的主张,在他看来,把马克思社会发展规律看成是历史本身是中国历史学存在的一个怪圈,把社会发展史当成唯一全部的历史,只能把活生生的中国历史简单化。他将中国古史的框架和脉络概括为“超百万年的文化根系,上万年的文明起步,五千年的古国,两千年的中华一统实体”,就是为了证明中华文明有自己的发展道路。他在20世纪90年代初提出“重建中国古史的远古时代”的口号,所谓重建,就是针对他所称的过去那种“将社会发展史和手里的考古实物简单相加的做法”^⑥。

与否定中国存在奴隶社会相伴随的,是对中国存在封建社会说的持续质疑。1986年,何新发表《中国古代社会史的重新认识——从近年出版的两部史著看当代中国史学理论的危机》,认为“五阶段社会发展公式”歪曲了马克思的原意,是“单线演化模式”和“欧洲中心主义”的产物,中国史学界称秦汉以后为“封建”时代,是硬套欧洲历史模式所造成的“概念和术语的错乱”^⑦。1991年日知在《“封建主义”问题(论feudalism百年来的误译)》一文中明确指出,将feudalism与中国历史上的“封建”对应起来是一个误译,在学术界引起巨大震动。1999年,《历史研究》编辑部与南开大学历史系联合召开了“中国社会形态及其相关理论问题学术研讨会”,会议的基调就是否定中国存在封建社会。2006年,冯天瑜《“封建”考论》问世,遂将“封建社会”讨论推向高潮。冯书以历史语义学为工具,试图证明“封建社会”不过是彻头彻尾的概念“误植”。学界围绕冯书召开了多次研讨会,计有2006年10月在

① 黄现璠:《中国历史没有奴隶社会:兼论世界古代奴及其社会形态》,第320页。

② 参见黄现璠:《中国历史没有奴隶社会:兼论世界古代奴及其社会形态》,第320页。

③ 《一九八八年全国史学理论讨论会纪要》,《中国史研究动态》1988年第9期。

④ 晁福林:《探讨有中国特色的社会形态理论》,《历史研究》2000年第2期。

⑤ 苏秉琦:《中国文明起源新探》,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年,第38页。

⑥ 苏秉琦:《中国文明起源新探》,第4—5页。

⑦ 何新:《中国古代社会史的重新认识》,《读书》1986年第11期。

武汉大学召开的“封建社会再认识”学术研讨会,2007年10月由中国社科院历史研究所主办的“‘封建’名实问题与马列主义封建观”研讨会,以及2008年12月在苏州召开的“‘封建’与‘封建社会’问题”研讨会。2010年5月,《文史哲》杂志举行“秦至清末:中国社会形态问题”人文高端论坛,并开设专栏,专题讨论所谓“中国封建社会”问题,讨论的基调也是反对中国存在封建社会。有关“中国封建社会形态”的讨论在这一年达到高潮,甚至被列入“2010年十大学术热点”^①。2011年,《史学月刊》第3期组织“秦至清社会性质的方法论问题”笔谈,试图从方法论方面探索社会形态研究的突破口^②。大多数参与讨论的学者否定秦至清的社会形态为封建社会,而少数坚持封建说的批评者们,“却和几十年前比几乎没有任何改变和进步,仍然局限在他们自己所理解(其实是幻想)的教条主义框架内部,做自我陶醉式的概念游戏”^③。

作为魏晋封建说的代表,何兹全也在晚年放弃了对五种生产方式说的坚持,他将战国到秦汉的中国古代社会概括为私家主体社会。之所以这样做,是因为“奴隶社会这个词不科学”,“会引起许多繁杂的争论,无益于对历史客观真实的认识”^④,应该“束之高阁”^⑤,彻底放弃。他充分理解学术界对社会形态研究“公说公有理,婆说婆有理,各说各有理”状况所表现出的“淡漠甚或腻烦情绪”,主张研究中国历史应该重事实,重材料,少定框框,在事实没有摸清楚之前,不要急于定社会性质,应该先让中国史料说话^⑥。

作为近代经济史领域的专家,李伯重主要对资本主义萌芽论进行了反思。他认为资本主义萌芽理论对明清中国经济发展的总体看法是以英国模式为代表的西欧道路具有无可置疑的普遍性为默认前提的,以往所认为的西欧大陆对中国历史的普遍意义并未经过验证,从方法论上来说,预设结论的先验性研究方法,其实质仅仅只是想要证明西欧大陆在中国土地上的重现,而不是发现中国经济发展的真正特点。“资本主义萌芽情结”是按照欧洲的经验来构建中国的历史,只有摆脱了这种情结,我们才能够不带偏见、实事求是来了解中国过去所发生的事情,探索中国历史自身的发展规律和特点^⑦。

更多学者则从总体上对普世主义历史叙事进行理论反思。早在20世纪80年代,罗荣渠就提出“一元多线史观”来突破“单线史观”的迷障。他指出,单线式的历史发展公式与马克思的辩证的发展思想格格不入,将五种生产方式的单线发展图式解释为关于世界历史演进的规律是对马克思学说的误解,马克思本人的历史发展观是多线式的而不是单线式的。中国历史走的是与西方完全不同的一条道路^⑧。

作为著名的马克思主义史学家,田昌五晚年集中论证了中国历史与西方普世主义历史叙事之间的矛盾,藉此构筑新的中国历史体系。他认为,中国历史是一种最正常最纯粹的发展形态,必须本着实事求是的精神探索中国历史的规律,用任何模式套改或剪裁中国历史都是错误的,中国历史既不是什么西方型的,也不是所谓东方型的,而是地地道道的中国型的^⑨。他用中国历史大循环的理论,

① 《光明日报》理论部、《学术月刊》编辑部:《2010年度中国十大学术热点》,《光明日报》2011年1月11日。

② 这组笔谈包括冯天瑜《“封建”名实之辩的方法论问题》、张金光《中国古代社会形态研究的方法论问题》、李若晖《关于秦至清社会性质的方法论省思》、李振宏《从国家政体的角度判断社会属性》、黄敏兰《全面认识中国古代社会的政治权力经济》、叶文宪《走出“社会形态”的误区,具体分析社会的结构》、李治安《关于秦以降皇权官僚政治与贵族政治的符合建构》等文章。

③ 聂长顺:《关于封建的中日对话——谷川道雄、冯天瑜讲谈录》,叶文宪、聂长顺主编:《中国“封建”社会再认识》,北京:中国社会科学出版社,2009年,第341页。

④ 何兹全:《中国古代社会史研究导论》,北京:商务印书馆,2010年,第13、8页。

⑤ 何兹全:《中国古代社会》,北京:北京师范大学出版社,2007年,第271页。

⑥ 何兹全:《争论历史分期不如退而研究历史发展的自然段》,《光明日报》1999年1月29日。

⑦ 李伯重:《理论、方法、发展、趋势:中国经济史研究新探》(修订版),杭州:浙江大学出版社,2013年,第34—35、14页。

⑧ 罗荣渠:《论一元多线历史发展观》,《历史研究》1989年第1期。

⑨ 田昌五:《建立新时代的马克思主义历史学》,《中国历史体系新论》,济南:山东大学出版社,2000年,第6页。

来证明中国自古以来就是作为东方文明的中心独立地向前发展的,在近代以前,她单独构成了一个世界,并形成了中国文化圈^①。

秦汉史专家张金光的主体性情结更是浓重。他认为,表述中国古代社会的一些概念和范畴大都是舶来品,“五朵金花”的讨论,不是为了从中发现实在的中国历史逻辑,并创立符合与之相符的理论分析范畴、概念,而只是为了证明现成理论预设的正确,最终只能削足适履,终日徘徊于五种生产说的既定框格。在他看来,中国历史研究应力求走出西方历史中心论以及西方学术话语体系笼罩之困境,深入中国历史实践,通过大量的实证分析作出符合中国实际的理论模式^②。

通过上述梳理,可以看出,回归中国本体,用中国历史观重新建构中国史叙事体系,已经成为史学界的集体自觉。近四十年来,从远古到近代,普世主义历史叙事的每个链条都被重新审视,以“欧洲中心论”为基调的普世主义历史叙事大体上已经解体。越来越多的学者认为,中国社会形态研究应当建立起自己的话语系统。只有通过研究归纳出中国历史研究中新的概念系统和理论范式,才能重建中国史叙事的理论体系^③。

正是凭借观念上的突破,众多史学家展开了主体性史学的实践,其中最具代表性的莫过于中国文明起源研究。自20世纪80年代中期以来,随着大量简帛材料和考古资料的发现,众多考古和中国上古史研究学者投入到中国文明及国家起源的研究中。1986年至2000年间有关中国文明起源的研究成果呈“井喷”之势,多达800余种。以五帝时代为中心的古史重建,已成为中国古代史研究的核心问题,并在诸多关键问题上取得重大进展。夏鼐、苏秉琦、李学勤、张忠培等众多学者都从考古学上肯定了中国文明的自成一体,并尝试建构中华文明演进的总体脉络和时空框架。

由官方组织的一些大型学术攻关项目也体现出国家层面对中国本位叙事模式的支持。无论是“夏商周断代工程”还是“中华文明探源工程”,都具有“阐释中国独特的历史演进道路的意义”^④。尤其是“中华文明探源工程”,在制定文明起源的标准时,不再拘泥于西方制定的以文字和金铜冶金技术作为文明产生标准的做法,转而根据对中国古代资料的实证研究,从社会分工、阶级分化、中心城市和强制性权力等方面提出了文明起源的中国标准。此举不仅向外表明中国自古走的就是一条独立的发展道路,还显露出从中国材料出发构建中国早期文明研究话语体系的努力。

社会史的复兴本质上代表中国史学主体性的崛起。“自下而上”的区域社会史研究成为推动中国史叙事本土化的重要实践和主要趋向。走向田野与社会,回到历史现场进行“在地化”的考察、体验和研究,已经成为社会史研究的规范。强调本土的社会学、人类学和民俗学田野调查方法与技术向历史学特别是其中的社会史研究大规模移植与渗透。中国史重返故土在社会史复兴中得以实现。入江昭就明白无误地指出,无论是“社会转向”,还是在“文化转向”,都是“强调一国历史的特殊性与例外性”,“强调一国一地独特的‘本土化’的国民气质和‘心态’”^⑤。

史学家们纷纷建构自己的历史解释系统。田昌五致力于构建新的中国历史体系,提出中国历史可分为洪荒时代、族邦时代、封建帝制时代等三大时代;历时两千多年的封建帝制时代的历史进程并不是直线式运行的,而是周期性循环演进的。张金光从其“实践历史学”理念出发,依托一系列独创的范畴、概念,将中国古代的社会形态分为四个递进相续的时期:邑社时代(西周春秋)、官社时代(战国秦)、半官社时代(汉唐间)、国家个体小农时代(宋清间),初步构建了一个奠立在历史实证基础上的中国古代社会历史理论分析体系和叙述方式。晁福林提出“氏族—宗法封建—地主封建”的社会

① 田昌五:《建立新时代的马克思主义历史学》,《中国历史体系新论》,第20页。

② 张金光:《关于中国古代(周至清)社会形态问题的新思维》,《文史哲》2010年第5期。

③ 张国刚:《本土化:重建中国社会形态理论的根本》,《历史研究》2000年第2期。

④ 王和:《关于“中国路径”源头问题的新思考——〈中国古代国家起源与形成研究〉的意义和启示》,彭卫主编:《历史学评论》第1卷,北京:社会科学文献出版社,2013年,第297页。

⑤ [美]入江昭:《全球史与跨国史:过去、现在与未来》,邢承吉、滕凯伟译,杭州:浙江大学出版社,2018年,第4—5页。

形态说,叶文宪提出了“酋邦时代—封建王国(或王国)时代—王国与帝国的转型时期——专制帝国时代”说,王震中提出了“邦国—王国—帝国”说,冯天瑜提出了“原始时代—封建时代—皇权时代—共和时代”说,李若晖提出从秦到清是“郡县制”,何怀宏提出从秦到清是“选举社会”,这些都是主体性中国史叙事的重要尝试。李伯重提出的“江南道路说”,勾勒出不同于西方的一条中国近代化之路。曾力主“战国封建说”的白寿彝先生在主编《中国通史》时谨慎地避开了古史分期问题,代之以只有时间意义的“上古时代”和“中古时代”。商传、曹大为、王和、赵世瑜主编的《中国大通史》则公开宣称“不再套用斯大林提出的‘五种社会形态’单线演变模式作为裁断中国历史分期的标准”,并且“避免笼统使用涵义不清的封建制度的概念”,而是直接使用具体的所有制和生产方式的概念,如均田制、地主土地所有制、租佃经济等,把夏商周三代称作“宗法集约型家国同构农耕社会”,把秦汉至清称作“专制个体型家国同构农耕社会”^①。中国国家博物馆“古代中国陈列”也直白宣布已经放弃了“奴隶社会”“封建社会”这套话语系统。

中国传统思想资源也重新得到重视。一些学者提出,“可以尝试从中国古史传承脉络里寻找替代西方社会科学理论的概念,以此作为解释自身历史演进变化的依据”,通过复活“中国”“大一统”“封建”“经世”“道统”“夷夏”“文质”等概念的本意,重新发现中国人文学的精髓。对传统概念的这种处理,“不是把他们当作验证西方进步概念的工具和手段,而是真正视其为建构中国新型历史叙事的可靠资源”^②。一些海外学者细心地观察到:“随着20世纪80年代以来对中国复苏的民族自豪感的高涨,人们对古代传统的兴趣得以复兴”^③，“在经历了五四运动以来一般知识分子对中国历史的批判与责难后,这些学者似乎很高兴有机会重新审视过去,把中国的过去视为有生机并有助于发展和演进的源泉,而不再是中国现代化的障碍”^④。对此,德里克表达得更加明确,他认为,20世纪90年代中国史学即已出现“作为中国认同的组成部分的本土化实践的复活”,“始自1993年的重振‘国学’的努力,就标志着坚持保守性的——或者更恰当的说是本土性的——态度去寻找学术研究的‘中国式’道路”^⑤。有学者斩钉截铁地预言:“今后在中国史学界,就有价值的学术探讨来说,涉及这一问题——即人类历史进程究竟是否表现为统一模式、‘五种社会形态’究竟是否是放之四海而皆准的发展道路的有关争论,大体上可以给出否定的答案,并就此告终。”^⑥

一些学者已经把主体性崛起当作当代中国古代史研究思想进程的一个重要表现。有学者敏锐地观察到,20世纪90年代以来,中国古代史研究的一个显著的变化就是,“人们开始直接面对自身民族的历史过程进行理论抽象,尝试用本民族的语言概念来阐述自己民族的历史,即开始了一个自觉摆脱用欧洲历史模式解读中国历史的思想行程”,“这标志着中国学人开始进入一个具有清醒的自我意识和批判精神的时代,一个具有真正意义上的独立思考的时代”^⑦。

三、西方汉学对中国史学主体性思维的刺激

20世纪七八十年代,随着全球化、民主化浪潮的演进,欧洲中心论受到来自西方学术世界内部的强烈冲击,西方学术进入范式更替的新世代,这一学术思潮极大地影响了美国中国学的研究,使美国中国学出现范式扩散的趋势,柯文的中国中心观就是在这一趋势中应运而生。突破欧洲中心观的

① 曹大为:《关于新编〈中国大通史〉的几点理论思考》,《史学理论研究》1998年第3期。

② 杨念群:《中国人文学传统的再发现——基于当代史学现状的思考》,《中国人民大学学报》2015年第6期。

③ 王赓武:《更新中国:国家与新全球史》,第102页。

④ [美]柯文:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,林同奇译,北京:社会科学文献出版社,2017年,第82页。

⑤ [美]阿里夫·德里克:《欧洲中心霸权和民族主义之间的中国历史》,《近代史研究》2007年第2期。

⑥ 王和:《关于“中国路径”源头问题的新思考——〈中国古代国家起源与形成研究〉的意义和启示》,彭卫主编:《历史学评论》第1卷,第301页。

⑦ 李振宏:《六十年中国古代史研究的思想进程》,彭卫主编:《历史学评论》第1卷,第73页。

美国中国学新势力取得了一系列令人耳目一新的成果,随着这些成果的传入,他们在理论和实践两个方面为国内史学家挣脱欧洲中心论的束缚提供了示范,与国内正在上升的史学主体性思潮产生共振,极大地刺激中国史学主体性呼声的高涨。谈到中国史学主体性的崛起,在任何意义上,柯文《在中国发现历史》一书都是一个绕不过的存在,1989年,该书中文版甫一出版,“就引起中国学术界的震撼”^①。从此,中国中心观不胫而走,至今仍是史学界最响亮的一句口号。有学者为此写道:“‘在中国发现历史取向’近年受到许多国人赞赏或仿效”,此书“引用率甚高,‘在中国发现历史’一语几成口头禅”^②。柯文的“中国中心观”要义在于:力图从中国而不是从西方着手来研究中国历史,并尽量采取内部的(即中国的)而不是外部的(即西方的)准绳来决定中国历史哪些现象具有历史重要性。总之,“中国中心观”要求的是“一种根植在中国的而不是西方的历史经验之中的史学”。

尤其发人深省的是,柯文直接指出一个事实,即“中国史家,不论是马克思主义者或非马克思主义者,在重建他们自己的过去历史时,在很大程度上一直依靠着从西方借用来的词汇、概念和分析框架”,从而使中国人研究自己的历史也不能以中国为中心。这无异于给了从未意识到范式危机的中国史学家当头一棒!

2000年贡德·弗兰克《白银资本》中文版的问世也对“中国中心观”的强化起了推波助澜的作用。该书以极具挑战性的姿态对1500年以来世界各地之间的经济联系作了一个气势恢宏的论述,其最引人瞩目之处在于在对“欧洲中心主义神话”进行严厉批判的同时,把中国置于亚洲的中心,把亚洲置于全球经济的中心,认为中国在工业革命前的经济史中占据着极其突出和积极的地位。该书在中国史学界产生巨大轰动效应,虽然其中一些观点在大陆学者看来像天方夜谭^③,但其颠覆西方中心论,甚至以中国为中心重构世界历史的做法,却对中国学者产生了观念上的强烈冲击,使中国学者重新看待中国乃至亚洲在世界上地位,不再把中国视为近代早期世界历史的消极角色,尤其是弗兰克提出的整体主义全球视野,给了中国学者“振聋发聩的提示”,正是由于弗兰克的榜样,使中国学者“领悟到还有其他看待世界历史的方式与可能”^④。

对中国学者来说,对构建主体性史学最具启发意义的恐非黄宗智莫属。华人身份以及长期生活在大陆学术圈,尤其是在华北及江南经济史研究领域所取得的不同凡响的成就,使得我们能够更好地理解他从实践出发而不是从西方理论出发研究中国的方法论价值及意义。1993年,他在《史学理论研究》发表了《中国经济史中的悖论现象与当前的规范认识危机》一文,指出从西方理论来看待中国世界,几乎所有的经济现象都是悖论的,也就是说从现有理论上看来是一对相互排斥的悖论现象,但实际上它们都是并存和真实的,比如“没有发展的增长”“过密型商品化(市场化)”“集体化下的过密化”以及“没有城镇化的工业化”,这些都是与经典理论预期不相符的社会经济实际,是他们所没有考虑到的实际,需要学术界重新理解和概括,这就意味着长期以来由西方经典社会科学理论所主宰的中国研究存在着“规范认识危机(范式危机)”,中国社会科学研究必须创建新的更符合中国实际的概念和理论。该文一出,立即引起大陆学界广泛讨论,《史学理论研究》连续五期发表文章予以回应,专题讨论该文的学术会议也次第召开。该文的意义在于,它指出了西方现有理论研究中国实践在功能上的穷困,并预示着根植中国本土的理论创造具有广阔的发展空间。近二十年来,黄宗智总是不厌其烦地强调“用能够准确掌握中国实际的研究方法来形成扎根于中国实际的理论概念和社会科学”^⑤。在他看来,研究中国的社会科学家面临的挑战在于:怎样从实践的认识而不是西方经典理论

① 雷颐:《批判精神的内化》,[美]柯文:《中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,第1页。

② 罗志田:《在中国发现的历史——关于中国近代史研究的一点反思》,《北京大学学报》2004年第1期。

③ 参见林甘泉:《从“欧洲中心论”到“中国中心论”——对西方学者中国经济史研究新趋向的思考》,《中国经济史研究》2006年第2期;王家范:《解读历史的沉重——评弗兰克〈白银资本〉》,《史林》2000年第4期。

④ 刘北成:《重构世界历史的挑战》,《史学理论研究》2000年第4期。

⑤ [美]黄宗智:《探寻扎根于(中国)实际的社会科学》,《开放时代》2018年第6期。

的预期出发,建立符合中国历史实际的理论概念;怎样通过民众的生活实践,而不是以理论的理念来替代人类迄今未曾见过的社会实际,来理解中国的社会、经济、法律及其历史。他建议到最基本的事实中去寻找最强有力的分析概念,从实践出发去建构中国研究真正需要的一系列新鲜的中、高层概念,然后在此基础上建立符合实际以及可以和西方理论并驾齐驱的学术理论。^① 黄宗智所努力的,正是中国史学主体性实践所要寻找的道路。我们似乎很难找到一个像黄宗智这样在中国研究中贯彻理论自觉如此彻底的人,其最可贵之处在于,他对中国社会进行实证研究的过程,也就是他对此一研究进行理论概括和概念化的过程。他选择的是“从经验证据到概括再返回到经验证据”的研究进路,这是一条带有典范性的“黄宗智路线”,足以作为探索中国主体性史学建设之路的方向标。

对中国学者来说,滨下武志从亚洲主体性出发同欧洲中心论的对抗同样具有十分重要的方法论意义。相对于已固化为模式的从西方视角来看东亚,滨下武志反其道而行,从亚洲主体性的角度出发,提出亚洲经济圈理论。在他看来,亚洲有自己的发展逻辑,它不是东方对西方亦步亦趋的一个结果,近代亚洲史不应被视为西欧近代发展阶段所规定的对象,应探求如何在亚洲市场地域圈内的各种关系中,从对亚洲自己的认识中寻找本身的位置。他认为,中外学者在研究亚洲近代史的时候,每每有意无意地采取西方中心观的立场,但是,对于中国和亚洲近代史的研究,费正清等西方学者的冲击一回应模式,并不能很好的检视亚洲的历史发展过程,西方的规律是适合于西方的历史与现实的,但未必适合于东亚世界。滨下武志强调,应超越那种从西方看东方的唯一模式,建立从亚洲或东方看西方或世界的模式,从而形成多元的可能性^②。滨下的研究提醒我们,即使在全球化格局中,亚洲仍是一个坚硬的存在,欧洲的光晕淡化不了亚洲的身影。

无论是柯文还是黄宗智,无论是弗兰克还是滨下武志,他们将中国历史放到西方中心论的对立面上,或许并不能真正反映中国的立场,或许也难以完全脱离传统的西方中心论的瓜葛,但是,他们的意义在于,向我们展示了摆脱传统的主流的西方中心论来重新构建中国历史叙事的可能性,以及中国历史本身在摆脱欧洲中心约束之后惊人的可塑性。

四、警惕主体性崛起背后的陷阱

中国史学的主体性崛起及实践具有无可置疑的正当性,但它并不享有与文化本质主义共谋的正当性。所谓文化本质主义,是指“把某个文化极端地化约为某些价值观或特色,并相信其他文化不可能经验同样的价值观和特色”^③。从本质上说,文化本质主义是机械性排外的,它过于简单的对待自身文化与异域文化的关系,将本土文化和外来文化简单地归结为“我们”和“他们”的对抗,所以有学者一针见血地指出:“本质主义的‘西方’和‘本土’,就像殖民主义与民族主义的关系一样,看似对立,实则是一体之两面。”^④由此,我们必须避免史学主体性的崛起滑进文化本质主义的陷阱。

其实,作为“中国中心观”的发明者,柯文早就对这一命题进行了深刻反省。他认为虽然中国中心观有广泛的适用范围,但在某些议题上并不适用,这些议题“以各自的方式对于中国中心取向的适切性提出挑战”。当历史学家尝试了解其他文化的人群时,如果过分强调彼此的文化差异,不但使他们难以掌握文化性格复杂和互相矛盾的元素,也会让他们难以理解文化所经历过的变迁。柯文强调,某文化群体的思想和行为,往往反映了跨文化的人类与生俱来的特性,与世界上其他文化群体的思想和行为有许多相同之处,因此我们在探讨文化差异的同时,必须注意人类社会有许多共通的方法

① [美]黄宗智:《认识中国——走向从实践出发的社会科学》,《中国社会科学》2005年第1期。

② [日]滨下武志:《全球化与东亚历史》,石源华、胡礼忠主编:《“东亚汉文化圈与中国关系”国际学术会议暨中外关系史学会2004年年会论文集》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第28—30页。

③ [美]柯文:《变动中的中国历史研究视角》,《二十一世纪》2003年8月号。

④ 宋念申:《发现东亚》,北京:新星出版社,2018年,第5页。

面,突破西方和中国的历史学家以不同理由、不同方式为中国和中国历史设定界限的做法^①。

或许应该承认,当前一些领域的历史研究已经出现了文化本质主义的苗头。德国汉学家柯马丁就批评国内早期中国研究存在着一种中国文化例外论。他认为与其说这是学术观点,不如说它是政治观点。柯马丁对当前早期中国研究中的本土主义与原教旨主义这两种意识形态提出质疑,认为研究早期中国必须借助国际化与比较性的研究进度,而非限于单一主义和单一文化的中国中心观,后者蕴含的本土主义立场不仅是一种保守的防卫姿态,最终更会造成其自身的自我边缘和自我挫败。柯马丁指出,为使民族主义和本土主义的中国研究获得保护与优先权,在“本土国学”和“海外汉学”之间人为制造两极对立,乃是一种前现代与反批判的思维,这不会是能够使中国文化走出去的方式,也不会是任何一种文明研究可以为继的出路^②。

我们可能需要更多从国际化的角度来看待中国,按照美国学者柯伟林的看法,中国在现代意义上的国家的诞生过程中,早已经融入全球体系中,“在整个20世纪的历史中,无论是就知识、政治、经济还是文化的发展趋势而论,中国都始终是一个不断地卷入国际化大潮的大国”^③。自民国建立后,与更为宽广的世界的相互作用,往往以决定性的方式影响着中国的发展面貌,如果不是特别注重从国际化的角度加以考察,那就无法正确地理解现代中国史^④。

台湾学者杨国枢在20世纪80年代台湾地区的社会科学中国化运动中,曾经提出“本土契合性”的理论,意在彰显本土人在研究本土时相对于局外人的优势。或许这只是问题的一个方面,现有的研究表明,局外人有时可能比本土人具有更大的优势。柯文就认为,“承认历史学者的局外性虽然是个问题,但同时也是让我们与历史当事人有所不同的关键。此一差异让作为历史学者的我们,可以提供历史当事人所没有的认识观点及意义”^⑤。也就是说,局外性可能是劣势,更有可能是一种优势,它可以使历史学家看到当事人看不到的东西,这一点也能够从近年来美国中国学带来的诸多启发得到印证。我们对中国史学主体性的追求,绝不能以否定域外正确认识中国问题的可能性为前提。在柯文看来,美国的中国史学家可能比中国史学家更具有某种优势(或更广义地说,历史学家可能比历史直接参与者更具有优势),这是一个极为真实、值得重视的可能性。正是这种局外性,才使得他们不同于历史的直接参与者,得以以历史学家的身份再现当事人所无法知晓的并且具有意义的过去。不论是美国学者描述中国历史,还是一般历史学家叙述一般的过去,局外性都不只是起到扭曲的作用,还可能起到阐明和启发的作用。从这一点上说,“历史学家所面临的首要问题是如何有效地利用我们的局外性对历史进行最大的阐明和最小的扭曲”^⑥。

“加州学派”的研究理路似乎对我们有特殊的借鉴意义。这主要体现在彭慕兰、王国斌等人在研究上,一方面拒绝欧洲中心论,但另一方面,他们也不简单化地乾坤倒转,“鸠占鹊巢”,把中国推上欧洲中心论曾经占据的位置。加州学派善于通过比较来实现观点和理论的创新,以王国斌《转变的中国:历史变迁及欧洲经验的局限》为例,该书的特点在于,既反对西方中心主义,但又不拒绝欧洲经验,把中国与西方都放到一个平等的框架中去分析,一方面用欧洲的经验来评价在中国发生的事情,另一方面则用中国的经验评价欧洲。通过互为主体,达到更客观的历史认识。王国斌在为弗兰克《白银资本》所作的序言中曾经写道:“他向中国人也提出另一种挑战,即超越中国的绝对核心论,用一种体系架构来更仔细地考察中国的变化与欧洲的变化之间的平行关系,更周全地考察中国与世界

① [美]柯文:《变动中的中国历史研究视角》,《二十一世纪》2003年8月号。

② [德]柯马丁:《超越本土主义:早期中国研究的方法与伦理》,《学术月刊》2017年第12期。

③ [美]柯伟林:《序言》,柯伟林、牛大勇主编:《中国与世界的互动:国际化、内化与外化》,郑州:河南人民出版社,2007年,第1页。

④ [美]柯伟林:《关于民国时期中国国际化问题的新思考》,《浙江大学学报(人文社会科学版)》2007年第1期。

⑤ [美]柯文:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,第63页。

⑥ [美]柯文:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,第89页。

之间的关系。”^①这恐怕也反映了加州学派自己的治史理念。

以一种开放的态度对待外部世界,或许是我们建构主体性学术的一条必由之路。海内外许多成功的研究都表明,选择开放的比较视野才能为封闭造成的自我蒙蔽去魅。欧洲中心论的破灭,正是建立在视野扩大基础之上,它也是欧洲获救自身真实历史的开端,同样,我们要获得真实的自主性叙事,也必须将眼光投向世界。在全球视野下,中国史本身也具备了世界史的意义,这是必须谨记的。

柯马丁就认为,中国汉学研究未来唯一可能的,是中国文明的精深研究与广泛比较研究的结合,研究中国文明的学者如果预图对整个人类文明有所贡献,就必须了解更多其他古文明,才能更清楚地看待古代中国。柯马丁不无警告地指出:“文明的国际性研究将永远不会听命于民族主义的规划”^②。

毋庸讳言,当前史学领域的本土主义带有一种实用主义倾向,实用主义的本土主义,极有可能造成对中国历史的另一种歪曲。普世主义叙事可能导致中国历史的扭曲,我们也不能排除从狭隘的本土主义出发扭曲中国历史的危险性,如果实用主义的偏狭占了上风,本土主义的诉求营造的就只不过是一个缺乏诚实的乌托邦幻象。

正如许多学者所倡导的那样,中国史学应该具有广阔的国际视野。中国经济史以及早期中国研究等许多领域早已经是全球性和国际性的了,这种学科性质决定了研究的国际视野不可或缺,如果硬要闭门造车,学术水平就不可能提高。当今世界,学术“研究的国际化趋势是不可阻挡的,一个好的研究者恐怕很少有不留意国外同行正在说什么、做什么时候”^③。

我们不能也不可能简单地因为欧洲中心论的嫌疑而排斥西方理论,因为现今的社会科学理论几乎都来自西方。黄宗智一直反对把中国的历史和现实盲目地塞进西方的理论框架,但他同时也认为,我们的研究不能停顿在仅仅“证伪”西方的理论,那样仍然只是做其“脚注”。由于中国在社会科学理论方面没有太多的积累,我们仍需要借助西方的理论资源来建构自己的概念和理论,最好的办法是通过中国的经验实际来与西方理论对照(对话),由此鉴别其中对中国实际有洞察力的和没有洞察力或错误的部分,这样既可以借助于它又可独立于它。在黄氏看来,绝对的中国中心论和西方中心论一样,都是中国研究的陷阱,比起西方中心主义,中国中心主义对中国研究的负面影响可能会更大一点,因此,他更倾向于综合不同理论符合中国实际的部分来理解实际。他认为全盘西化和全盘中国化都是不可持续的途径,最好的办法是在两者之间探寻建设性动力,根据关乎中国实际的经验证据而追求融合与超越^④。这些观点足可供我们在从主体性出发处理和西方理论的关系时借鉴。

我们必须充分估计建构自主性学术的困难,当今的理论世界,“西方全面占据原创权和制高点”,亚洲的思考和声音往往被西方遮蔽和淹没。有学者认为,亚洲要想拥有思考与声音,必须“提出超越现代理念的原创理念,掌握这个最重要的原创权”,“在大量具体领域产生重要原创理论”,“在实践上赶超西方”^⑤。这是每一个张扬主体性的学者不得不面对不得不考虑的问题。以笔者的浅见,虽然经过四十年的追赶,如今中国现代学术与西方学术的差距不仅没有缩小,反而有可能结构性地拉大了。最近数年,西方学术在后现代、后殖民、后结构等新潮理论的冲击之下,实现了自我更新和调整,使西方理论表现出此前世代无可比拟的开放性。尤其是在20世纪90年代以后,高速发展的现代信息技术、生物技术渗透进西方人文社会科学,使得西方学术的研究能力更加强大。科学正在给人文社会科学提供新的方法和理论,又一次展示出统一一切知识的雄心。以史学而论,在演化生物学、大数据

① [美]王国斌:《序言》,[德]贡德·弗兰克:《白银资本:重视经济全球化中的东方》,刘北成译,北京:中央编译出版社,2008年,第4页。

② 盛韵:《柯马丁谈欧美汉学格局》,《上海书评》2012年3月31日。

③ 李伯重:《史潮与史风》,北京:中国人民大学出版社,2014年,第47页。

④ [美]黄宗智:《实践与理论:中国社会、经济与法律的历史与现实研究》,北京:法律出版社,2015年,第32—33、179、683、689页。

⑤ 邓曦泽:《亚洲为什么缺乏思考与声音》,《联合早报》(新加坡)2019年2月11日。

技术、基因技术的推动下,过去一些无法想象的人类历史的难题(比如人类的演化及走出非洲的过程)正在得到解决。史学正在重新科学化,过去像一个被冷冻的胚胎,正在科学技术的召唤下复活。对这一趋势的热切期待,可以从乔·古尔迪和大卫·阿米蒂奇合著的《历史学宣言》中表现出的那种对史学久违的乐观主义中可见一斑。20世纪80年代以来,我们对西方史学思潮的引进,多停留在介绍和传播阶段,具体实践则力有不逮,很少有典范性著作问世,个种原因恐怕就在于知识储备和研究能力方面的巨大差距。因此,正视中西之间的学术差距,培养自主性学术需要的生态,尊重学术创造的科学逻辑,可能是我们首先该做的。

探寻中国主体性已成为中国当下思想最重要的使命之一。邓正来指出,中国不应该只成为一个“主权性中国”,还应该成为一个“主体性中国”^①。中国史学的主体性建构,无疑是“主体性中国”的一部分。世界史学的新潮流,无论是已形成范式的全球史,还是风靡世界的新文化史,其前提都是基于对欧洲中心论的摈弃。世界史学正在经历一个欧洲中心论被打散之后重整的过程,几乎所有的范式更新都是以破除欧洲中心论为前提的,是突破欧洲中心论后结的果实。欧洲中心论的瓦解过程就是各国家各民族史学自主性主体性崛起的过程。虽然我们绝不赞同那种狭隘的文化本质主义和极端的民族主义学术,但史学主体性的崛起无疑会修正甚至颠覆现有的欧洲中心论所营造的那种中国“认知图示”。中国现代史学已经走过一百多年的历程,但在大多数时间内,它不过是西方普世主义叙事的回音壁。所幸,相对于中国五千年文明史,普世主义历史叙事不过是一个短暂插曲。在史学主体性的带领下,中国史叙事一定能够回到它自己的轨道。布罗代尔曾经写道,对于历史学家来说,“始终有一个新大陆有待发现”^②,我们有理由相信,在主体性推动下,中国史学即将开启一个崭新的时代,新的范式正在孕育之中,这必将激发中国史学蕴藏着的潜能,为中国史学开拓出一个新的发展路径。

[责任编辑 李 梅]

① 邓正来:《批判与回应——寻求中国法学的主体性》,《浙江社会科学》2006年第1期。

② [法]费尔南·布罗代尔:《资本主义的活力(代译序)》,《十五至十八世纪的物质文明、经济和资本主义》第1卷《日常生活的结构:可能和不可能》,顾良、施康强译,北京:商务印书馆,2017年,第1vii页。

元身份的政治寓意与共同体建设

——近代中国共同体解构与重构的过程逻辑

袁 年 兴

摘 要:“元身份”作为一种以自我认知为起点的符号载体,包含着主体间的“爱”“法律”及“价值”等承认形式,由此所构成的意义体系奠定了共同体不同层面的关联。在近代中国的历史脉络中,中华民国的政治合法性建立在“国民”作为一种元身份的基础上,伴着“国民”身份与“子民”身份之间的斗争、妥协及其变异,社会共同体的不同层次呈现出了复杂的张力关系,由此也决定了近代中国社会的最终走向。在国家主导的身份实践中,社会共同体的建设是一个多层次的意义交换过程,历史与当下、情感与法律、政治与道德获得了双向的意义交流机会。只有当社会共同体的不同层次形成一种共享的意义结构之后,其主体性才能够得以生成,个体才可以获得必要的意义空间。这也正是现代国家通过元身份建设社会共同体的内在逻辑。

关键词:元身份;国民;共同体;民族;近代中国

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.04.11

一、如何重构社会共同体

在全球化的背景下,世界范围内的社会秩序正处于一个充满不确定性的特殊时期。一方面,欧美发达国家的民粹主义抬头,右翼政治势力以“真正的人民”或“沉默的大多数”的名义,不断激化着阶层分化与对立;另一方面,世界范围内的民族沙文主义和宗教原教旨主义泛起,民族文化和宗教信仰的排他性被极度渲染,多民族国家的共同体根基面临着严峻考验。对于个体而言,“个人的不安全感与社会的分离状态,让我们越发感觉到自己在这个世界上成了一个处于危险之中的外来者”^①。如何重构社会共同体?这不仅是一个与现代性问题相伴而生的重要议题,更涉及个体以一种什么样的方式存在于世的根本性问题。只是,在现代社会日益呈现出碎片化的趋势中,共同体的重构显得更加模糊、复杂,因而日益迫切。

在社会学经典理论中,“共同体”与“社会”属于两个不同的概念。在滕尼斯的《共同体与社会:纯粹社会学的基本概念》中,“共同体”(Gemeinschaft)被视为由血缘、地缘和精神依次构成的、原始的或者天然的一体,而“社会”(Gesellschaft)则是由理性(选择意志)和契约关系构成的联合体^②。同样,在涂尔干看来,以宗教和家庭为核心的传统“共同体”的式微引发了个体的“失范”,“社会”应成为个体信仰的对象,而职业伦理和道德的重构是整合现代社会的必要过程。受滕尼斯“契约社会”的影响,马克斯·韦伯还把群体关系分为“共同体关系”和“联合体关系”,认为前者取决于个体行动的情

作者简介:袁年兴,武汉科技大学文法与经济学院教授(湖北武汉 430056)。

① Frank Furedi, *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation* (Cassell: London, 1997), 143.

② [德]斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会:纯粹社会学的基本概念》,林荣远译,北京:北京大学出版社,2010年,第58页。

感取向,而后者是指“联合基于理性动机下的利益平衡而达成的状态”^①。然而,“共同体”与“社会”并非有着严格的时空边界。为了实现美国多元社会的整合,芝加哥社会学派把“共同体”(Gemeinschaft)解读为“社区”(Community),强调“各种礼俗和传统构成的整体性”^②。帕森斯在此基础上还提出了“社会共同体”(Societal Community)的概念,认为“社会共同体”属于一种由社会身份和角色所构成的子系统,承担着社会系统的整合功能。

20世纪中期以来,学界的主流倾向于把“共同体”与“社会”进行概念整合,探究现代社会作为一种整体存在的可能性。如阿诺德把社会划分为理性共同体、道德共同体和美学共同体三种形态,认为“美学共同体”使个体在连续性的知觉体验中获得了理性、道德和审美的统一性,亦即社会的统一性^③。哈贝马斯主张一种植根于“自由的政治文化”的“宪法公民身份”和“法的共同体”,认为“法的共同体”是不同亚共同体之间的“公分母”^④。1997年加拿大还成立了“政策研究网络”(Canadian Policy Research Network,简称CPRN),旨在“建立共享的价值观,缩减财富和收入差距,总体上让人们感觉到他们融入在一个共同体中,作为共同体的成员面对共同的挑战”^⑤。总体看来,相关研究大多是在自由主义、社群主义或多元文化主义视角下对历史(传统)与当下(现代)、情感与法律、经济与价值等范畴的统一性的理解。

在西方学界的影响下,中国许多学者也提出了一些本土化的观点,如秦晖批判了“小共同体本位论”(即传统中国乡村复兴论),认为“小共同体”与“大共同体”都具有压抑个性的特征,并提出了以“公民与小共同体的联盟”为媒介的现代化路径^⑥。龚群还从新自由主义的视角出发,认为共同体包括公民共同体、合作性(工具性)共同体及亲密性(团结性)共同体三重层次,且不同层次实行不同的分配正义原则^⑦。毛丹则立足于市场经济的作用、“地方性共同体”的情感、公民社会的定位以及城乡发展不平衡等视角,阐明了一种“城乡社区衔接、发展村庄共同体与社会的联合体”^⑧的整体性观点。与西方学者的价值偏好不同,中国学者特别强调国家在社会共同体重构过程中的主导性作用。

然而,在现实政治生活中,“对于许多深思熟虑的人来说,‘共同体’是一个非常棘手的理念——一个含混不清的、难以琢磨的甚至是危险的理念”^⑨,不仅“小共同体”与“大共同体”之间的紧张关系并未得到有效缓解,齐格蒙特·鲍曼甚至还认为,在充满不确定性的现代社会中,共同体的重构本身就意味着一种悖论——“失去共同体,意味着失去安全感;得到共同体,意味着将很快失去自由”^⑩。那么,现实政治又如何面对霍布斯难题呢?比如,在一贯标榜着“民主”和“自由”的美国,“公民宗教身份”作为“现代政治的秘密保障”^⑪构成了美国社会的基石;在全世界范围内,“民族”作为一种“想象共同体”^⑫构成了现代国家的基础。只是,当今世界民族矛盾和冲突愈演愈烈,仅1990年至2016年,

① [德]马克斯·韦伯:《韦伯作品集》VII《社会学的基本概念》,顾忠华译,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第54页。

② [美]R. E. 帕克、E. N. 伯吉斯、R. D. 麦肯齐等著:《城市社会学——芝加哥学派城市研究文集》,宋俊岭、吴建华、王登斌译,北京:华夏出版社,1987年,第1页。

③ Arnold Berleant, *Living in the Landscape: Toward an Aesthetics of Environment* (Lawrence: University Press of Kansas, 1997); 149-154.

④ J. Habermas, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future Europe", *Praxis Internationale* vol. 12, issue 1(1992): 1-19.

⑤ J. Maxwell, *Social Dimensions of Economic Growth*. (Ottawa: Canadian Policy Research Networks, 1996). 转引自李培林、田丰:《中国农民工社会融入的代际比较》,《社会》2012年第5期。

⑥ 秦晖:《“大共同体本位”与传统中国社会》(上、中、下),分别载于《社会学研究》1998年第5期、1999年第5期、1999年第7期(下)。

⑦ 龚群:《多重共同体与多重分配正义原则》,《哲学研究》2016年第3期。

⑧ 毛丹:《村落共同体的当代命运:四个观察维度》,《社会学研究》2010年第1期。

⑨ P. Selznick, "The Idea of a Communitarian Morality," *California Law Review* 1987, 75 (1): 445-463.

⑩ [英]齐格蒙特·鲍曼:《共同体:在一个不确定的世界中寻找安全》,南京:江苏人民出版社,2003年,第6页。

⑪ 孙向晨:《公民宗教:现代政治的秘密保障》,《复旦学报(社会科学版)》2012年第6期。

⑫ [美]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体——民族主义的起源与散布》,吴叻人译,上海:上海人民出版社,2003年,第5页。

全球因民族冲突而死亡的人数即高达 195.9 万人^①。现实中的共同体呈现出一种虚化的状态。

其实,早在 19 世纪初,黑格尔就指出,在以市场为媒介的市民社会中,自然伦理的解体具有必然性,个体由此感受到自身的空洞化和虚无化,便会产生种种“犯罪”,而“绝对伦理”是解决问题的根本所在^②。同样,鲍曼认为现代社会“个体身份认同的脆弱性和独自建构身份认同的不稳定性,促使身份认同的建构者们去寻找能拴住个体体验的担心与焦虑的钉子标”^③。尽管鲍曼有关“钉子共同体”和黑格尔有关“绝对伦理”的理论还有待进一步商议,但可以明确,共同体的虚化通常与个体意义的不确定性具有内在关联。正如方文把个体生命所遭遇的雕刻过程归类为不同共同体的教化结果一样,共同体对于个体的社会心理过程都旨在实现建构个体完整生命状态^④。在个体差异性日益突出的现代社会,重构共同体显然需要正视个体对自身意义的诉求,进而获得一种同一性的起点和社会心理基石。

二、元身份:一个理论分析框架

一个基本的人类学前提是:“自我”是解决所有关联着人的存在及其意义问题的“阿基米德点”^⑤。对于孤独个体而言,存在的意义虽然涉及对自我的意识、认知和评价,但也因此导致了个体在意义绵延中追求与“他者”的关联。“我就是在我自身内,在我的先验还原了的纯粹意识生活中,与其他人一道,再可以说不是我个人综合构成的,而是对我来说陌生的、交互主体经验的意义上经验这个世界的。”^⑥在日常生活中,主体意义的交互通常存在着一个特定的载体,即元身份——一种在个体身份体系中占主导地位、具有社会整合功能的身份^⑦。元身份属于一种以个体的自我认知为起点的身份,凝聚着社会共同体的情感、规范和价值^⑧。如在氏族社会中,“图腾就是氏族的旗帜”^⑨,个体的存在意义蕴含在具体的“图腾身份”中;在宗教社会中,“教徒身份”作为一种元身份,凝结着个体与宗教共同体的意义关联。

具体而言,元身份主要涉及个体追寻其存在意义的元叙事(meta-narrative)问题——我是谁?谁又是我们?前者体现元身份的可数名词属性,而后者体现了元身份的集合名词属性。元身份的可数名词属性主要描述个体人格的独立性,而集合名词属性则描述个体之间的承认原则^⑩。正如黑格尔所言:“承认是人类之所以成为人类的第一个基本条件。”^⑪在个体充满差异性的社会中,个体之间的承认原则有助于个体在意义层面实现普遍性与特殊性的结合,不仅能够体现个体在“自我”、“本我”及“超我”等层面的人格诉求,而且还可以保证孤独个体之间建立起必不可少的相关性和相互认同的一致性。按照霍耐特的理解,“从整体上说,爱、法律和团结,这三种承认形式构成了人类主体发展出肯定的自我观念的条件”^⑫。从此层意义出发,我们认为,元身份包含着主体在情感(“爱”)、法

① 王伟:《殖民主义的历史遗毒:当代族群冲突的根源探析》,《探索》2018 年第 5 期。

② [德]阿克塞尔·霍耐特:《为承认而斗争》,胡继华译,上海:上海人民出版社,2005 年,第 71 页。

③ [英]齐格蒙特·鲍曼:《共同体:在一个不确定的世界中寻找安全》,欧阳景根译,南京:江苏人民出版社,2003 年,第 14 页。

④ 方文:《群体资格:社会认同事件的新路径》,《中国农业大学学报(社科版)》2008 年第 1 期。

⑤ [德]恩斯特·卡西尔:《人论》,甘阳译,上海:上海译文出版社,2004 年,第 1 页。

⑥ [德]埃德蒙德·胡塞尔著,倪梁康选编:《胡塞尔选集》下卷,上海:上海三联书店,1997 年,第 878 页。

⑦ 在《国家的身份设计与社会秩序》(《人文杂志》2013 年第 5 期)一文中,笔者首次提出了“元身份”概念,随后在《多民族国家的元身份问题:中国民族身份治理逻辑的历史线索》(《社会科学战线》2016 年第 2 期)、《元身份的象征空间与政治逻辑》(《浙江社会科学》2017 年第 9 期)等文中对该概念进行了详细的阐释。

⑧ 袁年兴:《元身份的象征空间与政治逻辑》,《浙江社会科学》2017 年第 9 期。

⑨ [法]爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海:上海人民出版社,2010 年,第 210—220 页。

⑩ 以“公民”身份为例,“我”可以说“我是中国公民”,这里体现的是元身份的可数名字属性,但是我不可以说“我是中国人民”,因为“人民”体现的是“公民”的集合名词属性。

⑪ 参见吴海燕、叶安勤:《黑格尔的承认概念》,《吉林师范大学学报(人文社会科学版)》2010 年第 6 期。

⑫ [德]阿克塞尔·霍耐特:《为承认而斗争》,第 175 页。

律”(规范)及价值(“团结”)等维度的承认形式,并由此构成了共同体不同层次的意义结构。

表 1 元身份的承认形式与社会共同体结构层次

元身份的承认形式	元身份的结构属性	
	可数名词属性	集体名词属性
爱	本我	情感共同体
法律(规范)	自我	法律共同体
价值(团结)	超我	政治共同体

(表格来源:作者自制)

如表 1 所示,元身份以个体的存在意义为基石,首先包含了个体情感层面的爱与被爱的基本需求。从血缘关系的“爱”到“邻里”的“爱”,“爱”作为人类情感的原初体验,奠定了个体与他人关联的能力以及主体交互的共在世界。换言之,“人格的爱体现了一种追求,这种追求不仅朝向愉悦的最可能丰富的活动,而且朝向在生命追求中的人格关联的个体和共同体”^①。无论在何种社会形态中,由于“爱”作为个体人格中的一种本能诉求(“本我”),不可能随着社会的发展而消亡,因此共同体的情感维度具有特定的稳定性。即使在由“陌生人”构成的社会中,尽管共同体的情感实践有别于传统“邻里”之“爱”,但是通常也会借助一种想象的形式来实现。在现代社会中,这种想象的形式主要表现为“民族共同体”的情感实践,反映了“同一民族的人感到大家是属于一个共同体的自己人的这种心理”^②。

其次,在特定时空中,“我应该做什么?”“我又不能做什么?”在这种追问下,元身份结构中的“自我”即为“理性之我”,为个体的行为提供了一种理性的导向。当法律或道德成为主体间的一种承认形式时,“理性之我”的合法性便构成了共同的社会规范。对此,黑格尔曾经批判康德按照抽象的形式主义构建了“一体化的大多数”^③;哈贝马斯也在继承黑格尔“国家宪法”的基础上,表达了共和主义取向的政治爱国主义,说明了从“理性之我”到法律共同体的必然过程。基于彼此承认的原则,法律共同体能够为个体的行为构建起共同的责任空间,提供必要的公共理性和清晰的组织结构,这也同时意味着法律共同体在一定程度上可以实现对国家与社会的和解。

再次,在弗洛伊德看来,“超我”是他律的一种内化,它意味着人格中的“本我”遵循着“快乐”的原则,需要委托外部的力量进行“监管”。但是,“我”何以相信那个“托管者”?元身份中的“价值”由于获得普遍性的承认,意味着“托管者”通常以一种价值的形式被个体人格化。“价值”的承认形式表明了一种根植于个体存在意义的团结机制,蕴含着政治共同体形成的基本逻辑。即使在现代社会中,“公民”身份蕴含着“民主”和“自由”的内涵,这种具有“训诫”功能的价值构建了现代政治共同体的基石。无论元身份的价值指向何种性质,普遍承认的价值体系始终是个体实现自我托管以及构成政治共同体的关键所在。

综上所述,基于元身份的承认形式和双重结构属性,我们可以把社会共同体视为一种结构化的意义空间。元身份无疑具有一种新的方法论意义,不仅突出了“人”作为一种意义主体的共同体形式,并由此提供了一种从微观到宏观的理论分析框架。在这种分析框架中,历史的脉络是相通的,也是可以理解的。尤其是在近代中国的历史脉络中,伴随着社会从传统向现代的转型,个体的元身份经历了从“子民”到“国民”(“公民”)的演变过程,这其中无疑蕴藏着社会共同体解构和重构的过程逻辑。

① 转引自曾云:《爱与伦理共同体——胡塞尔的社会伦理现象学》,《安徽大学学报(哲学社会科学版)》2016 年第 2 期。
② 费孝通:《关于我国民族的识别问题》,《中国社会科学》1980 年第 1 期。
③ [德]黑格尔:《论自然法的科学探讨方式》(后半部分),程志民译,《世界哲学》1997 年第 3 期。

辑——只是,这一过程逻辑一直未曾彻底明晰。本文重点关注的问题是:(1)近代中国元身份的演变,到底对社会共同体产生了什么样的影响?(2)社会共同体不同层次的实践,具有怎样的互动逻辑?(3)现代国家通过元身份来建设社会共同体,又需要遵循什么样的内在逻辑?

三、从“子民”到“国民”:民国初期的共同体问题

在中国长达二千多年的封建帝制时期,“子民”(“臣民”)作为“家”之“子”与“国”之“民”的联合体,具有元身份的基本特征和功能。正所谓“天下之本在国,国之本在家,家之本在身”(《孟子·离娄上》)。“子民”身份不仅承载着“家”(家族)与“国”(王朝)之间的情感实践,而且还沟通着两者之间的道德关联。对于“子民”而言,儒家道德规范(仁、义、礼、智、信、忠、孝、悌)是个体“修身、养性、治国平天下”的基本法则,并严格遵循着“天、地、君、亲、师”的伦理格局。其中,“天下”又遵循着“天道”的自然法则^①。在这种意义结构中,“子民”身份蕴含着个体之间的情感、道德及政治伦理的实践,这不仅是个体寻找其自身意义及社会属性的根本所在,也促进了中国乡土社会的多样性与家国同一性的相互交织,由此构成了中国封建社会纵横交错的共同体形态。

鸦片战争后,战祸连连的近代中国引发了个体的“亡国灭种”危机,传统社会共同体的心理基石开始松动。在最初面对“黄毛番”的掠夺时,“我等大清良民,正宜赤心守土,尺寸不可让人”^②,“凡我朝之臣子,孰无忠孝之心”^③。然而,在全国范围内由“子民”自发形成的“扶清灭洋”的斗争中,清朝统治者扮演了一个“背叛者”的角色——一方面镇压“子民”抵御外敌入侵的斗争,另一方面却牺牲国家的主权以获得苟延残喘的机会,这日益削弱了“家”之“子”与王朝之“民”的意义关联。尤其是甲午战争后,个体“亡国灭种”的危机意识进一步加强,“子民”身份的虚化日益显著,大清王朝在个体“排满反清”的斗争中开始走向瓦解。由于狭隘的民族主义可能会造成中国社会的四分五裂,“统合满、汉、蒙、回、藏为一大国民”^④的思潮在当时占据主流地位。在经过“五族共和”思想的升华后,“中华民族”从“自在”走向了“自觉”,并成为了整合中国社会一股新的力量。

1912年中华民国成立,中华民族作为一种自觉的情感共同体正式登上了近代中国的政治舞台。首先,中华民国意味着“合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国……是曰民族之统一”^⑤;其次,对于个体而言,“现在五族共和,凡蒙藏回疆各地方,同为我中华民国领土,则蒙藏回疆各民族,即同为我中华民国国民”^⑥。由于“民族”身份与“国民”身份具有同质性和集合性,个体对王朝的忠诚开始转向对中华民国的忠诚。正如在《醒呀》这首诗中,闻一多用汉、回、蒙、藏、满“五大民族”身份表达了时人这种复合型的情感——“庆云是希望开成五色的花”,“醒了吧!醒了吧!威武的神狮!听我在五色旗下哀号”^⑦。再如,“我蒙同系中华民族,自宜一体出力,维持民国”^⑧,“吾清真回民亦国民之一分子”^⑨,等等。围绕着国民身份的合法性根基,近代中国开启了近代社会共同体的重构历程。

与传统“家”与“国”的纵向关联不同,“民族”与“国”属于一种横向的意义关联,当民族共同体成

① 正因如此,几乎历次王朝的更替都假以“奉天承运”的名义,“子民”抗争往往也会扛起“替天行道”的旗帜。

② 王明伦:《反洋教文书揭帖选》,济南:齐鲁书社,1984年,第140页。

③ 《大足县志》(1945年重修)卷五,成都:巴蜀书社,1992年,第18页。

④ 刘晴波主编:《杨度集》,长沙:湖南人民出版社,1986年,第416页。

⑤ 南京参议院编印:《临时政府公报(第35号)》,《参议院议决案汇编》甲部一册《法制案》,北京:北京大学出版社,1989年复印本,第119页。

⑥ 《中国大事记》,《东方杂志》第8卷第12号,第3页。

⑦ 蓝棣之编:《闻一多诗全编》,杭州:浙江文艺出版社,1995年,第177—178页。原文载于《现代评论》第2卷第291期(1925年6月27日)。

⑧ 西盟王公招待处编:《西盟会议始末记》,费孝通主编:《中华民族多元一体格局》(修订版),北京:中央民族大学出版社,1999年,第349页。

⑨ 丁竹园:《官派足以亡国》,《正宗爱国报》1913年2月14日。

为了一个政治共同体的合法性根基时,民族国家成为一个主权国家的必然选择。中华民国作为一个新生的民族国家,首先就面临如何重构政治共同体的问题。这种政治诉求在国家意志层面主要体现于《中华民国临时约法》所宣告“中华民国之主权,属国民全体”^①。1924年《中华民国国民政府建国大纲》规定:“国民政府本革命之三民主义,五权宪法,以建设中华民国。”^②按照大纲规定,“三民主义”为中华民国政治共同体的核心价值,国民大会为最高权力机构,中央政府的权力运行实行五权分立。换言之,中华民国旨在构建一个以“国民”为基石、以民主主义价值为核心的政治共同体。

与“子民”不同,中华民国的“国民”身份削弱了“家”在个体与国家之间的纽带功能。正如孙中山1924年1月27日在“民族主义”第一讲中反思“中国只有家族主义和宗族主义,没有国族主义”^③,作为“国民”之全体的“国族”旨在将欧美国家的国会、选举、多党制、三权分立、言论自由以及共和精神引进中国人的政治生活。尽管孙中山在“民族主义”第五讲中改变了最初的观点,主张通过改良宗族组织来联合成“国族”,但总体看来,在中华民国的临时约法和建国纲领中,“国民”身份不仅承载着“国”与“民”之间的情感关联,而且还强调了“自由”、“平等”、“民主”的价值整合功能;个体不仅摆脱了“子民”所固有的伦理秩序,而且还被赋予了选举权以及创制、复决、罢官的政治权力。而国家的意志,则集中体现在“国民”身份的集体属性层面,即“中华民国,由中国人民组织之”^④。

对于个体而言,从“子民”到“国民”的身份转变,无疑关乎个体的存在意义及其社会属性的根本性变革。然而,以固有的身份来审视外来文化,很多异质的东西容易被排斥,对外来文化的接受就会比较缓慢^⑤。尤其在广大农村,在中华民国成立后很长一段时间里,“子民”固有的规范依然决定着社会的运作逻辑;即使在城市里,普通民众对“国民”身份依然缺乏深层次的认同。正如鲁迅1920年创作的短篇小说《头发的故事》中N先生所言:“我最佩服北京双十节的情形。早晨,警察到门,吩咐道‘挂旗!’‘是,挂旗!’各家大半懒洋洋的踱出一个国民来,掀起一块斑驳陆离的洋布。这样一直到夜——收了旗关门;几家偶然忘却的,便挂到第二天的上午。他们忘却了纪念,纪念也忘却了他们!”^⑥

总体看来,正如当时的日本人长谷川如是闲所言:“中国革命几为知识阶级的事业,在一种孤立的状态。”^⑦在这一过程中,新式知识分子成为了“子民”眼中的“假洋鬼子”,而“子民”则变成了顽固的“愚民”。于是,“国民”与“子民”作为两种不同的元身份,分别构成了革命派和保守派进行斗争的社会基础。从“袁世凯复辟帝制”到“张勋复辟”,从“护国运动”到“护法运动”,不同政治力量围绕着“子民”与“国民”身份展开了激烈的斗争,法律共同体和政治共同体也由此分别呈现出了分化与对立的局面。

四、“国民”意义的转换:政治共同体的变异

在政治共同体和法律共同体分化对立的条件下,构建一个新的社会共同体不可能仅仅依赖民族(情感)共同体。对于新式知识分子而言,普通民众可谓是“诟之而不闻,曳之而不动,唾之而不怒,役之而不惭,刳之而不痛,磨之而不觉”^⑧。在通过北伐战争实现了政治层面的统一后,1928年10月国民党中央常委会通过了《训政纲领》,宣布进入“训政”时期。按照《中华民国建国大纲》的设想,中华

① 南京参议院编印:《中华民国临时约法》,《参议院议决案汇编》甲部一册《法制案》,第25—31页。

② 《孙中山选集》,北京:人民出版社,1981年,第22页。

③ 《孙中山全集》,北京:中华书局,1986年,第185页。

④ 南京参议院编印:《临时政府公报(第35号)》,《参议院议决案汇编》甲部一册《法制案》,第119页。

⑤ 高丙中:《中国的非物质文化遗产保护与文化革命的终结》,《开放时代》2013年第9期。

⑥ 鲁迅:《头发的故事》,《鲁迅短篇小说集》,天津:天津人民出版社,2016年,第58—66页。

⑦ [日]长谷川如是闲:《对中国作如是观》,《新生命》第2卷第3号,第9—10页。转引自转自陈少明:《作为“问题”的中国知识分子》,《开放时代》2013年第5期。

⑧ 梁启超:《知耻学会叙》,《时务报》第40册(1897年9月26日)。

民国依次经过“军政”、“训政”和“宪政”三个阶段后,最终实现以“国民”为基石的现代民主国家,而“训政重在训字,训就是教育,训政的对象是民众”^①。随后,国民党又颁布了各种社会教育实施原则,旨在“训练民众熟习四权,并陶铸其忠孝仁爱信义和平之国民道德,以养成三民主义下的公民”^②。

由于政治共同体在实践和心理认同两个层面型塑着国民身份,国民党还构建了一系列相关政治符号和政治仪式,引导个体去感知“党”与“国”的同一性。如把中华民国最初的五色国旗改成与国民党党旗极为相似的“青天白日满地红旗”,把“十二章”国徽换为与党旗极为相似的“青天白日国徽”,样式都如出一辙。国民政府还通过了《革命纪念日及其仪式和宣传要点案》,强调“沿用旧历,就是奉行满清的正朔,也就是民国的叛徒”^③。显而易见,国民党试图把个体对民族国家的情感转换为对“党”的忠诚,进而把“国民”操作化为一种新的元身份——“党民”,即要求“中国国民党即为中国全体民众之政党”^④、“民众把党部看作万能”^⑤。在这种身份设计中,个体名义上虽然还是“国民”,但只能凭借与“国”的情感关联,与国民党建立一种虚假的意义关联。

按照《训政纲领》的规定,“训政”的目的是实现“自治”,即建立以“国民”(“公民”)为基石的法律共同体。但实际上,当时中国广大农村一直处于一种“自治”的状态,只是这种“自治”由当时的“土豪劣绅”所主导,偏离了由“国民”主导的民主自治。在国民党看来,当时的“土豪劣绅”不仅“自筑堡垒,自设公堂,劳苦民众”,而且“俨然是小小的封建诸侯”^⑥。在训政前夕,国民党就颁布实施《惩治土豪劣绅条例》和《佃农保护法》,在广大农村发动了一场“为代表民主势力的农民与代表封建势力的土豪劣绅、不法地主的争斗”^⑦,只是没有意料到,“打倒土豪劣绅”不仅没有得到“佃农”的拥护,反而引发了“土豪劣绅”与“佃农”联合起来的反抗国民党的“暴动”。仅1928年11月,从“江苏盐城暴动”到“安徽寿县土劣大暴动”,江南地区就发生了数起轰动全国的反抗国民党的“暴动”。

全国范围内反抗国民党的“暴动”表明,虚假的意义关联很难在个体和共同体之间形成一种真实的承认关系。不仅如此,国民党的地方党部与地方政府之间的权力斗争也愈演愈烈。“仅1929—1930年,上海《民国日报》就连续报道了十多起地方军政人员摧残党务的事件。”^⑧1931年6月,国民党以国民会议的名义颁布实施了《中华民国训政时期约法》。该约法特别确立了“以党治国”的具体内容,规定“中国国民党全国代表大会代表国民大会行使中央统治权”^⑨,并赋予国民党中央执行委员会对根本法的制定、修正和解释的权力。约法第二章虽然规定了国民依据法律享有各项权利和自由,但是随后修订通过的《立法程序纲领》,规定国民党中央执行委员会及其常务委员会具有修改由立法院草拟和议决的法律的权力,对国民的权利和自由加以限制^⑩。显然,国民党旨在加强政治共同体在权力结构层面的统摄能力,从而实现一种全能的“党国”共同体。

事实上,无论是农村的“暴动”,还是地方党部与地方政府之间的斗争,都表明真实的共同体离不开全体社会成员彼此承认的价值基础。“训政”时期,“三民主义”具有名义上的指导地位,但是在具

① 中华民国教育部社会教育司编印:《社会教育法令汇编》,上海:商务印书馆,1936年,第17页。

② 中华民国教育部社会教育司编印:《社会教育法令汇编》,第21页。

③ 《实行国历宣传大纲》,《中央周报》1928年12月31日,第30期。

④ 《关于革命军出师对于各级党部及全体党员训令案》,荣孟源主编:《中国国民党历次代表大会及中央全会资料》(上),北京:光明日报出版社,1985年,第258页。

⑤ 《怎样消弭各县的党政纠纷》,《江苏党务周刊》第4期。转引自王奇生:《党政关系——国民党党治在地方层级的运作(1927—1937)》,《中国社会科学》2001年第3期。

⑥ 李寿雍:《在江苏办党》,《江苏党声》第6期(1928年9月2日)。

⑦ 《民国日报》(汉口)1927年3月17日、4月1日。转引自王先明:《乡绅权势消退的历史轨迹》,《南开学报(哲学社会科学版)》2009年第1期。

⑧ 王奇生:《党政关系——国民党党治在地方层级的运作(1927—1937)》,《中国社会科学》2001年第3期。

⑨ 中国第二历史档案馆编:《中华民国史档案资料汇编》第5辑,南京:江苏古籍出版社,1998年,第95页。

⑩ 谢振民编:《中华民国立法史》,北京:中国政法大学出版社,2000年,第242页。

体实践中,相关政策成为了国民眼中一张“永不兑现的空头支票”^①。至于基层政府的官吏,大多数由“仕宦之家”或乡绅蜕变而来,自然反对民主价值。1931年后,国民党地方党部在与地方政府的权力斗争中逐渐处于下风,地方势力日益壮大。在这种政治条件下,1934年国民党推行“保甲制”,以恢复原有的“自治”体制。“保甲制”特别强调“居今之世,行古之道,欲恢复社会组织之灵魂,重振人类互助之美德;变他动的自治,为自动的自治,变役民防民之政,为保民教民之方”^②。其中,所谓“社会组织之灵魂”,无疑是传统法律共同体的一种“复辟”形式,而“行古之道”则是指“子民”身份所蕴含的价值。此时,“国民”身份再次沦为“子民”,只不过效忠的对象不再是封建王朝,而是国民党政府。只是,“民众不再掩饰对国民党的厌恶”^③，“冷嘲热讽之词,常流露于报端”^④。

五、元身份的缺席:共同体的结构性张力与瓦解

在国民党实行“训政”的过程中,政治共同体的变异和法律共同体的“复辟”导致社会共同体走向了一个似是而非、自相矛盾的状态,民族共同体则成为了维持这种社会共同体的唯一根基。抗日战争全面爆发后,国民党政府加强了民族主义教育,明确“战时社会教育之目的,在觉醒人民整个民族意识”^⑤,进一步激发了中华民族的凝聚力和动员能力。如在新疆,抗战期间全疆掀起了“有钱出钱,有物出物,有粮出粮”的支援抗日热潮。据文献记载,1937年9月至1940年5月,新疆各族人民总共捐款达322万余元大洋;1939年乌鲁木齐南山一带的哈萨克族群众捐献黄金300两;1943年全疆募捐近10亿元送往前线用于购买飞机^⑥。1938年4月蒙藏回族代表还组成“慰劳抗战战士团”,并发布《告全国同胞书》和《敬告全国抗战战士书》,宣传“同为组成中华民族的分子”,“存亡与共,相依为命”,高呼“中华民族万岁”^⑦。

在民族存亡的危机时刻,民族情感成为了稳定社会共同体的重要支柱,但也遮蔽了政治共同体和法律共同体的合法性危机,这也使国民党乘机加强了其独裁统治。1938年国民党临时全国代表大会通过了《抗战建国纲领》,并修改了《中国国民党党章》,确立了蒋介石在国民党中的领袖地位;1939年国民党又通过设立“国防最高委员会”,形成了蒋介石在军事上的绝对领导权力。1939年9月国民党还颁布实施了《县各级组织纲要》,实施“新县制”。“新县制”在“保甲制”的基础上不仅实现了“政教合一”,而且还实现了“管教养卫合一”,从而最终形成了“三位(党、政、民)一体”的权力格局^⑧。此时,“党国”政治共同体已把法律共同体整合到其内部框架之中,国民党的权力渗透到了社会的各个角落。1942年国民党还实施了《国家总动员法》,严格限制了“国民”最基本的言论自由权利^⑨。个体日益变得微不足道,而“国民”作为元身份开始处于一种缺席状态。

然而,强烈的民族情感和有效的社会控制力并不足以建立一个稳定的政治共同体。在民族存亡的关键时期,“国民”虽然在一定程度上包容了国民党的独裁,但抗日战争胜利后,长期处于缺席状态的“国民”身份一俟获得相应的社会空间,便焕发出强大的动员能力。1945年12月,以“反对内战,争取民主”为诉求的“一二·一”运动拉开了战后民主运动的序幕,社会各界要求民主政治的呼声越来

① 黄季陆:《中国国民党的组织问题》,中国国民党广东省党部宣传部,1928年,第24—25页。

② 黄强:《中国保甲实验新编》,南京:正中书局,1936年,第5页。

③ 刘振东:《中国出路问题》,《国闻周报》第10卷第24期(1933年6月19日)。

④ 贺岳僧:《论改良党务工作》,《独立评论》第173号(1935年10月)。

⑤ 钟灵秀:《社会教育行政》,上海:国立编译馆,1947年,第172页。

⑥ 阿不都热依木·亚甫甫:《忆抗日战争时期新疆各族人民的捐献活动》,《新疆地方志》2004年第3期。

⑦ 转引自黄兴涛:《重塑中华:近代中国“中华民族”观念研究》,北京:北京师范大学出版社,2017年,(插图部分)第V页。

⑧ 刘中南编:《新县制地方行政事业推进方法》,锦州:东北文化服务社,1946年,第5页。

⑨ 《国家总动员法》(1942年3月29日)规定:“政府于必要时,得对报馆及通信社之设立,报纸、通信稿及其他印刷物之记载,加以限制、停止,或令其为一定之记载。”参见中国第二历史档案馆汇编:《国民党政府政治制度档案史料选编》(下),合肥:安徽教育出版社,1994年,第724页。

越高。据1947年底的统计,当时中国的政党与政治集团共有66个,其中有46个是成立于抗战胜利后,其政纲主要围绕着民主主义价值观,主张民族平等、地方自治和民生等政策。只是,正如时人所言:“国民党之一党专政,无疑是模仿苏联的。不过国民党政纲规定训政以后有宪政,不像苏联的长期一党专政,是仍以民主政体为目的,训政不过是一段过程。但不幸这段过程太长,甜头太多,竟使它还没有走到目的地,便腐化起来。”^①

1946年3月,国民党召开六届二中全会,确立了战后政策的走向,基本上终结了战后中国的民主进程。1946年11月,国民党在共产党和民主同盟缺席的情况下,召开制宪国民代表大会。制宪国民大会通过的《中华民国宪法》虽然重新确立了国民大会的权力地位和“国民”的各种政治权利,却是有名无实。实际上,在1946年,从“下关惨案”到“李闻惨案”,国民党已不惜与“国民”为敌,表现得更像“国民”的征服者。此时,“国民”的民生问题更是不足挂齿了。尤其是官僚资本日益贪得无厌,“不但是经济民主的障碍物,同样也就是反动政治的支持者”^②。以至于战后中国的工业几乎处于停顿状态,国民经济处于崩溃边缘,通货恶性膨胀,1948年的“货币改革”居然导致物价在六个月内上涨了85000倍。“至于平均地权,不仅孙总理所念念不忘的,‘耕者有其田’杳不可迹,连起码的‘二五减租’也谈不到,二十年来本来很可以做到的事情,一样也没有做。”^③广大农村灾荒连年,饿殍载道,而各级官吏囤积居奇,营私舞弊,苛捐杂税骤然猛增,普通民众苦不堪言。

不言而喻,“国民政府以变本加厉的形式扮演了中国历史上称为一个王朝的末代昏君的角色”^④,变异后的“党国”政治共同体成为了威胁民族共同体最危险的力量。1946年,国民党竟然利用投降的日本人和傀儡伪军攻打共产党领导下的人民军队^⑤,甚至还以牺牲国家主权独立为代价换取美国的军事支持。据《解放日报》1947年1月的统计,在1945年8月至1946年11月期间,仅在上海、北平、天津、南京、青岛等五个城市,美军制造的犯罪行为就多达3800余起,伤亡人数超过3300人^⑥。尤其是战后美国对中国的商品倾销,导致脆弱的民族工业再次遭受摧毁。1947年“爱用国货抵制美货委员会”成立时,国民党居然派出了大批特务制造了“二九惨案”。正如当时艾奇逊在致杜鲁门总统的信中指出:“国民党的政府已经失去了人民的支持”^⑦——以民族主义起家的国民党,最终走向了民族共同体的对立面。就这样,国民党彻底地陷入了人民战争的汪洋大海之中,不堪一击。换言之,当国民党背离了共同体的民族情感之后,民族主义又成为了挑战它的最坚定的力量。

六、结 语

在“大历史”的视角下,“取以长时间,远距离,而尤以超过人身经验的着眼研读历史,其立论必与人不同,既不能掩饰,也无法规避,倒不如开门见山立竿见影的预为提出”^⑧。元身份作为一种客观存在的、跨越时空边界的符号空间,能够为我们理解社会共同体提供这样一种“超逾人身经验”的方法论效果。在近代中国的元身份视角下,社会共同体作为一种由多层意义结构而成的意义空间,涉及个体在情感、法律及价值等层面的承认形式,由此所形成的实践结果决定了政治格局和社会发展的

① 吴世昌:《论党的职业化》,《观察》1947年3月8日,第10页。转引自江沛、池晓静:《中国国民党“党国”体制述评》,《安徽史学》2006年第1期。

② 综合出版社汇编:《论官僚资本》,广州:综合出版社,1946年,第39页。转引自叶世昌:《1946年批判官僚资本高潮的形成》,《中国经济史研究》2016年第3期。

③ 张治中:《我与共产党》,北京:文史资料出版,1980年,第103—104页。

④ [美]费正清:《伟大的中国革命》,刘尊棋译,北京:世界知识出版社,1999年,第317页。

⑤ [美]费正清:《伟大的中国革命》,第316页。

⑥ 《驻华美军暴行一斑》,《解放日报》1947年1月10日。

⑦ 美国国务院:《美国与中国的关系》上卷,中国现代史资料编辑委员会,1957年翻印本,第11页。转引自冯雅新:《1949年国民党在中国大陆统治的失败资料选编》,《思想理论教育导刊》2015年第1期。

⑧ 黄仁宇:《为什么成为大历史》,《读书》1994年第11期。

最终走向。其中,情感共同体的实践主要面对界定自我认同的文化、种族、地方以及社会忠诚,这种社会忠诚在近代中国主要体现为一种自我意识的政治族群性概念,并且由此带来了一场政治层面的价值革命。也正是这种社会忠诚和价值革命,使得近代中国社会在中华民族情感共同体的导向中,走向了一种解构和重构的过程。

在中华民国初期,民主主义价值与民族主义情感相互交织,共同构成了政治共同体的合法性根基。然而,与民族共同体不同,政治共同体依赖于以价值承认为基石而形成的社会团结机制,它与民族共同体的互动关系通常充满了不确定性。比如,吉登斯曾经以近代德国为例,认为民族主义导向的德国抑制了民主主义的健康成长,从而导致军国主义的产生,故吉登斯认为民族主义与民主主义存在着一种对抗性的矛盾^①。然而,民族主义导向的近代中国为什么没有最终形成军国主义?显而易见,这主要是由于近代中国的民族主义既包含着新生的民主主义力量,也包含着改良或复辟的保守力量,这也意味着民族共同体在社会共同体的建设中并不总是处于决定性的地位。虽然国民党试图通过“党国体制”来整合民族共同体和传统法律共同体之间的意义关联,但这又动摇了以民主主义为核心的价值根基;而对民族主义的背叛,最终则导致了政治共同体的瓦解。可以明确,在社会共同体的意义结构中,民族共同体、政治共同体和法律共同体三者之间存在着一种彼此影响的张力关系。

现代国家通过共同体的形式来治理社会,显然需要积极型塑个体的元身份及其意义内涵,并由此形成元身份所结构的共同体形态。一方面,其政治价值和法律体系需要获得普遍性的承认,以巩固其政治合法性根基;另一方面,又需要立足于情感共同体的历史延续性及其社会动员能力,整合社会共同体的情感基石,其本质是一个双向的意义交换过程。这一过程不仅证明吉登斯的观点存在着以偏概全的缺陷,而且还表明黑格尔提出的“绝对伦理共同体”显得过于保守,而哈贝马斯的“法的共同体”则过于夸大了法律在意义层面的整合功能。近代中国社会共同体的演变历程表明,国家通过元身份建设所确立的社会共同体,最终是共同体不同层次的结构性互动的结果。采取何种性质的元身份?如何实践元身份的具体内涵?怎样沟通共同体不同层次的意义关联?相关问题才是现代国家建设社会共同体的关键所在。

尤其在资本高度发达的当代社会中,鲍曼认为社会的流动性导致了人的存在意义的不确定性,社会共同体由此呈现出了一种“钉子”或“衣帽间”的共同体形态。在元身份的视角下,自我的存在意义离不开共同体所提供的主体间的实践,而鲍曼所指的“钉子共同体”问题还是属于共同体不同层面的意义联结问题。正如马克思指出:“在政治国家真正形成的地方,人不仅在思想中,在意识中,而且在现实中,在生活中,都过着双重的生活。”^②在国家主导的元身份实践中,历史与当下、情感与法律、政治与道德都能够获得双向的意义交流机会。近代中国社会共同体解构和重构的过程表明,只有当情感共同体、法律共同体和政治共同体形成一种共享的意义结构之后,社会共同体的主体性才能够得以生成,个体才可以获得必要的意义空间——这也正是现代国家通过元身份建设社会共同体的内在逻辑。

[责任编辑 刘京希]

^① [英]安东尼·吉登斯:《民族—国家与暴力》,胡宗泽、赵力涛译,王铭铭校,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第262页。

^② 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第172—173页。

Abstracts

Rebuilding the Significance of the Family in the Modern World

Sun Xiangchen

This paper analyzes some mistakes of the understanding of the family in the modern world; one is to understand “individual” and “family” as the value subject of incompatibility; the second is to confuse the existential experience of “*qin qin*” with the institutional expression of “family” in history; the third is to mistake the asymmetry structure in the family as the origin of the master-slave relationship; the fourth is that the responsibility of the roles within family is not compatible with the individual freedom of modern society; the fifth is to regards the family only as a social organization, and does not see the family culture as a spiritual one. Therefore, modern society ignores the significance of the family as a sequence of independent values. We can completely re-establish a concept of family with the consciousness of individual in the modern context, and clarifies the positive value of the family, makes the family a powerful guarantee for achievement of individual, and checks and balances the negative consequences of the modern individualism; We need to rebuild the relationship between “cultivating family” and “ruling state” in the modern world, and exploit a more universal meaning of the family. We need to re-interpret the family as the basic way of human existence and clarify the family as an way of existence of relationship and reveals the ontological meaning of the family; the way of being, the emotional situation, the ethical principle, the method of understanding the world and the spiritual transcendence.

Transcending the Studies of Confucian Classics, and Returning Philosophy:

The Choice of Modern Confucianism on Form of Thought

Ren Jiantao

There are two reasons for modern development settling into the studies of Confucian classics: one is the political authority of Confucian classics, and the other is the political integration once given by the studies of Confucian classics. These two reasons have both factual basis and internal restriction, i. e. they coincide with the historical facts of the studies of Confucian classics, yet disagree with the realistic situation of Confucianism. And philosophy is more beneficial to modern development of Confucianism. Considering from the creation and inheritance of Confucianism, it is just the various schools of philosophy that gives immense ideaistic vitality to original Confucianism through debates; and from the historical facts that Confucianism had been on the wane, Confucianism loses its ideaistic vitality and theoretical creativity under the utilization of imperial power. In diversified modern society, Confucianism must keep alienation from power, keep distance with the preference of studies of Confucian classics, and insist on the approach of philosophy to arousing ideaistic creation. Thus could it take the lead in competitive thought market, possess super thinking ability of integrating ideas of various schools, and provides intellectual impetus for China's modern transformation, as well as guidance for healthy living of modern Chinese.

How to Solve the Conflicting Paradox between Justice and Consanguinity:

A Discussion with Professor Huang Qixiang about the Statement of “Father and Son Screen Each Other”

Liu Qingping

Professor Huang Qixiang points out in his article that what Confucius wants to say in his statement of “father

and son screen each other” is not that father and son should covers up their crimes each other, but that father and son should take the blame for each other, and he thereby highlights the “family attributes of justice and moral responsibilities.” However, a careful analysis could show that this unique understanding of the statement distorts the original context of the Analects, is lack of its own justification of arguments, and even contradicts with the normative position of “no harm to fellow humans” identified by Professor Huang in his article. As a result, Professor Huang’s article fall into some self-defeating paradox in this issue.

Chang’an under the Buddha’s Light: Religious Beliefs and Daily Eating in the Tang China

Sun Yinggang

Any political, social, and cultural phenomena are deeply rooted in a historical background with specific religious beliefs, knowledge and cultural traditions. The Chang’an City under the Tang was significantly different from previous Chinese cities for its Buddhist characteristics. With more than one hundred Buddhist monasteries in the city, Chang’an saw various roles that Buddhism played in the city life. The principles of Buddhism, like the idea of Life Circle of Six-Realms, deeply influenced the citizens of Chang’an. They lived in the secular world on one hand, on the other side they also lived in an imagined world that was created by Buddhist beliefs. Only by putting the secular part and the religious part together can we find the real historical picture of Chang’an.

Between Assumption and Reality: A New Discussion of Huang Zunxian’s *Korean Strategy*

Zhang Liheng

Huang Zunxian’s *Korean Strategy* is not as perfect as praised by the Chinese and foreign historians, but there are logically serious defects. He assumed the Russian threat as the reality, and took a potential variable as the fact that had occurred. It is obviously farfetched that this arguments replace reality with assumption or deduction, superposing the extremely subjective will. Therefore, It is entirely such a works with pre-conceived ideas that is suitable for the practical needs, in fact that Qing government intended to adjust the policy towards Korea. Being congenitally deficient, the arguments inevitably affect the preciseness and accuracy of Huang’s schemes that claims alignment with Japan against Russia, which obviously is strategic miscalculation. And so, it is necessary for him and especially his *Korean Strategy* that reexamine their historical position and value.

The Discovery of the Imperial Edict of Qing Emperor’s Abdication Signed by Yuan Shikai and

Its Significance for Understanding the State System Transformation in Late Qing and Early Republican Period

Song Peijun

The original document of the imperial edict of Qing emperor’s abdication signed by Yuan Shikai discovered in *Yuan’s Secret Letters* collected by Seikado Bunko of Japan, is a valuable piece of information for studying the regime and state system in late Qing and early Republican period. The manuscript which Yuan signed on is neither “A Reply from the Cabinet” drafted by Zhang Jian, nor “The Draft Edict of Qing Emperor’s Abdication” in Zhang’s family collection. Thus many missing links in formation of the edict can be supplemented. Meanwhile, the discovery also enable to differentiate the respective thoughts of Yuan and Zhang. The mining of the discourses of abdication, the state system of Republic Constitution, and territory integrity will beneficial to

reveal the integrate significance of the construction of republicanism of five nationalities to ethnic minority area in the borderland.

Knowing the Way: A Gongfu Epistemology in Chinese Philosophy

Peimin Ni

Chinese philosophy may look weak in epistemology from a Western philosophical perspective. This is because the central concern of Western philosophy is truth-knowing, whereas the Chinese philosophical tradition is more concerned with knowing the Way of life. The latter's perspective requires an epistemology that goes beyond truth-knowing and extends its coverage to include "know-how", tacit knowledge, knowledge by acquaintance, and procedural knowledge—a broader understanding of knowing that the author would call "gongfu-knowing" or the study of the art of life. The so-called "know-that" and "know-how" are two major forms of gongfu-knowing that are neither mutually exclusive nor reducible to each other. Gongfu-knowing is much richer than truth-knowing. It requires embodiment of knowledge, i. e. the participation of the body in the cognitive process and turning what is known into dispositions of the body, and it requires knowing the value of not-knowing. Sufficient understanding of functions of language is also necessary. In terms of the descriptive function, clarity and distinctness in language use have the important value of individuating what we describe, but they also make it difficult to account for connections and changes. In terms of non-descriptive functions, language turns into rich ways of actions. Systems of descriptive theories demand logical connections, whereas systems of gongfu follow the requirement of gongfu development. Gongfu-knowing is not merely about using reason and acquiring information; it involves comprehensive cultivation of the person, which entails both internal transformation and extension of the self to embrace things external. Cultivation of the person is done primarily through imitating models (which is not simple duplication), and not through acceptance of verbal information. This essay does not claim to be constructing a comprehensive gongfu epistemology, yet through listing all the relevant aspects above, the essay does call for such a construction.

The Doctrines of Pre-Qin Philosophers and the Philosophical Experiences of Classical Academics:

A Discussion of the System of Pre-Qin Philosophers Generated by Others

Hu Dalei

Besides the narration and generation by their own, the various schools of pre-Qin philosophers also depend on construction by Zhuangzi, Xunzi, Lv Buwei, Liu An, Sima Tan, Liu Xin, Ban Gu, and others about problems such as the core theories as well as their practical use, argumentations of the practical origin, and so on, which can be called as "generation by others." And the philosophers' purports on social governance thus own the theoretical form of philosophy. It can be seen that the philosophical experience and academic vision of ancient academics has the following characteristics: the generalization of various schools could really establish schools and even disciplines; the core and multiple discourses of philosophy provide opportunities for new growth points of academics; and the theory "philosophers deriving from royal officials" established the tradition of seeking academic origin from practice. The idea that "philosophers not coming from royal officials" proposed by Hu Shi just judges the academics of the philosophers in a perspective of Western philosophy, while the academics of pre-Qin philosophers are learnings on social governance, which naturally inherited the politics of royal officials.

Out of the Misunderstanding of the “Tang-Song Transition”

Yang Jiping

The “noble families” in the period from Wei-Jin to Sui-Tang are not aristocrats. There did exist two stages of aristocracy and autocratic monarchy in ancient China, yet the transformation did not occur in the Tang-Song period, but around the First Emperor of Qin’s unification of China. The laws and decrees of Tang explicitly acknowledge the private ownership of land cultivated by common people. A large number of tenancy contracts discovered in Dunhuang and Turpan show clearly that before the two-tax system putting into force, the land tenancy system had been the predominant mode of agricultural production except land-owning farming. This proves that the agricultural laborers in the Sui-Tang period owned free legal status. The basic conclusion and main idea of Naito Konan and some other scholars on the history of Sui, Tang and Five Dynasties just distort the facts to fit the pattern of medieval Europe.

Rooting in Native Land: The Rising of Subjectivity of Contemporary Chinese Historiography

Guo Zhendan

Realization of subjectivity marks the maturity of historiography of one state, which means independent cognitive and expression system on history of one’s own nation and the world. Relying on China’s waking perspective of history, contemporary Chinese historiography makes fruitful subjective practices. The Western Sinology provides demonstration for domestic historians on breaking the constraint of Eurocentrism from the aspects of theory and practice, and shows the possibility of reconstructing Chinese historical narratives, as well as the plasticity of Chinese history itself after breaking Eurocentrism. Yet the legitimacy of historical subjectivity cannot be equal to the legitimacy that colluding with cultural essentialism. Under the leadership of historical subjectivity, the narratives of Chinese history can certainly return its own pathway, and a new era for Chinese historiography is about to open. It will inspire the potencies hidden in Chinese history, and exploit a new path for Chinese historiography.

Political Implication of Meta-identity and Construction of Community:

The Evolutionary logic of Societal Community in Modern China

Yuan Nianxing

From the perspective of meta-identity, this article analyzes the process logic of deconstruction and reconstruction of societal community in modern China. As a symbolic space starting from individual self-cognition, meta-identity contains forms of recognition such as “love,” “law,” and “solidarity” among subjects. The system of senses formed by this system lays a solid foundation for different dimensions Inner connection. The historical experience of modern China reveals that by strengthening the community construction through identity, modern countries must positively shape the meta-identity of individuals and their meanings, and thus construct the community structure of meta-identities. On the one hand, the construction of a community needs historical continuity based on social emotion and moral norms, on the other hand, it relies on the state’s construction in the political process. This is a two-way exchange of meaning. Only when the national community, the legal community and the political community have created a shared structure of meaning can a unified social community be realized.