

海外研究
书究国外

刘东主编



中国的思维世界

「日」

沟口雄三
小島毅 主编
孙歌等译

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

本书收录了日本学者研究中国古代思想文化的精品力作，各篇所论涉及哲学、科技、政治、社会、礼仪等各个方面，内容极为丰富，论述极为精要，反映了日本汉学细致缜密的特点，也体现了日本汉学家在世界格局中思考自身学术立场的一次尝试。编者认为，迄今为止，欧美的价值体系被视为全球性的衡量标准，那些无法被其充分解释的社会文化形态，很难拥有适合自身的表达方式与价值判断体系。本书力求探讨这样的表达方式与价值体系，并在此基础上尝试建立新的世界认识。这意味着在把欧美通行的中国学研究基准相对化的同时，也提示无法通过这些基准整体把握中国的历史逻辑，从而使现代日本、亚洲乃至世界问题化。

ISBN 7-214-04377-7



9 787214 043771 >

ISBN 7-214-04377-7

B·132 定价：44.00 元



刘东 主编
周文彬 总策划

中国的思维世界

〔日〕

沟口雄三
小島毅 主编
孙歌等译

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国的思维世界 / (日)沟口雄三, (日)小岛毅主编: 孙歌等译. — 南京: 江苏人民出版社, 2006. 8
(海外中国研究丛书/刘东主编)
ISBN 7-214-04377-7

I. 中... II. ①沟... ②小... ③孙... III. ①思想史—中国—文集 ②文化史—中国—文集 IV. ①B2—53
②K203—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 044710 号

书 名 中国的思维世界
主 编 [日]沟口雄三 小岛毅
译 者 孙歌 等
责任编辑 王保顶
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 邮编:210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号 邮编:210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华发行集团有限公司
照 排 南京凯建图文制作有限公司
印 刷 者 兴化印刷有限责任公司
开 本 960×1304 毫米 1/32
印 张 20.75 插页 2
字 数 595 千字
版 次 2006 年 8 月第 1 版 2006 年 8 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 7-214-04377-7/B·132
定 价 44.00 元
(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

本书译者

中国社会科学院历史研究所

田人隆

黄正健

蔡春娟

马一虹

中国社会科学院哲学研究所

龚颖

王青

广西师范大学

周长山

中国社会科学院文学研究所

孙歌

中国社会科学院近代史研究所

李长莉

首都经济贸易大学外语系

陈都伟

中国社会科学院研究生院日语系

王炜

本书译校

孙歌

龚颖

黄正健

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟呀的是，60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者移译海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的决不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

1988年秋于北京西八间房

序 言

沟口雄三

一

在日本的中国研究者中,不断向自己追问下面这个问题的人并不多:我们日本人研究中国的作品和文献意义何在?准确地说,追问的人是极为少见的,而竹内好是这极为少见的追问者之一。比如,他曾经在1940年2月的《中国文学月报》中撰文批判后来成为中国古典文学大家的目加田诚,揶揄他过着“每天早上夹着皮包到支那文学事务所去上班的生活”。

在竹内好看来,对目加田诚而言的中国古代典籍研究,就是勤勉地积累知识和对于所积累的知识进行精密的罗列,如此而已。那么,竹内好自己的做法如何呢?他在1942年1月写的《书写支那这件事情》中曾经这样说:“至少,知识如果没有否定它的契机(或曰热情),就不能作为知识存活。因为知识必须被否定,所以才要追求它。这就是文学的态度。我在不加注释地说文学的时候,总是在说作为态度的文学。”

对竹内好而言,文学研究不是为了求得知识,那是作为他自身活法的问题来探究的。他不断自问为什么要在当下面对中国,而在为什么要求知这样一个严厉的追问之下,知识不断地被拷问着。

我们有必要留意一个事实,那就是竹内好的上述发言是在1940—1942年之间进行的。毋庸赘言,在这个时期的中间阶段,夹着1941年12月这个瞬间,那是所谓的“大东亚战争”爆发的导火索。日本侵华战争扩大为“大东亚战争”,但是这种扩大不仅仅是战争领域量的扩大,还意味着战争发生质的转换,把日本推向以国家存亡为赌注的内外压力同时白热化的阶段。对于竹内好而言,适逢这一生死存亡的转折时期,中国文学研究拷问着他作为日本人所应该具有的“态度”,这正是他一生中内外都充满高度紧张的时期。

实际上,不久之后,在1943年11月,当他把其后被视为其代表作的《鲁迅》交给出版社之后,在12月就接到了征兵令,加入了大日本帝国陆军,当月就不得不跟着部队去了中国湖北省。据年谱记载,决定把《鲁迅》作为《东洋思想丛书》之一而出版是在1941年5月,因而他谈到“态度”的时候,他面对内外极度紧张的,恐怕就是《鲁迅》。也就是说,通过《鲁迅》,他揭示了日本以欧洲为基准、蔑视中国和侵略中国的“近代”,如何仅仅是主体缺席的肤浅状态。而这一揭示却是一种扪心自问:他追问和抨击的,是自己和自己祖国的存在方式。

中文里有“本土化”这个词汇,而日文里没有能够准确翻译它的语汇。没有一个相当于“本土化”的语汇这件事,意味着不存在足以抵抗西欧文化流入的抵抗本体;所谓主体缺席,就是抵抗的本体缺席。竹内好于是直面日本近代“本土”缺席的、如同浮萍般失掉亚洲根基的危险。

对于他而言,研究中国文学这个行为,就是自问日本近代化的危险,自问以欧洲为基准的“优等生”近代的危险。进而,作为另外一面,也意味着寻找亚洲的“本土”。

向着与中国发生关联的自己进行自问,并且探寻,这在竹内好那里就是作为态度的文学。

从那时开始,已经过去六十余年。时代变了,时代的课题也变了。而作为态度的文学,在日本中国研究者的极少数人中,现在仍然还活着。

对于自我询问研究中国古典文献意义的人来说,竹内好的遗训意

味着这样的行为：与中国的当下正面相向，在这样的关联之中追问日本的存在方式、日本亚洲认识的存在方式。

与中国的当下正面相向，既非观察中国的现在状况，亦非进行传媒式的评论，更不是累积关于现代中国的知识，乃至竞赛知识的新鲜度。不，与中国的当下正面相向，它不意味着这一切，它对于我们来说，意味着重新思考东亚的历史，质疑日本缺少根基的近代，重新追问亚洲近代的内在涵义。

在这六十余年里，中国发生了巨大的变化，亚洲全体也发生了巨大变化，特别是在东亚，整体上已经完成了欧化意义上的现代化。日本被视为现代化的“优等生”、“模范国”的时代已经一去不复返了。

在竹内好的时代，日本以“欧化即现代化”作为标准，形成了日本先进、中国落后的一般认识模式。与这一不当的优劣标准相反，竹内好提出了“回心”的中国与“转向”的日本这一认识模式。^①也可以换一个说法，称之为与拥有着“本土”的中国相对的、不具有“本土”的日本。为了防止误读，我要解释一句：说不具有“本土”或者“本土”不在，并不是说不存在“本土”这样的物理空间，准确地说，是指不具有被视为“本土”的因素。

今天，亚洲的现实发生了巨大变化，先进的日本与落后的中国这样的图式正在失去现实依据。亚洲的近代问题，正在从抵抗和苦恼或者殖民地和歧视偏见的问题逐渐向着协调和发展、国民国家秩序的重新思考、亚洲的新秩序、与欧美的结构关系、建立新的视角等问题转化。歧视与偏见的问题，也成为被新的国际关系结构和亚洲新秩序中的新视角而重新解释的新问题。后殖民批判理论，不仅要有力量批判性地揭露殖民主义的负面遗产，而且被要求具有破坏掉殖民主义自身的框架的新鲜能量。

我们研究中国的古典的“当下”，正是这样的富于流动性的当下。

二

日本有着接受中国古代典籍的历史,特别是贵族和武士等统治阶级,都通过中国的古代典籍加强自己的教养,或者把它作为治世的手段。亦即是说,中国典籍的引进是为了日本权贵自身的修身或者本国的治世,不是为了研究它。到了明治时代,大学里设置了汉学科,中国的古代典籍被作为研究对象,但直到江户时代学风仍然遗留着,尽管古代典籍成为了研究对象,但是通过这些典籍来研究中国的研究者,除了津田左右吉等人之外,依然是罕见的。

本书是为数不多的、意在通过研究中国的古典而研究中国的学术成果。什么是通过研究中国的古典研究中国呢?它不意味着培养自身的教养和知识,亦即不意味着每天早上夹着皮包到中国古典文献事务所去上班。反过来,它也不意味着古为今用,亦即不意味着以现代的方式随意诠释中国的古代典籍,让它服务于现代的目的。

研究中国,是以中国作为媒介,或者说以中国作为方法,从而把现代的日本或者现代的亚洲,进而把现代的世界“问题化”。

具体而言,它意味着在迄今为止的以欧洲标准为世界标准而建立起来的世界认识当中,提示以欧洲标准无法衡量的世界的存在,并且在把世界作为一个整体对象化的时候,包含这些无法被欧洲标准所完整包容的世界;而在这样的世界整体能够建立的时候,进一步把它作为媒介,作为方法,使得欧洲的认识标准得以相对化。中国正是这样一个基本上不能套用欧洲标准加以把握的世界。如果说日本人研究中国具有意义的话,它的原点也正在这里。

那么,这种以不能套用欧洲标准把握中国为媒介和方法,把欧洲标准相对化的认识过程,具体而言是怎样的呢?

首先,它重新审视和揭露欧洲式认识标准在亚洲造成的歧视与偏见的痕迹。前面我曾经指出过“亚洲的现实发生了巨大变化,先进的日本与落后的中国这样的图式正在失去现实依据”,但是在此我要补

充一点,即尽管现实发生着巨大的变化,但在一般日本人中,那种主观性的“先进的日本”的构图却仍然是通行的感觉。其次,作为这种通行感觉的理由,欧洲标准以外的其他标准,例如把中国对象化所需要的“中国标准”,还没有成为共识。基于这样的现状,为了把握一个整体性的中国世界,究竟如何做才是有效的?就结论而言,恐怕只能是虚怀若谷地深入中国世界的内部。我把这样的过程称为“赤手空拳地进入中国的历史”。

赤手空拳地进入中国的历史,是指什么而言呢?

它首先意味着放弃欧洲标准等既定的判断依据,放弃历史框架或者意识形态等,尽可能地深入中国的历史文献。不过,这种“尽可能地深入中国的历史文献”,并不等于忘记世间的俗务,仅仅沉迷于中国的古代典籍和文献之中。如果仅仅沉迷于中国的古代典籍,那么日本江户时代以来数不胜数的汉学家,或者近现代之后“每天夹着皮包到支那文学事务所上班”的勤奋无比的学者们早就做到了。

于是我们不禁又联想起竹内好的“态度”问题。

从竹内好的“态度”中,我们可以学习到的立场,是他经常直面中国的当下或曰现在时的中国。所谓“直面”,是指它隐含着对于日本的存在方式、亚洲的存在方式乃至世界的存在方式的质疑。

也就是说,沉迷于古代典籍,在终极意义上不是对于古代典籍的执迷,意味着与现在时的中国相关联,换言之,就是进入中国的历史。

什么是“进入中国的历史”?

问题在于主体的存在方式。这一主体在直面现代中国的同时,对自己也不断进行着拷问,且对于世界怀抱着理想和愿望。在这样的前提下,放弃所有的先入之见,心无旁骛地进入中国的古代典籍,在这样的状态下,举例来说,假如你进入的是明代的历史,那么你会感知到明代的历史课题浮现出来。从文献这一研究对象中是否会呈现出那个时代的历史课题来,研究主体是否会把握住呈现出来的历史课题,取决于研究主体以何种方式介入自己同时代的历史课题。

不过,上述的这个过程不意味着把现代的历史课题无媒介地投射到明代去。“赤手空拳地进入历史”不是那种层次上的操作。为了做

到这一点,必须有足以赤手空拳进入的自我存在。这个自我,在终极意义上说,就是历史化的自我。所谓自我的历史化,就是对于现代日本人的社会和历史中所积淀下来的伦理、习惯、价值观念在自己内部“内在化”的自觉,更重要的是对于这种自觉的相对化。也就是说,自觉着自己是日本人的自觉,自觉着自己作为日本人的责任,同时还必须把这种自觉相对化,也就是说以“游牧式”的身份“成为日本人”。所谓把自己作为日本人的身份游牧化之后再成为日本人,并不是同时具有外在和内在双重身份的意思。而是说,正因为是游牧式的,才能具有卓越的洞察力,才能对时代具有敏锐的感知力,也因此才能出色地成为日本人。使得“游牧式的日本人”这一命题得以成立的媒介,是当事者的历史感觉或曰历史意识。如果能够感知到历史时间而不是自然时间,那么人在世界上任何地方都可以游牧式地成为“当地人”。他是可以在现代这一时间的流动之中感觉到历史脉动的人。为此,他不能让自己成为同时代史的旁观者、观察者、评论者,而是经常作为历史的当事人,自觉着历史进程中涌现出来的“现代的课题”,而且不断地把这自觉相对化。“赤手空拳地进入历史”,就是这样地拥有相对化的主体的意思。

如果有这样的历史性地相对化了的自我,在埋头于中国古典文献的时候,就能够把自己作为异国文化中的人,作为不同时代中的当事者,把自己“他者化”。这时,我们才能在中国的历史中发现那自由自在地“赤手空拳”地进入历史的自我。也就是说,在那个时代和国度中自觉地发生同化。

三

为了“赤手空拳”地进入历史,有必要确立相对化的主体,但并不就等于把自己置换为异国人或者不同时代的人。主体的确立,同时也必须是主体积极地创造出自由,换言之,就是能够在异国与不同的历史时代里“同化”。

例如,在深入明代文献的时候,为了触及明代人的历史课题意识,研究主体就必须具备能够与明代那个时代的闭塞、苦恼和探索莫测的未来等等这一切历史状况产生共鸣的能力。这种共鸣能力未必会受到国家与时代的限制。这种共鸣的波长和音域的幅度,与主体关联同时代史的方式以及深度恰成正比例。对于同时代史课题的摸索和苦恼越深刻,共鸣的深度也就越强烈。

正是因为有了这种共鸣,被历史性地相对化了的主体才能充分发生作用,才能在具体的历史情境中发现那个时代的人所特有的历史课题,在这个时候,作为异国人和不同时代人的主体完成了他者化,能够在比如说明代这样的历史时代中自由地找到对话的伙伴。亦即是说,主体对于现代的契合程度越深,对于他者的同化程度也就越深。

这样,我们关于现代的历史课题,就结果而言——绝不是目的,而仅仅是结果——在这样的同化过程中被反衬出来了。

例如,用欧洲标准无法衡量的、溢出这种标准之外的中国世界,对它进行整体把握,也就意味着它反过来使得欧洲的标准相对化了。这样的课题意识,其实就是例如从明代末期的历史课题中被作为结果而反衬出来的。

举一个相关的例子,比如对于近代中国军阀的历史评价问题。

在迄今为止的历史观里,从清末到民初的军阀,一直被视为中国近代国民国家建设的障碍,往往被看做封建余孽。但是,如果我们拥有与明末清初批判知识分子的历史课题意识共鸣的经验,能够与他们一直在清代历史的涌动中被一路带到辛亥革命,那么,恐怕对于军阀的评价就不会那么单纯了。

在此我避免进行详尽的分析,只能简单地指出一个状况。在明末清初之际,当时的历史课题之一就是确立相对于中央主导的地方官僚行政而确立由“乡里”主导的地方行政,我们暂且称其为“乡里空间”。这个空间虽不能单纯地在与官相对的民间空间的意义上论述,不过明末清初以降,直至整个清代,它膨胀为相当规模的空间。亦即是说,它成为官僚与乡绅、地方实权派、普通民众等复杂地结合而成的“公共空间”,这个空间里官与民相互对立,同时也相互补充,或者说相互合作

从而相互利用；这样，结果他们一起分担了地方行政，这个公共空间也由此成为政治、经济、社会活动的空间。如果注意到这个乡里空间的形成过程，把它作为一个基准俯瞰清代，那么自然会观察到这样的一个王朝体制崩溃的历史过程：这种“乡里空间”在太平天国的湘军、淮军成立的时候获得了质变的契机，不久，清朝开始遭遇到这一“乡里空间”极度的膨胀（军阀形成），面临各省的独立宣言，从而走向崩溃。如果注意到这样的历史过程，军阀就不再仅仅是封建余孽，而有可能被视为“乡里空间”的一种可能性的形态，或者被视为中国复杂的近代过程的中间产物，从而产生与以往不同的看法。当然，这种认识的建立需要一个前提，那就是“赤手空拳”地进入以曾国藩、李鸿章等人的文集为首的、清末的诸多文献中去。

军阀显然是依靠欧洲标准无法准确衡量的中国历史的产物。通过在中国的脉络里勾勒这历史上的一页，我们也得以使欧洲的标准相对化，了解它在亚洲“本土”中的限度。

四

在此，我希望涉及日本人把中国作为研究对象这件事情本身的意义。

第一，是通过以中国为媒介而使欧洲标准相对化的过程，摧毁日本人从明治以来培养起来的关于近代化的优越感，开创那些促使日本人关于亚洲的新的历史意识的可能性。

通过使欧洲标准相对化，日本人面前或许会呈现不依靠欧洲的标准而存在的中国整体结构。在那个时候，日本人才会有史以来第一次获得理解中国世界这个他者的可能性。

在这一个半世纪里，亚洲经历了巨大的变动。我们姑且在亚洲现在也处在近代过程中这样一个前提下，把 1850—2050 年这 200 年假定为亚洲的近代时期（亦即欧化时期），那么，从 1850—1950 年这前 100 年，对于亚洲来说是苦难的时期。众多的国家被殖民地化或半殖

民地化,被暴力逼迫着欧化。而在1950—2050年这后100年,亚洲恢复了独立,开始积极地接受了欧化,利用欧化自我更新,从而培养出了与欧美比肩的经济实力,逐渐树立起新的国际秩序观念。

日本人把自己视为近代的模范、近代的“优等生”的一般社会观念,是以前100年的某些被视为现实根据的要素作为背景的。而在后100年亦即现在,这些根据正在丧失。中国经济的发展就是一个例证。但是,日本人丧失了依据的“先进”、“优等生”观念,不仅在竹内好的时代没有消失,在1950年以来又过了五十多年的今天,也还仍然在持续着。欧洲的标准还没有被完全地相对化,观念远远赶不上不断变化的现实。多数日本人并没有注意到这个观念与现实的乖离,正如清末中国多数知识分子并没有意识到自己落后、还在沉迷于中华之梦一样,今天的多数日本人也沉醉于没有根据的“先进”、“优等生”的好梦。

这是作为日本人的我最感到忧虑的,也是我最希望日本人了解欧洲的标准已经不能充分解释亚洲这一事实的原因所在。在此意义上,日本人研究中国的第一个意义,是痛切之至的。

研究中国的第二个意义,在于中国作为日本人把自己他者化的媒介是非常有效的。

例如天理观。日本的天观念与欧洲的神观念部分地对应。但是,多数日本人并不认为天的观念可以直接作为欧洲神的概念加以理解。欧洲的神是造世主,是唯一的神,是救世主,这样的特性在日本的天观念里并不存在。这种神与天的差异几乎不需要进行他者化的努力就可以明了。

但是,如果说到日本的天观念与中国的天观念各自的特性,则多数日本人一无所知。多数的日本汉学家把日本的天观念直接套在中国的“天”字上来阅读中国的文献。但是实际上,却存在着很多差异。比如在中国,统治的正统性归结于天;而在日本,天皇的祖先是太阳神,具有正统性。这就是说,在中国皇帝之上有天,而在日本的天皇之上并不存在着另一个天。这种存在方式的差异是非常大的。此外,天理的观念是在中国宋代新形成的,作为统治理念的天观念与理这一宇宙的条理观念结合,从而从自那时为止的不可知的天谴论的天观转换

为可知的天-理观念。而在日本,自江户时代以来,沿用的天理观念的背景中并不存在那样的天观的转换过程,于是,在日本的天和理以及天理观念中,便产生了不同于中国相应概念的微妙差异。我们在把日本他者化的时候,通过把中国作为媒介,可以把他者化推进到这样一个细密的层次。换言之,就是可以把自己的相对化推进到相对深入的层次。

第三个意义,在于日本人通过中国研究而把自己他者化,与中国人精密地将自己他者化的工作是互为表里的。

从事中国哲学研究的日本研究者,总会感觉到中国的中国哲学研究者不自觉地流露出的中心意识。这个状况与“汉学”这个名称具有跨越国境的机能这一事实不无关系。把中国的古典视为人类的文化遗产,作为汉字文化圈或者儒教文化圈的共同遗产,这一思维方式导致了这种中心意识。我想,作为一种意识,它有存在的正当性。实际上,最近关于古代出土文物的研究和从前就开始了的甲骨文研究等等,也必须以人类为视角进行。

但是,我们在此所希求的,并不是古典文物的解读,而是对于产生了古典文物且依靠它被叙述的中国历史世界自身的解读。

为什么它会在那里?为什么它会那种形态?它后来如何演变?那些变化又催生了什么?那样一个历史世界在世界史中应该如何定位?我们希求解读这样的问题。为此,上述的他者化和相对化的程序就是必要的了。在此情况下,我们日本人处在儒教文化圈、汉字文化圈之内,又相对性地具有不同于中国文化的特征,这一状况显然是有利于上述课题意识的条件。

中国这一历史世界如何在世界的历史世界中定位,如何把既定的历史世界认识相对化,如何使得世界认识多元化,这一课题将成为 21 世纪亚洲世界、伊斯兰世界的课题之一吧。历史正在要求我们为此而进行合作。

必须申明一点,我们并不是为了对抗一直覆盖着旧的世界秩序的欧洲标准而强调中国标准的。所谓以中国为媒介而将欧洲的标准相对化,是为了使世界认识多元化。幸而,中国是丰富的文献资料宝库,

属于汉字文化圈的日本人能够与中国人一同从事中国世界的探索工作,有着很深的意义。

我们是日本人,我们研究中国,我们的研究被翻译而就教于中国的学者,是因为就终极意义而言,希望使得世界上的人们能够相对化本国与他国这样的认识前提,从而使世界认识多元化。

作为多元化中的一元,我们希望依据最为适合于中国历史沿革过程的分析标准建构中国的历史。这样的建构,恐怕对于中国读者而言也是新鲜的。我们期待着中国的读者在这样的新鲜感中可以了解日本和韩国等周边国家的研究对于自我相对化所具有的意义。

注 释

- ① 关于“回心”与“转向”的具体分析,请参见三联书店 2005 年出版的竹内好论文集《近代的超克》。——译者

(孙歌 译)

目 录

序 言(沟口雄三) / 1

上编 中国的思维世界

《中国的思维世界》题解(沟口雄三) / 3

中国思想史中“自然”的诞生(池田知久) / 10

中国古代的天人相关论

——董仲舒的情况(池田知久) / 46

中国科学与天文历数学(池田知久) / 98

术数学(池田知久) / 114

力与公正

——关于吕坤的全体生存构想(林文孝) / 130

许诰与明清时期人性论的发展(马渊昌也) / 194

论天理观的形成(沟口雄三) / 220

秩序化的诸相

——清初思想的地平线(伊东贵之) / 241

宋代天谴论的政治理念(小島毅) / 281

下编 礼治与政教

中国的皇权

——《礼治和政教》导论(小岛毅) / 343

元会的建构

——中国古代帝国的朝政与礼仪(渡边信一郎) / 363

皇帝祭祀的展开(金子修一) / 410

中国皇帝和周边诸国的秩序(金子修一) / 441

唐长安城的礼仪空间

——以皇帝礼仪的舞台为中心(妹尾达彦) / 466

中国前近代史研究中的地域社会视角

——“中国史研讨会‘地域社会——地域社会与指导者’”主题
报告(森正夫) / 499

从“气质变化论”到“礼教”

——中国近世儒教社会“秩序”形成的视点(伊东贵之) / 525

孔教与淫祠

——清末庙产兴学思想的一个侧面(村田雄二郎) / 553

近代中国的体制构想(佐藤慎一) / 578

另一个“五四”(沟口雄三) / 618

上 编

中国的思维世界

《中国的思维世界》题解

沟口雄三

一

本书上编《中国的思维世界》，是一个从历史的角度观察理解中国哲学概念的尝试。

不过，本编所涉及的“中国哲学概念”，只限于“天”、“理”、“自然”三个概念。

我们认为，如同欧洲哲学以人与神的关系为轴心而展开一样，在中国，是以天与人的关系为基轴而发展中国哲学的。对于天，人抱有何种认识，又是如何在天与人的关系中为自己确定位置，表达这些思考的是自然或者理的观念。

在本编中，我们尝试着完成这样的工作：描绘从认为“天即自然”的时代到认为“天即理”的时代的历史变化轨迹；并且在这样的轨迹中探寻：对应于这些变化，后世产生了何种秩序观念？

在这个过程中，我们特别对于下面的两个方面给予了充分地注意。

一方面，在进行这项工作的时候，我们与西方哲学的概念进行了比较，却并不以西方哲学概念为基准。

这具体是指什么而言的呢？在这里可以举一个例子。比如对于亚里士多德而言，“自然”是生长和运动的基础，或者是事物的本原性

的质料；这种对于“自然”的概念性说明，现在还活在欧洲各个地区。在欧洲，“自然”这个概念是这样被理解的：对于木制品来说，它是树木；对于树木而言，它是种子，或者是种子的胚胎等生长的因子。“自然”是欧洲人在追溯事物的根源或者本源这一逆向型的分析性的思考过程中的产物。也就是说，在这里，明显地展示了排除一切价值和伦理的判断，“把存在只看做存在加以考察”^①的思维方式。

另一方面，在中国，例如《庄子·知北游》里面论述到事物起源的时候，经过了一个物者非物的循环论之后，其结果，则是得出了“犹其有物也，无已”这一对于处在人的思维世界之外的“物的世界”的独立性、自足性的慨叹。^②与亚里士多德形成鲜明对照的是，庄子并不进行对于物质的原始状态的个别性追究，而是把物质世界作为一个整体，作为一个世界来加以把握。

《庄子》呈现的这种把人的世界与物的世界分而论之的认识论方式，在李约瑟博士那里被作为“自然独立于人的基准”的例证。他评价说这意味着中国早期科学思维形态的诞生。李约瑟博士发现，道家思维中存在着“在自然现象中无尊卑之别，伦理基准不适用于社会关系以外的领域，科学在伦理上是中立的”这一“科学的思维”。^③也就是说，李约瑟博士试图论证中国也与西欧相同，都有着科学性的思维。这与认为中国的近代科学不发达，或者欠缺科学思维的西方中心论相对，显示了李约瑟博士公正的态度，但是这种认为西方有的东西中国也有的论证方式，却不能不说其实却是一种反向的西方中心主义。

实际上，亚洲并不以西欧为基准，它自立于西欧基准之外，即是说，亚洲独立于西欧的基准之外。基于这一认识论，才能真正使西欧相对化（在此需要强调，“亚洲独立于西欧”作为世界史认识的基点，并不意味着抹掉历史上西欧对于亚洲入侵所带来的文化融合等复杂过程，它的认识论意义在于使自己和西欧都成为世界史的组成部分）。

的确，在《庄子》中，物的世界是一个“自然”亦即人的作为无可企及的自立的世界，但是这个事实并不能直接归结为自然处于伦理的基准之外这第二个命题。就结论而言，在中国，自然不在伦理之外，甚至可以说，自然的存在方式直接被理解为伦理的存在方式。只不过，在

这种情况下所谓的伦理,并非李约瑟博士所说的、在人间世界的社会关系中所成立的“人的伦理”,而是包含着整个宇宙运行的“宇宙的伦理”。这一点,到了后世,被《庄子》的解说者们体现出来。比如,其中的一位解说者、3世纪的思想家郭象,在关于《庄子·齐物论》的解说中说:“造物者无主而物各自造,物各自造而无所待焉。此天地之正也。”^④或者在对于《逍遥游》的解说中说:“万物必以自然为正,自然者不为而自然者也。……不为而自能,所以为正也。”^⑤

“自然”这一语汇,在上面的文章中被作为名词理解,其实准确的读法应该是作为形容句式来理解的,就是说“自而然”,亦即“本来就是那样”。它所传达的是原初状态的存在方式、本来的存在方式、与人的作为无关的存在方式、除此而外别无选择的存在方式——这就是遵循宇宙的条理的存在方式。所谓“万物必以自然为正”,指万物不假于造物主和人类之手,各自按其自然状态存在,从宇宙运行的角度看,这是正确的存在方式。而最为重要的是,在这里,人作为万物之一,也被视为一种自然的存在。

对于李约瑟博士而言,“伦理”是人类世界的事情,通常它不能成为科学的对象,而在古代中国,很早就把“伦理”视为属于宇宙的要素了。如果把宇宙的伦理置换为条理这一概念,那么,所谓自然,就是具有宇宙的条理的存在方式,这一宇宙的条理,在人类世界就被作为伦理而发现。

这样,我们可以说,在中国,所谓自然,就是物只能如此的本来的存在方式,万物的自然调和的存在方式,宇宙运行的井然有序的、有条理的存在方式。而它对于人来说,就意味着按照伦理而生活的生活方式。这一贯通着自然界与人类世界的“条理-伦理”,进而催生了共同包括着人类世界和自然世界的“自然的天理”和“天理的自然”这样的观念,在这里,人类社会与自然界被视为相互连接的世界。

这样,我们可以了解,在中国,自然是作为万物的有条理的存在方式,而这一有条理的存在方式包括人类世界,作为人类世界的伦理而通用。所谓与西方的概念相比较,但是并不假西方概念为基准,在这里所指的具体做法就是,不以把自然从伦理中切割出去的思考方式

为基准,而是遵循上述中国哲学的实际状况,提炼出作为“条理-伦理”的自然概念。

二

接下来,第二个倾注了我们注意力的问题是,让哲学概念与哲学思考在历史的脉动中获得流动性。具体而言,比如说,天讖的天观是如何转变为天理的天观的?我们需要沿着历史的脉络追踪这一流动与转变的过程。

即使这样抽象地说追踪历史的变化过程,也还是先要对这个“追踪”有所认识。在这里,并不允许我们如同追寻火车窗外一闪而过的景色那样地走马观花。比如窗外闪过朱子学的景色,就急忙拿起相机拍摄朱子学的照片;闪过阳明学的景色,又拍下阳明学的照片。这种把景色外观上的变化按照时间顺序排列起来的历史叙述,其实并不是历史叙述,而仅仅是历史记录而已。把时间停止在某个瞬间的景色按照时间的序列排列起来的做法,无论如何排列,那里面都不会有历史的时间流动。

流动着历史时间的历史叙述,究竟是什么样的叙述呢?首先,叙述者不可以是眺望窗外的鉴赏者、观察者、评论者。叙述者必须进入那些景色的变化之中,追寻导致变化的因果关系。这样,就不能满足于指出哪里有朱子学,或者南宋产生了朱子学这样单纯的记录景色式的叙述,而必须是追问为何在哪个时期、在哪里产生了朱子学的理气论,它具体是什么时候、在哪里、怎样产生的,经过了什么样的发展过程,到了那个时候构成朱子学的理气论形态;或者,“天即理”这样一个命题以社会的什么样的变化为背景;等等。必须把这些疑问置于当时的社会与政治机制中加以追问,必须深入产生这一切的历史要因本身。

为此,不能把自己囚禁在排除了政治、经济、社会等视野的所谓专门领域的哲学、哲学史这样的狭小框架之中。

在日本,自从明治时代确立了学科制度以来,例如把哲学研究和

历史研究交叉起来的事情是极为罕见的。对于哲学概念和哲学思想沿着其发生、发展和变化的轨迹进行探寻的工作几乎很少进行。亦即是说,在日本并未确立将哲学思想和哲学概念置于政治、经济和社会流动过程中加以考察的方法论。

比如,“天谴”这一思维方式是自汉代以来直至清代,与皇帝政治一起持续下来的思维方式。如果作为窗外的景色观察,那么,它在外观上的变化几乎不可见。如果走出窗外,进入王朝政治的现场,那么,你会发现一个毋庸置疑的事实,就是在“天谴”这一思考方式发生功能的政治场域里,天谴观所占的比重各有不同。以北宋时代为分界,其之前和之后发生了变化,南宋以降,与时代推移一道,逐渐减少了它的重要度。而在这个转换期间,“天即理”这一新的命题产生,它在旧有的天理概念里加入了天人之理这一新的要素等。于是,我们将会发现这一错综复杂的交叉关系。但是,假如进入了这些交叉关系的内部,它就不再是一团乱麻,而有可能呈现为某个有机的构图。

在此,我们可以尝试着描绘这样一个构图:天谴论中把灾异之变视为天的谴责,通过皇帝的修德而纠正皇帝的政治偏差,从而促使自然恢复到正常的状态这样一个循环的过程,可以表述为“自然现象—皇帝政治—道德性—自然现象”这样一个圆形的关系图。于是可以发现,从天谴事应论到天理论的转换,只不过显示了自然现象是可知的还是不可知的这样的差异,循环的构图本身并未发生变化。亦即是说,天谴论的政治观,是认为灾异不可知,因而主张对于这不可知的自然现象要恐惧修德;而与此相对,天理论的政治观则认为灾异是可知的,但是应该对于降灾的天意恐惧修德。这一可知不可知的认识差异,只不过带来了地上政治中修德的差异(即政治中天意领域的差异),亦即前者对于天意的皈依更多带有宗教的和仪式性的色彩,而后者则带有更多道德修养的、天理的要素。但是,这一可知不可知世界之间,并不存在欧洲那样的神与人分裂的裂痕。

就是说,我们可以从中了解到,从天谴到天理的变化,并不是类似于欧洲的人从神中独立出来那样性质的、人从天里独立出来的过程,而是人与天的结合方式发生了微妙的变化。但是,这并不意味着中国

不存在自然科学,比较接近的说法可能是,自然科学的存在样态是不同的。前面说的我们在天谴向天理的计算中感觉到错综复杂的情况,其实不外是因为我们在无意识之中预设了一个欧洲的标准,从而在脑海里描绘了一个自然与政治、政治与道德、道德与自然等各个分离各自独立的构图,把它视为近代思想展开的图式。但是,在中国,天谴中的“自然(灾异)—政治(天谴)—道德(修德)—自然(泰平)”这一循环过程,在天理中作为“自然(条理)—政治(天理)—道德(天理)—自然(条理)”的循环过程,被不间断地承续下来了。

在此,需要再一次涉及欧洲与中国对于自然界的对应方式的差异问题。如上所述,在欧洲的对应是分析的、客观的,被视为其间没有道德和主观进入的余地;而与此相对,在中国的对应则是总括的和综合的,被视为其中存在着宇宙的条理。此外,在中国,自然界的条理与人类社会的伦理被视为贯通的,这一点也与欧洲并不相同。一言以蔽之,欧洲与中国自然科学的存在基础和存在样态是不同的。

回想起来,我们长期以来一直是通过欧洲自然科学中的自然观来理解世界的。我们一直对于事物以客观实证的态度加以对待,排除主观的要素,把被分析的事物的根源作为自然,并以科学和理性的名义排除对于自然进行的善恶一类的道德判断。进一步,我们还通过构筑理性这一信仰对象并且把它绝对化,切断了与宇宙意志之间的交流。其结果,人类以自然科学之名,堵塞了通向事物自身的条理性、伦理性以及宇宙意志的通道。

沿着中国历史的脉动观察从天谴向天理的计算,我们将会必然性地遭遇潜藏在其中的中国的思维世界,亦即相对独立于欧洲的独自的思维世界。这个世界将作为历史性的或者说具有历史性的世界而呈现。

不言而喻,这里所说的历史性是中国的历史性,不是欧洲的历史性。在欧洲的近代出现的视神(宗教)与人(政治)相互分裂的欧洲的历史性,并不能简单地挪用到中国历史的脉络里面来。

我们在本书的上篇里并非主张中国特殊论,或者是为了对抗欧洲而强调相互之间的差异。我们仅仅是试图对于迄今为止中国的哲学

概念和哲学思想过多地被嵌进欧洲哲学的脉络中进行阐释的做法提出质疑而已。我们在此要申明的,仅仅是这样的一个观点:欧洲有欧洲的历史脉络;同样,中国也有中国的历史脉络,如此而已。

但是,为了发现那样的脉络,就必须获得相应的方法。

一般而言,哲学概念上的变化,会作为社会和政治变化的函数显现。譬如,把容器视为哲学概念,把社会和政治视为内容,而把这个装着内容的容器放到河流中去,那河流就是历史的流动性;那么,我们将观察到,河流的水会浸透容器里的内容,而在长时期的时间流动之后变质了的内容将最后造成容器的变化。也就是说,社会和政治的历史变动将带来哲学概念的变动。

例如,如果天的观念的变化是在政治、社会的历史变动中发现的,那么,这些发现只能是在没有先在目的地置身于历史脉络或者历史的脉动中之后、经历漫长的历史过程之后才能捕捉到。比如从天譴的天观到天理的天观的发现,至少需要浸淫于千年左右历史时间的流动之后才有可能完成。

这样,沿着中国历史的脉络考察,则可以了解,哲学概念和哲学思想需要呼唤它所由产生的那个时代的气息,复活它的生命力。而在复活生命力的过程中,它将获得历史的意义。

本书上篇收录的论文,在味道上或许有着浓淡之别,但以上的问题意识却是我们共有的。如果能供中国的读者品味,则将是我们的荣幸。

注 释

- ① 藤泽令夫:《希腊哲学与近代》,岩波书店,1980年。
- ② 《庄子·知北游》。
- ③ 李约瑟:《中国的科学与文明》第二卷《思想史》上“道家与道教”。
- ④ 《庄子》内篇郭象注。
- ⑤ 《庄子·齐物论》郭象注。

(孙歌 译)

中国思想史中“自然”的诞生^①

池田知久

一 前 言

今天,我们一般所说的“自然”这个词所表达的对象,例如自然科学、自然环境、自然主义、自然淘汰、自然法则等等,多半带有古代希腊、罗马以来至于近代西洋文化所规定的自然观(nature)。然而,古代的中国人又是怎样看待这一点的呢?在中国思想史上这是一个值得提出并有待阐明的问题。而且,这个问题也是完全有可能阐明的。^②对于中国的思想文化来说,西洋文化中的自然(nature)及其对象设定的方法,是过于外在了,据此是否真的会提出一些有意义的问题,是值得怀疑的。^③

与此相反,古代汉语中的“自然”,必然是在中国思想史发展的某个阶段诞生的。这里需要指出的是,上文所说的不带括弧的自然(nature)在中国是否有另外一种含义,通过复杂的概念置换等一系列手段^④是否可以作为中国思想史内在的、更有意义的问题?^⑤

对于“自然”这个词及其内涵进行一番思考就可以发现,这个词的产生已经有相当长的时间,而且一直是中国思想史上最重要的课题之一。只要提起老庄思想中的“自然”、王充《论衡》中的“自然”、魏晋玄学中的“自然”,就可以明了这一点。然而首先应该弄清楚的是,对于

中国思想史来说,“自然”在古代汉语中应该是一个思想概念。中国的“自然”与西洋的 nature 原本是不同的,是没有任何关系的两个词。西洋的 nature 只是在近代日本才被翻译为“自然”这个词的。从两者的含义来说,显然没有什么共通的地方。^⑥也正因为如此,才导致了对中国的“自然”理解及其含义阐明方面的混乱。与此同时,我觉得,如果能将中国“自然”概念发展的来龙去脉搞清楚,就有可能进一步拓展中国思想史研究的空间,并对其中有些问题的解决提供帮助。

本文的目的就是试图弄清楚:作为古代汉语的“自然”在中国思想史内部最初产生的阶段,它的思想内涵、意义、所起的作用以及它的思想史背景等问题。

二 “自然”一词的出现及其性质

“自然”这个词,是道家以及受其影响的一些思想家最早使用的。^⑦从这个事实来判断,我认为,“自然”是道家思想家最初为了否定和排除人为、作为而使用的一对概念——主体的“无为”和客体的“自然”——的一个组成部分,在战国时代末期开始被思想界使用,“自然”作为一个思想概念就是这样产生的。^⑧还有一点需要说明的是,从语法上来说,古代汉语中“自然”一词最初是被当做与“泰然”、“漠然”同义的一个副词使用的^⑨,用来形容“万物”、“百姓”存在的一种方式,与有着实在对象、作为名词的 nature 意思完全不同。这些看法,在今天几乎已成为学界的共识。

关于“自然”的性质——作为客体的“万物”、“百姓”对于主体而言的一个词,其最初产生时的性质——在论及中国思想史时是十分重要的^⑩,这里我们可以举几个例子加以说明。如《老子》第六十四章:

是以圣人欲不欲,而不贵难得之肋。学不学,而复众人之所过。能辅万物之自然而弗敢为。^⑪

《韩非子·喻老》篇：

夫物有常容，因乘以导之，因随物之容。故静则建乎德，动则顺乎道。……故冬耕之稼，后稷不能羨也。丰年大禾，臧获不能恶也。以一人力，则后稷不足。随自然，则臧获有余。故曰恃万物之自然而不敢为也。^⑫

《庄子·应帝王》篇：

无名人曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”^⑬

《庄子·田子方》篇：

老聃曰：“……夫水之于为也，无为而才自然矣。至人之于德也，不修而物不能离焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉。”

《淮南子·原道训》篇：

是故天下之事，不可为也，因其自然而推之；万物之变，不可究也，乘其要趣而归之^⑭。……故任一人之能，不足以治三亩之宅也。循^⑮道理之数，因天地之自然，则六合不足均也。……并得其宜，物便其所。由此观之，万物固以自然，圣人又何事焉。^⑯

《淮南子·泰族训》篇：

天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其昼，列星朗，阴阳化，非有为焉。正其道，而物自然^⑰。故阴阳四时，非生万物也。雨露时降，非养草木也。神明接，阴阳和，而万物生矣。……天地四

时，非生万物也，神明接，阴阳和，而万物生之……夫物有以自然，而后人事有治也。

以上是关于“万物之自然”、“物之自然”、“才之自然”、“天下之自然”、“天地之自然”的一些例子。归纳起来，可以得出这样一般性的结论：所谓“自然”，是作为“圣人”的主体（《老子》第六十四章、《韩非子·喻老》、《淮南子·原道》）、“汝”的主体（《庄子·应帝王》）、“水”的主体（《庄子·田子方》）、“天地日月列星阴阳、阴阳四时、天地四时”的主体（《淮南子·泰族训》）等，针对客体“万物”、“百姓”的存在方式（或运动形态）而言的一个词。

因此，如果没有像上文所举“万物之自然”、“天地之自然”那样，明确地冠以“万物之”、“天地之”等字样，“自然”的本意，就是作为主体对客体“万物”、“百姓”的“自然”。例如《老子》第二十五章：

道大，天大，地大，王亦大。国中有四大，而王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

这里的“自然”，是形容主体的“人”也即是“王”对客体的“万物”、“百姓”一种存在方式。^⑧关于这一点，可以见《庄子·德充符》：

庄子曰：“……吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”惠子曰：“不益生，何以有其身？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。”

我认为，这里所说的“自然”就是指一种存在方式，即相对主体的“人”（特别是人的“精”与“神”^⑨）而言作为客体的“其身”存在方式的“自然”，其具体内容是指“道与之貌，天与之形”^⑩。《韩非子·安危》也说：

安国之法，若饥而食，寒而衣，不令而自然也。先王寄理于竹帛，其道顺，故后世服。今使人去饥寒，虽责、育不能行；废自然，

虽顺道而不立。强勇之所不能行，则上不能安。

这里所举的关于“自然”的例子，主体是“上”即君主，客体是“人”即民众，说的是民众的“自然”，具体指与“饥而食，寒而衣”同类的“民”的一种存在方式。《淮南子·主术训》篇说：

人主之术，处无为之事，而行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循而任下，责成而不劳。……是故虑无失策，举^②无过事。言为文章，行为仪表于天下。进退应时，动静循理，不为丑美好憎，不为赏罚喜怒。名各自名，类各自类，事犹自然，莫出于己。

同书《诠言训》又说：

道术不可以进而求名，而可以退而修身。不可以得利，而可以离害。故圣人以行求名，不以智见誉。法循^②自然，己无所与。虑不胜数，行不胜德，事不胜道。

同书《修务训》也说：

夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行。禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听其自流，待其自生，则鲧、禹之功不立，而后稷之智不用。若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功^③，推^④自然之势，而曲故不得容者。故^⑤事成^⑥而身弗伐，功立而名弗有。非谓其感而不应，故^⑦而不动者。若夫以火煨井，以淮灌山，此用己而背自然，故谓之有为。

这里所引《淮南子》诸篇中与“己”对应的“自然”，是形容这样一种状态：即相对主体的“人主”（《主术》篇）、“圣人”（《诠言》篇）、“人”（《修务》篇）而言的客体即“万物”、“百姓”所处的“事”（《主术》篇）、“水潦、五谷”（《修务》篇）的状态。这一点已经毋庸赘述了。

三 “自然”一词的古义

其实，“自然”一词的涵义，原本是“自身”的意思。更具体一点说，就是“不借助任何外力，依靠自己内在的能量运动，是怎样就怎样”^⑳，并不是“自然而然”的意思。后来，在中国思想史发展过程中，“自然”才在原来“自身”的意思上增加了“自然而然”的意思，这是无可否认的确凿事实。^㉑在笔者看来，这种变化的原因和理由，主要有这样二点。

原因之一，与汉语特有的见解有关。就存在论或伦理思想、政治思想来说，道家思想不管讨论什么课题，在使用“自然”概念的场合，原先常常陷于“主体→客体、原因→结果”强烈的实践的偏见。为此，如果舍弃整体结构视角而从主体的视角来看，由于主体无所动作的“无为”致使客体“自然”发动的整体结构中的客体“自身”，反映了客体的“自然而然”。^㉒

原因之二，在历来的道家思想中，主体与客体之间的距离是相当远的。但是，以“自然”为必要概念的道家的新思想逐渐拉近了两者之间的距离。因此，原先仅用于客体的术语“自然”不久也适用于主体。这样，上述客体“自然”的两个含义，在原先的“自身”的含义中也明显地增加了与主体的“无为”相亲和的“自然而然”的意思。这种变化，反映了道家思想史发展变化的脉络。附带说一句，所谓“无为自然”、“自然无为”的概念，就是在这个阶段开始出现的。

“自然”不仅是“自身”，而且也意味着“自然而然”，这一由此及彼的变化的缘由已如上述。这两个原因，大致可以概括使用“自然”这一概念时所发生的与主客体有关的语义学方面的情况，以及“自然”这一概念所导致的关于主客体关系的思想史发展的脉络，而最后则可归结于“自然”这一概念本身的变化。关于这一点，我们将在下文论及。

试看许慎的《说文解字》是怎样解释“自”的：

自，鼻也。象鼻形。凡自之属，皆从自。𠄎，古文自。

段玉裁《说文解字注》是这样解说的：

此以鼻训自，而又曰象鼻形。王部曰，自读若鼻。今俗以作始生子为鼻子是。然则许谓自与鼻义同音同，而用自为鼻者绝少也。凡从自之字，如尸部眉，卧息也；言部詁，胆气满声在人上也，亦皆以鼻息会意。今义从也，己也，自然也，皆引申之义。

有“鼻”这种意思的“自”，在我们今天所能见到的最古的资料殷周时代的甲骨文和金文中，其用例也仅仅是少数。这个带有“鼻”字含义的“自”，到后来怎样产生了各种各样的含义，对于这个过程，本文不拟涉及。^④段玉裁在《说文解字注》中对“自”的含义举出了四个：即“鼻”的语源学含义和“引申之义”——“从”、“己”和“自然”，把古代“自”的含义全都包括在内。而在殷周甲骨文和金文中还较少见的“鼻”的含义，到了战国时代末期，除了在思想界的一部分（道家）中已经提炼作为思想史概念使用的“自然”这一含义之外，在古典文献中的使用也逐渐多起来，并且出现了极为普通的含义。毫无疑问，其中也包括“从”与“己”这两个含义。因此，由于思想家提炼作为思想史概念使用，将“自然”的含义推至极点，而“自”这个词的一些普通用例也拓展了它的使用范围。在上述“从”和“己”这两个含义中，“从”作为介词，显示了时间或空间的起点；相比之下，“己”作为表示“自身”的副词，其使用更为经常和普通，对于“自”来说，“己”的意思也更为贴切。

据上所述，“自然”原来的意思是“自身”，也就是“不借助外力，依靠自身内在的能量运动，是怎样就怎样”。换句话说，就是“万物”、“百姓”借助其自身内在的能量的一种自律的、自发的存在和运动变化，因而带有“自身”的性质。例如《吕氏春秋·义赏》篇^⑤的开头部分说：

春气至，则草木产。秋气至，则草木落。产与落，或使之，非自然也。故使之者至，物无不为。使之者不至，物无可为。古之人审其所以使，故物莫不为用。赏罚之柄，此上之所以使也。^⑥

在这段论述中,提出了“自然”这一概念,并且说明:“草木”不受任何外在的东西支配(这里指“春气”、“秋气”,或者在“春气”、“秋气”的背景中“春气不至”、“秋气不至”的根源者),而是靠其自身内部的力量“产”和“落”的。这里的“自然”概念就包含有这样一种意思。另一方面,作者在使用这一概念时,表述了这样一种思想:正是“气”或者以此为背景根源者即所谓“使之者”这一主体,决定了“草木”这一客体的“产”和“落”,而且,在一般的意义上也决定了作为“物”的客体的“为”和“不为”。作为“草木”之类的“物”,其自身并没有“自然”性。果真如此,它与下文将要谈到的《老子》的“自然”应该是作为同一概念来使用的。然而,这个思想与《老子》处于180°的反方向。从这一点我们可以确认,在《老子》以前的初期道家中^④，“自然”的古义是“自身”，从而否定了基于历来存在论的“万物”、“百姓”的“自然”性。

如《春秋繁露·同类相动》篇：

琴瑟报弹其官，他官自鸣而应之，此物之以类动者也。其动以声而无形，人不见其动之形，则谓之自鸣也。又相动无形，则谓之自然，其实非自然也，有使之然者矣。物固有实使之，其使之无形。^⑤

这段文字中所提到的“自然”，与《吕氏春秋·义赏》篇相似，保存了“自然”一词古义，即“自然”是“自身”。

四 《老子》主体的“无为”与客体的“自然”

上文提及，在思想史论文中，最初使用上述性质和含义的“自然”概念的，是战国末年的道家。道家文献《老子》中就包含了较早的“自然”的用例，如《老子》第十七章所述：

大上下知有之，其次亲誉之，其次畏之，其下母之。信不足，

案有不信，猷呵其贵言也，成功遂事，而百省胃我自然。

这里的“自然”的确是“我”的“自然”，但是，这个“我”绝不是主体，究其实倒是客体。在上面这段文字中，实际上“大上”才是主体，而“我”则接受其客体的“下”和“百省”，是指“下”、“百省”。因而，许抗生《帛书老子注释与研究》（增订本，浙江人民出版社 1985 年版）对此有这样的解说：

功成了，事就了，而老百姓却说是他们自己成就的（与君主没有关系）。

这一解释可以说是最正确的^⑤，上面的解说也确认了笔者上文“二”与“三”所说的“自然”的性质与古义的正确性。

如果深入地体会《老子》第十七章的文字，就会发现下文所举出的一个重要思考的范例。可以这样认为：如果主体“大上”采取“无为”的态度，作为这一原因的结果，客体“百省”就是“自然”的^⑥，这就是“主体→客体、原因→结果”的范例。正如上文“三”中所说的，使用“自然”时常常带有强烈的实践的偏见，两者指的是同一种情况。这一点可以用图来表示：

主体·原因：大上无为（猷呵其贵言）

→ 客体·结果：百省自然（功成事遂）

由此推测，上文所引第六十四章：

是以圣人欲不欲，而不贵难得之赜。学不学，而复众人之所过。能辅万物之自然，而弗敢为。

这段文字中的六句，全都是说“圣人”的“无为”，这一点是难以否定的。但是，文中的“圣人……能辅万物之自然，而弗敢为”恐怕没有“圣

人……弗敢为，而能辅万物之自然”的意思。如果这一推测能够成立，那么“主体→客体、原因→结果”的范例就可以用图表示成这个样子：

主体·原因：圣人无为（弗敢为）

→ 客体·结果：万物自然

而《老子》第二十四章：

希言，自然。飘风不冬朝，暴雨不冬日。孰为此？天地。而弗能久，有兄于人乎？故从事而道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于德者，道亦德之。同于失者，道亦失之。

这一段用简洁的文字表达了这样一点：由于主体“人”的“希言”这一原因，导致客体“风雨”、“自然”的结果。按照作者的看法，文中的“飘风不冬朝，暴雨不冬日”既非“天地”所为，也非“人”所能为，而是“风雨”“自身”的特性所致。^⑧果真如此，我们在这里又发现了同样一个范例^⑨，用以下的图示来表示：

主体·原因：从之无为（希言）

→ 客体·结果：风雨自然（飘风不冬朝，暴雨不冬日）

《老子》一书，即使在没有使用“自然”一词的部分，也经常可以看到同样的范例。例如第三十七章：

道恒无名，侯王若能守之，万物将自恂。恂而欲作，吾将闾之以无名之樞，夫将不辱。不辱以情，天地将自正。

还有第五十七章：

以正之邦，以畸用兵，以无事取天下。吾何以知其然也哉。

夫天下多忌讳，而民弥贫。民多利器，而邦家兹昏。人多知，而何物兹起。法物兹章，而盗贼多有。是以圣人之言曰，我无为也，而民自化。我好静，而民自正。我无事，而民自富。我欲不欲，而民自朴。

两段文字中的“主体→客体、原因→结果”的范例，与上文所说的完全相同，这一点是很清楚的。用图示来表达，就是这样的：

主体·原因：侯王无为（守无名、不辱以情）

→ 客体·结果：万物、天地之自然（自恣、自正）

主体·原因：圣人无为（无为、好静、无事、欲不欲）

→ 客体·结果：民自然（自化、自正、自富、自朴）

根据以上事实，笔者得出这样的结论：所谓“无为”一词总括了主体原因的“贵言”、“希言”、“无言”、“好静”、“无事”、“欲不欲”等等，这些词所代表的是一些抽象的概念。^⑩与此相同，“自然”一词总括了客体结果的“自恣”、“自正”、“自化”、“自朴”等等，这些词代表抽象概念。^⑪

同样的思考范例，在《老子》以外的道家文献中也有不少，我们无法一一列举，这里只能举一些有代表性的例子。如：

《庄子·应帝王》篇：

明王之治……有莫举名，使物自喜。

《庄子·在宥》篇：

无视无听，抱神以静，形将自正。

还有：

汝徒处无为，而物自化。……无问其名，无阙其情，物固

自生。

另外,《管子·形势》篇^④中也说:

上无事,而民自试。

《管子·形势》篇有这样的解释:

明主之治天下也,静其民而不扰,佚其民而不劳。不扰则民自循,不劳则民自试。故曰,上无事而自试。

而《管子·内业》篇则说:

彼心之情,利安以宁。勿烦勿乱,和乃自成……有神自在身,一往一来,莫之能思。失之必乱,得之必治。敬除其舍,精将自来。

《淮南子·本经训》篇:

至人之治也……随自然之性,而缘不得已之化。洞然无为,而天下自和,憺然无欲,而民自朴。

而马王堆汉墓帛书《十六经·顺道》篇^⑤中也说:

欲知得失请,必审名察刑。刑恒自定,是我愈静。事恒自龟,是我无为。静翳不动,来自至,去自往。

在《老子》及其他道家文献中,即使不用“自然”一词和“自”一类句法的地方,也有上述同样的例子,即依据“道”、“圣人”的“无为”而导致“万物”、“百姓”“自身”的存在和运动变化,也就是“主体→客体、原因

→结果”。这样的例子可以举出很多,这里只举《老子》一书两个例子。如该书第二章:

天下皆知美为美,恶已。皆知善,斯不善矣。有无之相生也,难易之相成也,长短之相形也,高下之相盈也,音声之相和也,先后之相隋,恒也。是以圣人居无为之事,行不言之教,万物作而弗始也,为而弗志也,成功而弗居也,夫唯弗居,是以弗去。

第十六章又曰:

至虚极也,守静表也,万物旁作,吾以观其复也。天物云云,各复归于其根。

五 《老子》存在论·政治思想的两重性

如上所述,在《老子》一书中,作为客体的“万物”、“百姓”、“自然”的思想,与作为主体的“道”、“圣人”、“无为”的思想一样,都否定和排除主体对客体的任何有目的、有意识动作的人为和作为。有人或许认为,这一点在通常所说的早期道家和日后的道家中似乎没有太大的变化。但事实并非如此,《老子》的“自然”,大幅度地改变了历来的道家思想路线,包含了极为新颖的思想内容。

历来的道家思想在谈到“道”与“物”、“万物”的关系时,以“道→物”、“道→万物”这种存在论(ontology)为基本框架。这个存在论是一种哲学^④,它从存在论的意义上支配和决定着作为根源性实在(本体)的“道”对单个存在的“物”和一般存在的“万物”的存在和运动变化。历来的道家潜心钻研这样一个问题:人不过是决定单个存在运动变化的“万物”中的一分子,他究竟是通过怎样的途径和方法才达到上述根源性实在的“道”呢?人一旦把握了“道”,也就获得了“道”所具有的支配万能的能力——支配和决定“万物”的存在或运动的能力——其结

果就从被存在、被运动的“物”的立场解放了自己。^④

例如,在公元前300年左右成书的初期道家文献《庄子·齐物论》中就曾设想“天籁”——决定“万物”存在和运动的根源者——“怒者”、“真宰”和“真君”的实在,并从“一”和“无”的世界中去求索。^⑤比此篇稍晚、作于战国后期的《庄子·逍遥游》也试图让依存他者而不能自立的单个的“物”从其存在形式的空间——“九万里·数仞”和时间——“小年·大年”的束缚中解脱出来。如有一段文字说:

若夫乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉。

这段文字刻画了“圣人”的形象,他由于得“道”而能够支配“万物”,因而成了“大”人。^⑥

正因为如此,在历来的道家思想中,作为单个存在者的人被称做“物”。“物”只是借助道而存在、运动的“万物”中的一分子,是受“道”单方面支配的被动的存在。而“万物”、“百姓”则借助自身力量所具有自律和自发的存在、运动的“自身”性,对此赋予了完全相反的性质。原本《老子》成书以前道家思想家撰写的《吕氏春秋·义赏》篇的开头部分说:

春气至,则草木产。秋气至,则草木落。产与落,或使之,非自然也。故使之者至,物无不为。使之者不至,物无可为。^⑦

这段引文,在与根源者“使之者”的对比中,明确地否定了“草木”的“产”与“落”的“自然”性。从这个意义上来说,是必然的。

前文引用过的《老子》各章,如“圣人→万物”(第六十四章)、“大上→百省”(第十七章)、“人→风雨”(第二十三章)、“侯王→万物·天地”(第三十七章)、“圣人→民”(第五十七章)、“声人→万物昔·为·成功”(第二章)、“吾→万物旁作·夫物云云”(第十六章)等,在这些篇章中所出现的存在论和伦理思想、政治思想中的“主体→客体、原因→结

果”的范例,从形式上来看也是以历来道家思想的“道→物”、“道→万物”的存在论的支配与被支配的关系为样板的,并没有超越历来的框架。

但是,《老子》各章中的主体即“道”、“圣人”,因为抱着无所作为的“无为”态度,所以它对作为客体的“万物”、“百姓”的支配也不是全面的,即使有也是非常微弱的,几乎等于没有。因此,上述范例只是形式上的存在;然而从内容上来说,它并没有将历来所谓的“道→物”、“道→万物”这种存在论的支配关系作为样板,因而实际上已经超越了这个框架。这两方面并不是相互抵触的。加之,如果缺乏主体的运作和必要的支配使客体的“自然”得以发动,这种思想,不仅承认“万物”、“百姓”借助自身力量自律和自发的存在和运动这一确凿的事实,而且积极地肯定使“道”、“圣人”会同这一立场及以此所具有的自律性、自发性的价值和意义。

因此,在《老子》书中所出现的如同上述的“万物”、“百姓”的自然,在内容上已经包含极其新颖的思想,与立足于历来道家思想的存在论正好相反,意味着原有的框架结构发生了极其爆炸性的变化。如果允许大胆臆测的话,这恐怕是当时的道家思想家,在原本《老子》成书的战国末期至西汉初年^⑨,洞悉当时所发生的前所未有的社会大动乱另一侧面的某种奥秘,为了预祝辉煌的新时代的到来而着力提倡的一种革新的存在观和民众观。

由此言之,《老子》是“自然”概念的早期使用者^⑩,因此它的“道-万物”、“圣人-百姓”的关系绝不是不分青红皂白地承认“万物”、“百姓”的自律性和自发性,它在结构上具有某种程度的两重性:一方面,在对自的形式上倾向于这样一种看法:由于“道”、“圣人”的“无为”态度,在目的意识上导致“万物”、“百姓”的“自然”;另一方面,在即自的内容方面又倾向于这样一种看法:因为“道”、“圣人”的“无为”,不能采取任何行动,“万物”、“百姓”进而满足于“自然”。这种矛盾关系,使两者处于互相排斥的形式。然而在结构上,两者又勉强地和睦相处,而使两者在某种程度上得以共存的关键就在于“无为”。“道”、“圣人”“无为”,对“万物”和“百姓”不施加任何动作(即自的内容),与此同时,

又反过来对其采取巨大的行动,即所谓“无为、无不为”的逆说或辩证法的理论。

从另一种观点来说,一方面,《老子》中“道-万物”、“圣人-百姓”关系的两重性继承了历来道家思想的存在论,这是旧的(对自的形式的)部分;另一方面,则是超脱这种存在论支配与被支配关系的新的(即自的内容)部分。《老子》思想的本来面目,就在于这两部分勉强的共处。这种两者共处的两重性,正是道家思想自旧向新行进的思想史发展脉络中所发生的情况。

除了上述结构方面的两重性之外,《老子》的“自然”继承了历来道家的存在论,在许多地方残留有旧的“道-万物”、“圣人-百姓”的关系,但这也是因为《老子》是“自然”这一概念较为早期的使用者。这一点是肯定的。这方面的例子很多,这里仅就前文所引《老子》诸章举几个例子。如第二章:

是以声人居无为之事,行不言之教,万物作而弗始也,为而弗志也,成功而弗居也。

在这段引文中,“声人”并不是直接“无为”和“不言”,而是“居无为之事”,“行不言之教”,实行有目的有意识的支配。又如第十七章:

大上下知有之,其次亲誉之,其次畏之,其下母之。信不足,案有不信。猷呵其贵言也,成功遂事,而百省胃我自然。

此处的“自然”,确实是“百省”的“自然”,但是括在所谓“百省”之“胃”认识的括弧中的“自然”,并不是作为“百省”事实的直接的“自然”。

再看第三十七章:

道恒无名,侯王若能守之,万物将自恂。恂而欲作,吾将闾之¹以无名之樞。闾之以无名之樞,夫将不辱。不辱以情,天地将自正。

“侯王”如能守之“无名”，“万物将自恣”，这自然是好的。即便如此，一旦做过了头，“恣而欲作”，那么“侯王”就要“阡”之（镇压）。再如第五十七章：

是以圣人之言曰，我无为也，而民自化。我好静，而民自正。我无事，而民自富。我欲不欲，而民自朴。

这确实是“我”“无为”而“民”“自然”的思想。然而，这个范例从整体上是包含在“圣人之言”中的，因而它是在“圣人”的目的意识支配下发生的现象。第六十四章又说：

是以圣人欲不欲，而不贵难得之肋。学不学，而复众人之所过。能辅万物之自然，而弗敢为。

这里清楚地指出，“万物之自然”也在于“圣人”之“辅”，应该说是被“圣人”所控制的“自然”。^⑤

以上所指出的《老子》诸章中旧的“道-万物”、“圣人-百姓”的关系，对于新倡导的“万物”、“百姓”的“自然”显然起着一种抑制作用。这一点是毋庸赘述的。

六 道家的存在论·政治思想的危机

如上所述，战国末期道家思想家所提倡的“万物”、“百姓”之“自然”的思想，多少改变了“自然”这一概念本身的含义、意义和作用，同时对此后中国思想史的发展产生了极大的冲击和影响。^⑥遗憾的是，限于篇幅，关于《老子》以后“自然”思想的发展这一颇具魅力的课题，不得不留待将来有机会时再去进行多方面的研究。这里只想谈这样一个问题：即对“万物”、“百姓”自发性、自律性的承认，从根本上动摇了作为当时道家思想基础的存在论的“道”的意义。下面主要从政治

思想方面探讨这一问题。

上文已经提及,关于道家的存在论,是这样一种哲学:它认为,作为根源实在的“道”,从存在论的含义上支配和决定了作为个别存在的“物”和作为一般存在者的“万物”的存在、运动和变化。因此,这个所谓“道→物”、“道→万物”的存在论的支配与被支配关系,很容易带有这样一种理论性质,即成为一种根据“君主→民”、“圣人→百姓”的政治支配关系的理论。可以说,《老子》以前的道家思想家主要关心的,实际上就是以这种存在论为基础解决反谏外论和主体性论等伦理问题。^⑤为此,他们很少涉及肯定政治思想的内容。

但是,到了原本《老子》成书的战国末期至西汉初年,道家思想家已经论及肯定政治思想的内容。这方面的基本内容,就是以“道”来比拟“君主”和“帝王”,以“物”、“万物”来比拟“民”和“百姓”,从而使一元化的专制统治得以正当化。而在当时,上述存在论作为向各种思想提供根据的理论,其正确性比其他理论无法比拟的。因此,它不仅受到道家,也受到其他诸子百家(如法家、儒家、墨家等)的欢迎,并超越了学派的界限,得到广大知识分子的认同,上述政治思想正是在这种情况下构筑的。^⑥在上文所引述的《老子》诸章中所表述的相当多的政治思想,都以历来道家的“道→物”、“道→万物”的存在论支配关系作为根据,主张“君主→民”、“圣人→百姓”的政治支配关系。这一点,我想没有必要再重复了。西汉初年盛行的黄老思想,其一半性质就是以道家的这种存在论为基础的政治思想。这一点,即使在《庄子》中也可以找到许多例证。如战国末期至西汉初年成书的《在宥》篇说:

夫有土者,有大物也。有大物者,不可以物。物而不物,故能物物。明乎物物者非物也,岂独治天下百姓而已哉。

西汉初年成书的《天地》篇也说:

天地虽大,其化均也。万物虽多,其治一也。人卒虽众,其主君也。……故曰,玄古之君天下,无为也,天德而已矣。以道观

言，而天下之君正；以道观分，而君臣之义明；以道观能，而天下之官治；以道泛观，而万物之应备。

这些论说，都以存在论或自然论为依据来论证君主对民众一元的专制统治的正确性。

但是，西汉初年的道家和道家系统的政治思想，以《老子》、《庄子》的大部分和《黄老帛书》、《淮南子》为代表，他们在某种程度上承认“万物”、“百姓”的自律性和自发性，因而不可能使“君主”、“帝王”对“民”、“百姓”一元的专制支配正当化，不论这种正当性是形式上的还是内容上的。岂止是无法使其正当化，其实这种政治思想从根本上否定“君主”、“帝王”统治的本身，以至主张削弱这种统治权力。这里不妨举几个极端的例子，如《庄子·山木》篇：

今鲁国独非君子之皮邪。吾愿君削形去皮，洒心去欲，而游于无人之野。……故有人者累，见有于人者忧。故尧非有人，非见有于人也。吾愿去君之累，除君之忧，而独与道游于大莫之国。……人能虚己以游世，其孰能害之。

作为一种理想，它实际上是梦想到一个乌托邦的“无人之野”、“大莫之国”去遨游，而在这个乌托邦里，既没有人支配人，也没有人被别人支配。《淮南子·主术训》篇也说：

法者，天下之度量，而人主之准绳也。……法藉礼义者，所以禁君，使无擅断也。人莫得自恣，则道胜。道胜而理达矣，故反于无为。无为者，非谓其凝滞而不动也，以言其^⑤莫从己出也。

这里明确指出，制定各种法律的目的在于禁止“人君”的“擅断”，而其最终目标则在于“反”于“无为”的政治。所谓“无为”就是“莫从己出”，也就是任何东西也不要从“人主”自身生发出来。这种观点，不仅反对君主的一元的专制支配，而且进一步否定了这种君主制。

以上两段文字所包含的道家以及道家系统的政治思想即所谓“黄老”思想,盛行于西汉初年。这个时代,特别是从文帝朝(公元前179—前157年)前后,经景帝朝(公元前156—前141年)到武帝朝(公元前140—前87年),是西汉政治的重要时期。在这一时期,西汉皇帝要求从理论上使君主权力正当化的呼声逐渐高涨,然而黄老思想对此却不能给出一个满意的答复,为此,在与儒家的斗争中败北,从而迎来儒教的国教化。其结果,除了儒教之外,黄老以及其他诸子百家都遭到抑黜。近年来的许多研究认为,黄老思想之所以落后于时代,其主要原因就在于它的君主“无为”、“清静”的政治态度与思想。^⑤笔者以为,这种看法倒不一定错。正如上文所说的,对于以《老子》为首的战国末期至西汉初年的原始道家而言,在对“自”的形式上,对于以“无为”为主体(原因)的“道”、“圣人”的态度,是与作为客体·结果的“万物”、“百姓”的“自然”紧密结合在一起的。从另一方面来说,在自的内容方面,“道”与“圣人”的态度如何,以“万物”、“百姓”借助自身力量自律、自发的存在、运动为“自然”的事实与价值。对于这两方面,恐怕都是不应该忽视和轻视的。

西汉初期道家政治思想中发生上述问题,是很自然的。但是,它又反过来直接影响了历来的存在论。为什么呢?这种思想以“道”比拟“君主”、“帝王”,以“物”、“万物”比拟“民”和“百姓”,如果在理论上难以使前者对后者的一元的专制支配正当化,就势必动摇作为其基础的“道→物”、“道→万物”的存在论的支配关系,也就必然失去其中“道”作为决定“物”和“万物”存在和运动的根源性实在的意义。

这样,西汉初年的道家,在存在论的哲学领域中,就应该对几乎失去了作为根源性实在意义的“道”赋予新的意义。正如《庄子·秋水》篇中说:

物之生也,若骤若驰,无动而不变,无时而不移。何为乎?何不为乎?夫固将自化。^⑥

这里谈到了“物”之“自化”也就是“自然”的思想。河伯说:“然则何贵

于道邪？”这说明，“物”“自化”的思想与“贵道”的思想关系不可能是两立的。以此为前提重新探求“道”的意义，从而使思想史发展的脉络发生了变化。

从上述意义上来说，倡导“万物”、“百姓”的“自然”，是当时道家自身面临的严重危机。

七 “道”的形而下化

面对上述存在论和政治思想的深刻危机，战国末期至西汉初年的道家思想家必定会提出这样的问题：如何克服这一危机？并进而去寻求这一问题的答案，为此不得不吸取各种思想营养。他们对这一问题的解答，从实际的、具体的内容上来说可谓形形色色，如果仅就政治思想和存在论的层面上来说，可以笼统地归结为这样一点，即是否可以从“道”的形而下化去理解？

上文所引的《庄子·秋水》篇河伯与北海若的对话没有完结，下面将继续这个话题。在文章中，对于河伯的提问，北海若是这样回答的，他说：

知道者，必达于理。达于理者，必明于权。明于权者，不以物害己。

据此可知，作者的目标依然是“不以物害己”的反竦外论和主体性论。为此，“道”是一个必要的概念，这一点并没有改变。^⑤然而，作为各个存在者的“物”中又内在包含着反映其本质属性的“理”。这样，作为全面支配和决定“物”、“万物”根源者的全能性，大体上消失了。对于道家来说，这种哲学思考是一种从未有过的新尝试。对于克服上述危机来说，也提供了一种解说。这可以看做当时“道”的形而下化现象有代表性的例子之一。

作为这种哲学新尝试的蓝本，见于《韩非子·解老》篇。在《解老》

篇中，“道”是内在于各个的“物”之中的，而且可以看做决定“物”的生成本质属性“理”的总和，两者结合在一起，“道理”这一概念就是其最初的创作：

道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也。道者，万物之所以成也，故曰：“道，理之者也。”……凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也，故理而后可得道也。^⑨

此文中的“稽”，据王先谦说有“合”的意思，因此，所谓“道”，就是“方圆、短长、粗靡、坚脆之分”的各种“理”的“稽”。

《韩非子·解老》篇的这种说法，从“道”中剥离了作为存在论根源的实在的含义，从而使其性质发生了形而下的变化。初创“道理”概念的这种新尝试，绝不是孤立的、仅有的现象^⑩，在几乎同时代的马王堆汉墓帛书《经法·论》篇^⑪中也说道：

明以正者，天之道也。适者，天度也。信者，天之期也。极而（反）者，天之生也。必者，天之命也。□□（者）、（天之）□（也）。□□者，天之所以为物命也。此之胃七法。七法各当其名，胃之物。物各[合于道者]^⑫，胃之理。

据上所说，“物”具有“明以正”、“适”、“信”、“极而（反）”、“必”、“□□”、“□□”这样七个属性，它们各自与“道”相合的状态被称为“理”。这也可以看做《韩非子·解老》篇中“道理”概念的一个发展。尝试运用上述“道理”概念的新哲学为其后的《喻老》、《难势》诸篇以及《淮南子》的《原道》、《主术》、《诠言》诸篇所继承，可说是后来宋学的“理一分殊”说的先驱。

除了上述“道理”概念以及运用“道理”概念所进行的新的哲学尝试，成为西汉时代《老子》和《庄子》的一个组成部分^⑬，在西汉道家的代表作《淮南子》^⑭和《黄老帛书》中也包含相当多的赋予“道”以形而下性质的新尝试。但是，我们在这里不想对西汉时代“道”的形而下化

作一般的说明,而是重新回到解读“自然”的观点、“道”的形而下化与“自然”思想的直接关系这一侧面,作重点的考察。

这里,不妨对上面所说内容作一个简单的归纳:战国末期道家所倡导的“万物”、“百姓”的“自然”,对于当时的道家来说,在存在论和政治思想方面发生了深刻的危机。为了克服这一危机,道家思想家进行了可以概括为“道”的形而下化的种种新的哲学尝试。

但是,道家思想的这个“道”的形而下化,或者“道”的形而下化所引发的新的哲学胎动,转了几圈,又重新回到了问题的出发点——“自然”的思想上。下面,探讨“道”的形而下化对“自然”思想的几点重要影响。

第一,“道”的形而下化,试图在历来道家思想中相距遥远的“道”与“物”、“万物”的关系中,使“道”向“物”与“万物”的方向移动和接近。如果用最简单的话来说,就是“道”的“物”化。这种“道”的形而下化一旦持续下去,在论述“自然”的思想“道”、“圣人”的“无为”→“万物”、“百姓”的“自然”的情况下,原来“主体→客体、原因→结果”的强烈的实践性削弱了,这种思维模式所具有的形式上的高低错落,也淡化了理论的紧张性。在《老子》一书有关“自然”的五个例子中,有三例^⑥可以看出这种影响。如第二十五章:

人法地,地法天,天法道,道法自然。

这里,将“道”的“无为”与“万物”的“自然”几乎同等看待,“主体→客体、原因→结果”的模式就这样完全消失了。再看第六十四章:

是以圣人……能辅万物之自然,而弗敢为。

在这段文字中,“能辅万物之自然”与“弗敢为”既相反又并列在一起,因而“主体→客体、原因→结果”这一模式就变得模糊不清了。这一点是无可否认的。上述第五部分论及的《老子》一书中“道-万物”、“圣人-百姓”关系结构的两重性中,旧的对即自的形式部分消失了,新的

即自的内容的势头得到了强化。在《老子》的战国末期至西汉初期的道家文献中,这种动向逐渐明朗化。

第二,“道”的形而下化,或者“道”的“物”化,使“道”的地位发生了变化,从“道”中剥离了作为存在论的根源性实在的含义,使其地位下降,将其与形而下性质的“物”与“万物”处于同一级别,具有同等的价值。这种变化一旦进行下去,原先有关“物”、“万物”的术语“自然”,不久也适用于主体的“道”和“圣人”。反映“道”的态度的“自然”,在《老子》一书中已有表现,如第二十五章的“道法自然”就是一例。而第五十一章的“自然”其含义比上例更加显著。如:

道生之而德畜之,物刑之而器成之。是以万物尊道而贵德。
道之尊,德之贵也,夫莫之爵而恒自然也。

“道德”、“尊贵”的理由,不在于他们是受外界赐予爵位的被动的存在者,而是来自自律地自发地存在和运动的、具有“自身”性的实在。^⑥“自然”不仅针对“万物”和“百姓”,对于“道”和“圣人”来说也是确定的。它与以往用来表示“道”、“圣人”态度的“无为”混杂在一起,出现了“无为自然”、“自然无为”一类的提法。这些提法也用于“道”和“圣人”。作者对此没有进行过仔细的调查,仅目前所知,散见于东汉王充《论衡》中的一些提法,恐怕是比较早的用例。如《初稟》篇^⑦:

自然无为,天之道也。

《寒温》篇:

夫天道自然,自然无为。

《谴告》篇:

夫天道,自然也,无为。

《自然》篇：

谓天自然无为者何，气也。……至德纯渥之人，稟天气多。
故能则天，自然无为。

再有《卜筮》篇：

天道称自然无为。

第三，“道”的形而下化，“道”的“物”化，使“道”逐渐失去根源者的意义，使其降到了下一级的形而下的“物”与“万物”的地位，因而也谈不到《老子》一书中所见到的“道-万物”、“圣人-百姓”结构的两重性。继承以往道家关于“道”、“圣人”控制“万物”、“百姓”的“自然”的存在论的旧思想也逐渐销声匿迹了。《老子》第六十四章中的一个例子就反映了这种变化：

是以圣人……能辅万物之自然，而弗敢为。

这里，从“圣人”“辅”“万物之自然”的提法可以看出，前者向后者变化的轨迹是极为简单的。^⑧《韩非子·喻老》篇中就解说了这一点：

随自然，则臧获有余，故曰：“恃万物之自然，而不敢为也。”

在这段引文中，既说“随”“自然”，也说“恃”“万物之自然”，由此看来，“恃”的字义与“随”几乎是相同的。因而，这里将《老子》中的“圣人”置于“万物”下风的地位。^⑨《韩非子·解老》篇直接、忠实地解说了《老子》，在这段引文前后还残留有“圣人”支配“万物”、“自然”的旧思想。但是，在西汉初年成书的一部分《庄子》和《淮南子》中，则有许多地方出现了“道”、“圣人”“顺”、“因”、“随”“万物”、“天下”、“天地”之“自然”的提法。例如《庄子·应帝王》篇：

无名人曰，汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。

《淮南子·原道训》篇：

是故天下之事，不可为也，因其自然而推之。万物之变，不可究也，乘其要趣而归之。……故任一人之能，不足以治三亩之宅。循道理之数，因天地之自然，则六合不足均也。

同书《诠言训》篇也说：

喜得者必多怨，喜予者必善夺。惟灭迹于无为而随天地之自然者，为能胜理而无爱名。

在这个过程之后，“万物”、“百姓”的“自然”终于脱离了“道”、“圣人”的支配。

第四，伴随“道”的形而下化和“物化”的进行，当初描述客体“物”、“万物”的用语“自然”，不久也适用于主体的“道”、“圣人”。但是这种变化是逐渐确定的。这样一来，“自然”一词的含义，除了历来表示“万物”、“百姓”存在方式的“自身”的含义之外，与表示“道”、“圣人”态度的“无为”概念更加融合，以此增添了新的含义。为什么这样说呢？因为原先无所作为的“无为”是表述反对“道”与“圣人”人为、作为的概念，而与此相反，“自然”则已不完全是反对客体“万物”、“百姓”人为、作为的概念了。无论从哪方面来说，就是因为“万物”、“百姓”的人为和作为。

原来，“自然”的这种含义，是与“道”、“圣人”的“无为”共处的。在这里，“自然”披上了与“无为”相亲和的“自然而然”的新装。^⑩其前提，就是在使用“自然”这一概念时所发生的主客体的纠合，以及汉语所特有的见解。关于这方面的情况，在上述第三部分已经谈到，这里就不再重复了。

在各种实际文献中所出现的“自然”，《老子》一书的五个例子都比较明确地表达了“自身”的含义。但在其后成书的一部分《庄子》篇章和《淮南子》书中的一些用例，“自然”究竟是“自身”还是“自然而然”纠缠不清、难以判断的例子还是不少的。在相当多的情况下，“自然”一词兼有两者的含义。这一点大致是可以肯定的。就大体的倾向而言，时代越晚，就更偏重于“自然而然”的含义，这一点是毫无疑义的。

在中国思想史发展的过程中，“自然”这一概念，就是这样产生的。

注 释

① 本文是以下面两篇拙文为基础，并加以补充、修订而写成的：一篇是1991年向台湾台北市召开、由汉学研究中心主持的“中国人的价值观国际研讨会”提交的论文《中国思想史中的“自然”概念——作为批判既存的人伦价值的“自然”》（收于汉学研究中心编《中国人的价值观国际研讨会论文集》，1992年6月）。另一篇是1992年6月在东京大学召开的东大中国学会1992年度年会《自然的含义——东亚世界的生、思维和情感》上口头发表的《中国思想史上“自然”概念的诞生》。

② 在近年来的日本研究中，提出古代的中国是如何看待与西洋的自然(nature)相同的词这一问题并加以研究的论著有以下几种：

栗田直躬：《中国古籍所见自然观的一个侧面》，津田左右吉编辑《东洋思想研究》第五，早稻田大学《东洋思想研究室年报》，岩波书店，1953年7月。吉田光邦：《东洋的自然观——中国人的情况》，收于坂田昌一、近藤洋逸编《岩波讲座哲学IV 自然的哲学》，岩波书店，1971年3月。松本雅明：《中国古代自然思想的发展》，中央公论事业出版，1973年4月。福永光司：《中国的自然观》，收于新岩波讲座哲学5《自然与宇宙》，岩波书店，1985年7月。田中麻纱已：《以董仲舒说为中心的汉代自然观》，收于《两汉思想研究》，研文出版，1986年10月。内山俊彦：《中国古代思想史中对自然的认识》，创文社，1987年。

③ 关于在中国思想史中研究西洋的“自然”所遇到的困难，笔者曾在《书评：内山俊彦著〈中国古代思想史中对自然的认识〉》（《中国——社会与文化》第三号，东大中国学会，1988年6月）一文中指出过。

④ 在中国思想史研究中论及西洋的自然概念有各种情况：一种是像内山的前引书那样用中国的“天”、“气”、“自然”、“道”等概念来替换西洋的自然。在中国思想史中寻求与这一自然同等的概念并加以替换，这种工作是不可缺少的。但是这种做法是否贴切，两者是否同等，却是一个麻烦的难题。另一种是，实际上西洋的自然也

并非仅仅指某个具体的客观对象,更应该是一个文化史和精神史的概念。它一半属于主观方面,在历史上和地理上是一个特殊的东西。但是,由于出现了一种误解,这种自然被定位为超越古今、东西和时空限制的普遍性形式,并使得如下的危险性不可避免:在并不自生性地思考“自然”的中国思想史各个阶段里,由于追究“自然”的概念,不必说对于中国“自然”和思想史的一般性理解了,即使是这个“自然”(假定上述替换工作是贴切的)的理解也会出现明显的歪曲。

- ⑤ 对自然与“自然”应该加以严格的区分,关于这一点,可以参看相良亨的《日本人心》(东京大学出版会,1984年11月)第八章《自然而然》。

在近年来日本的中国思想史研究领域,将“自然”作为古代汉语的思想概念探讨的论著,有以下几种:

栗田直躬:《古籍所见的“自然”与天》,早稻田大学哲学会《哲学》第二十二号,1952年6月。吉野宽治:《中国古典的自然》,《群馬大学教养部纪要》第十二卷,1978年8月。吉野宽治:《中国古典的自然(二)》,《群馬大学教养部纪要》第十三卷,1979年10月。末木文美士:《大阿弥陀经中的“自然”》,《宗教研究》第二百三十四号,1980年3月。笠原仲二:《中国人的自然观和审美意识》,创文社,1982年2月。末木文美士:《汉译般若经典中的“自然”》,《东洋文化研究所纪要》第九十一号,1982年12月。蜂屋邦夫:《自然观》,收于《中国的思维》,法藏馆,1985年9月。沟口雄三:《中国的“自然”》,《文学》1987年6月号,岩波书店,1987年6月。福永光司:《自然与因果——老庄道教与中国佛教》,收于《中国的哲学、宗教、艺术》,人文书院,1988年9月。铃木喜一:《东洋的自然思想》,创文社,1992年2月。

- ⑥ 参照柳父章《翻译的思想——“自然”与 NATURE》(平凡社,1977年7月)、《翻译文字的情况》(岩波书店,1982年4月)。
- ⑦ 参看栗田《古籍所见“自然”与天》、松本前引书、笠原前引书。虽然如此,笔者并不赞同一面将道家思想理解为“无为自然”的思想,一面又将《老子》看做道家初期思想表现的成说。所以,对这种成说采取批判态度,并将从战国时代后期—西汉初年的原始道家的思想史、还有西汉初年的黄老思想—东汉王充的道家思想—魏晋玄学对老庄的解释等道家系统的思想史的发展和意义作为出发点来理解这个问题。
- ⑧ “自然”在中国思想史中作为确定的词出现,以《老子》一书五个例子中的“自然”最早。但是,《老子》第二十五章中有将“自然”作为名词的用法,由此判断,也不是“自然”一词的最早用法,更早的用法应该出现在原始道家中,可能是在《老子》以前的初期道家文献中首先出现的。但是,除了后述《吕氏春秋·义赏》篇开头部分的例子之外,在公元前300年左右成书的《庄子·齐物论》等初期道家文献中,“自然”一词还没有全面登场。其主要理由,是因为“自然”并不是初期道家原有的思想,而是

与历来的思想明确对立的東西。

其次,《老子》这本书,据泽田多喜男的《〈帛书老子〉考》(《中国——社会与文化》第四号,东大中国学会,1989年6月)认为,通行本冠以“老子”之名,是西汉景帝时期(公元前156年—前141年)或武帝时期(公元前140年—前87年)初年的事情。在此之前,尚未称为《老子》,而是题为《德》、《道》(据文帝朝[公元前179—前157年]前半期抄写的马王堆汉墓帛书《老子乙本》)。但是笔者认为,《老子》甲本是《老子》乙本直接的前身、未附《德》《道》篇名的一种更早的版本。这是自高祖(公元前206年—前195年)末年至惠帝朝(公元前194年—前188年)或吕后期(公元前187年—前180年)的写本。然而,甲本原本成书(编纂)的年代恐怕还要早一些,大概是以公元前200年前后的战国末年至西汉初年,这种本子还没有附以《老子》的名称,反映了《老子》最早的面貌。而见于通行本《老子》五个例子中的“自然”,甲本第二十五章该处残缺。此外,乙本的五例、甲本的四例全都存在。

武内义雄所著《老子研究》(全集本,角川书店,1978年3月)一书,认为“老子是比孔子晚生约百年的人,是孔子的孙子子思以及与子思几乎同时的墨子的晚辈,比孟子则稍微早一点”,也就是战国初年人。“今本《道德经》是慎到至韩非,即公元前300年至公元前240年的六十年间编纂的”。也就是说,是战国后期编纂的。“此前老子的言论,是其后学口口相传的东西,似乎还没写在竹帛上”。它还没有“后世的窜入”,是“老子的本来面目”,并致力于后者的复原。但在帛书《老子》出土的今天,武内复原没有“后世窜入”的“老子的本来面目”的工作已变得毫无必要,也毫无意义。而武内所说的“今本《道德经》”的编纂年代也比最早的《老子》的成书早几十年,这些情况已经十分清楚。利用帛书《老子》重新检讨武内《老子研究》的论文,还有泽田多喜男《〈马王堆汉墓帛书〉德篇·道篇考——原初〈老子〉试探》(千叶大学《人文研究》第二十号,1991年2月)。参照此文固然可以得到不少裨益,但笔者的看法仍有所不同。

- ⑨ 参照栗田《古籍所见“自然”与天》。即使栗田将“然”看做副词后缀这种见解并不正确,“自然”的意义素的核心是“自”这一点也是毫无疑问的。
- ⑩ 参照栗田《古籍所见的“自然”与天》、松本前引书。
- ⑪ 引自《老子》一书的例证,以今天所能到手的最早的写本马王堆汉墓帛书《老子》甲本为主,《老子》甲本残缺的地方据《老子》乙本补之。(均为国家文物局古文献研究室编《马王堆汉墓帛书〈壹〉》所收,文物出版社,1980年3月。)甲本、乙本均残缺的地方,则以通行本的经文补之。另外,假借字、异体字和错字等均照原样未动。假借字、异体字以训读文标出,在其下用通用文字放在“()”里;错字则在“〈 〉”中标出正字。

- ⑫ 《韩非子》据陈奇猷《韩非子集解》(上、下,中华书局,1958年9月)。
- ⑬ 引自《庄子》。笔者曾以续古逸丛书本《宋刊南华真经》为底本,参照其他本子加以校订。见拙著《庄子》(上、下,学习研究社,1983年8月、1986年2月)。
- ⑭ “秉其要趣而归之”,底本作“秉其要归之趣”,据王念孙《读书杂志》改。
- ⑮ “循”,底本作“修”,据王念孙《读书杂志》改。
- ⑯ 引自《淮南子》,以《四部丛刊》所收北宋小字本为底本。
- ⑰ “列星朗,阴阳化,非有为焉。正其道,而物自然。”底本作“阴阳化,列星期,非有道,而物自然。”据王念孙《读书杂志》改。
- ⑱ 近年来,中国方面的研究如卢育三《老子释义》(天津古籍出版社,1987年7月)也认为:“这里的‘自然’不是指自然界,而是自己如此的意思。道本身无所作为,无所造作,顺应万物之自然,万物怎样,道也怎样。正因为如此,道才能生长发育万物。”以此来解释“万物自然”。

关于《老子》第二十五章,首先,从语言学方面来说,这是“自然”用做名词的例证。作为副词,原不是此词最早的用法。(参照注⑧)

其次,从“道”的思想方面来说,作为道家最究极、根本的“道”并在其上安置“自然”的这种结构(但是,“自然”并不包含“国中”的“四大”,从这一点来说,它还说不上是究极的根源性的东西),不可能是通常所说的古时道家的思想。关于“道”,究竟应该怎样理解?道家内部的各个学派对此也有这样那样的议论,因此,这应该理解为《老子》的作者按照自己的思维所提出的“道”的概念。而道家诸学派关于“道”为何物的议论,例如《庄子·知北游》篇的“于是泰清问乎无穷曰,子知道乎”就是其典型例证。它在战国末期至西汉初年几乎已经出齐。《老子》第二十五章是在其后的文章。关于这个问题,可以参考前引沟口雄三的论文。

再从“王”的政治思想方面来说,把作为“人”的代表“王”看做与“天”、“地”等并列的“大”的存在,这与通常所说的古代道家思想显然有别。这一点是依据荀子的“三才”思想提出的。荀子强调“人”的作为的意义,如《王制》篇“天地生君子,君子理天地。君子者,天地之参也,万物之惣也,民之父母也”,《天论》篇:“天有其时,地有其财,人得其治,夫是之谓能参”等,包含了“天、地、人”的“三才”思想。将“天、地、人”的“三才”一方面看做包含“道”的“四大”,一方面又在“四大”中有“人→地→天→道”这样的差别,这应该可以看做道家思想的变种。附带说一句,《老子》中依据荀子思想的部分,如第三十八章的“夫礼者,忠信之泊(薄)也,而乱之首也”,这段文字认为,“礼”缺乏内面性的“忠信”而具有外面性,虽然有致“治”的目的,却反而招“乱”,以此进行批判。这一批判的目标,是荀子的“礼”。

- ⑲ 《庄子》引文的下文,还有“今子外乎子之神,劳乎子之精,倚树而吟,据槁梧而瞑。”

天选子之形,子以坚白鸣”,这里很清楚是将“身、形”与“神、精”相对应来理解的。

- ⑳ 罗勉道《南华真经循本》(《正统道藏》所收)注释为“道与之貌,天与之形者,自然也”。
- ㉑ “举”,底本作“谋”,据王念孙《读书杂志》改。
- ㉒ “循”,底本作“修”,据王念孙《读书杂志》改。日本的宇东山(成之)等人所校《改正淮南鸿烈解》(明之茅坤本系统)正作“循”。
- ㉓ “功”,底本缺,据王念孙《读书杂志》补。
- ㉔ “推”,底本作“权”,据王念孙《读书杂志》改。
- ㉕ “故”,底本作“政”,据王念孙《读书杂志》改。
- ㉖ “成”,底本缺,从王念孙《读书杂志》说。据刘绩本、庄逵吉本补。
- ㉗ “故”,底本作“政”,据王念孙《读书杂志》所载王引之之说改。
- ㉘ 森三树三郎:《“无”的思想》,讲谈社,1969年10月。另可参考栗田《古籍所见“自然”与天》,松本前引书、铃木前引书。
- ㉙ 与这一事实有关,松本前引书指出“自然而然”含义中“自”的用法,并非古已有之。道家使用“自然”一词是后来出现的。
- ㉚ 论及这种见解的文章,有栗田《古籍所见“自然”与天》、蜂屋的前引论文。
- ㉛ 笠原的前引书,从训诂学的角度对“自”的本义和引申义等进行详细的考证。笔者对此无法进行整体的评判,但“自”字语源学的意义在“鼻”。这一点,从甲骨文、金文来看都是确定无疑的。
- ㉜ 《吕氏春秋》的引文,来自陈奇猷《吕氏春秋校释》(1-4),学林出版社,1984年4月。
- ㉝ 《吕氏春秋·义赏》篇的中心思想,是一种提倡正确行使“赏罚”的法家思想,其意思在于“赏罚之柄,此上之所以使也”。作者在此篇的开头部分,从世界的一般讲起,中间论述了“使之者”——“物”的存在论,并以后者为根据主张前者。可以参考容肇祖《韩非子考证》(国立中央研究院历史语言研究所单刊乙种之三,商务印书馆,1936年8月)、木村英一《法家思想研究》(弘文堂书房,1944年3月)、小野泽精一《韩非子(上、下)》(集英社,1975年2月、1978年10月)等。据此可知,法家从存在论上寻求自身政治思想的根据,这一点是从战国末期前后开始的。只是当时能够为各种思想提供根据的存在论,只有道家和黄老学派才有。因此,此篇“使之者”——“物”的存在论,不用说也是道家的理论或至少是道家系统的理论。
- ㉞ 《吕氏春秋》编纂于公元前239年,在那个时代,《老子》还没有成书,关于这一点,木村英一《老子的新研究》(创文社,1995年1月)有精确的调查和考证。反过来说,《吕氏春秋》中道家的文章,是帛书《老子》或原本《老子》成书以前初期道家思想家所写的东西。

⑤ 《春秋繁露》的引文,据苏舆《春秋繁露义证》(据清宣统二年长沙刊本影印,中文出版社,1973年4月)。

⑥ 以下论著,将《老子》第十七章的“自然”解释为“自己如此”或“自如此”。这种说法,沿袭了宋代吕惠卿《道德真经传》(《正统道藏》所收)或元代吴澄的《道德真经注》(《正统道藏》所收),可以看做许杭生解释的先驱。又见胡适:《中国哲学史大纲》上卷(上海商务印书馆,1919年2月);张舜徽:《周秦道论发微》(中华书局,1982年11月);陈鼓应:《老子注译及评介》(中华书局,1984年5月);张松如:《老子新解》(齐鲁书社,1987年4月);卢育三:《老子释义》(前揭)。

松本前引书列举理由,说明《老子》的“功成”、“成功”经常是对“道”和“圣人”而言的,反对“百姓皆谓我自然”的“我”是指“百姓”自身的说法。但是,松本的解说是错误的,理由有二:

第一,《老子》第二章的“万物昔(作)而弗始也,为而弗志(恃)也,成功而弗居也”,和第三十四章“成功遂事而弗名有也,万物归焉而弗为主”、第七十七章“是以取(圣)人为而弗又(有),成功而弗居也”。从文章的修辞上来说是很清楚的,“成功”、“成功遂事”与“昔”、“为”、“归焉”并列,是针对“万物”而说的。而“弗始也”、“弗志也”、“弗居也”、“弗名有也”、“弗为主”、“弗又”,则是针对“圣人”和“道”而说的。以此,第十七章的“成功遂事”也应该理解为“万物”的同义词“百省”。

第二,《老子》第九章的“功述(遂)身芮(退),天之道也”一句中的“功述”同样是对“万物”而说的,“身芮”则是对“圣人”而说的。这样的看法大致是不错的。以此在即自的内容上“功述”是“万物”,在即自的形式上则是“圣人”。从后者的角度来看,“功述”、“身芮”两者是统一的,这种观点也更合理一点。(对第十七章的“成功遂事”似乎也应用这种观点来看待。)关于“万物”“成功”的“自然”,实际上《老子》一书中就包含着这种心理上的两重性,《老子》一方面不放弃历来道家的存在论和伦理思想、政治思想,原封不动地加以保持;另一方面,又使用“自然”这一概念,提出关于“万物”、“百姓”的新思想。这就是在中国古代思想史发展脉络中发生的事情。关于这一点,后文还要涉及。

⑦ 卢育三前引书,在对“无为”这一概念作了解说之后还写道:“老子还有一个概念,叫做‘自然’。它是对无为的一种规定,也是无为的一种结果……”

⑧ 《老子》第二十三章的后半部分,阐明了“人”的“希言”造成“风雨”等“万物”、“自然”因果报应的机械论。亦即没有特别论及“从事于道者同于道”的特别性质,而报以“道”“德之”的结果;相反,关于“从事于失者同于失”也对应以“道”“失之”的结果。而前者的肯定的场合,相当于“希言→自然”,这是不用多说的。

⑨ 除《老子》以外,与《老子》成书前后写成的书中,“自然”与“无为”之间的关系,即使

仅仅从形式上来说,所谓“主体→客体、原因→结果”这种范例也是不少的,以下就是几个这方面的例子。

《庄子·缮性》篇中就有“古之人,在混芒之中,与一世而得澹漠焉。……人虽有用,无所用之,此之谓至一。当是时也,莫之为而常自然”的说法。同书《田子方》篇也有,“老聃曰……夫水之于沟也,无为而才自然矣。至人之于德也,不修而物不能离焉”(已引)。《荀子·正名》篇有“性之和所生,精合感应,不事而自然,谓之性”。《韩非子·安危》篇有“安国之法,若饥而食,寒而衣,不令而自然也”(已引)。楚辞《远游》篇中有“道可受兮,不可传。其小无内,其大无垠。无滑而魂兮,彼将自然”。另外,《淮南子·诠言训》篇中有“喜得者必多怨,喜予者必善夺。惟灭迹于无为而随天地之自然者,为能胜理而无爱名”。(《韩诗外传》卷一几乎相同。《文子·符言》篇中没有“灭迹于无为而”这几个字,引文据王念孙《读书杂志》,对文字有所改动。)同书《泰族训》篇也有“天致其高,地致其厚,月照其夜,日照其昼,列星朗,阴阳化,非有为焉。正其道,而物自然”(《文子·精诚》篇几同,已引)。

这些在《老子》原本成书以前的书(《荀子·正名》篇),或者在此以后所成的书,与《老子》隔得不那么远的、比较早的书中,也残留着较早的“自然”思想的用例。

- ④① 卢育三前引书主张,《老子》书中的“无知”、“无欲”、“不言”、“无事”、“不有”、“不恃”、“不宰”、“弗居”等等,都属于无为的范围。不仅《老子》,据《庄子·天道》篇的“夫虚静恬淡寂寞无为,天地之平,而道德之至”,其中“虚静”、“恬淡”、“寂寞”、“无为”这四个词,几乎也有着同样的含义。
- ④② “自然”是总括“自正”、“自化”、“自富”等“自身”性的概念,参见《春秋繁露·立元神》篇的“如此其君枕块而僵,莫之危而自危,莫之丧而自亡。是谓自然之罚……如是者其君安枕而卧,莫之助而自强,莫之绥而自安,是谓自然之赏”。另可参考栗田《古籍所见“自然”与天》和卢育三前引书。
- ④③ 录自《管子》的引文,以《四部丛刊》所收的宋代杨忱本为底本。
- ④④ 马王堆帛书《十六经》的引文,据国家文物局古文献研究室编《马王堆汉墓帛书〈要〉》(前引)所收的《老子乙本卷前古佚书释文》。
- ④⑤ 关于以《庄子》为首的道家的存在论,可以参考拙文《庄子——“道”的哲学及其发展》(日原利国编《中国思想史(上)》所收,塘鹅社,1987年3月)。
- ④⑥ 然而,以上道家存在论的最终目标,是试图获得一种摆脱人间棘外的解放,或主体性的获得。可参考李泽厚《庄玄禅宗漫述》(《中国古代思想史论》所收,人民出版社,1986年3月)及拙文《庄子——“道”的哲学及其发展》(前引)。
- ④⑦ 关于《庄子·齐物论》的解释,可参考以下的拙文和拙著:

《〈庄子〉齐物论的知识论——齧缺、王倪问答与瞿鹊子、长梧子问答》,《日本中

国学会报》第二十七集,1975年10月。《〈庄子〉齐物论的知识论——南郭子綦、颜成子游问答》,《岐阜大学教育学部研究报告》人文科学第一二五卷,1977年2月。《庄子(上)》(前引)。《庄子——“道”的哲学及其发展》(前引)。《中国思想的混沌》,东京大学公开讲座“混沌”所收,东京大学出版会,1991年6月。

④⑦ 关于《庄子·逍遥游》篇的解释,可参考拙著《庄子(上)》、拙文《庄子——“道”的哲学及其发展》。另外,“依存他者”、“无以自立”都是与《逍遥游》篇的“犹有所待者也”、“犹有未树也”相对应的译语。而后者是在注④所说的道家的反谏外论和主体论的术语。另外,“御六气之辩”的“辩”,是“变”的假借字,可以参考《管子·戒》篇中的“圣人……御正六气之变”。

④⑧ 《吕氏春秋·义赏》篇开头部分的思想史地位及其意义,可参照注③、④。

④⑨ 关于原本《老子》的成书年代,参照注③。

⑤⑩ 通行本《老子》和帛书《老子》五例的“自然”,不一定是最早用例,关于这一点,可以参考注③等。

⑤⑪ 《老子》第六十四章的“能辅万物之自然”的地方,《韩非子·喻老》篇作“恃万物之自然”。关于这里“能”字和“恃”字何者为正,历来有不同的看法(参考朱谦之《老子校释》,中华书局,1963年9月)。但是,比起文字以何者为正的文献学问题来,更为重要的是二字含义的不同。如果作“辅”,是强调“圣人”;如果是“恃”,那这方面的含义就弱得多了。而且,这种含义的不同,反映了思想史的这样一种发展趋势:从《老子》到《韩非子·喻老》篇,从《韩非子·喻老》篇到《淮南子》诸篇,时代越是往后,脱离“道”与“圣人”、“万物”、“百姓”的“自然”势头就越强。因此,“能”字也好,“恃”字也好,实际上都是正确的(“能”字和“恃”字的不同,基于《老子》与《韩非子》两书本质立场的差异,前引松本的著作已经作过分析)。附带说一句,《韩非子·喻老》篇多半是西汉初年,特别是文帝景帝时期(公元前179—前141年)成书的文献。关于这一点,可以参考拙文《论〈韩非子·解老〉篇的“道理”》(《高知大学学术研究报告》第十八卷人文科学第七号,1970年2月)。

还有,除《老子》之外,在与《老子》前后成书的著述中,包含此处所说的这种含义的,被“道”和“圣人”所控制的“万物”、“百姓”的“自然”登场了。例如,《庄子·应帝王》篇中有“明王之治……有莫举名,使物自喜”(已引)。《淮南子·览冥训》篇中有“故以智为治者,难以持国。惟通于太和而恃自然之应者,为能有之”(《文子·精诚》篇几乎相同)。《文子·自然》篇有“故圣人立法,以导民之心,各使自然,故生者无德也,死者无怨也”等等。

⑤⑫ 关于老子以后至六朝时代“自然”思想的发展,是尚未开拓的研究领域。栗田的《古籍所见的“自然”与天》、松本前引书、蜂屋的前引论文都作过若干探讨。

⑤③ 参考注④⑤、④⑥、④⑦。

⑤④ 这里只是略述道家的基本政治思想,不是这种政治思想的全部。道家也有与此相反的来自民众一面的平等主义主张。关于这一方面,可以参考拙文《中国思想的混沌》(前引)。

⑤⑤ “言其”底本作“其言”,据王念孙《读书杂志》改。

⑤⑥ 在将皇帝一元的专制统治理论正当化的课题中,“黄老”与儒家相反,取后者为主因,指出在于君主的“无为”、“清静”。关于这一点,可以参考以下论著。但因为研究者的不同,这些见解也有若干细微的差别,这一点不必多说。

金谷治:《秦汉思想史研究》,日本学术振兴会,1960年3月。町田三郎:《道家的思想》,《秦汉思想史研究》所收,创文社,1985年1月。日原利国:《中世(前期)的思想》,《秦汉思想史研究》所收,研文出版,1986年2月。本田济:《〈淮南子〉的一个侧面》,《东洋思想史研究》所收,创文社,1987年1月。

⑤⑦ 关于《庄子·秋水》篇引文出处的解释,可参考拙著《庄子(下)》(前引)。但当时拙论推测《秋水》篇的引文出处和形成在《荀子》以后的战国末年。根据作者后来进一步的研究,应该订正为《荀子》以后的西汉初年。

⑤⑧ 关于初期道家的反谏外论、主体论,可参考注④⑤。

⑤⑨ 《韩非子·解老》篇的思想,可以参考拙文《〈韩非子·解老〉篇的“道理”》(前引)和内山的前引书。

⑥⑩ 在第三节中已经有简单的论及,原先在道家思想中,“道”与“物”、“万物”之间的距离,无论在“物”认识“道”的认识论上,还是在“道”支配“物”的存在论上,相隔是无限远的。与此相反,《韩非子·解老》篇和《庄子·秋水》篇中提出“道”作为“物”和“万物”中内在的“理”的“道理”,两者之间的距离明显接近了。这是一种新的哲学尝试。在这个“道理”概念的登场方面,除了与这里主要题目“自然”有关的问题之外,还有与此直接相连的思想的前提条件。虽然在“理”的概念上还没有到达目的地,但“道”是一切“物”的内在思想。例如,《庄子·知北游》篇:“东郭子问于庄子曰:‘所谓道,恶乎在?’庄子曰:‘无所不在。’东郭子曰:‘期而后可。’庄子曰:‘在蝼蚁。’……物物者与物无际。”同书《天下》篇又说:“古之所谓道术者,果恶乎在。曰:‘无乎不在。’”《天下》篇全文约成书于西汉景帝期至武帝期,当然知道“道理”这一概念,这里所引用的部分,是与《知北游》篇几乎同时代的更早的表现。这里特别要注意的是,历来的道家思想距离“道”无限远,因此“物”、“万物”没有什么谈论的价值。与此相反,在这些思想中,“道”是“物”、“万物”内在的东西。因此,它们是值得充分关注的有价值的存在,由此引发出对“物”、“万物”的新见解。而后者的对“物”和“万物”的新见解,与“万物”、“百姓”的“自然”思想的内容有着某种共通点,这一

点用不着再重复。

- ⑥① 马王堆帛书《经法·论》篇的引文,据国家文物局古文献研究室编《马王堆帛书〈壹〉》(前引)所收的《老子乙本卷前古佚书释文》,残缺字用“□”表示,推测的字词则用“〈 〉”入文字。
- ⑥② “〈合于道者〉”,国家文物局古文献研究室编《马王堆汉墓帛书〈壹〉》(前引)缺此四字。余明光《黄帝四经与黄老思想》(黑龙江人民出版社,1989年8月)补有“合其道者”四字,而马王堆汉墓帛书整理小组编《马王堆汉墓帛书经法》(文物出版社,1976年5月)补有“合于道者”。本文即据此补。
- ⑥③ 《庄子》中成书于战国末期至西汉初年的部分,也尝试进行这种新的探索。参考拙文《庄子——“道”的哲学及其发展》(前引)。
- ⑥④ 关于《淮南子》中的“道”与“物”(还有“道”与“事”)在思想史上有什么新关系,这方面的研究,有赤塚忠《刘安》(东京大学文学部中国哲学研究室编《中国的思想家(上卷)》)所收,劲草书房,1963年5月)、拙文《论〈淮南子·要略〉篇》(井上顺理等编《池田末利博士古稀纪念东洋学论集》)所收,1980年9月)。
- ⑥⑤ 三例是第二十五章、第五十一章、第六十四章的“自然”。第五十一章的“自然”在下面的“第二”中有论及。
- ⑥⑥ 《老子》中的“自”多用作副词,在说到客体时是肯定的,在说到主体是否定的。关于这一点,栗田《古籍所见“自然”与天》一文已经指出。其后,松本前引书对这一点作了更为详细的考察。因此,第五十一章的“自然”在《老子》一书也可算是一个例外。
- ⑥⑦ 《论衡》的引文,据黄晖《论衡校释》(1-4,中华书局,1990年2月)。
- ⑥⑧ 关于这一个问题,注⑥①有简单论及。
- ⑥⑨ 第二十五章的“道法自然”,它的一半含义也可看做“道”处在“万物”的“自然”的下风。
- ⑦⑩ 一方面是“道”的“物化”,另一方面是“自然”的“无为”化,从方向来说是180°的对立,要说矛盾也确实是矛盾。为什么会这样呢?其答案恐怕要从“自然”的思想史发展中去寻求,这里未能详细论及。

(田人隆 译)

中国古代的天人相关论

——董仲舒的情况

池田知久

前言——三个构成要素

西顺藏^①曾说：“天人相关说——主要是汉代儒家的说法，《诗》、《书》也有，影响及于后世。这种说法认为，天象与人事之间存在着一种对应的关系。《孟子》、《庄子》和宋学主天人同一说，认为天道、天德与人性、人德在本质上是一致的。另一种是天人合一说，认为天与人原来不是一致的，只有通过人自己的努力，才能回复到这种一致。这两种说法是不同的。”那么，“天人相关说”、“天人同一说”与“天人合一说”三者究竟有什么区别呢？在今天日本与中国的中国思想史研究中，认为属于“天”的诸现象与属于“人”的诸现象，两者如果从正相关的关系来说，可以称之为“天人相关说”；从负相关的关系来说，则可以称之为“天人相离说”。

但是，“天”的现象与“人”的现象两者即使从正相关的关系来区分，实际上也因思想家和时代的不同而有各种各样的看法。不能笼统地用“天人相关”一词加以概括，否则就有点太简单化了。这种情况，在分析“天人相离”时几乎也同样会遇到。在中国思想研究中，对于“天”与“人”的关系究竟应该如何来把握，一直是头等重要的问题，这一点是确定无疑的。对于这一个问题，很难说历来的研究取得了某种

成果。依笔者之见,其主要原因是以上各种各样的“天人”相互关系仅仅用“天人相关”、“天人相离”两个词来概括,过于简单化。在上述西顺藏的文章中,试图区分“天人相关”与“天人同一”、“天人合一”的关系,想以此来避免简单化的做法。但是,如何把握“天人相关”、“天人同一”、“天人合一”三者区别的程度,从整体上对各种各样的正相关关系所作的理解和分析,也并不是那么充分的。

加之,历来中国与日本的中国思想史研究者因各人的喜好不同,对上述含义极为广泛的“天人相关”也缺乏清楚的定义和说明,因而对此有着各种各样的提法,如“天人相关”、“天人合一”、“天人一致”、“天人感应”等。由于研究者的用语不一致,也妨碍了建设性的活泼的相互批评,关于这个课题研究史的总结也就无法进行,研究者无视他人研究成果而一味地独白,因而无法取得重大的成果。

以上是研究者方面的情况,本文并不是想解决所有的问题,例如,广义的“天人相关”、“天人分离”所包含的各种类型的确切定义、说明,其详细的分类、系统以及历史发展的叙述,而对于以前主要是天人相关各种研究所作的批判,关于这个题目的研究史的总结等等,并不是本文的主题;限于时间与篇幅,要全部解决所有问题也是不可能的。对于读者来说,我希望自己将来能有机会对这些问题作一次全面的研究和清算。

笔者在本文中所能做的,就是从这一问题的存在出发,以董仲舒思想为中心谈谈自己的看法。^②在几种天人相关论中,董仲舒的天人相关论思想是比较早的,是在儒家国教化的重要时期产生的,从体系来说其内容相当丰富,对后世有着不可忽视的影响,因而有必要对其实际形态作进一步的探讨,朝解决问题的方向做些努力。

本文所论述的“天人相关论”,主要是指西汉时期推进儒学国教化的代表人物董仲舒(公元前179年左右—前104年左右)思想体系重要组成部分的天人相关论,下文将陆续对其定义进行详细说明和分析。为了行文的方便,不妨笼统地说一句,这种思想,不是从一般人而是从为政者的“人”的伦理性、政治性的善与恶中去寻求直接属于“天”的各种现象的结果与原因。换言之,它承认为政者对“天”发生影响的

主体性和能动性。这种思想,通过儒学的国教化而成为正统的思想。此后直到宋学出现的相当长的时期中,它一直吸引着世人之心。

董仲舒的天人相关论,总括了以下两方面的思想:一方面,它巧妙地吸取了先秦发展起来的“天”与“道”的思想,吸取了大部分“天”、“道”-“人”的关系和“天”、“道”-“物”关系的各种思想;另一方面,又对这些思想进行了扬弃。可以说,董仲舒对先秦至汉初的天道论、天人论等进行了总清算。从思想史的角度来说,董仲舒是在春秋、战国、秦、汉初的诸子百家各种思想的原初形态都已出现之后,开始各自的思想活动,并以此确立了自己在思想史上地位的。再从政治史的角度看,西汉王朝经过其初年的“清静无为”的统治之后进入了武帝时期,为了逐渐强化“天子”的权力,实行中央集权的统治,提出了儒家国教化的课题。

关于董仲舒的天人相关论,笔者主要关心的是:董仲舒及其学派是如何形成与战国末年至西汉初年的显学黄老、道家的“自然”思想相反的天人相关思想的?再有,与西汉和东汉的正统思想天人相关论相反,东汉的桓谭(公元前40年—56年)、王充(27年左右—约97年)以及魏晋南北朝玄学家的“自然”思想,是如何构筑新的思想的?一言以蔽之,也就是战国末年至六朝时期天人相关论与“自然”思想的论辩,正是这种论辩成为这个时代中国思想史发展的最大的问题之一。

关于道家系统“自然”思想的产生、内容和意义的详细情况,可以参考拙文。^③这里只想简单介绍该文的要点:战国末年以来的“道家”,在处理“道”-“万物”的存在论关系、“圣人”-“万民”的伦理关系以及“天子”-“百姓”的政治关系时,将根源性实在的“道”以及比拟为“道”的“圣人”、“天子”的“无为”作为原因,而将一切存在者的“万物”以及比拟为“万物”的“万民”、“百姓”的“自然”看做结果。所谓“无为”,就是“道”、“天子”对于他者毫无作为的意思;而所谓“自然”的含义,则是“万物”、“百姓”凭借自身内在的能量自律地和自发地存在和运动。

关于“无为”,在董仲舒的第二次对策中是汉武帝制策和董仲舒对策的重要题目。在第一次对策中,董仲舒对于“事在强勉(努力之意)而已”表示明确的反对。关于“自然”,在董仲舒学派的《春秋繁露·同

类相动》篇中说：

故琴瑟报弹其官，他官自鸣而应之，此物之以类动者也。其动以声而无形，人不见其动之形，则谓之自鸣也。又相动无形，则谓之自然，其实非自然也，有使之然者。物固有实使之，其使之无形。

认为“物”的“自然”的理论是不真实的，正确的应该是“使之然者”，以此明确地表示了哲学的和宗教存在论的立场。这里的“使之然者”，在董仲舒学派中指的是“天”。关于这个问题，下文还要详述。同书《深察名号》篇也说：

性之名非生与？如其生之自然之资谓之性。性者质也。诘性之质于善之名，能中之与？既不能中矣，而尚谓之质善，何哉？性如茧如卵，卵待复而为雏，茧待纛而为丝，性待教而为善。……天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。

这里，明确反对“民”的“自然”，也就是“性”原本就是“善”的看法，认为要使民性“善”，“王”的“教导”是必不可少的。董仲舒学派正是由此从“天”的根源性中引导出保证“圣人”、“天子”对“民”的“自然”进行教化的伦理的、政治的作用。这是用不着多说的。

董仲舒及其学派这种关于“天”的思想，特别是天人相关论，与此前或几乎同时代的道家系统的“自然”思想是完全相对立的。因而，本文对于董仲舒及其学派的天人相关论的阐明，同样也从它与“自然”思想之间的互相论辩的角度进行探讨，并在这一范围内去探讨这方面的种种情况。

论及中国古代的天人相关论，必然会引及《汉书·董仲舒传》第一次贤良对策中所收录的下面这段文字：

臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚

可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之，事在强勉而已矣。〔引文1〕

在这段文字中，我们考察天人相关论所必需的各种要素，都已经提出来了。它是由以下三个要素构成的。

第一个要素，从“国家”、“人君”方面来说，“国家”将有“失道”之败时，对“天”的“谴告”和“警惧”能否“自省”和“知变”。这是“人君”伦理性、政治性善恶的观点。

第二个要素，作为世界的人格神的主宰者“天”的存在。“天”持有“天心”，能够知道“国家”、“人君”是否“失道”，“人君”如果有“失道之败”是否“知自省”，是否“知变”。它还有这样的能力，即在“国家”、“人君”“将有失道之败”的各个阶段，对“人君”会进行“谴告”、“警惧”和“伤败”。对于“人君”来说，这不是一般的“谴告”。尽管“人君”即位之后，“天心”就会“仁爱人君而欲止其乱”，“尽欲扶持而全安之”。但是，如果“人君”死不悔改，被确认为“大无道之世”，于是“伤败乃至”。这种谴告，一方面赋予“人君”对“国家”的统治权，并加以维持；另一方面更具有以“革命”的方式剥夺所赋予“人君”的统治权力的机制。

第三个要素，天所下达的“灾害”和“怪异”。“灾害”与“怪异”的关系：在“人君”“将有失道之败”的情况下，“天”先降“灾害”来“谴告”他，如果他不知道悔改，其次是降“怪异”来“警惧”他。因而，在各种现象当中，“灾害”所表示的厌恶程度较轻，而“怪异”的程度则较重。不仅是人们所厌恶的现象，即使是人们喜好的现象或普通的现象，也都是因为“天”的主宰性而引发的。这一点我们将在下文加以详细讨论。^④

作为董仲舒的天人相关论，即上文《汉书·董仲舒传》将其称为“天人相与之际”的理论；从整体上来说，两者之间的相互关系是根据以上三个要素来设定的。具体来说，又包含以下一些程序：

(1) 代表“国家”的“人君”的伦理性、政治性善恶的发生。（第一要

素——“人”)

(2) 作为世界的人格神主宰者的“天”,通过观察和了解,要求“人君”伦理性和政治性的“善”,首先是对“人君”的“谴告”。(第二要素——“天”)

(3) “谴告”的实际形态,表现为“天”所降下的“灾害”,这是厌恶程度较轻的现象。(第三要素——“天”)

(4) 如果“人君”理解“天”下“灾害”的用意,并及时悔改,那么一切问题就都得到解决,他将继续维持对“国家”的统治权力。(第一要素——“人”)

(5) 如果灾害降下后人君还不悔改,“天”经过再次观察,对“人君”发出“警惧”。(第二要素——“天”)

(6) “警惧”的实际形态,是“天”降下“怪异”,这是一种程度比较严重的令人厌恶的现象。(第三要素——“天”)

(7) 如果“人君”理解这种“怪异”的含义,知道悔改,事态就此得到解决,他对“国家”的统治权力将得以维持。(第一要素——“人”)

(8) 如果“人君”理解“怪异”的意义,但最终却仍不悔改,“天”经过第三次观察,知道已是“大亡道之世”,不得不采取革命的手段,使“人君”“伤败”。(第二要素——“天”)

(9) 这样,“天命”所革的结果,使伦理上、政治上恶的“人君”、“国家”灭亡,使另一个在伦理上、政治上“善”的人因“受命”而为“人君”,得以掌握新的“国家”的支配权。(第一要素——“人”)

综上所述,可以大略清楚地了解,所谓董仲舒的天人相关论,经过约九个阶段的程序,从整体上来说,其构成要素“天”(第二与第三)与“人”互为先后、互为因果而发展的关系。

在以下各节中,我们将逐一对这三个要素的内容、特征以及历史的继承关系等各个方面,进行详细地考察。

一 “天子”的权力

——“人君”的伦理性和政治性的善恶

天人相关中人的含义

我们已经看到,构成董仲舒天人相关论有三个要素,其中第一个要素,就是“国家”、“人君”的伦理性和政治性的善恶。这里特别应该注意的一个事实是,董仲舒天人相关论中作为问题提出来的“人”,是最高权力者的“天子”和诸侯,如果将其范围扩大,还应该包括周围的(含重臣和夫人)为政者,而直接指最高权力者以外的“民”及其阶级、阶层的人,或者指一般抽象的人乃至全体人类,这种情况是根本不存在的。例如,前文所引《汉书·董仲舒传》的第一次贤良对策在论述“天人相与之际”时,所指的“人”是指“国家”的“人君”。而同传第三次对策中,在论述“天人之征,古今之道”的“人”,也是指“君”。^⑤

众所周知,在董仲舒的天人相关论中,在论述“天”降“灾害”和“怪异”的场合,其经典根据就是孔子所作的《春秋》。虽然在其列举《春秋》的一些事例中有着类似的特征,但董仲舒清楚地看到,《春秋》中的“灾异”和“祥瑞”不是指一般人的伦理性和政治性的善恶,而是对应于为政者所发生的。笔者认为,仅就《汉书·董仲舒传》就可以找到这方面的例证。正如[引文1]所说,董仲舒第一次对策中论述“天”与“人君”“相与之际”的观点,是他从“《春秋》之中”“检讨”和推导出来的。而第三次对策中“君”的伦理性和政治性的行为,也应该与“天”的情况相“应”。这种所谓的“天人之征”和“天人之应”,正如《汉书·董仲舒传》所说:

由此言之,天人之征,古今之道也。孔子作《春秋》,上揆之天道,下质诸人情,参之于古,考之于今。故《春秋》之所讥,灾害之所加也;《春秋》之所恶,怪异之所施也。书邦家之过,兼灾异之

变,以此见人之所为,其美恶之极,乃与天地流通而往来相应,此亦言天之一端也。

在第一次对策中也说:

臣谨案《春秋》之文,求王道之端,得之于正,正次王,王次春。春者,天之所为也;正者,王之所为也,其意曰,上承天之所为,而下以正其所为,正王道之端云尔。

还有:

臣谨案《春秋》谓一元之意,一者万物之所从始也,元者辞之所谓大也。谓一为元者,视大始而欲正本也。《春秋》深探其本,而反自贵者始。故为人君者,正心以正朝廷,正朝廷以正百官,正百官以正万民,正万民以正四方。

第二次对策中说:

孔子作《春秋》,先正王而系万事,见素王之文焉。

又说:

臣闻制度文采玄黄之饰,所以明尊卑,异贵贱,而劝有德也。故《春秋》受命所先制者,改正朔,易服色,所以应天也。[引文 2]

第三次对策则说:

《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通宜也。

从这些资料看出,按照董仲舒的理解,《春秋》中的一些内容表明,

宇宙中“一元”的“天”起着根源的实在的作用。以此为模式,在人间,作为“一统”的“王”、“人君”起着一种支配者的作用。通过儒教(特别是《春秋》公羊学)的伦理化和政治化的倾向,变得越来越强大,这就是董仲舒的思想。在他的天人相关论中,与“天”相对的,是以伦理性、政治性的善恶与之匹配的“人”。这里所谓的“人”,就是当时西汉时代的“人君”汉武帝,也就是“天子”。^⑥而根据《春秋》对历史记事的解释,就是指鲁、周、宋的“王”,一般说来,都是受天命的王朝统治者,这一点是毫无疑问的。

以下的一些资料,取自《汉书·五行志》。这些资料,同样确认了董仲舒天人相关论中的“人”就是“王”。如《汉书·五行志上》这样说:

定公二年“五月,雉门及两观灾”。董仲舒、刘向以为此皆奢僭过度者也。先是,季氏逐昭公,昭公死于外。定公即位,既不能诛季氏,又用其邪说,淫于女乐,而退孔子。天戒若曰,去高显而奢僭者。一曰,门阙,号令所由出也,今纵舍大圣而纵有罪,亡以出号令矣。

这里所说的“天戒”,是对鲁定公所下,这一点是很清楚的。另外《汉书·五行志下》之下还说:

僖公五年“九月戊申朔,日有食之”。董仲舒、刘向以为,先是齐桓行伯,江、黄自至,南服强楚。其后不内自正,而外执陈大夫,则陈楚不附,郑伯逃盟,诸侯将不从桓政,故天见戒。其后晋灭虢,楚围许,诸侯伐郑,晋弑二君,狄灭温,楚伐黄,桓不能救。

这里的“天戒”,是对作为诸侯霸主的齐桓公下的。而《汉书·五行志下》之下又说:

厘公十六年“正月戊申朔,陨石于宋,五。是月六鵙退飞过宋

都”。董仲舒、刘向以为象宋襄公欲行伯道，将自败之戒也。石，阴类；五，阳数。自上而陨，此阴而阳行，欲高反下也。石与金同类，色与白为主，近白祥也。鴈，水鸟；六，阴数；退飞，欲进反退也。其色青。青，祥也，属于貌之不恭。天戒若曰，德薄国小，勿持亢阳，欲长诸侯，与强大争，必受其害。襄公不寤，明年齐威死，伐齐丧，执滕子，围曹，为孟之会，与楚争盟，卒为所执。后得反国，不悔过自责，复会诸侯伐郑，与楚战于泓，军败身伤，为诸侯笑。

这里的“天戒”，是指称霸而导致失败的宋襄公，这是毫无疑问的。

但是，今本《汉书·五行志》与《春秋繁露》等记述董仲舒思想的文章中所说的天人相关论中，与以上的结论有所不同。在追究灾异发生的责任时，有时不是针对“王”和“君”，而是针对“人”。如《汉书·五行志上》，在记述昭公十八年“五月壬午，宋、卫、陈、郑灾”时说：

董仲舒以为象王室将乱，天下莫救，故灾四国，言亡四方也。又宋、卫、陈、郑之君皆荒淫于乐，不恤国政，与周室同行。阳失节则火灾出，是以同日灾也。

并不是王室“将乱”，而是四国莫“救”，为此，“天”才使“火灾”发生。《汉书·五行志下》之上在记述文公九年“九月癸酉，地震”一事时又说：

刘向以为先是时，齐桓、晋文、鲁厘二伯贤君新没，周襄王失道，楚穆王杀父，诸侯皆不肖，权倾于下。天戒若曰，臣下强盛者将动为害。后宋、鲁、晋、莒、郑、陈、齐皆杀君。诸震，略皆从董仲舒说也。

这里的“天戒”究竟是对“臣下之强盛者”所下的，还是针对无法控制这些臣下的以襄王为首的各国君主，确实很难判断，但《汉书·五行志中》关于昭公四年“正月，大雨雪”这样记述：

董仲舒以为季孙宿任政，阴气盛也。

这里并不是针对昭公的无能，而是针对季孙宿的专横，灾异就是这样发生的。另外，《汉书·五行志上》关于庄公二十四年“大水”一事又是这样记述的：

董仲舒以为夫人哀姜淫乱不妇，阴气盛也。

可见，“天”之所以发生“大水”之灾，并不是针对庄公的无能，而是针对哀姜的放纵。^⑦如果这些资料真的反映董仲舒的思想，那么，要说这些规定所说的“人”仅仅是指那些受天命统治王朝的王者，就未免太狭隘死板了。正如上面所说的，这里的“人”，指的是最高权力者的天子和诸侯，或者将范围再扩大一些，也可以指周边的（含重臣和夫人）为政者，这样的看法比较全面、稳妥。当然，董仲舒天人相关论中所说的“人”，其中心自然还是“王”和“人君”，这一点是毫无疑问的。

与先前“天人”关系思想的不同

以上我们对董仲舒的天人相关论进行了考察，以此得知，董仲舒所说的“人”主要是指“王”和“人君”。这种天人相关论，与原先类似的“天人”相关思想有相当的差异。

西周、春秋时代以及战国时代中期的思想，因为没有确切的资料，情况不明，我们暂且不谈。如果谈到比董仲舒早的战国中期以后的“天人”相关思想，则可以举出不少，如儒家的革命思想、儒家和道家关于“天”的思想、同类感应思想、时令思想（关于人的政令应该服从于天的运行的思想）、墨家的天志论等。董仲舒的天人相关论，一方面明确地继承了原来的天人相关思想的大部分核心内容，同时又与这些思想存在明显的不同，以此建立了自己的整体思想。应该说，董仲舒的思想是与原有思想不同的一种全新的思想。

首先，董仲舒所继承的战国时代的儒家思想，是孟子和荀子的思

想。说起来,孟、荀并没有提出天人相关的理论(灾异说和祥瑞说);而且,孟子所倡导的革命思想认为,人行仁义(或暴虐)使民众归服(或叛离),并通过这种方式决定天命之所在。这种思想以是否重视民众作为条件,根据人的伦理性、政治性的善恶来决定天命的授予与否,这一点,与董仲舒的思想基本上是相同的。董仲舒从孟子那里继承了这种思想,这是毫无疑义的。但是,孟子所说的赋予天命的“人”,虽然具体指的是战国时代的君主,但从理论上来说却是向一般人开放的,例如,他所指的“人”显然并不排斥士大夫阶级等。^⑧而且,从人性的理论来看,人的性善性恶是以人的自然的及先天内在的伦理的、政治的实践为基础,在形式上是“天”所赋予的,这也就表明,它是向所有的人开放的。这说明了一个事实,这里所说的“人”,不仅仅是指“王”和“人君”。

其次,战国时代的道家所提倡的天人相关论,与上述理论基本上是不同的。他们认为,“人”与“天”是相对而言的,主要是“人为”的意思,因而“人为”也就是所有人的人为。但是,战国末期至西汉初年与法家合流的道家即所谓黄老学派,他们的政治思想与上述情况就多少有些不同了。黄老学派将“天”理解为“道”,而将“人”尊崇为“圣人”。但就实际所指的对象而言,他们很少将这种“圣人”理解为一元统治者的君主和天子。为此,即便不是天人相关论,仅就与“天”相对应的“人”来说,黄老学派所说的“人”主要指“王”和“人君”。黄老思想对“王”如此重视,自然会影响到董仲舒的思想。但是,黄老在提倡“圣人”“无为”的同时又提倡“万物”的“自然”,这一点与董仲舒重视“王”和“圣人”的思想又是完全不同的。

再次,就拿同类感应的思想来说,作为董仲舒天人相关论的先驱,作为包容于天人相关论之中的下位理论,历来受到重视。自战国后期以至西汉初年,这种思想超越学派的界限,受到广泛地采纳。以儒家来说,如《荀子·劝学》篇说:

物类之起,必有所始;荣辱之来,必象其德;肉腐出虫,鱼枯出蠹。怠慢忘身,祸灾乃作。强自取柱,柔自取束。邪秽在身,怨之所构。施薪若一,火就燥也;平地若一,水就湿也。草木畴生,禽

兽群焉，物各从其类也。

在同书的《不苟》、《大略》篇，再如《易经》的乾卦文言传、《韩诗外传》卷一、《大戴礼记·劝学》篇等，其他如《庄子·渔父》篇，杂家的如《吕氏春秋》的《精通》、《应同》、《召类》等篇，《淮南子》的《天文训》、《览冥训》、《繆称训》、《泰族训》诸篇，诗赋家如楚辞七谏的《谬谏》篇等等，也可看到类似的思想。这些在董仲舒之前存在的同类感应思想，一般来说，并不是“天”与“人”之间的感应，而是同类的“物”与“物”之间的感应。因此，当时即使有“天”与“人”之间的感应的表现，也只能看做一种例外，即使其中所说的“人”意味着“王”和“人君”，那也完全是一种偶然的情况。然而，董仲舒用拟人化的手法将先秦时代看做异类的“天”与“人”看成同类，将这种思想位于天人相关论之下；并且利用这种方式，说明了天人相关思想形成的根据。^⑨他在第三次对策论述“天人之征，古今之道”时说：

册曰：“善言天者必有征于人，善言古者必有验于今。”臣闻天者群物之祖也，故遍覆包涵而无所殊，建日月风雨以和之，经阴阳寒暑以成之。故圣人法天而立道，亦溥爱而无私，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。由此言之，天人之征，古今之道也。

由此可见，在董仲舒的思想里包含着如冯友兰所说的立足于“机械唯物论”的同类感应思想^⑩，它与立足于“目的论的宇宙观”的天人相关论是矛盾的。关于这一点，后文将要详细论及。

又次，时令思想也是一种论述“天人”之间相互关系的思想。在许多场合，它伴随有灾异说。关于这一点，历来就有人注意到。几乎与董仲舒同时代的、或早于董仲舒的有关时令思想的主要资料，有《吕氏春秋·十二纪》、《淮南子·时则训》、《礼记·月令》篇等。这种思想认为，天子的政令应该配合自然界的四季运行，如果违反这种规则，就会

导致灾异的发生。这的确是一种天人相关的思想,而这里所说的“人”也确实指“天子”。但是,如果用董仲舒的天人相关论为准则加以衡量,这些时令思想中的人格神的主宰者是“皇天上帝”(季夏纪、季冬纪)。这种支配世界的主宰性隐退作为一种背景,并没有被过分强调。从谈到“天殃”的一些例子(孟春秋、季夏纪)来看,明确说“皇天上帝”和“天”降施灾异的例子一个也没有。因此,这些时令思想中“天子”下达政令,并不是依据(从儒教的价值观而言)伦理的、政治的善恶与否,而是依据是否适合自然的机械运行的节奏来确定的。这种思想对董仲舒的思想自然是有影响的,使他得以利用这种思想素材来构筑自己的思想体系。即便如此,应该说两者还是有很大区别的。^①

最后,战国末期墨家的著作《墨子·天志论》中的“天人”相关思想,还有待探讨。墨子的思想与董仲舒的天人相关论有着最为密切的继承关系,我们留在下文再作详细论述。在这里,我们只简单地提一些结论性的东西。正是这种思想,成为董仲舒天人相关论的直接的原型。在《天志论》中,确实将“人”设定为“天子”。要想当“天子”的人,必须了解天意,实行兼爱,努力获得“天赏”,规避“天罚”。然而,“天子”所要求的伦理性和政治性,并不是董仲舒所说的儒家的说教,而是实现墨家所说的兼爱论。在这一点上,两者显然不同。

总之,董仲舒天人相关论的大部分内容,主要继承了先前的天人相关思想,例如战国中期的儒家孟子的人行仁义使民归服,通过革命使人得为天子的革命思想;战国末期至西汉初年黄老学派重视掌握“天道”的“圣人”作为一元统治者的政治思想;战国后期至西汉初年受到各学派广泛容纳的关于同类的“物”与“物”之间相互吸引感应的同类感应思想;战国末年以后的时令思想要求“天子”适应机械的自然运行的节奏而提出的月令,如果违反“天”就会降下灾异的思想;以及战国末期墨家提出的天志论,即认为“天子”应该懂得“天意”,实现兼爱论,为得“天赏”而努力的思想。如此等等。

但是,在这许多思想中,与董仲舒的天人相关论类型相同的思想,只是后面三种,即同类感应思想、时令思想和墨家的天志论。而在这三者思想中,将“人”不是看做一般人,而是看做“天子”一类的为政者

的,只有后面两种,即时令思想和墨家的天志论。而要求这个“人”也即“天子”等为政者具有伦理性、政治性善恶的思想,只剩一种思想,即墨家的天志论。我想,董仲舒也许受了墨家天志论的直接影响,只是他的天人相关论在伦理性、政治性的内容方面与墨家的天志论还有相当的差别。

如此说来,董仲舒的天人相关论,其中有继承历来的天人相互关系的各种思想,将“人”主要设定为“天子”一类的为政者,而在要求这个“人”具有(儒家的内容的)伦理性、政治性的善这一点来说,与历来的同类思想具有不同的表象,因此应该将它看成一种全新的思想。

作为“万民”一元统治者的“天子”与教化

正如上文所说,董仲舒的天人相关论与同类相动思想的不同点在于,它所说的“人”不是一般的人,主要指“天子”一类的为政者;而关于“天子”一类为政者的伦理性、政治性的善恶,又引出了一系列的问题。

这个“天子”一类的为政者,是否指一般人或者从人类全体中分离出来的个人呢?这是一个问题。董仲舒对这个问题的回答是否定的。据《汉书·董仲舒传》第一次对策说:

故为人君者,正心以正朝廷,正朝廷以正百官,正百官以正万民,正万民以正四方。四方正,远近莫敢不壹于正,而亡有邪气奸其间者。是以阴阳调而风雨时,群生和而万民殖,五谷熟而草木茂;天地之间被润泽而大丰美,四海之内闻盛德而皆徕臣,诸福之物,可致其祥,莫不毕至,而王道终矣。[引文3]

《春秋繁露·灭国上》篇也说:

王者民之所往,君者不失其群者也,故能使万民往之,而得天下群者,无敌于天下。

同书《仁义法》篇：

远而愈贤，近而愈不肖者，爱也。故王者爱及四夷，霸者爱及诸侯，安者爱及封内，危者爱及旁侧，亡者爱及独身。独身者，虽立天子诸侯之位，一夫之人耳，无臣民之用矣。如此者莫之亡而自亡也。

同书《为人者天》篇：

传曰：天生之，地载之，圣人教之。君者，民之心也；民者，君之体也。心之所好，体必安之；君之所好，民必从之。故君民者，贵孝弟而礼义，重仁廉而轻财利，躬亲职此于上，而万民听生善于下矣。

这里所说的“天子”、“王”之类的为政者，将“万民”、“四方”结合为一个“群”，并加以“正”之。从这个意义上来说，“天子”和“王”就是统一支配全体人类的代表。他起着上述一系列作用，天人相关论中的“人”可以这样来理解。

那么，“天子”、“王”等为政者支配全体人类的正当性的根据究竟是什么？这是一个应该认真考虑的问题。董仲舒所说的以下两点，从支配者和被支配者两个方面论证了这个问题。

第一，因为“天子”受命于“天”，可以暂且将支配的正当性归之于“天”。但是，如果更进一步加以考察，这不过是一种表面的形式，因为“天子”之所以能受命于“天”，是由于“人”的伦理性、政治性的善。其结果就是，从实际内容来说应该理解为：“天子”之所以能受命于“天”，是由于“天子”自身的主体性和能动性。关于这个问题，我们在第3节“灾异”和“祥瑞”中将作详细的讨论。

第二，由于“天”所下的“令”决定，人的“性”并不是一生下来就是善的，“万民”的“性”是不完整的。按照董仲舒思想的说法，人的“命”、“性”、“情”是“天”赋予的“生”的素朴性质，而“人”不可能没有“欲”。

第一次对策中说：

臣闻命者天之令也，性者生之质也，情者人之欲也。或夭或寿，或仁或鄙，陶冶而成之，不能粹美，有治乱之所生，故不齐也。孔子曰：“君子之德风，小人之德草（也），草上之风必偃。”故尧舜行德则民仁寿，桀纣行暴则民鄙夭。夫上之化下，下之从上，犹泥之在钧，惟甄者之所为；犹金之在熔，惟冶者之所铸。“绥之斯徕，动之斯和”，此之谓也。[引文4]

第三次对策也说：

天令之谓命，命非圣人不行为；质朴之谓性，性非教化不成；人欲之谓情，情非度制不节。是故王者上谨于承天意，以顺命也；下务明教化民，以成性也；正法度之宜，别上下之序，以防欲也。修此三者，而大本举矣。[引文5]

这里的“命”、“性”、“情”尽管有达到伦理上“善”的可能性，但不是与生俱来的。因而，要使“万民”达到现实上的“善”，君临在“上”的“圣人”、“王者”的“教化”是必要的、不可或缺的。^⑫这样，通过“教化”的途径，明确了这样一点，“天子”对全体人类一元统治的正当性的根据就在于“天”。

二 人格神的主宰者——“天”

天人相关论中“天”的性质

董仲舒的天人相关论三个构成要素中的第二个，是作为世界人格神“天”的存在。

董仲舒的“天”，其内容是相当复杂纷纭的，绝不是单纯的、一义

的。这个事实,历来就受到人们的关注。如果从阐明天人相关论的角度,对这些内容复杂纷纭的“天”作一个笼统分类的话,可以将它大致分为两类:一种是具有人格的宗教主宰者的“天”,另一种是没有人格的机械的自然的“天”。日本的津田左右吉^⑬和中国的冯友兰以来的许多有关研究尽管有这样那样的差异,但几乎一致认为董仲舒的“天”兼有这两个方面。但也有例外。近年来,内山俊彦^⑭几乎是唯一的例外。他不同意董仲舒的“天”兼有两方面含义的说法。他认为,与其说董仲舒的“天”是“神”,或者是超自然的存在,倒不如说它是第一性的,即自然的(物理的)存在。内山给董仲舒的“天”涂抹上“自然”的单一的色彩。但是,董仲舒的“天”同时具有的浓厚的宗教色彩,因此上述定说是很难用“自然”的单一色覆盖的。

这一点,从《汉书·董仲舒传》中得到了确认。前文所引的第一次对策的一段史料中曾说:“以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。”据此,“天”持有“仁爱人君”的“天心”,在“人君”将有“失道之败”的情况时,为了使他反省,于是就降下“灾害”、“怪异”来“谴告”、“警惧”。由此可见,“人君”是凌驾于全体人类之上的一元的支配者,而“天”的地位更在“天子”之上。同时用“灾害”、“怪异”等形式出现的各种自然现象对其加以控制,这种“天”显然应该看做世界人格神的主宰者。

“人君”如果犯了伦理上和政治上的恶,“天”将降下“灾害”和“怪异”。与此相反,如果“人君”行了善,“天”也同样会降下“祥瑞”。这在第一次对策中也可以找到例证:

臣闻天之所大奉使之王者,必有非人力所能致而自至者,此受命之符也。天下之人同心归之,若归父母,故天瑞应诚而至。书曰:“白鱼入于王舟,有火复于王屋,流为乌。”此盖受命之符也……[引文 6]

这里所说的“天”是高高凌驾于人(王)与“自然”(白鱼、火等)之上的世界主宰者,并不是机械的、自然的存在,而为了“大奉使之王”,“应”其“诚”而降下的“受命之符”,是具有人格的宗教的上帝。这一点也是很

清楚的。

另一方面,没有人格的、机械的、自然的“天”,在《汉书·董仲舒传》中也有出现,如第一次对策中说:

天道之大者在阴阳。阳为德,阴为刑;刑主杀而德主生。是故阳常居大夏,而以生育养长为事;阴常居大冬,而积于空虚不用之处。以此见天之任德不任刑也。天使阳出布施于上而主岁功,使阴入伏于下而时出佐阳,阳不得阴之助,亦不能独成岁。终阳以成岁名,此天意也。

这里,为了从“天道”、“天意”导出“任德不任刑”的儒家德治的理念,将原来纯粹是一种自然哲学的阴阳说变为“阴阳刑德说”^⑤,虽然还不能将这一点说成是使其相当程度的目的论化的一个很有说服力的例子,但是,“天道”、“天意”的内容,描述了没有人格性的、围绕“成岁”作循环运动的“阴阳”的机械的自然。

董仲舒在第三次对策中还说:

臣闻天者群物之祖也,故遍覆包涵而无所殊,建日月风雨以和之,经阴阳寒暑以成之……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。[引文 7]

这里所说的阴阳说,将“阴阳刑德说”进一步目的论化。即便如此,“天”在这里也仍然是生育一切存在者“群物”的无人格的根源者。也就是说,“天”通过“日月风雨”、“阴阳寒暑”、“春夏霜”等手段,引起“群物”之生、长、杀的机械循环运动的自然整体。由此可以大体探知董仲舒思想的一个侧面。

两种类型的“天”的相互关系

董仲舒所说的“天”有两种类型,一种是有人格的宗教的“天”,另一种是无人格的机械的自然的“天”。问题在于,这两种的“天”之间究竟有着什么样的关系。笔者认为,在董仲舒的天人相关论中,作为人格的、宗教的、主宰者的“天”是居上位的,而非人格的、机械的、自然的“天”则是从属的,处于下位的。

在董仲舒的第一次对策中,正如上述[引文 1]和[引文 6]所说,对应“人君”的伦理性和政治性的善恶,“天”降下灾异和祥瑞,这是天人相关论最基本的框架。随后,董仲舒又说:

及至后世,淫佚衰微,不能统理群生,诸侯背畔,残贼良民以争壤土,废德教而任刑罚。刑罚不中,则生邪气;邪气积于下,怨恶畜于上。上下不和,则阴阳缪盭而妖孽生矣。此灾异所缘起也。[引文 8]

文中表明,“天”对应“人君”的伦理性、政治性的恶降下“灾异”,这就很容易理解和说明天人相关论的机械论。依据这种说明,“人君”的伦理性和政治性的恶违背了所谓“废德教而任刑罚”的“阴阳刑德说”;并以此为媒介,使承担世界的机械、自然运动的“阴阳”发生“缪盭”,这就是“灾异发生”的直接原因。在这段文字里,天人相关中与“天”有关的部分,都被置换成阴阳说。而在“天”的理论与阴阳说的关系中,仍然是“天”为主居上位,“阴阳”为从居下位。

如果作进一步的详细考察,在天人相关论中,“天”对“人君”的“失道之败”和“不知自省”进行观察,如以阴阳说加以说明,以“人君”的恶“废德教而任刑罚”为媒介,“刑罚不中则邪气生”。在这些内容中,都反映了“阴阳”的理论。而在天人相关论中,“天”降“灾害”、“怪异”的现象,如果用阴阳说加以说明,也肯定是“阴阳缪盭而妖孽生”。由此可见,阴阳说将天人相关论中的“天”解说为机械的、自然的“天”,以此

清楚地说明了天人相关论的机械论。从历史背景来说,这种机械论,是战国以来至汉朝发展起来的阴阳说和五行说^⑥一类的“机械论的宇宙观”。这种观点为许多人所接受,并予以支持。可以说,阴阳说辅助天人相关论,而天人相关论则包容了阴阳说。在第三次对策中说:

册曰:“善言天者必有征于人,善言古者必有验于今。”臣闻天者群物之祖也,故遍覆包涵而无所殊,建日月风雨以和之,经阴阳寒暑以成之。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。由此言之,天人之征,古今之道也。……故《春秋》之所讥,灾害之所加也;《春秋》之所恶,怪异之所施也。书邦家之过,兼灾异之变,以此见人之所为,其美恶之极,乃与天地流通而相往来相应,此亦言天之一端也。

这段引文中论述了“天人之征”、“天人之应”,其中后半部分即“故《春秋》之所讥,灾害之所加”以下,是主要的部分,居于上位,其内容,与第一次对策中的天人相关论几乎相同,即是一种“天”与“人之所为,其美恶之极”相应而降下“灾害”和“怪异”的思想(只是在天人相关论中,“天”观察“人之所为,其美恶之极”的部分,所谓“与天地流通”的说法,多少带有机械的自然化。而天人相关论中的“天”降施“灾害”、“怪异”的部分,其中所说的“与天地往来相应”的说法,也多少带有机械的自然化)。为了简单明了地说明这种天人相关论的根据和理由,前半部分“天人之征,古今之道”以上的文字,确实是说明“天”与“人”之间有着一种共生的关系,即“天人之征”、“天人之应”。也就是说,“天”的“春夏霜”是仁、德、刑的“征”,是包含在“君”的伦理的、政治行为之中的。换句话说,“君”的仁、德、刑的伦理的、政治的行为,是与“天”的“春夏霜”的方式相对应的(简单来说,“人”是以“天”作为自己的模特儿而存在,因而两者是“同类”)。然而必须指出,在天人相关论中,对“天人之征”、“天人之应”所作的机械的、自然的倾向的说明,居于从属的地位,即处于下位。

概括以上所说,在董仲舒的天人相关论中,作为有人格的宗教主宰的“天”居于主导地位,即上位,这是他对“天”的基本性质的认定;而从属于这种性质的“天”的、居于下位的,则是非人格的机械的自然。董仲舒广泛吸取了当时存在的关于后一种类型的多种多样的“机械论的宇宙观”,并且将其包容在前一种不同性质类型的“目的论的宇宙观”的内容之中,使它起着一种辅助的作用。

立于“天子”之上的“天”

正如上文所说的,在董仲舒的天人相关论中,有人格的宗教的“天”,作为一种根源者支配着世界。那么,所谓世界主宰者的“天”与“万民”的一元支配者的“天子”之间,又是一种什么样的关系呢?下面,我们就来讨论这一问题。

“天”是生育一切存在者“群物”的根源者,所以也就自然而然地生养着一切自然的存在和运动,以及包括“王”和“天子”在内的人间的一切生命。这在上文第三次对策的[引文 7]中可以得到证明。自然世界的情况我们暂且不谈,仅就人间世界来看,“天”在人间挑选“积德善”者作为“王”和“天子”。^⑩由此也就决定了规定“王”和“天子”在国家和社会中的地位以及所起的作用的秩序和制度,乃至他们所应遵循的“道”的伦理性和政治性的内容。我们在上文已经看到,在第一次对策的[引文 4]和第三次“对策”的[引文 5]中,都有这方面的例证。据此,人类生来就有的一般的命、性、情本来并不是“善”的,这是“天令”所规定的。而将“善”导入“君子”、“圣人”和“王者”实行教化的“度制”之中的,则是“天意”。

董仲舒在第一次对策中说:

天道之大者在阴阳。阳为德,阴为刑;刑主杀而德主生。是故阳常居大夏,而以生育养长为事;阴常居大冬,而积于空虚不用之处。以此见天之任德不任刑也。天使阳出布施于上而主岁功,使阴入伏于下而时出佐阳;阳不得阴之助,亦不能独成岁。终阳

以成岁之名，此天意也。王者承天意以从事，故任德教而不任刑。刑者不可任以治世，犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑，不顺于天，故先王莫之肯为也。今废先王德教之官，而独任执法之吏治民，毋乃任刑之意与！

据此可知，“王者”在将“善”导入一般人类时，其“为政”方法是“任德不任刑”，也就是采用儒家的德治而不采用法家的法治。这也就是“天意”。如果更为概括地说，就是董仲舒在第三次对策中指出的：

道之大原出于天，天不变，道亦不变。

据此，“为政”之道是从不变的“天”导出的，是永远不变的。

关于具体的政事，在第二次“对策”的[引文 2]和第三次“对策”中指出：

孔子曰：“亡为而治者，其舜乎。”改正朔，易服色，以顺天命。
[引文 9]

这就是说，新“受命”的“王者”，“改正朔，易服色”，这是为遵从“天命”而提出的要求。而第三次对策中说：

夫天也有所分予，予之齿者去其角，傅其翼者两其足，是所受大者不得取小也。古之所予禄者，不食于力，不动于末，是亦受大者不得取小，与天同意者也。夫已受大，又取小，天不能足，而况人乎！此民之所以嚻嚻苦不足也。……故受禄之家，食禄而已，不与民争业，然而利可均布，而民可家足。此上天之理，而亦太古之道，天子所宜法以为制，大夫之所当循以为行也。

如上所述，董仲舒主张“天子”定制，使“受禄之家”即“大夫”不“与民争业”，这也是“天意”。

以此,作为有人格的宗教的主宰者的“天”,生养了包括“天子”在内的人类的生命,以授命有善、德者作为“天子”君临天下,并且规定了决定“天子”在国家与社会中的地位 and 作用的秩序和制度,以及“天子”应该遵循的“道”的伦理性和政治性的内容。这就是说,这种“天”也是人间世界的全能主宰者。为此,董仲舒在对策中通篇强调的都是“天子”必须遵从这种“天意”和“命”。例如他在第一次对策中说:

此天意也。王者承天意以从事,故任德教而不任刑……为政而任刑,不顺于天,故先王莫之肯为也。

第二次对策中又说:

至于殷纣,逆天暴物……故天下去殷而从周,文王顺天理物……天下归之。

而第三次对策[引文 5]中也有“天之令谓命,命非圣人行,是故王者上承天意谨以承命”。另有[引文 9]。

此外,还有下面的例子。如第一次对策:

臣谨案《春秋》之文,求王道之端,得之于正。正次王,王次春。春者,天之所为也;正者,王之所为也。其意曰,上承天之所为,而下以正其所为,正王道之端云尔。然则王者欲有所为,宜求端于天。……臣谨案《春秋》谓一元之意,一者万物之所从始也,元者辞之所谓大也。谓一为元者,视大始而欲正本也。《春秋》深探其本,而反自贵者始。故为人君者,正心以正朝廷,正朝廷以正百官,正百官以正万民,正万民以正四方。

不用说,这段文字是解释《春秋》关于鲁公即位的写法“元年春,王正月,公即位”的含义的。按照董仲舒的理解,在宇宙的次元中“一元”的“天”是一种根源性的实在。^⑩ 承继它的作用,“王者”、“人君”应该正

己、正“王道之端”的伦理的和政治的行为。这就是《春秋》关于天人相互关系的精神。

“天子”权力的抑制论

关于上文所说的“天”与“天子”的关系，董仲舒的天人相关论，通过作为根源者支配世界的“天”的主宰性，起着抑制作作为“万民”的一元的支配者的“天子”的权力。现在，在日本的董仲舒思想研究史上从事先驱工作的重泽俊郎^⑨指出：“他在否定君主的自主中发现了抑制君主权力的理论。”此后，在日本及其他地区表明类似见解的论著也陆续发表，成为当今最有力的定说。

顺便说一说，关于董仲舒的天人相关论中“天”与“天子”相互关系性质的见解中，除了这种“天子”权力抑制论之外，仍然存在着立场完全相反的“君权神授论”和“天子”的主体性论。所谓君权神授论是这样一种理论，它从天人相关论的基本性质方面肯定“天子”支配“万民”的权力来自于“天授”，具有正当性，因而主张强化这种权力。特别在中国的研究中，权力抑制论与不同意这种观点的见解都有不小的势力。至于“天子”的主体性论，则是这样一种理论，它从天人相关论的基本性质的角度认为，“天”并不是仅仅单方面支配“天子”的，“天子”对于“天”也有着反作用，从而肯定“天子”的主体性和能动性。日本的板野长八^⑩、内山俊彦和中国的金春峰^⑪就持有这种观点。从这些研究者对天人相关论的不同见解，我们可以看到董仲舒思想的复杂性。

关于以上三种见解，笔者认为，强调天人相关论抑制“天子”权力的性质是不恰当的。为什么呢？因为第一，有必要考虑董仲舒的天人相关论所设定的读者是谁、是在什么样的情况下论述的。《汉书·董仲舒传》记述的三次对策，发表于武帝即位之后的元光元年（前134）^⑫，同时是为了回应汉武帝的制策而写的答案。当时，西汉王朝的建立已过了约七十年，因为武帝的个性而出现了强有力的天子，“天子”的权力与以前相比得到了强化和安定。在这样的背景下，对策中所论述的天人相关论，与其说是向士大夫和人民证明“天子”权力受

“命”于“天”的正当性，倒不如说由于西汉王朝进入了安定期，所以对汉武帝个人提出了“天子”的伦理性、政治性的善的要求。这多半是由读者对象和当时的具体场景所决定的，与正确、忠实地反映理论的整体性倒不一定有多大的关系。

为此，在反映董仲舒学派思想的许多资料里包含有许多与对策不同的、不仅是对汉武帝说的而更多的是对以士大夫为说教对象的话语。即便以《春秋繁露》的一些篇章而言，也不仅限于狭义的天人相关论，而是更广泛地探讨着天人的相互关系。对这些方面进行调查，我们可以得出以下的一些认识。

《春秋繁露》中所倡导的天人相关论(天谴论)，概括来说，当然有以“天子”为读者对象的，即对“天子”的说教。可是，从数量来说，反映这方面情况的资料不是很多，而相当多的资料在论述“天子”个人及其存在时，强调权力“天”授的正当性即“君权神授”时，更多的是以士大夫作为读者的。这里可以举二三个例子来加以说明。

如《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》篇说道：

尧舜何缘而得擅移天下哉？《孝经》之语曰：事父孝，故事天明。事天与父同礼也。今父有以重予子，子不敢擅与他人，人心皆然。则王者亦天之子也，天以天下予尧、舜，尧、舜受命于天而王天下，犹子安敢擅以所重受于天者予他人也。天有不以予尧、舜渐夺之，故明为子道，则尧舜之不私传天下而擅移位也，无所疑也。……故夏无道而殷伐之，殷无道而周伐之，周无道而秦伐之，秦无道而汉伐之，有道伐无道，此天理也，所从来久矣，宁能至汤、武而然耶？夫非汤、武之伐桀、纣者，亦将非秦之伐周、汉之伐秦，非徒不知天理，又不明人礼。

这段文字的前半部分，在论述“受天之命而王天下”的尧、舜在将其天子之位禅让给舜、禹时，认为这种禅让不是“擅移天下”，而是在于天命。天子之位不是由尧、舜、禹等人的个人意志所决定的。其后半部分文字，则是从“天理”的角度肯定了历史上曾经发生的夏→殷、殷→

周、周→秦、秦→汉这四次放伐事件。这显然反映了作者力图肯定汉伐秦这一历史事件以及汉朝“天子”权力正当性的立场。《王道通三》篇又说：

人主立于生杀之位，与天共持变化之势，物莫不应天化……人主以好恶喜怒变习俗，而天以暖清寒暑化草木，喜乐时而当则岁美，不时而妄则岁恶。天地、人主一也，然则人主之好恶喜怒，乃天之暖清寒暑也，不可不审其处而出也。

“人主”拿“天”作比喻，“人主”对人间、社会的支配性与“天”对世界的主宰性完全可以看做同一的，所谓“天地、人主一也”。《郊语》篇还说：

孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”彼岂无伤害于人，而孔子徒畏之哉？以此见天之不可不畏敬，犹主上之不可不谨事。不谨事主，其祸来至显，不畏敬天，其殃来至闇，闇者不见，其端若自然也。……由是观之，天殃与上罚所以别者，闇与显耳，不然，其来逮人，殆无以异。孔之同之，俱言可畏也。

这里也将“天命”与“大人”也就是“主上”看成是互补、同一的，因而要求士大夫对这两者都应该“畏”。《顺命》篇又说：

故德侔天地者，皇天右而子之，号称天子。其次有五等之爵以尊之。

由此可见，“天子”从以下“五等之爵”中选拔，其“德”与“天”相等。这个“天子”所有超越者的位置，在某种程度上具有现实的意义。

抑制论的重新评估——道家、法家、墨家

笔者认为，过分强调天人相关论的抑制天子权力的性质是不恰当

的,其理由之二在于,董仲舒是从同时代或稍早时代的思想素材中吸取这种思想的,但在与此相应的道家、法家与墨家的思想中,运用与董仲舒几乎同样的理论构造在哲学或宗教上确立了“天”和“道”作为主宰世界根源者的地位,并以此为样板强化了“君主”支配天下、国家和“万民”的权力。这种政治思想,在这些道家、法家和墨家的思想体系中,经常可以看到。但是,不能将这些思想中“天”和“道”的作用看做对“君主”权力的抑制。这里我们可以从道家和法家举出若干例子来说明这个问题。

道家《老子》第三十二章:

道常无名,朴虽小,天下莫能臣也。侯王若能守之,万物将自宾。天地相合,以降甘露,民莫之令而自均。

这里表述了这样一种思想:“道”起着主宰世界的至上根源者的作用,如果“侯王”能掌握“道”,就不仅一元地支配着“万物”和“民”,而且对“天地”起着反作用。侯王支配民众的这种权力,是由“无名”的“道”所支持的,因而是不受抑制的。《庄子·在宥》篇也说:

夫有土者,有大物也。有大物者,不可以物;物而不物,故能物物。明乎物物者之非物也,岂独治天下百姓而已哉!出入六合,游乎九州。独往独来,是谓独有;独有之人,是谓至贵。

这段文字表述了这样一种思想:所谓“物物者之非物也”,是说作为存在者不是“物”而是“道”。“有土者”掌握这个绝对的“道”的存在论本质,不仅“治天下、百姓”,而且在“六合”、“九州”的宇宙中是一个“独有的人”,也即唯一的实在。但是,为政者对“天下、百姓”的这种政治上的支配,并没有受到存在论的“道”的抑制,相反得到“道”的保证。而且正如上述所看到的,道家的“道”的存在论,渗透了自己政治思想的根本。反映韩非以后的法家思想的《韩非子·主道》篇中说:

道者万物之始，是非之纪也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端，故虚静以待令，令名自命也，令事自定也。虚则知实之情，静则知动者正。有言者自为名，有事者自为形，形名参同，君乃无事焉，归之其情。……明君无为于上，群臣悚惧乎下。

文中的明君同样把握了作为“万物之始”、“是非之纪”的存在论和政治论的绝对至上的“道”，通过这一点，并利用“形名参同”的方法，对群臣实行一元的支配。“道”使“明君”对群臣的这种一元的支配成为可能，而不是什么抑制。这一点是很清楚的。

但是，道家的基本思想究竟是什么，人们一般有很大的误解。这里所引用的《老子》、《庄子》和政治思想的内容（包含《韩非子》）是以道家的“道”为基础的，有些人将这一事实仅仅看做道家系统主流思想之外的少数例外，或者将它看做一种偶然的結果，并加以轻视，这种见解非常流行。的确，在公元前300年左右诞生的初期的道家思想家们，他们主要的关心集中在这样一点上，即以“道”的存在论为根本解决反谏外论和主体性论一类的伦理问题，为此，他们几乎很少以肯定的语调论及政治思想。初期道家的主流思想在论及“道”与“物”的关系时持有这样一种看法，这种看法以哲学存在论为最基本的框架。这种哲学存在论认为，作为根本实在的“道”，在存在论的意义上支配和决定了作为个别存在者的“物”和一般存在者的“万物”的一切存在和运动变化。而且，他们煞费苦心试图解决这样一个问题：作为运动、变化着的“万物”之一的人类，怎样才能达到这个根源的实在的“道”。他们认为，人类只要掌握了这个“道”，也就可以使自己获得了“道”所具有的万能的能力——支配和决定“万物”一切存在和运动的能力——其结果，就可以使自己从仅仅被动地存在和运动的“物”的立场中解放出来。^②

例如，公元前300年左右成书的初期道家文献《庄子·齐物论》就曾将“天籁”设想为体现“万物”一切存在和运动的根源者的“真宰”、“真君”的实在，并且从“一”也就是“无”的世界里去寻求这种实在。比

《齐物论》成书稍晚、作于战国后期的《庄子·逍遥游》篇也试图从其存在形式即空间“九万里、数仞”和时间“小年、大年”的限制、从依存他者而不能自立的单一的物中解放出来的：

若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉。故曰至人无己，神人无功，圣人无名。

这种哲学的存在论具有这样一种理论性质，即它成为“君主”对“民”、“圣人”对“百姓”的政治上的支配被支配关系的根据，这是显而易见的。而在战国以至汉初时，道家思想家是以一种肯定的语调，来谈论自己的政治思想内容的。这种思想内容，从基本面的来看，就是将“君主”、“帝王”比拟作“道”，将“民”和“百姓”比拟作“物”与“万物”，同时将前者对后者的一元统治正当化。上述的存在论，作为对当时的各种思想提供根据的理论，具有其他理论所无法比拟的正确性。以此为基础，它超越了道家以及其他诸子百家学派的不同，得到广大知识分子的容纳。而道家的政治思想，就是在这种情况下构筑的。因而，前文所引述的《老子》、《庄子》、《韩非子》都是以道家的存在论为依据，主张“侯王”-“万物”、“民”，“有土者”-“天下、百姓”，“明君”-“群臣”的政治支配关系，不是抑制“君主”的权力，而是反过来强化这种权力，使“君主”对臣下和民众的一元专制统治正当化，这是理所当然的。^②

董仲舒的天人相关论，更多地继承了墨家的天志论。章炳麟的《儒术真论》^③和冯友兰早已指出这一点。其后，周辅成^④、金春峰、福永光司^⑤等人也论述了诸如此类的观点。为此，我们有必要在前人研究的基础上进一步地探讨墨家的天志论的“天”与“天子”权力的关系。

《墨子》诸篇中的“天”，与董仲舒的“天”同样是有着人格的世界的宗教的主宰者。这个“天”，不仅有着所谓“天志”、“天意”的意志，而且有着所谓“欲恶”的感情，有着按自己的好恶推动人间和自然界朝着自己希望的方向运动的神格。例如，《墨子·天志上》在谈到“天”对“昔三代的圣王、禹汤文武”的态度时说：

贵为天子，富有天下，业万世子孙，传称其善，方施天下，至今称之，谓之圣王。

以此得以即天子之位。相反，在谈到“昔三代的暴王、桀纣幽厉”的态度时又说：

故使不得终其寿，不殒其世，至今毁之，谓之暴王。

以此被剥夺了“天子”的地位。另外，在《天志中》又说：

且吾所以知天爱民之厚者有矣，曰以磨为日月星辰，以昭道之。四时春夏秋冬，以纪纲之，雷降雪霜雨露，以长遂五谷麻丝，使民得而财利之。列为山川溪谷，播赋百事，以临司民之善否，为王公侯伯，使之赏贤而罚暴，赋金木鸟兽，从事乎五谷麻丝，以为民衣食之财，自古及今，未尝不有此也。

“天子”就是这样创造了“日月星辰”、“四时春夏秋冬”、“雪霜雨露”、“山川溪谷”、“金木鸟兽”等一切自然现象，以及“王公侯伯”等人类社会的一切制度。

这个“天”与董仲舒的“天”一样，对顺从自己“天意”和“天欲”的人给予“赏”，对于不顺从者则予以“罚”。例如，《天志上》曾这样说：

然则是谁顺天意而得赏者？谁反天意而得罚者？子墨子言曰，昔三代圣王，禹汤文武，此顺天意得赏也。昔三代之暴王，桀纣幽厉，此反天意而得罚者也。

这里所指的对象仅限于“天子”，对他进行上述的赏罚。《尚同中》又说：

夫既尚同乎天子，而未上同乎天者，则天灾将犹未止也，故当

若天降寒热不节，雪霜雨露不时，五谷不孰，六畜不遂，疾灾戾疫，飘风苦雨，荐臻而至者，此天之降罚者也。

文中所谓“天子”对“天”的“尚同”，即顺从天意。反之，对不顺从这种“天意”的人，则将予以处罚，如《非攻下》就有关于这方面的描述：

昔者三苗大乱，天命殛之，日妖宵出，雨备三朝，龙生于庙，犬哭乎市，夏冰，地坼及泉，五谷变化，民乃大振，高阳乃命玄宫，禹亲把天之瑞令，以征有苗。

这里，将“诛”与“攻”加以区别，也即顺从“天命”的“诛”没有被纳入“攻”的范畴，根据这一立场，它被看做“天”对暴乱者所下达的处“罚”。这种情况与董仲舒的观点是相同的，董仲舒认为，“天”会对不顺从“天意”、“天欲”的为政者降下“灾异”。这两种思想并不是抵触的。

但是，正如上文所说的，在董仲舒看来，“天”降下灾异经历了“灾害→怪异→伤败”这样三个阶段，是一个完整的体系。因而“天罚”并非直接加于为政者。与此相反，在《墨子》诸篇中，关于灾异并没有设计为几个阶段，因而“天罚”直接加于为政者。这两者的不同，说明《墨子》的灾异说还是素朴的、没有充分发展的，而董仲舒则对灾异说进行了加工，使其具有更为发展的形态。这显然反映了两者在思想史发展上的先后关系和因果关系。

那么，《墨子》的天志论对于以“天子”为首的为政者的支配以及为实行这种支配而建立的秩序、这种支配及秩序与“天”的关系究竟是怎样构想的呢？《天志上》说：

且夫义者政也，无从下之政上，必从上之政下。是故庶人竭力从事，未得次己而为政，有士政之；士竭力从事，未得次己而为政，有将军、大夫政之；将军、大夫竭力从事，未得次己而为政，有三公诸侯政之；三公诸侯竭力听治，未得次己而为政，有天子政之。……故天子者，天下之穷贵也，天下之穷富也。

作者认为，“为政”也即支配原则，就是“无从下之政上，必从上之政下”。以此“天下士君子”都确认的以“天子”为顶点的“天子→三公诸侯→将军大夫→士→庶人”的金字塔形的阶位秩序。文中所谓的“天子者，天下之穷贵也，天下之穷富也”，也确认了“天子”作为人类社会绝对支配者的地位。这一点是特别重要的。与此同时，作者还认为：

天子未得己而为政，有天政之，天子为政于三公诸侯士庶人。天下之士君子固明知，天之为政于天子，天下百姓未得之明知也。故昔三代圣王，禹汤文武欲以天之为政于天子，明说天下之百姓，故莫不牝牛羊，豢犬彘，洁为粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而求祈福于天。

据此可知，作者主张“天子”也必须遵从居于“上”位的“天”。因此，仅从以上“天”-“天子”关系的表面形式来看，《墨子》对“天子”权力的规定，与董仲舒的观点有相同之处，也许受到有人格的宗教的主宰者的“天”的抑制。《天志》的下文说：

故天子者，天下之穷贵也，天下之穷富也。故于富且贵者，当天意而不可不顺。顺天意者……必得赏；反天意者……必得罚。

依据“欲富且贵者，当天意而不可不顺”，“天子”的地位是“天”所授予或打算授予的。因而，如果从实际内容来看应该这样理解：“天子”的权力是得到有人格的主宰神“天”的支持的，而不是受“天”抑制的。

在《墨子》诸篇中，“天子”是人类社会的终极支配者，但是在“天子”之上还有一个至高无上的“天”。“天”要求“天子”（或有力者）顺从天意。从表面形式来看，要说“天子”的权力受到“天”的抑制，也有一定的道理。这一点，只要考察一下作者所说的“天意”究竟何所指就可以搞清楚。经过考察得知，《尚贤中》篇的“天意”是尚贤论和兼爱论，《尚同上》、《尚同中》篇的“天意”是尚同论，《兼爱下》篇是兼爱论，《天志上》、《天志下》篇也是兼爱论，如此等等，其内容有相当的随意性。

其中《天志上》说：

故于富且贵者，当天意而不可不顺。顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。

据此可知，作者所说的“天意”的内容，实际上有着墨家特有的思想。尤其是其中心思想，就是“兼相爱、交相利”的兼爱论。墨家的天志论与董仲舒的天人相关论最大的不同之处就在于此。

如果我们注意上述事实就应该这样理解：“天子”的权力没有受到“天”的抑制，作者的思路不过是以“天”作为媒介。从有些迹象看，其实墨家自己也意识到这一点。西汉初年成书的《墨家杂录·法仪》篇说：

子墨子曰，天下从事者，不可以无法仪。无法仪而其事能成者无有也。今大者治天下，其次治大国，而无法所度，此不若百工辩也。然则奚以为治法而可……故曰莫若法天……故圣王法之，既以天为法，动作有为必法于天，天之所欲则为之，天所不欲则止。

这段文字，从理论上确认了一种必要性，即必须从“天”的概念推导出墨家为“治天下，治大国”所特有的思想。

以“天”为媒介的“天子”权力的方向

这里，我们试图换一种视角来思考。如果站在实行墨家以兼爱论为中心的特有的思想的立场上来看，以世界的“天”的作用为样板，人类社会“天子”的地位越强大，在全世界实行兼爱论的可能性就越大。正因为如此，《墨子》的作者力图强化“天子”的权力，根本谈不上对“天子”的权力实行什么抑制。其结果，位于“天子”之上的“天”的作用，一方面，作为世界内部的根源者支持“天子”对天下的一元的支配；另一

方面,作为作者在世界外部的分身,力图使事情朝着这样一个方向发展,即用自己的思想即兼爱论支配“天子”的“天下”。

这里所指出的“天”的作用,不仅墨家,道家和法家也有论及。前文所提及的《老子》、《庄子》和《韩非子》等书中关于“道”作为根源者的一些思想,就有类似的含义。例如《老子》第三十二章的“道”,具有“无名之樞”的内容,从含义上来说,作者倾向于“侯王”对民众的支配。《庄子·在宥》篇的“道”,所谓“物物者非物也”也有否定存在论的内容。作者超越“大有物者”“治天下、百姓”,而遨游于“六合”、“九州”。而《韩非子·主道》篇的“道”,也包含有“万物之始”、“是非之纪”的内容,因而作者认为,“明君”应该采取“虚静”的态度,用“形名参同”的方法,掌握臣下的“是非”。

据此,战国末至西汉初年相当多的道家、法家和墨家的思想家认为,“天”、“道”是世界的哲学或宗教的主宰者,以此为样板,极力强化作为“天下”、“国家”的“万民”支配者的“君主权力”。在这种思想中,“天”、“道”的作用完全没有抑制“君主”的权力,而是倾向处于世界之外的作为思想家的分身的“君主”对“万民”的统治。

董仲舒的天人相关论,对于与上述思想家同时代或稍晚于这一时代思想家的思想素材,既有吸取其营养的一面,又有与他们的思想相对立的一面。他对“天”的作用的规定,大体上是与上述思想家相同的,这一点是毫无疑问的。董仲舒认为,“天”并没有对“天子”的权力实行抑制。他试图作为世界之外的思想家和其本人的化身,将享有特权的“天子”对“万民”的统治引导到自己所信奉的伦理思想、政治思想,也就是春秋公羊学的儒教的方向,这一点也是显而易见的。笔者认为,过分强调天人相关论具有抑制“天子”权力的性质是不恰当的,这是第二个理由。

过分强调天人相关论具有抑制“天子”权力性质之所以是不恰当的,还有第三点理由。这从《汉书·董仲舒传》第一次对策对天人相关论的解释就可以看出。上述[引文 1]中说,“天”之所以降下灾害、怪异以谴告、警惧人君,是因为“天心仁爱人君欲止其乱”。这种“天心的仁爱”,从其基本面来说,是为了保护“人君”,使他不至于因为“乱”而失

去“天子”的地位。其用意是显而易见的,用不着多说。

《春秋繁露·必仁且智》篇也说:

凡灾异之本,尽生于国家之失。国家之失,乃始萌芽,而天之灾异以谴告之,谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之,惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至,此见天意之仁而不欲陷人也。

这段文字中表述的情况完全相同。这里“天意之仁不欲陷人”的“天意之仁”,其用意也是为了使“天子”不致陷于绝境,以图保全他的地位。

因此,笔者认为,董仲舒的天人相关论,以怀有这种心、意的“天”作为其构成要素,因此强调其抑制“天子”权力的性质是不恰当的。

而“天子”权力抑制论之所以不恰当的第四点理由在于,笔者同意上文简单介绍的板野丈八、内山俊彦和金春峰的“天子”主体论。这个问题将在下一节作详细的讨论。

三 “灾异”和“祥瑞”——世界诸现象的真因

天人相关论的“灾异”、“祥瑞”与阴阳说

董仲舒天人相关论构成三要素的第三个要素,“天”会降下灾害和怪异。“灾害”与“怪异”两者有所不同,在各种不讨人喜欢的现象中,前者是程度比较轻的,而后者则是程度比较重的。这两类现象,与“人君”伦理上和政治上恶的程度相对应,它是由于“天”的主宰性而发生的。关于这一点,上文已经论及。

如果说灾害和怪异是一些令人厌恶的现象,那么与此相反,祥瑞就可以说是令人欣喜的现象。从董仲舒的整个思想体系来看,祥瑞是与人君伦理和政治上的善相对应的,它的发生同样体现了“天”的主宰性。这种理论,可以称为“祥瑞说”。关于这种理论这里可以举几个例

子加以考察。如前文已经引述过的第一次对策中说：

臣闻天之所大奉使者之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心归之，若归父母，故天瑞应诚而至。《书》曰“白鱼入于王舟，有火复于王屋，流为乌”，此盖受命之符也。周公曰“复哉复哉”，孔子曰“德不孤，必有邻”，皆积善累德之效也。[引文 10]

所谓“白鱼入王舟，有火复于王屋，流为乌”等现象，“皆积德累善之效”，有感于这种“诚”心，“天”于是降施“天瑞”和“受命之符”。

另外，在第一次对策中又说：

孔子曰：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”自悲可致此物，而身卑贱不得致也。今陛下贵为天子，富有四海，居得致之位，操可致之势，又有能致之资，行高而恩厚，知明而意美，爱民而好士，可谓谊主也。然而天地未应而美祥莫至者，何也？凡以教化不立而万民不正也。[引文 11]

在这段文字中指出，与自叹身份“卑贱”的孔子不同，尽管汉武帝作为具有“天子”的位、势、资等诸项条件，但仍然未能获得“天地”所降施的凤鸟、河图等“美祥”。其理由要从武帝的“教化不立”而导致的伦理上和政治上的恶去寻求。这种说法，反过来论证了祥瑞说。

如果反过来想一下，在董仲舒的天人相关论中，正是作为世界人格神主宰者的“天”使一切存在者的“万物”存在、运动的种种现象得以发生。不仅是令人厌恶的灾异和令人欣喜的祥瑞，就是一般的令人厌恶和令人欣喜的各种现象，也都与“人君”的伦理上和政治上的善恶相对应。它们之所以能够发生，就在于“天”的主宰性。但是，确认世界的一般现象都因“天”的主宰性而发生这一点是简单的，而要确认这些现象都与“人君”的伦理性政治性的善恶相对应，也许就没有那么简单了。解决这个问题的关键，我认为要注意这样一个事实：董仲舒将

“天”分为两种不同的类型,一种是有人格的、宗教的、主宰者的“天”,它是主导,居于上位;另一种是作为无人格的、机械的、自然的“天”,它是从属,居于下位。董仲舒将这两种不同类型的“天”结合在一起。换一句话说,前一种类型是“目的论的宇宙观”,正好能说明令人厌恶的灾异和令人欣喜的祥瑞都与“人君”伦理性、政治性的善恶相对应,是由主宰者的“天”所降施的;但要以此说明一般的现象也是“天”对应“人君”伦理性、政治性的善恶而降施的,这就不大合适了。另一方面,后一种类型是“机械论的宇宙观”,特别是阴阳说。对于令人厌恶和令人欣喜的现象,以及其存在和运动,都以“机械论”加以说明。这种理论居于下位,处于从属的地位,它被包容于后一种类型的“天”之内,起着一种辅助的作用。这种理论能够说明这样一种情况,即普通的各种现象也都是与“人君”的伦理性、政治性相对应,是由“天”所降施的,或者它比较容易说明这样一种情况。

这里,可以举两三个例子加以说明。如第一次对策,即[引文 8]。这篇文章说明了与“人君”伦理性、政治性的恶相对应而降下灾异的机械论。当然,关于这种令人厌恶的现象也可以用阴阳理论加以说明。

在第一次对策中(前述[引文 3]),就谈到“阴阳调,风雨时,群生和,万民殖,五谷熟,草木茂”等,这些自然界的一般现象都与“为人君者”的善相对应,是“天”所降施的令人欣喜的现象。这里实际上已经导入了祥瑞的概念。应该特别注意的一个重要事实是,阴阳的调不调是与“为人君者”的善恶相对应而发生的。因为董仲舒认为,不仅是令人厌恶的灾异和令人欣喜的祥瑞,即使一般的自然现象,也都是与“人君”的伦理性、政治性相对应,是由“天”所降施的。

在第二次对策中,董仲舒又说:

今吏既亡教训于下,或不承用主上之法,暴虐百姓,与奸为市,贫穷孤弱,冤苦失职,甚不称陛下之意。是以阴阳错缪,氛气充塞,群生寡遂,黎民未济,皆长吏不明,使至于此也。[引文 12]

文中以“长吏不明”来追究武帝伦理上和政治上的责任。正是这一原

因,导致了“阴阳错缪,氛气充塞,群生寡遂”等一系列令人厌恶的现象,但是它不是“灾异”。^②

因此,董仲舒认为,不仅是令人厌恶的各种“灾异”和令人欣喜的各种“祥瑞”,凡是在有人格的、宗教的、主宰的“天”作为根源者支配的世界中发生的一切存在和运动,以及没有人格的、机械的、循环往复运动如“阴阳”等,在形形色色构造世界中所发生的存在和运动,归根结底,都是与天下、国家中“人君”的伦理的、政治的善恶相对应而发生的。

天子的主体性和能动性

正如前文所考察,不仅灾异和祥瑞,因为“天”的主宰性以及包容在其内的阴阳之类的原理而发生的、世界上一切存在和运动等各种现象,都是对应天下、国家的“人君”、“天子”的伦理性、政治性善恶而发生的。因而董仲舒天人相关论的内在伦理,在寻求“天”所发生的世界中的一切现象的直接原因时,从根本上来说归结于“人君”、“天子”的伦理性 and 政治性。

正如上文所说,在关于天人相关论中“天”与“天子”关系的各种见解中,最流行的莫过于“天子”权力抑制论,但这种观点是不合适的。而与此相反,君权神授论的见解则是正确的。下面,我们以“天”与“天子”相互关系为中心,讨论“天子”的主体性论。

所谓“天子”的主体性论,就是这样一种理论:天人相关论的基本性质,不仅仅在于“天”对于“天子”的单方面支配,而且还有“天子”对“天”的反作用,这就是“天子”的主体性和能动性。这种见解包括的范围相当广泛。

第一,正如上文所说,天人相关论的灾异和祥瑞不是由“天”单方面下达的,“天子”自己伦理上、政治上的善与恶也会对“天”发生作用,这种作用就反映了“天”的主体性和能动性。例如董仲舒在第一次对策说:

自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之，事在强勉而已矣。强勉学问，则闻见博而知益明；强勉行道，则德日起而大有功；此皆可使还至而有效者也。《诗》曰“夙夜匪解”，《书》云“茂哉茂哉”，皆强勉之谓也。

这里表达了“天”对“天子”扶持、全安的意思。以此为前提，从“天子”这方面来说，还提倡主体的、能动的“强勉”。这番话是紧接着灾异论说的。

第一次对策中还说道：

夫周道衰于幽、厉，非道亡也，幽、厉不繇也。至于宣王，思昔先王之德，兴滞补弊，明文武之功业，周道粲然复兴，诗人美之而作，上天佑之，为生贤佐，后世称诵，至今不绝。此夙夜不解行善之所致也。孔子曰“人能弘道，非道弘人”也。故治乱兴废在于己，非天降命不可得反，其所操持悖谬失其统也。

由此可见，“天子”的“行善”是一种主体的能动的努力，它呼吁“上天佑之，为生贤佐”，以决定天下、国家的“治乱兴废”。这样，就否定“天降命不可得反”的命定论。

另外，正如第一次对策[引文 10]所称，如果“王者”发挥主体性和能动性，积累诚、善、德，作为一种回应，就能招来“天瑞”的受命之符。

又如第一次对策[引文 3]所说，通过“为人君者”主体的、能动的“正”，“天”就可以使他“诸福之物，可致之祥”。

在第一次对策[引文 10]中还说到，如果汉武帝能发挥主体性、能动性，确立“教化”以“正”万民，就可以从“天地”那里得到凤鸟、河图的“美祥”。即使是孔子也没有能实现这种愿望，而汉武帝则是超越孔子的至高无上的存在。

第一次对策中说：

今临政而愿治七十余岁矣，不如退而更化；更化则可善治，善

治则灾害日去，福祿日来。《诗》云：“宜民宜人，受祿于天。”为政而宜于民者，固当受祿于天。夫仁义礼知信五常之道，王者所当修饬也；五常修饬，故受天之佑，而享鬼神之灵，德施于方外，延及群生。

这段文字提示了这样一个道理，即只要“王者”主体的、能动的“修饬”仁义礼知信，以此“更化”、“善治”，就可以去灾害而来福祿，受“天佑”而享“鬼神之灵”。

在第三次对策中也说：

由此言之，天人之征，古今之道也。……故《春秋》之所讥，灾害之所加也；《春秋》之所恶，怪异之所施也。书邦家之过，兼灾异之变，以此见人之所为，其美恶之极，乃与天地流通而往来相应，此亦言天之一端也。古者修教训之官，务以德善化民，民已大化之后，天下常亡一人狱矣。

据此，如“人之所为”是“美”即“德善”，“与天地流通而往来相应”的就是祥瑞；反之，如果是“恶”，“与天地往来相应”的就是灾害、怪异。因此作者提出，必须遵从《春秋》的教诲，主体地、能动地发扬“德”、“美善”。

在第三次对策中还说：

臣闻众少成多，积小致巨，故圣人莫不以晦致明，以微致显。是以尧发于诸侯，舜兴乎深山，非一日而显也，盖有渐以致之矣。言出于己，不可塞也；行发于身，不可掩也。言行，治之大者，君子之所以动天地也。故尽小者大，慎微者著……善积而名显，德章而身尊，此其寢明寢昌之道也。

在这段文字中，明确地提出这样一种看法：“君子所以动天地”就是他对“天”的主体、能动作用，其“言行”小者可以积善、德而致大。

第二,董仲舒认为,不仅是灾异、祥瑞,即使是世界的一般现象,也不仅仅是由“天”单方面下达的,“天子”对“天”也能发挥主体、能动作用。这一点,主要是用阴阳说来说明的。这里可以举几个例子进行考察。在第一次对策[引文 8]中,说明天人相关论的机械论。这种理论认为,“天”对应“王者”伦理性、政治性的恶会降下“灾异”。“王者”的恶违背了所谓“废德教而任刑罚”的“阴阳刑德说”,以此为媒介,来承担世界的机械的、自然运动的“阴阳”、“缪盪”,从而直接导致“灾异”的发生。反之,如果“王者”发挥主体的、能动的作用,顺从“阴阳刑德说”,也就是“任德教”,以此为媒介调和“阴阳”。通过这一点,不但可以躲避“灾异”,而且可以“统理群生”,促进世界的协调运动。这段引文就提示了这个道理。

第一次对策[引文 3]的一段文字说明,“为人君者”发挥主体性和能动性,实行以“正心”为始的一系列“正”,以防止“邪气”的发生,进一步就可以实现“阴阳调,风雨时,群生和,万民殖,五谷熟,草木茂”。

另外,还有第二次对策[引文 12]。这段文字说明汉武帝举用“以德善化民”^⑨的明吏,想以此解决“阴阳错缪,氛气充塞,群生寡遂,黎民未济”的悲惨状况。这显然表现了武帝对“天”的主体性和能动性。

《史记·儒林列传》也说:

今上即位,为江都相。以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行,故求雨,闭诸阳,纵诸阴,其止雨反是。行之一国,未尝不得所欲。

这里所说的不是“天子”的事迹,而是董仲舒本人的事迹,操作阴阳可以随心所欲地“求雨”或“止雨”。这种包含在天人相关论中的“人”对“天”的主动性和能动性,以一种变异的形态为司马迁所接受。

第三,如前文所说,作为“天子”对“万民”一元支配途径的“教化”,与其说是“天”单方面施行于受命者的一种“天意”的实现,倒不如说是“天子”对“天”的主体性、能动性的作用。

这样说来,一方面,“天子”的地位从表面的形式上来说,是因“天”的主宰性而发生的。然而,之所以受“天”之命而得以为“天子”,应该

是“人”的伦理性和政治性的善。因此,从实际内容来说,是靠着“天子”自身的主体性和能动性的努力才获得的。其原因正如前文所考察的,如果以“天”的主宰性和“阴阳”等原理为原因的世界上一切现象,都是对应于“天子”的伦理性、政治性的善恶而发生的,天子自身的地位自然也不能例外。这一点,从第一次对策[引文 10]中就可看得很清楚。

另一方面,作为一般人类本质属性的命、性、情,尽管有向“善”的可能性,但是“善”并不是生来就有的。正因为如此,为了使“万民”在现实上向“善”,以君临于“上”的“天子”的“教化”为名的一元支配就是必不可少的。所以,一般人类的这种不完善是由“天”之“令”所决定的。正如第一次对策[引文 4]所说的:“臣闻,命者天之令也,性者生之质也,情者人之欲也。”第一次对策中还说:

夫万民之从利,如水之走下。

第三次对策[引文 5]所谓“天令之谓命……质朴之谓性……人欲谓之情”也叙述了大体相同的事实。

如上所述,作为天子对“万民”的一元支配的“教化”,还有“天子”的伦理性、政治性,无非是“天”所下“令”的主体性和能动性的作用。在第一次对策中又说:

或夭或寿,或仁或鄙,陶冶而成之,不能粹美,有治乱之所生,故不齐也。孔子曰:“君子之德风,小人之德草,草上之风必偃。”故尧舜行德则民仁寿,桀纣行暴则民鄙夭。夫上之化下,下之从上,犹泥之在钧,唯甄者之所为;犹金之在熔,唯冶者之所铸。“绥之斯徕,动之斯和”,此之谓也。

这段文字说明,如果发挥天子“陶冶”、“治乱”的主体性、能动性的作用,即使“天”所下达的命、性、情也可以使其发生变化,所谓“或夭或寿,或仁或鄙”。^⑩

天、地、人三才

根据以上的考察得知,在董仲舒的天人相关论中,灾异、祥瑞以及世界上其他的一般现象,还有“天子”一元支配“万民”的“教化”,并不是“天”单方面下达给这个世界,让其受命者执行的“天意”的实现,同样也有“天子”在伦理上、政治上努力向善,以此反作用于天,通过这种途径来发挥其主体性和能动性。在这个世界上有这种地位的“天子”或者天子所支配和代表的全体人类,由于具有这种主体性和能动性,因而与作为有人格的宗教的主宰者的“天”有了对等甚至优于“天”的立场,而“三才”思想就显示了这一点。

所谓“三才”思想,就是这样一种思想:有理想、有德的“天子”统一支配并代表全体人类,在与世界最根本、最伟大的存在的“天”与“地”的互动中是与天、地并“参”的第三个最根本的伟大存在。这种思想始于战国末年的儒家思想家荀子,汉初主要受到儒家的支持。例如,《荀子·王制》篇说:

天地者,生之始也。礼义者,治之始也。君子者,礼义之始也。为之,贯之,积重之,致好之者,君子之始也。故天地生君子,君子理天地。君子者,天地之参也,万物之总也,民之父母也。

《荀子·性恶》篇又说:

今使涂之人伏术为学,专心一志,思索孰察,加日县久,积善而不息,则通于神明,参于天地矣。故圣人者,人之所积而致也。

这两段文字,将“君子”和“圣人”作为与“天地”物质世界的根源者相并列,并且高唱与“天地”同等规模的(人为)所具有的意义。另外,《礼记·经解》篇说:

天子者，与天地相参。故朽天地，兼利万物，与日月并明，明照四海而不遗微小。

《老子》第二十五章也说：

故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其上焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

以上所说的就是西汉初年的“三才思想”的道家变种。西汉初年黄老学派的文献马王堆汉墓帛书《经法·四度》篇中说：

动静参天地，胃（谓）之文……参天地，阖（合）民心，文武并立，命之曰上同。

那么，董仲舒的天人相关论中是否包含这种“三才思想”呢？记载董仲舒思想的资料最可信赖的是《汉书·董仲舒传》，其中找不到“与天地参”、“参于天地”之类的字样，据此的确不能断言董仲舒的思想里包含有“三才思想”。中国的金春峰、朱继武《董仲舒哲学》^④等据第三次“对策”中[引文5]“天令之谓命，命非圣人不行。质朴之谓性，性非教化不成。人欲之谓情，情非度制不节”，认为这就是董仲舒的“三才思想”。然而引文中并没有出现“与天地参”、“参于天地”的字样，这一点是事实。但是，换一个视角，考察一下《春秋繁露》诸篇，其中倒可以发现许多“三才思想”。例如《立元神》篇：

何谓本？曰：天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐，三者相为手足，合以成体，不可一无也。

又如《王道通三》篇：

古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天、地与人也，而连其中者，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是？……是故人之受命天之尊，父兄子弟之亲，有忠信慈惠之心，有礼义廉让之行，有是非顺逆之治。文理粲然而厚，知广大有而博，惟人道可以参天。……天地人主一也，然则人主之好恶喜怒，乃天之暖清寒暑也，不可不审其处而出也。当暑而寒，当寒而暑，必为恶岁矣。人主当喜而怒，当怒而喜，必为乱世矣。是故人主之大守，在于谨藏而禁内，使好恶喜怒必当义乃出，若暖清寒暑之必当其时乃发也。人主掌此而无失，使乃好恶喜怒未尝差也，如春夏秋冬夏之未过也，可谓参天矣。

如此等等。

诚然，《春秋繁露》中的这些“三才思想”不见于董仲舒的三次对策的明文，但是，它与董仲舒的思想并不矛盾，因此大体上可以看做董仲舒的思想，至少可以看做董仲舒学派的思想。这一点大体上是不会错的。正如前文所说的，这是董仲舒高唱“天子”或者“天子”一元支配和代表的人类全体，对“天”的主体能动作用的一种思想。

结 束 语

综上所述，关于董仲舒的天人相关论，我们可以得出什么结论呢？

本文力图避免片面性和简单化的做法，从本文的后半部分可以得出这样的结论：董仲舒的天人相关论是这样一种思想，它认为，世界中所发生的一切存在和运动，从表面的形式来说，主要取决于有人格的、宗教的、神格的“天”，都是对应于天下、国家的“天子”伦理性、政治性善恶而发生的。作为实际内容来说，则高唱“天子”或“天子”所支配和代表的全体人类的主体性、能动性。因而，根据这种天人相关论，世界的一切存在和运动在于，第一，它自然是作为主宰者的“天”引发的各种现象；第二，更是“天子”伦理性和政治性的忠实的翻版；第三，它都

处在“天子”及以其为顶峰的人类主体性能动性所能及的范围。

其后,东汉的王充(27—100年)批判了董仲舒的天人相关论,这是大家都知道的。王充是最深刻地接受“自然”的思想家,他反对把“天”和“道”看成哲学和宗教意义上的根本实在,反对这种“天”和“道”支配世界一切存在和运动的思想,主张世界的存在是“自然”。王充以此批判了上述董仲舒天人相关论的第一个要点。如《论衡·初稟》篇说:

文王当兴,赤雀适来;鱼跃鸟飞,武王偶见。非天使雀、鱼来也,吉物动飞而适遇也。白鱼入于王舟,王阳曰:“偶适也。”光禄大夫刘琨前为弘农太守,虎渡河,光武皇帝曰:“偶适自然,非或使之也。”故夫王阳之言“适”,光武之曰“偶”,可谓合于自然也。

同书《自然》篇也说:

天动不欲以生物,而物自生,此则自然也。……春观万物之生,秋观其成,天地为之乎?物自然也。

据此可知,王充反对那种将世界的各种现象看做缘于以“天子”为首的人类的伦理性和政治性而引发的思想,认为世界的存在归根到底是“自然”的。以此,王充批判了董仲舒天人相关论思想两个要点。如《论衡·寒温》篇说:

春温夏暑,秋凉冬寒,人君无事,四时自然。夫四时非致所为,而谓寒温独应政治?正月之始,正月之后,立春之际,百刑皆断,囹圄空虚。然而一寒一温,当其寒也,何刑所断?当其温也,何赏所施?由此言之,寒温,天地节气,非人所为,明矣。

流行的说法,将王充的这种批判看成反对灾异迷信说的合理主义的表现。这种看法,对王充思想的评价过低了。其实,王充的思想将自然与人类构成的“万物”和“百姓”的世界,从“天”与“道”的哲学和宗

教存在论的桎梏中解放出来,从人类特别是“天子”的伦理性、政治性的善的桎梏中解放出来,与它们断绝了关系,同时在这个水平上显示了“自然”即自律性、自发性。后来,受到王充提出的“自然”问题的影响,郑玄首先提出了“忽然自生”的宇宙生成论,还有魏晋玄学(郭象、裴頠、张湛等)的“独化自生”的反存在论,这些我们都是知道的。

在王充“自然”形态的世界中,“人为”所起的作用等于无。他认为,人们对于世界的有目的、有意识行动的“人为”是没有效果、没有意义的。王充的这种看法,批判了董仲舒天人相关论的第三个要点。如王充《论衡·自然》篇说:

然虽自然,亦须有为辅助,耒耜耕耘,因春播种者,人为之也。及谷入地,日夜长大,人不能为也,或为之者,败之道也。宋人有闵其苗之不长者,就而揠之,明日枯死。夫欲为自然者,宋人之徒也。

《明雩》篇也说:

尧汤水旱,天之运气,非政所致;夫天之运气,时当自然,虽雩祭请求,终无补益,而世又称汤以无过祝祷于桑林,时立得雨。

就这样,王充认识到以气所构成的世界存在的必然性。但与此同时,他又陷入了黑暗的悲观主义的命定论。这一点成为后来的思想家必须面对和解决的重要问题。

注 释

- ① 日原利国:《中国思想辞典》,研文出版,1984年。
- ② 所谓董仲舒的思想体系,主要是指记载董仲舒思想最可靠的资料《汉书·董仲舒传》和《汉书·五行志》所反映的思想体系。有的研究对《汉书·董仲舒传》提出了疑问,可是笔者认为,与其他资料相比,此传还是最可信的。有时它也指《春秋繁露》八十二篇所体现的思想。关于后者是否可以确实看做记述董仲舒本人思想的

资料,长期以来议论纷纭。本人认为,只要与《汉书·董仲舒传》、《汉书·五行志》所记载的董仲舒思想没有大的矛盾,《春秋繁露》诸篇也可以作为反映董仲舒学派(不仅是董仲舒本人,也包括董仲舒的后学和支派)思想的资料,加以利用,进行评价。

- ③ 池田知久:《中国思想史(自然)的诞生》,载于《中国——社会与文化》第八号,中国社会文化学会,1993年。
- ④ 这里所说的第二个要素与第三个要素所构成的理论,通常名之为“灾异说”。其实,这样命名并不贴切,这一点我将在下文进行探讨。从董仲舒思想体系整体来看,令人欣喜的现象即祥瑞同样也是由于“天”的主宰性而发生的。在这种场合,就应该称为“祥瑞说”或“灾异祥瑞说”。不仅如此,令人欣喜的现象也好,令人厌恶的现象也好,即使是普通的现象,也都是因为“天”的主宰性而发生的。笔者认为,“灾异说”或“祥瑞说”之类名称的使用,只是限于一定的含义。表示“天”是世界人格神的主宰者,是决定一切存在者“万物”的存在和运动之类现象发生的宗教存在论,而上述各个名称即反映了其部分的内容。
- ⑤ “天人之征”是为了回答汉武帝第三次制策的“天人之应”而提出的。前者的“天人之征”,是说明“天”的征兆有必要存在于“人”的伦理的、政治的行为之中;后者“天人之应”的意思也几乎相同,认为“人”(实际上是“君”)的伦理的和政治的行为应该与“天”的情况相“对应”。这种“天人之征”和“天人之应”说明,“天”的“灾异”和“祥瑞”是与“人”的伦理性、政治性的善恶相“应”而发生的,是与上述天人相关论明显不同的另一种类型的思想。但是,董仲舒并没有认真地区分这两者或三者的区别(这一点留待下文论述)。本文将这一类思想也作为天人相关论的一种。而重要的问题在于,不论哪一类思想,“天人”相互关系思想中的“人”,事实上不是指的一般人,而是指的为政者。
- ⑥ 在董仲舒的天人相关论中,对《春秋》中出现的灾异作了解释,以此探究当时武帝对“天”降灾异应负的责任。关于董仲舒天人相关论的这种性质,可以参考伊藤计《董仲舒的灾异说》(载于《集刊东洋学》第四十一号,1997年)。
- ⑦ 关于《汉书·五行志》中董仲舒对灾异的解释,泽田多喜男《董仲舒天人相关说初探》(载于东北大学日本文化研究所《日本文化研究所研究报告》第三集,1967年)一文,从阴阳说的视角将其分为几种类型,并进行了分析。只是,泽田在探讨“天”对“人”所降“灾异”的本质时,主要是从阴阳感应的角度来加以说明和分析的,笔者的理解则与此有所不同。
- ⑧ 《孟子·万章上》篇有“匹夫而有天下,德必如尧舜,而又有天子荐之者,故仲尼不有天下”的语句,可以参考。

- ⑨ 众所周知,《春秋繁露》一书,不但认为“天”与“人”是同形同性,而且将两者描述为同类。见于该书《为人者天》、《王道通三》、《天辨在人》、《阴阳义》、《四时之副》、《人副天数》、《同类相同》、《如天之为》等篇。
- ⑩ 冯友兰:《中国哲学史》,上海商务印书馆,1934年。
- ⑪ 在董仲舒的“天人”思想中,如上所述,包含有“机械论的”同类感应思想与“目的论的”天人相关论两者的矛盾和龃龉。董仲舒所接受的这种时令思想,也可以划到同类感应思想一类,属于“机械论的”东西。而按照笔者的理解,在两者的关系中,“目的论的”为主,占上位;“机械论的”从之,居下位。
- ⑫ 君临于“上”的“圣人”、“王者”为什么不是“教化”的客体而是教化的主体呢?关于这个问题,董仲舒有以下的一些看法:“圣人之善”不待教化,生来就是“善”的;“中民之性”只有接受“教化”才会向“善”,如果没有教化,就不可能为“善”;而“斗筭之性”即使接受“教化”也不可能为“善”。三者生来就是不同的。这就是董仲舒所谓的性三品说。关于这种说法,见于《春秋繁露》的《深察名号》、《实性》等。但是,性三品说不见于《汉书·董仲舒传》的对策。加之,“上”之所以能成为“教化”的主体,其缘由还应该考虑到此说以外的一些情况。例如,正如这里所说的,强调“圣人”本人的“教化”,在伦理上和政治上向善,以受“天命”即“天子”之位,这种情况也应该考虑到。后者是与董仲舒整个思想体系相吻合的。因此,笔者推测,性三品说并不是董仲舒本人的说法,而是其后学的看法。
- ⑬ 津田左右吉:《儒教的研究》二,载于《津田左右吉全集》第十七卷,岩波书店,1965年。
- ⑭ 内山俊彦:《中国古代思想史中的自然认识》,创文社,1987年。
- ⑮ “阴阳刑德说”这种理论,是将法家法治的符号“刑”与儒家德治符号的“德”,依照阴阳说自然哲学为基础,将两者与阴气、阳气互相配置起来。依据这种理论而提出的政治思想有以下几个类型:第一,自然界同时存在着“阴”和“阳”。同样,人类社会也必然存在着“刑”与“德”;第二,在自然界中,春季“阳”盛,而秋天(还有冬天)“阴”盛。同样,在人类社会中,则应该春天施“德”而秋(冬)行“刑”;第三,自然界万物的生育主要靠“阳”,“阴”只是起一种辅助的作用。同样,在人类社会中,作为统治手段也应重“德”而轻“刑”。董仲舒的“阴阳刑德”属于第三种类型。
- ⑯ 董仲舒本人的思想原来并没有包含五行说,《春秋繁露》诸篇的五行说,并非出于董仲舒之手,这些看法恐怕出自于庆松光雄《春秋繁露五行诸篇伪作考》(载于《金泽大学法文学部论集》哲学史学篇6,1959年)一文的推测。其中,田中麻纱已《两汉思想的研究》(研文出版,1986年)一文,又对庆松的推测作了精密的补充和修正。但徐复观《两汉思想史》卷二(台湾学生书局,增订三版,1985年)则批判了田中的

看法,认为董仲舒的思想中有五行说,只是它还没有与阴阳说融合成一体。

- ⑰ 在董仲舒的思想中,似乎基本上不存在这样一种命定论,这种命定论认为,“天”在将某个特定的人生到这个世界上来的时候,就已经赋予他将来做“王”、“天子”的一切能力和资质。例如,在上引第一次对策中说:“臣闻天之所大奉使王者,必有非人力所能致而自至者,此受命之符也。天下之人同心归之,若归父母,故天瑞应诚而至。书曰:‘白鱼入于王舟,有火复于王屋,流为乌。’此盖受命之符也。”由此可见,“王”并不是预定的。正如下文所说的:“孔子曰,‘德不孤,必有邻。’皆累善积德之效也。”他也是先“积善累德”,结果受“天命”而成为“王”。当此之际,“天”就下达了“受命之符”。另可参照注⑫。
- ⑱ 关于董仲舒的“元”的概念,在《汉书·董仲舒传》中,一方面提出了出自“天”的“王者”之“正”,另一方面又提出了出自“元”的“人君”之“正”。这些都依据《春秋》的经文:“元年春,王正月,公即位。”因此,“元”应当不外乎是“天”。笔者关于“元”的理解,最接近于冯友兰《中国哲学史新编》第三册(1984年修订版)的“一种可能的解释”。
- ⑲ 重泽俊郎:《两汉思想研究》,弘文堂书房,1943年。
- ⑳ 板野长八:《中国古代人间观的展开》,岩波书店,1972年。
- ㉑ 金春峰:《汉代思想史》,中国社会科学出版社,1987年。
- ㉒ 关于《汉书·董仲舒传》三次应召对策的年次,根据笔者对道家系统的《淮南子》成书于建元二年(公元前139年)的事实,以及《淮南子》的成书对于汉武帝即位初年实行国家统一的思想史、政治史意义等进行分析的结果,大体同意平井正士《关于董仲舒贤良对策的年次》(载于《史潮》第十一年第二号,1941年)等文的观点,即对策是在元光元年(公元前134年)。可参考拙著《淮南子》(讲谈社,1989年)的解说《〈淮南子〉的成书》。
- ㉓ 上述道家存在论的最终目标,是一种从人间尘外的解放,或者是主体性的获得。可参考李泽厚《中国古代思想史论》(人民出版社,1986年)。
- ㉔ 西汉初年盛行的黄老思想,其一半的性质就在于此,也就是以道家存在论为基础的政治思想。
- ㉕ 章炳麟:《儒术真论》,载于汤志钧编《章太炎政论选集》上册,中华书局,1977年。
- ㉖ 周辅成:《论董仲舒思想》,上海人民出版社,1961年。
- ㉗ 福永光司:《道教思想史研究》,岩波书店,1987年。
- ㉘ 认为汉武帝治世“天”下“灾异”一事,究竟是怎样给董仲舒带来杀身之祸的,这方面的资料可见《史记·儒林列传》、《汉书·儒林列传》、《汉书·五行志》的“高庙园灾对”。

- ②⑨ 这个“教训”，在第三次对策中明确说明：“古者修教训之官，务以德善化民，民已大化之后，天下常亡一人之狱。”以此“务以德善化民”。
- ③⑩ 关于对策中解释同样趣旨的资料，参照第一节作为“‘万民’的一元支配者的‘天子’与教化”。另外，关于第一次对策中的“或天或寿，或仁或鄙，陶冶成之，不能粹美”，颜师古注曰：“陶以喻造瓦，冶以喻铸金也。言天之生人有似于此也。粹，纯也。”在这一注释中，将“陶冶”的主体解释为“天”，这一点是错误的。这恐怕是因为唐代居正统思想的性三品说的命定论而引起的。
- ③⑪ 河北省社会科学院、河北省哲学社会科学联合会编《董仲舒哲学思想研究》所收，河北人民出版社，1987年。

(田人隆 译)

中国科学与天文历数学

池田知久

严格意义上的科学(science)原本是在欧洲产生的,但是,即使在近代以前,各个文化圈或文化体系也有着独自的特征和固有的发展历史,存在着广义的科学或原初科学(proto-science),这一点是不可否认的。其中复数(广义)的科学之一,就是中国的科学。

一 中国的代表性科学

中国古代取得的科学技术上的成果很多。弗兰西斯·培根写道,在机械发明方面,对人类状态产生深远影响的东西(《新工具》1620,第一卷,格言 129),如印刷术、火药和罗盘针——所谓三大发明,都起源于中国。而与印刷的发明同样促使学术文化大发展的纸(植物纤维纸),也是中国发明的。1957年西安市东郊灞桥出土的古纸,说明中国在公元前2世纪的西汉时代已经发明和制造了纸。在中国古代,除了个别的技术发明之外,在各个种类技术方面,总体上取得的成就,也就是工艺学方面取得的成果是不少的。其中,纺织、陶瓷和建筑方面的工艺学和技术最具代表性,各方面兼具高水平的体系和独特的艺术性,对包括日本在内的东亚国家的各种手工业技术,在整体上有着广泛和深刻的影响。这些技术,总称为中国的三大技术。^①

中国科学的成果,也不亚于技术方面,在天文学、数学、医学、农

学、地理学、生物学、物理学、化学等领域,也有许多在世界发明史上一流的发明,而在中国的自然科学中最有代表性的是:(1)天文历数学;(2)医学;(3)农学。^②

这三个门类的科学,可以总称为中国有代表性的科学或三大科学。之所以如此,是因为这些学科所取得的成果与其他学科相比,是十分突出的。关于这一点,单纯借助于历代的图书目录或图书分类法,也完全可以说明。也就是说,(a)历代的图书目录,将上述三学作为与今天的自然科学相当的学术,单独设立了项目;(b)中国的地理学,与其说是自然地理,倒不如说更倾向于人文地理和历史地理。从总体上来说,应该将它理解为人文学的一门学科。同样,对天文历法和数学,也应该将它们理解为一个学科。其直接原因也在于历代的学术分类——图书分类。

在中国的古典时代,天文历数学、医学和农学,在经、史、子、集四部分类法中均属于子部。但是,当时的读书人并没有拒绝用类似于现代自然科学的概念来概括三者,并将其作为同类的学术加以认识,当然,是作为不同性质和门类的学术而加以理解。完成于西汉哀帝之世(公元前6—前1年在位)、现存最古的书籍目录《七略》,奠定了后世学术分类(四部分类)的基本框架。其中的六部分类,将天文历数学列入术数学的范畴,医学书收于方技(伎)略,农学书收于诸子略。其中,所谓术数学,就是包含有数的神秘说的广义的“数”的学问或哲学。方技则指广义的医学和医术。诸子学不外是以补充经学为宗旨的诸子百家的思想学说的总称。根据《七略》,上述三种科学列于不同的位置,至少从当时来说,还没有概括这三种学术的类概念,这一点是确凿无疑的。在梁代阮孝绪的《七录》中,将天文历数学与医学书均归于术伎录,将农学书归于子兵录。从这一点来说,当时似乎认为天文历数学与医学的关系较为接近。

中国古代的科学家和哲学家,在广泛的自然科学领域中进行了高水平的研究,并且取得了许多有益的成果。但是,当时一般的知识人,从个人意识或一般认识方面究竟是如何评价和理解作为文明化总体的科学——天文历数学、医学和农学的地位和重要性的呢?关于这个

问题,要得出正确的结论几乎是不可能的。如果要寻求一个近似的答案或指出其总体的倾向,倒不是一件太难的事。图书馆的书籍,即使是王室的藏书,也不能不直接反映一般社会的学术和文化动向;换句话说,它不能不直接反映一般知识人正统的学术观念和平均的求知嗜好。以现存的历代王室藏书为例,如果将其中科学书的收藏数量和比例进行调查分析,从中可以得出概率相当高的推测。

下面是一张“历代科学图书的卷数表”(见表1)。根据上述方针,从中国有代表性的图书目录中选取了历代宫中秘书所藏的天文历数书、医学书、农学书的书数和卷数。为了与科学书相比较,还一并记述了属于儒家类书籍的卷数、经书的卷数和各目录的图书总数。表1就是这样制作的,因而在使用和分析时,至少应该意识到各种资料的界限,并予以充分的考虑,也就是:(1) 记载的卷数是王室藏书这一非常特殊的图书数(包含禁书);(2) 目录、每个时代图书分类的方法和对象有相当的差异;(3) 自然地理的研究书等三大科学以外的科学书没有计算在内;(4) 咒术等拟似科学几乎没有列入考察的对象;如此等等。

表1 历代科学书卷数表

分 类	天文算数类		医家类		农家类	儒家类	经 书	著录 总数
	历 算	天 文	医 经	经 方				
西汉 《七 略》	18家 606卷	21家 445卷	7家 216卷	11家 274卷	9家 114篇	53家 836篇	103家 3123篇	603家 13219卷
梁 《七 录》	50种 219卷	49种 528卷	8种 50卷	140种 1259卷	1种 3卷	66种 640卷	591种 4710卷	6288种 44526卷
隋 《隋书·经籍志》	100部 263卷	97部 675卷	256部 4510卷	5部 19卷	62部 530卷	627部 5371卷	6520部 56881卷	
唐 《古今书录》	58部 167卷	26家 260卷	26家 173卷	110家 3789卷	20部 192卷	28部 776卷	575部 6241卷	3062部 51852卷
唐 《新唐书·艺文志》	75部 237卷	30部 360卷	35部 231卷	120部 4046卷	26部 235卷	92部 791卷	597部 6145卷	3277部 5094卷
北宋 《崇文总目》	46部 229卷	51部 197卷	305部 1982卷	8部 24卷	44部 320卷	222部 2779卷	3445部 52094卷	

续表

分 类	天文算数类		医家类		农家类	儒家类	经 书	著录 总数
	历 算	天 文	医 经	经 方				
南宋 《宋史·艺文志》	165 部 598 卷	139 部 531 卷	509 部 3327 卷		107 部 423 卷	169 部 1234 卷	1304 部 13608 卷	9819 部 119972 卷
明 《明史·艺文志》	31 部 291 卷	50 部 263 卷	68 部 136 卷		23 部 191 卷	140 部 1230 卷	949 部 8746 卷	4633 部 105974 卷
清 《四库全书简 明目录》	56 部 639 卷	2 部 135 卷	97 部 1542 卷		10 部 195 卷	112 部 1681 卷	678 部 10005 卷	3470 部 79018 卷

这张表有许多局限和欠缺,只是简单地记述了科学书的卷数,但通过对表的分析也可以大致地推导出关于盖然性高的科学的社会地位和性质的概括的论题。这就是:第一,无论哪一种图书目录,三大科学书的合计卷数都比儒家类书籍的卷数要多,令人惊讶地接近于经书的卷数,有时甚至超过经书的卷数(《隋书·经籍志》)。如果将拟似科学图书和地理学图书也计算在内,科学书所占的比率更高。因此,在中国文化中科学书的地位压倒了经书和儒学,以此为前提,不论我们如何过低地估计,三大科学乃至科学总体的比重都非常大,社会对此极为重视,这一点是确凿无疑的。第二,无论在哪一个目录中,农学书所占的比率都不太高。这清楚地显示了农学在学术整体和科学上的地位。由此,三大科学的提法也许应该加以修正。第三,天文历数学书籍的比率在《七略》中出奇的高(约8%),在其他图书目录中则较为稳定(1%左右),这种情况与经书、儒家书籍所占比率的变动情况几乎是一致的(医学书所占比率则不一样)。也就是说,在《七略》中,经书和儒学书籍所占的比率特别高(23.6%与6.3%),而在其他目录中,几乎是10%与1.5%左右。正如在下文将要论及的,天文历数学与经学、儒学是紧密结合在一起的,相互之间有着很深的影响,而三学之间比率曲线的平行移动和联动,暗示了天文历数学与经学的结合与交流。第四,天文历数学可以区分为历算与天文两类。关于这一点我们打算下文再作详论。第五,医学书从整体倾向来看,由理论的基础医

学(医经)大幅度向实用的临床医学倾斜,《明史·艺文志》将医学书也都收录于艺术类,确实可以看出医学的性质。

中国社会总体上是重视自然科学的,根据以上的简单考证就可以明了这一点。通过对历代王朝科学教育制度的分析,也可以从另一个角度对此进行验证。为了强化王朝的官僚体制,教育制度不得不反映社会意识,以社会的要求为依据。

据《唐六典》,开元七年(719年)左右,天文学教育由国立天文台所在的太史局进行。医学教育由负责治疗天子和皇族、官吏疾病的太医署进行。数学教育由国子监统辖的算学进行。至于农学的高等教育制度,没有特别的记载。太史局分历科、天文科、漏刻科选受学生,历生36名、天文生60名、漏刻生360名。太医署分为医科、针科、按摩科、咒禁科,由医博士、鍼博士、按摩博士、咒禁博士担当教学。学生的数目各科分别为40名、20名、15名、10名。算学则有算学博士2名和算学生30名。的确,唐代关于自然科学的高等教育与今天的科学教育相比,规模实在是太小了。另外,当时的经学教育——专修经学的国子学、太学和四门学的学生总数达1300名。相比之下,专修自然科学的学生相当少。但是,经学是高等文官必需的教养的一个组成要素,而科学则处于官僚体制的下层,是专门性很强的一种学术,因而没有必要一概而论地惊叹当时科学教育的规模之小。无论在哪个时代,专门教育都带有这种性质。当时,维持官僚体制所不可缺少的法家的专门教育——以律令和格式法令为专业的律学,其学生数目也只有50名。与此相比,每隔几年就切实地培养出几十名专家的科学教育体制,其规模可以说是相当大的。

在国家行政机构中,以策划文化和技术再生产的教育作为制度加以编制,这件事毕竟说明,教育内容本身对于社会制度整体来说是必要的、不可或缺的。这个本质规定与教育对象的多寡没有关系。反过来说,社会基层的必要性促进了行政机构的整备,这种机构体制上的必要性也需要教育。半强制地进行文化再生产的公的教育制度的基础,也经常存在着容纳这种教育制度的社会意识和社会要求。它以一种非常稳定的形态,保证中国文化和社会公的科学的特权地位,伴随

有力的强制,作为与一般社会和文化不相悖谬的学术,强烈要求科学的唯一性。与此同时,虽然将对一般社会科学的严格要求和即物的愿望编入自身之中,但是,使科学对于社会与文化整体的存在理由,也就是实用性更加强化了,而公的、科学的社会重要性与有效性自然也进入了强制的、不自觉的领域。官僚制下的中国科学具有强制和实用的特征,在获得社会的支持方面取得了成功。

二 中国天文学的理念

众所周知,无论哪一种文明中,天文学、数学和医学作为最古老的科学享有很高的声誉。中国也不例外。但是,在所有的文明中,中国文明的确有其特有的科学性的规定,它对科学来说,存在着一种独特的文化氛围。

中国文化发展的脉络中,处于优先的、第一位的科学是天文历数学,将范围限制得再小一点,则是除了数学的天文学和历法学。所谓历法,就是帝王的授时学,而天文学则指预卜王朝和国家命运的占星术。为什么在中国社会中将天文历数学或广义的天文学选择作为第一位的科学呢?其理由在于:(1)依据经学时代的社会学说,对科学的要求,就是儒林的实学——经学从根本上支撑礼教社会的实用理论;(2)在三大科学中,居于第一位的科学,只有与遵从天意为本职的经学的礼教政治——祭祀直接结合在一起的、在政治和社会方面具有很高价值的天的科学即天文学,才有这种可能。在过分重视这种天文历数学的氛围中,在学术的根基中必然存在着极强的政治理念和社会理论。

天文历数学之所以在中国科学中居于首位,其一般和外在的理由已略如上述。但是,中国的科学家和一般的知识人自身究竟是怎样理解这种学术内容和理念,其表现又如何呢?下面,我们依据《隋书·经籍志》的“天文”、“历数”小序作些探讨。

唐初的名臣魏徵(580—643年)记载了隋朝所藏天文书合计97部

的书名和卷数,并且从学术上作了这样的总体评价:

天文者,所以察星辰之变,而参与政者也。《易》曰,天垂象,见吉凶。《书》称天视自我人视,天听自我人听。故曰,王政不修,谪见于天,日为之蚀。后德不修,谪见于天,月为之蚀。其余彗飞流、见伏陵犯,各有其应。周官,冯相掌十有二岁,十有二月,十有二辰,十日、二十有八星之位,弁其叙事,以会天位,是也。^③小人为之,则凶为吉,谓恶为善,是以数术错乱而难明。

魏徵的解释大体上接受了《汉书·艺文志》的说法,并没有什么新东西。^④但反过来,由此也可见当时知识人正统的“天文”观之一斑。魏徵乃至古典时代一般的读书人所持有的认识世界的基本部分,就是经学或儒学,从其世界观和认识社会这一方面来说,它也可以被称为天人之学,这样更为妥当。根据这种经学的世界观——天人之学,“天”与“人”都共有形式上相对应的阴阳二气与五行,并以此为元素而构造。因而,自然界与人间事象的始源理由就在于,两者都是因为阴阳五行的介入和互相感应,并引发一定的作用。位于人间社会顶端的王是受天命者,即天之子(天子)。为此,天子与天之间的感应和相关就特别明显和密切。王如有违犯天道即人民意志的行为,天立即会“垂象,见吉凶”——降下灾异,以此进行谴责和威吓。这种谴责最著名的就是“星辰之变”,而观察这种变化并参与政治的就非“天文之学”莫属了。总而言之,所谓天文就是国家占星术(judicial astrology)——因为有必要关注天对王者的谴责,就要进行天象的观测,占星术成为一种公的性质很强的学术^⑤,因而天文的理念就应该理解为经学的世界观——也就是指天人之学。

另一方面,魏徵对于“历数”的解释,也强调了国家对天文学的要求,对其性质的规定也滥觞于刘歆的《七略》,两者没有大的差别。^⑥魏徵是这样说的:

历数者,所以揆天道,察昏明,以定时日,以处百事,以弁三

统,以知阨会,吉隆终始,穷理尽性,而至于命者也。《易》曰,先王以治历明时。《书》叙,期三百有六旬有六日。以闰月定四时,成岁。《春秋》传曰,先王之正时也,履端于始,举正于中,归余于终。又曰,闰以正时,时以序事,事以厚生,生民之道。其在周官,则亦太史之职。小人为之,则坏大为小,削远为近,是以道术破碎而难知。

在古典期的中国,支持社会和国家机构的主要产业是农业,而天文现象确实在很大程度上左右或维持着农业生产。为了进行有效的组织,至少有必要具有关于自然节奏和四时流变的详细知识。关于自然现象的知识的一个具体表现就是时历,图 1(元代王祜《农书》所收)象征性地显示了农业与时历的这种关系。称历学为“生民之道”,其原因就在于此。只是王者“敬人授时”^⑦(《尚书·尧典》)——颁行历法,不仅仅是为了农业行政,其中也包含有深刻的政治意图,作为显示政治隶属象征的颁历的意义就在于此。“奉朔”就是奉正朔和奉历,这是一个常用的表示归顺臣服意义的政治术语。中国历法本身具有强烈的政治上的象征性,如果追溯思想上的渊源,颁历的目的之一具有极强政治意图,受命——就是受天命而成为天子,以公示万民;王代表天统治天下。依据这种经学的政治意识形态,刘歆称历法是“圣人知命之术”,魏徵则称之为“致天运(命)之术”,其真正理由就在于此。而魏徵等人主张,每逢“易姓革命”之际,王者应该依据革卦的理念变革制度,改编历法——所谓“治历明时”,也是因为这种政治意识形态。在经学体系中,这种意识形态就称之为受命改制或受命改正朔等等。

中国的天文学,根据国家的要求被规定为国家授时之学以及国家占星术。而由于公示受命的需要,每当革命时就必然要改变历法;因为要关注天的谴告,就必然要重视天象观测及其嬗变。因为这种过分的公的性质,也即完全从属于政治的性质,中国历代的统治者也不例外,作为国家机构重要构成单位,将天文、历数制度化,以王朝的官僚和科学家承担其主要工作。太史局、司天台和钦天监就是承担这一任务的机构。换句话说,中国天文学是唯一不可或缺的国家学的一个学科。在经学和天人之学之下,其活动被赋予巨大的公的意义和社会权

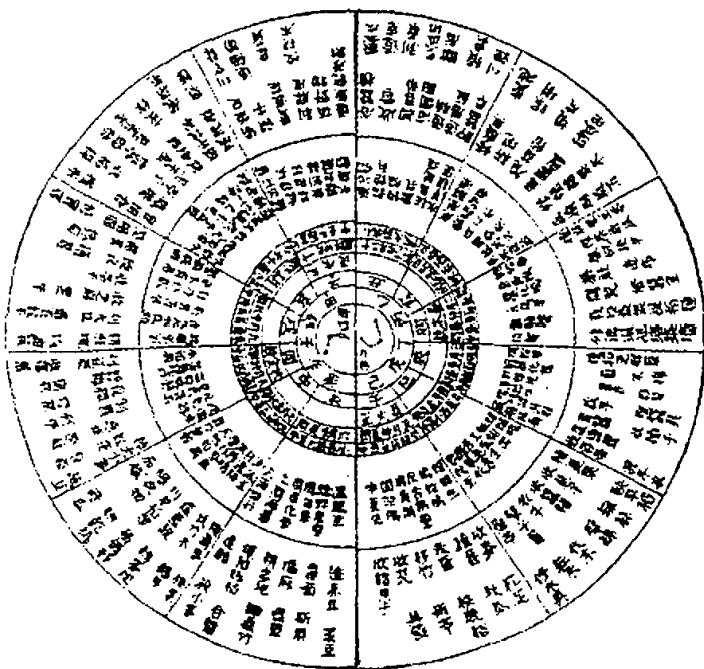


图1 授时指掌活法图(王祜《农书·农器图谱》)

威。其结果,天文历数学随之具有了某些特征和性质。第一,中国天文历数学有惊人的延续性。在天文学领域中有超过三千年的认真的天象记录,成为一种长时间的累积;在这一点上,世界上尚不存在与中国相比拟的文明和民族。在历法上,自西汉末年三统历的完成,以此为基本样式,得到了连续的继承和发展。即使清朝按照西洋的天文学体系修订的时宪历,也没有能改变传统的范型。之所以如此,是与历代王朝的保护与培育分不开的,这一点是毋庸置疑的。第二,中国的天文历数学具有国家独占的性质。这一点,从国家禁止私人学习占星术或收藏有关占星术的书籍可见一斑。国家学的面目可说是跃然纸上。第三,中国的天文历数学十分重视实用性。这种历术与西洋、印度和伊斯兰的不同,它不那么依靠几何模型,而是主要利用代数操作和算法,汉代沸沸扬扬的宇宙构造论后来之所以未能得到进一步的发展,其主要原因也在于此。可以说,中国的天文学体系成为阻碍严密的理论架构和革命性变革的重要原因。第四,中国的天文历数学与经学有着密切的关系,并且进行着经常性的交流。中国历史上,进行过近五十次改历,使历法本身被添加了形而上学的色彩,其直接起因就

在于:作为中国意识形态的经学与作为儒林实学的天文学两者的混淆。在中国古代,经学规范的制约深及天文学内部。反过来,天文学理论和方法的影响也及于经学的根本。之所以说中国的历法本身具有形而上学的色彩,原因就在于此。这一点,在中国思想史上是极为重要的,与本书的中心问题也有着直接的关系。因此,下文试图从天文历数学与中国人文学亲和性的角度,对这一问题作进一步的分析。

三 天文历数学与一般人文学的亲性和

近代学术观念的特征之一,就在于科学与哲学、自然学与人文学、理科的学术与文科的学术的截然区分。但是,在近代以前这两者是一体化的,即使有区别,也是相当暧昧和模糊的,要找出两者的界限几乎是不可能的。如果分析汉字的知识遗产,中国的情况也是同样的。至于天文历数学,它与一般人文学的亲性和混淆远远超过医学与农学的水平。

天文历数学是关于天的科学,经学则是天人之学。如果单纯从构造上来说,两者的亲性和亲近性都是关于天学,即都是以解明“天”为目的的学术。这种说法,出自于清朝阮元所编的《畴人传》。阮元被看做清朝汉学或清朝经学的领袖人物,他在编修一本天文历数学者的传记集——《畴人传》时,将天文历数学直截了当地规定为“儒流实事求是之学”,并且叙述了其发展的历史。他在此书的序言中说:

昔者黄帝迎日推策,而步术兴焉。自时厥后,尧命羲和、舜在璿玑,三代迭王,正朔迨改。盖效法乾象,布宜庶绩,帝王之要道也。是故周公制礼,设冯相之官,孔子作《春秋》,讥司术之过,先古圣人,咸重其事。两汉通才大儒,若刘向父子、张衡、郑玄之徒,纂续微言,钩稽典籍,类皆甄明象数,洞晓天官,或作法以叙三光,或立论以明五纪。术数穷天地,制作侔造化。儒者之学,斯为大矣。

阮元将天文学上的事象、命题与经学上的事象、命题,错综复杂地交织在一起,巧妙地利用了经书和史书的记载,重新构筑了汉代鼎盛期历数学的发展史。在他的意识中,这是天文学史,同时又是客观的经学发展史。以这个事实正确地叙述了汉代历数学的兴盛状况。这方面的涵义是确凿无疑的。将畴人之术称为“儒流实事求是之学”,就如实地反映了这一点。在他的心目中,历数学就是“纲纪群伦,经纬天地”之学——经术。

阮元的序文指出“世风相降,末学支离”,历数之学自东汉以降日渐退化,与占术相混。最后至宋明时代,将兴盛一时的河图洛书和皇极经世之学责之为“数学之异端,艺术之杨墨”,从而终止了对它的历史考察。在阮元看来,天文历数学的衰微也意味着经学的湮灭,“良可嗟叹”,对历数学没有丝毫的蔑视。对“通天地人”之学术即经学与天文学全面结合的期待和希望可说溢于言表。

阮元是清朝的一位汉学家,他对宋明学极尽谩骂之能事,但从历史事实来看,宋明的经学将天文历数学看做自己学术的一部分,清朝对此也没有作什么改变。只是在宋明学的情况下,围绕着天文历数学有强烈的数神秘主义,河图、洛书和皇极经世之术也较受欢迎。事实上,在朱熹自撰《仪礼经传通解》(1217刊)的“王朝礼”项目中汇集了天文历数学的“历数”、“夏小正”、“月令”的经文。这个集子网罗了经书和史书中有关天文学的记载。他将天文历数学列在“礼学”的位置,据此将天文历数学重新规定为经学,对其学术的重要性重新作了评价,并且取得了成功。朱子学论述具有理和气概念的宇宙论——天文学上的问题,所提出答案的理由之一,混淆了这两种学问,也即意味着天文学的问题同时也是经学问题。在宋明学看来,经学和天文历数学并不是两个东西。

天文历数学所具有的与一般人文学的亲和性,不仅仅局限于经学(狭义)的范畴。更为明显的是,它与作为经学补充的讖纬学也复杂地掺和在一起。例如《晋书·武帝纪》记载,武帝泰始三年(267年)“禁星气讖纬之学”。同时《晋书·石季龙载记》也记载,咸康二年(336年)“禁郡国不得私学星讖”。据我所知,前者是中国历史上最早的禁止私

人学习星气即国家占星术的事例。这些禁令并不是简单地并列占术的星气和预言未来的谶纬,其含义远过于此。两者都能在事件发生之前预知国家和王朝的休咎和命数,这一点,意味着它们对于权力来说都是不可或缺的一种学术;另一方面它有一定的概率,因而对于国家和统治者来说是一种极其危险的方术。在禁止私学的法令中,二学并提有相当的频度,这一点,直接决定了两者具有共同的天人之学即国家学的性质。而且,在谶纬书中有很多有关天文历数的记载^⑧,这一点也是决定其性质的原因。

天文历数学与一般人文学的亲和性,不单是由国家学的观点造成的。中国的天文学,除了与五行占、龟卜和易筮等为代表的公的占法^⑨相结合之外,还掺杂有梦占、祷祀、观相等等各种各样的私的占法。时代稍晚的,如唐代所流行的占个人运势的占星术以及充满迷信内容的具注历的印刷,都是说明天文历数学与私的占法相结合的极好例子。根据这一点,我们不能断言天文历数学与经学、占术的混淆,国家或公的原理是占术第一义的要素。至于在天文历数学与经学占术的亲和中起第一义要素作用的,应该是两者所共有的构成其本质的“数”——形和数的原理。在刘歆的《七略》中,将(1)天文(占星术)、(2)历谱(历学与算学)、(3)五行(五行占)、(4)蓍龟(龟卜与易筮)、(5)杂占(梦占除外)、(6)形法(地理占和观相)等六学,总称为“数术”。所谓“数术”,就是数的学术。之所以这样称呼,原因不外是为了体现这种学术的本质。魏徵在天文小序中言及“数术”,而阮元在《畴人传》序中则使用了一个在占术上稍有差别的“象数”这一术语,显示了其学术的性质。经学的基础理论是“气”的哲学,而在这个“气”的哲学中却无法在学术根底上设想“数”——形相因,以理论上、质料因的“气”,将“天”与“人”结合为一体。中国哲学中著名的“理”,就是为了说明“数”的形相性而导入的概念。要之,所谓数术,一方面意味着近似今日数理科学和计量科学的学术,另一方面也意味着它是人文学要素极强的神秘的要术。揭开数术或术数学神秘面纱的关键,可能在于数的二义性。其详细情况,将在第一章中再进行探讨。

以上分析了经学时代天文历数学与人文学的亲和性,从理论上推

论“数”造成了这一点。关于二学的亲和性,如果换一个视角,将目光转移到即物的事象考察上来,那么作为一种道具,在实质上支持二学的是“简”和“算”。这里,我们对“简”和“算”的制度和语法进行分析,以此也可以弄清楚有关的一些情况。所谓“简”,就是在纸的普及以前书写文字的竹札,而“算”则是指用于计算的竹棒。

在王国维(1877—1927年)《简牍检署考》这篇被誉为优秀论文的著名论文中,有一个副命题,论证了“策”与“算”、“筮”原本“非异物”。^⑩策是简的别称。所谓筮,就是占卜用的码子。如果将王国维的推论稍加整理可以得出以下认识:(1)周秦两汉期的简策,长度从二尺四寸、一尺二寸、八寸和六寸不等。二尺四寸的简策是用于书写六经和法律的,一尺二寸的简策则用于书写《孝经》和官府的户籍,八寸简用于诸子和《论语》,六寸简用于符信(符契)。算的长度则为一尺二寸和六寸。一尺二寸的算,是在射箭技术竞赛的“射礼”和投壶竞技的“投壶”等场合中使用。每当射中箭靶或投入壶内就“积算”,再根据算的枚数决定胜负。六寸算专门用于计算。简策和算的长度都是“二尺四寸的分数”。(2)从语法上来看,“算”和“策”经常互用。譬如,《老子》一书中就有“善计者不用筹策”的话,即是擅长计算的人可以不使用筹算,这意味着“策”就是“算”。汉荡阴令张迁碑中有“八月策民”。这里的“策”应该理解为“算”,“算”则是“算”的假借。依据汉代的法律,每年的八月份都要对丁口进行调查,而“策”与“筮”也经常通用。一般来说,在龟卜与易筮并称的时候,就是“龟策”。在《礼记·曲礼》中有“龟策敝则埋之”之说。《史记》一书中有《龟策列传》的篇目。这些都是典型例子。《仪礼·士冠礼》篇说:“筮人执策,抽上鞅(入策之器),兼执之。进受命于主人。”这里的策就是筮竹。(3)简策与算的度基本上等同的,而策与算、筮也是通用的,因此不应该将它们区别为三件东西。

王国维在论证自己的上述命题时,还无法知道1930年以后发现的大量简策。为此,上述(1)项的分析应该稍加修正^⑪:第一,秦汉时代的简策长度为当时一尺的居多,公文书与书信一般也可以用这种长度的竹简;第二,与王国维的推定相比,其长度有相当的出入。如甘肃

武威东汉墓出土的《仪礼》的注释书《服传第八》，其竹简长度相当于汉尺二尺一寸半；第三，王国维认为，木牍制度与竹简制度有明显的区别，木牍的长度分别为三尺、二尺、一尺五寸、一尺和五寸，而从实际使用的例子来看，这两种制度并不以使用材料是竹是木而相区别。如甘肃武威出土的《仪礼》甲本是木札本，用二尺四寸的木札，每札一行，书写了《士相见礼》等经文。王国维的推论的确有点武断，但在出土物中也有与他的推断几乎一致的简策，如二尺四寸的《仪礼》（甘肃武威出土）、一尺二寸的《孙臆兵法》（临沂银雀山出土）以及六寸的传符等，这也是事实。这一点，也许可以说从理论上成功地复原当时制作书籍时的正式规定，或这种规定的原初部分。^⑫

如上所述，王国维的说法必须作些修正，但是，至少从确认简策与筭为一物这一点上，可以说是正中鹄的。因为：（1）多数出土的六寸简策与六寸算，除了文字的有无之外，从外观上来说几乎没有什么区别。（2）在用语上，“策”与“筭”多半是通用的。（3）西汉以前有一并管理简策一记录与筭一历数的专门职务，这也是一个证明。这种专门职务称之为太史和史官。^⑬（4）装简策和牍的书囊与放筭的筭袋，两者的样式是相同的。^⑭根据这些事实推断，不可能得出与王国维的推论不同的结论，因而，筭是“策”的一种，这个结论是无可否认的。

周汉时期筭与简策在物理上的一致，确实意味着两者的兼用。以这种兼用为前提，以“策”作为计算器具的天文历算学以及以“策”作为书写材料的人文学之间，并不存在如同今天所设想的区别。即物的事象决定了认知的环境，据此，对抽象的事象起根本作用的，不外是以“策”为依据的学术，作为这种学术，数理科学与人文科学的亲和化或亲和性可以说是必然的。也就是说，天文历数学与一般的人文学由于即物的“策”和理论上策的论理的“数”的介入而紧密地结合在一起，进一步构成了复杂的网络。两种学术的亲和性，从认识上来说直接渊源于中国人的认知世界，与此同时，即物的道具促进了这一点，也是一个主要原因。

总之，中国文明一方面借助简策或筭这类道具开始自身文化的发展，这种特殊的即物的构造决定了独特的认知环境。其结果，中国人

的思维很容易与“策”的论理或“数”的哲理结合起来,这成为中国人思维的一个特征,使经学、讖纬学以及占术等种种人文学与数理科学紧密地结合起来,复杂地混在一起。

注 释

- ① 刘洪涛《中国古代科技史》(南开大学出版社,1991年)一书序言《中国古代科学技术的回顾》,将“陶瓷、建筑和纺织”称为三大技术。
- ② 关于中国有代表性的科学,有各种说法。刘洪涛前引书(序注1)以地理学代替农学,另外分析出天文历数学。
- ③ 据王重民《中国目录学史论丛》(中华书局,1984年)第88—89页。《隋书·经籍志》虽题为长孙无忌撰,但无疑依据魏徵于629—636年所作的原稿。
- ④ 《汉书·艺文志》的天文小序这样说:“天文者,序二十八宿,步五星日月,以纪吉凶之象,圣王所以参政也。《易》曰,观乎天文以察事变。然星事凶悍,非湛密者弗能由也。夫观景以谴形,非明王亦不能服听也。以不能由之臣,谏不能听之王,此所以两有患也。”刘歆与魏征的说法似乎没有什么不谐和处。
- ⑤ 汉成帝绥和二年“荧惑守心”,这一天象预示皇帝的死亡。成帝为了禳灾避祸,遂逼宰相翟方进自杀。这是“天文”对于现实政治具有深刻影响的一个典型例子。参看张嘉凤、黄一农《中国古代天文对政治的影响——以汉相翟方进自杀为例》(《清华学报》二〇卷二期,1990年)。关于中国占星术的内容,可参考桥本敬造《中国占星术的世界》(东方书店,1993年)等。
- ⑥ 《汉书·艺文志》历谱小序曰:“历谱者,序四时之位,正分至之节,会日月五星之辰,以考寒暑杀生之实。故圣王必正历数,以定三统服色之制,又以探知五星日月之会、凶阨之患、吉隆之喜,其术皆出焉。此圣人知命之术也,非天下之至材,其孰与焉?道之乱也,患出于小人,而强欲知天道者,坏大以为小,削远以为近,是以道术破碎而难知也。”就文字言,《汉书·艺文志》与《隋书·经籍志》显然一致。
- ⑦ 元的授时历,是据“敬授人事”而命名的。
- ⑧ 据第六章的记述,可窥其一斑。
- ⑨ 在那些不带有原有占法含义上的微妙语感的“历”字的用法中,有些例子同样也显示了与占法的亲和性,“历数”等就是这样的例子。从《尚书·大禹谟》篇或《论语·尧曰》篇“天之历数,在于汝躬”可以看出,所谓“历数”即“天道”(伪孔安国传)或“天历运之数”(孔颖达疏),不仅仅是数和命运的意思。
- ⑩ 王国维:《简牍检署考》、《云窗丛刻》(罗振玉辑),仿古香斋式玻璃板印本,1914年;

此文后又收于《海宁王忠愍公遗书》二集,海宁王氏排石印本,1927年;《王观堂先生全集》,台北文华出版公司影印本,1968年等。

- ① 关于这一点,可以参照陈梦家的《汉简缀述》(中华书局,1980年)的《由实物所见汉代简册制度》或各种发掘报告。
- ② 经书简长二尺四寸。因为经书是“圣人之语”,为了显示其尊严故用长的简策。二尺四寸表示经书的权威,因而这一规定是相当严格的。
- ③ 参照第三章。
- ④ 劳干:《居延汉简考释之部》,第7页,商务印书馆1949年版。

(田人隆 译)

术 数 学

池田知久

一 毕达哥拉斯与“数”的理论

欧洲 16—17 世纪的科学革命或近代科学形成时,所谓毕达哥拉斯的指针起了很大的作用,产生了深刻的影响,这一点,科学史家是清楚的。所谓毕达哥拉斯指针,就是认识自然的一个视点或方法。古代希腊的科学哲学家毕达哥拉斯将数规定为万物的根本,信奉这个指针的科学家或科学哲学家用数学的语言撰写关于自然的论著,试图发现一种数学模式,以此说明和建立宇宙的秩序。他们相信,自然界实际上存在一种数的协调,并进一步确信运用这种数的协调的知识,可以发现宇宙的基本结构。16、17 世纪时,伽利略等欧洲科学家不相信这种观点,对数是否能形成近代科学产生了怀疑。然而,现代科学的计量性质作为一种基本精神和理想,毕竟也渊源于此。

在中国古代文明或文化发展过程中,没有形成近代科学。据此是否可以推断出这样一个结论,即:中国不存在毕达哥拉斯这种与近代科学直接结合要素的、采用自然认识法的科学家和科学哲学家,完全没有形成发现数和计量特别价值的独特的“数”的学术和自然哲学呢?据我的调查,这种推论是断然不能成立的。为什么呢?一个非常简单的事实是,在中国古代存在着类似毕达哥拉斯学说的广义的“数”的学

术,证明这一点的历史资料以及直接以“数”的哲学为主题的专著,不但数量相当多,内容也是多方面的。

本文拟根据这方面的材料,对中国古代“数”的学术的形成和消长变迁的历程作一个大略的推定,即:(1)至迟到汉代,就存在与毕达哥拉斯类似,甚至在思想外延上超过他的“数”的理论,它形成一种独特的风格和学术领域,总称为术数学或数学。(2)汉代以降术数学吸收了相关领域的知识,内容趋于深化,取得了多方面的发展。(3)至清代,与清学的形成、发展同步,有迹象表明,这种“数”的学术,已经与其神秘主义的侧面诀别,开始摆脱其束缚,逐渐向近代的方法和视点靠拢。以此对被称为术数学的中国独特的“数”的理论作总体性的论述,弄清楚它的自然观和思维的某些特征和性质。

二 术数学与数的二义性

所谓术数学,就是广义的“数”的学术。从今天的含义来说,包括天文学、数学、地理学等主要领域。不仅如此,其内容还涉及天文占、五行占、观相学等各个拟似科学领域。

(一) 中国科学与术数的思考

中国前近代的科学,从一个方面来说,是相当量化的。即使在中国的古典时代,数或数的概念在科学领域中作为一种语言,其机能也十分完善,这一点是无可否认的。古典时代,有代表性的是天文学、数学、医学和农学。但是,计量的性质除了与天文学和数学有关,同样涉及原本属于数理科学和术数学的医学和农学。例如,《黄帝内经太素》的《营五十周》和《卫五十》篇,定量地记录了营气和卫气在身体内的运行;《骨度》、《肠度》、《脉度》等篇对骨节、胃肠和脉的长短也有详细的测度。^①在王祯《农书》农器图谱集中,也正确地记录了各种式样农具各部分的长短。

中国的科学家,就是这样计量自然界的诸物和现象,并积极从事其数量的阐明。但是,这种数值的解析,并不是指今天所说的自然科学的理论架构。毫无疑问,科学家在构筑自然科学理论的同时,构筑了数神秘主义的理论,分别从科学和神秘主义两个方面同时进行对自然的研究。以《黄帝内经太素·营五十周》篇的记述为例,岐伯在与黄帝的对话中,将“人经脉上下左右前后二十八脉”与原本毫无关系的天的“二十八宿”相对应起来,以此说明营气一天在人的身体中运行五十周。^②

中国科学的这种以数计量的神秘主义的性质,如果从思维模式予以区别,并探讨这种思维方法的渊源和依据,就必须追溯术数思维的由来。这是因为:(1)术数的思维,认为数(广义)是自然界与人间事象的本质机能。换句话说,没有数就不会有协调和统一。(2)数或数的概念有抽象的理数与神秘的命数、卜数两个方面。(3)术数的思维和术数学,着眼于这种数的两面性或二义性,而侧重于理数的计量和客观性;与此同时,对于命数和卜数的神秘的和人间的侧面则较少注意,于是就产生了对数的解读和应用。^③

(二) 历数与占术

中国的科学与哲学关于术数的基本的总括说明,就在于上述数的二义性。术数学就是这种思维的专门的、有系统的发展。在这种术数学中,大体上偏向于数的一面而追求其整合性的单方面偏重的、形式的学术,即:(1)历数与算数之学与(2)各种占卜之学成为主流。有关这方面的资料,在历代书籍目录中可说不胜枚举。

现存中国最早的图书目录《汉书·艺文志》,即刘歆的《七略》。其中的术数略将“数术”和数术书分为以下六种类型,即:(1)天文(占星术)、(2)历谱(历学与算学)、(3)五行(五行占)、(4)蓍龟(筮占与龟卜)、(5)杂占(梦占除外)、(6)形法(地理占与观相)。历谱之术近于今天的数理天文学和数学,其他五术大致是占的书籍。梁代阮孝绪的《七录·术伎录》,将《七略·方伎略》的医经、经方与术数略的诸术合

并为一个学术部门。关于数术的理解或分类,除新设“纬讖部”外,与刘歆没有太大的差别。南宋尤袤的《遂初堂书目》,将“数术家类”分为(1)天文(星占)、(2)历议、(3)五行、(4)阴阳、(5)卜筮、(6)形势(地理、观相)等六个部门。算书没有归入数术家类,收录于“杂艺类”。而数理科学的历书、历经、历议依然是构成数术家类的要素。《四库全书总目》的“天文算法类”则收录了(1)推步(数理天文学)、(2)以算书(数学)为书名,在“术数类”收录有①数学(《太玄》和《皇极经世书》等)、②占候(占星术)、③相宅相墓、④占卜、⑤命书相书、⑥阴阳五行、⑦杂技术图书(见表1)。^④清术的学术分类法,将各种各样的占术也标以术数的学名,而将占星术的图书则列入术数类的占候。由此建立起将数理的“天文算法”与神秘主义的“术数”截然区别的学问体系。这不过是反映了《四库全书》及其后些许近代的见解,与清以前的用语完全不同。^⑤但是,这种命名法都清楚地显示了作为“数”的学术的历数与占法两者之间已经有了相当深的裂痕。另一方面,也反映了清朝经学的反神秘主义的性质。

(三) 算书中的占法和占书中的数理知识

术数学或数术,虽然大体上可以整理、区分为(1)历数学与(2)占术两个部分,并由此发展起来。但是,这两个部分不是独立存在的,而是有着密切的关系,互相有着深刻的影响,这是毫无疑问的。对这个事实予以最简洁说明的,就是算书中的占法的记述与占书中数理知识的存在。

《孙子算经》记述了开平方法和连立一次合同式的解法,是公元四五世纪的一本纯数学书。但此书卷末的一道题与其他问题完全不同。其中说:

今有孕妇,行年二十九,难九月,未知所生。

答曰:生男。

术曰,置四十九,加难月,减行年。所余以天除一,地除二,人

表 1 数学分类表

《七略》	数	历谱	天文	蓍龟	五行	杂占	形法	
		历算部	天文部	卜筮部	五行部	杂占部	形法部	
《七录》	术	子	天文历数					五行类
			历数类	天文占书类	卜筮类	五行类		
《隋书·经籍志》	数	子	历数	天文	五行	家	形势	
			历议	天文	卜筮	五行	阴阳	
《新唐书·艺文志》	术	子	天文历数					五行类
			历算类	天文类	卜筮类	五行类		
《文献通考·经籍考》	子	历算类	天文类	蓍龟类	五行类			
		历算类	天文类	蓍龟类	五行类			
《宋史·艺文志》	子	历算类	天文类	蓍龟类	五行类			
		历算类	天文类	蓍龟类	五行类			
《明史·艺文志》	子	历数类	天文类	五行类				
		历数类	天文类	五行类				
《四库全书总目》	术	子	天文法	算类	五行类			
			推步	算书	占候	占卜	阴阳五行	杂技术
《崇文总目》	子	历数类	天文占书类	卜筮类	五行类			
		历数类	天文占书类	卜筮类	五行类			
《遂初堂书目》	数	子	历议	天文	五行	家	形势	
			历议	天文	卜筮	五行	阴阳	
《直斋书录解题》	术	子	天文历数					五行类
			历象类	卜筮类	阴阳家类		形法类	

除三，四时除四，五行除五，六律除六，七星除七，八风除八，九州除九。其不尽者，奇则为男，耦则为女。

即是说，在出生前就可以预先知道婴孩的性别等。从我们今天的意义

来说此书对这个问题的答案,不过是一种简单的占法的变种,很难理解为一种算术。但是,在明代程大位的珠算书《直指算法统宗》中,也同样转录了这种解法。从这一点可以清楚地看出,至少当时是确实把它看做一种算术的。虽然这种说法与今天的视点相抵触,但也说明了科学或科学知识随时代发展而取得的进步。反过来,也如实地显示了算术与占术的近似性。这是巧妙地说明当时两者交流或错综交织的一个证据。这一点是确定无疑的。

另一方面,1973年马王堆三号墓出土的《五星占》,据推定是公元前170年左右书写的西汉初年的占星术书。从“岁星久处之地有庆”、“受岁之国必起兵”等看来,根据五星的位置,可以预言或占卜国家和王朝的命运。虽然从整体来看,《五星占》只不过是一本有关占星术的书,但此书却残留有关于五感星的详细的天象纪录,其中有关于正确的天文定数。从当时的科学知识水平来看,这显然是一座宝库无疑。例如,其中记录了关于木、金、土三星自秦始皇元年(公元前246年)至汉文帝三年(公元前177年)“晨见”(heliacal rising)的状态。所谓晨见,就是在黎明时星初见于东方天空。而且将木星的会合期定为“三百六十五日百五分”,即 $365\frac{105}{240}$ 。这个事实,意味着占星术从其学术基础上来说,并不欠缺天文知识和理论,清楚地显示了这种占术具有神秘主义的成分,但同时也具有计量方面的因素。

(四) 算法与筮法的结合

术数学是理数思维与卜数思维交错而发展的。关于这种复杂的情况,我们推测,当时的术数家交互使用两种思维,并且将这种思考的结果适当地加以组合,构筑一种类似细木工拼装式的命题。尽管如此,如果说他们同时使用理数的思维与卜数的思维,并且形成一种术数思维的连续的理论形式,这是难以想像的。这恐怕就是今天理数与术数完全乖离,在两者之间横亘着一个不可能逾越的或无法逾越的深渊的重要原因。但是,应该指出,在以往优秀的术数思维中,这两种思

维远远超过了我们的想像,错综复杂地结合在一起,发展成为一种思维的支架。秦九韶的大衍术就是说明这一点的一个典型例子。^⑥

南宋秦九韶的《数书九章》(1247年)是中国数学史上不容忽视的重要算书之一,其中称之为大衍术的联立一次合同式的解法,是其中最优秀的篇章。其基本解法,用高斯的记号可以写作:

当整数 $m_1 m_2 \cdots m_k$ 每两个互为要素, $r_1 r_2 \cdots r_k$ 为任意整数时,

$$X \equiv r_1 \pmod{m_1} \equiv r_2 \pmod{m_2} \equiv \cdots \equiv r_k \pmod{m_k}$$

满足上式的解是:

$$x_i m_1 m_2 \cdots m_{i-1} m_{i+1} \cdots m_k \equiv 1 \pmod{m_i}$$

对于这个解中的 $x_1 x_2 \cdots x_k$ 该解法解为:

$$X \equiv x_1 m_2 m_3 \cdots m_k r_1 + x_2 m_1 m_3 \cdots m_k r_2 + \cdots \\ + x_i m_1 \cdots m_{i-1} m_{i+1} \cdots m_k r_i + \cdots + x_k m_1 m_2 \cdots m_{k-1} r_k \pmod{m_1 m_2 \cdots m_k}$$

秦九韶在卷一《大衍类》的《著卦发微》条中记述了这一大衍术,详细暂且不说,其解法的奇妙之处就在于,一方面是高度的整数论的定理(Chinese Remainder Theorem),另一方面则具有一种独特的筮法的含义。^⑥也就是说,上记式的 $m_1 \rightarrow 1, m_2 \rightarrow 2(1), m_3 \rightarrow 3, m_4 \rightarrow 4$ 之类,就是秦九韶筮法的要点。其中, (α) 四十九根著(筮竹)无念无想分为左右两手、 (β) 将左手的著数为一根(m_1)、二根(m_2)、三根(m_3)、四根(m_4),各求其奇(残余),以其值为扚数(r_i), (γ) 将四个扚数各乘以固有的用数($x_i m_1 m_2 \cdots m_{i-1} m_{i+1} \cdots m_k$),将所得值加起来、 (δ) 将所加之和除以衍母之和十二($m_1 m_2 \cdots m_k$)之倍数、 (ϵ) 将所得值以衍法之三分割,以其商及余数的有无定为一爻之四象(老阳、少阳、少阴、老阴)等,与筮竹的操作等同。

从大衍术中可以看出秦九韶的思维路径,即:(1)关于《易·系辞上》传之卜筮的记载,“大衍之数五十,其用四十有九,分以为二两象,乘以一象三,揲之以四,以象四时”云云,对此加以详细的注释并探究其隐含的意义之后;(2)触发《易》的神秘性,在其记载中发现了高度的理数体系;(3)与系辞传的一字一句相对应,构筑了既是筮法又是算学理论之一的“数术”等等,并可能进行复原。秦九韶的大衍术,具有数理整合性的算术或数学定理,不但意味着原有筮法的基本操作,而且

渊源于《易》的数的神秘性刺激了理数,而理数所有的彻底性,又突破了卜数论证的界限,通过理数与卜数的相互作用,使思维发生了新的飞跃。应该说,在数论中理数的思维与卜数的思维完全一体化。

大衍术将原来无法并存的算术与筮法密切结合起来,将数的合理性与神秘性融会在一起,一个“数”术就这样发展起来,成为术数思维的一个发展形态。

三 经学与术数学

中国古代占主导地位的学术是经学,而术数学则是支撑经学的一个不可或缺的学术部门。

(一) 董仲舒的天人之学

众所周知,董仲舒的天人之学被埋没于浓厚的术数思维之中。事实上,《四库全书总目提要·经部·易类六》的按语中说:“如伏生之《尚书大传》、董仲舒之《春秋阴阳》,核其文体,即是纬书。”指出了它的术数学性质。同样,在春秋类中,关于董仲舒的代表作《春秋繁露》因其术数学的性质,从而论断“向来列其于经解之中,实非也”,从而没有将它列入真的经学著作之中,而是作为附录归于纬书一类,或者列于拟经学的位置。

以反神秘主义作为自己旗号的清朝经学家,虽然在董仲舒的经学中发现了绝对不能容忍或必须排除的术数思维或谶纬理论,但如果以此作为理由,全部否定历来被目为“群儒之首”或“儒者之宗”的硕儒董仲舒的思想,或低估其著作,还必须论定,在董仲舒的著作中,其术数思维是一种反映本质的机能。换言之,也可以这样理解:经学作为天人之学,在进行学术整备之际,术数的思维在方法论上构成了不可欠缺的本质要素;或者说,如果没有术数的思维就无法构成天人之学最核心的部分。

从大体上来说,董仲舒的天人之学是由两大支柱构成的,即:(1)自然论或存在论方面的天的哲学;(2)人学和伦理学方面的春秋学;同时由(α)“元”的思想与(β)灾异说将二者结合在一起。^⑦也就是说,《春秋(经)》的序辞,将即位之年不称为“一”年,而称为“元”年。而按照董仲舒的理解,《春秋》贵“元”就是正本的意思,所谓“以随天地终始”^⑧(《春秋繁露·玉英》)。而《春秋》在记述每年初始之际,作“某年春王正月”。之所以将“王”置于“春”与“正”之间,因为“春者,天之所为也”,“正者,王之所为”,“上承天之所为,下以正其所为,正王道之端”^⑨(贤良对策之一)。另一方面,“国家之失……”^⑩(《春秋繁露·必仁且智》)。这样一来,王者(畏恐天意)就从具有至善道德性规范的天的意志中寻求行动的根据或规范,与此同时,必须孜孜不倦地奋斗以实施《春秋》所说的人伦之道和德教、德治之旨。

董仲舒的哲学,将自然与人为一律对待,并没有去探求两者之间的区别。这种看法之所以可能,是因为他设置了(介入阴阳、五行的)天人感应或天人合一等概念。董仲舒在将春秋学上升为天的哲学时,应用了“元”的思想与灾异说,但是为了使这种推论发挥有效的机能,作为理论上最低限度的条件,必须确认和保证天与人之间有着最低限度的交流和共通项。这正是董仲舒之所以创立并发展天人相类学说的缘由所在。如果认为自然与社会之间是完全隔绝的,那么作为理论上的必然,就不可能从天意中去寻求人所作为的“元”,也不可能使社会现象与自然现象对应起来。其结果必然是,人学与自然学完全乖离,春秋学不得不脱离天的哲学。董仲舒发展了天人相关的学说,强调自然与人为的一体性,并认为这种一体性存在于天人之学体系自身之中。

董仲舒在自己哲学的概念装置中采用了天人感应或天人合一的说法。这种术数学的学说,就是以他的封建神学体系为中心的理论。这种术数学的天人感应理论,实际上有着各种各样变种,其思想外延极广,要对其作一个确切说明,实在也不是一件容易的事。如果以最简单、最基本的理论来说,它具有数和类的推论和方法,《春秋繁露·人副天数》篇的论述就说明了作为天人感应的理论基础的天人合一。

董仲舒依据典型的术数方法证明人就是小的天或小的宇宙,也即根据“数”的类推,并得出这样的结论:人的“小节(小的关节)三百六十六副(一年的)日数,大节(大的关节)副十二月份数,内有五脏副五行之数,外有四肢副四时之数”。又根据类推的方法指出:人之“乍视乍瞑副昼夜,乍刚乍柔副冬夏,乍哀乍乐副阴阳,计虑于心副度数,伦理于行副天地”。又主张“天地之符,阴阳之副,终设于身”,因而“身如天”。^①

天人的同质性和同类性得到保证,依据简单和常识性的“同类相动”的原理,就自然而然地导致天人感应。这种“天人一也”的学说,是董仲舒神学体系的核心。作为其证明的副数或副类的“数”的方法和理论,在董仲舒的天人之学中起着本质的推动作用。这种术数的思维方法,对于构筑董仲舒的神学体系是最重要或不可或缺的方法。这种评价或命题,由于董仲舒依据于术数的灾异说和阴阳五行说,就更确认其正当性;与此同时,是先前所说的清儒对董仲舒的解释。

众所周知,经学在董仲舒之后得到了独立的发展。学问的内容也充实和丰富起来,但总的来说,不管哪一个时代,经学就是天人之学,天人之辨是论争的主要问题,这一点都是共同的。但是,如果经学是天人之学,那么作为其必然结果,就不可能从经学内部完全排除术数的思维,经学的思维就不得不与术数性或神秘性纠结在一起。汉学的讖纬思想和律历思想、宋学的象数思想,都蒙上了浓厚的术数色彩,指出这一点并不难;而在反神秘主义的清学中,硕学之士虔诚地修究易学,揭示易学的神秘面纱,竭力否定经的术数性,要指出这一点也是容易的。但主要的问题在于,我们在考察经学时,如果完全舍去术数的思维,关于天人之间的某些命题就失去了依托。在经学中,术数的思维已经构成这一思想体系或理论最本质的部分。从总体上来说,我们必须指出这一点。

(二) 刘歆的目录学

上文指出,在董仲舒的天人之学中,术数的思维在其哲学体系中占有本质的位置。但是,作为经学(广义)的重要学术部门,它是否可

以设定为术数学,我们还没有作详细的论述。根据现存的史料,使“数术”这一种类在经学(广义)中占有不可欠缺地位的,首先是刘歆。

刘歆的图书目录《七略》原本因唐末五代之乱而亡佚,虽然现在失传,但在刘歆死后六十年之后,班固接续其学统,将《七略》的言辞加以取舍,编为《汉书·艺文志》。为此,使我们得以通过这一记载,间接地了解《七略》所收书籍目录的内容,以及这种书籍分类法的大概。《七略》由(1)辑略、(2)六艺略、(3)诸子略、(4)诗赋略、(5)兵书略、(6)数术略、(7)方技略构成。班固和阮孝绪论述了这一点。其后尽管对辑略有种种解释,但它至少没有包括书籍的目录,这一点是清楚的。而六艺略以下则以记述各个类别的目录为中心,根据《汉书·艺文志》可以确认这一点。然而,从目录书的结构可以推定,《七略》采用了六分法,即将所有的书籍或学术分为六个类别,各类分别命名为(1)六艺、(2)诸子、(3)诗赋、(4)兵法、(5)数术或术数、(6)方技。这种分类方法反过来认定了这样一点:在《七略》中,与六艺之学并列,数术或术数学是一个具有完整学术世界的独立领域。

如上所述,数术或术数学是对广义的数进行研究的学术,虽然历算学和占术是其主要部门,但在两汉之际,这种学术作为一个专门领域已经具有悠久的历史,是当时中国最正统的学术之一,这样说并非过甚其辞。在中国历朝历代,史官管理学术,春秋时期术数名家辈出,对此,《春秋左氏传》有详细的记录。而在汉代,史官与数术有着密切的关系,如河平三年(公元前26年)成帝命刘向领校中秘书(宫中的书籍)时,诏太史令尹咸校定数术书,就充分说明了这一点。刘歆本人在数术略大序中也作了同样的历史解释,同时表露了对数术现状的不满:

数术者,皆明堂羲和史卜之职也,史官之废久矣。其书既不能具,虽有其书而无其人。易曰:“苟非其人,道不虚行。”

刘歆认为,数术有种种的不足,应该继承春秋时代著名的术数家梓慎和裨竈等人的正统学术。

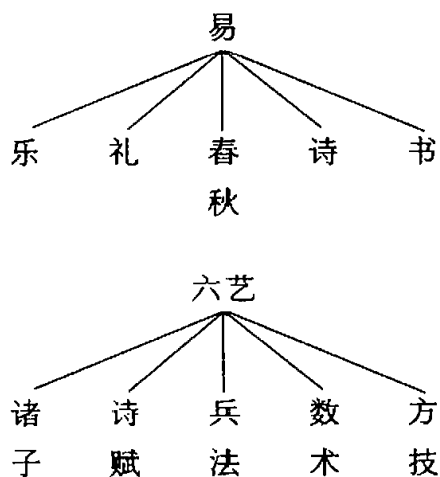
但是,数术略大序之说,并非仅仅强调数术之学的正统性。序文的开头称:“数术者,皆明堂羲和史卜之职也。”其所记述,(1)诸子略大序称,诸子之术“合其要归,亦六经之支与流裔”,而各家的小序有“儒家者流,盖出于司徒之官”、“道家者流,盖出于史官”等。可见,所有的诸子学都是由道术兴盛的古代圣王朝官学或六艺之术所派生的,同时考察了各家固有的缺陷。(2)兵书略大序称:“兵家者,盖出于古司马之职,王官之武备也。”(3)方技略大序称:“方技者,皆生生之具,王官之一守也。”与“王官”相关的还有兵法与医术,与此同时,也指出了现状的不足。综上所述,数术略大序的言辞也并非单纯的记实,其中包含着与学术有关的命题。也就是说,这些语句不仅仅叙述了数术是一种正统学术,被称为数术家的那些人都是古代明堂、羲和、史卜之官,有着自己的专门知识,“所以参圣王之政”(天文小序)或“圣人知命之术”(历谱小序),地位是相当高的。他们善于分析数所显示的征候,并清楚地揭示其所包含的神秘含义,是学术的职责或对技术官僚的期望。

我们还不应该忽视,刘歆在数术略中还引用了《易》系辞下传的语句作为自己的论据。这种絮絮叨叨地以经书字句为依据,并以此构建自己理论体系的方法,不仅是《七略》,而且是贯穿于刘歆所有论著的一大思维特征,反映了他的思维形式和解释的一个侧面,另一方面也清楚地显示了他对经学的深入思考。反过来说,刘歆是一个纯粹的经学家,但他是一个不同凡响的政治的经学家,因而我们可以看到:(1)将诸子学看成是“六经之支与流裔”,诗赋是诗经的末流,兵法、数术、方技放在儒林实学的位置;(2)将诸学与王官结合,从整体上追求目的性的认知的或政治行为。

数术或术数学,在两汉之际已经合为一类,成为从根基上支撑经学的一个重要学术部门。对于刘歆来说,这不仅是一个重要部门,而且对经学是不可或缺的。这一点,从对数术的各种具体评论就可得到充分证明,如“蓍龟,圣人所用”、历谱“圣人知命之术”、天文“所以参圣王之政”等。然而,以《七略》为特征的学术六分法本身,也不难说明这一点。《七略》的六分法,一方面为学术总体的分类提供了一个重大的指针,在另一方面,即使对六艺——经学的分类也是有效的。从这一

点来说,《七略》是由二重的六部分构造组成的。关于六艺本身的六部分结构或组织,六艺略的大序中说:

六艺之文,乐以和神,仁之表也。诗以正言,义之用也。礼以明体,明者著见,故无训也。书以广听,知之术也。春秋以断事,信之符也。五者,盖五常之道,相须而备,而易为之原。故曰,易不可见,则乾坤或几乎息矣。至于五学,世有变改,犹五行之更用事焉。



由此可见,不易之易学,可以说是世代变化的五学的源流或总括者,占有最为枢要的地位。另一方面,从学术总体的结构来说,在《汉书·艺文志》中处于主要地位,这是用不着多说的,至少,他在这种书籍分类中突出了经学的价值,将六艺中的易经乃至经学处于诸学源流的位置,这也是毫无疑问的。将原来没有什么关系的《七略》的二重六部分类完全等同,将易学与六艺放在诸学源流的位置上,因而即使刘歆关于学术总体的六分分类,不易之易学也统率着其他价值不相上下的五术,设计与六艺平行的结构或组织。正是这种结构成为不可混同的、数术对学术总体和经学占有不可缺少的地位。因为,如果确认这种六部分类的学术分类系统的整合性,由此就自动地导致(1)经学的不可侵犯性;(2)经学与其他五学的并列性;(3)各个学术的不可或缺

性,等等。换言之,《七略》的学术分类方法必然规定,由于其独特六分的体系的保证,数术与诸子学同样,是支撑经学不可或缺的一个部门。这种经学至上主义的体系,在中国相当长的历史时间里,其结构具有一种稳定性并具有强有力的影响。就以经学为顶峰的学术整体而言,可以总称为广义的经学。历史事实有力地证明了这种推定理论上的妥当性。

中国约自西汉以来,被称为硕学的真正的经学家,可以说都接触过术数学或进行过术数学的研究,并且有力地促使这种学问的深化。关于这一点,除董仲舒和司马迁、刘向、刘歆、郑玄等人外,还有扬雄(《太玄》)、蔡邕(《律历意》)、张衡(《灵宪》)、郭璞(《周易洞林》)、司马光(《潜虚》)、邵雍(《皇极经世书》)、朱熹(《周易参同契考异》及《易学启蒙》)、王应麟(《六经天文编》)、江永(《河洛精蕴》)、戴震(《续天文略》)、钱大昕(《三统术衍》)等等,可以说不胜枚举。那么,为什么会有如此为数众多的鸿儒会献身于术数的思考,并且有(1)自然科学的、(2)数神秘主义的、(3)自然科学且数神秘主义的成果问世呢?探究其学术上的原因,主要在于经学的内部存在容忍乃至促进术数思维的因素。正如前文所说的,经学的思维与术数的思维有着同一性,这也是原因之一。要说这样做的动机在于全力促进这种思维,那未免过于消极。实际上,其直接的、积极的原因在于数术具有经学总体不可缺少的性质,从根本上来说,不能不设定为由《七略》确立为基本范型的、中国独特的经学至上主义的学术观。刘歆的学术影响,即使在术数学领域也是相当深的,作为一种规范,其制约甚至及于术数学的基本内容。这样的评价并不过分。

四 术数学与毕达哥拉斯的数论

一个人如果多少涉猎西方的哲学史与科学史,无论谁也会对毕达哥拉斯学派的数神秘说与术数学的数神秘说有那么多的类似之处感到吃惊。毕达哥拉斯学派一方面真挚地追求纯粹的数学命题,为理论

数学奠定了基础；另一方面则倾听宇宙的音乐，发展了神秘的数的理论乃至组织神秘的宗教教团。而同一个学术集团，在进行科学论证的同时，又开展神秘主义的认知活动。这样做之所以可能，其最大的理由在于，在其哲学或神学根基上存在着一种关于解释自然的观念或概念的装置。也就是说，在自然的各种现象中存在着合理的秩序、调与规律性。存在着其自然法则依靠形与比例——数来表现的数的理论。毕达哥拉斯学派的数论与术数学的数论，如果仅就思想上、哲学上的框架或基本观念问题而言，恰好像一对孪生子。

但是，在今天，对于这两种学术的评价却大相径庭。毕达哥拉斯学派介于爱利亚学派，给予布拉东或阿里斯托特莱斯相当大的影响或作用，以致成为近现代科学形成的精神基础或原动力之一；相反，却很少有人从这个意义上对中国的术数学予以积极的评价，甚至仅仅将它理解为一种迷信。对于两者的评价为什么会有这样重大的差异呢？今天中国的学者不重视现代的数理说或清代的术数观一类的学问，因而不利于对术数学或数的二义性的解释。在进行卜数分析的同时，没有积极地从理数方面进行分析。这是非常遗憾的。虽然术数学或数术非常可能一下子飞跃到经学的理论水平，但迄今为止，我们对其所进行虚心的和不带偏见的研究还是太少了，往往用一种虚无态度来对待，因而，我们衷心地希望这方面研究的开展和积累。

注 释

- ① 山田庆儿《伯高派的计量解剖学与人体计测思想》(山田庆儿、田中淡编《中国古代科学史论续编》，京都大学人文科学研究所，1991年)汇集了这方面的具体事例。
- ② 《黄帝内经太素·营五十周》篇曰：“黄帝曰，余愿闻五十营。岐伯答曰，天周二十八宿，宿三十六分。人气行一周，一千(八)分，日行二十分。人经脉上下左右前后二十八脉，周身十六丈二尺，以应二十八宿，漏水下百刻以分昼夜。故人一呼，脉再动气行三寸。一吸，脉亦再动，气行三寸。呼吸定息，气行六寸……一万三千五百息，气行五十营于身，水下百刻，日行二十八宿，漏水皆尽，脉终矣。”
- ③ 参照第六章。
- ④ 本表根据姚名达《中国目录学史》(长沙：商务印书馆，1938年)的四部分类源流一

览表的算术部分制作,并作了若干修正。

- ⑤ 南宋郑樵《通志·艺文略》天文类中列有天文、历数和算术的书目;在“五行类”中记录了星占、轨革、筮占、龟卜、射覆、占梦、杂占、风角、鸟情、逆刺、遯甲、太一、九宫、六壬、式经、阴阳、元辰、三命、行年、相法、相笏、相印、相字、堪舆、易图、婚嫁、产乳、登坛、宅经、葬书等书名。初见之下,似乎与《四库全书》相似,但是它将天文分类为天文总占、五星占、杂星占、日月占、风云气候占、宝气等,其中体现的理念与《四库全书》的馆员的精神是不一样的。
- ⑥ 详细可参照川原《另一种易筮法》(《中国思想史研究》六号,1984年)。
- ⑦ 立论之际,从徐复观《先秦儒家思想发展中的转折及天的哲学大系统的建立》(《增订两汉思想史》卷二,学生书局,1976年)获益良多。
- ⑧ 董仲舒曰:“春秋变一谓之元,元犹原也,其义以随天地终始也。”
- ⑨ 据《汉书·董仲舒传》载,在董仲舒最初的贤良对策中曾说:“臣谨案《春秋》之文,求王道之端,得之于正,正次王,王次春。春者,天之所为也。正者,王之所为也。其意曰,上承天之所为而下以正其所为,正王道之端云尔。”
- ⑩ 原文为:“国家之失,乃始萌芽,而天出灾害以谴告之。谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至。”《汉书·董仲舒传》贤良对策一中的这段话几乎相同。
- ⑪ 《春秋繁露·人副天数》篇这样说明宏观与微观的对应关系:“天地之符,阴阳之副,常设于身,身犹天也。数与之相参,故命与之相连也。天以终岁之数成人之身,故小节三百六十六,副日数也。大节十二分,副月数也。内有五脏,副五行数也。外有四肢,副四时数也。乍视乍瞑,副昼夜也。乍刚乍柔,副冬夏也。乍哀乍乐,副阴阳也。心有计虑,副度数也。行有伦理,副天地也。……于其可数也副数,不可数者副类。”

(田人隆 译)

力与公正

——关于吕坤的全体生存构想

林文孝

前 言

沟口雄三先生提出，“天下”民众的“全体生存”问题是中国近代思想的基本课题，他还勾勒出中国前近代思想史的框架，揭示了中国近代发展历程独具特色的原因，这些都是先生的巨大贡献。其中，主要以李贽、东林派诸学士（包括本稿所涉及的吕坤）、黄宗羲、顾炎武、王夫之、颜元、戴震等为研究对象，沟口先生高屋建瓴地指出，明末以后的中国思想应该是一种关于人的生存欲望即社会性欲望的讨论，并在讨论中对这种欲望予以积极肯定。但是，虽然同样是对欲望的肯定，它又不同于西方式的、对个体欲望的承认，因为所谓“天下”，其特性就是最终要确定以共同性为优先，这是中国思想独特性格的体现。^①

全体生存，是一个有魅力的题目，即使拿到中国以外的环境中去研究，也绝对是一个具有普遍性的课题，并且有着很强的现实性。沟口先生不但对此深信，而且在学术界、社会上多次发表了有关此内容的演讲。但是，将这个课题重新置于普遍性之下来考虑，就会发现以下的疑问：全体生存，作为一个政治原理，包含着怎样的可能性或者说危险性？它要求政治共同体呈现怎样的形态？那些肯定了全体生存的实现具有可能性的理论，又是怎样解决与此相关的一系列问题的？

本稿的初衷,就是试图在沟口先生关于全体生存这个课题的理论基础之上,对上述实现全体生存可能性的几个疑问进行思索,同时,对一个文本进行解读。这篇文章在以往的积极探讨实现全体生存的诸种论述中,表现出独特的、富有生命力的特点,即吕坤(1536—1618年)^②的著作《势利说》(《去伪斋文集》卷七“杂著”)。^③

吕坤的言论特别是《呻吟语》,在沟口先生的著作中多被引用,并占有比较重要的地位,但不可思议的是,《势利说》却没有进入沟口先生的视野。是什么原因呢?我个人认为,吕坤在这篇文章中的理论,与沟口先生所描述的思想史之间,在某个点上存在着一个断裂。这个点,就是对作为人的本性的调和性的否定。对于这个问题,沟口先生比较谨慎,在使用材料方面也保持了一贯性。^④在以全体生存为人的本质的中国思想的主流中,这也是沟口先生思想史的中心位置,吕坤的思想是不应该出现的。然而,本稿之所以将吕坤作为对象,是因为他的独特个性,所谓独特个性,就是他的理论冲出了正统思想的严密包围。我认为,对这个冲出包围的思想的研究,能够对正统性文本的解读提供一些线索。但是,这个独特的理论所具有的价值,不仅仅在于它被认定为与正统有联系,而在于它在被所谓的正统理论规范化了的“中国思想”中,以自身的存在而引发异议。

我想再次澄清一下,本稿的目的,不是就沟口先生对吕坤的理解而进行什么批判,也不妄图正确、全面地总结吕坤的思想。本稿引用吕坤的其他著作,只是为了对解读《势利说》有所帮助而已。与本稿中所引用的相互“矛盾”的言论表达,有一些本身就是吕坤理论中出现的。本稿把论述的重点放在关于全体生存的课题上,并将沿着对此课题展开强有力论证的《势利说》的理论方向,探讨这个方向性命题所包含的前提或者说理论归结之所在。所以,总而言之,即便这篇文章在吕坤的理论体系中所占的不过是边缘位置(我认为并非如此),也并不会阻碍对它的解读。

为了实现全体生存,吕坤引入了“力”的概念。具体来说,作为势利的关联,本稿所介绍的理论系统,描绘了一幅用“力”这个概念来保证全体生存的理论框架。然而,这并不是最终目的,其他诸如公正的

贯彻、政治共同体的存续等有关共同性存立的重要课题,这些都与全体生存有着密不可分的关系。但是这种紧密关系,也不可避免地为试图通过“力”来解决、完成全体生存的努力带来诸多疑问。无论怎样,先来读一读吧,下面是已经断好句的原文,在后文引用的时候,只按照段落编号写出译文。

势 利 说

[1] 势利者,宇内之神物也。帝王者,势利之主也。天下之存亡、国之治乱、民之死生,在势利。顾所以操之者何如耳。操得其道,则为二帝三王;操失其道,则为桀纣幽厉。

[2A] 故语相生,则利母而势子也。得天下者,因天下之利而匹夫为天子,守天下者专天下之利而天子为匹夫。是利者势之藉也。利去则势亡。

[2B] 语相制,则势君而利臣也。天下皆趋于利,而无势以禁之则乱。今夫百货积于市,五尺童子守之,而百鸟获不敢取,势禁之也。万金藏于府,片纸只字封识之,百典守不敢开,势禁之也。何者?利能使人生而势能使人死,故苟不至于忘生,则畏死之心胜之矣。

[3] 帝王之御世也,利在下势在上,利欲公之天下,势欲揽之一人。其揽势也,非以贵我也,以天下而我无与也。

[4A] 使尧舜衣齐民衣立于市,以号召天下而能使之从,以设官分职而能使之重,以训海天下而能使之化,则无庸势为矣。使天下相安各得,而无事于纪纲法度,则无庸势为矣。故天子以势统百官,百官以天子之势布政令,以行其德意,万方黎献,懍懍奉法若训,而一毫不敢肆焉者,有操其势者也。

[4B] 势在臣则劫,势在万姓则亡。虽尧舜不敢以势与天下,此统一四海平定六合之灵器也。故礼乐征伐自诸侯而周东,陪臣执国令而鲁分,七国兵争而周亡。势在下故也。

[4C] 故君体魄而势魂,君丛而势神也。

[4D] 故曰势当私,势当在上。

[4E] 若藉之以贵我，则天下之祸也。舜禹有天下而能不与，知势非贵我也。惟有知皇帝之贵者，而后枯骨遍原野矣。是以势得以势亡，谓势为我物而有之也。

[5A] 天下之利，天下之所以相生相养者也。

[5B] 天不立君，君不建百官，则天下之利归豪强归贪暴。而豪强贪暴者专利，则生势以役群动而分天子之权。贫无赖者失利，则相聚以求所欲而启天下之衅。是利不可不均也。

[5C] 故天子者衣租食税而已，足以供军国之需而已。不专天下之有，建官分职，以人自有之利而使各有其所有，而又使利于有天子以保其所有，虽万世君可也。

[5D] 故曰，利当公，利当在下。

[6] 或曰，子不语名分道德而语势利，无乃非圣人训乎？曰势利者，以继名分而行道德者也。今夫名分可以使人死。餽犒不给，虽严刑不能督将士以犯锋镝。故高爵重禄厚赏崇荣，名分也，而利行之也。古之圣王，厚生先于正德，见饥馑之民而讲礼让训仁义，能使人人为廉节之饿鬼乎！故兴礼崇让好义乐仁，道德也，而利行之也。古语有之，曰既富方谷，曰义公天下之利，曰利者义之和。言利也，而不为欲。曰圣人之大宝曰位，曰揽威权，曰持太阿。言势也，而不为专。故利在上势在下，亡道也。此有天下者之大僂也。凡诶臣者而轻君之势利，不忠。圣人者，非势利之所能囿，而先天下以重其君之势利者也。故势利重则君重，君重则天下重。此天下相生相安之道也，圣人胡敢轻也？读《乡党》而知孔子不敢轻君之势利矣。

[7] 或曰，势利若斯之重也，君子将趋之乎？

曰，是何言与？天子有势利而不敢趋，何乃臣庶？臣庶而趋之，必亡。故君子惟忘利势而后为利势主。其得势也，行道德也，道德不行而势土苴矣，虽往役为佣所不齿也。其欲利也，视道德也。道德有玷而利粪壤矣，虽饥寒困苦所不恤也。故忘势利而能为势利主者，圣人乎。重势利而毫无所与焉者，圣人乎。

一 “势利”的关系和“势上利下的秩序”

——《势利说》的要点

吕坤在《势利说》中的主张可分为三部分,虽然在内容方面是不可分割的,但形式上却可以分为两个命题,即关于势和关于利。其中在[4]、[5]中,就这两个命题展开了各自的论证,在[6]、[7]中对命题的相关问题进行回答;另一方面,[1]作为导论,[3]具体地论述一般主张,[2]中对作为[3]命题的前提在概念上进行定义(包括概念的相互关系)。这里把在《势利说》中占中心地位的[3]和[2]的论述主旨,与相关的[4]、[5]进行对照,并比较分析,以探讨吕坤的肯定“全体生存”的实现具有可能性的理论,究竟有怎样的强度和特征。

首先来看[3]的内容:

帝王之御世也,利在下势在上,利欲公之天下,势欲揽之一人。其揽势也,非以贵我也,以天下而我无与也。(《呻吟语》)(译者按:原文误注为《孟子·滕文公上》第四章“有天下而不与焉”,改之。)

以上内容揭示了理想的君主统治的要谛,如果真的得以实现,社会就有了秩序。它的意义在于向处于君主地位的人提出了规范性的命题。其中值得注意的是,秩序的内容被定义为“势上利下的秩序”。实际上,这样的定义之所以成立,是因为“上”就是“一人”,“下”也可以等于“公”。但是,与其探索这个等式自身的意义,不如仔细思考以下一些问题。吕坤在将势与利分割开来之前,首先确定了包含着“一人”对“公”的“上下”构造的成立。这个构造是怎样成立的呢?将在本稿的第二部分对此进行解答。

那么,关于利与势,规范的命题显示它们所占地位是对称的,但实际上关于势的论述有许多补充,因而就打破了它们地位的对称性。这个打破,也反映在试图论证命题的[4]、[5]部分中。在[4]中,“势当

私,势当在上”在[4D]中作了结论之后,又在[4E]中限定了君主使用“势”的目的,这当然是对[3]的补充部分的呼应。在补充部分所论述的、对势的目的的限定,即势的行使必定要出于天下的目的。换言之,势也可以用作其他目的。在此意义上,势的地位在于它是一种手段。反之,关于利则没有言明,利究竟本身就是目的还利是实现特定目的的手段呢?也许利也被禁止用于其他目的,即:势与利的地位的均衡被打破,是不是恰好意味着势与利性质的差异呢?

但是,势与利各自所包含着的内容是什么呢?不可思议的是,在《势利说》中,并没有从正面对“势”进行定义,只是与利相对照,对“势”的属性进行了规定。“利,可以使人生,势则可使人死”[2B]。这表明,势毕竟含有“暴力”的成分。后文中也可见,在[2B]中,“势”的功能被确定为,通过“对死亡的恐惧”来防止无秩序状态。由此可见,势的核心内容是暴力机器,并且任何时候都可以发挥作用。上文所讲到的势作为手段的性质,更加确定了这个判断。因为,暴力在任何时候都是作为手段来行使的。

对“暴力”这个词语的定义,我选择了汉那·阿兰德的说法。^⑤但是,麻烦的是吕坤的“势”与阿兰德不同,更侧重于“权力”、“权威”等侧面的含义,正如后文中所看到的那样。^⑥阿兰德认为,暴力、权力、权威等现象,很少单一地存在,通常是混合在一起的。但是,吕坤的势,是包括了这些政治共同体的紧密结合状态的力的外部表现。阿兰德的论证结果并不一定对于《势利说》的分析毫无用处,结果恰恰相反。沿着阿兰德理论的导线,对“势”所包含内容进行多样性的归纳,可以发现问题在于吕坤理论支点——势与利的对抗化方面。特别是,权力与暴力之间的关系方面,阿兰德认为两者存在根本区别。这就明显地显露出吕坤的“势”在内容上虽然存在多样性,但在实质上其多样性已经被大大缩减了。

相对于势,利的内容似乎更简单一些。“天下以其利相生相养”[5A],即利是生养生存的资料。^⑦具体来说,利是以衣食为中心内容的生活资料。但从[5C]开始对此进行反论。“(接受‘是利不可不均也’的观点)所以,天子以租税为衣食,并以租税满足军事、国政的需要”。

可是,事情并没有这么简单。在[5C]中,为了解释出现的词语,不得不将利的内容扩展开来。“而且,以天子的存在而使自己能拥有自己所拥有的,便是利”。这里所讲的“利”,不是具体的财物,而是对特定状况所认定的、叙述语成分,即“赖以生存”。或者说,利是生存的条件。只有借这个扩展之后的含义,才能更方便地理解后文中的势与利的关系,特别是其中形成的关系。

对“全体的生存”在《势利说》中是以怎样的形式表现的,现在有所了解了吧。吕坤认为“利”作为生养的手段,是“下”,为天下所共有,并试图用“势”这种力来实现上述共有的目标。^⑧最关键的是,他的优势在于将势作为利的相关项导入理论体系,而且认为二者的相关样态是双重的,即形成与制约。具体来说,可以分为两个部分。

首先,关于制约关系,吕坤认为势制约着利。这一点从原文的[2B]中可以看到:

所谓相互制约,势是君,利为臣。当天下都在追求利的时候,如果没有势来制约则一定会发生争乱。^⑨例如,假如有很多商品放在市场上,虽然仅有五尺童子守护,但是即使一百个身强力壮的人也不会来抢夺,因为有势禁他们那样做。再假如有许多金钱在官府中保存,虽然用小小的一张封条封在上面,即使有一百名官员也不会发生偷盗,这是因为有势禁止。这是为什么呢?因为利可以使人生存,势可以使人死亡。所以,如果不能忘却生存,就会对死更加恐惧。

在[3]命题中,将利的分配作为可能,同时也强调了“势”是属于“上”的,但两者是相互制约的关系。此时,人性观成为吕坤理论的前提,他的人性观有以下内容:第一,人是追求利益的,即有生存的欲望;第二,作为第一的反证,认为只要没有达到“忘生”这种反常的境界,人通常都要回避死的可能性,而维持自己的生存;第三,在人性内部,并不存在生存欲望相互调和的可能性,生存欲望有过分泛滥的可能。在第三点中,可以发现《势利说》的理论与沟口先生所阐述的、以“全体生存”

为主题的思想史观点,是有所不同的,可能也不同于中国思想史上出现过的普遍论调。^⑩至于其中认为人性是不可调和的、是无秩序的观点是否正确,并不是首要问题。在这里,吕坤理论的最根本的要点之一,就是明确地指出了国家机器的重要性,并认为国家机器的存在,是出于过分追求生存条件的倾向所要求的,而且也阐明了国家机器的本质,即国家机器是利用人们对死的恐惧来抑制人们对利的过分追求。

通过势来抑制对利的追求,从而实现全体生存,可以归纳为“相安各得”[4A],或“相生相安”[6]等。其中[5C]中的论述比较详细。这种抑制是[5B]中的“即利必均”的“均”所要求的。“均”就是调和的分配状况:

所以天子……不以天下之物为专有,而设定各官职,让人人都得利,有所拥有;而且,使人人由于有君主存在而保全其既得利益,这样做的君主就可以做万代的君主了。

使每个人的财产都得到保全,全体的关系也就变得调和。这时候,在保证每个人都拥有使他们得以生存的最低限度的生存资料的同时,还要设定他们拥有资料的最高限度,即所谓的“分”。^⑪这样,势的目的在于,首先要保证利的均等,和维持分(以及作为分的总体的社会秩序)。分,不但规定了必须遵守的规则,而且也同时界定了什么是侵犯状态。从广义上讲,它是一种法。势通过对侵犯进行惩罚来维护分,并给分以实效性。

下面,来分析一下它们的形成关系。吕坤的理论认为利产生势,究竟是不是呢?来看一下[2A]:

关于双方的形成关系,可以说利是母,势是子。通过天下之利而得天下,匹夫也可以做天子;而将天下之利据为己有,天子就变成匹夫。利如果不存在了,势也一定亡失。

由此可见,势的存亡,是以利为根本条件的。但是,具体来说,作为母胎的利是怎样产生势的呢?日语把“因”翻译为“通过”,这带来了许多麻烦,因为“通过”可以有很多种解释。反过来,从灭亡的方面来考虑一下。天子将天下之利垄断,可以称为“利去”。这样,“去”的“利”也是天下人人的“利”,“利去”就意味着天下的人人都失去了赖以生存的条件。但是,这又为何归结为势的亡失呢?

可以通过很多路径探讨这个问题。极端地看,如果天下民众都灭亡了,势也就失去了行使的对象。但最重要的是,感到生存受到威胁的天下民众有可能会转变为势的行使者的敌对者。此时,权力就会掌握在多数人手中,于是,天子的势也就崩溃了。由此可见,势作为暴力的同时,难道不也是权力吗?^⑩

在两次被引用的[5C]部分中,成为“万世君主”的条件,被拟定为“由于天子的存在,使自己拥有自己所拥有的,自己的利得到承认”。这一点可以用来作参照。天子作为保全天下之利的存在,这个存在要维持自身存在的条件,就必须获得天下民众的支持,这就是势的基础。暴力被用于“正确”的目的,也可以换一种说法,即它得到多数人的肯定。如果具备了这个条件,匹夫也可以得到多数人认可,而可以行使权力。于是,势生成了。

但是,有关利“产生势”,另外一处讲到这个内容,有些与众不同,即[5B]:

如果天不立君,君也不设百官,则天下之利尽被豪强、贪暴者占有。如果豪强、贪暴垄断利而形成势,则天下众人都会被奴役,而天子的权力也被分割。民众失去利,贫困无所依赖,所以就会集结起来去追求他们想要的东西,于是天下便产生纷争。所以,利不能不均分。

这些议论设定了不存在行使势的君主的假设下而可能出现的后果。也就是说,有些人物,由于受偶然因素影响而富有个人的“力”,用来追求利而得到的结果。由于“利”被集中、垄断,形成了势。实际上,由于

势可以役使他人,所以,其中也包含着权力。但是,这里吕坤所讲的势,似乎更多地倾向于暴力的含义,被垄断的利,由于在支持那些豪强贪暴的生存之外还有富余,所以很容易转化为暴力手段。这样,利已经不再是最初的目的了,而变成了用以扩张自己的“力”的手段。这种情况,是所谓的势上利下的秩序所没有预料到的,或者可以说是秩序所试图禁止的。“干活,否则就杀了你!”之类的命令所以会出现,也是以绝对暴力为背景的,但它并不被大多数民众的支持。正因为如此,“贫无赖者”也并非完全服从于豪强贪暴的统治,他们会集结起来,去追求所想得到的。于是,当豪强贪暴的暴力手段再也没有足够的力量去压服集结成群的多数者时,只要注定会获得权力的多数者中还没有形成政治上的领导中心,权力很容易出现无秩序地流动。

两者的关系是:利产生势。对此结论,诸如上文所分析的,《势利说》自身存在两种思路,但可以感觉到:吕坤的本意认为,两者的生成关系的基础在于政治性共同体的存在。之所以有这样的感觉,如上所见,他指出,只有得到天下众人(他们的目的是使自己的利得到承认)的支持才能使势得以形成。

但同时,吕坤又将势的产生解释为由于利的过剩。这并非随便得出结论,而是基于他对事实的判断。在这两种思路中,吕坤所讲的势,是否可以与暴力、权力相等呢?还是指两者同时存在的状态?或者这两种都可能成立?

然而,从吕坤确定的论点来看,全体生存的问题不再具有特殊性,它已经与王朝存续的问题联系在一起。这是因为,势使全体生存(即利的调和分配)成为可能,而君主只有保证正确行使势的前提下才可以保持自己的地位。也可以说,以君主为中心的王朝体制是否能够存续,决定了全体生存是否可以实现。事实上,吕坤自身已经将此设定为论题,并作了阐述。在《势利说》的开头部分可以看到他的明确论述:

所谓势利,是世上非常奇妙的事物,帝王是势利之主。天下的存亡、国家的治乱和民众的生死都与势利相关联。而问题是以

什么方法去掌握势利。如果掌握的方法得当,就成为二帝三王(尧、舜和禹王、汤王、文武王);掌握方法不恰当,就会像桀纣、幽王和厉王一样。[1]

吕坤在《势利说》中真正关注的,也许就是帝王论。即帝王为了能够成为使王朝安泰的名君,应该怎样掌握势利?他认为,应该将势一元化地集中于上,通过利的调和分配而实现全体生存的目标。这就是吕坤的结论。

《势利说》的理论构成,在于它将不同起源的“天下=民生问题与王朝=君主”问题完全一体化。^⑬所谓天下,即同处于天的下面生存的共同体,所以,王朝一边与民同价,一边又依靠某种形式的政治结果而获得支持。吕坤认为,王朝不仅仅使民众事实上生存,另一方面,也使民众以王朝体制所带来的结果为彻底的依存条件。于是,对应着天下的唯一性,王朝也必须具有唯一性。这样就很可能形成天下归于唯一王朝的状态,也就是势产生了。势,必须由唯一的君主一元化地占有。

如果势在臣子的手中,则势将会衰微;如果被民众掌握,则消亡。即使尧舜也没有将势给予天下民众。势是一种灵妙的工具,可以统一、平定整个世界。所以,当诸侯兴起礼乐、征伐的时候,周王朝也就不得不东迁了;当国政被家臣把持的时候,鲁国便分裂了;当七国之间开始武力争雄的时候,周王朝就灭亡了[4B]。

“统一、平定”,这正是吕坤理论的目标所在。对利的过分追求,就会形成应该被平定的“乱”,如果势在下,就不能有效地制约利,那么肯定会造成王朝的灭亡,天下统一也就遭到破坏。全体生存=民生,它与统一、平定(天下的存、国家的治)是相重合的。

来总结一下。吕坤关于全体生存的构想,也就是以王朝来维持天下统一、平定的构想。这种构想主要表现为:用势来保证作为生养手段的利的分配。此时,势与利处于一种生成和制约的双重关系之中。势制约利,被认定是势的“正确”功能,但势的存在自身,又是以利为母

胎的。所以,政治共同体的所有机能都可以归结为势和利这两项上。吕坤在这点上的论述非常明确。而且,他在明确地论述这些事理的同时,又尽量回避着某些他不想看到的东西,所以,在这个意义上讲,明确地论述又可能是个陷阱。以下部分将通过分析这个陷阱,来揭示吕坤理论的不成立,或者说他的全体生存的构想在付诸实现的时候所遇到的重重困难。

二 “上下”的形成

吕坤所构想的政治秩序,正如前章所揭示的那样,可以称为“势上利下的秩序”。有两组对项使这样的政治秩序成为可能。它们是势与利,以及势利被各自定位的上与下。只要不是对吕坤的结论持完全肯定态度的话,那么就一定会对其形成的可能性抱有疑问。因此,对使上文结论成立的二组对项在吕坤的理论过程中如何成为前提的、又是如何导致破绽的,进行分析探讨。关于究竟什么是势利,在前文中已经作了简略的说明,在第五部分中有机会再次接触。这里就“上下”的问题进行分析。

这里我要探讨的“上下”的问题,并不是单纯意义上的上下关系,而是包含着一人对万人的区别。从吕坤将对立的二者结合在一起进行分析来看,他的用语方法值得注意。将“上”定义为一个人的“上”;同时,将“下”定义为万人的“下”。那么,这样的结构是怎样形成的呢?当然也许是个无法讲清楚的问题。但是,在[3]中,吕坤将“上”、“下”与“一人”、“万人”故意分开的表现,然后又归结为同一事物,这本身反而充满了疑念。

关于“上下结构”的形成过程,更加令人疑惑的是[5B]部分的论述。虽然前文已经有所引用,这里再来看一下:

如果天不立君,君也不设百官,那么天下之利尽被豪强、贪暴者占有。如果豪强、贪暴垄断利而形成势,则天下众人都会被奴

役,而天子的权力也被分割。民众失去利,贫困无所依赖,就会集结起来去追求他们想得到的东西。于是,天下便产生纷争。所以,利不能不均分。

对全体而言,应该将利置于下的位置上,并进行合理地分配;同时,作为使利得以均分的机器,就要求势的保持者——君主或作为他的机关的百官的存在。换言之,“利当在下”的同时,也就论证了“势当在上”。在这个过程中,出现一个虽然不至于致命但也十分奇怪的论点。首先,假设君主百官不存在,即上下未分,并罗列出因此而产生的问题,为了解决这些问题,便总结出君主、百官的存在是必要的结论。而在假设问题的另一面,如果“豪强贪暴者”将利垄断而形成势,以用来奴役民众,瓜分天子的权能。但是值得注意的是,天子的存在与否,是不能够假设的。这个论述的前提必须是天子的理念,或者说以势的保持和行使为内容的天子的权能,能够被允许如此纳入议论范围。对于吕坤的论述方法,这也是不可缺少的前提条件。实际上问题在于,处于绝对上位的天子的存在,或者说绝对的上与下的区分这个前提,是如何成为可能的?

假设君主、百官不存在,如果这个假设成为现实,那么会出现怎样的后果呢?吕坤认为,结局便是再也无法最终解决天下纷争的状态。豪强贪暴者垄断并积累利的结果,使势也掌握在他们手中,但是,他们对于群集起来的贫困无所依赖的民众,并不拥有太强的优势力量,所以很容易被颠覆。因此,君主、百官作为绝对上位被导入,并不是由于利的集中而形成的结果,而其中势的一元化是必要条件。但是,吕坤在此借助天的意志进行论证,他认为利必须均分,然后,天才立君,并使君与万民形成绝对的上下关系。^⑭

但是,将上下的起源归结为天意的解释,是地地道道的中国式的观念,这使得此课题过于神秘化了。^⑮而将势利的形成关系说成是上下的起源,也同样是神秘化的说明方法,倒是还有探讨的可能。“得天下者,因天下之利而匹夫为天子”[2A]。如前章所分析的,“通过天下之利”,可以解释为,使天下的大多数人(理论上是所有的人)由于势的

保持者的存在,都可以确保自己的私利作为自己生存的条件,并将这个势的保持者作为政治权力的终结点拥戴为绝对的。原来设想的政治性结果,在事实上表现为赋天子的权力予势的保持者,使他作为天下合法的代表者。王朝体制以及作为其支柱的绝对的上下结构,在最初形成的时候不也是一种被创造出来的法吗?

当然,这是比较脆弱的说明。因为所谓最初形成,也不过是被想像出来的。对此,吕坤应该负担起大部分责任。他的势上利下的主张,是出于维护王朝存续和防止王朝灭亡的目的而构建起来的,对王朝的形成进行说明并非其中心任务。^⑥实际上,《势利说》这篇文章可以看做对王朝灭亡的一个警告。吕坤在[4B]中指出,如果势在下,则导致灭亡,在[4E]中又补充说如果错误地行使势,也会使王朝走向灭亡。“故利在上势在下,亡道也”[6]。之所以这样说,是想证明他的势上利下的主张可以防止王朝灭亡的。作为反论,在前文出现过的[5C]中,他指出将利置于下、置于公,是成为“万世君”的方略。

但是,如果沿着他用来预防灭亡的论述思路,是否可以找到一些关于说明如何形成的线索呢?如前文所见,上述的这个脆弱的理论认为,上下的形成是由于天下生存方面的要求和最初形成时候的授权。可以说,这个说明既是对其论点的证明,同时也是背叛。

吕坤认为绝对上下的结构,之所以被实效化地维持下来,是由于势。只有这个构造保持稳定,才可以回避灭亡。请看[4A]:

如果尧舜可以穿着一般民众的衣服走到市井中,向天下发号施令使民众服从他们,设立百官训令天下使民众从善的话,势就没有存在的必要。如果天下民众相安无事、满足现状,没有需要告诸纲纪法律解决的问题,势也没有必要存在了。于是,天子通过势来统治百官,百官也借天子的势执行政令,于是,道德上的目标便得以实现。任何地方的贤者们都会诚惶诚恐地顺从法纪的训导,决不会有狂妄之举动,之所以能够这样,都是因为掌握着势的人的存在。

这里通过两个与实际相左的假设作为前提,设想出不需要势存在的情况,借此强调势的必要性。通过第二个假设状况,表明了使每个人对利的追求能够完全调和是不可能的,并反复强调必须用势来制约利——这样一个势利相关理论,同时,设定了分的“相安各得”,在“纲纪法度”中为势寻求支持点。但两个假设相比较,前者更重要一些。前者假设中,以尧舜对天下是绝对上下的关系为前提的基础上,为了保证下对于上的命令、训导无条件地接受,就必须有势。也就是说,势就是阿兰德所说的“权威”。^{①7}具体一点,吕坤认为天子与一般民众的特征差别应该是显著的。^{①8}然而,与势的多义性相对应,这个方面的情况也比较复杂。作为权威的势,支持着作为权力的势的建立。天子的行动无条件地被接受,那也许意味着:如果对其拒绝,则难逃暴力的惩处。吕坤在[4A]中表示,势所维持的是天子的号令、所设定的百官、制定的训诫等,其中最主要的是天子实效性的统治状况,另外还有用来设定、维持分的纲纪法度的实效性状况。由于与纲纪法度以及天子所订立的具体法规的内容相关,所以,势所维护的中心,应该是绝对上下的法。从[4A]的后半引用部分可以看到,这样对吕坤理论进行判断并没有什么不当。

不仅《势利说》[4A]的部分,其他部分也反映出吕坤的主张。他认为势所维护的,主要是法——也可以称为国家关系。^{①9}[2B]中指出,要通过势实现的结果,是防止豪强用实力对商品进行掠夺和对公的财钱的侵占。后者当然是以公的、政治机构的存在为前提的。而前者,也是通过与货币的交换而获得商品作为法规的前提。追求利的同时,通过法来禁止个别人的实力泛滥。在此,势所维护的中心目标,被设定为以绝对上下为前提的法——国家关系,也就是对势的垄断。

那么,怎样维护法呢?通常会由此联想到,什么是对法的违背呢?如果违背法的行为及时被诉诸法的应用,势也开始行使作用,这便是对法的维护。法的应用,即将维护法的势有形化,使人对法有了认识。其效果,是使人们不可能完全忘记势行使的可能性,并可以充分估量到违背了法之后自身会遭到怎样的惩罚,因而对违背法的行为自行收敛。对法的违背与被法惩罚的可能性,才使得法的维护成为可能。

法具有反复的可能性和普遍性,这是它形成之初就拥有的性格。一次性的法在限定上会陷于矛盾,对此,法所适用的事案只能是该次唯一的、无比的事件。法将这些事案的唯一无对比性连贯起来,找出其中有反复发生可能的范例,并对其行使作用,以实现法的反复。也可以将这种过程称为计算可能性。对于某个事案,谁来担负责任?担负怎样程度的责任?要对这些进行衡量,就需要在法中举出范例。这是由于在具体量用法的时候,本身就宣明了应该做什么、不应该做什么。法在这个的过程中被重新确定了,也实现了自身的维护。但是,法一开始就存在着反复的可能,在设立之初就具有需要维护的性质。反过来,所谓维护,在不断反复的角度来看,也是一种再设立。对于法来说,设立与维护是不可分割的。

通过势的行使来维护法。那么,势是否不能伴随法的设立而同时存在呢?可以回想一下吕坤在[5B]中描述的、如果绝对上下不存在而发生的情况。在那种情况下,人们为谋求利而发生纷争,势的个别化行使也肯定会充斥天下。于是,对势进行一元化集中的王朝体制建立起来。已经被建立起的王朝体制,也会被正当化地解释为是出于实现全体生存的目的。势无论是被设定为由天所设立的也好,还是被解释为由原始性的集结所授权的也好,在这一点上是一致的。然而,这些都无外乎是在王朝体制建立之后的回顾性解释。而绝对上下形成的当时的情景,其中的暴力性问题总是在这种回顾性解释中被遗漏。

势为什么必须处于上?为什么要被一个人掌握?关于这些问题,在《势利说》中存在两个平行的说明,都是为绝对上下的形成的非回顾性解释提供着线索。其一,是已经被多次提及的吕坤在[5B]和[5C]部分中的说明,他认为制约利,而导致了掌握势的君主的存在。这与将全体生存为基轴的回顾性解释相同,并且,这个直接的“利当公,利当在下”的论点,只不过是从反面进行间接论证罢了。但是,另一个说明,是“势当私,势当在上”的直接论证,并没有诉诸势利相关的理论。看来,吕坤的避免王朝灭亡的理论已经呈现出来了。参见前章引用过的[4B]。

关于这个部分,在前章中已经确认,统一、平定是与全数生存相重

合的。但是,这种重合值得赞成与否,另当别论。民的死生与政治共同体的存立,实际上是怎样的关系呢?第五部分关于死与共同性进行分析的同时,顺便对此有所提及。

这里需要说明的是,那些认为势如果在下就会立刻导致灭亡的口吻,都表明了这样一种观点,即势是王朝或者说法的关系的根本。这种观点威胁说,如果势由下位者行使,就会导致现有的法发生变更,树立起另外一个新的政治共同体。实际上,诸侯发起礼乐征伐,或家臣掌握国家政令,都会成为权威的源泉,使命令得到无条件地遵从,从而,曾经被大多数人支持的权力焦点也发生移动。七国之间的兵争,当然意味着暴力手段个别化地行使。这些活动虽然被作为对统一、平定的破坏而加以避讳,但是,所谓的统一、平定,本身又使法-国家关系得以确定。引用吕坤[5B]中的论点,便是以上含义。“豪强贪暴者”积蓄暴力手段,树立统治关系,便被认为是在分割“天子之权”。这里可以看出,吕坤认为只有对势的独占,才是天子权能的中枢,并且也是要努力维护的。

以上表明,王朝体制或绝对上下的结构都建立在对势的集中垄断的基础上,它们都是由势来设立的。由“天下之利”生成,为了全体生存而设立,在王朝体制建立以后,君主规定必须遵守的法的内容,这些都是对其产生而作的大致说明。通过这些说明,也许还不能了解集结的目的。由于势的集中,王朝被建立起来,可以使以上说明成为可能,并且也证明,在王朝建立的过程中,法注定是必然出现的。只有以全体生存为出发点来考察,才意味着关于上下关系产生的说明已经被置于回顾性解释之中。将议论的焦点集中在王朝存续的理论上,便可以发现势在上下关系中具有的基础性。^⑩

总结一下,包括“一人”对“万人”在内的绝对上下关系,构成了势所维护的法-国家关系的基干,而且它也只能依靠势才能建立。所以,君主对势的垄断性行使,在实现全数生存的同时,或者说在此之前,就已经具有自我保护的作用。而且,认为首先确立上下关系、然后才决定势利的理论,或许可以说是通过回顾性的解释企图隐瞒法和国家的起源。

需要补充一点,在本章中,将势维护绝对上下关系作为法的核心部分。但同样,势所应该维护的、作为正当的“分”却不能忽视。“天下相安各得”的要求下,“通过人各自拥有利,而使各自持有其财产”[5B]。势是其保证。这样就确定了各自正当拥有的“分”。也可以认为,确立一个基准,以判定是否有人威胁到他人的生存。这当然也具有法的普遍性、反复可能性和计算可能性等性格。^①

三 圣人与公正

如上所述,吕坤关于势利相关的基础上、势上利下的秩序的论述,在《势利说》的[5B]之前的部分中已经告一段落,其后[6]、[7]中的相关论述,是对一些“或者”式的疑问的探讨。正义的代表者“圣人”在[6]、[7]中开始登场。当然,作为圣人君主的二帝三王虽然在前文中已经涉及,但这里要探讨的对象是,像孔子一样虽然处于臣子的地位,但仍然成为道德完备的圣人。关于圣人问题的从属性论述,在吕坤思想中得出道德倒退——这个 HANDING 式的结论。^②

但是,道德要素真的发生倒退了吗?将它转换为正义的论题来讨论。即使是在[5]之前的部分里,将它与法的维护联系起来,与全体生存与王朝的存续同样看做主要动机之一,一点也不过言。势上利下的秩序的存立,有公正作为其内在制约。两者的形成和制约关系规定势利分配,看起来似乎不待“公正”而获得完结。但实际上,对公正的实现已经介入其中。制约,就是使利的分配“适当”,如果在势的形成的过程中来看,就等于承认了为了全体生存这个“正当性”的目的,可以使天下的权力归结为一个人物手中。

更进一步说,吕坤所要求的公正,不仅仅是势利相关的理论中内在的东西。这一点在[6]的前半部分可以清楚地看到。以下是这部分引文的内容:

某人说:“你不谈名分、道德,却只谈势利,这绝不是圣人

之训。”

回答说：“所谓势利，其目的是要使名分存续、道德畅行。人也可以为了名分而去死。但是如果没有军粮等食物的供给，即使有严格的刑罚，也不能统率兵将作战疆场。而且，爵位、俸禄、奖赏和荣誉的厚重，都是名分，但要通过利才能使它们实现。古代圣王首先要使民众生活丰裕，然后才有德行的正直（参见《书经·大禹谟》）。否则，圣人能看着民众挣扎在饥馑中而教导礼仪仁义吗？能让他们面对饥馑而甘心死亡吗？因此，倡导礼让、崇尚仁义虽然属于道德范畴，但也需要通过利来实现。”

以上这部分内容目的，说明了《势利说》的理论与圣人的关于名分、道德等训导并无二致，并阐述了必须以满足民众的欲望为名分、道德的前提。只有通过势的适当掌握和运用，才能使名分、道德得以实现。在此，势上利下的秩序，其直接目的是实现全体生存，同时还有另一个目的，即使名分、道德成为可能。不仅是像[4A]指出的那样用势来维护法，还要用势来保证利的分配和法的实现。

在这里，吕坤将彻底的全体生存论作为一个可能，他认为：在所有的规范秩序之前，保全生命是最有价值的，并且还有些过激地指出，只有沿着这个思路进行解释，规范才会成为生存欲望被实现的充分保障。当然，也还有其他的理解方式，比如，将重点放在另一个与全体生存一致的目的上。也就是说，全体生存中的全体，事实上并不是指所有生存着的人，而变成了仅仅包含按照名分、道德而生存着的那部分。正如最初所引用的通过“利”来发挥作用，即使对生存资料进行分配的权力掌握在君主手中。名分的作用，可以使人们甘于服从等级秩序，并遵守道德而生活，因为这样可以使他们获得利益。于是，其中隐藏着这样一个可能性，那些主张不同道德、名分，或处于正统名分、道德之外的人们，连生物学意义上的生存都将被剥夺。这里需要注意的是，即使通过“利”，其背后也是由势在进行操纵，因为只有势可以分配利。而且，名分自不用说，即便是道德，在其“兴礼崇让好义乐仁”的具体内容方面，包含着更广义的法。在此，也规定了势对法-国家关系的

维护的具体内容。

以上,仅就公正在法的作用下,与作为势的掌握者的君主所发生的联系进行了论述。但是,公正的问题,并不能完全归结为法的问题。如前文所述,法不但具有普遍的、反复的可能性,而且也具有计算可能性。而与此相对,发生的事件却常常是唯一的、不可比较的,而且,通常还会拒绝用以计算的一般化。难道不能站在事件的立场上来考虑什么是公正吗?每当有事件发生,就会谋求“公正”地对其进行判断;换言之,就是在法对事件行使权力的时候,要保证不损害事件所具有的特性。所以,这也是法之所以不能进行调节的原因所在。法在实质上为公正下了定义,但是事件却总是脱离法的制约。然而,公正并不是法,所以无法直接用来对事件作判断。而具体地可以用来参照、用来行使的,只有法。只能要求在法行使的过程中,可以要求其中应该包含着“公正”。

在要求法的同时,存在被当做异议的次元,它也可以称做要求正义的次元。那么,这个问题在《势利说》中是如何论述的呢?或者怎样被解读的呢?应该事先说明,那些不是君主的圣人,只与这个正义的次元发生联系。

在前引文[6]的前半部分中,吕坤关于势利的议论和主张,与圣人的训诫相一致的。接着,在后半部分中,他提到了圣人对势利秩序的观点:

臣下轻视君主的势利,是不忠。圣人虽然不可以对势利作出限制,但可以在尊重君主的势利方面为天下做出表率。于是,势利被重视了,君主便也被重视起来,君主被重视则天下就被重视了。这是使天下相养相安的方法,并不是圣人所能够轻视得了的。读孔子的《论语·乡党》,可以发现他也不曾有轻视君主的势利的言论。[6]

这里要探讨的问题,首先是作为法的绝对上下。这里所说的、应该被重视的君主的势利,指的是作为势的拥有者、处于保全天下之利的位

置上的君主所掌握的势利,所以,它处于绝对上的位置上,直接关系到对君主的尊重。而圣人,作为追求势、利等这些行为之外的局外者,也倡导遵守以上秩序。或者说,它成为一种被称为“忠”的道德层面上的法律。^③

但是,实际上并不是这么简单。这里,圣人之所以遵守绝对上下的法的根本原因是什么呢?对于作为绝对上下的法的效力的源泉的势,圣人只是局外人。如果是常人,那么他肯定会服从于势,因为势具体地支撑着法的强制性效力,其中包含着对权威关系的承认、赞同等诸多因素。但是圣人之所以尊重势利,是因为法自身力量之外的其他因素在发挥作用。那么其他因素是什么呢?

吕坤在文章中所给出的答案是这样的:将天下的安定作为第一义。这里所讲的安定的实质是,以“天下相生相安”为外在表现的全体生存的实现。但是,这个答案似乎使事情更加复杂了。圣人之所以特意提出这样的观点,肯定是因为存在超越势利的秩序(吕坤认为这与全体生存相重叠,也是法自身的秩序)的可能性。可是,这个可能性是由何而来的呢?也许这才是真正的问题所在。

对于圣人与势利的秩序之间的关系,可以看[7]部分的阐述:

某人说:“如果势利真得如此重要,君子是否也应该奋力追求势利呢?”

回答说:“何出此言!天子应当拥有而不是追求势利,臣下或民众也是如此。如果臣下和民众都沉迷于追逐势利,则天下必定灭亡。君子只有忘记势利,才能成为势利的主人,并且是为了张扬道德才会将势拥为己有。如果道德没有得到张扬,则势便像土芥一样毫无价值。而即使成为一个受奴役的人,也并不为耻,因为他是出于张扬道德的目的。道德如果被玷污,那么利也不过是一抔腐土而已。饥饿冻馁穷困与之相比并不是什么值得担心的事。所以,在忘却势利的同时,有能力成为势利之主人的人,便是圣人;在尊重势利的同时,又不涉及其中,便是圣人。”

首先,从整体的角度上来解释一下。吕坤所说的君子“成为势利的主人”,具体来说,指的是掌握势利,并且为了君子、圣人的目的而行使它,并将势利置于道德的从属位置。其前提是“忘记势利”。也就是说,离开了道德,势利自身并不具有任何价值,即不能“放任于追求”。

可以提出两个相互关联的问题。第一,在[6]的后半部分中已经提到,圣人具有超越势利的可能性。当然,只有君子、圣人参与其中,才成其为“道德”。可是,君子、圣人的称呼又是以道德为基准才成立的。正是因为与“道德”有关,圣人才被赋予超越势利秩序的可能性。

这种超越,在[7]中表现得很具体,其中指出,在未能达到实现道德的状态下,势利是无价值的。这里值得关注的是,“道德”的比重非常之大。在此之前,主题是势利的秩序,道德被认为是只有在势利的秩序之下才得以实现的。在这个意义上也可以说道德被放在从属的位置上。但这个问题却急转直下,圣人既不是天子也不是常人。可以试言,[6]中所阐述的道德,指的是通过君主的势利而实现的、法的内容;这里所说的道德,指的是从更加原理化的层次上来说的。或者还可以这样说,在势利的秩序被作为问题提出的同时,道德的问题也时刻伴随其中。即使势利的法在实际上是靠外力来设立的,在其存立的过程中,“道德”就一直在发挥着作用。

然而,“忘记”的问题现在搁而不谈,“成为主人”又是什么含义呢?由于掌握并运用势利,归根结底是君主的权能。特别是,势应该集中于君主一人,否则,便被认为会导致灭亡。但是,君子、圣人站在臣子的位置上,怎样才能让势利为自己的道德目的服务呢?这就是第二个问题。

为了分析这个问题,可以参考吕坤在其他著作中的理论。关于圣人的超越:

公卿争议于朝,曰天子有命,则屏然不敢屈直矣。师儒相辩于学,曰孔子有言,则寂然不敢异同矣。故天地间,惟理与势为最尊。虽然,理又尊中之尊也。庙堂之上言理,则天子不得以势相夺,即相夺焉,而理则常伸于天下万世。故势者帝王之权也,理者

圣人之权也。帝王无圣人之理，则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞而敢于任斯道之南面也。（《呻吟语》卷一《谈道》第34条）

高官们在朝廷上展开争论的时候，如果说有天子的命令，于是就不敢提出什么异议。同样，儒者在学校里进行辩论的时候，如果说孔子这样说过，也没有谁敢有不同意见。所以，在天地之间，理和势最尊贵，而且理是尊中之尊。在朝廷上论理，天子也不可以凭借手中的势而横加干涉。即使进行了干涉，理也会千秋万代地流传于世。所以，势是君主的权，理是圣人的权。之所以如此，因为所谓理，也关系到势的存亡。理的力量强大，没有什么不能超越的界限。所以，儒者可以毫无顾忌地任凭斯道南面。^④

这里所看到的，第一，理对于势的存立所具有的规定性。作为帝王之权的势，常常可以延长，而非得圣人之理与之同步不可。具体来说，需要以理的实现为其任。第二，理的性格被定义为可以扩展到天下万世，同时也可以说是上文提到的规定性的理由。或换个说法，也可以称其为恒常存在。第三，理是圣人之权，是与帝王之权的势相对比的。从圣人与理不可分的关系来说，《势利说》中[7]的部分中，吕坤将理称为“道德”是同样的道理。这里的“道德”应该包含在理之中。

规定了势的存立的、作为恒常存在的理，在与法相区别的意义上，不正符合了正义的要求吗？势利的分配和需要势来完成的正当目的等，这些构成势利秩序的各个规范，全部属于法的范畴之内。但是，除了反复、可计算性等具体内容之外，法在适用的过程中，被不断地提出异议并受到修改，在各个具体事例中严格遵循着寻求公正的原则要求，这个要求当然是恒常性的。如此解释（不如说“改释”也许更合适一些）的时候，似乎可以说明圣人是能够具有超越势利秩序的可能性的。或许，这种超越正是因为他们为圣人而被要求的。“超越”的说法常常会招致误解，或者意味着会陷于与势利秩序完全无缘的境地。而且在《势利说》中，还可以看到有这样理解的余地，这就形成了一个问题的点。只不过这里所讲的“超越”，终究表现为在法发挥作用的范围

内,公正所要求的各种方式。

如果对《呻吟语》这一条如此读解,也许不太自然。吕坤在此将理与孔子的权威结合起来。这或者表示出,理也是一种法的存在,通过“孔子说过的”这种形式格式化了。这里将《呻吟语》中的另一条整理出来:

道者,天下古今共公之理,人人都有分底。道不自私,圣人不私道。而儒者每私之,曰圣人之道。言必循经,事必稽古,曰卫道。嗟夫,此千古之大防也。谁敢决之?然道无津涯,非圣人之言所能限;事有时势,非圣人之制所能尽。后世苟有明者出,发圣人所未发,而默契圣人所欲言之心,为圣人所未为,而吻合圣人必为之事。此固圣人之深幸,而拘儒之所大骇也。呜呼,此可与通者道。汉唐以来,鲜若人矣。(《呻吟语》卷一《谈道》第14条)

道是天下古今共通的理,人人皆可拥有。道不可以成为私人所有,圣人不私自占有道。但是,儒者却总是独自把持道,而表面上将道称为圣人的道。而且,言辞必定借用经书上的内容,做事情必定因循老的做事方法,并主张说这是在卫道。这(尊重经书和古事)果然是一道可以永久守护的堤防,谁还能攻破呢?但是,道是没有界限的,因为事物是随着时势的变化而变化的,圣人所订立原则也不能完全概括。若后世有杰出人物出现,就会说出圣人没有说过的话,而内容正是圣人曾经想说出来的;圣人没有做到的事情,这些杰出人物做了,与圣人要做的事情没有区别;这样的话,对于圣人来说是莫大的幸事,同时对于那些固守陈规的儒者,则是最害怕见到的。啊,这些话只想说给明白事理的人听,但是自汉唐以来,这样的人又有几个呢?

这里反映出,道不但具有恒常不变性,同时还具有无限定性。道或“理”只要是具体的法的内容,两者同时成立就是困难的。法所适用的事件,随着“时势”的变化,永远是唯一的、无类比的以对适用基准进行破坏的对立性存在。所以,这里要说的正是处于恒常不变中的公正所要求。无论有何特殊事件出现,总是被以公正来要求,这就反映了

它的无限定性。借用中国传统用语来说,就是有“变通”的可能性。即使在刚才的引用中,将孔子的话附会为理,也可以在其中读出道的无限定性。

实际上,这并不是严密的说法。无论是道还是理,在其被领悟、被发现的一瞬间,便成为值得参照的法。而且无论任何领悟、发现的东西,其实都是法,或者可以说是终极的法。但在各例事件具有的特殊性条件下,事实上那些领悟、发现也总是被拖延的。也就是说,道和理既有作为法的性格,又有正义公理的性格,两者复杂地结合在一起。^⑤在本文中,作为与势利之法的比较,特别强调了其作为正义公理的侧面。

正义公理,通过势利向法的秩序不断提起异议,同时也支撑着法的存在。“所谓的理,也关系着势的存亡”(前面引文《呻吟语》卷一《谈道》第34条)。但是,吕坤并没有把这点作为一般原理,而是将其收入了各自承担者的“人格”的问题中,即圣人与君主的问题。这当然与前面说过的第二个问题有关联。理所依托的圣人,通过君主用势利的手段,使道德变为现实。但是,怎样设计为了实现这个目标的途径呢?

这当然需要考察在政治秩序里,公正是如何实现的。还是来看看吕坤在文章中是怎样讲的:

有圣人于此,与十人论争,圣人之论是矣。十人亦各是己论以相持,莫之能下。旁观者至,有是圣人者,有是十人者,莫之能定。必有一圣人至,方是圣人之论。而十人者旁观者,又未必以后至者为圣人,又未必是圣人之是圣人也。然则是非将安取决哉?昊天诗人,怨王惑于邪谋,不能断以从善。噫,彼王也,未必不以邪谋为正谋,为先民之经,为大犹之程。当时在朝之臣,又安知不谓大夫为邪谋为诬言也。是故,执两端而用中,必圣人在天子之位,独断坚持,必圣人居父师之尊,诚格意孚。不然,人各有口,人各有心,在下者多指乱视,在上者蓄疑败谋,孰得而禁之?孰得而定之?(《呻吟语》卷五《治道》第142条)

有圣人在这个场合中,并与十人进行争论。圣人的论点毫无疑问是正确的,但十人的方面也各自强调自己的论点正确,相互不能说服。有旁观者来到,有的认为圣人的观点正确,有的认为十人的观点正确,无法作出决断。只有再来一个圣人,才能够判断那个圣人的观点正确,但是,十人中的的人和旁观的人,都不一定认为后来来到的就是个圣人,也不一定认为后一个圣人同意前一个圣人是正确的判断。这样,什么是判断是非的标准呢?《小旻》(《诗经·小雅》)④的作者哀怨道:“王被邪恶的阴谋所诱惑,不能选择善而从之。”(《诗集传》)但是,那个王也说不定是不是把邪恶的阴谋误作为公正的计谋、“效法着古代圣贤”、“恒常之大道”。⑤当时朝廷里的臣子们,也不一定不认为大夫(“诗人”)的意见是邪恶的阴谋或“肤浅的言辞”。因此,把握两端而用中道⑥,这样,圣人一定要站在天子的位置上坚持自己的判断;或圣人必须处于引导天子的位置上,怀着诚意纠正错误,取得信赖。否则,因为他人会有各种各样的说法、各种各样的想法,会在私下进行批判,会用迷惑的眼光看天子,而身在上的位置上的人,由于疑惑的日积月累,也会取消原来的谋略。谁又能让别人决定放弃批判呢?

吕坤的提问,看起来是在问“决定公正的标准”,其实不然。之所以这样说,是因为,在此圣人的公证性是毫无疑问的。但值得注意的是,对互相平等地进行说服来达成一致这种可能性,吕坤抱着彻底的怀疑。所以,会陷入只有圣人才能保证圣人的公正的漩涡。这里实际上要问的是,公正与否,既不是由论争的当事人决定的,又不是由周围旁观的人判断的,那么在双方不能达成一致、寻找不到保证的情况下,什么是实现正义的方法策略呢?⑦值得注意的是,吕坤的头脑中始终都在思考着政治性的决定。上文提到的《小旻》,在这首诗里充满了忧虑:王不能采纳正确的建议,只听从小人的邪恶阴谋。献上计谋的人很多,而王又不能比照古代圣贤或大道进行判断,所以不能决定谁对谁错。诗人认为这样的情况便是亡国的预兆。

只有在公正与同意的关系这个问题内来考察,才会发现吕坤的答案的确很惊人,尤其表现在通过导入上下关系来进行论证这一点上。圣人利用上下关系,也就是利用君主的势来贯彻公正。具体来说,作

为实质上拥有决定权者的君主与圣人一致,或者圣人充当天子的教导者发挥其影响力,从而达到贯彻公正的目的。《势利说》中说的,君子、圣人为了实现道德的目的而掌握势、追求利,就是上述情况中的一个方法策略。后者多少含有一些现实意味,但无论如何,公正总是和法紧密结合在一起。尽管正义公理总是要超出法的秩序,吕坤也把它归入可以使之死的势的势力范围。

但是,这并不是真正的解决,或者说只是将问题搁置了一下。最重要的,如果不认为圣人的公正是对的,或根本上就不承认其圣人的身份,这种情况下,圣人怎样才能担当起君主所交付的教导的任务呢?又怎么会拥有天子的位置呢?如果圣人无法切实地处于上的位置上,那么,依然无法保证公正的实现。对于法的秩序,要确定正义公理的地位,吕坤的论述是失败的。

吕坤所遇到的困难原因在于,他将公正的问题归结到圣人的人格问题内,要想通过圣人在政治上的进退状况来确定法的秩序与正义公理之间关系。这里面所包含的问题可以从两个方面来考察。

第一,要表现圣人的人格是困难的。正义公理要求在各种情况下都具有妥当性,它在法的秩序内部发挥作用,但并不具有什么实质内容。但是,圣人必须是体现公正的特定人格。公正有了具体的形式,在必须保持其正确的同时,其模式在既成的公正以外是不存在的。具体说它是法,从人格上讲,君主是法的秩序的体现者。所以,圣人必须是君主的拟像。因此,孔子成为世世代代的人们视其如同帝王一般的有德者。所以,在分析圣人之后可以看到,公正是对法的秩序的忠实模仿。将法的秩序与正义公理结合在一起,就必须将各种人格化了的法的秩序与公正密切联系在一起,实现圣人对君主施加绝对的影响力这样的梦想。

第二,相反,会不可避免地出现一些连官位都没有的圣人,更不要说君主的地位了。现存的法的秩序,便与公正无缘了。也可以说,这种情况下,公正与法秩序是完全不同范畴的问题。吕坤就是这样认为的:

贤人君子,那一种人里没有。鄙夫小人,那一种人里没有。……故论势分,虽抱关之吏,亦有所下以伸其尊。论性分,则尧舜与途人可一揖让于一堂。论心谈道,孰贵孰贱?孰尊孰卑?故天地间,惟道贵;天地间人,惟得道者贵。(《呻吟语》卷四《品藻》第37条)

成为贤人君子的素质,成为鄙夫小人的素质,任何人身上都具有……所以,关于势分,即使是看门的,也可以表明他的尊贵,因为还有比他身份更低的;从性分上说,即使尧舜,也可以与路人会聚一堂,相互施以对等的礼节;谈论心、道,区分贵贱上下并不凭借表面的标准;天地间,道最尊贵;天地间,领悟道的人最尊贵。

所谓势分,是指相应的社会地位上权势的分界。作为人品的判断标准,有爵位和邪正两种,在省略的部分中,对应的是其中通过爵位来判断的内容。在势利的秩序中,集中在天子手中的势,被限定地表现为官僚机构。^⑩但是它并不能真正地确定人的上下贵贱分别的标准。道的世界,是与势分阶层毫无关系的存在。一方面,说明了道的独立性很高。另一方面,说明它的批判性只存在于理论层面,并不付诸具体行动。从法的秩序的外部来对法的秩序进行批判,批判自身便处于法的外部,反而会造成法内部对此批判毫不在意。也许“忘却势利”的人格会成为“利势之主人”,推行道德;但反过来,也可能被势利的秩序遗忘抛弃。

公正在法的秩序里,不仅仅通过圣人作为其人格化的代表,同时也通过其他方式参与其中,“所谓道……人皆拥有”(前文引用《呻吟语》卷一《谈道》第14条)。总之,法的秩序与公正的关系,通过法的秩序中的众人而形成了。其中特别是通过行使法的权威,或受到法的规范的人们,在下面部分,这些人们中的一人要登场了。

四 盗贼的公正,或称法的非公正

对势上利下的秩序进行维护和再设立的更加强有力的形式,便是执行死刑的那一瞬间。这时被杀的人,违反了全体生存的法。但是,违法的人本身,又肯定是有公公正正的。这个人可以将自己的行为的特殊性,申辩于适用在自身的法的面前。在申辩的实践中,正义公理在发挥作用,而现行的法也因此被架空。但是,这种情况下,就有可能导致其他的法或法的他者出现。

在吕坤的某本著作中,记述了一个即将被杀掉的盗贼的申辩。题目叫做《盗对》(《去伪斋文集》卷七“杂著”):

强恕子,不知何许人。绍圣中为碭郡守。碭界鲁宋颖亳间,故多盗。强恕子善捕,善鞠诘,获者往往坐死。一日,执劫杀者于萑苻中。狱既具,械以白监守。盗蒲伏泣庭下,不肯行。守曰:“冤乎?”曰:“无冤。”“望矜疑乎。”曰:“疑固不疑,矜则尚有请也。敢问,死刑犹有加乎?”曰:“刑五,死为极。有磔于市,有族,惨则惨也。均死,则无以加死矣。”曰:“死有加也,盗当死。死无以加也,何以刑大于盗者?以大于盗者与盗同死,惟明公辨焉。”守愕然曰:“汝不辞盗而辞死,亦有说乎?”曰:“有。”再问,再无言。守曰:“有言则免。”对曰:“小人不知死所。自谓可矜者八。自小人之为盗也,死吾挺与刃者三五人焉,是仇予者,是与予角命者。未尝逞淫怒杀无辜,其可矜者一也。……始予为饥寒所驱,盗亦死,不盗亦死。设乘坚策肥,何肯丧廉隅至是,良夜为羞。其可矜三也。……幸者一夕饱,不幸骈首就上刑,不能保妻子全躯,尚敢徼天幸冀荣利以终身。谋疏易败,前路无多,其可矜七也。……仁者留一线以生人,小人又多乎哉。惟明公造命。”守泚然汗背曰:“吾为汝请城旦可也。”他日见观察使云云。观察使曰:“减朴(原文)可也。”言之刑大夫,刑大夫释之。君子曰:“辞之不可已也。

盗有言不死。”或曰：“是黠盗也。得以言免，彼无能言与不敢言者，其可赏也夫。”

强恕子，不知道是什么地方的人。绍圣（北宋哲宗的年号，1094—1098年）年间，碭郡（以现在的安徽碭山为中心）的郡守。碭，位于鲁、宋、颍、亳交界，所以，盗贼很多。强恕子善于追捕和审问，经他手逮捕的多被处以死刑。某日，在水草茂密的水边捉到了一个潜伏的强盗杀人犯。经过判决后，给犯人戴上枷锁，送到监狱管理者处，盗贼在法庭上趴在地上痛哭流涕，不肯行走。郡守说：“冤枉你了吗？”回答说：“不是。”郡守又问：“不同意对你的罪行的判决吗？”回答：“对我的罪行的认定没有什么意见，只是对判决还有些想问的。比死刑更厉害的刑罚是什么？”“刑罚分五种，死刑是极刑。有的在闹市中被分裂肢体，有的父母妻子也被连累，惨是很惨，但都是死。没有比死更严厉的刑罚了。”“如果有比死更严厉的惩罚，那么盗贼被处死，就没有什么不适当了。但如果没有比死更严厉的刑罚，假如有人罪行比盗贼更严重的话，该被处以什么惩罚呢？罪行比盗贼还要严重，如果也和盗贼一样被处以死刑了事，请问阁下如何解释呢？”郡守很惊诧，说：“你做强盗，却可以坦然地说不想死，有什么借口吗？”“有。”可再问了两次，两次都没有说话。郡守又说：“如果你说出来，我就免你死。”盗贼回答说：“我不明白自己为什么非死不可。我可以有八条借口值得酌情处理。^⑩我自从来做盗贼以来，虽然有四五个人是在我的棒刃下死亡的，但他们都是我的仇人，是在与我搏斗的时候，我不得已杀死的。我从来没有乱发淫威地杀害无辜的人。这是值得酌情的第一点。……我开始做强盗，也是由于饥寒交迫的原因，做强盗是死，不做强盗也是死。如果我的生活可以拥有坚固的马车，骑乘肥壮的马，那我怎么会做这样缺德、蒙耻的事情呢！这是请求酌情的第三个理由。……幸运的人可以饱食终日，不幸运的人却要伸出头来被处以极刑，而且连妻子儿女都不能保全。如此这般，还能够企求上天的恩赐？还能够追求荣华利益中度过一生吗？即使有所期待，也会被现实击得粉碎，不可能有什么前途。这是请求酌情的第七个理由。……仁者即使有最后一根丝线，

也要救助一个生命,而我呢,不能得到这样一根丝线吗?阁下,请给我一线生机吧!”郡守听到这里,脊背都出汗了,说:“我一定会为你向城旦^②请求减刑。”过了几天,郡守见到观察使,将情况作了汇报。观察使说:“可以减到扑。”之后,这件事情又传到刑大夫耳中,刑大夫下令释放了那个犯人。君子感慨:“看来言辞是很重要的啊!^③即使是盗贼,只要善于说话,也可以免于死。”某人说:“这是个狡猾的盗贼。用巧言簧舌就可以免去死罪,但是那些不善于言辞或不愿意这样说话的人,才是值得褒美的。”

故事的前因后果显示了发生的时间和地点。宋代的碭郡,在京东西路,属于单州,但是其行政区划后来发生多次改变。碭山县,是现在河南、山东、安徽、江苏四省交界的地方,明代是南直隶、徐州府属。吕坤的故乡宁陵县所属的河南归德府,与碭郡相邻,所以,吕坤对于当地盗贼多的情况有着很深刻的认识。或者,这个故事也可能是从传闻中得来。的确,交界地区很容易不受行政管辖,加之茂密的水草芦苇提供了可以藏身的环境,这些湿地地带就成为盗贼的巢穴。而湿地地带可能是由于历代黄河泛滥造成的。

如果具体地限制时空,那就不知道究竟是谁,也或者说谁都有可能是其中故事中的人物。作为第一出场人物的郡守,不要说籍贯,甚至连真实姓名都不清楚。只知道号,或一个通称而已。他叫“强恕子”,一个很有讽刺意义的名字,人也是个在工作中很有同情心的人(《孟子·尽心上》)。这位先生是个酷吏,喜欢把自己的犯人判处死刑。故事也再也没有可以知道姓名的登场人物了。故事的内容也十分简单,无非就是一个盗贼由于强盗杀人被判死刑,但是强恕子听了这个盗贼犯人的申辩,开始动摇,后来为犯人申请减刑,并通过上级的批准释放了犯人。故事告一段落之后,出现两种意见:一种是“君子曰”,这样的评论方式见于《春秋左氏传》,这里也应该是沿袭了它;另一种是“某人”。

从这篇文章中,可以发现什么问题呢?首先一个问题,就是犯人的申辩。这个犯人究竟通过怎样的申辩,使一个习惯于处死犯人也可以称为法的执行人的郡守,在这件事情上酌情处理,开始怀疑向犯人

宣判死刑的法自身的正当性了呢？甚至开始不自觉地建立起另一个法。他的怀疑表现了对有权要求犯人死亡的法的一种怀疑。那么，对法的怀疑，或者说建立起的另一个法，是什么呢？另外一个问题是，两种意见的具体内容是什么？是从什么样的立场出发，评价盗贼在法的层面上的实践的？

那么，先来看看盗贼的申辩内容吧。关于这一点，王国轩曾经说过：“这八项对比，真把官场弊病揭露无遗，官不如‘盗’，‘盗’可哀矜，所以使那些为官者‘泚然汗背’。这则寓言，不仅是对官场虚假腐败的揭露，而且也表现出吕坤对啼饥号寒民众的同情。”^④这个理解颇为正确。在八条理由中间，原文中没有被引用部分的内容是这样的：“二、即使偷盗，也只以富贵的人为目标，而且也根据情况有所控制。盗窃来的财物也没有任意挥霍。四、与士大夫们不同，因为没有做过学问，所以失去了道德心。五、与伙伴平分得到的财物，没有自己独占过。六、即使被不名誉地称呼为盗，也没有强行阻止人们这样称呼自己。八、在被审问的时候，没有什么可以隐瞒，坦白地回答一切。”加上已经引用的三条原文，便成了与士大夫相对照的八条标准。仿佛在说，士大夫们在这些方面所犯的罪行，比我盗贼还严重，所以，该死的难道不是士大夫们吗？如果与法联系起来，这种情况不正在呼吁另一个法，去制裁那些比被该犯人所犯罪行更加严重的士大夫们吗？

但是，在本文里所展现的是一个与众不同的读解角度。我相信这种读解是可能的，而且使文本的内容更加易于接受。将该犯人被减刑，以至于被释放，都归结为士大夫对他的申辩感到汗颜，笔者这样说明似乎有些牵强。^⑤这也许带有一些吕坤的意图，但也可以认为，对于盗贼的申辩，法的秩序自身也存在某种怀疑。所以，从父母官到观察使，再到刑大夫这些裁判机关，最终都不得不放弃了自己的职责——对法的行使。

在第一条里，将杀人作了区分，指出杀人可以分为任意妄为的“无意义的”杀人与杀掉自己仇敌的“正当的”杀人。于是，就出现了一个与现行的法不同的、另外的法，而且是对于势利秩序最危险的法。因为这种将某种杀人判断为正当的主张，同时也宣布了个别的行使暴力

的机能,即处于下的人们持有势是正当的。

第三条中,将开始盗窃的原因解释为是不得已而为之的事情,从而请求宽大。这也就是在要求另一个,即容许在饥饿的时候行盗的法的成立。也可以理解为,对现存法的合法性的一种怀疑。因为事实上民众处于冻馁的状态中,所以势利的秩序并没有完全地建立起来,民众的生存没有得到保证,而且只有势在发挥作用。这样的情况下,任何人与其仆地死亡,还不如选择使用不法手段谋求生存。只要可以保住性命,在绕过官宪制裁的前提下,达到生存下去的目的还是有可能的。

所谓的绕过官宪的制裁,在第七项里表现为幸运和不幸运的问题。法必须要具有适用于任何人的可能性,为什么在现实中还经常出现没有被适用的事例呢?那不就是典型的不公正吗?这表现了对那些凌驾于法网的人的一种愤怒,同时,也突出了法在适用过程中所出现的偶然性的问题。

在法庭上,试图脱离将要对自身行为进行制裁的法,而呼吁另一个法的努力,是不会有效果的。但是,这种对另外的法的呼吁,不正是体现了现行的法的根本之处存在着不公正吗?实际上,这三条有共通之处,都在对法或势所垄断的强制死的可能性表示怀疑。上述的几个问题,对于死刑的判决,都是最大的反命题。

所谓死刑,就是将犯罪的人的一切可能性全部予以抹消。而生,却拥有任意将自己变得与现在和过去都不同的可能性。将这种可能性完全抹消,的确是最终极的解决方式。但是,因为它是最终极的解决方式,而将所有情况都同一化了。强盗、“正当的”杀人、“不正当的”杀人,以及为了生存而不顾一切的罪行,都被死所同一,没有考虑不同情况的特殊性。即使犯罪的原因是这些由于政治共同体的机能不能充分发挥而造成的民众饱受冻馁,刑罚还是要执行。法秩序的存在,是因为执行刑罚本身。吕坤认为,让民众受冻馁之苦的王朝,都是要灭亡的,但只要王朝存在着,为了维护法的尊严,死刑仍然要执行。但是,由于那些在法被适用的时候出现的偶然性,作为解决方式的死刑更难于接受。

对于死刑存在着的这些疑问,集中起来可以用当时盗贼的问题“死刑之上,还有更严厉的刑罚吗?”概括表示。正如郡守的回答,死是极刑,将一切同一化。对于这个回答的抗议,具体是在指责那些士大夫所犯的罪状比盗贼更严重,而且这也是对吕坤的、将对势的垄断作为法的秩序的核心的一种挑战。这个挑战,是被强制性的刑法促成的。郡守们本来只需要将掌握于自己手中的法对犯人行使便可以了。但是,《盗对》中的郡守,不但倾听了盗贼的申辩,而且还对盗贼作了答复。他并没有对现行的法进行辩护,而是答应犯人酌情宽大处理。

但是,如果这次承认了这种申辩,那么,死刑就有不再被执行的可能性了。因为无论多么重罪的人,在相适应的法的范畴内,他的恶都是可以计算的,所以,从量的角度讲,超过他的恶的、更大的恶总是存在的。这样,就不可能存在根据比较结果而要求减刑的事例了。法具有计算可能性,但实际上这种计算在有的情况下被放弃了,比如统统被判以死刑。但从刑罚体系来看,存在着一种无限大的飞跃性。盗贼使这种飞跃性呈现出来,但又试图通过计算来掩盖它。

这种情况下,连坐、族党、“凌迟处死”等形式的死刑,自身所表现出的差异化、体系化,在回答盗贼的疑问时是无意义的。问题的焦点在于,为犯罪的行为主体所设计的,不外乎强制死。郡守自己也承认这一点:“刑分五类,死是极刑。或在闹市上被凌迟,或连坐父母妻子,虽然很残酷,但都是死。在这点上来说,没有比死更严厉的刑罚了。”实际上,连坐制度也许是一种有效的抑制力,但对于举目无亲的单身汉来讲,没有什么作用,罪犯本人自身要受到惩罚,所以连坐制与其他刑罚并没有太大区别。而“凌迟处死”,在达到死的痛苦程度、尸体是否能保持身体原来的形状等方面存在差别,但前者是在绝命之前的问题,并不是“死”上的差异;后者则是死之后观念上的问题,而在抹消现世的可能性上是同样的,与通常的死亡没有区别。因此,应该说问题的关键在于,作为一种刑罚的死,如同乘法中乘以零一样,将所有的特殊性都消除了。

盗贼所指出的刑罚体系上的陷阱,也是吕坤主张的法的秩序,或

一般的法的秩序中所包含的。或者,甚至可以说法秩序整体也是借此得到支撑的。吕坤主张用垄断的势来建立法的秩序之所以有效,是因为强制死的可能性常常清晰地出现在人的头脑里。只有在死刑执行的一瞬间,法才得到最有力的维护。法所具有的反复可能性,实际上,法反复地被适用,自身就要求了它是不断被破坏的。破坏的同时,也在重新建立。由势来维护法,便处于这样的状态。应当判死刑的罪行,是对法最大级别的侵犯,所以,要受到最大级别的暴力的制裁,法也因此被更加有力地维护。但是,这个法的维护的核心部分却腐败了,因为背叛了法的基本性格——计算可能性。从这点出发,裁判机构所表现出来的过分反应,证明了法的秩序面对盗贼的挑战时是无力的。

再谈一些关于死刑的问题。在执行死刑的一瞬间,法就被宣明。但是,被处刑的当事人,被强制性地排除在法之外。或更准确地说,接受死刑的人,通常是法之外的人。否则,怎么能说他触犯了法呢?而且判处死刑的依据,通常由法的秩序掌握着。正如所看到的一样,在吕坤关于法的秩序的构想中,死刑处于维护法的核心地位。通过暴力来维护全体生存的时候,最大程度行使暴力的机会,便是杀掉威胁到他人生存的人。但是,在生存的法之下将强制死正当化,本身就是相互矛盾的。也就是说,这时被处刑的人,被认为处于生存的法的外部,但是,如果他是法之外的人,又为什么法还可以在他身上使用呢?如果不是以法的秩序自身的存续,或处于法的秩序的內部的大多数人的生存安全为论据,那么死刑的根据是不存在的。实际上,吕坤自己关于死刑观点也是这样的:

圣人之杀,所以止杀也。故果于杀而不为姑息,故杀者一二而所全活者千万。后世之不杀,所以滋杀也。不忍于杀一二,以养天下之奸,故生其可杀者而生者多陷于杀。呜呼,后世民多犯死,则为人上者妇人之仁为之也,世欲治得乎?(《呻吟语》卷五《治道》第125条)。

圣人杀人,是要达到制止杀人的目的。所以,杀的时候很果断,不会犹豫不决。因为杀一二人,而可以使上千万的人的生命得以保全。而后世的不杀,却成为使被杀的人增多的原因。不杀一二人,却滋养了天下的恶人。所以,让该被杀掉的人继续活着,就常常会使那些应该活下去的人们遭到杀害。后世之所以有那么多的民众犯了死罪,是因为那些为上者的“妇人之仁”造成的。这种情况下,是没有办法治理好国家的。

由上可以看出,生存的公理,或说得更加详细一点,就是杀人者之外的全体成员的生存要求,便使死刑正当化了。杀人犯由于有再犯的可能性,对生者构成威胁,所以,必须将他消除。^⑤作为个别暴力行使者的杀人犯的存在,威胁到了要保证全体生存的法的秩序,也破坏了君主对势的垄断。保持个别状态的势,就有可能出现与现行的法不同的、另外的法,所以,也对法的秩序的存续构成了威胁。

在死刑问题上,犯罪者与法的共同体之间的分界线,从某种意义上讲,是否已经背叛了法的反复可能性呢?因为执行死刑的时候,总是起码有一人被排除在再次被适用的可能性之外。对于被处刑的人来说,死刑是最后一次对自己适用的法,以后不可能再有机会了。从法的秩序内部来看,反复只发生了一次(但是对于法的维护,反复是不可缺少的),死刑者只是法的一个终止符。这种绝对的非对称也与法的计算可能性中所存在的破绽同样,不正是在死刑中呈现出来的法的终止符吗?法自身在不断地为自身打上终止符号的同时存续着。

当然,被法的共同体所抹杀的死刑犯,以对法进行了侵犯的形式与法发生关系,被判死刑是其侵犯行为所付出的代价。而法,对于在法的秩序内部生存的那些善良的人们来说,确切地相信它会反复,也认定它必然与自己毫无关系。在法的限度内,自己的生活安全得到保证。但是,对法的反复性予以确认,也可以说,是确信肯定有某个人,但是自己除外,一定会犯罪。这样使人犹豫地得到结论,这难道不是极端的恶吗?因为这是生存在法的内部的我必定会遇到的问题。也许可以这样认为,与伦理的次元,或正义公理的次元相对照,法的次元不可回避地包含着不公正。重要的是,在对这个事实充分认识的基

础上,应该将法的不公正渐渐减少。

再来看看两种意见的内容吧。“君子”从言辞的功用的次元上评价这个事件。当然,对要在自己身上行使的法进行对抗,用自身的特殊性,或主张建立另外的法等等,都是通过言辞来表达的。而且,《盗对》中盗贼,正是通过自己的申辩而达到了被释放的目的。

“君子”进行评论的着眼点,在于犯人辩论的技巧。

但是,疑问产生了。法,真的是那么脆弱吗?即便如此,难道只要具备了辩论的技巧,就可以让法失去应有的作用吗?这表明,法为了宣明自身而开设的场所——法庭,存在构造性的问题。而且,法本身也显露出构造上的危机。但是,在法庭上显现出这样的危机,并不是日常可见的,反而可能是令人惊诧的。

如前文所述,在法庭上呼吁建立另外的法的努力是无效的,无论如何都是要按照现行的法进行辩论。但是,法所要制裁的对象,却是法之外的人。由执法者作出的裁定,处于犯人根据另外的法而提出异议的危险中。最后会使裁判者陷于法与法的斗争中,而现行的法并不能保证在斗争中最终获胜,因为没有任何依据可以保证现行法是公正的。只有在法庭上,才会有最强有力的、对法进行维护的现场,同时又是法最大的危机所在。作为郡守,应该只进行形式上的议论。他也可以指出,盗贼的申辩,一方面请求减刑,一方面诉诸现行的法所禁止的标准,然后强制执行对盗贼的死刑。日常中,也许会尽量避免这种危机的出现。但是,能够让盗贼延续生命的最大要因在于,法的执行人卷入了实际的论战中。面对盗贼申诉,郡守无法通过实质性的辩论来申明现行法的优越。法庭上的危机束缚了郡守的手脚。

在法庭上呈现出来的危机,实际上是与法自身构造上的危机相联系的。法自身决定了他者的存在。法通过自身被破坏而得到维护,这一点已经得到确认。这也就等于说,必须存在破坏法的人,而且他不一定是老老实实出现在法庭上。或许他并不参与法庭上的辩论——这种法的意义上的行动。所以得出结论,这样的人的出现是不可避免的。

但是,法庭排除了这样的人。法庭作为一个辩论的场所,不得不

将其排除在外,因为言辞是法庭的基准。在法庭上,通过语言使别人承认自己行为的正当性,以免于一死,得到这种资格,本身就是一种具有普遍性、适用可能性的法。而且,值得注意的是,法的存在,其根本性部分是与语言有着密切关系的。法,看起来只要被服从,它就会保持沉默。但是,法的维护,通常是通过语言上的信息来执行的。比如判决。法的“公正”在每次判决中得到体现。正因为有了这种宣明,死刑才不是单纯的杀人,而被标榜为合法地通过权力维护法的正当行为。在这样宣明的同时,也限定了对抗手段,即只能通过承认法的权威的语言行为方式。这里,法与语言发生紧密关系,从而将自身也特权化了。在这个意义上,出现在法庭上的法的危机,还没达到全面的地步。

“某人”在评论中指出,正义公理,不只与那些通过语言便可以申明自己的主张的人发生关系,这种关系肯定是由一个人来建立的。他既不是现行法的信徒,又不会有要求另外的法的主张,正义公理一定会与这样的法外的人发生联系。而且也谈到了法的真正危机,至少这种意见是读解方式之一。有的人“不会讲,或不愿意讲”。根据“某人”的意见,如果盗贼借助言辞的功用免于刑罚,那些没有用这样的手段而被处死的人便是值得嘉赏的了。这依然是在法的内部结构中,用刑赏的范畴来计算所占位置的说法。而且,吕坤的真意,或许正是借“某人”的口吻来阐明的。这也显出他对狡猾的盗贼感到不是滋味,又讽刺了裁判机构懦弱地采纳盗贼的申辩,反而阻碍了法的公正执行。

但是,重要的是,即便如此,也仍然引起了大家对那些不善于言辞的人们的重视。他们的命运只有一死。实际上,他们不可能受到嘉赏,也不可能得到法的救助。而且,他们没有通过言辞向法提出异议,没有要求得到正义公理的庇护。从直观的角度看,这是个极大的“不公正”。如何才能消除这个“不公正”呢?无法找到直接的、完整的答案,但是对于有关法(当然还有语言)的共同性的问题,作了较为深刻的考察之后,努力获得了一些线索。

五 公正、共同性、死

吕坤在自己的理论中,将公正的问题完全并入法的领域或使法正常运行的力的领域之中。这里力图对作为势利的局外人的圣人的存在,和势所要抹杀掉的盗贼的申辩进行分析,来探讨可能妨碍吕坤理论的完整性的因素。《盗对》中的“某人”所指出的次元,使公正的问题变得更加复杂了。这是一个根本性的、不容忘记的次元,虽然是含混不清的,但也可以理解。本章将围绕着有关公正的论述,从共同性的观点出发,重新对其进行总结,而且将对吕坤所构想的、全体生存的法的秩序,究竟要实现怎样性质的共同性的问题,进行分析。

那么,为什么要求公正呢?虽然这是个极抽象的问题,但可以这样回答,因为人的生本身,不可避免地是一个共同性的课题。假如一个单独的人,他没有什么事情不能够做。但是,只要他与他人建立关系,公正便成为问题了。

关于公正的问题,本稿分为法的次元和正义公理的次元两个方面进行比较说明。这里重新确认一下,关于法,其基本性质是具有普遍性、反复可能性、计算可能性。对于发生了的事件,必定有一人要承担责任。使这种责任具有归结的可能的机制,便是法。谁?承担何种程度的责任?根据具体的事件,法将其还原为具有反复可能性的范例并进行计算,这是法进行判断的核心。而且,在每次发生具体的反复时,法重新得到维护。因此,吕坤用“势”表现这种力的存在。

与此相对,正义公理定位于法所适用的事件一方。事件是唯一的、无比的,具有特殊性。可以这样认为,特殊性不被损害,便是公正。但是,关系到事件每次状况的特殊性,所以公正要拒绝一般化。因此,法的适用,在正义公理的对照下,便是一种不公正。但是,正义公理,只是作为一种公理而存在,并没有可以参照的具体内容。判断公正的实质性标准,通常由法来担当。正义公理根据具体状况的特殊性要求特殊的公正,而实际上,起判断作用的只有法。

所以,确切地定义法与正义的关系是非常困难的,起码目前如此。法一方面遵循着正义公理,一方面又背叛了它。在正义公理之下,既存的法经常被提出异议。但是,正义公理绝不是超级审判者,它在法被适用的现场出现,或顺从于法的理论,或使法不能充分发挥作用。

由此可以看到,公正的问题,在某个方面出现了两个互为背反的次元。要求公正的共同性自身,也存在着两个次元。

在考察普通共同性的性格时,死是不可回避的方面。因为,要直观地理解普通共同性的性格,只要举出一个例子便可以充分说明,即不死的人也就没有与他人一起生存的必要。死是一个人与他人发生关系的根本条件。而且,这里具有可能性的关系的状态,也有两个层次,它们分别与公正的两个层次相关联。下面的分析力求更加严密一些。

从个体的层次上来看,死,是将一切可能性全部抹消。反之,生存,则具有变成与现在不同的、任何事物的可能性。换言之,伴随着死亡,这个人便可以确定,作为一个有始点和终点的故事,他不是其他什么人,他就是他。但是,他究竟是怎样的人呢?他被认定为怎样的人的一瞬间,这个个体已经不存在了,所以,他只是相对于他人而存在的。在他人的头脑里,保留有他是怎样的人的记忆,形成了他一生的固定形象。在生存的过程中,无论被暂定为“何人”,对于个体本身来说,并不是一个完结,他是“何人”仍然要被他人认定。总之,死是使这个人确定地成为“何人”的瞬间,这个认定并不是由死去的人本人完成的,而要借助他人,这是死成为共同性的基本条件的第一性的理由。

但是,存在不存在这种死呢?它既不能确定一个人是“何人”,也不能被他人记忆。回答是:不仅存在这样的死,而且还很多。在前面一段的说明中,人的共同性是以记忆的共同体为前提的,并由记忆的共同体的界限而划分界限。

换句话说,在记忆的共同体中,人对于他人是“何人”呢?人就作为“何人”具有回答(=归责)的可能性。但是,也应该有一种他人,不考虑我是“何人”,也就是说,与我所归属的记忆共同体不同。岂止如此,也应该有对记忆共同体本身的他者。那么,我,对在此意义上的他

人,不具有任何回答(=归责)的可能性吗?并不如此。我之所以是我,即使暂时作为记忆共同体的成员,也一定存在我成为我的可能性。“记忆”的界限,现实中作为权利问题,并不能主张实现这种可能性的最终权能。实际上,通过他人将记忆共同体同一化之后而得出我是“何人”的答案,也是因为具有可以成为任何其他的无限可能性的根本原因。这个次元被否定的时候,记忆的共同体也无法避免地腐败了,因为它失去了出现任何新的事物的可能性,或者说它失去了产生新的记忆的机能。其结果,生只是单纯意义上的生存,而放弃了除此以外的其他意义。

与具有无限的其他可能性相对应的是,要担负无限的责任。这是共同性的第二性的次元,也可以称为无限的共同性。联系到死的问题来说,在这个次元上,人不可避免地要遇到无数他者的死,并且不得不接受这些死。其结果,作为无论如何不能接受他者的死的特殊性,“我”便产生了。这种特殊性的形成,正是以他者的死为契机的,所以才构成了共同性的第二性的次元。而且这个次元,使自己与他者的关系中存在第一性的共同性成为可能。虽然使其成为可能,但并不等于说它就拥有了外部的、超级审判的机能。因为,那是要由具体事件的具体关系来决定的。记忆的共同性的核心,是一种确信,即在于谁经历了我的死,在我死后确定我是何人,然后将我置于记忆中,其前提是我自身也经历了无数他者的死。如果这种经历是可能的,那么从第二性的次元上来看,在经历的同时,原始意义上的“我”就已经形成了。

以上对共同性中存在第一性、第二性的两个区别,以及其中死成为基本条件的问题进行了分析、确认。共同性如果可以按照以上两个次元进行区别,那么各自对公正的要求,在本质上也是不同的。公正可以分为法的次元上的公正和正义公理次元上的公正,各自对应共同性的第一性次元和第二性次元。

在共同性的第一性次元中,公正的实现被认为应该由法来担当。人相对于他人作为“何人”生存,就要相应地承担作为“何人”的责任,即在生存下去的同时,具有归责可能性。为了判断责任,就要参照在具体事件中每个人之间的关系的状况。如全文所确认的那样,这种参

照采用了法的形式。因为要求它具有普遍性、反复可能性和计算可能性。在某个事件中,究竟该由谁来负责呢?负怎样程度的责呢?法含有对此可以作出计量的范例。

但是,第二性次元中的情形却大不相同。在这个次元中,无数的他者的死,使我成为一种特殊性,而且其中含有无限的责任。在此次元中,使我成为我的他者,绝不仅仅等于有生命的他人,他们属于另一方面,因为不可能与他们在对等的资格下建立相互归责的关系。无限性和特殊性,都是无法计算的,这里可能的只有正义公理而已。每个事件的发生,都具有唯一的、无比的性质,必然要对他者作出应答。而这里登场的他者,是我的力量无法控制的、特殊的事物,我对于他者所担负的责任是无限的。这里可以凭借的公准只有一个,即公正,虽然它只是一个近似于无内容的公理。

事件的唯一无比性、他者的特殊性、我的责任的无限性,必须丝毫无误地付诸行动,虽然这是困难的。但是,公理通常已经存在了。

再重复一下上文的主要内容,共同性的两个次元,并不是孤立地存在的。法与正义之间的关系,也与共同性的两个次元之间的关系相对应。如果记忆的共同体所记忆的范围作为最终基准——法而固定下来的话,正义公理则会要求想到有什么被从中排除出去,也就是说,要求想起使“我”成立的无限的他者及其特殊性。

那么,从上文对共同性的分析可以看出,吕坤所构想的共同性究竟具有怎样的特质呢?在此,死也作为共同性的基本条件,当然是通过比较特殊的方法,即用对死的恐惧来做联系的纽带。每个人都对自己的生存将被抹消而恐惧,所以服从于“分”,从而全体生存也就有了实现的可能。只有强制死能够制造死的恐惧,其可能性是通过势的集中而实现的。以对死的恐惧为主轴,不是对死者而是对生者,共同性的核心存在于生者对生存的欲望之中。在这一点上,也许可以说,根本不同于前文论述的普通共同性关联到自己的死所具有的他性乃至他者的死。

在共同性之下,公正的状态也显得比较特殊。生存受到威胁,这是要彻底禁止的事情。“分”的法,或将分实效化了的绝对上下的法

(势处于上的位置),就是公正的全部,这样说并不过分。圣人要体现的、叫做“道德”的正义公理,也利用了君主的势,并且只有借助于势才得以发挥作用。《势利说》中的“道德”,是法的广义的内容,即“兴礼崇让好义乐仁”[6],这不得不使人想到,道德的实现要凭借君主的作用,即所有的公正,都被划入法的或者说力的作用范围圈内。这便是死的秩序,其含义是将侵犯法的人杀掉。这里讲的对法的维护,是彻底地为了生者的[自我]保存,丝毫没有考虑他者的余地。

生存的欲求。要满足每个人的生存欲求,这当然是个普遍性的课题。但是,它也确实要受到生物学法则的左右。满足生物学意义上的必要条件,包括有规律地供给物质的活动,可以延迟死亡。站在这个视角上看,人也许可以称之为“可替换的”人。生存自身,是具有排他性的。所以,在其他的要求下,人的特殊性是很难成立的。吕坤的“共同性”便属于这个次元的范围内。于是,全部的社会生活,可以看做一个生物体的自我维护的法则体系。这里并没有存在其他可能性的必要。所以,由人的活动而造成唯一的、无比的事件的发生,也就失去了与他者协同活动而形成“政治”的机会。吕坤的构想的一个重大效果,就是将政治抹消了。

(请不要忘记,“我”在暖气充足的房间里写这篇文章。我认为以下的论述是很有说服力的,我想,任何将生存看做低层次问题的口吻,都表现了生活在富足之中的傲慢。从全地球的角度来看,贫困与饥饿仍然是人类最大课题。所以,吕坤的构想——使之生存、并为了这个目的而导入力的概念,这种思想是具有“现实性”的。但是,反过来看,所谓的“现实性”的思考,无论具有多大程度的实效性,其中都有可能遗漏了什么问题,即这些思考都是由那些暖衣饱食的人来完成的。或者,也可以这样说,生存着的某个人,谈论“使之生存”,不正是傲慢的表现吗?)

这里,暂且认为吕坤的共同性成立具有可能性,那么,应该对“势”被垄断集中的情况,或者关于“势”的概念自身,作批判性的分析。因为只有将势概念化,才会导致以生者的生存为主轴的法的秩序,以及政治被抹消的结局。所谓势,是政治共同体用来发挥作用的各个力的

集合。在第一和第二部分中,曾经对照着阿兰德的概念进行了确认,《势利说》中的“势”,是暴力[2B],是权力[2A],也是权威[4A]。对此,作为势的对项的利,指的是衣食等生存资料,广泛地说也可以指生存条件。两个概念属于不同的范畴。吕坤认为它们是相关关系,分别处于上、下,并将其作为统治原理。那么,为什么两者能互为对项呢?

这也许是因为可以与生死的对项重合的缘故吧。“利可以使人生,势则可以使人死。所以只要不能舍弃生,便不可能不惧怕死。”[2B]由此可以看出,原文[2B]部分所讲的势利的制约关系便成为可能。同样,在[2A]中,关于形成关系,也通过与生死的关系相重合,进行了充分地说明。个别地满足生存欲,会造成利的不均衡积累和相互产生力的对抗,结果不但不能实现生存的欲望,还会陷入死的危险之中。于是,通过建立法-国家关系,设定各自所应该遵守的分,利用对死的恐惧来将超过各自分的利的追求均等分割,从而成为保证各自的生存的条件。

但是,那样的话就可以说势与死相等。这种说法将《势利说》中各种各样的势的表现,只浓缩为暴力的侧面。为什么呢?因为势作为权力的侧面,是可以构成生的条件的。阿兰德说:“权力不仅仅是行动的力,也是与他人互相协助、进行活动的人的能力。”^⑧也就是说,权力不仅仅是生存,更重要的是在政治领域内与他人形成的共同性。在这个领域里,可以看到上文已经分析过的、共同性的第一性的次元(即记忆的共同性)。

权力与暴力通常同时出现,权力是占支配地位的要因,但两者终究是不同的现象。所以,会发生纯粹形式上的权力与暴力的对抗。阿兰德对此列举了外国的对攻的例子,解释说:“暴力通常可以对权力造成破坏。枪杆子里发出的命令最有力,会即刻被无条件地服从。但是,枪杆子里却绝对不可能产生权力。”^⑨与这个见解相比较就会发现,吕坤的势利,并不能简单地与生死这个对项重合起来。作为暴力也作为权力,也表现了个别现象的结合体形态的势本身,与生和死都发生着关联。在[2B]中,势被认定完全关系着死。这时,处于君主地位的法的秩序,不正指的是外国占领军吗?从全体生存的观点来说,

这也不是不可以的。有什么不好呢？只要犯法的人会即刻被杀掉，天下大众可以享受生存。

再做一点补充。《势利说》中的“势”也具有权力的侧面，这在第一部分中已经有所阐述。但应该注意的是，这个侧面被限定在一定范围内。即作为权力的势，在王朝建立或灭亡的时候，表现为被它的基础——人民所掌握，只要王朝或法的秩序存在，势就是维护法的暴力。请注意，人民的“行动”的动机，只不过是自我保护而已。换言之，这时的势，已经无法与所谓的、被解释为向他性的转变的普通共同性完全重合了。

有关共同性的一般的第一性的次元与王朝灭亡相关联的，对于王朝灭亡的事态，多数派不再服从现王朝的天子的命令。因为，在人们进行活动的政治空间内，发生了新的事件。但吕坤将王朝灭亡与民众的死直接联系起来，主张将势上利下作为回避危机的策略。民的死，并不是民的灭亡。王朝的灭亡，指的是被另外一个王朝或政治体制替代，作为其基础的政治空间依然在民的方面。另外，当然也不是自然死。自然死在个体层次上，完全是一种生物学现象，是符合一定法则的事情。而在共同性层次上来看，与发生的事件所具有的唯一、无比性是不能相提并论的。^⑨

所以，“民的死”的内容中，唯一可以与政治空间的事件相重合的，只可能是强制死这部分了。追求个别利益伴随着暴力横行。这时，吕坤所讲的共同性，和以对死的恐惧为主轴的势上利下的秩序，当然陷于崩溃的境地。吕坤在设定的前提中排除了普通共同性。在吕坤的构想中，最初并没有为普通共同性确定位置。而且他认为，为了建立共同性，势上利下是达到这个目的的唯一、正确的解决方案。

吕坤所设定的前提是，将人的本性规定于只要自由地追求利，就一定会产生争乱，或者也可以说为了保存自己，可以不惜使用任何手段。没有王朝的情况下所表现出的状况，就会发现人的真实本性是对利的追逐。对于每个个体，能够使自己生存下去便是全部，没有考虑他人的余地。由此可见，吕坤的共同性，在不借助他性的情况下，将生存只作为一个全体的范畴进行构想，因此，其可能性也只能寄托于王

朝的存续。

但是,关于人的本性的规定是可以改变的吗?回答是否定的。因为规定本性自身,便是一个问题。正因为是本性,它是每个个体的内部属性。如果在人的本性中发现与他人调和的方面,它与生存同伴之间的、自我完结性的冲突相比,可以说是更加巧妙地抹消了他性。于是,预定要与之调和的他者,一定会在调和中被更新;或者说,被更新后的,已经不再是原来的他者了,变成了自己的延长,具有了解的可能,或者具有调和的可能的他者。也就是说,他性已经被驯服、被去势了。其他的他性,处于法的外部,是可以被忘却的。所以应该说,将本性的规定与共同性结合在一起的想法,阻碍了共同性的一般的建立。

那么,吕坤的全体生存的构想,作为暴力的势的支撑点,我们来看看这个构想能否获得充分的维护呢?如果出现了一个人,侵犯了分的规定,威胁到他人的生存(比如《盗对》里的盗贼),将这个人判处死刑,共同性就能够被修复得完好如初吗?通过杀掉威胁其他人生存的人,能够维护共同体的完整性吗?如果人的共同性,是通过与死的恐惧相伴随的生存来获得支持,那么回答一定就是肯定的。如果没有资格参与全体生存的生命被断绝,那么共同性在那些个体不存在的条件下得到恢复。吕坤构想共同性认为,各自安心于各自应有的生存状况便足够了。

但是,在刚才讨论过的共同性的第一性次元上,已经打破了这个结论。只有与破坏生存的人存在某种关系的其他人,才会保持着对这个人的记忆。那些记忆无非是他生前的活动、留下来的言论等,所以一切都证明了那个死去的人不仅仅生存过,而且还进行了其他的活动。第一,他通过活动,威胁到了其他的某人(至少是这样被判决的)。仅此一条,他就为生存共同体留下了难以消除的痕迹。不仅如此,生存的共同体自身,在极端的情况下,不可避免地包含着相互生存都发生危机的对他关系。正是在这种危机中,“我”才作为“何人”得到确立,而且其背景一定有共同性的第二性次元在起作用。

吕坤所考虑的共同性中,“我”是“何人”的问题,是由法决定的,而且是用“分”这种形式确定的。所以,对他关系,也可以看做一种分的

相互关系,也是一种构造,用对死的恐惧来制止对分的侵犯。这里,使共同性得以成立的死,只可能是自我的死,即以死作为最终结局。但是,根据上一段落中的分析可以看出,即使将其作为分的相互关系,作为普通共同性的条件、与他者的关联的死,也贯穿其中。

在公正的体系方面,吕坤的法的秩序也已经动摇。再来看看前文出现过的《盗对》。理所当然要被抹消的盗贼,却可以生存下去,这不能不说是生存共同体的危机。究竟什么原因使这个危机成为可能呢?其中最首要的理由,便是开设法庭的危险。本来,法庭应该是强有力地宣明法律的场所,但是,同时又必须在这里接受其他的法的挑战,在某些时候,现行的法还有败退下来的可能。换言之,只要开设法庭,被告人就获得了机会,他可以通过自己在法的方面的实践,谋求正义公理发挥作用。即使从外观上看,公正全部都被收归于法与力的作用圈内,但是,由于它是法,所以正义也不可能会溜掉。

这也显示出,吕坤所主张法的本质,对于他的构想来说是一种危机。在法的范围中,他者是必须存在的。如果将天下全部归于分和上下的划分中,那么即使没有法也没有关系,那也就没有必要再宣明了。被作为法的宣明对象的人,必须是不知道法的,也就是他者。吕坤将共同性彻底地定位于以实现自我保存为目的的自我完结的主体中,即便如此,使民众的自我保存成为可能的法,依然是以他者作为前提的。

关于他者。如果彻底地讲,它并不是吕坤所主张的法的秩序里固有的问题,而是所有的法的秩序中的难题。这里不得不再次提起《盗对》中“某人”的评论:“不能说的人,不想说的人。”法与语言之他者的层面,或者也可以说是力之他者的层面。因为在法的方面自不用说,在语言方面,只有当它作为正确的语言流通的时候,它才是一种力——使发言更加有效的力。从共同性的第二性(伦理)的层面、正义公理的层面和对无数的他者的责任来看,“某人”是完全正当的,但他的要求也是会遇到重重阻力的。前面已经谈到,法与语言关系密切,或者对于为了获得认可而不能超越力的行使的我们,只有与法、与语言联系起来,才能够达到这个要求。实际中,法的实践是如何使这些要求得以实现的呢?那些没有机会申辩而被不公正的死刑处死的人

们,除了尸体之外,什么也没有留下。那么,应该如何处理他们的尸体呢?束手无策。作为不是答案的答案,即在法或语言发挥作用的现场,审查发挥作用的方式是否遗漏了些什么,对于这种可能性进行纠正的活动,只有自己做。

六 代结论——王朝的生存与“忘死者”

即使是一个站在店门外招呼客人的“五尺孩童”,他的生命也是不可替代的。但是,为了维护他的生命,吕坤所主张的法的秩序又过于沉重了。那是一种一百名大力士也不可以阻挡的、强大的暴力手段。在过重的法的秩序下实现的全体生存,其结果便是每个个体自我完结性的生存,它是由强制死的可能性所具有的平等来支撑的。但是,本稿认为,人的生、共同性中的死的关联构成了与他者的关系,从这个观点出发,力图将那个层面所对应的正义公理,与吕坤极力要维护的法的层面对峙起来。

每个人的生存都要求得到全体生存的保证,实现它,就不可避免地引入过重的秩序维护机制,也需要人的“本性”作为首要的前提条件。这也是本稿期望予以确认或推断的。吕坤的诉诸力的理论,在中国思想史中即使是个例外,也成为了分析更加难解的论题——比如要通过德治来完成生存保证——的线索。这是一个未来的课题。无论如何,有必要改变对政治权力的叙述方式。并不是出于对生存进行保障的要求,而是以使我们的生得以成立的他者所具有的共同性作为对照基准,才发现描述法-国家关系的方向性。我多次提到它与公正的关系,意图便在于此。当然,政治的范围里,力不可能不介入其中。在日常生活中,只要在法的安全性次元上考虑,作为杀人的归责手段的死刑,也有着一定的妥当性。但是,不能不反对这样的说法,即将人的一切活动的可能性归结为力的保证。法或力的层面上,存在着一种横向的制约,也就是正义公理或者伦理的次元,只不过正义是无法具体体现出来的。在正义的名义下,谈到其实质内容,全部都是抽象说法。

我们所能够做到的,也无非是在事件的当时,努力去尊重它的“特殊性”而已。从这个次元上看,伦理上的不公正,的确埋伏在死刑的基础里。因为对杀人者也应该担负起无限的责任,这一点被忘却了。

吕坤理论中另一个问题,是他将生存的保证、法的秩序与王朝的存亡相重合。在一个王朝、法的秩序之下,要实现统一、平定天下的欲望,便将法的秩序绝对化并加重了。这时,王朝自身也成为需要一个保证其生存的有机体了。正如在第五部分中论及的那样,将王朝看做一个有机体的观点是不成立的。王朝的存亡,最终是人类活动领域中的事件。所以,在王朝共同体的内部,通过无数分割线,形成了无数分割。但是,王朝依然可以用“生存”来描述,将那些分割线汇总后,只承认上下、君民的区分。处于上的君主,是王朝的生命活动中枢。吕坤的理论,实际上可以说就具有这样的方向性。

所以,君是体魄,势是魂。君是从社,势是(应该祭祀的)神。

[4C]

这里将王朝存立的根本设定为“体魄”和“魂”的统一体,明确地反映有机体的王朝观。君主,这个人格被赋予行使势的权能的时候,王朝便获得了完全的生命,但若不能保持势的集中,任其分散的过程,便是王朝死亡的过程。如果“体魄”是指肉体的精力,那么民众每个人都只不过是构成活着的王朝的材料。

显然这是个很不恰当的比喻。这个不恰当使对下面的问题的说明更加困难了。在势集中的过程中,王朝只能更加不完全地生存着,不过其中也许有些完全生存的瞬间。那么,何时是王朝诞生时间呢?王朝会不会猝死?又怎样解释篡夺呢?将体魄更换了之后,难道不损伤魂吗?如果是渐渐死去的话,势的散去,可不可以用魂的状态来表示呢?其中,最重要的一点是,只从君与势的关联入手来谈王朝的根本,而忽略了其中民所应该占有的位置。伴随着王朝的年数增加,像生命体的肉体增长一样,民的人口数量也会增加,生活内容也会丰富起来。但是,王朝灭亡之后的民众,难道成为尸体一样了吗?民众有

没有从王朝的内部向外流亡呢？

这个比喻在确定民的位置的问题上是失败的，这也意味着它与势上利下的秩序主张是不协调的。但是，在此存在着一个在势利相关的范围内无法提及的问题，即：王朝将民的总体作为其肉体并予以维护，那么为了解决人口的增加或利的相对不足（虽然也有绝对的量的不足，但是分割为“分”之后，因为没有满足各个“分”的渠道，所以，民整体对利的需求如果增加的话，就会造成现存利的相对不足）的问题，从殖民地或其他外部的利的供给源，为自身获得补充，所以也就意味着必须走上扩张之路。这种补充来自被征服的外部。总之，王朝的生存，必须进行与生物体自我维护完全不同的活动，必须将外部也纳入自己的范围内。为了实现这样的目标，就需要努力，尽管这种努力是对内的、自我维护的势上利下的秩序所完全没有预想到的。由此可见，将民的生存与王朝的生存重合起来的目标，是无法实现的。

关于为什么以上的重合无法实现的问题，这里继续探讨一下。王朝不希望新的王朝诞生，新王朝的诞生就意味着自己的灭亡，因此只允许自我更新。于是，如果将王朝看做一个生存模式，从根本上就不能与生物学意义上的生存相对应。而且民的生存，同时也不仅仅是生存的问题。或者说，在某种情况下，其可能性还威胁到了王朝的“生存”。民只有保证自己继续生存，才可以不断地变为新的人，这虽然也是生物学现象的重复发生，但是，人自从出生，就已经参与人类活动领域之中，从而也就具有了新的可能。但是，这一点对于王朝的生存来说，在某种意义上是要避讳的，因为自己的肉体会会有与魂魄分离的可能性。也可以反过来思考，如果民只追求生存的欲求，王朝也就失去了作为一个共同体而存续下去的条件。在生存遇到困难、利发生不足的时候，民就会从这个共同体脱离出来而流亡化。即使民在生存，但是如果不参与政治领域的活动，那么王朝也会灭亡。所以，王朝不能是一个生存着的生物体，民也不仅仅为了生存。在“生存”这点上，吕坤将两者结合在一起的理论，如果继续维护下去，只能导致恐怖政治的出现。这是《势利说》贯穿全文的欲望，或者说王朝存续的欲望的最终结局。

对于可能性,如果是人的生存很难克服的条件,人还具有忘却生的可能性吗?或应该这样说,共同性的伦理次元要求肩负着无限的责任,为了他者的目的而生存,即使要面临死的危险。但是,冒着死的危险为他者而活着,是吕坤构想的共同性所没有预想的,也可以说是法之外的事情。[2B]中有这样的内容:“如果不能够忘却生,就不能克服对死的恐惧。”这个假设中,试图用势来制约对利的追求,以达到协调分配的目的。但是,假设毕竟是假设。而且确实存在处于法之外的人们,正义公理也禁止忘却他们。法-国家关系在谋求实现共同性的同时,也必须接受这些处于法之外的人们所建立的正义公理的挑战。这种挑战常常会使现存的法无法发挥应有的效力。

[附记]

最后,我要向所有给予我支持的人表示感谢,没有他们,就不会有这篇东西。其中,首先要感谢计划发表此稿的中国哲学研究会各位先生的帮助。以下是本稿参考的著作。

W. 本雅民(野村修译):《暴力批判论》(载于《威尔塔·本雅民著作集》1,晶文社1969年)。

Jacques Derrida, tr. by Mary Quaintance. Force de Loi.

Fondement Mystique de L'Autorité/Force of Law.

The "Mystical Foundation of Authority", Cardozo Law Review, vol. 11, no. 5-6, July/August 1990.

(其中只有第二部被译成日语,丹生谷贵志译《法之力:〈权威的神秘基础〉(第2部)》[《批评空间》第七号 1992年])。

M. 布兰肖:《模糊的共同体》(西谷修译。朝日出版社,1984年)。

斋藤庆典:《国家与他者——霍布斯与莱维纳斯/或关于考纳托斯》(《情况》,1992年9月号别册)。

[中文译文后记]

现在读这篇文章,我感到它根本不是一篇论文。写这篇文章的时候,我还不明白

作为一篇论文的条件要求(也许现在依然没有完全明白)。

也正因为如此,在这篇文章中才得以表达了那些如果恪守作为论文的要求就无法表达的东西,那就是无论思想内容本身是多么贫乏,但我都是在竭尽全力地思索着这样一种气氛。本文的思索,虽然难免谬误,但大多数的想法是我坚持至今的许多观点的基础。

从这个意义上说,这篇文章中虽有令我十分惭愧之处,但它也是我的心爱之作。

感谢为本文能够翻译成汉语提供机会的沟口雄三先生。感谢将这篇冗长晦涩之作仔细地译成汉语的王炜先生。

本文自执笔之日起至今已经十多年了,注释中的信息业已陈旧。本来,我应当把新的研究成果、参照过的论文后来被重新收入单行本的、日语论著被翻译成汉语的等等情况补充订正到注释中去,但是由于我没有坚持做这方面的调查研究,所以现在无法做到这一点。在此只举出以下的三部著作:

马涛:《吕坤思想研究》,当代中国出版社 1993 年版。

马涛:《吕坤评传》,南京大学出版社 2000 年版。

王国轩、王秀梅注:《呻吟语》,学苑出版社 1993 年版。

2004 年 2 月 27 日

注 释

- ① 这是笔者对沟口先生在《中国前近代思想的曲折与展开》(东京大学出版会,1980年)、《东林派学者的思想——前近代时期中国思想的发展(上)》(《东洋文化研究所纪要》75,1978年)等早期主要著作中提出的框架所作的比较粗略的总结。但是,关于全体生存这个课题在思想史上的意义,在更早一些的《〈孟子字义疏证〉的历史考察》(《东洋文化研究所纪要》48,1969年)中,最为清晰地被提及。在文中,沟口先生说:“中国的特殊性在于,全体生存在作为天意的先验性意义上,已经成为一种原理。”(第243页)并对从戴震到孙文的思想发展里程进行了以下概括:“将君主与人民置于同一个次元之下,作为全体中的一员(着重号部分按照原文),实现相互之间的平等的时候,才使戴震所主张的万民生存获得全体生存的十足内容。”(第241页)
- ② 吕坤,河南宁陵县人,万历二年进士,官至刑部侍郎,在《明史》卷二二六和《明儒学案》卷五四中有其传记。他任地方官的时候比较有名。其记录任山西巡抚时的政绩的《实政录》,是研究明代历史的重要史料,颇具盛名。郑涵的《吕坤年谱》(中州古籍出版社1985年版)在关于其传记研究中,最为详实。对思想家吕坤的研究,有下列著作:

Joanna F. Handlin. *Action in Late Ming Thought: The Reorientation of Lü K'un and Other Scholar-Officials*(Univ. of California Press, 1983)是关于吕坤的唯一学术专著。该文从一个比较特殊的视角上对罗汝芳、海瑞、杨东明、冯从吾等四人进行比较。

在日本人对此进行的研究中,松川建二的《吕坤的思想》(《中国哲学》六,1969年,后经修改收录在该作者著作《宋明的思想诗》中,国书刊行会,1982年)、匹田启佑《吕坤传记和〈呻吟语〉》(上、中、下)(《都城工业高等专门学校研究报告》10、11、12,1976、1977、1978年)。后者介绍了中国到目前为止的、关于吕坤的研究状况(主要是中华人民共和国),他还对吕坤的主要著作《呻吟语》的版本情况进行了详细的调查,对后人的研究很有帮助。关于这个情况,在他的抄译注版的《呻吟语》(明德出版社,1977年)的卷首解说中有所提及。另外,还有日高一字的《明末官僚吕坤的体系批判与〈实政录〉(I)——明末乡村统治政策的前提》(《北九州工业高等专门学校研究报告》8,1975年),也是思想分析方面的研究成果。在抄译注版中,除上文说到的匹田之外,还有一种,即荒木见悟的《〈中国的古典〉呻吟语》(讲谈社,1986年后讲谈社学术文库版,1991年)也不可忽视。在其卷首语中,虽然篇幅短小,但在思想分析方面很有建树。

中国方面的研究中,有侯外庐主编的《中国思想通史》第四卷(下)(人民出版社1960年版),在书中,对吕坤进行了划时代高度评价,认为他的理论是道学批判和唯物世界观。这个观点被上述日本人在此方面的研究中所借鉴。下面列举的是自匹田的论文之后(以及他没有论及)的有关中国文献。论文有:王赓唐的《论吕坤思想——和〈中国思想通史〉的作者商讨》(《文史哲》,1964—4)、王家俭《吕坤的忧患意识与经世思想》(《历史学报》[国立台湾师范大学]13,1985年)、马涛《论吕坤的理学思想及其特点》(《晋阳学刊》,1986—1)及他的《吕坤对理学批评的评析》(《中州学刊》,1986—5)和《论吕坤的主体意识》(《孔子研究》,1990—3)、王国轩《吕坤的求实思想与批判精神》(陈鼓应、辛冠洁、葛荣晋主编《明清实学思潮史》上卷,齐鲁书社1989年版)及《吕坤论明代后期士风与士人心态》(《孔子研究》,1990—3)等等。还有将对吕坤的思想分析作为其中一个章节的单行本著作,如王煜的《明清思想家论集》(联经出版事业公司1981年版),侯外庐、邱汉生、张岂之主编的《宋明理学史》下卷(2)(人民出版社1987年版),姜国柱、朱葵菊《中国历史上的人性论》(中国社会科学出版社1989年版)等。

- ③ 关于《势利说》,我所知道的有关研究成果主要有三种。萧公权:《中国政治思想史》(萧公权先生全集四)下(联经出版事业公司1982年版、上海商务印书馆1945年版)第583页。Handlin. op. cit., pp. 134—135;胡寄窗:《中国经济思想史》(下)(上

海人民出版社 1981 年版)第 395 页。萧对《势利说》进行了简洁的概括,分成五个部分:以势制利、势利分享、揽势必专、分利必均、君不专利。但是在这样平面化的总结中,几乎无法看到贯穿吕坤思想的势利相关的理论。当然在此基础上,也不可能把握到吕坤思想结构的问题所在。在思想评价方面,萧只是评为:与宋代的叶适的《势治之论》观点相近,都是从势利的角度来解释君民关系,但在条理性上,比较“严密”了一些。将在注释⑥中谈到,叶适的理论,只是单纯地主张君主对势的独占,所以与《势利说》的势利相关的理论构成形成巨大差异。萧在作比较时存在的不足之处在于,他并没有对其在理论结构上的差异的具体内容进行分析。Handlin 指出它“与其服从人的欲望或回避人的欲望,不如去调解与欲望之间的关系”的思想更加具有现实性,另一方面,也意味着道德问题已经引退为背景。胡指出吕坤从有别于李贽的角度上考察了势利。李贽的有关言论,将见于注释⑥中。

《去伪斋文集》一书,采用的是东京大学文学部汉籍部所藏的《吕新吾全集》本。当时写作《势利说》的具体情况,几乎一无所知。

④ 这里并不想对沟口先生所引用的史料进行重新探讨。先生关于吕坤论述得最为详尽的《从天人合一中看中国的特殊性》(《佐藤一斋、大盐中斋(日本思想大系 46)》,岩波书店 1980 年版)中,有下列内容:“所谓欲的条理意味着:在欲望的相互关系上,存在着以阶级、身份等为基础的秩序体系,或者说,是顺应了社会经济各方面力量对比关系而形成的秩序规制。这种规制或者说抑制所规定的‘分’的调和状态,就确定了天理自然的‘公’的实现。”(第 745 页)在吕坤的理论中,人对欲望的追求,如果不进行秩序的规制,就会导致社会处于不调和状态之中。当然,沟口先生所引用的资料,必然会引导出这样的分析结果。“物无定分,则人人各满其欲而万物争。分也者,物各付物,息人奸懒贪得之心,而使事得其理,人得其情者也。”(《呻吟语》卷五《治道》第 245 条)。从《呻吟语》中所引用的内容,在以后各篇中用条号码表示。前文提到的匹田先生的论文和书籍,也存在同样的方式。引用的原文是台湾汉京文化事业有限公司影印本《万历本呻吟语》(1981 年),但在逐条排列方式上,与日本流行最广的公田连太郎译注《呻吟语》(明德出版社 1955 年版;新版,1963 年)一致。两者的不同之处在于,后者在篇末有补遗部分,而前者没有。各版本的体系可参见前文提及的匹田先生的论文(中)第 17—23 页。

⑤ H. 阿兰德将在使用中经常陷于混乱的“权力”(power)、“力”(strength)、“强制力”(force)、“权威”(authority)、“暴力”(violence)等进行了严密的区分。“权力不仅仅是行动的力,它也是与他人协作行动的力。权力不应该为个人所有,而属于一个团体,伴随着这个团体存在而同时存在。我们在说‘某某处于权力之上’时,其含义是,这个人只不过是作为一些人的代理而被赋予行动的权利。”“力是单一的事物,

指的是个人实体。它作为物或人固有的特性,也具有物或人的本性……本来,就与其他的物和其他的人保持着相对独立性……与个人所具有的独立性特性相对立的是,集团及其权力的本质。”“强制力就是……一个专门用语……应该仅仅用来表述由物理运动或社会运动而产生的能量。”“而权威是关于这些现象最暧昧的词语,它最容易被滥用……对权威的证明,是在被要求服从的人们无条件地承认其权威性的时候完成的,此时,并不需要强制或说服……对于权威来说,它最大的敌人是轻蔑……”“最后,来说说暴力,它……的特点是它需要工具。现象学上与‘力’相似。因为,暴力的工具,和其他一切工具一样,以增加自然力的效果为目的,经设计后被使用,在它达到最发达的阶段时,可以替代自然力。”(汉那·阿兰德:《关于暴力》,高野富美译,三铃书房 1973 年版,第 127—129 页)。阿兰德在作出如此区别的基础上,又指出它们在现实世界中呈现时往往结合在一起。

- ⑥ “势”这个词,在使用的时候通常与“强制力”的意思结合起来。这种现象也许是中国思想文本的通用语法。吕坤在《呻吟语》等地方也多次这样使用。“夫势,智者之所藉以成功、愚者之所逆以取败者也。夫势之盛也,天地圣人不能裁,势之衰也,天地圣人不能振,亦因之而已。因之中寓处之权,此善用势者也,乃所以裁之振之也。”(《呻吟语》卷三《应务》第 88 条)其他,如后来的王夫之,他的历史认识理论中关于势的概念,已经广为人知了。中国近世思想史上的文本中,与吕坤同样,以论述君主对势的掌握而著名的有李清臣(1032—1102 年)“势原”(《皇朝文鉴(宋文鉴)》卷一四〇)、叶适“治势”(《水心别集》卷一《进卷》)等等。前者在文章中有“形势”的表达,强调了其作为事态变化的“强制力”的侧面。由于被君主的掌握,不仅对个别存在的个人行使,在统治方面也会产生影响。后者与吕坤关于势的理论相近,但并不认为势与利存在相制约的关系,只强调了势的重要性和君主对势的垄断性。

吕坤使用“势”这个概念时,与《势利说》用法相同的地方,除了将在第四章引用的《呻吟语》卷一《谈道》第 34 条以外,还有同书的卷五《治道》第 50 条:“势有时而穷。始皇以天下全盛之威力,受制于匹夫。何者?匹夫者,天子之所恃以成势者也。自倾其势,反为势所倾。”然而,即使在这样的用法上,关于势这个词的评价也与《势利说》并不一致。他认为,所谓“势利”,从其自身来讲,带有一些贬义性质的评价,即它作为欲求的对象,是道德的反论。“三皇是道德世界,五帝是仁义世界,三王是礼义世界,春秋是威力世界,战国是智巧世界,汉以后是势利世界”(《呻吟语》卷四《世运》第 8 条)。《势利说》所期待的效果究竟怎样呢?也许该书是希望能够说明,被贬义评价的“势利”通过合理化地分配,而成为基本统治原理。

同样,也有许多与吕坤同时代的学者肯定了“势利”的积极意义,其中,李贽《明

灯道古录》卷上十章最为有名。“夫圣人亦人耳。既不能高飞远举，弃人间世，则自不能不衣不食，绝粒衣草而自逃荒野也。故虽圣人不能无势利之心，虽盗跖不能无仁义之心……以此观之，财之与势，固英雄之所必资而大圣人之所必用也。何可言无也？吾故曰，虽大圣人不能无势利之心，则知势利之心，亦吾人禀赋之自然矣。”然而，这个划时代的论述，也没有全面地肯定对势利的追求。即承认势利之心是人之自然，一般人的仁义之心和势利之心通常各占一半，并且认为，如果势利之心多于仁义之心，则为盗跖之道，但是利用“习”的手段，则会上升成为圣人。

- ⑦ “利”在道学形成以后的中国思想中，作为“义”的对立项，一般为反价值性的。而在这里，利被当做生存资料，被赋予积极的意义，其背景在于，当时无论是王学还是“气学”都出现了肯定欲望的倾向。实际上，吕坤是一位“气的哲学”者。例如，山井涌《明清时代的气的哲学》（《明清思想史的研究》，东京大学出版会 1980 年版，《哲学杂志》711[1951]）中，便将吕坤当做一位气哲学学者（同书第 162 页）。这种观点至少在一定程度上是正确的。诸如，《唯物主义的“气”一元论》（侯外庐《中国思想通史》）、“气本论”（马涛）等，都这样为其定性。在注释②里所提到的松川论文认为，吕坤的关于气的思想是与万物一体观相关联的，并由此导致了对民生的重视。关于利的问题，从宋代到清末思想史的研究中，大谷敏夫的《清代经世思想与实利思想》（《清代政治思想史研究》，汲古书院 1991 年版，《鹿大史学》33[1987]及《中国——社会与文化》2[1987]所登载论文）作了很好的总结。吕坤以后，论述关于利的分配是君主存在的理由的重要著作中，值得一提的是王夫之的《四书训义》，该书解读了大学 传十章，其中，针对“德”“财”本末关系的论述，颇有分析价值。
- ⑧ 当时的理论普遍认为，为了使全体生存成为可能而应该建立暴力机器，其中，李贽的《兵食论》（《焚书》卷三《杂述》）值得参考。书中认为，作为生存的条件，食物和自卫手段是不可分的，都是君主的任务。但是，由于当兵被民众所厌弃，所以圣人的策略是诱导人们在不自觉中习惯战争。具体来讲，一年四季为了准备对耕作的祭祀活动，不仅要进行大规模的狩猎、表演实战演习的成果，而且还提倡人伦道德，以用来制订战斗集团所要求的规则。吕坤认为实力手段是规制共同体内部的警察，而李贽的说法认为实力手段应该是对外准备战斗的军队。但是，在吕坤看来，让民众日常时候拥有武器时刻准备战斗的状态，正是势下的表现，从后来的议论中可以看到，吕坤认为这种现象是最危险的。
- ⑨ 以上这种状态，在后文中也有具体论述。比如在市场上的掠夺、对公金的横领在[5B]中有所论及。“豪强贪暴者”对利的专有，以私的目的对众人的役使，造成“贫无赖者”的集群化。正如后来在[5B]中论述的一样，那种危险表现在许多问题方面。关于势的形成，[5B]的论点与[2A]有些微妙的差别。关于这些论点的来源，

则在下章进行了说明。

- ⑩ 黄宗羲在其著名的《明夷待访录》中的论述,也许可以帮助我们更清楚地理解吕坤理论实质。从几个方面可以推断,用黄宗羲的理论来作为研究吕坤思想的对比基准是可行的。

第一,黄宗羲的理论,在整体上看,并不仅仅限于民本思想,他不但体现了中国传统上的正统思想,还开创了一个新的正统思想流派。黄认为,君主的任务在于“教养”二字(《学校》)。更详细点来说,所谓“养”,是指保障其衣食,也就是充分保证民的生存欲望。“教”,是指学校、婚姻制度以及军队制度(《原法》)。虽然与吕坤同样,都以民的生存为目标,但是在作为其目标的可行性条件的土地分配的问题上,态度却不明确,只是限定“养”与“教”是相辅相成的关系。《原君》中的论述指出,即便没有君主存在,人们也会追求私利,这成为批判君主追逐私利的根据。但是,这样看来,将处理公利、公害作为君主存在的理由似有欠切实。有君主存在,情况可能要好一些;若没有,也可以保障人们最低限度的生存。人们对利的追求中相互冲突,冲突产生的危险并不是最迫切的,所以,实力手段也只不过是“教”的一个肢项而已。

第二,从上述内容中可以看出,沟口先生以全体生存为首要论题的思想史,与黄宗羲的理论十分相近。沟口先生认为:“这个新的政治思想打破了旧的民本思想的框架,它是从明末以自私自利为特征的民的主观、客观上的自立化倾向上发展而来的。”(《〈明夷待访录〉的历史位置》)。前面提到的沟口先生的《中国前近代思想的曲折与展开》第269页,最早见《一桥论丛》81—3,1979)。关于“自私自利的民”,他认为是“包括当时力量日益壮大的自营小农在内的地主阶层,以及城市工商阶层——总之是富裕的民众阶层”(同上书第273页)。在其后的思想史引线中,“以黄宗羲为代表的、自我主张的思想,发展到清末自私自利性的民众思想,在这个充满了相互作用的矛盾的过程中,民权思想萌生了。或者说,在思想史方面,从自私自利的思想中产生了新的均、平、公的思想并逐渐成熟起来,这样,便形成了民权思想的直接渊源或母胎”(同上书第277页)。吕坤的思想也包含其中吗?借用沟口先生的表达,吕坤所具有的方向性,是用君权的强化而不是用民权思想来解决自私自利的民的矛盾。沟口先生所讲的均、平、公的思想,是一种确信民众在追求欲望的过程中会自然调和的思想,与吕坤的主张大相径庭。

第三,吕坤的理论多次被评判为黄宗羲君主论的先声。“天之立君,非为君也。天之立君,以为民也。奈何以我病百姓。夫为君之道无他,因天地自然之利,而为民开导撙节之,因人物固有之性,而为民倡率裁制之,足其同欲,去其同恶,凡以安定之使无失所,而后天立君之意终矣。岂其使一人肆于民上,而剥天下以自奉哉。

呜呼，尧舜其知此也夫。”（《呻吟语》卷五《治道》第192条）的确，除了关于君主的职责要保障民的生存条件的论点之外，在君主批判的角度上，两者存在十分类似的地方。但是，正像上文说过的，关于生存条件的内容，二者有着很大差别。在黄宗羲看来，应该充分尊重“自私自利”，合理地对待“公害公利”（《原君》）。但吕坤认为，只有将众人对利的追求限定在一个合理的范围内，才是对生存的保障。前面提及的资料也显示出，其与《势利说》的关联较之黄宗羲的理论更紧密一些。“人物固有之性”包含了对《势利说》中的利无限追求的倾向性，因此，如何对其裁制才成为问题所在。

- ⑩ 关于“分”，《势利说》中并没有论及，可以参照《呻吟语》中的相关内容。“世间万物皆有所欲。其欲亦是天理人情，天下万世公共之心。每怜万物多少不得其欲处。有余者，盈溢于所欲之外而死，不足者，奔走于所欲之内而死。二者均伤生之道也。常思天地生许多人物，自足以养之。然而不得其欲者，正缘不均之故耳，此无天地不是处。宇宙内自有任其责者。是以圣王治天下，不说均就说平。其均平之术，只是絮矩。絮矩之方，只是个同好恶。”（《呻吟语》卷五《治道》，第151条）认为各人有各人的定分，通过分来解决资源稀少的问题以实现个人欲望的想法，不仅仅吕坤一人。在《呻吟语》中频繁出现的议论有这样的特点，圣人作为微妙的调节剂，以缓和各人对各自的分的不满。“人情有当然之愿，有过分之欲，圣王者，足其当然之愿，而裁其过分之欲，非以相苦也。天地间欲愿，止有此数，此有余则彼不足。圣王调剂而均厘之，裁其过分者，以益其当然。夫是之谓至平，而人无淫情无舛望。”（《呻吟语》卷一《存心》，第61条）本稿认为，这种主张是以“势”进行制约的外延，或者说，被包含在作为时刻被无条件承认的“权威”的一个侧面之中。另外，吕坤关于“分”的议论的特点是，导入了“应尽之分”和“应守之分”的区别，但是与圣人道德的公正性和与“势分”的制约之间的紧张关系，除了在第四章中有所触及之外，其他部分便割爱了。
- ⑪ 注释③的补充部分以及对其进行论证的[4E]部分的内容，似乎也可以按照这样的思路进行解释。注释⑥中引用的《呻吟语》卷五《治道》第50条可供参考。
- ⑫ 这个情况，特别是与清朝初期的著名思想家群形成了鲜明的对照。比如，顾炎武的关于“亡国”不同于“亡天下”的著名论断（《日知录》卷一三《正始》），王夫之的将“国祚”的长短与民生祸福分别开来（《读通鉴论》卷一《秦始皇一》、卷一〇《三国一》），还有黄宗羲的将天下治乱与“万民忧乐”结合起来以区别于“一姓的兴亡”的思想（《明夷待访录·原臣》），这些著名的主张都是沿着同一个方向进行论证的。这些主张将天下与王朝区别开来的论述，让人怀疑当时存在着把两者混为一体的社会风潮，当然，吕坤的思想也是其中不可缺少的一环。吕坤在[1]中，关于天下的问题讲“存亡”，关于国家的问题讲“治乱”。在《呻吟语》卷一《存心》第103条中也有相似表达。但是，假定当时存在着将王朝、天下一体化的思潮，这种说法就并非是混

乱的。这里只提出我自己的管见,待以后论证。

在明末东林派中也占有一席的人物繆昌期,他的《公论国之元气》、《国体国法国是有无轻重解》(均出自《从野堂存稿(常州先哲遗书本)》卷二),试图将市井男女的舆论作为评判是非的标准。他的言论作为黄宗羲学校论的先导,现在比较著名,但我认为,他将公论、国是看做掌握命脉的方面,将议论的重点也就放置在此。后面提及的论文认为,国是在于天下民众,所以它是国体(内容是差等秩序)、国法具有实效性的基础。国体、国法被人主垄断,对其维持、遵守也关系到国是的阐明和确定,即这种相关关系与吕坤所规定的势与利的关系相似。只不过,繆氏认为国是存在于天下民众(正是因为关系到王朝的存亡,才称为国是),为了确立国是,不但要弱化权力机构的必然性,还要将天下与王朝分别看待。参见小野和子的《东林派与他们的政治思想》(《东方学报(京都)》28,1958年)。他还有如《东林党考(二)——关于其形成过程》(《东方学报(京都)》55,1983年)、《东林党与张居正——考成法为中心》(《明清代的政治与社会》,京都大学人文科学研究所,1983年)等论文,虽然对繆昌期没有直接言及,但是对东林派关于“国是”的议论有分析探讨。例如,在后者的文章中,“(东林派)与张居正的差别,也许就在于对‘国’的内容上。对于他们来说,‘国’字并没有明确地包含王朝的意思。‘天下之公’或‘天下之理’中的‘天下’,才是应该使富强的‘国’”(第97页),这与顾炎武的“天下”有所重合,但与繆的理论相比较,似乎显得有些过言。作为思想史的方向性,即使应该如此,但仍然应该明确“国”字的第一意义所指就是王朝。

- ⑭ 这种解释,与张居正在隆庆五年(1571年)担任会试主考官的时候就写下的答案范本《人主保身以保民辛未程论》(《张太岳集》卷一五,上海古籍出版社影印本)相似。张居正同时还指出:“大君者,吾父母宗子也。又天之所甚爱也……其爱之甚,何也?以为民也,天下有强掩弱,众暴寡,怀知而不以相教,擅利而不以相分,绝国殊俗,僻远幽遐,不能以被德承泽,然后举天下而授之一人,号曰天子,使之齐一其乱而均适其欲,衣食其饥寒而拊循其疾苦,然后天之意有所寄焉。”民将天子的存在看做自己的利所在,天子也应该将自己的存在当做天下之利所在。“故世之爱戴人主也,莫不愿其安富尊荣而长为君者,非独爱其君也,有之以为利故也。人主之自爱其身也,亦莫不欲其寿考宁固而长为君者,非独爱其身也,有之以为天下利故也。”这部分并不是对形成进行说明,但与吕坤对上下形成的论述的另一个论据有相通的要素。
- ⑮ 吕坤其他著作(《说天》,《去伪斋文集》卷六《杂著》)中有以下内容:“无极之先,理气浑沦而不分,气化之后,善恶同源而异流。理道之天,先天也……气运之天,后天也……至于气运之天,又非一种。以自然为盛衰,挟人事为得失。万有不齐,括之为

九。洪荒之初，浑噩洪灏，人物雍熙，相乐相忘，此淳庞之天。唐虞夏时，一帝当天，五臣辅运，四海欢欣，几二百年，此泰宁之天。三代迭兴，一姓终始，有隆有替，以衰以亡，气运所驱，人事随之，此平常之天。”以下便是变得不好的“倒置之天”。这里要阐明的重要问题是，尧舜的一君万民的体制的治，并不是受天命、从一开始就被给予的，而是从上下未分的状态开始，经过人事诸多因素的作用而形成的结果，并最终成为天的一个形态呈现出来。只有参照这个结论，才能领会我们不能轻率地将《势利说》所说的绝对上下置于天意的基础之上，并且也可以看到对于其形成的要因问题，还有待于进一步的考察分析。

- ⑩ 对于王朝交替，吕坤所作的分析说明也显然比较薄弱。比如，关于殷周变革，《呻吟语》中说：“文王非利天下而取之，亦非恶富贵而逃之。顺天命之予夺，听人心之向背，而我不与焉。当是时三分天下，才有其二，即武王亦动手不得。若三分天下有其三，即文王亦束手不得……天命人心，一毫假借不得。商家根深蒂固，须要失天命人心到极处，周家积功累仁，须要收天命人心到极处，然后得失界限，决绝洁净，无一毫黏带。如瓜熟自落，栗熟自坠，不待剥摘之力。”（卷四《圣贤》第63条）但是，在许多非理想的王朝交替中，天命人心远离现王朝的过程，与新的王朝轴心形成的过程，并不是平行地同时进行的。殷周的例子表明，最终还是由周武王通过武力完成了王朝更替，虽然吕坤对此感慨不已，但是他所设想的王朝交替方式却从来没有出现过。特别是，当现王朝在不能保证继续收服天命人心的轴心，已经开始崩溃的情况下，吕坤的理论陷入了困难的境地。得人心者胜，就意味着大多数人将重新获得的权利托付给得人心者。但在抵抗势力残存的状况下，要使其成为可能，为了保证利的手段更加有力，就必须掌握势。势在自行形成的过程中，不可避免地要与其他集团的压制进行战斗，于是，这种情况下行使实力必须以天命人心作为其合法性的根据。按照吕坤的理论，即使全体对于设定的原始集结持一致意见，那么现实中成立的王朝中，究竟什么时候才能取得合法的权力呢？关于王朝交替的问题还比较简单。因为只有绝对上下的范例自身已经被确立的基础上，才可以说现实中的王朝交替已经成为理想的堕落形态。比较来说，在王朝体制自身尚未确立之前，对绝对上下的创立过程进行说明是非常困难的。

⑪ 参见注⑥。

- ⑫ 可以扩展开来看一下吕坤对于一般名分的看法。所谓的名分，在绝对上下的层面中，可以看做二次性的上下秩序。通常在这个二次性的上下秩序中，君主居最高位置，与分化了的各阶级之间保持着权威关系。“名器于人，无分毫之益。而国之存亡，民之死生，于是乎系。是故衮冕非暖于纶巾，黄瓦非坚于白屋，别等威者，非有利于身，受跪拜者，非有益于己，然而圣王重之者，乱臣贼子，非此无以防其渐而示

之殊也。是故,虽有大奸恶,而以区区之名分析之,莫不失辞丧气。吁,名器之义大矣哉。”(《呻吟语》卷五《治道》第168条)这里认定,由于明显不同的外部特征,“乱臣贼子”的产生是可以防止的,但关心的焦点与《势利说》一样,都在于“国之存亡,民之死生”的问题。维护名分以及与之相结合的绝对上下,是与民的生存一致的。只有将生存条件定义为处于上的势制约对利的追求,其前提——绝对上下才被确立。吕坤所设定的问题,即关于王朝的存续与全体生存相重叠,请参照上一章末尾部分。

- ① 吕坤理论中的法和统治,在概念上与我们现在所讲的有所不同,所以对“法”这个词必须谨慎使用。比如,关于法的外延效力,并不是均匀地覆盖在统治阶级内或官僚体制中的,而是由中心向末端逐渐由强变弱,呈现出疏密有间的状态。“风之初发于谷也,拔木走石,渐远而减,又远而弱,又远而微,又远而尽,其势然也。使风出谷也,仅能振叶拂毛,即咫尺不能推行矣。京师号令之首也,纪法不可以不振也。”(《呻吟语》卷六《广喻》第8条)但是,《势利说》的论述,将势的一元化集中的效果与天下生存的实现结合起来,这可以明显地看到,吕坤认为法的秩序是均匀地贯彻的。旧中国“法”的社会存在状况,有着不同于西方的独特性,伴随着与社会的结合情况。近年来,在法制史、社会史的研究领域中,其个性表现得愈加鲜明,但遗憾的是本稿未能很好地借鉴其成果。本稿中的“法”所指的概念是在法、规范之上的普遍存在状况,是很广泛的用语。
- ② 实际上,王朝存续与全体生存在《势利说》一书中是重合的,所以,将其中任何一个方面作为重点都是允许的。本稿的出发点是对沟口先生的视角进行批判式的继承,因而在解读《势利说》的时候,也将焦点放在后者上。但也有另外的可能,为了谋求全体生存,本身就是一个以实现王朝存续为目的的方略[5C]。
- ③ 自古以来,西方法学思想中,正义的定义中比较著名的是乌路皮阿努斯的“正义是使每个人拥有其所拥有的恒常不变的意志”,这与“分”在某种程度上是相同的(特别是总结为“各有其所有”的口号时)。对此,正义要求的次元与法相对峙,恐怕会与下章以后的论述发生矛盾。但是,以上的定义中出现的问题,不外乎“恒常不变的意志”,也就是说作为一种“要求”,实际上,“各有其所有”实质上的基础就是“分”,对此,正义提出了异议。本稿将分作为一个法的范畴用语,即使与以上的定义相对照,也是有维持的可能的。
- ④ 参看前言部分的注释③。
- ⑤ 作为类似的论点,“爵禄恩宠,圣人未尝不以为荣。圣人非以此为加损。朝廷重之以示劝,而我轻之以示高。是与君忤也,是穷君鼓舞天下之权也。故圣人虽不以爵禄恩宠为荣,而未尝不荣之以重帝王之权,以示天下帝王之权之可重,此臣道也”

(《呻吟语》卷一《伦理》第20条)。在此,他指出,天子通过荣誉鼓舞天下,所以天子的权威不应该受到伤害。圣人作为荣誉的局外人,也应该恪守臣道,身体力行地去追求荣誉,以表达对天子的尊重。另外,与[6]同样,可参照《论语》的论点:“名分者,天下之所共守者也。名分不立,则朝廷之纪纲不尊,而法令不行。圣人以名分行道,曲士恃道以压名分。不知孔子之道,视鲁侯奚啻天壤,而《乡党》一篇,何等尽君臣之礼,乃知尊名分与谄时势不同。名分所在,一毫不敢傲惰,时势所在,一毫不敢阿谀。周哉,世之腐儒以尊名分为谄时势也。卑哉,世之鄙夫以谄时势为尊名分也。”(《呻吟语》卷二《修身》第60条)这里,将应该固守名分作为了纪纲、法令的实效性根源。以对《势利说》的读解为基轴,本稿认为,名分(这里也包括绝对上下)和纲纪、法令同样,属于法的范畴,并以纲纪、法令为基础,是较高层次的规范,其效力是通过恰当地分配势利,特别是对势的掌握来获得保证的。

- ④ 另外,还值得参照的是:“威非不足使之死也。理屈而威以劫之,则能使之死,而不能使之服矣。大盗昏夜持利刃而加入之颈,人焉得而不畏哉。伸无理之威以服人,盗之类也,在上者之所耻也。彼以理伸,我以威伸,则彼之所伸者,盖多矣。故为上者之用威,所以行理也,非以行势也。”(《呻吟语》卷五《治道》第242条)“威”与“理”的关系,大致上与本文关于势与理的关系的论述相一致。但是关于“威”与“理”,因为其重点被放在得到服从的原理之间的差异上。所以,严格地讲,它们的关系不适合拿来与势与理的关系作比较。

但本稿所引入的、吕坤关于势与理的论述是非常著名的。在我看到的范围内,引用这段论述的所有论者都认为,它“最能明白表述”论者主张的关键点。余英时认为,对于儒家知识分子来说最重要的事情就是,按照“道统”维护“治统”(本间次彦译《中国知识分子的历史性考察》,《中国——社会与文化》5,1990年,第21页);黄进兴指出,“道统”是在专制政权发展的最终阶段,与“治统”结合,儒学家们则发挥了将专制政权认定为合法的作用,这时,“道统”在意义上包含着对政权的独立性,对专制政权的无限扩充起到了限制的作用。另外,焦循对吕坤的理论进行了批驳,他认为,使理的批判机能变质、模糊化(《理说》,《雕菰集》卷一〇),正反映了专制思想深刻的影响(《清初政权意识形态之探究:政治化的〈道德观〉》,载于《中央研究院历史语言研究所集刊》58-1,1987年,第122、129页)。另外,杨胜宽认为,这里所论述的,其实是势与理的利害关系。即势与理除在偶然的情况下之外是一致的,理企图使势屈服,防止不知如何适当地行使势的昏君造成亡国的恶果,从而使权势永远存续下去(《论〈势〉——传统文化的积淀与文化传统的升华反思之四》,《复印报刊资料·中国哲学史》1990-10,原载于《乐山师专学报社科版》1990年第3期,第13页)。在本文中,我认为,余和黄所强调的理的批判性、独立性,并不是

其实际上的历史性作用,而可能是一种“改释”。防止王朝的灭亡,是吕坤重要的动机,本文已经指出这与杨的认识是一致的,但我想“延伸至天下万世”的理,其内容并不能够完全被王朝维持所概括。

- ⑳ 几乎覆盖了整个中国思想的道、理的这种性格,特别是,可以沿着朱熹的论著中的线索进一步进行分析。
- ㉑ 公田连太郎译注《呻吟语》(明德出版社,1955年;新版,1963年)第707页。这里怀疑《昊天》是《旻天》的误写。
- ㉒ 《诗经》中,“经”和“程”是交替使用的。
- ㉓ “执两端而用中”,出自《中庸》第六章,这里可以理解为“作出正确的政治决定”的意思。“中”,在吕坤的思想体系中,实际上是一个发挥着很重要作用的词语,关于这个问题笔者将另行拟文论述。简单来说,这个问题的关键在于,“中”这个词语在吕坤的理论中具有二重性,正如刚才对道、理的分析一样,是一个用来揭示中国式的规范的存在状态特征的线索。这样的“中”,可以看做情境中内在的、客观的公正,同时,也与那些可以超越历史的古代圣贤所主张的道一致。因此,从个别的情境中发现存在的公正的能力,与圣贤感悟出道是一回事。这意味着规范内容可以融入日常实践,不仅如此,在非伦理性的、非对他性的领域中,规范的渗透也被允许。对“中”下定义,并非是固定不变的,而是根据不同的时间、地点和情况而变化。所以,对于大多数人来说,是没有能力“完全”地把握“中”的,这事实上反映出类似于超越性的规范的一个侧面。

而且,根据《中庸章句》,“两端”指“善”的两端。但是汉德林(Handlin)关于这一点的解读似乎存在些问题(Handlin, op. cit, p. 124.)。她认为,对中的应用是吕坤所作解答的中心内容,即通过找出客观世界中所存在的各种意见的不同的中心点,来判断是非。

- ㉔ 公认的公正,关于这个问题,吕坤抱着怀疑性的态度,而黄宗羲以及更早一些的缪昌期(可参看注释⑬)等人则认为由舆论来认定“公是公非”才是正统的。但笔者围绕着这个问题有必要对明末清初时期的状况作进一步的分析整理。
- ㉕ 然而,有些情况下,笔者认为对“势分”中的“势”,应该加入自然的、外在的强制力的含义。“道原体不尽,心原趁不满。势分不可强,力量不可勉。圣人怎放得下。是以圣人身囿于势分力量之中,心长于势分力量之外。”(《呻吟语》卷四《圣贤》第13条)这句话的意思是说,即使尧舜,也会在某点上对自己的功业、道德感到不满足。这种情况下,也可以说,天子在某些事情上,也有自己的权力可能无法达到的界限。“势”作为外部的强制力,与“理”进行对比,“圣人把得定理,把不得定势。是非,理也。成败,势也。有势不可为而犹为之者,惟其理而已”(《呻吟语》卷四《品藻》第32条)。

- ⑳ “可矜”是指为死刑囚犯进行减刑。参见滋贺秀三《清代中国的法与裁判》(创文社, 1984年)第25页。
- ㉑ 是汉代强制劳动的刑罚,在边境的城塞进行巡逻或从事建筑的劳役。在宋代,大概是相当于仅次于死刑的“编管”(被编入杂军,或移送边远地区等),或者也可以看做流刑。宋代的流刑的内容有折杖法,或杖法与强制劳动并行。参见滋贺秀三的《刑罚的历史(东洋)》(庄子邦雄、大冢仁、平松义郎编《刑罚的理论和现实》,岩波书店1972年版,第102—103页)。下文中出现的“扑”,也是古代刑罚的名称,这里指苔、杖等刑罚。
- ㉒ 实际上,“辞之不可以已也如是夫”的意见,出于《左传·襄公三十一年》冬十月记载的叔向(晋人羊舌肸的字)的话。郑国的子产在出行晋国的时候,因毁坏了下榻的宾馆的墙壁而受到谴责,他在应答中对自己的行为进行了正当化的辩解。该文字就是出于对此事件的评论。
- ㉓ 《吕坤的求实思想与批判精神》,载于陈鼓应、辛冠洁、葛荣晋主编的《明清实学思潮史》上卷(齐鲁书社1989年版),第500页。
- ㉔ 郡守与盗贼的问答,或许与同在裁判场所里的听众有关系。很可能盗贼的主张得到了处于沉默中的听众们的支持,当时的气氛在无形之中使郡守感到压力。在读解审案记录的时候应该留意当时旁听人的反应。请参看蓝鼎元著、官崎市定译《鹿洲公案 清朝地方裁判官的记录(东洋文库92)》(平凡社,1967年)第150页。但是,根据这一点,并无法说明观察使和刑大夫当时的态度。
- ㉕ 吕坤也主张应该重视被害者的心理平衡,反对释放罪人。“赦何为者……今伤者伤矣,死者死矣。含愤郁郁,莫不欲仇我者速罹于法以快吾心。而乃赦之,是何仁于有罪而不仁于无辜也。将残贼幸赦而屡逞,善良闻赦而伤心,非圣王之政也。”(《呻吟语》卷五《治道》第161条)但是,这种理论对死刑被适用时所产生的决定性难点在于,当听到罪犯被判处死刑后,感到心情畅快的,并不是受害者本人。假如将心理慰偿的范围扩展到遗嘱,那么死刑的效果也会由于遗嘱的有无、多少而有所不同。要注意一点,即在这种情况下,支持执行刑罚的理由,掌握在除犯人之外的共同体成员一边(“善良”的伤心)。
- ㉖ 参见注释㉑。
- ㉗ 前面出现过的,高野富美译《关于暴力》第135页。
- ㉘ 但是,吕坤在[4C]中,将王朝比做生命体。关于这个问题,将在“代结论”中进行一些分析。

(王炜 译/龚颖 校)

许诒与明清时期人性论的发展

马渊昌也

引言

以往的中国思想史研究已经论证清楚了以下的事实：在明代中叶至清代中期的大约三个世纪中，在性理学（宋代以后运用“理”、“气”、“心”、“性”等概念，以存在论＝理气论、人学＝人性论、道德实践论＝修养论等为其核心问题发展起来的思想活动）的领域内，以往那种朱子学独尊的格局瓦解，出现了种种新动向，而人性论也是其中的一个重要舞台。在当时，要取代朱子学的人性论而出现的人性论学说中都包含一个共通的特征，关于这一点已取得了相关的研究成果。具体说来就是：在这以前的朱子学中，“性”被看成是有别于形成人的身体或心脏的形态，同时是其活动的原动力的“气”或“气质”，在“气”或“气质”的背后，使其以秩序——道德规范的形式表现出来的“理”。而明代中叶到清代中期这一时期的思想家们都提出要使“性”更加贴近“气”，要从“气”上来给“性”定位。^①自上述事实被报告出来以后，研究者又从各方面积累了不少有关这种思想发展的具体表现的成果。但是，如果关注上述思想的历史发展，就会感到目前仍存在两个问题，或者说对以下两方面问题的探讨仍不充分：（1）将这一时代出现的、准备替代朱子学的各种新学说全面纳入研究视野之内，将这多种学说所

显示的理论可能性更广泛地提炼出来。(2) 将这样得出的数据按时间先后排序,再结合其发展过程进行整理,为其定位。

先行研究已经选取并分析研究了该时代为数不少的思想家,但事实上仍有不少人物尚未受到充分关注。例如在《明儒学案》中已见各自学说,而至今尚未被认真剖析的人物就有很多。可以预想,在这些人的心性论中,肯定也有许多反映了当时这一领域思想变动的多样性的东西。因此,要把握这一时期心性论理论发展的全貌,就必须尽早弥补这些不足。

另一点明显的不足是:在针对这一主题进行的探讨中,贯穿该时代的“气”的问题虽已见研究报告,但“气”思想的实际发展过程这一问题长期以来并未受到充分重视。例如山井涌氏^②是第二次世界大战以后最早关注这一思想变动的研究者,他把戴震看成终点,对其理论进行过详细的探讨,并把戴震思想与朱子学——应当把它看成是上述思想变动的一个起点——进行比较,使这一思想变动追求的目标突显出来。但接下来,朱子学理论是经过怎样的过程而到达戴震这一新的具有高度整合性的理论的呢?山井氏并未将他自己研究的重心置于探明朱子学理论的发展过程这一点上,而是更侧重于阐明戴震以前重视“气”的思想家们的思想理论结构本身。此外还有山下龙二氏^③,他的研究是同时选取许多思想家,积极地从综合分析的角度(不仅限于心性论)对这一时代发生在性理学领域中的变动加以总结。但山下氏采用的方法是:把位居这一变动初始阶段上的三个人(王守仁、罗钦顺、王廷相-张载)的思想作为这一时期出现的重视“气”的新思想的三种类型之代表提取出来,而将那以后的思想家中的多种形态,与这三种基本类型对照分类。在山下的这些研究中,按时间顺序来考察其发展变化的视点不太突出,结果使他的论述带有浓厚的罗列色彩,偏向于无时间性的类型论。另一方面,荒木见悟氏^④以“心学”与“理学”的相克为主线,从自己独特的立场出发对这一时代的思想史进行了富有动感的描述。与此相关联,荒木氏也言及心性论问题,但他的兴趣中心并不在心性论的发展这一点上,而是在下面这些问题上,即:思想家的心性论各自引出了怎样的实践论=修养论?这种修养论更倾向于

“心学”还是“理学”？它又是如何与社会认识或行为相结合的？同时，荒木氏的这一分析框架进入清代以后，随着“生而为圣人”说（该问题待下文详述）的消退，也就同时丧失了其有效性，所以荒木氏的视点虽说对我们考察明代人性论的结构颇具启发性，但在通时性地考察明清两代人性论的理论发展时，就不能将其作为一个完整无缺的成果加以运用。

据此可知，以往的研究，特别是从对明代中期至清代中期的人性论的发展过程的解明这个方面来看，以往的研究尚处于初级阶段。打破这种状况迈出新的第一步的是沟口雄三氏的研究。^⑤沟口氏一方面把随时间推移来探索思想发展这一视角导入其研究中，同时又指出，这一时期的人性论在重视“气”的方向上的转换，是从自朱子学以来的、认为“气”自身即“气”的先天的清浊是“恶”之因的观点脱离出来，转而把“恶”的根源逐出气外，认为“恶”来自后天的“习”，而把“气”本身看成是善的。这样，沟口就使这一时期思想变化的一条发展线索突现出来。从跟踪人性论的理论发展这方面来说，沟口的观点的确可以说是超越前人迈出了新的一步；但明代中期至清代中期有关人性论的各种讨论中包含的发展线索，并非只有沟口氏指出的这一条，而且在思想沿着这条主线索发展的过程中还可能产生各种分支，在把握主线索的同时还应对这些分支加以整理，但这部分问题在沟口那里几乎没被当成一个问题提出来。因此，目前要探索明清时期人性论的理论发展这个问题，下面的工作必不可少：依据在广阔视野下收集起来的资料为基础，具体探求在沟口氏提出的由“恶”归入“习”这一线索之外的发展线索，而且以与这一主线索的关系为基准，将体现为各种不同形式的人性论的个别例子进行分类、定位，以期立体地解明这一时期的人性论。

基于对明清时期人性论研究现状的上述认识，本文选取明代中期许诰的人性论作为分析研究的对象，通过考察许氏人性论能够对解决上述两个问题作出一定贡献。虽然许诰的人性论思想本身是相当有特色的，但以往人们一直没把它当成一个问题提出来，而当我们要把这一时期人性论的多样性发展全面纳入视野进行考察时，对许诰思想

的介绍必不可少。同时我也认为在许氏的理论中,也包含一些对探索这个时期以后人性论发展的线索能提供一定启发的成分,因此,以下的论述首先以这些问题意识为中心来解析许诰的人性论。另一方面,思想与社会之间实际上存在着怎样的互动关系,也就是说究竟思想是为了回应哪些社会需要而产生的?或者说思想究竟是基于思想家对现实的何种认识而产生的?以及这一思想在社会实际中发挥了怎样的作用?诸如此类的这些问题在思想史的研究中当然也是应该解明的大问题。因此,本文在进行上述考察的同时也会尽量思考在以士大夫为中心的当时社会中许氏的人性论作为一种思想的历史地位。

在进入正文的论述之前,首先概述一下许诰其人。许诰,字廷纶,号幽谷。生于成化七年(1471年),卒于嘉靖十三年(1534年)。他与重视“气”的新思潮的最早的代表人物罗钦顺(1465—1547年)、王守仁(1472—1529年)、王廷相(1474—1544年)等是同时代的人。河南省灵宝县人。他的父亲许进(1437—1510年)官至兵部尚书,一个弟弟许赞(1473—1548年)在严嵩执政时期进入内阁,另外一个弟弟许论(1495—1566年)也与他们的父亲一样官至兵部尚书。许诰的一家可谓名门,他本人也在弘治十二年(1499年)中进士,官位升至南京户部尚书,可算是个优秀人物。在许诰的生平事迹中,除去正德时期因反对权宦刘瑾的专权而遭流放这件事尚引人注目以外并无特别出众之处。作为思想家,他虽然与也是河南人的王廷相、何瑭(1474—1543年)等人有过交往,留下了相互讨论的记录^⑥,但在当时他似乎并不是特别有名,以至于《明儒学案》也没为他立传。许诰的著作据传有《通鉴纲目前编》^⑦、《性学篇》,但现存只有后者。《性学篇》(一卷)正如书名所示,是作者论述人性论的一部著作。故此,它也是本文进行论述的中心材料。附有正德十四年“自序”的该书明刊本现藏于台北的中央图书馆,由于1978年“中国子学名著集成编印基金会”在《中国子学名著集成》的《性理学汇编》中收入了它的影印本,所以现在使用该书已很方便,本文使用的就是这个影印本。(以下在列举的资料后面标注《性理学汇编》的页码。)

一

下面将具体考察许诰的人性论。首先要指出的是,许诰人性论最基本的出发点之一是,他认为性中包含气,他是对这样的“性”进行定位的。这里的“气”既是构成人的身体的物质,同时又是产出生命现象的能量,而在朱子学中“性=理”与“气”是被严格区分的。许诰说:

天非气,无以命道于人。人非气,无以受道于天。形气稟赋之原,即道也。道具于人心而为性,万古一道,则万古一性,乌有本然气质之分。(第 398 页)

由此可见,他认为人内在地具有天之“道”就成为性(关于这一点后面另行论述),而这个“道”要成为“性”,“气”是不可或缺的存在。因此,“性”不可能有朱子学所说的本然、气质的不同。他还认为:

宋儒以性为单理而无气,故每以理字解性字,殊不知性具于心,心在人身之内,安得无气。(第 389 页)

就是说“性”在“心”里,只要“心”里有“气”,“性”就不可能脱离“气”而存在。^⑧

给“性”下定义时如此重视“气”,更具体地说,许诰主张不脱离现实的人的精神性身体性活动来把握“性”,在许氏的思想背景中存在这样一个出发点。关于他自己思考得出的“性”的实质这一问题,他曾写过下面的对话:

问:“乾道始赋人物之性之时既不可言善恶,所赋者当是何物?”曰:“所赋者道,其条理则有血气心知仁义礼智。”(第 364 页)

问:“人性不同者是何物?同为恒性者是何物?”曰:“人性皆

同,其不同者美恶刚柔迟速昏明也。同为恒性者,仁义礼智血气心知也。”(第364页)

就是说,“道”内在于人成为“性”,但作为其条理——这里指系统地按一定脉络体现出来的那种表现方式——则是“血气心知仁义礼智”,这是形成人之“性”的根本同一性的本质。^⑨(关于“性”的个别差异性问题的留待后述。)

许诰所说的“血气心知仁义礼智”是什么呢?他又更具体地把它分为“血气”、“心知”和“仁义礼智”,他写道:

问:“血气心知之性何以分别?血气心知与喜怒哀乐是一事、是二事?”曰:“血气之性是口之于味五者(据《孟子·尽心下》的记述,指口、目、耳、鼻、四肢等的生理性欲望——笔者注),心知是知觉运动。顺其血气心知之性则喜,逆则怒,是血气心知之性在内未动,喜怒之情感而见于外,原是一事,不可分而为二也。”(第372页)

由此可知,许诰所说的“血气”、“心知”既指知觉运动这一身心作用(=心知),又指引发耳目等生理性欲望的作用(=血气),还指在与外物的顺逆关系中产生出喜怒哀乐等感情的作用(=血气心知)。他的“仁义礼智”的作用虽说与朱子学相同,也是生出恻隐等“四端”这些道德情感的,但他又说:

仁义礼智之为性,固也。若非气,天何以命仁义礼智于人?若性非动,人何以见仁义礼智之善?故仁义礼智之性,感于物而动,中节者为善,不中节者为恶。曰:“仁义礼智亦有不中节之恶乎?”曰:“仁发而不中节则恻隐流而为姑息,义发而不中节则羞恶流而为惨刻,礼发而不中节则恭敬流而为谄谀,智发而不中节则是非流而为便佞。以是亡国败家者多矣,非恶而何?”(第400—401页)

许诰不像朱子学那样认为“仁义礼智”是与“气”本质不同、另外存在的纯粹善的“理”，而是不脱离“气”的存在，所以就内含着失常的可能性。他就是这样考虑“仁义礼智”生出四端之情的作用的。^⑩

以往在朱子学中，“性”在理论上被确定为纯粹的“理”，与“气”明确地区分开来并被设定在“气”的背后，这就意味着“性”实质上是作为本体被设定为脱离现实的人的身体和心（=血气、心知）等的活动，并存在于比身体和心更深一层的层面上。但是，许诰的观点与此相反，他的上面这段论述包含着将“性”设定为更加贴近现实的人的各项活动本身的意思。

许诰要贴近人类现实的身、心活动来把握“性”，把“仁义礼智、血气心知”作为“性”的实质来把握，他还极其独特地认为人的实际行为和可能的行为都源自于“性”。他说：

性者，理气兼备，无所不有，无所不能。若人所不能者，非性也，凡所能者，皆自性出。（第 359 页）

性者，天之所命，无所不有，无所不能。人所不能者，非性也，凡所能者，皆自性出。（第 372 页）

换言之，人的一切行为和活动都源自于本来就内在于“性”之中的那种能力。可以说，这是把“性”贴近人的现实姿态来思考问题时出现的一种认识类型^⑪，这样一来，许诰对“性”的“善恶”问题是如何考虑的就成为问题了。因为如果把“性”看成是人类一切行为的渊源，那么理所当然地，对现实中广泛可见的“恶”的处置就是个问题。众所周知，在中国思想特别是宋学以后的性理学中，人们总是把人性论问题和如何把握人的存在与道德实践的关系这一伦理问题交织在一起进行讨论的。同时，作为道德实践论（修养论）的基础理论，也需要不断地对“性”的“善恶”问题进行探讨。从这一方面来考虑，把“性”看成是“善”还是“恶”，或者“性”中是否有“恶”，无疑都是极为重大的问题。在此意义上，主张上述逻辑的许诰对这些问题的回应是引人兴趣的。那么，他实际上又是如何回应的呢？

首先,由于人的一切活动都来源于“性”,那就不能只是“善”,“恶”也必须被看成是源自“性”的。他说:

盖性动为情,中节者为善,故自性出。不中节者为恶,谓不自性出,不可也。故人之大恶杀人为最,杀人而当则为善,固自性出,杀人而不当则为恶,亦自性出。(第 397 页)

性即血气心知之性……性感物而动,则心术形于声音,心术之形即情也。发而中节则为善而正乐兴焉,发而不中节则为恶而淫乐兴焉,中节而正者固自性出,不中节而淫者谓不自性出,可乎。(第 374 页)

换言之,许诰认为现实的人的良莠不齐的行为均是以“性”为其渊源,他以鲜明的现实主义立场把“恶”也归结到“性”上,这样一来,许诰就有了一个摆脱“性善”论=“生而为圣人”说这一宋学以降人性论基本前提的契机。实际上,许诰认为“性善”命题纯粹是乐观主义的东西而将其完全否定。他说:

宋儒不究情之中节为善,不中节为恶,乃云人之情本但可以为善而不可以为恶,则性之善可知(朱熹《孟子集注·告子上》对“孟子曰,乃若其情则可以为善矣”所作的注)。果如所言,是人情自然无不中节者矣。然则天下之不中节而为恶者,何所自乎?(第 386 页)

召诰曰:“节性惟日其迈”,节则习也,虞也。(虞,按许诰的解释是“度”=量的意思,其中包含“习”的意思。参照第 362 页。)言能节其骄淫之性,则日进于高明而为善,不能节性则日流于污下而为恶。若人性本但可以为善而不可以为恶,无事于习于虞于节,是圣人之言寔以欺天下后世之人,而圣王之教为无用之虚文矣。(第 362—363 页)

以是论之,人固亦有不善,孟子所言(性善:笔者注)专为当时人不知性,以为性恶而废修习之功,故为是矫枉之言以正之。扶

世立教之意甚切，然与圣人之言则亦有间矣。（第 384 页）^②

即是说，许诰把“性善”这一命题一方面按字面意思全部解释为人在现实中全部都是善的，同时他认为这种观点是过分脱离现实的天真的想法，因为果真如此，往圣们留下的那些修养论还有何必要性呢？由此，许诰放弃了“性善”说。

而且，以类似的理由，许诰也没有采纳“性恶”说的观点。他有下面的论述：

故谓人性恶者非也，谓善者为伪者亦非也。何以言之？盖中节自是人情可为，焉得为伪？其不中节，自是人情流放，焉得为诚？（第 391 页）

换言之，人也不是只具有成为恶的必然性，所以也不能说是“性恶”。许诰不赞同“性恶”说这一点从上面引文中他批判孟子性善说的言辞中，显示出的他对孟子当时提出性善说的动机表示理解这些地方也可以看出。他说：“当时人不知性，以为性恶而废修习之功，故为是矫枉之言以正之。”

这样，许诰从把人整体性地包含在“性”中进行思考这一现实主义立场出发，将性善、性恶两种学说都放弃了。那么，他是否像汉代的扬雄那样认为“善恶混”或者是像王廷相那样主张“人性有善有恶”呢？^③也都不是。结果是，他通过把“性”从“情”中分离出来，把性看成是“乌有善恶可窥的浑然潜态势”，而使“性”从“善恶”的定义中摆脱出来了。

性者，情之未动者也；情者，性之已动者也。性当未动之时，浑然在中，乌有善恶可窥？及动而为情，中节者为善，不中节者为恶。（第 391 页）

凡言善恶，皆就情言。情之中节者为善，不中节者为恶……性则情之未动者，乌有善恶可窥？（第 384 页）

性者道而已矣。浑然在中，未有善恶可分。然无所不有，无

所不能，发而为情，习之中节则为善，习之不中节则为恶，未动之前，固无善无恶也。（第 361 页）

在这里，许诰使发动以后的“情”和“未动”的作为本体的“性”分离，因为“性”是“未动”，不应从它的身上观善恶，所以对于“性”不能用是“善”还是“恶”来定义。而且，许诰还把“善”、“恶”看成是针对“情”发动显现时的状态而言的概念。也就是说，“情”发动显现后符合“节”就是“善”的，偏离“节”则是恶的。

而且，如上面的引文所示，许诰认为“仁义礼智”的性也是当发动显现为“情”时符合“节”则为“善”，偏离“节”则为恶。（第 400 页）

那么，“情”本身的“善恶”又如何呢？许诰认为“情”本身不能言“善”，也不能说“恶”，只有它发动显现后的情态才是判断一切“善恶”的依据。

问：“善恶如何只在情上？”曰：“试将喜怒哀乐爱恶欲七情分别那个是善、那个是恶。恐便分别不得，只到情之中节处方是善，不中节处方是恶。此理甚明，但人不精思耳。”（第 402 页）

初感之时，其情方动，尚未分善恶，及情之中节则为善，不中节则为恶。（第 378 页）

这样一来，“善恶”就离开“性”，而被定位于“情”的发动显现形态上。为什么许诰要如此操作呢？他放弃“性善”说或许是由于他所观察到的事实使他不能相信这一学说。然而，更进一步地，他使“性”在“善恶”问题上成为中性，这就不是把观察性事实依据作为“未发”的“本体”的“性”没有“善恶”指标来作出的，对许诰来说或许有某种实践伦理学上的需要。这一结论尚未完全跳出臆想的范围，如果放弃“性善”，转而认为“性”中有“恶”，那么在劝告人们进行“善”的道德实践时就会失去具有决定意义的说服力，或许在许诰作出选择的背景中有这种戒备心。上文也曾涉及，许诰在解释孟子性善说产生的必然性时，是诉诸当时人们由于相信“性恶”而放弃“修习”的努力这一事实的。

现实的“情”一旦发显便有“中节不中节”=“善恶”之分，许诒是怎样看待产生这种分歧的原因的呢？他提出了“习”的问题。他说：

盖人性无所不有，无所不能，浑然一道，善恶未形……若合义之事，习熟之久，则与性相成而为善。不义之事，习熟之久，亦与性相成而为恶。（第 361 页）

若成就其性而存习不已，则道义由此可得而为善，否则道义不可得而为恶。（第 366 页）

就是说，在作为浑然的潜势状态的“性”之中，暗藏了人所能够做的一切事情的可能性，但这个“性”作为“情”发显出来时，如果持续地做向“善”之事，那么就会固定成为“善”；而总是做“恶”的方向上的事情，那又会固定成为“恶”了。^④因此他说：

性浑然未动，乌有善恶可窥？感者而动，习于善则善，习于恶则恶，此所以贵于圣王修道之教。（第 378 页）

性者无所不有，无所不能，习于善则善，习于恶则恶，故曰恒，曰习，曰虞，曰节，曰尽，皆垂世立教之意。（第 382 页）

圣人们留下来的道德实践的教导是很重要的。如果我们在一定时间内对人进行连续性观察，就能实际把握住“善”或“恶”的行为模式逐渐固定下来的过程，上述论断就是以这样一种经验性认识为基础的。因此，对于论证有关人在时间的推移过程中是如何成为“善”或成为“恶”的问题，上述这种经验性认识确有一定的说服力。但是，如果要更加微观地说明个体的人在“性”到“情”的发显过程中发生“恶”的原因，那就不行了。许诒针对这个问题作了如下解释：

情之在性，犹水之在泉。情有善恶，犹水有清浊。情之就欲，犹水之就下。情虽有善恶，而善之本体固在，所以恶者，欲蔽之也。水虽有清浊，而清之本体固在，所以浊者，尘蔽之也。（第 384

页)

“情”之本体虽然是善的,但被“欲”所遮蔽就产生出恶。在前面引用过的资料中,许诒认为“性”是无所不能的,包括“恶”在内的人的一切作为都来自“性”,那么对这里的“欲”又作何解释呢?如果说,由“性”发出的“情”,其本体为“善”,而遮蔽这“善”生出“恶”的是“欲”,那么就使“性”——“情之本体”=善和“欲”=“恶”分离,把“欲”排除在“性”之外了,也就是说,这样就有退回到“性善”说的可能。至少,为了积极贯彻上文中“性无所不能”、人的一切活动都来自“性”这一前提,许诒应当以与“性”的关联为中心详细地对“欲”的来源问题加以探讨,但是,许诒对这个问题并没作特别积极的发言。相反,他的下列言论甚至令人怀疑他主张“恶”之“欲”来源于“性”这样一种观点:

问:“情之就欲”之欲与“欲蔽之也”之欲,就人心所欲上说,在物欲上说?曰:“人心所欲,即喜怒哀乐爱恶欲之欲。欲蔽之欲则私欲之欲,故能蔽性。”(第 385 页)

在这里,就不单单是停留在“欲”遮蔽“情之本体”的表述上,而直接就是“欲”遮蔽“性”了。但是最终,每个个体具有的“性”发显而出的“情”为什么会有“善恶”的差异呢?针对这个问题,未见许诒作更深入的说明,不能说他对这个问题的探讨已足够充分。

上文也曾提及,在中国近世时期,作为一种对人普遍的道德实践论的证明理论,人们需要人性论。所以,无论现实中见到的各种善恶的变异是怎样的,人们需要在与人的本质=“性”相关联的地方论证这样一点,即一切人都有必须进行道德实践的必然性,这是人类共通的。因此,“性”就必须是在某种意义上超越个别性变异的、万人共通的東西。对于这个问题,朱子学通过使“理”、“气”二者分离以极其有效的形式给予了回答。朱子学认为现实的人的个别性的变异是由于“气”的清浊偏正造成的,而在这些变异的背后万人共通的至善的“理”以“性”的形式存在着。

然而,在许诒生活的时期,很多想要贴近现实来思考的人或者想从“气”来认识“性”的人,都必须在同一平面上来把握应具有本质同一性的“性”与包含着个体人的多种存在状态的“气”,并且要对同一的“性”与各种“气”的多样性二者间的关系作出不自相矛盾的说明,但是这项工作是有一定难度的。和当时的很多思想家一样,许诒不得不面对这些问题。如上所述,许诒首先把“性”看成是“无所不有、无所不能”的存在,使“性”包含人类一切活动的多样性。同时,关于“善恶”问题,他基本上把它归入后天的“习”,而把“性”看成是非善非恶的中性存在,这实质上意味着在“性”这里放弃了对来自“善恶”方面的同一性、共性的直接保证。他还进一步指出过“性”中所包含的“善恶”以外的人的多样性:

物之不齐,物之情也……人性不同如人形不齐,所以有刚柔美恶迟速昏明也。(第 397 页)

许诒在“刚柔美恶迟速昏明”方面承认了“性”的多样性。^⑤这样一来,“性”在“善恶”方面被认为是中性的,但在“刚柔美恶迟速昏明”方面却具有多样性。那么,“性”就有可能不具备作为必要条件的、保证人的共性(同一性)的能力,而被消解在“刚柔美恶迟速昏明”等各式各样的个性中。因此,许诒说:

人性皆同,其不同者美恶刚柔迟速昏明也。同为恒性者,仁义礼智、血气心知也。(第 360 页)

人“性”的实体是“仁义礼智、血气心知”这个事实就是贯穿“美恶刚柔迟速昏明”的个性(多样性)的共性(同一性)。许诒进一步就“美恶刚柔迟速昏明”的多样性与作为“仁义礼智、血气心知”的共性(同一性)之间的关系阐述如下:

人性虽不同而其常性则同为人，非马之性、牛之性也。犹人性虽不同而其常形则同为人，非若马之形、牛之形也。盖天之赋形赋性同为一道，形具则性具，善观者观人形不同而同为恒性，孔子“性相近也”即此意也。（第 360 页）

相近是性中刚柔美恶迟速昏明之不齐者，犹人形妍媸长短肥瘠大小之不同而形则同为人，非相近而何？观人形不同而相近为人，非若马之形、牛之形，则知人性不同而相近为人，非若马之性牛之性也。（第 376 页）

正如人的形体虽有种种个别性的变异，但人仍然不同于牛马而具有其类的同一性那样，我们要把握住类的同一性和在此基础上的变异。^⑥这样一来，许氏的“性”通过区别于其他动物的人的类上的同一性设置了外延的大框架，避免了“性”向个别性变异的扩散，确保了作为人性论之必要前提的所有人都具有的共性（同一性）。

这样展开的许诰人性论，最终把“性”的来源诉诸“天”，在与自然哲学接轨的同时，“性”作为自然＝必然之物在“天”那里找到了保证。以他的说法，“天”之“道”降至人身即为“性”。

天以阴阳四象五行之道命于人，人受之而为仁义四德五常之性。（第 377 页）

天以道命于人，人受之而为性，性具于心，故曰心者性之郭。（第 386 页）

关于这个“天”之“道”，许诰的说明未必充分，例如他说：

以形体言之谓之天，以主宰言之谓之帝，以妙用言之谓之神，以性情言之谓之乾，以功用言之谓之鬼神，以本原言之谓之太极，其实一道也。天以是道命于人，人受是道具于心，是之谓道。（第 377—378 页）

性即道者可通，性即理者未尽。盖言道则理气兼全，言理则

遗气而非所谓道也。(第 397 页)

性者全得天道之妙,无所不有,无所不能。(第 395 页)

从这些表述可以推测,许诰是把一阴一阳变化不止、包含着生出万物的作用的“天”的全部称为“道”。与对“性”的定义一样,他并不像朱子学那么把“道”看成纯粹的“理”,而是认为“道”中包含着“气”,也就是说在理气论、宇宙论方面,许诰也贯彻了他重视“气”的立场。虽然我们未能见到许诰在理气论方面有进一步的思考,但他的人性论的最终依据是这里的“天”之“道”。

以上是许诰人性论的概要,下面我们将讨论这一人性论思想中存在的各种问题。

一

首先,我们从明代中期至清代中期人性论理论的发展这一历史的观点来考察许诰的人性论时,他的两点思想引人注目。一是他把握“性”的时候重视“气”,二是与之平行的,重视人的现实的身心活动。正如上文中所提及的,以往朱子学把“性”当成与“气”层次不同的“理”来看待,将“性”设定在“气”的背后,依靠这种设定,人的身心作用本身来自“气”,而“性”则是在更深层中的“理”。许诰的人性论就是在朱子学这一学说的基础上更加密切地贴近“气”或现实的人的身心作用来把握“性”的观点。本文“引言”中已经述及,在当时,这种问题意识广泛存在于士大夫思想家们中间。许诰的人性论可以说也是他在顺应时代大潮的过程中形成起来的思想。不过,围绕“性”的善恶这一中心问题体现出的许诰的理论却相当独特,具有他自己的特色。当时已经形成的人性论的绝大多数都与朱子学一样,采取了“生而为圣人”说的立场——即认为人所具有的“性”本来是完全“善”的存在,但由于某种因素它被遮蔽了。所以,人必须使这个“性”按它本来的样子发显出来,使人向着完全善的“圣人”回归——这一基本的出发点。与此不同

的是,许诰认为包括恶在内的人的一切活动都出自“性”,又认为“性无善恶”,从而放弃了“性善”说。

当时,人们创建了各种要取代朱子学人性论而代之以重视“气”的人性论学说,其中已形成的主流观点按其对“心”、“性”关系的把握方式,可分为“心性分离派”和“心性一致派”。^⑩不过,这些学说的基本相通之处是他们都站在“生而为圣人”说的立场上。对于多数思想家来说,否定这个最基本的认识框架是难以设想的。

如上所述,的确,在“气”的层次上把握“性”时,必须在“气”的同一个平面上说明“性”的同一性与现实的人的个别差异性。在认识现实的人的多样性之前,确保“性”的“善”同一性就是个危险的事情。^⑪由此而将自己的学说推进到放弃“性善”的程度的例子并不是那么多。例如,《明儒学案》中列出的有这种可能性的人物只有蒋信、唐鹤征、杨东明等三四人。上文中已提及的、许诰的朋友王廷相也是这类人物中的一个。但是,王廷相等人在把“性”假定于“气”的过程中,由于种种原因他们依然认为“性有善恶”。许诰与他们不同,他不承认从“善恶”方面来定义“性”,他通过把“性”与“情”分离的办法在“善恶”方面把“性”看成中性的存在。完全可以说这是许诰本人独具特色的一个基本思想。而且到目前为止,在本人所见范围之内,许诰以后直至清末,与他相类似的例子未曾有过。^⑫

使“性”在“善恶”问题上成为中性存在,与此平行地也出现了几个重要变化。即把“性”与善恶问题剥离开来之后,问题就被限定在“情”的表现形态上了;现实的人的善恶差异是怎样表现出来的呢?这就需要强调“习”这个后天的而且是半自觉的因素来维护其论证。首先,善恶被置于“情”的发显形态之上,这就为在修养论领域中引起直接的变化提供了理论可能性。即采取这一立场,“善恶”的问题被看成是与“性”无关而全部是与“情”的发显形态相关联的,所以道德修养就有可能不是针对“不可窥”的“性”进行的,而只要在“情”的领域中贴近其发显去加强修养就可以了。在此之前的朱子学对于作为“未发”之“本体”的性,需要既有“动时之省察”又有“静时之存养”的功夫,向内的主敬静坐的修养实践占了很大的比重。而许诰的思想则把修养的领域

完全移到“已发”一边,从他与明末以后那种否定地把握静坐=未发之修养的修养论的发展的关系来看,意义深远。^⑩然而,至少是从现有的许诒著作来看,他的修养论在理论上并未有所发展,崭新的修养论的建立只能像这样停留在可能性的阶段。

关于在现实的人身上出现善恶时强调“习”的问题,这种思想一方面是把“性”拉近“气”来思考的表现,同时,恐怕这还是由于使人的主体性(后天性)活动所具有的意义更多地进入人们的视野后而出现的。强调“习”的问题的倾向出现于明代中叶,自明末至清代愈发显著起来,它们虽然相互密切地交织在一起,但也可以大致划分为两个侧面,即在“恶”的形成上强调“习”和在“善”上强调“习”。换言之,在这个时代以后也仍有许多思想家坚持“生而为圣人”说的立场,所以很多情况下,在“善”上重视“习”不如在论证“恶”的形成时重视“习”的意义重大。对于这一点,我在“引言”部分也已指出,不过更主要的是沟口雄三氏已作了有关论证。^⑪例如黄宗羲等为代表的立足于“生而为圣人”说的人们追求的方向是:把“气质”之“性”看成原本是“善”的存在,而把“恶”归于后天的“习”,由此,以往被朱子学看成是来源于“气”本身的“恶”就被排除在“气”外,“气”本身成为本源性的完全善的存在。这样的结果是,它成了对过去必须要在同一个“气”的平面上论证的、有一定困难的“性”的同一性与现实的善恶的不同状况的合理性给予说明的原理。(“性”作为原本完全善的“气”被赋予万人,但它被后天的“习”所污染而产生出“恶”。)在明代中期至清代的人性论的发展过程中,这个问题的确可以作为一个有连贯性的问题意识抽取出来。当我们留心这个思潮进行思考时,许诒的理论是从“性”的层面上把“恶”完全归于“习”,并且作为“恶”产生的重要原因,他没有特别提出“气”的“浊”等问题,从这一点上可以评价说,许诒处于这个思潮的先端,而且他的思想具备了明确的理论形式。尤其是在将“恶”的因素归罪于“气”的问题上,许诒的态度并不积极,这一点值得关注。无论是“心性分离派”还是“心性一致派”,他们都留有浓厚的把“气”本身看成“恶”之因的倾向,所以许诒的思想在当时可以说相当地与众不同。^⑫许诒的思想中也暗含着在修养论上探索新方向的可能性,具体

而言,许诒是把修养论的领域设定在“情”而不是“性”上,不是希求先天的“气”的变化而是要通过“善”的“习”来矫正后天的“习”的污染。不过,事实上他并没有提出这样一种修养论。

一方面,在“善”的形成上强调“习”这一后天因素的问题,在明末的陈确那里初具形态^③,而戴震则使之明确起来。另一方面,在“善”的实现、形成上也强调后天的“习”所具有的决定性意义的重要性,这种思想的最终形态是否定“生而为圣人”说、“复性”,即认为要成为“善”的人不是向原本就完全以“善”的形式而赋予的“性”回归,而是作为可能性潜势态被赋予的“性”——如同植物的种子那样作为可能性的凝结体的“性”,它以后天吸收外来因素的形式成长发展。在自清初到戴震之间的思想家中存在上述想法,关于戴震在这方面的思想,山井涌氏指出以后^④,村濑裕也氏又特别地强调过^⑤。这种思潮与人性论上的密切结合“气”的思想和在“恶”的形成方面以“习”为要因的理论交织着——他们也强烈主张“恶”产生时的后天因素,自明代中期至清代都存在着。而且,从这个角度来审视许诒,他在把“性”看成“无所不能”的一切人类活动的渊源的同时,还把“性”当做可能性潜势态来把握,认为“性”不等于“善”,“恶”的形成也要依赖于“习”。许诒的这一人性论思想与上述思想本质上有共同的问题意识。结论是,许诒在人的“善恶”的形成方面强调“习”,这是明末以后发展起来的人性论的一大主题,许诒的思想在这一重大思潮的草创时期已经表现出其先进性。

从思想史的角度说,还有另外一点值得关注,即在与牛、马等动物相区别的、人的类的同一性上,也需要确保人的“性”的同一性、共通性。这也是在“气”上来把握“性”的时候出现的一个倾向^⑥,这种倾向的基础仍然是随着现实的人的姿态更多地进入到视野中。对人与其他动物的差异的认识也加强了这一点,但作为实际的作用,“性”越贴近“气”,就越必须要在同一平面上讲清楚“性”的同一性和现实的人的差异性。虽然关于现实的“善恶”方面的同一性和差异性,提出“习”的概念就基本上可以解决,但在这之外的其他方面——例如贤愚、温厚、狷介等等——就必须要将个别性差异包括在“性”之中考虑。因此,对

于包含着上述个性的“性”，要从外部套上一个框架，使“性”不被消解在个性的多样性中，以发挥保持作为人性论所必需的“性”的万人同一性的作用。这个动向也是在明代中叶开始变得显著，到清朝又有进一步的发展。在这个过程中，许诰是很早将这个问题明确提出的，从这个意义上说应对许氏的思想作较高评价。

三

以上考察了在明代至清代人性论理论发展的脉络中许诰人性论所具有的意义。必须注意的是，许诰的这种符合大潮流的人性论思想，至少在当时，并没有特殊的影响力。依本人管见，与许诰同时代的人中，很难找到曾经积极引用过他的著作的思想家，甚至连提及其思想的人也不多见。（许诰的朋友王廷相和何瑭曾否定性地言及他的自然哲学，但并未涉及他的人性论。）下面从许氏人性论与当时的时代要求之间的关系这一角度，考察他的思想中存在的几个问题。

首先必须提出的问题，上文也少有涉及，就是在他的人性论中，缺少由此发展起来的道德实践论=修养论。在当时，几乎所有从事重建人性论工作的人都不单单是建构了自己的人性论，他们同时也建立了与之相对应的一定的修养论。上文举出的心、性分离派和一致派在这一点上并无不同，特别是可称为心、性一致派代表性人物的王守仁及其后学们甚至无暇顾及人性论中恶的产生等问题的理论统一性，就鼓吹“致良知”等修养论，把人们吸引到与朱子学不同的新的道德实践中来。而且，众所周知，王守仁们的学说与以往的朱子学的修养论或者是那些与朱子学相近似的心、性分离派相比，首先是远比它们简明，是任何人都能够接近的做法。其次是远比它们对现实的人的活动采取肯定性态度，而且朱子学和心、性分离派承认理的权威先于实践主体，与之相反，王学则不承认这种权威而追求自律的伦理，这些方面就获得了以士大夫为首的、包括此前与儒学修养无直接关系的百姓的支持，达到风靡一时的状态。心、性分离派的罗钦顺、吴廷翰等人虽然也

没得到很多支持,但他们参考朱子学,对修养论有所涉及。再举一例,与许诒一样对“生而为圣人”论持否定态度的王廷相,也从他自己独特的立场出发言及此问题。但是,许诒在《性学篇》中有一处关于《孟子》“尽心”与“知性”的关系问题,对朱子学要依靠穷理“知性”来达到在现实中发挥心之全体这种状态的“尽心”思想提出异议:

天以道命于人,人受之而为性,性具于心,故曰心者性之郭郭(邵雍语)。人能穷尽一心之神明,则自能知所具于内之性,既知所具于内之性,则自知所命于天之道,此自然之序。……问:“性是心之理,不先知性,何以能尽心?”曰:“性在心内,穷尽心之神明,自知心中有何道理,故先尽心,然后知性,知性自知天矣。”(第387页)

许诒认为要“穷尽心之神明”后方可知晓心中的“性”,所以“尽心”应比“知性”在先。这几乎是他唯一一次言及修养论性质的问题。在这里,虽然善恶问题全部被转移到“情”的领域,“习”这一后天因素被看形成现实的人的善恶的根本原因,但是,具体地应当怎样做呢?从许诒这里几乎得不到任何线索。对于当时那些寻求通向新的生活方式的、主张实践性伦理学的人们来说,许诒的这些思想毫无魅力可言。

放弃“生而为圣人”说、否定“性善”也是个问题。当时的人们的确像许诒一样,他们寻求比以往的朱子学更贴近人的现实的身心活动的人性论,这无疑是在价值判断上更高地评价现实的人,以肯定的态度把握现实的人。从这点上说,许氏的确是贴近“气”和现实的人的身心活动来把握“性”的,但由于他把“性”看成在善恶问题上属中性的存在,这就不如把“性”判定为善更能在价值判断上肯定“气”和现实的人的身心活动。换言之,他的思想从根本上说不会将“恶”归咎于“气”和现实的人的身心活动,但是也没有把它们作为“善”来特别积极地予以肯定。从这个意义上说许诒的思想有两点问题。一是把“气”本身看成“恶”产生的原因等等,许诒的思想中存在这样一些影响体系整合

的重要因素。二是与那些把“性”-“气”看做善、站在“生而为圣人”论立场上的人相比,尤其是与那些不区分“性情”,在贴近包含着“气”的心来把握“性”的同时,又认为心是“理”、是“至善”的“心性一致”派王守仁的理论等肯定人的思想相比,就缺乏冲击力。

更进一步说,许诰的人性论使得“性”与善恶分离开来,但是,善、恶究竟是由什么原理来决定的呢?他没有提示这种判断“善恶”的基本标准。所以,对于已有的、实质上即是朱子学的天理体系来说,许诰的思想并不存在使朱子学发生结构性重组的较大可能性。就是说,当时那些建构了既坚持“生而为圣人”论的立场又重视“气”的新的人性论的思想家,是把善恶的原点置于包含了“气”在内的“性”上的。即发自“性”之物为善,其余是“恶”,这样已有的天理观念在包含了“气”在内的“性”的名义下就有重新被洗礼、被修正的可能性。特别是,心性一致派中王学的人们是在“心”的作用中把握“性”,完全不承认比“心”更加本原性的“性”的存在,或者说不承认先于“心”而存在的“理”,所以他们对天理观念的修正幅度相当大。相比而言,许诰用强调“习”来对现实的人在一定的时间过程中会分化为善恶两类这一事实加以说明,如果再加上把善恶问题仅限于“情”这种论证,我们也有可能在修养论方面期待出现一定的变化(尽管已经多次重复过许诰几乎没有修养论),但是,先于主体而存在的“善恶”标准如何确定?由于许氏没有给出其原点,所以他最终没有从根本上重构朱子学辨别善恶的方法。这一点在当时那些想把朱子学的善恶价值体系改造成为在形式上更加肯定现实的人的活动,并且最大限度地具有自律性之思想的人们看来,恐怕是不够充分的。或许正是这些因素相互结合,使得许诰的思想虽然也包含有许多先进之处,但在当时却未能集结到支持者。

结 语

本文在考察许诰人性论的同时论述了相关的几个问题,通过这项工作我们获得了今后考察明清时代人性论发展问题时有意义的见解。

现将这些见解列举如下作为结语。

从我们所关心的上述问题出发进行考察时,问题的核心就是探求当时的非“生而为圣人”说人性论这一课题所具有的重要意义。即在以往的研究报告中,持非“生而为圣人”说人性论立场的人主要见于清初以后的思想家中,许诰的人性论虽然不够完整,但作为带有此种思想倾向的他已出现在明代中期(16世纪中叶)。实际上,不仅是对“恶”,对于现实的“善”也强调“习”,这种思想在王廷相等人那里也有所体现,从这个意义上说,这个问题——在“善”的形成上后天因素的比重的加大和对“生而为圣人”论放弃过程的具体追踪——有必要追溯到明代中期的思想变化的初期阶段。但是,由于以往几乎没有从这个角度出发进行研究的,我们期待今后有更翔实的探讨,尤其是与站在依然占据思想界主流的“生而为圣人”论立场上强调“习”在“恶”的形成过程中的作用这些思想的交叉。而且,在这种交织中,确保“性”之“善”的意义和如何确保之的问题就显现出来,这是个重要问题。

另外,探讨许诰的人性论,可以让我们重新思考人性论对于当时的士大夫所具有的意义,以确定其地位。也就是说,许诰的人性论虽然自成体系,而且是顺应时代潮流的思想,但其影响却比不上兴趣完全集中在修养论(实践伦理学)方面、在理论上并未形成体系的王守仁思想。如上所述,许诰的人性论中存在不能充分回应时人所需的地方,但与王学人性论的偏颇对比来看,其在社会性上失败的事实又使我们感到,当时人们需要性理学的变革,其兴趣中心是修养论=实践伦理学,而且从性理学整体上来看,人们还要求人性论成为新的修养论的基础理论。

注 释

- ① 参照山井涌《明清时代的气哲学》(《哲学杂志》七一一,1951年;后收入《明清思想史研究》,1980年)、山下龙二《罗钦顺与气哲学》(《名古屋大学文学部研究论集》二七,1961年;后收入《阳明学研究·发展编》1971年)等。
- ② 参照山井前引论文以及另外收入《明清思想史研究》中的《明代气哲学的成立》和《程廷祚的气哲学》等。
- ③ 参照山下龙二前引论文。

- ④ 荒木见悟:《明代思想研究》(1972年)、《明末宗教思想研究》(1979年)、《阳明学的发展与佛教》(1984年)等。他的论文“心学与理学”(福嶋俊翁编《禅与东洋思想的诸问题》,1970年)简明地阐述了他的主要视角。
- ⑤ 参照沟口雄三论文《明清时期的人性论》(《佐久间重男教授退休纪念中国史陶瓷史论集》,1983年)以及《中国前近代思想的曲折与发展》(1980年)下之第三章第一节。
- ⑥ 参照何塘的《阴阳管见序》(《栢斋集》卷六)、王廷相的《答何栢斋造化论》(《内台集》卷四)。
- ⑦ 参照何塘的《通鉴纲目前编序》(《栢斋集》卷五)。
- ⑧ 下面的资料亦可以参照。“宋儒谓性即理,理无不善,故孟子言性善,然单理无气,安得成性。朱子又谓,此性字(性相近也的性——笔者注)兼气质,然无气质何以成性。”(第375页)再者,许诰只是说“性”不离“气”,没有更进一步的明确定义。
- ⑨ 关于“性”中实质上有一部分是“血气心知”的问题,还可参照以下资料:“此章(指《礼记·乐记》的‘夫民有血气心知之性而无哀乐喜怒之常,应感起物而动,然后心术形焉。’后来戴震也将其作为一个重要概念加以利用的‘血气心知’,众所周知是来自《礼记·乐记》中的记述)指血气心知为性,初以宋儒之言论之,似乎稍异,终以圣经之言揆之,其实则同。”(第372页)
- ⑩ 对于血气心知与仁义礼智的相互关系问题虽没太论及,但也有如下言论。“问:口之于味五者之性与仁义礼智之性,相通否?曰:见饥而将死者,即恻隐之心动。以是推之,胡为而不相通。”(第389页)
- ⑪ 例如,“气”哲学的代表人物之一、认为“性”是由“气”构成的思想家吴廷翰,虽然不像许诰的学说那么极端,但也是在相同的方向上使用“性外无物”一词的。参照山井涌的《吴廷翰的人性论》(《大东文化大学创立五十周年纪念中国学论集》,1984年)。另外,戴震也说:“性者,分于阴阳五行以为血气心知,品物区以别焉。举凡既生以后所有之事、所具之能、所全之德,咸以是为其本。”(《孟子字义疏证》卷中《性》)认为一切事物的根据在“性”。但是,这两个人最终都仍然回到了以“性”为善的结论上。
- ⑫ 在该书第382页也可见到与此大致相同的言论:“今孟子直言性善,证以尧舜,盖为当时人不知性,以为性中有恶,而废修习之功,故直言性善以矫其弊,庶天下之人知性善可为而不为恶,虽曰有为之言,然以道理精微揆之,颇与圣人之言未合,故起当时之议后世之感,至今未已。”
- ⑬ 关于王廷相的人性论,请参照拙论《王廷相思想中的规范与人》(《东方学》七十三,1987年)。关于许诰未采用扬雄学说的问题,请参照以下资料:“扬子曰:‘人之性

也善恶混,修其善则为善人,修其恶则为恶人……’人性未动,乌有善恶可窥,谓人性善恶混者,非也。性动为情,中节为善,不中节而流放为恶,恶何可修,谓修其恶则为恶人者,亦非也……”(第391—392页)

- ⑭ 这里举出的资料中,有的部分不是说“情”变为善或变为恶,而是像“性”变为善或恶这类的表达方式,这虽然让人费些思量,但却没有特别重大的意义。
- ⑮ 对于这个问题,有人虽曾发出疑问说:为什么在“善恶”这一点上把“性”看成是中性的,而又在这之外承认“美恶刚柔迟速昏明”等的差异呢?“问:性既浑然一道,无善恶可窥,何以有刚柔美恶迟速昏明之品。”(第397页)“问:前章论性谓不可以善恶窥,此却分刚柔善恶五者(刚柔善恶中——北宋周敦颐语),似不相合。”(第394页)这一提问的确击中要害。即如果说,“性”是“未发”不能够窥见,只有到了发显的“情”的层面才可以说特定的属性等等,那就不能只套用在善恶问题上,在其他方面也应当是一样的。但是,他在这个问题上他只是就人体的根本同一性和个别差异性举了几个比喻并没有展开强有力的论证。从这种论证上的非连贯性也可以想像得出,他把“性”与“善恶”割裂的运作不是基于事实观察而是出于实践上的问题意识。
- ⑯ 这里以及在“善恶”的形成上强调“习”等地方,看出他较强地意识到以孔子的“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》2)作为自己的依据的框架。而且,在言及人性的类的同一性时,又是在孟子针对告子“生之谓性”的论调所论“然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性欤”(《孟子·告子上》3)的基础上展开的。
- ⑰ 这里使用的“心性分离派”、“心性一致派”是笔者自造的用语。其含义就是要把那些反对朱子学而要从“气”上来把握“性”的思想家们按照他们对“心”、“性”关系的掌握形态对其进行分类。“心性分离派”指以罗钦顺和吴廷翰等为代表的、将“心”与“性”明确地剥离开来,宣扬“性”对“心”的主宰性并要确保在更深层次上的根源性的人们。“心性一致派”是指以王守仁及王学派的人物们为代表的、不区分“性”与“心”、认为当下活生生跃动不止的心中就有至善之性的作用的那些人。这种差异的产生从根本上说与思想家对现实的人心订立规范之能力给予或高或低的估价有关。即由于“分离派”的人们不信赖当下之“心”订立规范的能力,所以他们将规范=“理”看成是人们被赋予的、比“心”更具有本原性的“性”(在许多情况下他们承认外在的事物同时存在于自身内部),将订立规范=“理”的功能赋予“性”,把“心”置于“性”的支配下。而“一致派”的人们则是最大限度地信赖当下的“心”订立规范=“理”的能力,除去在此订立规范之外,不承认其他任何“理”的权威(因此也就否定了“理”先验地存在于事物之中这样的观点)、把“性”也看成是“心”订立“理”的能力本身。关于这种看法,笔者从荒木氏的“心学”-“理学”的视点受到启发。

- ⑮ 例如,罗钦顺在《困知录》续上第 35 条中关于“性即理”一语曾写道:“愚初发愤时,常将此语体认,认来认去,有处通,有处不通。如是累年,竟不能归一,却疑伊川此语,有所不尽,朱子亦恐说得太过,难为必信也,遂姑置之。”他不相信“性即理”的原因是什么呢?“只为理字难明,往往为气字之所妨碍,才见得不合,便以为先儒言说为不足信。”这些记述表明:从具备多样性的“气”的层次上来理解“性”和保证这是同一个“理”,这两件事情难以同时成立。
- ⑯ 当然,与所谓“无善无恶”论之间的关系也就必然成为问题。王守仁以后,特别是有王畿(1498—1584 年)等人鼓吹的“无善无恶”论是以“性善”作为其理论前提的,在这个前提下他们为了使“性”摆脱已有的善恶观的束缚=保证它是能够自由地订立“善”的存在,就使“性”中不留存已有的“善恶”的痕迹,所以正如“无善无恶”论者所说的:“无善无恶者理之静,有善有恶者气之动。不动于气,即无善无恶,是谓至善。”(《传习录》上·101)“天命之性,粹然至善,神感神应,其机自不容已,无善可名,恶固本无,善亦不可得而有也,是谓无善无恶。若有善有恶,则意动于物,非自然之流行,着于有矣。自性流行者,动而无动,着于有者,动而动也。”(《王龙谿先生全集》卷一《天泉证道纪》)这是说“无善无恶”才是至善。这与许诒不承认“性善”本身的思想相比,其立论的根本点就是不同的。所以,“无善无恶”派的人们通过抓住这个“无善无恶”而又“至善”的“性”,就能够展示出超越已有的善恶观的、主体性的生存方式;而许诒仅仅是把“性”在“善恶”问题上看成是中性而没有支撑它的“至善”,所以就如本文后面将要论及的那样,许诒的学说就没能展示出这样的生存方式。关于“无善无恶”论的结构,请参照荒木见悟的《性善说与无善无恶说》(《亚洲文化》九—四,1973 年)、吉田公平的《性善说与无善无恶说》(金谷治编《中国的人性问题探究》,1983 年)。
- ⑰ 此外注意到的是颜元的静坐否定论和戴震通过“心知”来控制“情欲”发显为主要观点的伦理学。
- ⑱ 参照沟口雄三前引论文。
- ⑲ “心性分离派”的吴廷翰、“一致派”的王守仁之流以及不采取“生而为圣人”这一学术立场的王廷相等这个时期主要的性理学家们,一方面显示了他们提高“习”的比重倾向,同时另一方面他们认为由“气”自身的清浊产生“善恶”的比重也相当大。
- ⑳ “圣人性无不善,于扩充尽才后见之也。如五谷之性,不芸植,不耘耔,何以知其种之没邪?”(《陈确集》第 447 页)“即所谓赤子之心、孩提之爱,稍长之敬,亦萌而未达,偏而未至,未可语性之全体。必自知学后,实以吾心密体之日用,极扩充尽才之功,仁无不仁,义无不义,而后可以语性之全体。故曰‘成之者性也’。”(同前第 467 页)站在正统派“生而为圣人”说的立场上的黄宗羲对这一观点加以批判说:“夫性

之为善,合下如是,到底如是,扩充尽才而非有所增也,即不加扩充尽才而非有所减也……若必扩充尽才始见其善,不扩充尽才未可以为善,焉知不是荀子之性恶,全凭矫柔之力而后至于善乎。”(同前第148页《与陈乾初论学书》)请参考严健羽《陈确的哲学思想》(《论中国哲学史》,1983年)。

②④ 参照山井前引论文《明清时代的气哲学》。

②⑤ 参照村濑裕也《戴震的哲学——唯物论与道德价值》(1984年)第四章。

②⑥ 朱熹认为,人与动物以及其他物体的差别是由于“气”的变异而产生的,特别是人与物之间存在着在“气”的层次上难以超越的本质区别。朱熹虽然在这个意义上承认人的“气”具有区别于其他物体的类的同一性,但同时他又认为在更深的层次上,人、动物、其他物体都具有作为共通的“性”的同一个“理”(参照《大学或问》)。与此相反,明代中期以来,在主张“性”与“气”的紧密结合的人们中间,对于在由“气”的变异而产生出人与动物的差异的背后设定一个共通的、同一的“性”的观点提出反对意见的情况逐渐显著起来。因此,他们一方面强调人与动物等之间存在难以超越的本质差异,认为两者的“性”本身就是不同的;但与此同时,人或动物在各自的“性”的层次上存在类的同一性的看法也引人注目起来。现举出一个与许诰同时代的例子。王道(1487—1547年)是立足于“生而为圣人”说的,他的言论虽然朴素,但其内容却与我们这里介绍的思想有相通之处。他说:“麟凤龟龙谓之四灵,其气之清明视世之常人何如?然常人于四端五典,虽不能全尽,而亦不至尽废。四物虽灵,曷尝见有仿佛于人哉!只就此处观之,可见人与物之情合下不同矣。”(《王顺渠文录》卷四《性理大全》)另外,《四朝闻见录》甲集《考亭解中庸》记录了朱熹门人刘黻反对朱氏认为在人与物的背后存在着共通的“性”的观点,主张“凡混人物而为一者,必非士识性者也,今皆不取”。也就是说他认为人与物的性本身是不同的,这反映了刘氏独特的立场。关于人、动物等各自有其类上的同一性的问题,从南宋末年的黄震对“性相近”的下列解释中可以看到:“且天下之生,凡同类者,无有不同,而纤悉则不能尽同,此其所以为造化之妙。如桐梓之生一也,而枝条花叶之横斜疏密则无一同,然其所以为桐梓者,终相若也。云云。”(《黄氏日抄》卷二《性相近章》)由此可知,明代中期以降逐渐明显起来的动向其实早在宋代就已有理论性思想先驱作为其源头。

(龚颖 译)

论天理观的形成

沟口雄三

宋学也被称为道学或理学、性理学。宋学的形成是以怎样一种思想上的历史性转变时期为其背景的呢？本文的目的在于：主要通过考察北宋程子的天理观的形成过程，对上述问题加以探讨。

由唐到宋是思想史上的一个重大变化，而且我认为对天的认识的转变是天理观形成的契机。因此，在本文的第一节中首先简单介绍一下天的观念的变化情况，然后概括论述在这种转变过程中新的天理观是以什么为契机创立起来的这一问题。在接下来的第二节中，本文将结合程子天理观的内容，通过具体探讨其崭新之处，证明这种天理观与天的观念的转变之间实际相关。第三节通过对程子天理观的特色与朱熹的天理观进行比较，来领会其作为创立初期的思想之时代特征。在最后一节中，拟就天理观的形成问题，提出今后应思考的课题。

一

北宋程颢(1032—1085年)有过这样一段著名的话：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”^①

用一句话概括来说，程子的独创性就在于：他以天为理，即把宇宙现象当做自然规律来认识。这一点，在研究界可以说是已经达成共识。而这种天的观念，与据说是董仲舒(约公元前176—前104年)作

的《春秋繁露》中“天为白神大君”这种汉代的主宰者式的天的观念迥然有异。

由程颢、程颐(1033—1107年)创立的北宋的天理观,是与董仲舒以来的天人相关学说——以承认天具有主宰者式的意志为其显著特征——不同的新观念的创立。关于这一点,张立文、陈来教授早已指出^②,我也曾在把天人相关之天向天理之天的变化看做由天谴式的天向天理式的天的转化,这类的论文中有所论及。^③

但是,张、陈两位教授的论述都是通过把汉代主宰者式的天人相关之天,和宋代自然规律式的天人一理之天,这两个横断面并列比较后得出的结论性的意见,至于这种差异产生的过程,也就是对纵断面的探讨是欠缺的。另一方面,我本人的上述论文以及进一步详细论证了这一观点的小岛毅氏的论文^④,虽然阐明了到天理观创立产生为止的中间过程,即天理观产生的背景,但对天理的内容并未进行深入的探讨,没能达到论证其新意的境地。

鉴于此,本文将结合二程天理观的具体内容来考察其崭新之处,以补充本人前论之不足。

出于行文上的需要,在此先将前论中与本文有关的要点配合本文思路作一介绍,届时将对那些观点作些新的阐释和整理。

众所周知,与董仲舒的天人相关说不同,在很早以前,荀子(约公元前313—前238年)就认为天的运行和人类社会的祸福、治乱无关,提出了所谓的“天人之分”说,王充继承了这一思想。这是我们从古代思想史的研究中获得的信息。

由此也可以认为,宇宙现象依赖于自然规律,程子(以下无特别需要的话,本文将程颢、程颐二人统称为程子。理由主要有两点,一是在天理观问题上,二者在大方向上的认识相同;二是在《河南程氏遗书》中,大部分的资料难以分辨、确认其发言人究竟是二者中哪一位,如果拘泥于区分二者言论的话,行文将陷于繁杂)的这一天理观,是对荀子或王充思想的继承。但是,本文将不采取这一观点。

理由共有以下四点。第一,正如张、陈两位教授也已论及的那样,程子的天理观是以天人合一为其思想主干的,这在思想结构方面是正

统地继承了董仲舒的天人相关说的,这一点不言自明并且应当得到承认。第二,正如上述拙论已概述过的那样,我认为,自汉代经六朝、隋、唐至宋的期间,中国的王朝政治是以天人相关说,即天谴论式天的观念为基础展开的。只要通读一下正史的本纪、列传、天文志、五行志为代表的其他一些与王朝政治有关的记录,就可以明了此事。在这样的王朝政治的中枢部门,荀子或王充思想的形迹或对这种思想的某种回应是得不到认可的。第三,那种认为自然现象尤其是灾异是“数”、“天数”、“常数”的结果,想使它和现实政治的良否脱离关系的言论是在唐代中叶以后才开始引人注目起来的,不久,在唐代后叶,这种思想就以柳宗元(773—819年)的“天说”、刘禹锡(772—842年)的“天论”,这种天人二分论的形式被理论化了。^⑤北宋的天人合一论正是在这种包含了柳、刘的论证在内的唐代后叶以后的时代潮流中,作为对这种思潮的直接反应而产生出来的。第四,北宋的天理观一方面继承了天人相关的结构,另一方面只把其中的天的观念这一部分,以自然规律式天的观念取代了处于王朝中枢的天谴论式天的观念。从这种意义上来说,北宋的天理观,在思想结构上是天人相关式的立场。从这方面来看,它也依然是与皇帝政治直接相关的中央的政治思想,它与王充那样在野的思想所发挥的作用不同。

那么,天谴论在王朝政治中是如何发挥作用的呢?这里只就唐和北宋各举一个典型的事例。

唐玄宗开元四年(716年),山东省蝗害蔓延,当时朝廷内部对此有两种相反的意见,其一是姚崇的意见,他主张在田间焚火,并在火旁挖壕沟来扑灭蝗虫;另一种意见是倪若水和卢怀慎等人提出来的,他们从天谴的立场出发,认为大量杀虫反而会伤了天的和气,加重天的谴责,所以反对姚崇的意见,要求皇帝谨慎、修德。两种意见激烈对立,争论的结果是,姚崇准备以官职作抵押来负责此事,他的意见被玄宗采纳。^⑥

北宋太宗淳化二年(991年),太宗为求抗旱对策向百官下发求言诏。^⑦当时,高官们都上奏宣称:旱灾是“天数”即自然现象的结果并非针对皇帝失政的天谴,而只有寇准一个人主张说这是天谴,从而触怒

了太宗。^⑧

如此这般,以蝗害、旱涝灾害、地震居多,每当日月蚀或彗星出现等天变地异发生时,朝廷内部总要围绕是否天谴以及是针对哪一项政治关系或者政治事例发出的谴责的问题,展开认真的讨论并提出对策。

在此,拟对上述两个事例作进一步的考察。首先,前一个例子中,针对灾害的人为性对策的有效性得到认可,与把灾异看成是天意的天谴论式保守的天的观念相比,这姑且可以说,主张人为领域的姚崇的立场更加开明一些。另一方面,在后一个例子中,把旱灾归于“天数”的自然法则论者,通过他们的解释,表明了即便皇帝有政治失误也要为其开脱罪责的态度,这有可能成为一种迎合主义。所以,天谴论者或许有其顽固保守的一面,但从另一方面也可以说,他们追究皇帝的政治责任,是站在激进的立场上的。

如上所述,把灾害看成自然现象的观点,一方面在对付灾害问题上扩大了人为的领域,另一方面也有免除皇帝对天的政治责任的一面。

在唐代后期出现的柳宗元、刘禹锡的“天说”、“天论”,通过把天的领域和人的领域区分开来,否定了天人相关论。这些言说,为上述这个具有两面性的潮流起了推波助澜的作用。时代的思想潮流的确越来越看重柳、刘式的这种非拟人式的自然规律式的天的观念。所以,从那时起,“天自天,人自人”的天人二分式的思想逐渐在极广的范围内传播开来,并且不容忽视地进入了朝廷的中枢部门。这样一来,皇帝对天的政治责任问题就作为一个新层次上的问题被重新提出来了。

北宋有权势的宰相之一富弼(1004—1083年)针对有位大臣在奏章中说“灾异皆天数,非关人事得失所致者”,愤然说:“人君所畏惟天,何事不可为者。此必奸人欲进邪说以摇上心,使辅拂谏诤之臣,无所施其力。是治乱之机,不可以不速救。”又疾书数千言的奏折力论此事(《宋史》卷三一三)。^⑨

同时代的思想家石介(1005—1045年)也批判柳宗元的“天说”是“汨彝伦”。他的朋友范思远说“人自人,天自天,天人不相与”,对此,

石介亦反驳说：“天人相与之际，甚可畏也，故君子备之。言人而遗乎天，言天而遗乎人，未尽天人之道也。”^⑩

李觏(1009—1059年)是同时代的另一位思想家，他曾提出过兴修水利可以防止水旱灾害的意见^⑪，因此，他被归入自然规律论者的范畴。不过，李觏虽然是站在自然规律式的立场上，但他也认为那些把灾异归咎于“数”而不修己德的君主是暗主，靠畏天修德来战胜灾害的君主是明主。

这样一来，问题就变成为对性质完全相反的、同一个问题的两方面之间存在的矛盾进行扬弃的问题。矛盾的这两个方面就是：一方面，要立足于天人二分式的，即自然规律式的天的观念，把灾异单纯地看成是自然现象的结果，与皇帝的现实政治的良好与否无关；而另一方面，又要考虑如何才能使那种以皇帝对天的政治责任为基础的以往的天人相关式的政治原理持续下去。

在此，让我们回顾一下王安石(1021—1086年)对天谴问题的意见。他论述道：“人君固辅相天地以理万物者也。天地万物不得其常，则恐惧修省，固亦其宜也，今或以为天有是变必由我有是辜以致之。或以为灾异自天事耳，何豫于我？我知修人事而已。盖由前之说，则蔽而蕙。由后之说，则固而怠。不蔽不蕙、不固不怠者，亦以天变为己惧。不曰天之有某变必以我为某事而至也，亦以天下之正理考吾之失而已矣。”^⑫

在这里，王安石一方面反对天谴论，尤其是其中烦琐的天谴事应说，同时又主张要服从“天下之正理”对天恐惧修省。由此，我们可以比较容易地推测，王安石的这个“天下之正理”才是体现了程颢天理观的独创性内容的地方。

也就是说，我们可以作以下推论：程子天理观方面的独创性在于，一方面要立足于自然法则式的天的观念，同时在政治方面又要赋予天以道德根源性，通过对这一矛盾进行扬弃，达到在新层次上对天人合一关系的重组，但这新层次却又保留了天(自然)—政治—道德—天这一传统循环系统。^⑬

以下将结合程子的天理观对此推论进行确认。

二

为了进行后面的论证,首先需要就以下的前提性认识达成共识。

第一,天理与理并不是完全相同的。例如,我们可以说存天理也可以说存理,可以说循天理也可以说循理,但这两对概念中的前者构成天理人欲论,后者则构成理气论。我们说格物穷理,但是不说格物穷天理,说去人欲存天理,但是不说去气存理。鉴于此种情况,本文只讨论天理问题,“理”则被置于研究对象之外。

第二,“理”在战国末期以后的文献中,以道家、佛家系统为主,儒家系统的文章中也多有用例,但“天理”一词的用例却极少。仅限于我个人的不完全统计看,在汉代以前的主要文献中,《庄子》、《韩非子》、《淮南子》中各一例,《春秋繁露》中有三例,十三经中的《礼记》仅有两例。六朝时期的文献,如《嵇康集》四例,郭象《庄子注》三例,张湛《列子注》四例,一般被认为“理”的用语出现较多的道家系统的文献中,“天理”也不多见。在后面的论述中,我也举了《晋书》和《汉书》的用例,当然,探讨这个问题时,还应当更广泛地查阅包括正史类文献在内的资料。不过,从目前的整体印象来说,与“理”的用例相比,“天理”的用例要少得多。唐代的情况也大致相同,如《刘禹锡集》中也仅见一例。这种状况进入北宋仍是一样的。我查阅了最近正在出版发行的《全宋文》卷一至卷八七三,其中收录了自宋太宗中经徐铉、田锡、王禹偁、宋真宗、范仲淹、孙复、胡宿、宋祁、包拯、余靖、富弼、石介、欧阳修等人至张方平、韩琦的著作,还查阅了尚未被收入的李觏、邵雍、周敦颐、曾巩、司马光、张载、苏轼、苏辙、王安石等与北宋程子同时代或在他们之前的思想家的文集,结果是:除了欧阳修(1007—1072年)有数例、张载(1020—1077年)有十数例之外,其余的则全部加起来也不超过三十例,而且是以一二例的频率散见于各处。但到了程子,就一举发现了七十余例,从这一点上来说程子是极突出的存在,就像一望无际的大平原上突然出现了一个名为“天理”的村落。

第三,由于我个人有关下一点的调查并不完备,所以现在的论述也只不过是印象范围内的。程子以后,除了其学派内的思想家之外,“天理”这个用语好像也并没有广泛地流传开来,即使在学派内部,除了程子的高徒谢良佐(1050—1103年)以外,游酢(1053—1123年)、杨时(1053—1135年)也并不太用。所以到了朱熹(1130—1200年),他的《朱子语类》中一下子就出现了二百八十多个用例,这种情况看上去好像是一种异常现象。有记录说,王阳明的时候街上行走的庶民百姓都会日常性地使用“天理”这个词语。^⑭恐怕“天理”一词的流行是在明代以后,特别是《性理大全》、《四书大全》流传开来以后的事情。总之,我想在这里推断,程子之后使用天理这一语汇的重镇是朱子。

第四,这一点将在下一节进一步论述。就是说,与程子的天理相比,朱子的天理具有极浓厚的、强调人的内在道德性的色彩。由此逆推上去,包含着天意、宇宙活动的生命活力等意味的程子天理的特色就反被衬托得很清晰,这一点我也将在后面谈到。

由此上溯,我们可以得到一个对前景的共通性认识,即:至少关于北宋时期的情况,只要我们对程子的天理概念进行深入的探讨,就有可能认识到程颢所说的那个独创性的内容,即创立时期天理观的特殊本质。

接下来探讨程子的天理观。在此之前先对古代天理观的内容作简单的一瞥。

首先,《庄子·养生主》中“依乎天理,批大郤”的天理,据唐代成玄英疏,这是“天然之腠理”,而《韩非子·大体》中“托是非于赏罚,属轻重于权衡。不逆天理,不伤性情”的“天理”是作为规范的天之理法。《春秋繁露》中的“秦无道而汉伐之,有道伐无道,此天理也”的“天理”是天的命令之意。《礼记·乐记》中“灭天理而穷人欲者也”中的“天理”,据孔颖达的疏,这是“天生清净之性”。郭象的《庄子·齐物论》注中“君臣上下,手足内外,乃天理自然”的“天理”是自然的条理。“圣明不世及,后嗣不必贤,此天理之常也”,这是《晋书》卷四六《刘颂传》的一节,这里的“天理”指必然趋势。

由此可知,以往人们使用的“天理”,其意义从“天然的折缝”这一

“理”的原初性语义到天之理法、天之命意、天与的本性、自然的条理、必然的趋势,总之,这些都是被确定好了的理路,是和人不相干的“理”。从这种意义上说,以往的“天理”是被限定在“天理”、“人理”^⑤相区分的情况下的“天”理,即与天相关的理的意义使用的。

那么,程子的天理又具有哪些新的特色呢?以下,我想边举例边探讨。

1. “万物皆只是一个天理,己何与焉。至如言‘天讨有罪,五刑五用哉,天命有德,五服五章哉’,此都只是天理自然如此。人几时与?与则便是私意。有善有恶,善则理当喜,如五服自有一个次第以章显之。恶则理当恶,彼自绝于理,故五刑五用,曷尝容心喜怒于其间哉。”^⑥

2. “《春秋》书灾异,盖非偶然。不云霜陨,而云陨霜,不云夷伯之宙震,而云震夷伯之庙,分明是有意于人也。天人之理,自有相合。人事胜,则天不为灾,人事不胜,则天为灾。人事常随天理,天变非应人事。如冬寒暑雨,天之常理。然人气壮则不为疾,气羸弱,则必有疾。非天固欲为害,人事德不胜也。如汉儒之学,皆牵合附会,不可信。”^⑦

首先,第1条开头,“万物皆只是一个天理”,这一句特别引人注意。这种明快的表达虽然只有一处,但程子也说“万物无一物失所便是天理时中”^⑧,在下一节中还使用了“天理生生”的用语。很显然,在程子的想像中,存在着一种作为循环于万物之物的天理。正像“己何与焉”所说,那就是一种任何人都不能关涉或者说是不能关涉的,作为自然规律的存在。从这个前提出发,程子对《书经·皋陶谟》中的一句加了上述的评语。孔颖达对《书经》同一处的解释是“天以五刑讨有罪,用五刑宜必当也”,他认为讨伐恶人是执行天的意志,而程子则强调那是天理自然的作用,并且更进一步说“人几时与”,特别否定了“人”的关涉。程子在其他文献中还留下了以下的问答记录:“问,天道如何?曰,只是理,理便是天道也。且如说皇天震怒,终不是有人在上震怒,只是理如此^⑨。”所以说,“人几时与”的“人”既包含你我之“己”在内的泛指的人,又包括像“终不是有人在上震怒”这样的拟人化的存在。换言之,程子以“天理自然”这一用语,主张那种与人的意志作用或人的

行为之好坏无关的、在这种意义上的,天自天、人自人的那种自然规律的作用。这一主张显然是与孔颖达式的主宰者式的天人相关式的天明显对立的。

由此,我们可以总结出程子思想的特色。从上述第1条资料来看,他认为天理是:(1)环流在宇宙万物之间的,在这个意义上说是贯穿天人的自然规律。但是,(2)它又不是以往把天拟人化,承认其主宰性意志的天人相关式的存在,在不承认任何“人”的关涉这一点上,它是天人二分式的。在第2条资料中,“天之常理”就是说天的自然规律。将A、B两方面总结来看,不将人的意志、行为与因果关系相联系的自然规律贯穿天人领域、贯流宇宙万物,那个规律或规律性即天理。这里还要强调的一点就是,(3)这种天理观把以往的天人相关论立场上的善恶因果论看做其直接的批判对象,并把自己看成用来取而代之的新观念:从《书经》原意看,五刑五用、五服五章,这些显然都是天的赏罚,程子的解释作为释意来看不得不说它是牵强附会的,但正是从他勉强地硬要将其解释为自然规律的地方,我们可以看出北宋天理观的历史性及其创立时期的特殊性。

在第2条资料中,天人的感应是其主题。也就是说,与人的行为的良否相伴而生的天灾的终极性起因是什么的问题。答案是,对于人的行为的良否,天是有感应的,只不过那种感应是作为天理的作用而存在的。

有人问程子:“福善祸淫如何?”他回答说:“此自然之理。善则有福,淫则有祸。”^②还有,对战国时齐人邹衍的评价。传说邹衍因谗言被陷害入狱,他仰天哭泣之时,天有感应降下霜来。对此,程子也是先说“固有此理”,进而解释道,虽说夏变冬、有霜降这种与理不合的事情不会发生,但是,即便在盛夏,感动至深而发寒栗的情况是会有有的。^③也就是说,他认为虽说从自然规律的角度来看不可能有的事情就不会发生,但只要是在这个范围内,天与人之间的感应是有可能发生的。

在上述第2例资料中,程子首先否定以往的天谴事应说,认为“天变非应人事”(人的行为),而认为“人事常随天理”,“人事”和天理是互相流通感应的关系。这里的“人事”我译为“人的行为”,其语义不仅指

个人的行为,其中也更广泛地包含政治、社会上的事件、现象或政策。而且,另有一点需要留意的是,“天理”一词也正如这里明确表示出的那样,“天人之理,自有相合”,理是“天人”合一的理。换言之,程子在这里要以天人合一的理来否定天谴事应说。

程子批评汉儒的学说是牵强附会,但在其他场合,有人就汉儒关于春秋灾异的议论向他征求意见时,他也回答说:“董仲舒说天人相与之际,亦略见些模样,只被汉儒推得太过,亦何必说某事有某应。”^②由此可见,程子反对那种机械的或教条式的天谴事应说。董仲舒的“天人相与之际”,过去一直因被译成“天人相关”而被赋予了特殊的历史性含义,但如果把这个“天人相与之际”重新译为具有普遍性意义的表述,也可以说是一种天人的交流关系。程子对这种意义上的“天人相与之际”的作用本身并不反对。而且,在这里应引起注意的是,正如“人事胜”、“人事德不胜”中所说,这种“天人相与之际”的作用,是由“人事”、“德”等人的领域或道德的领域来主导的。

由此可以得出结论,在第2条资料中,程子(1)一方面承认天人相与的作用,(2)反对以往的天人相关式的事应说,(3)在批判地继承那种天人框架的同时,又肯定天人的感应,并且(4)认为这种感应的作用是由人的领域(即道德领域)的作用造成的。在这种意义上,可以说把责任主体转移到了人这方面的天人相与。换言之,他认为人通过不断地追随天理,能够得到正当的感应。最明确地体现上述内容的语句,就是“天人之理,自有相合”,这种以人的顺随天理为关键之处的新的天人交流关系,就是包含着宋代式的特殊本质的天人合一关系,这一点已毋庸赘言。

由上述第1、2条的资料的例证,我们可以清楚地看出程子天理的以下特点:

(1) 在贯穿天人、环流于宇宙万物的自然规律这一点上,这是天人合一的理。

(2) 对于这个自然规律性,是完全没有人或被拟人化的某个人格性存在的意志的关涉的。从这一点上说,它是与天谴事应说相反的思想。

(3) 不仅是单纯地主张上述(1)、(2)两点,而且主张应以此来取代以往的天谴事应式的天人相关关系。

(4) 一方面通过肯定天人感应,继承了传统的天人交流关系(天、自然—政治、人事),但是交流的主体是在顺随天理的前提下被置于人这一边(人事、道德—自然、天),在这里,“天、自然—政治、道德—自然、天”这一循环结构的主体由天转移到了人(道德)。

程子的天理在反对天谴事应说中主宰者式的天观、把灾异看成是自然规律的体现这一点上,它是继承了柳宗元、刘禹锡的天人二分论的。同时另一方面,它又是依据天理来肯定天人感应,并且在此基础上要以人的道德领域为主体重新创造出天人合一之理的思想,对于上节论及的北宋初期的矛盾的扬弃来说,它又是十分符合时代要求的。这一点从它的天理内容上能够得到确认。

三

程子的天理具有上述历史性特质,在内容上又被赋予了怎样的个性呢?在这一节中,我们将通过与朱子的天理的比较,来考察这个问题。

先将结论简述如下:朱子的天理具有人的内在道德性的性质,而程子的天理具有强烈的万物生生的“活脉”——这种生机富有生命活力的强烈特色。

以下接着上节继续举例说明。

3. “鼓万物而不与圣人同忧,天理鼓动万物如此。圣人循天理,而欲万物同之,所以有忧患。”^③

4. “圣人于天下事,自不合与,只顺得天理,茂对时,育万物。”^④

5. “天理生生,相续不息,无为故也。使竭智巧而为之,未有能不息也。”^⑤

6. “《易》无妄曰:‘天下雷行,物与无妄’,动以天理故也。其大略如此,更须研究之,则自有得处。”^⑥

第3条资料中的“天理鼓动万物”，即上节的“万物无一物失所，便是天理时中”那里所看到的万物生生的作用。关于第4条资料中的《易》“无妄”卦象的“先王以茂对时，育万物”，程子在《周易程氏传》（卷二）中解释道：“先王……以茂对天时，养育万物，使各得其宜”；又说：“茂者盛也……对时谓顺合天时。天道，生万物，各正其性命而不妄，王者体天之道，养育人民，以至昆虫草木，使各得其宜，乃对时育物之道也。”也就是说，在这里，圣人的顺随天理被视为是对于万物无一遗漏的生生之道，这个万物生生就是依据天理富有生命力的作用。关于这一点，由资料5的“天理生生，相续不息”这一明确的表述就可以认识得很清楚了。对于紧接上述的第6条资料中的“天下雷行，物与无妄”这一《易》“无妄”卦象的头一句，程子在《周易程氏传》（卷二）中解释说：“雷行于天下阴阳交和，相薄而成声，于是惊蛰藏，振萌芽，发万物。”“动以天理”就是说这些万物的发生现象是由天理所造成的。

由上述资料3—6可以看出，天理对万物的发生或生生起到能动的作用，或者说天理自身是一个生生不息的具有生命力的“活动之脉”这样一种形象。

那么，朱子的天理又是怎样的呢？在朱子那里，就连天理鼓动、天理生生、动以天理这样的让人联想起天理的活动特性的语句也看不到。如果勉强寻找的话，“天理流行”就是一个最接近的表述。下面考察这个表述的内涵。

在《朱子语类》中，“天理流行”一词出现得最多的是卷四〇《论语·先进下》的部分。内容是孔子问子路、曾皙、冉有、公西华他们的抱负，最后曾皙说，他要浴于沂等等。其中最典型的一例是：

“曾点见得事事物物上皆是天理流行。良辰美景，与几个好朋友行乐。他看那几个说底功名事业，都不是了。他看见日用之间，莫非天理，在在处处，莫非可乐。他自见得那‘春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归’处，此是可乐天理。”^②

在这里，流行的天理是位于人的行为之中的存在，所以像朱子所说的“夫子与点，以其无所系著，无所作为，皆天理之流行”^③，就另一面而言，这里也包含着行为人的心意的表现方式。换言之，它也体现

出,于心意上无系著、无作为的、“曾点既见得天理流行,胸中洒落矣”^②中的“洒落”,才是天理流行的状态这一朱子的观点。

关于这个天理流行,在朱子对《中庸》“鸢飞戾天,鱼跃于渊”的解说中也有论及,他认为:“意、必、固、我既亡,便是天理流行,鸢飞鱼跃,何必更任私意也。”^③把鸢飞鱼跃看成是没有意、必、固、我的状态,他还说:“其飞其跃,天机自完,便是天理流发现之妙处。”^④“恰似禅家云‘青青绿竹,莫非真如;粲粲黄花,无非般若’之语。”^⑤把“天机自完”和自然法的境界看做天理流行的“鸢飞鱼跃”的具体内容。无论是除去意、必、固、我,还是达到天机自完,抑或是青青翠竹,这里的天理流行是与主客一如、心境不二的心象世界性质相同的,这里看不到“天理鼓动万物”这种客观性和能动性。

当然,这里的洒落和天机自完,并非那种以自身的世界作为完结的佛家式的悟境。例如,朱子说“‘性、善’二字皆只说理。但‘继之者善’方是天理流行处”^⑥;“若能到私欲净尽,天理流行处,皆可谓之仁”^⑦。所以,天理流行的境界依然是儒家世界观框架中的产物。

尽管如此,我们还是可以感觉到朱子与程子天理观特质的不同:朱子的天理流行指的是上述这种人内心世界的某种理想状态,而程子的天理鼓动或是动以天理是与自然界的生成相关联的。

从整体上看,在《朱子语类》中,天理的用例共有 280 余例,而其中用于天理、人欲这一搭配的就 有 170 余例,占总数的 60% 以上(“天理流行”以及与此相关连的用例约 50 例,后面将提到的“天理纯然”以及相似的用例约 30 例,其他约有 30 余例),而“天理纯然”、“天理粲然”、“天理浑然”、“天理常明”、“天理自明”、“天理洞然”、“天理昭融”、“天理实然”或者“纯是天理”、“纯乎天理”、“都是天理”这些用语,全是以人欲或私欲净尽这个事实作为其默许的前提——引人注意的是,这些用语在程子那里完全看不到——如果把这些也加到“天理”、“人欲”的搭配中的话,那么总数就要占到 70% 以上了。如果再加上上述“天理流行”一词的用例,朱子“天理”用例的 90% 以上是指人的内心世界的澄明、洒落,从广义上说,是指内心的道德性的。

相比较而言,从广义来看属于天人关系方面的程子的用例有 30

余例,约占40%;在另一方面,如果把“天理”、“人欲”搭配使用的16个用例也计算在内的话,即从广义来说与人伦、道德、理法相关的用例全部有40余例,占百分之五十几,这两方面的用例大体上各占整体的1/2。与朱子相比,程子在天人关系方面的用例大约有40%,其比率仍可说是非常高的。

在程子看来,天人和道德的关系是什么呢?

让我们看一下引用“道”用例的例子。程子说:“人事顺于下,则天气和于上。桓弑君而立,逆天理,乱人伦,天地之气为之缪戾,水旱凶灾乃其宜也。”^⑤天的理法以君臣的上下道德(道德)为其实际内容,而反逆者违背理法弑君(政治)的时候,天地的和气(自然)就将受损。结果就如上一节中资料2的例子一样,天人感应的发生是以人的道德行为为根据的。这个事例就证明了这一类的情况。

程子还曾论述道:“知天命是达天理也,必受命是得其应也。命者是天之所赋予,如命令之命,天之报应皆如影响。得其报者是常理也,不得其报者非常理也。”他还进一步展开论证:“天命不可易也,然有可易者,惟有德者能之。”^⑥也就是说,通过与等同于天理的天命即天之应报的发令者之间建立起道德性感应,由天发布的命令的内容也有改变的可能。

但是,程子也有强调天理的无为自然性的时候,那种所谓道德的感应就是无为的感应。例如前一节第1个事例和下面的论述就是这样。“莫之为而为,莫之致而致,便是天理。司马迁以私意妄窥天道,而论伯夷曰,天道无亲,常与善人。若伯夷者,可谓善人。非邪,天道之大,安可以一人之故,妄意窥测。”^⑦这样的论述为理解程子那些在天理的名下承认善恶双方都存在的言论提供了很好的启发。例如程子的那段后来给朱子等人带来烦恼的话:“天下善恶皆天理。谓之恶者非本恶,但或过或不及,便如此,如杨墨之类。”^⑧

程子还曾说:“事有善恶皆天理也,天理中物须有美恶,盖物之不齐物之情也。但当察之不可自入于恶,流于一物。”^⑨“天地之间善恶均于覆载,未尝有意于简别也。顾处之有道耳,圣人即天地也。”^⑩天地自然的无为之作,自然生出不整齐之处,天地并不是只选择善使其

存在的。这都体现了程子的同样的认识。

因为是天地自然的无为的自然规律,所以,一方面是包含善恶两方面在内的天理,另一方面,从人的对应这方面来看,“处,有道”,即有可能以道德取得善应。这种天人、道德之间的对应结构,从程子的上述论证中可以看到。

总之,程子的天理是含有善恶,鼓动天地万物之生生,自身作为“活脉”显示其生生的作用,显示天人的感应,在人这方面又作为天理、人欲的天理成为道德的根据,并以此招来天人感应中的善应。由此,程子还认为:“视听言动,非理不为即是礼,礼即是理也。不是天理便是私欲。人虽有意于为善,亦是非礼,无人欲即皆天理。”^④把人们有意的为善也当做人欲来排斥,要求更高层次上的道德性。这些就是通过和朱子的天理相比较而得出的程子的天理像。“理”进一步用一句话概括说,就是“宇宙‘活脉’式的程子的天理观”。

更进一步说,那就是,程子的天理观和北宋其他思想家的“天理”内容相比,其宇宙结构式的内容可以说是一个很突出的存在。

例如,王安石说:“夫事有人力之可致犹不可期,况乎天理之冥冥,又安可得而推。”^⑤这里的“天理”是指在天人之间发生作用的幽玄的天意。

欧阳修说:“贫富穷达,死生天寿,赋分而有定,循环而无端,圣人之内照乎神明。小人逆之,外灭于天理,则命之为义,岂不达哉。”^⑥这里的“天理”与“天命”是同样意义的。

张载说:“德不胜气,性命于气。德胜其气,性命于德。穷理尽性,则性天德命天理。……所谓天理也者,能悦诸心,能通天下之志之理也。”^⑦这里的“天理”是天之条理。

这些“天理”的用法都可以说是唐代以前语义的沿用。北宋时期的“天理”大致仍沿用旧时代的内容,它们和程子的天理之间存在差异。而与朱子也就是我们一般视为天理观念的天理之间的差异就更大,这一点需要充分注意。但是只有一例,即邵雍的“能循天理动者,造化在我”^⑧中的“天理”与程子“天理”的意义近似。不过邵雍并没有专门的天理论,所以这里只作提示而不深入探讨。

由此说来,程子的“天理”具有宇宙、感应、道德的结构,在同时代人看起来似乎是特立独行的。但其实并非如此,与程子同时代的人们虽然不使用“天理”这个词语来讲论,但如第一节中石介的“天人之道”,以王安石的“天下之正理”为首的以及欧阳修的“天地人之理”、“天人之理”、“天地鬼神之理”,曾巩(1019—1083年)的“天地五行人事之理”,苏轼(1037—1101年)的“天心向背之理”等等,这些用语内都包含着宇宙、感应、道德的结构,也就是说,与程子的天理具有相同内涵的观念,当时已经在各处诞生了。从这个意义上说,程子的天理又绝不是特立独行的。使用“天理”一词,并建立体系来表达它,在这个意义上说程子的“天理”具有先驱性,但其观念自身却是在那个时代中应运而生的,应该说是时代的产儿。^④

四

从上述考察可知,程子的天理观是由汉代的天人相关论到宋代的天人合一论的重组过程中产生出的一个关键性的观念。

在宋代的天理观、理气世界观中见到的那种自然—政治—道德—自然的循环,其结构是继承了天人相关论的循环结构的。这一点通过上述考察,得到了重新确认。

以此为前提,下面将论及宋代天理观的形成所具有的思想史方面的意义。

首先,从天理观的形成这一观点出发来看理气世界观的问题。

关于理气观的形成问题,在日本的研究界,武内义雄氏很早就提出了他的假想,即“明道的天理恐怕是来自佛家学说的启发”^⑤,特别是他认定程颐的“事理一致,理一分殊”是“从华严的三法界观得来的”。自此以来,与华严的理事无碍法界观联系起来考虑此问题的看法就是根深蒂固的了。^⑥其根据是《河南程氏遗书》卷一八中程颐论及华严经,特别是他评价华严的理的观念是“万理,归一理”。但是,程颐只有这一处论及华严的理的观念,与此相反,他论及天人相关的言论

却非常多。从根本上来说,抛开“天者理也”^④这个程颢的划时代的命题以及上述天理观的形成过程,而唐突地假想程颢理气观的形成,这在研究方法上是有问题的。

的确,在思考理气论的形成问题时,设想唐代佛家的理观、道家的气观为其渊源肯定是正确的。但是,天理观是在天的观念的转换过程中创立起来的,如果将这一论证考虑进去,那就不能不设想自然-政治-道德-自然这一中国式天的结构特征,才是理气论形成的直接性渊源。

事实上,在程子的时代,理气论还没有建构起来,另一方面“天者理也”、“性即理也”这种天、性、理的联结则先行一步。鉴于此,置这种联结于不顾,一跃而设想佛教式的理观是理气论的渊源,那就不得不说其推想是有不合理之处的。不过,对于从程子到朱子理的观念的流变,今后仍需要进一步探索。

其次,关于从天理观的形成来看道学的渊源问题。

按以往的通例,人们多通过把道学家的言说直接看成历史性事实的方法,向韩愈“原道”中的儒家道德主义式言说求证道学的渊源。^⑤如果仅限于狭义的道学即被视为道学派的思想谱系的流派渊源,可以说是妥当的。但从追溯中国思想史的整体形象这个立场出发来看,其中又不乏问题。之所以这样说,是因为以往宋学被狭义地看成道学、理学、性理学,由此,北宋的欧阳修、司马光、王安石、苏轼等思想家的思想活动就常常会被宋代思想史遗漏。但是,把北宋看成是天的观念的转换时期或新的天的观念的创立时期,如果站在这一观点上看问题,就会较容易地理解到,像本文中论及的王安石那样,上述人物实际上都在其中发挥着相应的重要作用。

由以上的论证可以看出,新的天理观承认在天人交流中的人的道德主体性作用(请参照第二节结尾处总结的第4条),按我的理解,道学和这一情况不是无缘的。假说性地推论研究思路的话,恐怕可以说这一情况是与性即理的新命题相关联的。以往,性即理在无意识中常被拿来和阳明学的心即理作比较,由于那个被认为是存在于内心深处的本然之性的既定意象作祟,人们总感到这是一种固陋的克己主义。

但是,从北宋程子时代的眼光看,这个性即理也是“天者理也”的理。换言之,在那以前的人性论只是在人的领域中被视为问题的,而在这里它意味着人性论被置于天人的宇宙性空间之中了。

也就是说,这样的看法也是可以成立的:道学,从广义上是在自然—政治—道德—自然这一循环构图中,把其重点置于道德部分之上,把以往的天—政治—道德—天的循环构图中天的重点置换到人的道德方面,具体体现了人文主义的潮流。在宋代,这一思想常被指称为“矫激”,这一点我已在其他地方介绍过了。^⑤被看成“矫激”的理由也是有的,那些非难者一定是以自身承担着天人的责任而自负的。这样看来,道学也应和性理学、理学联系起来进一步把视野扩展一点来看,可以发现,这也和新的天人合一观的形成有不可分割的联系。如果这一点可以成立,那么,理气论的形成问题也是同样的,把柳宗元、刘禹锡纳入视野的广义的宋学前史之中,可以从更广的视野来和韩愈、李翱等人联系起来考察。以往那种狭隘的、只认韩愈这一条线索为渊源的学统主义式的观点今后有必要改正。

更不用说,那种把道学的形成时期设想为周敦颐的时代,即庆历年间的11世纪中叶的论点^⑥,是把思想史混同于学派史了。

最后,在对天理的考察基础上,思考宋学在思想史上的意义时,我认为,伴随着由天人相关向天人合一(在此特指“宋代的”)转移这种天理观的形成,主体由天转变为人,这一点应当重视。

关于宋代的这一人文主义亮色,内藤湖南氏和宫崎市定氏、岛田虔次氏等人已从多方面论及。但对这一亮色,也不免往往有超前时代评价的倾向。

其主体是由天向人的转移,但是,正如李泽厚所说的“天变成了天理,天所具有的丰富的内容就变为了干枯的教条框架”^⑦。天理即人的道德领域具体来说是三纲五常的世界,无视这一点来谈论其光明之处当然是不行的。

但是,有一点能够设想,只要体现了三纲五常的要求,就能确确实实地成为杰出人物,能获得财富,这种有前途保障的世界比唐代的门阀社会、五代的武力斗争杀戮时代,的确是可见某种光明之处的。

在封建秩序的形成过程中,不只有其压抑的一面,也有其安定社会、为人们在一定限度内提供发挥能力的可能性的一面。而且,封建秩序有渗透的一面,又有扩大具有主体精神的、秩序参加者人数的一面。总之,需要从时代的内部进行多方面的探讨。

在这种探讨之中,上述的主体由天向人的转变,其思想史上的意义是重大的。我希望唤起人们对这一点的注意。

在中国,宇宙观上的变化最终没能在宋代发生而以流产告终。^⑭如果再联系这一论点的话,上述感触就更为强烈了。

注 释

- ① 《河南程氏遗书》卷一二。
- ② 张立文:《宋明理学研究》(中国人民大学出版社 1985 年版)第一章第五节;陈来:《宋明理学》(辽宁教育出版社 1991 年版)第二章第三节。
- ③ 沟口雄三:《中国的理》上、下,《文学》55—12、56—2,1987 年 12 月、1988 年 2 月。
- ④ 小岛毅:《宋代天谴论的政治理念》,《东大东洋文化研究所纪要》第 107 册,1988 年。
- ⑤ 重泽俊郎:《柳宗元见元る唐代の合理主义》,《日本中国学会报》第 3 集,1953 年;金谷治:《刘禹锡的“天论”》,《日本中国学会报》第 21 集,1969 年。
- ⑥ 《旧唐书》卷九六《姚崇传》。
- ⑦ 求言诏的方式始于汉文帝,持续至清末。当时汉文帝是为日食的出现向臣僚们征求从天谴论立场出发的奏章。到了南宋,求言诏中申述政策的色彩增加了,朱熹的《壬午应诏封事》即是一例。
- ⑧ 《宋史》卷二八一《寇准传》。
- ⑨ 《宋史》卷三一三。
- ⑩ 《徂徕石先生文集》卷一五《与范十三奉礼书》。
- ⑪ 《李觏集》卷六《国用第五》。
- ⑫ 《王文公文集》卷二五《洪范传》。
- ⑬ 与“天(灾异、天谴)—道德(皇帝修德)—政治(天意的厉行)—天(天命的实现)”这一循环系统构图相同,但内容发生了变化,成为“天(自然、理法)—道德(天理修德)—政治(天理的实现)—天(自然、理法)”。
- ⑭ 大盐中斋在《洗心洞答札记》第 135 条中介绍了《阳明语录》的下面一章(见佐藤一斋《传习录栏外书》所引的施本、俞本《传习录》下卷):“一日市中阙而诟,甲曰而无天理,乙曰而无天理;甲曰而欺心,乙曰而欺心。先生闻之,呼弟子曰:听之,夫夫

谆谆讲学也。弟子曰：诘也，焉学？曰：汝不闻乎？曰天理，曰心，非讲学而何？”

- ⑮ 例如在《庄子》中，与天理、天之理相应，有“人理”一词，它用于指事亲的孝慈、事君的忠贞等人类社会的规范（《渔父》）。
- ⑯ 《河南程氏遗书》卷二上。
- ⑰⑱ 同上书，卷五。
- ⑲⑳ 同上书，卷二二上。
- ㉑ 同上书，卷一五。
- ㉒ 同上书，卷二二下。
- ㉓ 同上书，卷五。
- ㉔ 同上书，卷六。
- ㉕ 《粹言》卷二。
- ㉖ 《河南程氏遗书》卷二四。
- ㉗⑳㉙ 《朱子语类》卷四。
- ㉚⑳㉛ 同上书，卷六三。
- ㉜ 同上书，卷九四。
- ㉝ 同上书，卷九六。
- ㉞ 《河南程氏遗书》卷四。
- ㉟ 同上书，卷一五。
- ㊱ 同上书，卷一八。
- ㊲⑳ 同上书，卷二上。
- ㊳ 《粹言》卷二。
- ㊴ 《河南程氏遗书》卷一五。
- ㊵ 《欧阳修全集》附录一《王安石祭文》。
- ㊶ 《欧阳修全集·居士外集》。
- ㊷ 《正蒙》卷六。
- ㊸ 《皇极经世·观物外篇》。
- ㊹ 在此希望引起注意的是吕祖谦(1137—1181年)的以下的例文：“夏之先后德懋如此，宜可以凭借扶持固亿万年之基本，子孙才而不率天，遂降之以灾，天理感应之速反复手间耳。……伐夏非汤之本意，实迫于天命之不得已耳。”（《增修东莱书说》卷一二。转引自侯外庐等编《宋明理学史》上卷，人民出版社1984年版，第246页。）这里的“天理”也可以解释成天意、天命，这个天理有感应作用的形象，作为一个与朱子同时代的用例，值得注意。这显示出，北宋天理观的余韵仍影响到了南宋，在这种环境中，朱子有可能是有意识地抱有了，不同于以程子为中心的天理观的、重

视内在道德性的天理观。

④⑦ 武内义雄:《中国思想史》(岩波书店,1936年)第二、三章。

④⑧ 守本顺一郎:《东洋政治思想史研究》(未来社,1967年);最近有井山涌:《明清思想史の研究》(东大出版会,1980年),第5—10页。

④⑨ 《河南程氏遗书》卷一一。

⑤⑩ 典型的例子是岛田虔次《朱子学与阳明学》(岩波书店,1967年)。

⑤⑪ 户川、蜂屋、沟口:《儒教史》(山川出版社,1987年)第七章、1。

⑤⑫ 前掲山井书。山井氏在这里的“宋学为什么形成的”这一部分是他将1959年学会口头发言的内容于1980年公开出版的,所以这部分的内容是三十几年以前的。但是,考虑到山井氏在1980年的出版时仍坚持其观点,而且这种想法至今并没有消失,所以在这里仍作为问题提出。

⑤⑬ 李泽厚:《中国古代思想史论·宋明理学片论》,人民出版社1985年版。

⑤⑭ John B. Henderson. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. Columbia University Press, 1984.

(龚颖 译)

“秩序”化的诸相

——清初思想的地平线

伊东贵之

序 论

本文是在笔者同名报告的基础上,增添了后日的思索成果重新构建而成的。那是在1994年(1994年6月)召开的以“欲望·规范·秩序——关于中国社会思想之‘发展’的再探讨”为主题的中国社会文化学会年度大会上,笔者发表了题为《“秩序”化的诸相》的报告。即使从该研讨会意在督促反思既存研究史的旨趣来看,本文也不能说在内容上完全体现了笔者的创见。但是,本文和研讨会的主题方向基本一致,在这种意味上,如果从历来的中国前近代或近世思想史研究来看,本文的意图在于适当地整理所谓修订主义(指那些对先行研究视角和方向性加以彻底批判并给予修改的思想倾向。——译者注)的序列,一边介绍它们,一边概括我个人的看法,从而使得上述研究序列更加彰显。

一 对先行研究的检视

——重新思考中国近世思想中的“发展”谱系

1. “‘解放史观’(Liberationist)意识形态的专制”(狄伯瑞)

在“关于中国社会思想‘发展’的再探讨”的研讨会主题下,笔者首先拟就自己的专攻领域,即近代思想史研究中内在的“发展”的研究动机,作些探讨和反思。至于如何把握“近世”这个时代划分,正如众所周知的那样,这里尚存在一些问题,但我在这里想具体地将它归结为明清思想史。^①

即使在中国的整个前近代思想史中,关于这个时期的先行研究,似乎广泛地共有这一研究方向,并为其所支配。推究个中原因,理所当然应该首先想到的大概是:这个时期是中国向“近代”——不论是作为普遍性价值被观念化的近代,还是作为中国独特的自生性和内发性的东西而被论述的近代——转化的准备时期;换句话说,无论怎样,各个研究人员在自己的脑海中都有关于“近代”这一终极目的地的措辞和想像,而明清作为向这个终极目的地靠拢的所谓始动时期,具有特别重要的意味。同时,由于这个时期和某些研究人员的研究意向具有密切的关联,就更容易成为关注的对象。这些研究人员对以欧洲“普遍性”价值为中心的“近代化”论持有疑问和抵触情绪,他们企图克服所谓的亚洲落后主义论调。关于这一点,我们无须多加指摘。^②

近年来,对历来的研究范式和前提基础提出根本异议的,可以举出狄伯瑞氏的《与人之徒》(见孔子《论语·微子篇》:“鸟兽不可与同群也,吾非斯人之徒与而谁欤。”——译者注)的例子。在发表于本学会杂志《中国——社会和文化》第六号(1991年)的上篇论文中,狄伯瑞氏批判包括美国学界在内的历来的新儒教研究的方向性,特别在对李贽以及泰州学派的评价问题上,狄伯瑞氏认为历来的学界存在着下述偏

向性：只有将李贽和泰州学派称赞为新儒教的叛徒、异端，只有将他们界定为打破传统的革命家角色，才能对他们持有好意的关心；换言之，李贽和泰州学派之所以具有重要性，是因为按照近代式的价值取向，往往赋予异端和革命家以重要的地位和评价。而且，狄伯瑞氏针对那种将上述侧面视为“发展”的思维方式，斥之为“‘解放史观’(Liberationist)意识形态的专制”。^③很明显，这里所谓的“解放”，是指从被视为桎梏的儒教传统中摆脱出来；同时，包含在“解放”这一词汇里面的意义，是指从上述研讨会主题之一的“欲望”的“解放”，以及与欲望解放密切相关的“自由”的扩展，这些事态达成后而被察觉和发现的，就是不受“道德”规范的掣肘的政治，是活生生的人类。

在反观我国的先行诸种研究时，最突出地凸现了狄伯瑞氏所批判的思维图式的论著，我觉得首先应该举出岛田虔次氏的《中国近代思维的挫折》。而且，我们也不能不指出的是，下面两部著作都具有某种“近代”主义的偏向。将这个时期的思想史以一种向重视“气”的思想家靠拢的形式而整理排序的山井涌《明清思想史的研究》(1980年)，还有沟口雄三氏的《中国前近代思想的曲折和展开》，认为明末清初时期的“理”观念逐渐从否定人欲向肯定人欲、包括人的所有欲和生存欲——更深入地说，是当时那些不断扩张着实力的乡绅地主阶层，还有富农工商业者阶层的经济欲望——转化，并获得了再生。如果将沟口氏的分析图式提升到哲学的层面来看，就是“气”逐渐向“理”渗透，然后“气”的比重逐渐增加，以至于“理”观念以包含着上述“气”和“欲望”的形式而被刷新和改变。还有，我们也可以从荒木见悟关于所谓僵硬“理学”和似乎要突破理学窠臼的心学之间对立斗争的图式中看出共通的思维模式和先入之见。^④

2. 作为向“近代”迈进之标识的“欲望”

但是，将人类社会“欲望”的显在化之现象本身当做向所谓“近代”靠拢迈进的标识，究竟是否妥当，我想这个问题也理所当然地应该被提起吧。当然，关于这个问题，存在着多种层面，为了讨论的方便，我

觉得有必要将各种层次分开进行讨论。在此基础上,通过将它们重新整理和归纳综合,能够将历来的问题机制和架构加以相对化。

首先,可以预想到的哲学行动或曰思想行为,就是质疑上述问题设定的前提。关于这一点,研讨会以“研究史再探讨”为主题安排了对谈(谷川道雄、沟口雄三、渡边浩;主持:岸本美绪),具体的对谈内容,请读者参阅刊登在学会杂志上的上述诸位的发言。在这里,我只想介绍,例如对谈者之一的渡边浩氏在其论考中如此说:“无论现实如何,勇敢坚决地实施自己认为正义的东西,这种理想主义当然并不‘古老’。也没有理由判定,靠拢追随既成‘现实’的态度就理所当然会占据优势地位。肯定‘欲望’的态度本身,也不能说是更加‘进步’的立场。”^⑤

其次,正像渡边氏在论考中所尖锐指出的那样,“现实的历史大概不完全是从‘僵硬右倾’向‘柔和左倾’^⑥移动的变化过程”;那么,在具体的现实和历史中,那种图式又是否妥当呢?这个问题显然会被提起。这个问题里又可以析出下述两个问题。首先,那种图式是否普遍地适用于诸文明、诸地域各自独有的“发展”形式?其次,那种图式至少符合此前诸多先行中国研究在潜意识里视为坐标轴的欧洲近代社会思想吗?

这个问题不属于笔者的研究领域,笔者也无力回答上述问题,因此不准备详细论述。关于前一个问题,特别是近年来风行起来的地域研究,已经取得了很大成果,已经证明或正在证明着;那种图式好像并不普遍适用于各个地域的“发展”形式。关于后者,已经出现了许多事态,即使让我这个门外汉也不能不给出否定的回答。在盎格鲁-撒克逊式的功利主义传统中,那种图式好像能够成立,但其实他们所追求的“快”绝不仅仅是身体的和物质的“快”,这一点已经毋庸置疑。还有像马克斯·韦伯那样的见解——从今天看来,那里面好像有属于实证层面的问题,认为资本主义成立的精神启动原因在于人们的“禁欲”和“勤勉”,这些人作为赤裸裸的个人站在神灵面前,不得不不断地承受着紧张和压力。还有像黑格尔和马克思那样的政治思想和文学,一方面将近代市民社会的本质基本归结为“欲望的体系”(das System der

Bedürfnisse)——这是黑格尔在《法哲学》(*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821)中的话,另一方面又企图通过某种方法加以扬弃;一方面承认近代社会不能不作为“欲望的体系”而存在的现实事实,另一方面又深深地厌恶它。相对于那种从传统秩序中“析出”的“个人”以及个人的“自立”(自律)的观点,又同时存在着对启蒙主义的“理性”信仰表明怀疑态度的保守主义政治思想,而这种思想诸潮流,其实正是“近代”式思维的产物,大概也可以说成是“近代”的现象吧。另外,正像政治思想史家 J. G. A. 博科克所言的那样,始终存在着强调 Civil Virtue 或市民人道主义传统的论者,而市民人道主义这种东西是潜流于近代欧洲的政治思想史中的。还有,如果我们再考虑到以麦金达尔为代表人物的社群主义等,那么就会很容易理解,欧洲的“近代”社会思想也绝不是那么简单明了的直线序列。^①

3. 中国近世思想的“方向”性

接下来的问题是,作为具体和实证层面上的问题,中国的近世思想实际上是只沿着上述方向性推移发展的吗?从研讨会的主题来看,可能构成攻击对方弱点的态势,但先行研究中所内在的问题点,我觉得在某种程度上也可以从这个侧面析出。关于这个问题,可以说存在几个层面。

作为未必共有上述“近代”主义前提的论著,我们可以举出如余英时在《中国近世的宗教伦理和商人精神》中所展现的独特视角。正如众所周知的那样,余英时的持论首先在于对所谓韦伯定理的反论和颠覆。虽然不能说余英时将上述论断本身置于其脑海中,但从某种意义上,可以认为余英时的论著事实上构成了对“近代”主义图式的根本性批判。按照余英时氏的观点,从宋代以后的中国新儒教里面可以发现一种“世俗内禁欲”的精神,这种精神来自于教义和修养论不可分离的“内在超越型”形式,这种形式和欧洲那种与绝对神对峙的“外在超越型”形式不同。余英时氏的研究对象和时代范围的跨度很大,无法将其与以明清时期为中心的上述诸先行研究逐一比较,但他认为“世俗

内禁欲”精神构成了明末以后商业繁荣的基调,这种观点大概可以说是和上述诸先行研究的思维模式“前提”不同的。^③

接下来还有一个非常重要的论点,可以认为那是中国思想史推移过程中所存在的地域间偏差的问题。换句话说,在此之前的“思想史”研究,究竟是否忠实地再现了当时中国思想的整体布局。关于这一点,小岛毅已经在几篇论文中特别指出过,按照小岛氏的看法,岛田氏的研究论文所依据的是黄宗羲《明儒学案》,而黄宗羲的《明儒学案》所描绘出明代思想史,受其立场制约而包含着特定的党派性观点——正可谓“门户之见”,而且具有地域性的偏差和局限。小岛氏还提出一个论断^④,认为例如福建这个地域,大概也是因为朱熹出生活跃在这里的缘故吧,朱子学即使在整个明代也始终占据着优势统治地位。虽然在明末诸种思潮当中可谓有点游离,但如果放在当时的整体位相中进行观察,就可以认为这部分是处于先进地域中的极具局限性,因而也更加突出的思潮。我认为这种看法才更接近当时的实情。^⑤

而且,在审视明代中期以后的政治思想和“体制”构想时,可以发现另一种潮流,这种潮流并不和狄伯瑞氏所谓的“‘解放’意识形态”具有亲和性。概括地说,就表现为对某种可称为新保守主义的强权式领导论的倾斜。它并不必然经过精密细致的政治性考察,而是作为一种粗暴的改革而被期待和接受。

我个人认为,当时的各种“秩序”化构想,或言“体制”构想,大体可以分为三四种类型。那种将万物一体观融合进传统德治主义的构想,可以认为这种构想基本上被阳明学派和东林学派的许多思想家们所广泛共享。^⑥与此相对应,当时在民间,大概有一种极其常见的“英雄”崇拜倾向,以这种倾向为背景,正像前述的那样,那种期望具有强大领导能力的杰出统治者来进行专制统治的构想,也就同时出现了。至少,以民生安定的有效性为第一政治价值标准,以“冯道论”(《藏书》上)为代表的李贽的政治观,应该算是个中典型吧。^⑦在这里,如果对照着“‘解放’意识形态”进行考虑,就会发现历来对李卓吾的评价尺度——要么认为他思想中存在着近代式“政治”的契机,要么认为他的思想具有从严格主义的道德主义“解放”出来的层面,其问题设定,无

论在西欧的政治思想史学中还是在日本的政治思想史学中,都是很一般性和普遍化的;如果将他的上述思想在现实中加以彻底化(意即沿着其思想的发展方向加以彻底化),这时候就会出现一种和“解放”完全相反的事态。还有一些思想家,虽然从基本哲学层面上属于我们最初列举的类型,但又倾向于上述第二种类型,他们是吕坤、唐甄,还有被作为东林系对待的缪昌期等人。这个问题大概和我们即将要叙述的王心斋、戴震等人的论见有关。就吕坤而言,他一方面承认每个人理所当然具有不同的个人见解,但同时又认为将上述各种见解归结到某一个方向去的圣人式的强权统治也是正当的。^⑬我们还可以看到,曾经在《潜书·任相》中对张居正进行过积极评价的唐甄,在上述政治意识背景下,也有例如承认圣人可以任意运用“权”的政治观。^⑭还有,缪昌期认为人主应该独断地占有“国体”和“国法”。^⑮针对上述意义上的现实主义的、实用主义的、机会主义的政治观,激烈地批评明代中期以来的上述思潮的清初朱子学学者吕留良——他在某种意义上,应该说是那种比较严格的道德主义历史观和政治观的思想家——认为李贽等人身上出现的“游离”倾向,起因于对“权”解释时发生的错误。^⑯吕留良的观点极具启发性。继吕留良之后,黄宗羲、顾炎武、王夫之,即所谓清初三大儒所代表的思潮逐渐成为主流,我们将在后面具体论述。^⑰

而且,即使就先行的王心斋和王龙溪等思想家而言,正如岩间一雄所指出的那样,大概也无法否认他们思想里面具有“加强”、“重新编成”或称弥补改良当时正统体制的侧面吧。^⑱关于阳明学派的展开,它作为儒教思想自身向更广阶层扩展的过程,被认为具有从上而下的当量;与此同时,以前作为思想主体并不存在的那个阶层的人们逐渐加入进来,而且从某种程度上说具有将既成价值内在化的形式,由于这种事态的存在,我们也应该认为同时还有一个自下而上的当量。从这个意味上说,大概有必要追究探明当时的反体制或言非体制思想和体制主流思想之间的相似性吧。

就这样,如此错综复杂、相互对抗的各种“秩序”观,在我看来,不久就被黄宗羲、顾炎武、王夫之、吕留良等认为必须摒斥恣意妄为的

“人治”应该将政治制度作为一个整体加以机能主义式把握的清初朱子学者相对地超越了,而政治思想全体也逐渐向上述方向收敛。而这种可谓系统论式的“制度”改革论之所以占据优势,其背地里显然埋伏着对明朝灭亡这一痛苦经验的反省。再谈一个小小的例子,例如在明代,还可以经常发现像缪昌期“国体”概念那样的一种社会有机体论的、生命论的类推逻辑,而这样的比喻到了清初,除了在王夫之等人那里之外,已经很少能见到了。这大概和理气论的退化相对应,但也可以说成是对王朝的一体化感觉逐渐淡化的表现吧。在明朝,即使是改革派的东林系人士,也经常表明内心深处的那种对明朝的忠诚心,关于这一点,沟口雄三氏已经指出过。^⑨但到了清初时期,除了一部分道学官僚以外,对于王朝国家的态度认识逐渐变得清醒冷静。我认为,根本地,是他们从实际经验中痛切地感受到只靠精神主义的方法无法打开现实局面,当然也不难想像还有一个原因,那就是清朝属于异民族政权的事实。即使这样,对于汉民族而言历来属于负面价值的那些东西,从政治思想成熟的角度来考虑,却发挥着正面和积极的作用,这的确具有讽刺意味。

总之,在清初时期,从哲学层面上分析,作为对此前思想史发展的反动,出现了各种“秩序”化思潮,这些思潮试图解决当时社会中的混乱局面。在我看来,作为标识清初时期思想序列的关键词,可以认为是“秩序化”。这个方向的存在,大概也在某种程度上证明中国的近世思想并不完全忠实于“解放”的轨迹和路线。

4. “自由”和“欲望”的关系,或言被“解放”了的“欲望”的“内核”

最后,在思考中国近世思想研究中内在的“发展”动机时,不能忘记指摘的一个论点就是“自由”和“欲望”的关系问题,以及其中被“解放”了的“欲望”的“内核”问题或言基本印象。认为在泰州学派等阳明学左派那里得到了巨大扩张的“自由”,究竟具有什么样的内容呢?不用说,那种“自由”绝不是被政治制度保障着的近代意味上的公民“自由”——更精确地,应该说是民事的自由,或言市民“自由”。而且,那

种自由大概也和欧洲近代政治社会思想中所理念式地追求着的、主要以政治和宗教自由为内核的私之“自由”，以及对他者的宽容、思想宽容等“自由”，不可等同视之吧。那种将语词本来意义上的“自然主义式的人”作为自在之物加以肯定，因为属于自然流露就无条件地肯定“自然”感情喷发的方式，很难不导致放纵的“自由”和无轨道、无约束的“自由”。但这种自由大概也和无政府式的个人主义状态完全不同吧。为什么呢？因为在这里，个人的多样性并没有成为思考的前提。在探讨和“自由”问题纠缠一起的“欲望”的“内核”本质问题时，这一点就会显得更加鲜明了。

王心斋那有名的《鳅鳝赋(说)》——沟口氏曾经加以引证^②——可以说最贴近当时所谓被“解放”的“欲望”的整体印象。这个故事梗概如下：某一天，鳅们在甕中奄奄一息了。恰在这时候，在同一甕中的鳝也觉得呼吸困难，于是就翻滚起来。这样一来，整个甕中就透气了，而鳅们也逐渐苏醒过来，但鳝并不是因为可怜鳅们才那么做的，鳝只是按照自己的内心感受需要行事而已。这就是所谓“万物一体”论的佐证。^③在这里，当被置于同样状况下的时候，如果说“万物”有点言过其实的话，那么至少就人类来说，被表象出来的就是那种抱有同种“欲望”的观念，可以看出其前提就是“欲望”的同质性。这仿佛让人们想起经济学中的经济人构想。这种构想或言虚构的内容就是：人类从其本质上说就是同质的存在，为了满足实现自己的“欲望”，每个人都在有目的、有计划地行动着。但在实际的市场社会或言经济社会里，每个人那里都存在着类似癖好般的习惯行为和规则，事情并不完全是合目的有计划地进行着的。而且，无论是他人，还是我们每个人自己，都未必有目的合理地在行动，反而经常任凭感情主导自己的行为。我们可以从日常的经验性世界了解到这一点。^④所有人都怀有同样同质的“欲望”，对于这样一种虚构，对于那种没有考虑到“欲望”之多样性和复杂性就简单地定位为“欲望”之“解放”的做法，至少笔者感到很犹豫。真正意义上的“欲望”之“解放”，难道不更应该包括允许怀有不同于他人的“欲望”的“自由”，不更应该包括抱有与绝大多数另类或言不同的“欲望”的“自由”吗？

当然也存在另外一个问题。既然人类所具有的多种可能性中本来就包含着邪恶的东西,如果让多样的“欲望”在全人类范围内开花,究竟是否妥当?自不待言,生活在世界大战屠杀“后”时代的现代人,已经无法像前近代的中国人那样简单地相信人性的“善”了。而且,我们也要承认,在“穿衣吃饭”或者“饮食男女”等最低限度的“欲望”都无法在整个人类社会得以全面满足的状况下,“欲望”的发现本身,不得不成为同一的、同质的东西。但无论怎样,王心斋那里所表象出来的欲望,即使因为受到“万物一体”观念和感觉的制约而具有同质性,同时也无疑为了适应每个人“本分”,因此不过是在肯定充满差异的“欲望”而已。而且,一般地,对于这个时期的思想家而言——前述的吕坤和缪昌期等是个中的典型,士大夫被定位为民众“欲望”的代言人,而民众的“欲望”则被想像为均质的东西;同样,士大夫的“代理”或言“代行”,也可以说是在相当简单、相当直接的印象里面被描绘出来的。^②关于这个问题,我们在最后介绍戴震思想的时候,将进行相关的回顾。

二 “秩序”化的诸相——清初朱子学及其语境

1. 异端批判之诸相

接下来,笔者想就上面曾经指摘过的清初时期各种“秩序”化倾向,进行若干探讨,并加以概括性介绍。

作为清初时期的一个显著变化,我们可以看到如下现象:在阳明学一直主导时代热潮以至明末的时代背景中,好像已经被历史舞台扫地出门、已经被完全超越了的朱子学,又重新复活兴盛了,尽管它持续的时间不长。而且,这种现象不分在野和在朝,席卷了广泛的阶层。这种现象不能只从清朝的文教统治政策那个侧面加以解释,还应该认为这种现象也是各个思想家们内在动机主导的结果。在这个意义上,我们可以说,朱子学并没有被阳明学或者“气”哲学之类的兴盛所超越

和“扬弃”。笔者认为,明清思想史的特征表现为连续和继承的侧面比较明显,换句话说,被阳明学所开拓了的思想高度也被清学或言考证学(考据学)所继承;在这点上,笔者大体上同意沟口雄三氏和《清代政治思想史研究》作者大谷敏夫的持论立场。^④但如果从更严格限定的意义上来说——读者可以理解为,例如与梁启超的《清代学术概论》(1921年作)相比较而言,我们可以看到清代初期的思想中存在着浓厚的对抗明学、阳明学特别是阳明学“左派”的色彩,可以从他们的批判“异端”思想行为中清晰地看出上述特征。^⑤

在这里,重要的问题不在于现实的王学或者阳明学究竟具有什么性质;问题在于清初思想家眼中的阳明学究竟是什么样子的,或者通过上述批判,他们想实现什么样的意图。就我们的结论而言,他们的意图不过是要结束当时所面临的思想意识形态混沌的局面,或者说要恢复政治、社会和思想等各领域的“秩序”。上述批判不过表明了他们希望重新构造诸种秩序的意志和决心。如果借用我们之前所使用过的语词表现方式,那么在他们看来,将作为良知的现成态的“自然主义式的人性”加以无批判地肯定的思维方式,正是导致伦理葬送、秩序紊乱的元凶。那么,黄宗羲、顾炎武、王夫之——即所谓的三大儒——等所谓经世致用的人士们,大概也可以被概括进和上述思想相通的行列吧。更进一步说,我们可以认为从东林系的思想家们那里已经可以看到向这种方向收缩的趋势了。例如冈田武彦氏就将东林派的思想家们规定为“站在王学之后的新朱子学”。^⑥当然,就是在清朝初期的朱子学学者当中,也不难发现孙奇逢和李颙(二曲)等朱王折中的色彩,而且从汤斌等人那里也能见到对阳明学所表现出来的好感。李光地的“尊朱要旨”,就是为了纠正他自己的上述倾向而草就的。在陆世仪、颜元等人的思想脉络里,也可以看到对阳明学所取得的思想成果的某种程度的继承。^⑦但是,将上述学者思想中的朱王折中要素加以辨析剖明的做法,除了具有个别研究的意味之外,还能有什么其他意义呢?笔者对此持怀疑态度。笔者认为大概有必要整体地把握一个结构,即统一把握包括李光地、吕留良那样的原教旨主义式的朱子学在内的、朱子学原初形态中蕴含着的各种思想的曲折存在方式,并对

它们进行再定位。^⑳

另外,对所谓明学向广义的清学的推移,也不应该只从意识和观念形态的层面上加以把握,即不应该简单地认为那是作为对主观主义的“对立物”的客观主义的勃兴——例如余英时氏那样,认为从所谓的“反知性主义(anti-Intellectualism)”(尊德性)向“知性主义(Intellectualism)”(道问学)的流变。^㉑实际上,作为其思想潜流的上述对“秩序”化的倾向,表现在学问方法上,必然要求选择更加切实稳健的手法,其结果,也就自然而然地归结到客观主义的方法上了。^㉒就是在那时节,这样一种复归现象,与其说是余英时氏所谓那样在同一层面上发生的事态,倒不如说将其考虑为位相和层面不同的回转现象更为妥当吧。

2. 对“天”的强调和再发现

作为当时“秩序”化倾向体现的一个环节,还可以指摘那种可称为“天”之发现的事态。众所周知,一般地,自宋学成立以后,理念的、法则性的“天”观念逐渐扎根,与所谓“天理”世界观确立的同时,将天加以“合理化”的事态也逐渐外在明显化。这种走向图式,已经被沟口氏等人所提示了。^㉓但关于这一点,就这个时期而言,我觉得还有必要作某种程度的保留。

首先来看吕留良。在辨别正学和异端的时候,究竟是依据客观的、普适性的“天”,还是依据不过个人私意之体现的“心”——这种标准其实是程颐(伊川)的语词,吕留良在批判异端思想时所持用的标准,即使在当时的朱子学学者中间,大概也可以认为是最明确地展示了哲学依据。如果依据的是“天”,那么必然就要归结到“一定之理”,而且必然从哲学层面上保证了作为儒家“秩序”观之核心的、作为天意之具体客观表现的“礼”的重要性。^㉔又如陆世仪。他将“天”即“理”、或言“天”只有作为“理”才能解释清楚的言语逻辑加以逆转,首先强调“天”的重要性,将“理”附属于“天”。^㉕同样,在黄宗羲那里,我们可以发现他非常担心那种企图用“理”去解释世界万象的倾向性,有

可能导致对“天”的敬畏之念变得淡漠起来,容易导致伦理紧张感的松懈和迟缓。^④又如张尔岐,他的议论有点晦涩,认为无论将“天”断定为完全“不可知”的东西,还是相反将“天”看做“可知”的东西,都是对“天”的亵渎和诬蔑。^⑤黄宗羲的议论即使作为一种慎独论来看,也是饶有趣味的,但在考虑这些论述的意味的时候,笔者觉得大概有必要将下列事态纳入我们的视野:黄宗羲之前即明代社会里存在的鬼神论和灵魂论——关于这一点,最近有佐野公治氏论述罗钦顺(整庵)和王龙溪的文章^⑥、荒木见悟氏所介绍和分析的管东溟等三教合一思想中所具有的某种“秩序”恢复的倾向^⑦,还有民间信仰世界中功过思想与黄宗羲上述思想的关联的有无、它们之间的继承和扬弃关系。清初的朱子学学者们对上述思想潮流大抵持批判态度,个中原因,可以认为例如在功过格的场合,虽然它在具体和短期的层面上推赏道德实践和“禁欲”行为,但却具有为满足更大更深的“欲望”而化为“手段”的侧面,可以看出他们如何地将伦理行为本身的数量化视做功利性东西而加以警惕和敌视。^⑧

3. 经书批判的立场,或言“辨伪”诸倾向的“意图”

另外,从当时思想家和学者们对待经书的各种态度或言保留态度的姿态中,笔者觉得也能够窥见他们之“秩序”观或言“秩序”倾向的一个端倪。历来的学术界经常用“辨伪”或言“辨伪的倾向”去特指那些对经典持怀疑态度的思想倾向;但近年来对上述诸倾向的研究不再仅仅停留在文献学的经书批判层面上,也出现了试图摸清包含在上述倾向中的思想意图的内在式研究,例如台湾的林庆彰氏就在积极地从事这方面的研究。^⑨

众所周知,清代所出现的以经书为核心的文献批判式研究,涉及河图洛书以及《诗经》等多种范围,其中特别引起剧烈争论的是围绕着《古文尚书》的可信性问题,这一点大概是毋庸置疑的。^⑩关于这个问题,吉田纯氏在其论考中已经有周到的论述,详细情况可见吉田氏的所论^⑪;但这里重要的问题是,如果将这种“辨伪”态度理解为某种剥

夺经书权威的即所谓偶像破坏的意味,那就与实际情形大相径庭了。例如,后来将《尚书·大禹谟》的“人心/道心”一节勇敢地断定为连通荀子性恶说的黄宗羲,在当初也曾经对断定《大禹谟》的“人心/道心”为伪作的做法表露出些许难色。^⑫又如顾炎武和朱彝尊,在阎若璩看来,他们仍然持续着半途而废的、模棱两可的、不彻底的态度,但按照吉田氏的见解,倒不如认为从上述那种犹豫的姿态本身,反而可以看出他们的“秩序”观之一端。^⑬就是阎若璩自己,后来也曾经感慨自己的主张不过是朱熹思想的敷衍和重复罢了。实际上,当我们在探究例如曾经给毛奇龄《古文尚书冤词》写序的李塨以及同样对当时的“辨伪”倾向持批判姿态的李光地等人的言论时,就会明白他们之所以要保持既存经书的原貌,是起因于一种危机感,这种危机感就是:他们担心上述怀疑倾向的普遍化将有可能导致经学本身的存在基础。就是李光地等人,也承认关于“古文/今文”两者所产生的问题自身在某种意味上属于不可避免地要发生的问题,并承认朱熹也曾经抱有那种疑问。^⑭从上述意义考虑,难道不能说他们的守旧态度,是为了避免不必要的混乱而采用的极其现实的选择吗?

4. 关于中国近年的“明清‘实学’思潮”之分析构架

近年来,中国学术界重新提出了一种叫做“明清‘实学’思潮”的观点,用以作为分析明清思想史的框架结构,笔者接下来想就这一观点进行若干分析。这个主张首先是由张显清、葛荣晋等人所提出,其成果之一便是陈鼓应、辛冠洁、葛荣晋等编写的《明清实学思潮史》(1989年)。这里所谓的“实学”,既不是近代意义上的那种实学,也比历来的“经世致用”思想中所包含的“实学”思想范围更加宽广,可以说里面包含着一种重新评价儒教式“实学”的侧面。从这个意味上说,还具有批判、反省中国内地历来的唯物对唯心之分析框架的用意,它是一种尝试,即重新审视被既存的研究视角所忽视或者抹杀了的清初朱子学。但另一方面,我们仍然可以发现那里面混杂着某种“进步”史观和某种“近代”主义式的评价,可以发现它尚不够洗练。事实上,用“实学”的

视点将当时的各种思想潮流概括起来加以整理的做法本身,就值得商榷;无论怎么说,它将之前的朱熹理学以及明代心学等作为“虚学”概念以便与“实学”相对的做法,导致正常和合理的思想继承关系变得难以发现了。^⑤尽管如此,我在这里之所以提及它,是因为通过上述词汇,笔者感觉到即使在中国研究人员那里,好像也觉察到特别是这个时期——主要是明末到清代中叶——的思想史中有某种逆转现象、某种可称之为“秩序”化或言企图“秩序”化的志向和趋势。

三 对清代中叶的展望

1. 颜李学派的“实学”再考

最后,笔者想略微提示一下向清代中叶的展望。首先,这也许与中国近年来出现的“实学”概念所持有的问题性相关联,我想就以颜元为首的所谓颜李学派的“实学”,表述我个人的若干见解。不能否认,历来的学术界动辄将他们——尤其是颜元——作为主张实践、实行、实利等意味之“实学”的思想家看待,从而显扬他们思想的“近代”性和“进步”性。当然,如果想那样看待他们,也未尝不可,因为不能说他们的思想中完全没有那种倾向和层面。但颜元所主张的“实学”,不过是《尚书·大禹谟》的正德、利用、厚生之三事及水、火、木、金、土、谷之六府,《周礼·地官·大司徒》的孝、友、睦、姻、任、恤六行,再加上六艺,不过是极为传统的东西而已。^⑥我觉得,对他而言的“实学”,是不是有可以称之为作为“古学”之“实学”的侧面和方向性呢?当然,我国的“古学”(日本江户时期出现的反朱子学阳明学的儒学派别,主张不依靠后世的注释,直接研究经书。以山鹿素行、伊藤仁斋、荻生徂徕为代表。——译者注)中,大概也存在着可称为儒教日本化的侧面;虽然和日本古学的方向性不可能完全一样,但我觉得颜元的确存在着某种类似的倾向,即一种“复古”主义式的可称为原理主义的方向性。^⑦

另一方面,还有那个经常和颜元相提并论的李塨,笔者认为他们两个人之间有着很大的区别。李塨表面上极力彰显师说,但其思想里面却可以明显地发现那种将其师说的上述原理主义加以弱化亦即所谓修正主义式的要素。特别是——李塨著有《大学辨业》——在对《大学》解释中所表露出来的重视“知”甚于重视“行”的立场,还有对先前所述《古文尚书》的姿态,以及将封建论和郡县论加以折中调和的稳健的政治论等等,都可看出来上述要素。本来,颜元的学问中有一种作为基调的朴实感,或者不如说给人以非常朴素的印象。实际上,颜元在生前的知名度只停留在极其有限的地域之内,到了清末以后,通过编选《颜氏学记》(1869年)的戴望的彰显,才变得名声大振的。而李塨却和同时代的许多学者思想家们都有交往,对于他来说,即使为了让自己的师说被世间所接受,大概也需要修正其中极端的部分。^④

2. 关于明清思想的“继承”(性)和“非继承”(性)(或言“断裂”)

关于明清思想的“继承”-连续性以及“非继承”性,以及其中所隐含的逆转和动摇现象,笔者已经在上文表明了某种观点。再加上笔者那个关于“实学”带有复古倾向的观点,或许有人要问,笔者的观点难道不正和梁启超关于“清学”是对“明学”的“一大反动”的把握方式^⑤雷同或者相靠近吗?但笔者认为,一方面的确不可阻挡地存在着上述潮流,但另一方面,明代以来所结就的思想成果也确实被继承着,我觉得两者合流而成一股巨大的潮流了。正如我们在上文所论述的那样,倒不如认为“继承”-连续性侧面占据了潮流根基的看法,大概更能说明事态吧。毫无疑问,例如阳明学所达到的思想高度,同样潜流于颜元的思想中,也流动于(像沟口氏所剖明的那样)考证学(考据学)学者的人生观中间。不用说向“气质之性”的一元化,也不用说对人类资质通过后天陶冶而形成的信赖,更不用说对经典的相对化,这些都该算是显著的事例吧。^⑥同时,朱子学理论也作为一种特定水准上的社会“常识”或言“良识”(common sense),正在广泛的社会规模上加以一般普及化,这难道不是清末的现实吗?^⑦当然,另一方面,正如笔

者在分析戴震时所涉及的那样,那种日常普及化,也不可避免地伴随着理论本身的浅薄化。但是,正如本雅明·A. 艾尔曼氏所论述的那样,即使出现压倒性的局面,如果将朱子学话语的大幅后退和后台化等数量上的落差,视做朱子学话语本身的“质”层面上的“断绝”和破裂,那么至少笔者无法不感到些许踌躇和犹豫。^⑤为什么呢?因为按照生活中的规律,人们往往对于化为常识了的最明白不过的事项反而不加提及、不加以注意了。在这个意味上,说常识化了的即所谓“被浅薄化”了的朱子学逐渐扩散弥漫至广大的社会阶层,应该符合实情。相应地,作为双刃剑的另一面,在明代一度大众化了的学问,随着清代社会的稳定和成熟,再加上我们刚才所论述的“秩序”化倾向,逐渐增强了洗练的程度;如果就其承担者而言,会发现逐渐有逐渐贵族化的倾向,而在那个贵族圈子内部进行尖端的知性竞赛的,大概就可以说是考证学(考据学)吧。特别地,如果借用岩本宪司氏的话说,可以将其称之为一种“秘教式”学问的春秋学和公羊学,更显著地带有上述侧面吧。^⑥

通观整个清代,笔者虽然不能否定大致向上述方向归趋的态势,但也正如上面所论述的那样,如果只就清初而言,的确出现了朱子学的大范围复兴,尽管只持续了很短时间。而且,如果用“秩序”化的视角来概括,可以认为那些所谓“经世致用”的人士们,也和他们共有思想上的范式和路向。黄宗羲承继其师刘宗周而以阳明学为宗师,但正如众所周知的那样,他排除了阳明学末流的那种激进思想;同样地,顾炎武也对程朱学派的理学本身充满尊崇之意。就是王夫之,荒木见悟氏曾指摘其“以朱子学的客观主义为媒介,克服明末心学”^⑦;另外,马渊昌也氏也认为王夫之的哲学体系构造,或言其伦理学基本上是依凭朱子学的理论结构的^⑧;虽然所持的姿态视角有所不同,本间次彦氏也表明了下述见解:一种可称之为“整体的世界像”的东西在这个时期通过崭新的方式而形成了。^⑨而且,清末的皮锡瑞等也将他们三个人评价为“汉宋兼采派”。^⑩

可是,难道没有某种视角或言辅助线之类的东西,可以超越这些清初朱子学、这些所谓“经世致用”之学的框架,并可以包摄颜李学派

以及考证学在内,从而将他们串联起来吗?与上述的“秩序”志向以及可称为“古学”性质的“实学”的复古主义式原理主义等要素相关联,笔者觉得可以指出上述诸潮流中具有下面这个共通的倾向——这种倾向特别是在将考证学(考据学)称为“实学”的时候表现得最为显著^⑧——那就是依附、靠近具体的客观的事象,或言眼睛可以看得见(visible)的东西,或言可看得见的东西的倾向。这里所言的具体的、眼睛可以看得见的东西,不过是指“经书”和“礼”所具象化了的、被历史地赋予了特殊意味的东西而已。^⑨这样想来,我们大概可以明白颜李学派也绝非与当时的时代思潮所隔绝。

然后,作为上述倾向出现的时代背景,首先不能忽视的大概仍然是对明末方向性进行反省的侧面。潜伏在根底的难道不就是一种不信任感吗?即对那种依附无结果的、不定型的做法的不信任感,因为那种以每个人的一己之“心得”等内在的东西作为价值发现的做法,不能不说导致了外在客观检验标准的消失。相应地,可以认为他们追求的是一种客观外在的方法,即经过一定的手续,至少从原理上讲可以向万人开放的、可以经由他者检验的方法,甚至可以让其他人模仿、反复的方法。^⑩

第二个方面,特别和“礼”的实践有关。大概在当时,一种可以称为儒教的社会化或言泛儒教化的事态迎来了发展的最后阶段,这时候,即使作为民众教化层面上的要求,那种将富有具体性的实践加以日常化的做法,作为选择,也是更具有现实性的。还有一点,笔者认为还存在下述侧面:清朝因为是“夷狄”王朝,在推行“礼”制的层面上,反而追求更加理念化的形式。^⑪从这个意味上说,笔者认为不应该过低地评价李光地等所谓道学官僚的体制内努力。^⑫

还有,从考证学(考据学)的学者们中间——这是大谷敏夫氏的用语——出现了可谓具有孟荀学倾向的人们。^⑬具体指汪中、凌廷堪等那种兼采孟子、荀子之长的人们——关于凌廷堪,人们通常理解他是“以礼取代理”的学者,我们大概也可以认为他们也处在上述方向性的延长线上吧。^⑭最近,旅美的周启荣氏(Kai-Wing Chou)用“礼教原教旨主义”或“礼教主义”兴起的视角去概括性地把握清代思想史,大

概可以供我们参考。^⑤关于荀学和公羊学,不能将上述学问理解为从“外部”被注入,从而导致考证学(考据学)发生变质,而大概应该认为从考证学(考据学)自身的辽阔性或包容性、丰饶性中间,浮现出了在此之前一直沉淀着的传统。

3. 重论戴震思想的特性以及定位

最后,就戴震的思想加以若干考察,并重新加以评价。戴震的思想通常被认为是理之世界观的所谓集大成,同时也是理之世界观的残照,而且经常被定位为中国近世思想整体的集大成。尽管戴震的思想带有批判宋学的倾向,但仍然可以认为它基本上处在理之世界观的延长线上。它时常被评述为“朱子学体系的替换”^⑥,如果换用现代词汇讲,大概可以认为它具有解构的性格。作为其结果的思想,与其像沟口氏所说那样达到了中国自然法的最高境界,还不如像安田二郎氏所论的那样,我们不能忽视它具有将朱子学理论“平板化”和庸俗化的侧面。^⑦从某种意味上说,它是不是也可以称为我们刚才论述过的“被淡化了的”朱子学呢?

还有,按照沟口氏的定位,戴震的思想带有向中国式的“近代”乃至社会主义方向发展的展望,具有包摄所有庶民的广袤性。但是,笔者自身认为对那种东方对西方的简单比较必须持谨慎态度,而且也认为应该超越某种意识形态式的发展阶段论模式。如果将戴震的思想与西欧的某种特定思想相比拟,那么我们可以将其看做类似于《道德情操论》(*The Theory of Moral Sentiments*, 1795年)中所展现出来的亚当·斯密式的伦理学,即一方面将人类的本性看做大体同质的东西,另一方面又设定人类本性中具有某种善性(善的本性)的存在;而具有这些资质的个人就不仅是单纯的利益冲突,而且通过对他者的“同感”式感情投入以及对自己的反省式折射,也即作为自我回归的某种“自我规制”,不断地界定每次行为的“适宜性”;这种相互式判断和行为的积累,就逐渐具备了整体大致调和的“均衡”。(关于斯密的思想——《道德情操论》和《国富论》,还有晚年等,虽然各个时期有些差

异,基本上和那种同质性、同型性个人资本家构成的个人资本主义阶段相适应,只将市场社会看做本质性封闭的同一共同体空间内部的东西,而没有那种诸共同体空间内部差异和落差方才产生资本主义的观点。)在这里,向着预先设置好的“预定调和”,看上去是展开了为着“共生”的逻辑,但当把上述理论应用到现实社会的时候,反而产生了无限的矛盾、隔阂和竞争。“调和”的目标不断遭受挫折,总是被延迟,社会的“不均衡”反而明显地暴露出来。即使仔细审视,也大概不过是微调的积累过程而已。^⑧我觉得戴震的思想,倒不如说与经常提及的当时打官司的“调停”式性格等相类比,才能够被很好地理解。^⑨还有,他一方面批判那种将实际上不过是一己之见的东西加以规范化、从超越立场粉饰一己之见的极其横暴专制的“己私”;另一方面,大概也可以说必须接受下面的代价,即他只停留在理乃“分”之调和纹理的层次上,而丧失了超越性和规范性。从这个意义上说,可以认为戴震的思想从很早就陷入了今天伦理学、政治哲学、法哲学等所不得不直面的难题。^⑩

而且,我们在考虑“欲望”的同质性问题时,如果说从戴震思想里可以觉察到前述的王心斋《鳅鳝赋》的气息,大概也不能说是牵强附会。关于这一点,也可以说 250 年的距离其实算不得什么。也就是说,至少从“欲望”以及确立“个人”的多样性、复数性等视角看,不能不说中国近世思想是“挫折”或“蹉跎”的。^⑪这一点好像和前述的地域性思想偏差有所矛盾,但归根结底,大概是因为在旧中国社会,至少士大夫的价值观和话语,具有比较高的同质性。^⑫(关于这一点,在多样性民族和宗教的矛盾纠纷被日常性地体验着的欧洲,关涉相互的意志沟通和“合意”达成,或者从所谓经济效率性的观点来看,可以说那些对自己不利的契机反而在思想层面上转化成了有利的契机。)实际上,思想家相互之间能够更多看到地域偏差的,主要是那些例如“封建”还是“郡县”等政策性的部分,而关于思想体系的主干部分,中央-地方、体制-反体制等之类的对抗轴自不待言,倒不如说相近才更加符合实情。

4. 再论“气的哲学”或曰一元论化(向“气”或者“势”的一元化倾向)所具有的问题性

与戴震的思想相关联,不但历来那种从唯物论视角出发的研究如此,就是其他视角的研究,也都高度评价所谓“气的哲学”或强调“气”之思想,但对于“气的哲学”在现实社会中的机能,我觉得大概也有重新探讨的必要。向“气”或者“势”归趋的一元化倾向自身,虽然可以说确实存在过,在某种程度上使得弹性地回应现实成为可能,但也不能忽视它的另一侧面,即它具有和既成现实高度妥协,追随现实的侧面。^⑭而且,关于清代的心学,石田和夫氏已经通过李绂(穆堂)等例子论证了其具有弱化学理学的思想和伦理的紧张感的一面。^⑮另一方面,被称为戴震思想的继承人的焦循,认为吕坤那个有名的关于“理”优越于“势”的发言为“乱臣贼子之萌”而大加发难,我们可以发现这里出现了一种事态,即余英时氏所谓的“内在式超越”的失效。^⑯实际上,就戴震思想而言,正如我们在上面所看到的那样,尽管包含着许多问题性,但当他致力于“欲望”相互间的“调整”时,却仍然使用“知性”的方向和框架,可以说基本上仍然处在主知主义式的圈域和层次;但到了焦循那里,对现实的批判姿态就不能不说更加淡化了。^⑰

还有,如果要强调上述的消极方面,井上进氏在近年所展现出来的那种对清代思想史的清醒看法,笔者认为完全能够成立。^⑱沟口氏和大谷氏所提出的展望,是为了挽救在他们之前有被过分否定、嫌疑的清代思想史,是为了挽救清代思想史所具有的丰富性和广阔性。他们的观点和井上氏那种冷彻的观点之间,难道真的在根本上水火不相容吗?或者说,哪一方存在着根本的事实误认、误解或者误读?笔者认为两方的观点如同双刃剑,不过分别击中了同一事物的两面而已。或许,只有恰到好处地把握了两个方面的,才能触及清代思想史的全貌。

四 结语——从“思想史”的跳跃或超越“思想史”？

最后,请读者参看主要思想家的生卒年月。如果仔细观察,我们会意外地发现,清初的朱子学学者们和戴震、章学诚等,以及后来的公羊学派的人们等,世代非常地接近。近年来,通过河田悌一、木下铁矢、三浦秀一诸氏的努力,逐渐判明当时思想界的同时代横向交流状况^①;今后,不但要继续注目通时的、历时的思想史式的“展开”,大概也必要重新定位上述共时的位相。

“发展”的主题或言动机,只适合于进化论式的、目的论式的单线型历史观。即使从这个意味上来说,那种将话语的“质”和“量”的相对差异和力点所置的差异加以绝对化,在“哲学”问题上用所谓“宋明理学”↔“考证学(考据学)”、“考证学(考据学)”↔“公羊学”的图式在时间轴上加以排列整序和再定位,这种“思想史”学问的形式本身,大概可以说急需“重新探考”吧。^②

注 释

① 例如,从“世界史”的视角来重新定义内藤湖南以来的所谓宋“近世”说的论著有:宫崎市定:《东方的近世》,教育时代社,1950年;《亚洲史论考》(上),朝日报社,1976年;还有《东洋世界中的朴素主义民族和文明主义社会》,平凡社·东洋文库,1989年;以及《亚洲史绪论》(《亚洲史研究》第二·东方史研究丛刊4-2、东方史研究会、1959年)、《何谓亚洲史?》(《亚洲史研究》第三·同4-3、同前,1963年)。以上均收入《宫崎市定全集2·东方史》,岩波书店,1992年。

大体上同意宫崎氏所展示的方向性、同时又对思想史研究中的“近世”加以界定的,是沟口雄三的《中国思想史中的近代、前近代、近世》(《中国哲学研究》第五号·沟口雄三教授退休纪念特辑,东京大学中国哲学研究会,1993年)。在这篇文章中,沟口氏认为:“思想史中的时代划分,将宋朝以后直到清末的这段时期看做近世;其中,又将明末清初以后直到清末的这段时间称为前近代,这是因为,与宋、元、明比较起来,这段时间与近代的关联更加紧密。”本文中所提到的“近世”,由于和“近代”的关系,读者也可以将它视为沟口氏所言的“前近代”。

- ② 关于这些研究人员的研究意向所具有的历史性和问题点,笔者在论稿《“挫折”论的克服和对“近代”的发问——战后日本的中国思想史研究和沟口雄三氏的地位》(《中国哲学研究》第五号,1993年),尤其在《第三 近代主义和亚洲主义之间——批判性考察的尝试》中,叙述了一些个人见解。如果读者能够加以参考,笔者将倍感荣幸。
- ③ 请参照狄伯瑞(Wm. Theodore de Bary)著、林文孝译《与人之徒》(《中国——社会和文化》第六号,东大中国学会,1991年)。引用皆取之于该篇论文。
- ④ 与本文关联紧密、上述诸位学者所著中值得参考的有岛田虔次:《中国近代思维的挫折》(筑摩书店,1949年)、《明代思想的基调之一——素描》(《东洋学报》第三十六册,京都大学人文科学研究所,1964年)、《朱子学和阳明学》(岩波新书,1967年);山井涌:《明清思想史研究》(东京大学出版会,1980年);沟口雄三:《中国前近代思想的曲折和展开》(东京大学出版会,1980年)、《明清期的人性论》(《佐久间重男退休纪念 中国史·陶瓷史论集》,燎原书店,1982年)、《儒教史》(与户川芳郎、蜂屋邦夫共同著作 山川出版社·世界宗教史丛书10,1987年,其中第六章至第十二章);荒木见悟:《佛教和儒教——构成中国思想的东西》(平乐寺书店,1963年;后来经研文出版社再版,1993年)、《明代思想研究——佛教和儒教的交流》(创文社,1969年)、《近世儒学的发展——从朱子学到阳明学》(世界的名著·续4《朱子·王阳明》,中央公论社,1974年)、《阳明学和佛教》(第三文明社·狮子座文库,1979年)、《阳明学的位相》(研文出版,1992年)等。以上就是主导战后日本的中国“近世”思想史研究的一系列研究。关于这些研究,以及这些研究所依据的研究视角所包含的问题点,已经有马渊昌也《明清时代人性论的展开和许诒》(《中国哲学研究》创刊号,1990年)、小岛毅《关于中国儒教史的新研究视角》(《思想》第八〇五号,岩波书店,1991年)、《从地域出发的思想史》(从亚洲思考[1]《交错的亚洲》,东京大学出版会,1993年)等简明的论述。也可参考前掲·注2的拙稿(1993年),那里面也有少量的论述。
- ⑤ 请参考渡边浩《关于儒学史异同的一个解释——〈朱子学〉以后的中国和日本》(《思想》第七九二号 特辑 儒教和亚洲社会,1990年)。
- ⑥ 同上。
- ⑦ 笔者主要从以下论著中得到启发和教示:福田欢一:《近代政治原理成立史序说》(岩波书店,1971年);佐佐木毅:《主权·抵抗权·宽容》(同上,1973年);藤原保信:《黑格尔政治哲学讲义——人伦的再兴》(御茶水书房,1982年)、《自由主义的再探讨》(岩波新书,1993年);小野纪明:《法国浪漫主义政治思想》(木铎社,1986年);岩冈中正:《诗性政治学——英国浪漫主义政治思想研究》(同上,1990年);博

科克(J. G. A. Pocock)著、田中秀夫译:《道德·商业·历史》(みすず书房,1993年);阿拉斯蒂亚·麦金达尔著、筱崎荣译:《没有美德的时代》(同上,1993年);桑德鲁(M. J. Sandel)著、菊地理夫译:《自由主义和正义的局限》(三岭书房,1992年)。

其中,特别是藤原保信的《自由主义的再探讨》,虽然具体到各个论点都可能会遭受异议,但他批判性地追溯了作为西欧近代产物的“自由”主义诞生和发展的历史,并提出了根本性的质疑和保留意见。从这个意味上说,值得重视。

至于,博科克(Pocock)著有关于中国古代政治思想的下述论文,J. G. A. Pocock,“Ritual, Language, Power: An Essay on the Apparent Political Meanings of Ancient Chinese Philosophy”, in *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, The University of Chicago Press, 1989/同·译文(中岛隆博译,《礼仪·话语·权力——关于古代中国哲学的鲜明的政治意义》,载于《中国哲学研究》第七号,1993)。关于博科克的政治思想史学,以田中秀夫的《J. G. A. Pocock(博科克)——政治话语谱系的历史》(小笠原弘亲、饭岛升藏编《政治思想史的方法》,早稻田大学出版社,1990年)为代表,佐佐木武、引田隆也、福田有广等人也有若干论著。详细情况,还是请读者参考前述中岛隆博译著中附加的注释。

- ⑧ 请参照余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》(联经出版事业公司,1983年),日译本见森纪子译《中国近世宗教伦理与商人精神》(平凡社,1991年)。需要指出的是,虽然作者在书中展示了富有启发意义的事实认识能力和见解,但笔者对余英时氏所提示的视角和论证方式本身持质疑态度。读者也可以参考岸本美绪氏的书评(《思想》第八〇九号,1991年),书评中也表明了对于余著的基本构想和立意的抵触情绪。
- ⑨ 请参考小岛毅,上述《从地域出发的思想史》和《另一个〈明儒学案〉——福建朱子学的变动故事》(《中国哲学研究》第五号,1993年)。
- ⑩ 但按照宫崎市定的看法,在当时最发达的城市苏州,祝允明的文化兴趣主义已经扎根,阳明学真正具有影响力的地方其实是在苏州周围地区。请参照《明代苏松地区的士大夫和民众——素描明代史的尝试》(《史林》第三十七卷·第三号 史学研究会[京都大学文学部]1954年;后收录在《亚洲史研究》第四 东方史研究丛刊四一四,1964年;《宫崎市定全集·13 明清》,岩波书店,1992年)。
- ⑪ 关于当时所谓“万物一体”论的基本论调和大概印象,请参考岛田虔次《关于中国近世的主观唯心主义》(《东洋学报》第二十八册,1958年)。还有,岸本美绪在《中国中世时期的民众和学问》(《中世史讲座8-中世的宗教和学问》,学生社,1993年)中认为,那种构想也可以理解为渴望无媒介之血缘一体化的极端表现,这种渴望是民众在遭遇乡村秩序逐渐崩坏和重新编成时内心感受的必然反映。

关于东林学派及其周围思想家们的政治观,沟口雄三的《所谓东林派人士的思想——前近代时期中国思想的展开(上)》(《东洋文化研究所纪要》第七十五册,东京大学东洋文化研究所,1978年)中有详细的叙述。

⑫ 关于李贽的政治观,有上述岛田虔次:《中国近代思维的挫折》第三章《李卓吾:童心——〈人伦物理〉的新发现》;沟口雄三:《中国前近代思想的曲折和展开》上论《明代后叶思想的转换》(原《活跃在明末的李卓吾》,《东洋文化研究所纪要》第五十五册,1972年)等。有关《藏书》史观可参照佐藤炼太郎《李贽的经世论——〈藏书〉精神》(《日本中国学会报》第三十八集,日本中国学会,1986年);大西克巳《〈藏书〉世纪的编撰意图》(《集刊 东洋学》第七十一号,东北大学·中国文史哲研究会,1994年)。

⑬ “有圣人于此,与十人论争。圣人之论是矣。十人亦各是己论以相持,莫之能下。旁观者至,有是圣人者,有是十人者,莫之能定。必有一圣人至,方是圣人之论。而十人者旁观者,又未必以后至者为圣人,又未必是圣人之是圣人也。然则是非将安取决哉!是故,执而端而用中,必圣人在天子之位,独断坚持,必圣人居夫师之尊,诚格意孚。不然,人各有口,人各有心,在下者多指视视,在上者蓄疑败谋,孰得而禁之?孰得而定之?”(吕坤《呻吟语》卷五《治道》)

至于吕坤的政治秩序观所具有的问题性,林文孝的《力量和正义——吕坤关于整体生存的构想》(《中国哲学研究》第五号,1993年),展开了哲学层面的考察,非常富有启发性。我想在这里点明的是,林文中有许多地方是和本文的问题意识相通的,即使在立意构思等方面,我也从林文那里得到了很大的收益。

⑭ “权者,圣人所藉以妙其用者也。乘权之利,如轴转轮;乘权之捷,如响应声;乘权而不能行,耻莫甚焉。官有万职,君惟一身。贤君之用官,如大将之御众。以一用十,以十用百,以百用千,以千用万,是则君之用者有万,而凭之者惟十。约而易操,近而能烛。夫尊卑次属,职之恒也,而奚有异。盖不善用之,则万职之利,转而奉之于十,善用之,则十职之修,转而布之于万。十职能修,泽及海内,其功夫,功大者厚赏。”(唐甄《潜书》下篇·上《权贵》)

⑮ “国有三大,曰国体,曰国法,曰国是。虚而不可不存者,体也。划而不可不守者,法也。棼而不可不一者,是也。是者天下之所共,体与法者人主之所独。”(缪昌期:《从野堂存稿》卷一《国体国法国是有无轻重解》)

关于他的政治思想的内核,请参考小野和子《东林派及其政治思想》(《东洋学报》第三十八册,1958年);林文孝《“日”的比喻——明末东林派一士人论缪昌期的“公论”》(《中国哲学研究》第八号,1994年)。

⑯ “只为后世错看一权字,如曹操之篡弑,冯道之丧心从逆,李贽皆以为活佛圣人矣。”

(吕留良《吕晚邨先生四书讲义》卷一四)“若但作达权通变作用看,却正是小人之无忌惮。”(同上·卷二四)“人都看差了权字。作权柄之权,谓纵横妙用尽系自家。不知此却无忌惮,非权之谓。正如无星之秤,任意轻重,却与物之本然分两不合。”(吕留良《天盖楼四书语录(吕晚邨先生四书语录)》卷四五)

吕留良关于“权”的论考、他的历史意识以及对李贽的批判,我曾经在拙稿《“理”的恢复——吕留良现实批判的位相》(上、下)(《中国哲学研究》第三、四号,1991—1992年)里有着概括性的论述。

- ⑰ 正如众所周知的那样,在激烈批评李卓吾的政治观、历史观这一点上,他们是基本一致的,这种一致大概和我们即将论述的清初时期出现的“秩序”化思想潮流具有不可分割的关联。许多人都知道,黄宗羲在《明儒学案》中没有列出李卓吾的传记,而顾炎武也慨叹:“愚按自古以来,小人之无忌惮而敢叛圣人者,莫甚于李贽。”(《日知录》卷八《李贽》)至于王夫之在《读通鉴论》中所主要表现出来的历史观,请参考堀丰《关于王夫之的史论——以〈读通鉴论〉、〈宋论〉为中心》(《集刊 东洋学》第五十六号,1986年)。有关批判李贽的论点,请参照佐藤炼太郎《关于王夫之的李贽批判》(《中国——社会和文化》第二号,1987年)。
- ⑱ 请参考岩间一雄《中国的封建主义世界像》(未来社,1982年)。岩间氏依据马克思主义的历史观,主要强调上述思想家所具有的“局限性”和负面价值,这种立论的方向是笔者所不赞同的(换句话说,笔者自身并不认为它承载了历史的厚度和深刻性),但他的确尖锐地击中了上述岛田虔次和沟口雄三两人所忽略了的侧面。另外,奥崎裕司的《关于中国乡绅地主的研究》(汲古书院,1978年),也可以认为它大致共有了上述方向性。
- ⑲ 参考前引沟口雄三《东林派人士的思想——前近代时期中国思想的展开(上)》。
- ⑳ 前引沟口雄三《中国前近代思想的曲折和展开》第二章第一节《定理的秩序观的破除》第134—135页。
- ㉑ “道人闲行于市,偶见肆前育鳝一缸,覆压缠绕奄奄然若死之状。忽见一鳅从中而出,或上或下,或左或右,或前或后,周流不息,变动不居,若神龙然。其鳝因鳅得以转身通气而有生意。是转鳝之身,通鳝之气,存鳝之生者皆鳅之功也。虽然亦鳅之乐也,非专为悯此鳝而然,非为望此鳝之报而然,自率其性而已耳。于是道人有感,喟然叹曰,吾与同类并育于天地之间,得非若鳅鳝之同育于此缸乎!吾闻大丈夫以天地万物为一体,为天地立心,为生民立命,几不在兹乎!遂思整车束装,慨然有周游四方之志。少顷忽见风云雷电交作,其鳅乘势,跃入天河,投于大海,悠然而逝,纵横自在,快乐无边。回视樊笼之鳝,思将有以救之,奋身化龙,复作雷雨,倾满鳝缸。于是缠绕覆压者,皆欣欣然而有生意。俟其苏醒精神,同归于长江大海矣。”

(王心斋:《王心斋先生文集》卷四《鳅鳢说(赋)》)

关于王心斋,请参照森纪子《盐场的泰州派》(《东方学报》第五十八册,1986年)、佐野公治《王心斋》(阳明学系列9 明德出版社,1994年)。

- ② 以上的行文,受到盐泽由典《人类为何习惯性地行动》(松冈正刚编《面对复杂性的
大海——从生命到社会——12 扇门》,NHK 出版,1994 年)一文的启发。
- ③ 参照上引林文孝《“日”的比喻——明末东林派的一士人 论缪昌期的〈公论〉》。
- ④ 参照沟口雄三《中国前近代思想的挫折和展开》,特别是第三章《清代前期新理观的确立——从克己复礼解的展开来看》,《儒教史》特别是第10章《清代的新的理观》;大谷敏夫《清代政治思想史研究》(汲古书院,1991年)等。有关大谷氏论著的意义,请参照笔者的评论(《东洋史研究》第五十卷第四号,1992年)。和上述两氏的角度立意不同,但却有同样指摘的是滨口富士雄的《关于清学成立的背景》(《东方学》第五十八辑,1979年;后来收在《清代考据学的思想史研究》,国书刊行会,1994年)。
- ⑤ 以下,为了方便概观,笔者摘抄了那个部分思想家的相关论述:

“夫朱子章句集注,正所以辨理道是非,阐千古绝学。凡天下辨理道,阐绝学,而有一不合于朱子者,即不惜辞而辟之耳。盖不独一王学也,王其尤著者也。”(《吕晚邨文集》卷一《答吴晴岩书》)“异端之说,古粗而今精。其为吾道之害,古远而今近。周衰邪说,必是最粗,至杨墨则已精,至老庄则又精。然其言尚有崖略。至释氏直指人心则弥近理而不可捉溺,其说尤精矣。然杨墨老释犹各成一家,至陆象山则阳儒阴释,更难识破,然索性决裂。到底至阳明出则变幻权譎,晚年定论,又包罗活脱于朱陆之间矣。譬之劫贼,始犹执挺而来,容易辨识,今则巾幗矣。始犹自门外入,尚可防御,今更屋里人矣。近来多讲朱子之学,于立身行己,未必得朱子之真。妄倡妄和,毫无当于朱子之学。”(吕留良:《吕留邨先生四书讲义》卷三五)

“古之所谓理学,经学也,非数十年不能通也。今之所谓理学,禅学也,不取之五经而但资之语录,校诸帖括之文而尤易也。”(顾炎武:《亭林文集》卷三《与施愚山书》)

“至姚江之学出,更横拈圣言之近似者,摘一句一字以为要妙,窜入其禅宗,尤为无忌惮之至。”(王夫之:《俟解》)

“阳明良知之说,着力在致字。故自谓龙场患难,死生之后,良知方得出头。龙溪时,而放下致字,专言良知,其究也遂有认食色以为性者,言不可不慎也。”(孙奇逢:《夏峰集·语录》卷一)

“自阳明王氏倡为良知之说,以禅之实而托儒之名,且辑朱子晚年定论书以明己之学与朱子未尝异。龙溪、心斋、近溪、海汀之徒从而衍之,王氏之学遍天下,几

以为圣人复起。而古先圣贤下学上达之遗法灭裂无余,学术坏而风俗随之。其弊也,至于汤轶礼法,蔑视伦常,天下之人恣睢横肆不复自安于规矩、绳墨之内,而百病交作。”(陆陇其:《三鱼堂文集》卷二《学术辨》上)

“王氏之言致良知也,谓专务体察乎身心性情之德,志固无恶于天下。今之君子奚病诸?曰,王说之病,其源在心之即理。故其体察之也,体察乎心之妙也,不体察夫理之实也。心之妙,在于虚虚之极,至于无。故谓无善无恶心之本,此其本旨也。是故遗书史略文字扫除记诵见闻,以是为非心尔,非道尔。夫书史文字记诵见闻,不可去也。书史文字无非道也,记诵见闻无非心也。”(李光地:《榕村集》卷八《尊朱要旨·知行二》)

“故圣人教人下学,即物求理,多闻多见,自能渐达于本心者,百不失一。盖资质不同,虽不悟本心,为人矩度自在也。若先语以求心,未有不骄矜自大者。欲其虚心逊志,从事于学问思辨也难矣。况其聪明足以拒谏,才气足以有为,方将震慑天下而奔走之,安望其能自反乎?若不善会扮戏之喻,势必举礼仪威仪三千三百尽等于戏场,三纲五常,礼乐刑政,尽付之游戏。老庄以为糟粕,释家以为幻影,皆此见也。无感乎阳明之教,流至万历,举世化为佛老杂霸而不可救止也。”(张烈[武承]:《王学质疑》卷一)

与此相关联的还可参照,上述拙稿(下)(1992年)特别是第二章《吕留良的朱子学》。

其他关于这个时期朱子学者的批判“异端”(=王学)的思想行为,下述论著中也有指摘:冈田武彦《吕晚村的朱子学》(《理论》第一号,九州大学,1968年;后收在《中国思想的理想和现实》,木耳社,1983年);上田弘毅:《张杨园的王学否定——良知说为中心》(《中哲文学会报》第二号 东大中哲文学会,1976年);Wm. Theodore de Bary, “Lü Liu-liang's Radical Orthodoxy” (in *Learning for One's Self—Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, Columbia University Press, 1991)。

②⑥ 冈田武彦:《王阳明和明末的儒学》(明德出版社,1970年)第九章《东林学和刘蕺山》,第399、404页。

②⑦ 参照三浦秀一《孙奇逢——其人和思想》(《集刊东洋学》第四十九号,1983年)、《汤武和陆陇其》(《文化》第四十八号,东北大学,1984年)、《〈思辨录辑要〉的内圣外王之学》(岩见宏、谷口规矩雄编《明末清初的研究》,京都大学人文科学研究所,1989年)等一系列论文,及荒木见悟《李二曲》(阳明学系列18 明德出版社,1989年),李光地的《尊朱要旨》参照注②⑤。

特别是三浦秀一《颜元的思想——以〈存性〉、〈存学〉两编为中心》(《集刊东洋学》第五十四号,1985年)通过颜元和阳明学的朱子学批判,指出两者在思考深部

的一致,非常有启示意义。

- ⑳ 关于清代朱子学的整体状况,可以参照山井涌《清代朱子学》(《朱子学入门》,朱子学大系·第一卷,明德出版社,1974年;后收录在有田和夫、大岛晃编《朱子学的思维——中国思想史的传统和革新》,汲古书院,1990年);此外,还有陆宝千《清代思想史》(广文书局,1983年),特别是第三章《康熙时代之朱学》;陈祖武:《清初学术思辨录》(中国社会科学出版社,1992年);王茂、蒋国保、余秉颐、陶清:《清代哲学》(安徽人民出版社,1992年)特别是第一章《清初思想形势及哲学思潮》等。至于其他的个别研究成果,上述拙稿(1991—1992)中有介绍。
- ㉑ 余英时:《从宋明儒学的发展论清代思想史》(1970年)、《清代思想的一个新解释》(1975年)。两者都收在《历史与思想》(联经出版事业公司,1976年)中;后又收录在《中国思想的现代诠释》(江苏人民出版社,1989年)和《内在超越之路——余英时新儒学论著辑要》(现代新儒学辑要丛书,中国广播电视出版社,1992年)。
- ㉒ 山井涌:《明末清初经世致用之学》(《东方学论集》第一号,东方学会,1954年)、《明学至清学的转换》(《书报》第四卷·第八号,极东书店,1961年),两者后来都收在上述《明清思想史研究》,里面的一些指摘可以认为实际上支持了笔者的上述理解。
- ㉓ 参照沟口雄三《中国的“理”》(《文学》第五十五卷·第五号,岩波书店,1987年)、《中国的“天”》(上、下)(《文学》第五十五卷·第十二号,第五十六卷·第二号,1987—1988年)、《天理观的成立》(《东方学》第八十六辑,1993年);小岛毅:《宋代天谴论的政治理念》(《东洋文化研究所纪要》第一〇七册,1988年)等。
- ㉔ “盖吾儒本天,释氏本心。本天者,知性以尽心,以至善无恶为极。故知天命而常存敬畏。本心者,信心自大,即心为性,以无善无恶为极。故不知天命而不畏其所畏。”(吕留良《吕晚邨先生四书讲义》卷一)“礼者天也。故克己复礼为仁,中庸以等杀属知天。非圣人所得而造作取舍也,但礼时为大。……故圣人有因革损益,惟时必取之义。故因革损益,仍归一定之理,乃所谓权也。权者一定之至精,人不能定而惟圣人能定之。圣人本天也。释老之学本心,视天下无一定之理,惟我心所造。故看得礼亦是圣人憑心撰出,可以意为轻重耳。”(同上书卷一二)

而程颐的原话是:“书言天叙,天秩。天有是理,圣人循而行之,所谓道也。圣人本天,释氏本心。”(《河南程子遗书》卷二一《伊川先生语》七下)此外,请参照前述拙稿(下)(1992年)第二章。

- ㉕ “天地间无一事一物非理,即无一事一物非天。”“先儒有言,天即理也。予曰,理即天也。识得此意,敬字工夫方透。”“读四书五经,古人无时无事不言天。孔子言,知我其天,天生德于予,获罪于天。孟子言,知天事天,顺天者存,逆天者亡。《春秋》言,天命天讨,礼称天则。至于《易》《诗》《书》三经,即言天甚多,又有不可枚举者。

皆说得郑重严密,使人有震动恪恭之意。故古人之学,不期敬而自敬。今人多不识天字,只说敬字。学者许多昏聩偷堕之心,如何得震醒。”“古人言敬,多兼天说。如敬天之怒,敬天之威,予畏上帝,不敢不敬之类。临之以天,故人不期敬而自敬,工夫直是警策。今人不然。天自天,敬自敬,又曰天即理也。是把天字亦说得平常矣。此为上等人说则可,为中下人说便无忌惮,不能作其恭敬之气。”(以上见陆世仪《思辨录辑要》前集·卷二《居敬类》)

- ③④ “邪说之乱,未有不以渐而至者。夫莫尊于天,故有天下者得而祭之,诸侯以下皆不敢也。诗曰,畏天之威,于时保之。又曰,上帝临汝,无二尔心。其凛凛于天如此。天一而已,四时之寒暑温凉,总一气之升降为之。其主宰是气者,即昊天上帝也。周礼因祀之异时,遂称为五帝,已失之矣。……今儒者之言天,以为理而已矣。《易》言天生人物,《诗》言天降丧乱,盖冥冥之中,实有以主之者。不然,四时将颠倒错乱,人民禽兽草木,亦浑淆而不可分辩矣。古者设为郊祀之礼,岂真徒为故事而来格来享,听其不可知乎?是必有真实不虚者乎其间,恶得以理之一虚虚言之也。佛氏之言,则以天实有神,是囿于形气之物,而我以真空驾于其上,则不得不为我之役使矣,故其敬畏之心荡然。儒者亦无说以正之,皆所谓获罪于天者也。”(黄宗羲:《破邪论·上帝》)
- ③⑤ “曰以天道为必不可知者,非也。不可知,是天不足恃也。以为必可知者,亦非也。必可知,是天可以意也。不足恃,是为不量天,可以意,是为不量己。不量天,则视天过疏,长中庸之怠,而夺小人之忌。不量己,则信己过是,忘修悖之虑,而责阴阳之失。二者诬天,均也。”(张尔岐:《蒿庵集》卷一《天道论》下)
- ③⑥ 参照佐野公治《明代的上帝、鬼神、灵魂论》(《中国研究集刊》辰号[总第十三号],大阪大学中国学会,1993年)。佐野氏在其中介绍了王龙溪对上帝鬼神之存在的笃信和罗近溪的“良知灵魂”说,同时论证了庶民阶层的世界观如何地被知识分子阶层所共有。
- ③⑦ 参照荒木见悟《明末宗教思想研究——管东溟的生涯和思想》(创文社,1969年)。
- ③⑧ 关于中国社会在16—17世纪中所广泛流行的功过格以及士大夫、知识分子阶层对功过格的各种反应——积极地接受和活用;与此相对,从正统的和护教的立场出发的抵触和反对,Cynthia J. Brokaw. *The Ledgers of Merit and Demerit——Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton University Press, 1991)中有着多层面的立体式的描述,极富启发意味。

另外,关于基督教,例如对于宗教“改革”者的路德来说,反而是那种不自觉地遵守“律法”的做法,在其作为自我“救赎”的前提条件下,据说可以认为是与爱自己这一“欲望”相结合在一起的。请参考松浦纯《十字架和蔷薇——不为人知的路德》

(岩波书店,1994年)。关于这种“欲望”和“禁欲”的哲学式考察,也并非与拙稿的主题无缘。

- ③ 参照林庆彰《清初的群经辨伪学》(文史哲大系 23 天津出版社,1990年)。以下行文中所论,多有借助于该书。
- ④ 其中,关于《河图洛书》,请参照武田时昌《黄宗羲的图书先天之学批判》(《日本中国学会报》第三十七集,1985年),同上书本间次彦《河图洛书的问题圈——图、象数、王夫之》等。

特别是关于《古文尚书》、古国顺的《清代尚书学》(文史哲学集成,文史哲出版社,1981年),大概是论述这个问题的唯一专著,对此有着详细的论述。另外,刘起钎所著《尚书学史》(中华书局,1989年)的第八章《清代对〈尚书〉的考辨研究》,也大体概括了当时的状况,值得我们参考。还有, Benjamin A. Elman. *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Change in Late Imperial China* (Harvard University Press, 1984) chap. 5, 也对这个问题多有论述。其中,作为宋代以后关于《尚书·大禹谟》的“人心/道心”一句论点的整理性论述, Benjamin A. Elman 氏写有“Philosophy (I—Li) versus Philology (K’ao—cheng): The Jen—hsin Tao—hsin Debate”(in *T’oung Pao* LXIX, 4—5, 1983)。

- ④ 参照吉田纯《〈尚书古文疏证〉和那个时代》(《日本中国学会报》第四十集,1988年)。我想指出的是,拙稿从吉田论文中得到了不少启发。
- ④ 虽不是黄宗羲本人的记叙,但据传有如下的话题:“黄太冲尝谓圣人之言不在文词而在义理。义理无疵,则文词不害。其为异如大禹谟人心道心之言,此岂三代以下可伪为者哉。”(阎若璩:《尚书古文疏证》卷八第一一九)

晚年黄宗羲的理论如下。“人心道心,正是荀子性恶宗旨。惟危者,以言乎性之恶。惟微者,此理之散殊,无有形象,必择之至精而后始与我一。故矫饰之论生焉。后之儒者,于是以心之所有唯此知觉,理则在于天地万物,穷天地万物之理,以合与我心之知觉,而后谓之道,皆为人行道心之说所误也。夫人只有人心。当恻隐自能恻隐,当羞恶自能羞恶,辞让是非,莫不皆然。不失此本心,无有移换,便是允执厥中。故孟子言求放心,不言求道心。言失其本心,不言失其道心。夫子之从心所欲,不逾矩,只是不失人心而已。然则此十六字者,其为理学之蠹甚矣。”(黄宗羲:《尚书古文疏证序》,《南雷文约》卷四,或《南雷文定三集》卷一)

- ④ 例如,在下述文字中,我们也可以看到顾炎武的那种姿态。“然则今之尚书,其今文皆有之三十三篇,固杂取伏生、安国之文,而二十五篇之出于梅賾,《禹典》二十八字之出于姚方兴,又合而一之。孟子曰,尽信书则不如无书,于今日而益验之矣。”(顾炎武:《日知录》卷二《古文尚书》)

- ④ “及堪南游时，客有攻辨《中庸》、《大学》、《易》系，以及“三礼”、“三传”者。堪见之大怖，以为苟如是，则经尽亡矣。急求其故，则自攻古文尚书为伪书始。”（李堪：《〈古文尚书冤词〉、毛奇龄〈西河合集〉序》）

“古今文之辨，多矣，虽朱子亦疑之。……近年学者则毁诟尤甚焉，其语殆不足述。余曰，果哉后学之疑古也。……其书既行于汉代四百年，则益莫之敢改也，故难者愈难。孔壁之书，自其校出之时，间或增减以通文意有之。而其书又藏久而后显，安必传者之无润色于其间哉，故易者愈易。然则古文云者，疑其有增减润色而不尽四代之完文理或有之矣。谓其纯为伪书者，末学之肤浅，小人而无忌惮也。”（李光地：《榕村集》卷一七《尚书古今文辨》）

- ⑤ 依据“实学”框架来分析明清思想史的成果，除了陈鼓应、辛冠洁、葛荣晋主编《明清实学思潮史》（上、中、下，齐鲁书社，1989年）；还有葛荣晋主编《中日实学史研究》（中国社会科学出版社，1992年），陈鼓应、辛冠洁、葛荣晋主编《明清实学简史》（社会科学文献出版社，1994年）。

另外，关于依据“实学”概念或言分析框架而进行的诸种研究的意义和问题点，笔者在以介绍、批评个别论考为主旨的拙稿《有关中国“实学”研究的纪要》（《人文科学学科纪要》第一〇二辑〔国文学·汉文学 XXXVII〕，东大教养学部，1995年）中有所论述。笔者还想附带说明的是，在拙稿完成后，最近台湾詹海云的《清初学术论文集》（文史哲大系 44 文津出版社，1992年），也用“清初实学思潮”的视角分析概括了这个时期的思想史。

- ⑥ “某为此惧，着存学一编，申明尧、舜、周、孔三事，六府、六行、六艺之道，大旨明道不在诗书章句，学不在颖悟诵读，而期如孔门博文、约礼、身实学之，身实习之，终身不懈者。”（颜元：《存学编》）卷一《上太仓陆桴亭先生书》）

又，诸桥辙次的《颜、李的实学》（《经史论考》，清水书店，1945年。后收录在《诸桥辙次著作集》第三卷，大修馆书店，1987年）中也有那样的指摘。从这意义上说，战前的研究对颜元的理解是更加稳妥的。白莉民《西学东渐与明清之际教育思想》（教育科学出版社，1989年）的第四章《西学东渐与新式学校的构想》，剖析了颜元学问和教育观中所具有的传统和革新的两面性。

- ⑦ 除了上述诸桥辙次《颜、李的实学》以外，小柳司气太《颜元之学》（《东洋思想研究》，关书院，1934年）、清水洁《颜习斋的习行主义——和宋明学排斥及复古主义的关联为主》（《汉学会杂志》第四卷第三号，1936年）等战前的诸研究中，都可以看到对上述方向性的理解。还有，近年来的研究中，李纪祥《明末清初儒学之发展》（文史哲大系 56 文津出版社，1992年）的第五章第二节《颜元——复古主义者》，也因为提出了上述论点而显得很突出。

④⑧ 关于颜李学派在清代的盛衰经过,请参考例如张舜徽《清儒学记》中的《颜李学记第三》(齐鲁书社,1991年)等。还有,关于进入近代以后的颜李学彰显的问题,请参考小岛佑马《四存学会的颜李学提倡》(《支那学》第二卷第一号,弘文堂书房,1920年)。

④⑨ 将“清代思潮”断定为对“宋明理学”的“一大反动”,将“复古”作为“清学”的最大特征,这就是梁启超在《清代学术概论》(商务印书馆,1921年)的第二章开首所写下的极为有名的文字。该书的日文译本为小野和子译《清代学术概论——中国的文艺复兴》(平凡社·东洋文库,1974年),第8页。

作为整理、概括明清思想“继承”一连续性/“非继承”性之先行研究成果的论考,有黄克武:《清代考证学的渊源——民初以来研究成果之评介》(《近代中国史研究通讯》第十一期,台湾中央研究院近代史研究所,1991年);林聪禹:《明清之际儒家思想的变迁与发展》(台湾学生书局,1990年)第六章《综论》等。

④⑩ 请参考上引、注④⑨中沟口雄三、大谷敏夫两氏的论著。就这个时期而言,根基于朱子学式的“天理人欲”论之上的“气质变化”论逐渐被否定克服,并逐渐摆脱了在“气质”自身中发现“恶”要素的观点立场,从而将它视做后天“习”的结果而试图加以矫正,即向所谓“气质整正论”的立场收缩归趋。关于这个过程,上述沟口雄三的《明清时期的人性论》,沿着具体的人性论变迁的主线,为我们勾勒出一幅清晰的素描图。

④⑪ 关于这一点,岛田虔次氏论说道:“阳明学、考证学,如果借用心理学的用语,那就是在‘地’(ground)上结出来的‘型’(figure)。”《亚洲历史研究入门3,中国Ⅲ》(同朋社,1983年)Ⅳ《思想史(Ⅲ)——宋—清》,第255页。实际上,就是在标榜“汉学”的考证学学者中间,例如像据传惠栋父亲惠士奇(半农)以“六经尊服郑,百行法程朱”加以自铭(江藩《国朝宋学渊源记》卷上)的那样,可以说其内面的规范绝没有超出朱子学的范畴。

还有,在清代的审判中经常作为审判标准的“情”、“理”、“法”,其中的“理”难道不就是上述意味上的被日常化了的理吗?请参考滋贺秀三《清代中国的法和裁判》(创文社,1983年)第四《民事法源的概括性探讨——情·理·法》。

④⑫ 参照上述 Benjamin A. Elman. *From Philosophy to Philology: Intellectual Change in Late Imperial China* (1984), “The Unravelling of Neo-Confucianism: From Philosophy to Philology in Late Imperial China.” (《道学之末流——从宋明理学至清朝考证学的转变》,《清华学报》新十五卷·一、二期合刊,1983年)。但在其新著的“Criticism as Philosophy: Conceptual Change in Ch’ing Dynasty Evidential Research”(《批判的哲学:清代考证学给予“仁”的新解释》,同前,新十七卷·一、二期

合刊,1985)中,笔者觉得他对“继承”和“连续性”也给予了某种注意。

- ⑤ 所谓“秘教式”的学问教旨(the esoteric teaching),是借用岩本宪司《春秋公羊传何休解诂》(汲古书院,1994年)《解说》第19页的表现。以前的研究有森本竹城的《清朝儒学史概说》(文书堂,1930年),他将“家学师承”和“孤家专学”视为发展的最重要的因素(第一章·六《经学兴起的缘由及其学风》,第51—54页);最近的研究则有 Benjamin A. Elman(本杰明·A. 艾尔曼). *Classicism Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (University of California Press, 1990),他以庄存与和刘逢禄家族为例子,描绘出了作为布迪厄所谓“象征资本”、“文化资本”的学问遗产是如何地在同族内被战略性地“继承”和“再生产”着。

另一方面,本杰明·A. 艾尔曼还在上述的 *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Change in Late Imperial China* (1984) chap. 5 中,列举出“累积式的研究”(Cumulative Research)、“追迹式的学问”(Follow-up Scholarship)等,视做考证学的方法论特征,认为在他们中间存在着一种竞相发现“前人所未发”之新知见的竞争(priority debates)。但必须加以留意的是,上述知性行为毕竟和表面价值中立的、近代意味上的客观实证主义有着实质的差异。从这个意味上说,笔者感到本杰明·A. 艾尔曼的上述理解,有点依附近代科学式的学问观,即将自然科学作为其范型的学问观(有关近代自然科学中 priority debates 的内核和实质,可参照如 N. 韦特、丸山工作·林泉译《诺贝尔奖的角逐》,岩波书店,1984年)。

与此相关联,例如近藤光男氏罗列出“文字研究→语言研究→古圣贤之心的把握”的图式以作为“清朝考证学所带来的表象”(《清朝考证学研究》,研文出版,1987年,《序说》第6页)。而戴震的“治经先考字义,次通文理,志存闻道,必空所依傍”(《与某书》)之言论好像也佐证了上述理解,但到了下一个世代的段玉裁那里,其感慨说:“始玉裁闻先生之绪论矣。其言曰,有义理之学,有文章之学,有考核之学。义理者,文章、考核之源也。熟乎义理,而后能考核,能文章。玉裁窃以为,义理、文章未有不由考核而得者。……盖由考核以通乎性与天道。”我们可以看出他们之间存在着微妙的隔阂和缝隙。又,关于朱子学的“知”和考证学的“知”之间的径庭,请参考吾妻重二《多重的知——朱熹穷理论的位相》(《宋代的知识分子》,宋代史研究会研究报告第四集,汲古书院,1993年);关于晚年段玉裁再次向宋学倾斜的事情,请参考吉田纯《段玉裁的〈经学〉——学问和生平》(《东洋文化研究所纪要》第九十八集,1985年)。

- ⑥ 参照荒木见悟《王船山思想中理和气的的问题》(木村英一博士颂寿纪念事业会编《中国哲学史的展望和摸索》,创文社,1976年。后收录在《中国思想史的诸相》,中国

书店, 1989年)。

- ⑤ 参照马渊昌也《王夫之伦理学的基本构造——以恶的发生及其克服为核心》(上、下), 载于《学人》第三—四辑, 江苏文艺出版社, 1993—1994年。
- ⑥ 参照上述本间次彦《河图洛书的问题圈——图·象数·王夫之》。又, 仍然是上述的 John B. Henderson. *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (1984), 将王夫之放在当时所谓“宇宙论之恢复”的脉络里加以定位, 颇具新意。
- ⑦ “承晚明经学极衰之后, 推崇实学, 以矫空疏, 宜乎汉学重兴, 唐、宋莫逮。……王、顾、黄三大儒, 皆尝潜心朱学, 而加以扩充, 开国初汉、宋兼采之派。”(皮锡瑞《经学历史》十《经学复盛时代》)
- ⑧ 在清代社会里, 作为那种用例, 例如可以列出下面的文字吧:

“有明三百年, 以时文相尚, 其弊庸陋谄[僿], 至有不能举经史名目者。国朝经学盛兴, 检讨首出于东林, 蕺山空文讲学之余, 以经学自任, 大声疾呼, 而一时之实学顿起。”(阮元《擘经室二集》卷七《毛西河检讨全集后序》)

- ⑨ 以上, 虽然与上述思维的外在化的背景不相同, 但我从荻生徂徕的“夫六经, 物也”(《徂徕先生学则》)、“所谓物, 乃教之条件也”(《辨名》下《物》)、“物名相合, 而后训诂方能明, 得六经而方可矣。六经乃物也, 《礼记》、《论语》乃其义也。义必归之于物, 而后道才方定。舍物而取义, 鲜有不泛滥肆虐者。韩柳程朱以后之失, 就在于此”(《辨道》)等论述, 以及森本和夫的《古学的复兴——因为国语国字问题》、《古文辞学和知识考古学(谱系学?)——徂徕、宣长和福科、德里达》(都收在《沉默的语言》, 东京大学出版社, 1976年)等那里, 得到了不少启发。

还有, 井上进的《汉学的成立》(《东方学报》第六十一册, 1989年), 论证了在明末清初时期存在着从“内”向“外”的学问方法论上的转换, 富有启发意味。许多部分是和拙稿的方向性大致相同的。其他, 如何冠彪的《明末清初学术思想研究》(中国哲学丛刊, 台湾: 学生书局, 1991年)、《明末清初思想家对经学与理学之辨析》也描绘出了这一时期可称之为“理学”的“经学”化的转变。

- ⑩ 与这个问题相关联, 例如马渊昌也氏在他的论考《明代后期儒学的道教摄取的一种方式——关于王畿思想中道教内丹实践论的定位》(道教文化研究会编《道教文化的展望》, 平河出版社, 1994年)中, 提出了极其富有启发意味的见解。虽然士大夫对于道教和养生的关心即使在清代也仍然持续着, 但像王畿这样以明确的方式将道教纳入自己思想内的现象却没有得到注意和观察, 马渊氏解释个中的原因在于“进入清朝以后的士大夫主流派中发生了向所谓考证学的关心方向之变化, 即从人性修养论的领域向经书以及相关诸事项的实证研究领域的方向变化”, 并且提示说: “这种变化和转换, 来自于知识分子认定明代后期存在的那种以每个个人主体

地把握体认自己内在面道路的知性方式难以使士大夫达成外在的共识,并以此为契机而追求那种可以和他者共有、可以让他者确认了解、容易形成共识、更为客观的知性体系。”(同上书,第123页)当时的这种知性体系的转换,大概有必要从更为哲学的观点加以探讨,即从他者之间的“共识”和“理解”之可能性的哲学高度进行探讨。

- ① 请参照前述拙稿(上)(1991年)。按照雍正皇帝的《大义觉迷录》——我们当然需要考虑到这本书是受到了政治意图的支配,可以说,清朝政权反利用了中华思想的普遍主义的、文化主义的侧面,至少在口号和意识形态上企图确立理念式的“礼教国家”。
- ② 关于李光地其人及其思想,请参照上述小岛毅《另一个〈明儒学案〉——福建朱子学的展开物语》、泷野邦雄《李光地的评价问题》(《经济理论》第二三四号,和歌山大学经济学会,1990年)、《李光地和熊赐履》(上、下)(《经济理论》第二五二至二五三号,1993年)、川原秀城《律历渊源和河图洛书》(《中国研究集刊》列号[总第十六号],1995年)。就像小岛毅氏和泷野氏为我们所提示的那样,关于他的思想及其思想在当时义脉中所具有的政治社会意义,即使从它的影响力来看,我们也不得不说被过低地评价了。
- ③ 参照上述大谷敏夫《清代政治思想史研究》特别是第二部第二章《扬州、常州的社会和学术》(初出:小野和子《明清时代的政治和社会》,京都大学人文科学研究所,1983年)、《清代思想史研究》(《中国史学》第三卷,中国史学会,1993年;后收在《清代政治思想和鸦片战争》,东洋史研究丛刊之四十九,同朋舍出版,1995年)。
- ④ 关于汪中,请参考吉田纯《刘台拱论——汪中和刘台拱》(《名古屋大学文学部研究论集》第一一一号,1991年)、周启荣(Kai-wing Chou),“Scholar and Society: The Textual Scholarship and Social Concerns of Wang Chung(1745—1794)”(《明教经世:汪中的学术与社会思想》,《汉学研究》第四卷第一期[总号第七号],汉学研究资料及服务中心,1986年)、横久保义洋《汪中的荀子说》(《中国研究集刊》列号[总第十六号],1995年);有关凌廷堪,请参考钱穆《中国近三百年学术史》(1937年;中华书局版,1986年)(下)第十章《焦里堂阮芸台凌次仲》;张寿安《凌廷堪的礼学思想——‘以礼代理’说与清朝乾嘉学术思想之走向》(《中央研究院近代史研究所集刊》第二十一期,台湾中央研究院近代史研究所,1992年)、《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》(中央研究院近代史研究所专刊72,同前,1994年)、《礼、理争议——清嘉道间汉宋学之争的一个集点》(收录在中央研究院中国文史哲研究所中国文哲论集3《清代经学国际研讨会论文集》,中央研究院中国文史哲研究所,1994年);王茂《凌廷堪的“以礼代理”说》(上述《清代哲学》所收);日同·邦译

见/小幡敏行译《凌廷堪的“以礼代理”说》(《中国哲学》第二十三号,北海道中国哲学会,1995年)等。例如我们可以从下列叙述中明白:凌廷堪将“礼”作为“复性”实现的具体而确实的途径,从而赋予“礼”以客观性:

“夫人之所受于天者性也,性之所固有者善也。所以复其善者学也,所以贯其学者礼也。是故圣人之道,一礼而已。……夫性具于生初,而情则缘性而有者也。性本至中,而情则不能过不及之偏,非礼以节之,则何以复其性焉。……如曰舍礼而可以复性,是金之削为量,不必待镕铸模范;材之为毂为辘,不必待规矩绳墨也。如曰舍礼而可以复性,必如释氏之幽深微眇而后可。”(凌廷堪:《校礼堂文集》卷四《复礼上》)

凌廷堪在上文中所表现出来的对“礼”的注目和重视,笔者个人认为,作为理论层面上的问题,它大概是和宋学以来的“气质变化”说、“本来圣人”说逐渐倒退等时代潮流相并列的,并在一元化“气质之性”的后天陶冶的图式下作为对“习”的重视,而浮出水面来的(在这个意味上,关于中国近世,就正如J. G. A. 博科克氏[上述·注(7)]《德·商业·历史》]在18世纪英国政治思想话语推移过程里所发现的那样,可以大体认为里面也存在着从内在的、人格式的“德”向所谓“可视的”、主观性物化的“礼法”转变的图式)。另外,凌廷堪的所谓“以礼代理”说中,大概也包含着克服下述戴震、焦循等人“理”观之“暧昧性”的意图。

- ⑥⑤ 参照周启荣(Kai-wing Chou), “Ritual and Ethics: Classical Scholarship and Lineage Institutions in Late Imperial China 1600—1830”(Ph. D. dissertation, University of California, Davis, 1988),在此基础上并参照 *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* (Stanford University Press, 1994)。另外,周启荣在同书末尾,批判梁启超那种将清朝人文思潮比作欧洲“文艺复兴”(请参考前述《清代学术概论》二)的看法,对于我们思考“礼教”的性格,极其富有启发意味。同书(Conclusion)第228—231页。
- ⑥⑥ 桥本高胜《朱子学体系的重组——戴震的哲学研究》(启文社,1991年),张立文《戴震》(世界哲学家丛书,东大图书公司,1991年)等,基本上描绘出了戴震作为宋学=朱子学,或“形而上学”、“本体论”批判者(张立文氏)的思想像。
- ⑥⑦ 参照安田二郎《孟子字义疏证的立场》(安田二郎译戴震《孟子字义疏证》,养德社,1948年;后收录在安田二郎、近藤光男《戴震》,中国文明选8,朝日新闻社,1971年)。
- ⑥⑧ 以上行文,从高岛善哉《亚当·史密斯的市民社会体系》(岩波书店,1975年)、盐泽由典《市场的秩序学》(筑摩书房,1990年)、竹内靖雄《市场的经济思想》(创文社,1991年)等受到了启示。

- ⑥ 参照寺田浩明《清代司法制度研究上“法”的定位》(《思想》第七九三号特集, 儒教和亚洲社会, 1990年)、《明清法秩序的“约”的性质》(亚洲考虑[4]《社会和国家》, 东京大学出版会, 1994年)。
- ⑦ 以上行文, 除了合意形成研究会的《混沌时代的合意学》(创文社, 1994年), 还从其他几本论著中受到了启发。
- ⑧ 例如, 可以从下述引用中看出戴震思想中关于“一人”和“天下人”的“欲望”的同质性, 还有关于“正确”感觉(“心之同然”=“理”、“义”)的无前提无条件(内在的?)的先验调和式同一性:

“盖方其静也, 未感于物, 其血气心知, 湛然无有失, 故曰天之性。及其感而动, 则欲出于性。一人之欲, 天下人之(之)[所]同欲也, 故曰性之欲。好恶既形, 遂己之好恶, 忘人之好恶, 往往贼人以逞欲。反躬者, 以人之逞其欲, 思身受之之情也。情得其平, 是为好恶之节, 是为依乎天理。古人所谓天理, 未有如后儒之所谓天理者矣。以情絮情而无爽失于行事, 诚得其理矣。问: 情与理之名, 何以异? 曰: 在己与人皆谓之情, 无过情无不及情之谓理。……以秉持为经常曰则, 以各如其区分曰理, 以实之于言行曰懿德。物者, 事也, 语其事, 不出乎日用饮食而已矣。舍是而言理, 非古贤圣所谓理也。问: 孟子云, 心之所同然者, 谓理也、义也, 圣人先得我心之所同然耳。是理又以心言, 何也? 曰: 心之所同然, 始谓之理, 谓之义。则未至于同然, 存乎其人之意见, 非理也, 非义也。凡一人以为然, 天下万世皆曰是不可易也, 此之谓同然。举理, 以见心能区分; 举义, 以见心能裁断。分之, 各有其不易之则, 名曰理, 如斯而宜, 名曰义。是故明理者, 明其区分也; 精义者, 精其裁断也。不明, 往往界于疑似而生惑; 不精, 往往杂于偏私而害道。求理义而智不足者也, 故不可谓之理义。”(戴震:《孟子字义疏证》卷上《理》)

与这个问题相关联, 例如西顺藏氏的《试论〈戴震的方法〉》中有下列叙述, 可谓具有极其重要的意味: “他将人类作为‘欲望’看待。正如我们如前所述, 这种观点带有某种革命性意味, 但他的观点却也具有将人类视作物件的侧面。他无法从作为个人的人类那里看到主体性……天下和己的关系, 被考虑为物理性的全和个的数量关系。而每个人呢, 则作为全体构造的单纯的组成分子而已, 个人的存在受到全体构造的制约和决定。在他看来, 只有实体实事存在, 所以除了个别事物的总累积之外, 无所谓全体的存在。在这点上, 虽然否定了超越性价值, 但全体构造本身对于个别事物来说, 只能是超越的, 只能是先验的……在他那里, 个人和社会发生关联时缺乏主体性契机, 所以只是将个人单纯地作为全体社会中拥有既定地位的人而加以考虑。”(初出:《东京支那学报》第一号, 1955年; 后收在《中国思想论集》, 筑摩书房, 1969年;《西顺藏著作集》第一卷, 内山书店, 1995年。)引用处选自

《著作集》版,第356页。

- ⑳ 那种同质性,例如通过科举制度而被泛社会化地、体制性地维持和强化着。请参照本杰明·A. 埃尔曼著/秦玲子译《再生产装置的明清期的科举》(《思想》第八一〇号,1991年)。另外,平田昌司的《雪后天晴的风景——中国语言文化圈的内和外》(《中国——社会和文化》第九号,中国社会文化学会,1994年)照射出了中国这一话语文化圈深层中所具有的均质性(主要以文言文为中心)。
- ㉑ 在荒木见悟编,上述《朱子·王阳明》附录《三人对谈——关于朱子·王阳明》(尾藤正英、荒木见悟、沟口雄三)中,可以看到荒木见悟氏有同样的发言。
- ㉒ 石田和夫的《清儒李穆堂》(《日本中国学会报》第四十一集,1989年),还将雍正王朝时的曾静事件给李穆堂为人处世所带来的阴影充分考虑进来,从而探讨了李穆堂心学所具有的意味。但就石田氏本身对李穆堂的立场而言,我们可以从后来的《李穆堂》(阳明学丛书19,明德出版社,1992年)中看到 he 好像转化到正面评价的方向去了。关于当时心学的性格及其局限性,还可以参照李凤全《关于清朝前期心学》(《中国哲学论集》第十九号,九州大学中国哲学会,1993年)。另外,荒木见悟的《关于驳吕留良四书讲义的若干问题》(《哲学年报》第三十四号,九州大学文学部,1975年;后收录在《阳明学的展开和佛教》,研文出版社,1984年)指摘道:即使考虑到那本书是遵照明确的政治意图(即驳斥被断定为“逆贼”的教条主义式朱子学者吕留良的思想)而编纂的,也不能不说朱轼等当时的“钦定”朱子学倾向“心学”的同时也带来了另一种“钝麻现象”,即弱化了朱子学原理性的“钝麻现象”。
- ㉓ “明人吕坤有《语录》一卷,论理云:天地间惟理与势最尊,理又尊之尊也。庙堂之上言理,则天子不得以势相夺。即相夺,而理则常伸于天下万世,是真邪说也。孔子自言事君尽礼,未闻持理以要君者。吕氏此言,乱臣贼子之萌也。”(焦循《雕菰集》卷一〇《理说》)吕坤之语,还可以在其《呻吟语》卷一之四中见到。另外,余英时氏认为这条语录集中体现了中国知识分子中“内在式超越”的立场而加以高度评价。余英时的论述请参照同书/本间次彦译《中国知识分子的历史考察》(《中国——社会和文化》第五号,1990年)。
- ㉔ 有关焦循思想的全体像,请参考何泽恒《焦循研究》(大安出版社,1990年)等。
- ㉕ 参照井上进上述《汉学的成立》、《朴学的背景》(《东方学报》第六十四册,1992年)等。另外,井上氏的新著《顾炎武》(《中国历史人物选》第10卷,白帝社,1994年),描绘出了顾炎武不能不体现出的考证学存在自身的矛盾和宿命。
- ㉖ 参照河田悌一《同时代人的眼睛——章学诚的戴震观》(上述《中国哲学史的展望和摸索》所收)、《清代学术一侧面——朱筠、邵晋涵、洪亮吉和章学诚》(《东方学》第五十七集,1979年)、《乾嘉期的士大夫和考证学——袁枚、孙星衍、戴震和章学诚》

(《东洋史研究》第四十二卷第四号,1984年)、木下铁矢《戴震和皖派哲学》(《东洋史研究》第四十五卷第三号,1986年)、三浦秀一《彭绍生和戴震的思想圈》(《东方学报》第六十二册,1990年),吉田纯上述《刘台拱论——汪中和刘台拱》、水上雅晴《诂经精舍和乾嘉之学》(《中国哲学》第二十二号,北海道中国哲学会,1993年)等。

另外,除了前述大谷敏夫的《清代政治思想史研究》,Benjamin A. Elman(本杰明·A. 艾尔曼). *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Change in Late Imperial China* (1984),也立体地描绘出了以书院和出版活动为核心的考证学学者们所处的社会环境以及他们“知性”的交流网络圈。

- ⑦ 作为相对化上述“思想史”的一种尝试,首先大概可以列举出来的方法就是,解释和再现同时代的思想布阵。还有,上述 Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch' and-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (1990年),不是从清末时期追溯地回顾今文公羊学的兴起,而是首先面对其滥觞期,可以说首次尝试了内在式溯及庄存与、刘逢禄等人所处的政治诸条件和宗族关系的研究方法。还有,滨久雄《公羊学的成立及其展开》(国书刊行会,1992年),也是站在可谓传统再发现的立场观点上面。而且,那种通过和过去的思想遗产相“对话”而试图考究“价值”问题的“哲学”式方法,当然也不能被认为“旧”方法而加以排斥吧。我们期待的是上述各种研究方法的并存和相互竞争。

(陈都伟 译/孙歌 校)

宋代天谴论的政治理念

小島毅

引言

在给予皇帝正统地位的诸种思想依据中,最重要的是“受命”思想。皇帝的资格不是单靠他在人类社会中的力量对比关系来获得保障,天授予皇帝的、由他代替天来统治天下的任务,也就是说受命在身是紧要的,由于皇帝被拟定为天之子,所以他是“天子”。从形式上说,无论是和平禅让还是战争征服,其本质都是用暴力推翻前一个王朝,建立新王朝。这样建立起来的新王朝首先要做的就是举行一个向天地禀告皇帝即位,表明自己要依其委托加以努力的意志和决心的仪式。天是皇帝权威的源泉。

尤其是汉魏六朝的王朝更替,每次都被许多从视觉上就能明确显示旧王朝命数已尽、天要以新王朝取而代之这一意向的奇闻异事所装点。王莽奉谶纬之书取代了刘氏,而推翻王莽的刘秀同样是靠此招数。王朝晚期,肯定会出现预告新王朝兴隆的灾异现象;相反地,天希望现任王朝的政治延续下去时,作为证明就会出现各种祥瑞。这些现象都经史官之手被一一记录下来,在正史中,《宋书》有《符瑞志》,《南齐书》专辟有《瑞祥志》一卷,这些都被看成是具有传达天意的符号性价值的东西,是为政者进行政治活动时应尊重的对象。天随时评价当

时的政治状况,或显示祥瑞或降下灾异,这种看法是认为天与人通过感应而相互关联的天人相关论思想的核心,是使中国的王朝体制具有鲜明特色的一种政治理论。

当然,这一理论由两方面构成,一方面用祥瑞奖赏善政,另一方面用灾异惩罚恶政。但在实际的政治活动中,后者作为王朝危机的征兆多被看得更为重大,而前者不过是单纯地肯定现状,相比较而言,后者通过把灾异解释成天对当前政治失败的发怒并谴告其改正——以下称这种思想为“天谴论”——而具有限制皇帝及其亲信实施独裁政治的效果。因此,在政治斗争中,这个逻辑注定会被人利用。^①

天谴论的朴素形态大约与“天”的信仰同时产生,而在理论上完备起来则是汉代以后的事。^②在极其重视“受命于天”观念的理论中,努力符合受命之意是其最大的目的,而千方百计要读懂天意的愿望和要求,就使得一种以阴阳五行思想为基本理论对灾异现象进行解释的一览表诞生了。我们现在仍可以通过纬书的片断和《汉书·五行志》见到这份一览表概要。尤其是后者,它以《尚书·洪范》篇的结构为骨架,把日食、彗星、地震、旱灾、水灾等事项分配到五行、五事的对应条目下,然后再分别列举历史上的具体事例加以解释。其中,《春秋》记载的和汉朝建立后的事例在全部被采用事例中占压倒多数。换一个角度说,《春秋》对灾异的记载是如此之多。下面试举一例。《春秋》中有记载说成公十六年正月,降雨后树木结冰,《汉书·五行志》中同时记录了对此现象的四种解释:

刘歆以为上阳施不下通,下阴施不上达,故雨,而木为之冰,氛气寒,木不曲直也。刘向以为冰者阴之盛而水滞者也,木者少阳,贵臣卿大夫之象也。此人将有害,则阴气胁木,木先寒,故得雨而冰也。是时叔孙乔如出奔,公子偃诛死。一曰,时晋执季孙行父,又执公,此执辱之异。或曰,今之长老名木冰为“木介”。介者,甲。甲,兵象也。是岁晋有鄆陵之战,楚王伤目而败。^③

这个例子中除去第一种刘歆的解释之外,其余几种都是结合特定的事

件加以解释的。这里面包含的想法是,先设定自然界的异常现象与人类社会中所发生的事情之间在具体的层面上存在因果关系,所以就要在前者出现时承认与之相对应的后者的存在,并把前者看成是今后改正做法的通告。这种理论认为对于“某件人事必然有某种应和现象”,故称之为“事应说”。最早将这一理论体系化的书据传是西汉文帝时的学者伏生所著《洪范传》,而使之对国家的政治产生影响的则是董仲舒以及稍后的京房及西汉末年的刘向、刘歆父子等人的功绩。《洪范传》说,如果对宗庙管理不善、不向诸神祈福、取消祭祀、逆天时而动,那么水就不会润物向低处流淌。汉儒对于《春秋》桓公元年秋天发生水灾的“事应”解释如下:

董仲舒、刘向以为桓弑兄隐公,民臣痛隐而贱桓。后宋督弑其君,诸侯会,将讨之,桓受宋赂而归,又背宋。诸侯由是伐鲁,仍交兵结仇,伏尸流血,百姓愈怨,故十三年夏复大水。一曰,夫人骄淫,将弑君,阴气盛,桓不寤,卒弑死。刘歆以为桓易许田,不祀周公,废祭祀之罚也。^④

《春秋》记载的灾异中数量最多的是日食,后人按其形态的不同仔细区分并分别赋予这些日食不同的含义,到京房那里,全部共达到二十种判断和分为二十四种形状。

人们认为,一出现灾异就是政治上有问题,而在难以直接追究当时的执政者尤其是在位皇帝的责任的制度下,宰相和权臣就成为批判的矛头所向,他们常会因灾异而遭罢免。^⑤这种框架事实上一直到清末都依然有效,所以,有的学者就认为天谴论的思想结构是不变的,对于主张中国思想停滞论的学者们来说,这是极为恰当的论据。

与此相反,想对中国思想的内在发展进行实证性研究的论者则激烈地否定天谴论。他们的立场是:虽然天谴论作为一种思想理论在汉代就已确立成型,在那之后作为一种说法仍然保持了其有效性,但这不过是落后思想的残余,探讨思想史时必须关注对其进行批判的“进步性”、“合理性”思想家大批涌现的情况。也就是说,否定作为天

谴论的思想基础的天人相关论的言论备受研究者的注目,他们举出的主张这种“进步性”学说的人物有荀况、王充、柳宗元、王安石等人。这些思想家都认为天与人是分属于不同的原理的存在,他们将二者分离,藉此摆脱天的束缚,尊重人的主体性、能动性,开拓了使“科学性”思考成为可能的道路——此即这类人物受到的肯定性评价。换言之,这种论点的前提是明确区分自然与人为,认为去发现后者的独特性、自律性即是合理性的思考,这种思考占据主流的过程即历史的进步。“天人相关”是非“科学性”的落后思想,人类摆脱对天的依赖是普遍正确的存在方式——这种历史观支撑着上述想法。

但是,上述历史观作为欧洲中心主义而遭批判由来已久。的确,在产生出近代“科学”文明的欧洲,以17世纪的科学革命为契机,自然界与人类社会的分离加剧,探究前者规律的自然科学发展起来,由人类去征服自然成为可能。但是,并没有任何保证说这种思考模式在全球范围内具有普遍意义,近年来甚至有倾向认为这是特殊的欧洲的东西,要客观地对待它。在这种状况下仍然以欧洲的框架为依据分析中国思想史,那么,我们所得到的即便是从欧洲思想的基准看到的中国思想史,也不会成为与欧洲异质的、具有独特性的、作为另外一种文明的中国思想史。即使“从自然到作为”是近代欧洲思想结构的转变模式,那它也缺乏通用于中国的必然性;相反,只有提出与之相对应的另外的框架,才能够提供一个实现使欧洲相对化的视角。为此,这里作为一种阶段性探索,尝试探明天人相关式的思维在宋代内在地完成了何种变化这一问题。

毋庸赘言,在宋代,以朱子学为顶点的所谓宋学诞生了。其基本术语是“理”和“气”,前者与“天”相结合以“天理”的形式成为固定概念。这个“天理”靠“穷理”被人理解掌握而后达到天人合一的境地,这就是恶名远扬的天人相关论在宋代的重新确立。以往通行的说法认为,正是由于这个原因,以沈括(1031—1095年)等为代表的北宋的科学的思维方式被消灭在萌芽状态。但是,基于前面所讲的原因,准备通过重新探讨天人相关论的逻辑,从政治理论的侧面研究为什么没有把“人为”从“自然”中分离出去,而是采取了将其统合其中的方向这个

问题。作为战术,本文避开根据学统不同进行明确分类的做法,重点对宋代各种思潮的时代共性这个问题展开综合性考察。就是说,不太着重于考察哲学概念的差异,而是着眼于在实际的思想言论中体现出的逻辑结构来分析当时的政治论。

这里的考察对象主要限于朝廷高官的政治论,文中解析的也只是“天”在政治思想中的变化。正如本文开头部分所述,“天”首先是祭祀对象。对于这种仪礼方面的“天”,另有专文论述,拟在近期发表。而且,对于“天”的哲学意义,尤其对于宋代来说,对邵雍(1011—1077年)等人的象数学等重要思想完全没能涉及。更进一步说,大众层面的自然观也不容忽视,但这些也都只能期待日后的研究工作了。

一 天谴论的运用

熙宁七年(1074年)三月二十六日,监安上门光州司法参军郑侠(1041—1119年)上奏说:

臣伏睹,去年大蝗,秋冬亢旱,以至于今,经春不雨,麦苗枯焦,黍粟麻豆粒不及种。……皆由中外之臣辅相陛下,不以道以至于此。……臣愿陛下开仓廩赈贫之,诸有司敛掠不道之政,一切罢去,庶几早召和气,上应天心,调阴阳,降雨露,以延天下万姓垂死之命,而固宗社万万年无疆之社。……如陛下观图行臣之言,十日不雨,即乞斩臣宣德门外,以正欺君谩天之罪。⑥

依据天人相关论而发的这篇言辞激越的奏文,对熙宁新政即王安石的新法从正面提出了批判。在这之前,神宗皇帝(1067—1085年在位)已经依据出现灾异时人君应采取的传统行为方式实施了避正殿、减常膳^⑦,而且还命令臣僚在祠庙、寺、观中举行祈雨仪式^⑧。如果把蝗灾和旱灾看成天谴,那么这次灾异的起因就成为问题。即便不是郑侠,那些对熙宁新政持批判态度的人们也都会认为这是推行自己一贯立

场的绝佳时机。

好像是呼应郑侠的上奏一样,当时的翰林学士承旨韩维(1017—1098年)认为只损膳避殿还不能算是充分回应了灾异,他请求皇帝在这种时候应当自责,并且下诏准许臣下就政治上的缺失直言。^⑨对照韩维以往的态度来看,显然他的意图是要让批判新法的言论盛行起来。如韩维所愿,司马光(1019—1086年)打破数年的沉默应诏上奏,第二年十月,由于彗星出现皇帝再下同样的诏书,富弼(1004—1083年)、张方平(1007—1091年)、吕公著(1018—1089年)这些反对新法的重镇们也都应诏上奏。虽然稍嫌烦琐,但作为北宋天谴论的典型代表,在此将这四人的观点概括简述如下:

司马光——在陛下的治世中(自任用王安石以来)的近六年,天下怨嗟之声充斥,灾异的规模日益扩大,其原因就是虽然陛下全面信任并委派他们制定新法,但当权的大臣还是只喜欢与自己观点相同的人,憎恨和疏远反对者。在诏书中陛下虽然已经察觉自己的失误并加以自责,但如果没有改变新法的姿态那又有什么效果呢?只要停止青苗、免役、市易、外征、保甲、治水这六件事,那就会内外欢呼、上下感悦、和气充盈,一定会有降雨。^⑩

富弼——上天见陛下以至诚反省自身,就立即将彗星消除了。受灾人们的喜悦又是多么大啊。人心喜悦,和气就会充盈,天意回转,天灾消去,这是理之当然。但是,如果陛下对应诏献上奏文不重视,那么人心就会再度担忧,天也可能断定诏书是虚假无实的。果真如此,就必须醒悟到会有更大的灾异发生。^⑪

张方平——近几年的灾异是由于阴侵阳所致。陛下应天戒而自责可谓精诚所至,因此而彗星即刻消失。人为天地之心,天地之变由来于人心,民忧新法而和气不应,出现灾害,恳请陛下以至诚自省。^⑫

吕公著——过去，晏子指彗星为除秽之物（《左传》昭公二十六年），认为彗星是除旧布新之兆（同前书，昭公十七年）。此次皇天之意是说陛下的仁德没有遍行各地，谴告陛下的政令中多有损民之处。陛下如果能以知人安民为各项政务之首先来回应天戒，瞬时即能灭灾转福。^⑬

当然，上述四人的论旨在于请求废止新法这一点上。王安石对此所作的回应留待后述，本文的主题不是党争的发生发展，所以这里关注的不是上奏文的内容而是他们言及天谴时的论述方式。四篇上奏文共通的逻辑是：天灾是由于民心愁苦致使阴阳不和造成的，所以只要民心欢呼就会阴阳变和，灾异也会消失。众所周知，自董仲舒等汉儒倡导以来，这种逻辑作为天谴论的基本思想被继承下来，这说明汉代经学中传统的思维方式在朝廷政治层面上具备说服力和实效，并且一直被通用着。天谴论在宋代依然发挥威力的证据绝不仅限于有关熙宁新制的事例。除去作为弹劾权臣的借口被加以利用之外，遇有宗室宅邸的建造、仁宗的继承人、宗庙的祭祀规程等各种问题，人们都假托灾异来讨论。^⑭

元丰八年（1085年）至元祐元年（1086年）间天下大旱，推进元祐更化的一派将此事归咎为新法党的大臣蔡确、章惇、韩缜等人，并引用汉代遇有气候异常时罢免宰相的典故，要求免去这些人的职务（《续资治通鉴长编》卷三六四中朱光庭、王严叟、刘摯的上奏）。^⑮事实上，据说蔡确下台后天有降雨。^⑯徽宗在位时，人们举出星变来弹劾权臣蔡京^⑰，南宋时的情况也一样。^⑱出现灾异时，也有宰相请求免去自己职务的例子。^⑲

这种情况下，在公开发言的场合中向“天谴事应说”提出疑义，并因此被认为是具有“进步性”、“合理性”而受到高度评价的思想家就是欧阳修（1007—1072年）、王安石（1021—1086年）二人。欧阳修在编纂《新五代史》时宣布说凡是依据“事应说”作出的解释一律不采纳。“春秋虽书日食、星变之类，孔子未尝道其所以然。”^⑳这一方针在他后来承担的《新唐书》“志”中也得到了贯彻。“孔子于春秋，记灾异而不

著其事应，盖慎之也。”^②如此一来，在他的“五行志”中虽然根据《洪范五行传》记述了灾异，却删去了“事应”的部分。后来这又成为范例使得那以后的正史的《五行志》中解说“事应”的部分消失了。欧阳修在《新唐书·五行志》中对提出“事应说”的董仲舒、刘向、刘歆三人进行了指名批评，说他们是失圣人本意者。^③欧阳修认为，孔子对“事应”采取慎重态度，是因为唯恐没有应验的时候人们把灾异仅仅看成是偶然现象，不去恐惧修省思考天谴的所以然，而汉儒宣扬的事应说有允许后世的君主怠慢天谴的流毒。

在同一时期批判汉儒事应说的不只是欧阳修一人。陈舜愈(1072年歿)说：

京房、歆、向何人哉？古之乱常人也。其说曰：五行事不同而各有应，天以一气报一事，是离而言之也。信斯言，天地之功亦息矣。^④

陈舜愈在这里拒绝《洪范》把灾异和人事分别匹配到五行五事中的做法，主张必须要综合地从整体上来把握灾异。在回应灾异的方法问题上，他还批驳说损服、减膳、避殿、恩赦等仅仅是外在形式上的谨慎，应重视明德、恭己、至诚、修身等有关人君内心的事项。由于这是否定与个别的过失相对应会出现不同的灾异这种事应说的模式的思想，其论述并非不可思议之言。彗星、日食、旱灾、水灾等不同的灾异现象并非各具不同的意义。灾异这个范畴整体具有它作为天谴的意义。因此，他的解读是不可能以《汉书·五行志》中给出的一览表为根据的。他重视人君的内在要素的原因之一，也是由于他认为读解灾异的意义要靠人君之心。关于以人君的心术为基础的政治论本文后半部分将多有涉及。

仁宗在位后期活跃于政治舞台的刘敞(1019—1068年)也宣扬天命是应畏之物而非应知之物。他说：

古之君子，其畏天命也，闻一异则悚然惧，见一祥则悚然惧。

未知是之为善欤？为恶欤？悚然惧而已者，吾知畏而止矣。……然而古之君子，有曰天命也，可推类而得，可观象而察。自董仲舒咸有是言。……夫天命绝不可知。求知天命者以谓尊天也，然而不得其指，不殆乎以天欺人乎。^{②4}

与“圣人”不同，“君子”不能企图知天命。出现了异常现象就只管一心畏惧，这才是侍奉天的办法。根据“事应”说来推测天命是错误的尝试。在其他地方刘敞还说天地运行、季节转换、万物的生成、王朝的盛衰都是同样道理，甚至妖怪的变化也是顺应理之自然，只有圣人才能够“穷理”。^{②5}从另外角度说，天命不可知论也是对那种把所有事情都认归为天命的风潮的批判。刘敞对那种把治乱和达不达的原因全部归结为天命的简单做法提出了严厉的批评。^{②6}治乱依赖于“天”，而那个“天”遵从“人”的归宿，所以实际上决定治乱的是“人”。^{②7}天象的异常变化和灾害出现于“人道”不治之时。^{②8}他也承认政治的得失是灾异的原因，但刘敞一贯主张的是，不能被灾异所迷惑而不认真对待改善政治的问题。如果把刘敞的逻辑推到底的话，最终的结论就是灾异与天意在原理上无关。

人君诚有畏天之心，虽有灾害，不残。及其无畏天之心，虽无灾害，残矣。人君诚有恤民之心，虽有灾害，不畔。及其无恤民之心，虽无灾害，离矣。故天之所享，诚也。民之所保，诚也。诚之至，不言而喻，不施而惠，不祷祠而福，是以人道贵忠也。^{②9}

事应说认为，发生灾异就是人君犯了某种错误，正因为如此，灾异才作为天谴发挥作用。但在以上论述中，人君即便是努力去畏天、恤民，也有可能发生灾异这一点成为默许的前提。就是说，灾异并不限于与政治失误遥相对应时才出现。换言之，灾异自身丧失了其作为天意的体现的符号性质。虽说如此，从上述材料看，刘敞也并不支持完全无视灾异存在的立场。为了能完整地理解刘敞的上述言论，必须考虑通过“诚”来打通天人之间的通道。对于人君来说，首先要求有

“诚”，因为有“诚”才能够享天、保民。存在于人君内心的“诚”成为政治的关键。所以，不必畏惧灾异本身，判断某个灾异意味着什么，全听凭人君之心，如果以至诚修省并没有觉察到什么不足之处的话，那么灾异就不是谴告。“若陛下任用得人，施策应天，水灾旱灾亦成无端由之灾，不必畏之。”^⑩

欧阳修、陈舜愈、刘敞三人在这里给人的印象是，他们在事应说盛行的时代似乎从正面拒绝了这一理论。而实际上，同样是他们，在其他的上奏文中却堂而皇之地依据事应说形成自己的理论。

至和三年(1056年)京城水灾，欧阳修上书陈述了两点原因。其一，水为阴，象征臣下和军事行动。水得势，这是对军人横行的劝诫。其二，据汉代《洪范五行传》中“宗庙简，不祷祠，废祭祀逆天时，即水润下”的说法，水灾是对欠缺宗庙之礼的劝诫。^⑪他陈述前一个原因的目的，是要为阻止狄青这个从普通士兵起家的人升任枢密使寻找根据；后者则是为请求无子嗣的仁宗尽早从宗室中选定合适之人，并将其指定为继承人而提出的逻辑。此外，他还说“窃以天人之际，影响不差，未有不召而自至之灾，亦未有已出而无应之变”。另外，对于前一年京东路多发灾异的原因，他认为“天地警戒，必不虚发。臣谓变异所起之方，尤宜加意防惊。今乃欲于凶旱之年，聚三十万之大众于变异最大之方，臣恐地动山摇，灾祸自此而始”^⑫。同年，京师皇亲宅邸相继发生火灾，他的解释是，对劳民伤财大兴土木的天戒。^⑬

陈舜愈在他的一篇上奏文中也肯定性地引用了汉代主张天谴论的人物之一京房的《易传》，把当时的旱灾解释为：应当推行的大改革在朝廷没能得以实施，应当树立的大根本没能在天下奠立，在皇帝希望行动之处有大臣妨害，天为了劝诫这些而降旱灾(《都官集》卷四《上言灾异书》)。对于熙宁元年(1068年)月亮的异常变化，他借用月=阴的传统模式论述如下：

阴之为物也，为甲兵，为阴谋，为强臣，为夷狄，为宦官官妾。或者天以其类，大为动摇以告陛下。^⑭

刘敞也是同样。他说：

臣前论吴充、冯京谪官，内蒙宣谕本末。臣即言若如此，则是大臣蔽君之明，专君之权，而擅作威福也。必恐感动阴阳，有地震日蚀风雾之异。今臣窃闻，镇戎军地震，一夕三发，去臣所言五日之内耳。又京师雪后昏雾累日，复多风埃，太阳黄浊，此皆变异之可戒惧者也。臣所以先知必然者，按《五行志》云，臣事虽正，专之必震，况其不正乎？又《尚书·洪范》，蒙，恒风若。而京房易传，臣之蔽君，则蒙气起。臣以此数者合之，故知必有异也。然皇天保佑陛下，至深至厚，是以灾异随事辄应。欲望陛下睹变自戒，永绥四方也。^⑧

刘敞在这里用照搬汉代事应说之逻辑的方式弹劾了权臣。

如何解释这些言论呢？他们对事应说的批判与这里的对天谴论的运用是自相矛盾之举。另外，欧阳修后来在濮议的时候，对那些依据天谴论展开批判的台谏们回应说：“曰简宗庙致水灾者，是厚诬天人之言也。”^⑨发表了与他在至和三年的奏章完全相反的言论。^⑩为什么会这样呢？要解决这一疑问，我们需要思考一下与欧阳修同样甚至在进步性上获得了更高评价的王安石的情况。

在这一部分的开始处我们曾引用了郑侠等人对王安石新法的批判，而王安石对这些批判的回应是对天谴论的正面挑战，非常著名。他说：

水旱常数，尧汤所不免。陛下即位以来，累年丰稔，今旱暵虽逢，但当益修人事，以应天灾，不足贻圣虑耳。^⑪

此外，他还说，“君子在位，若旱而不能除盗贼，亦无此理”^⑫。第二年的熙宁八年（1075年）出现彗星时，他引用郑国子产称“天道远，人道迩”的典故（《左传》昭公十八年），认为“事应”说只不过是靠那些偶然的一致来立论的。^⑬王安石的诸多这类发言似乎可以看成是他认为天

与人是不相干的。

但是,仅依此就说王安石全面否定天人相关论还为时过早。因为他还有过如下发言:

不仁如此,非特人祸,阴阳之报亦岂可逃也。……盖人和则天地之和应,人不和则天地之和不应,自然之理也。^①

这是王安石在熙宁五年(1072年)评价汉武帝时的一段话。到熙宁六年(1073年)他又说:

民每欲雨,陛下辄一祈,未尝不辄应,此陛下至诚感天之效。^②

他在这里宣扬依靠“至诚”的天人感应。还有,同年四月人们预计会发生日食,但由于当天是阴天人们未能观测到日食,王安石对此表示庆贺说这是“感于陛下之至德”^③。当然,上述后两条资料在相当程度上属于习惯性、修辞性的用法,必须要看它的上下文。即便如此,王安石这样沿用固定用法反倒说明他对这类言行并不特别追究。如果他刻意要建立天人不相关理论,那在这种情况下他自然也会运用不同于以往的表达方式,但实际上王安石却沿用了庆贺天人感应时传统习惯上的套话。可以看出,王安石在具体的、个别的语境中,他会根据自己的需要有时遵循天人相关理论,有时又对其加以反驳。新法正以王安石为中心向前推进,人们说它招致了天谴,面对这种批判,要么老实承认而败下阵来,要么指出这种批判是错误的而给予反击,必须要二者取其一,王安石选择了后者。

思考一下就可以明白上述情况也属理所当然。实际上,自汉代围绕盐铁的官营问题展开争论以来,这就成为当权者及其批判势力之间不断进行斗争的一个模式,其结构全都基本相同,灾异出现之际正是高举“天意”大旗对政府进行批判的恰当时机。在熙宁新法旧法之争的前夜,在对待先代英宗时成为问题的濮议问题上,欧阳修的言论也

时有变化,这种变化可以解释成是由于他的地位变迁所致,即他由批判执政的台谏变成了被台谏批判的执政者了。

然而,为了避免误解需要追加说明的是,不能够将他们的言行断定为仅仅是方便主义的东西。欧阳修宣扬的天谴论虽然运用了与汉代相同的语句、相同的模式,但却具有不同于汉代的性质,那就是重视应对灾异的人的内心世界。以某种外在的形式来回应天诫是以往天谴论的本质,与之相反,他们认为只有形式上的空洞应对没有任何意义。出现这种动向是由于他们认识到现实中旧做法的僵硬和机械。换言之,对以往的过于拘泥于形式的事应说的反叛是在更深层次上进行的,所以根据不同情况,他们的言论中有的也可能被看成是否定天人相关这个结构本身的。北宋的论者们说天与人无关,只是为了击破自古以来的“事应”说这种观点本身,从总体上说他们并没有将天与人之间存在感应这个大前提完全排除在外。不仅如此,甚至可以说,正是因为拥护这种理论,他们才探索建立适当的新框架以替代过去那个缺点过于突出的逻辑,本文认为这种解释更接近历史的真相。在有这个根本思想的基础上,把灾异当做工具,当自己站在批判政府的立场上时,就说这是天的谴责等等。相反,如果为了保持自己的措施政策使之不受那种简单粗暴的事应说攻击,出现问题时,就强调说灾异与天意无关。

有一个佐证。就是“天人不相关”论的言论并非只见于改革派的欧阳修、王安石等这些“进步”、“合理”的思想家的言辞中。宣仁太后高氏(1032—1093年)是英宗的皇后,儿子神宗死后,她作为年幼的哲宗(1085—1100年在位)的摄政,主导了旧法复活即所谓的元祐更化,大旱发生时,梁焘(1034—1097年)向她宣讲修德的必要性,她回答说“旱涝自是时数”^④。梁焘对这番不稳妥的言论提出批评,恳劝其恐惧修省,太后也承认了自己的不是,但是不经意间就从她口中说出这种话,证明无论在公开场合人们是怎样说的,实际上把天灾看成是“时数”的思维方法早有渗透。事应说正在变成纯粹的表面文章。

翻阅宋代有关灾异的上奏文,见到的是如洪水般众多的天谴论,而且其中许多是讲阴阳等等,人们进行着事应说式的解释。在政治领

域中,事应说依然发挥着效力。但是,仅依此并不能说他们从内心里相信“事应”理论,下文可以考察到,不只如此,甚至可以说批判事应说才是宋代的主流。一方面拒绝事应说,同时又对皇帝提出伦理上的要求,这种思想逻辑的结构为何?下一部分本文将透过人们对灾异的解释来分析探讨这个问题。^④

二 对灾异的解释

被看做灾异的自然现象有多种。^⑤这里只选蝗灾和日食作具体例子,讨论对灾异进行解释的过程中发生的变化,然后考察在应付灾异的对策方面人们提出了怎样的要求。

(一) 蝗灾

沟口雄三氏以治蝗对策为例,论述了自唐至宋在政策领域中天的观念的变化(沟口,1987年)。沟口的论旨如下:唐初,唐太宗感喟蝗灾并把蝗虫放入自己口中吞下,以此来祈求将灾难转降于自身以达到救灾的目的。然而到了玄宗时代,宰相姚崇(650—721年)则针对有人主张要将皇帝的“修省”放在首位的情况,提出“埋瘞”法。这是一个显示政治独立的事例,在这条延长线上有北宋王安石的见解。王安石认为发生蝗灾的各地地方官们把灾情一一上奏皇帝是毫无用处的事,各地采取应有的对策就可以了,不必烦扰皇帝亲自处置。即是说,在应付灾害时朝廷变得更加重实务、重政策,如此一来,“蝗灾=天谴”的逻辑也就丧失了功效。

我完全赞成那种认为以处理实际事务的态度来应付灾害的倾向是在逐渐加强的观点。但把蝗灾看做天谴,皇帝下诏自责的习惯在那以后依然长期存在。应当怎样理解推动灭虫和重视谨慎自省这两种相反的对策并存的现象呢?下面本文从这个侧面聚焦天谴论,认识其意义所在。

沟口氏选取的姚崇的事例,载于《旧唐书》卷三七《五行志》、卷九六《姚崇传》、卷一〇一《韩思复传》等处^④,大致内容如下:开元四年(716年)五月,因山东地区发生蝗灾,朝廷据姚崇的建议派遣御史前去灭虫。^⑤然而扑州刺史倪若水拒绝御史前往,他举出五胡时代刘聪失败的例子认为蝗灾是天灾,上奏朝廷提出修德才是灭虫的先决条件。姚崇反驳说,刘聪是伪主,他的情况与现在不同。过去有著名的县令到任时,蝗虫也躲避开去了^⑥,如果修德能够幸免于蝗灾的话,此处无德又怎能做到这一步呢?姚崇坚决要求倪实施埋瘞法。在朝廷内部,对姚崇的意见持批判态度的人也很多,韩思复等人就主张天灾应当以修德来禳解,人力无论如何也难以将其消除。玄宗害怕大量杀虫会伤和气,也从旁敦促批评姚崇,姚说他自己将乐于承担所有因此而招来的灾祸,他不放弃自己的主张继续推动灭虫工作,蝗灾逐渐减弱了势头。

对立存在于倪若水、韩思复等人与姚崇之间。依“进步”史观来看,后者理应得到较高的评价。而且,由“天谴”到政治的独立,承认这种发展线索、持这种观点人也认为姚崇的想法极具魅力。据记载,姚崇还曾说太庙的倒塌不是天谴,只不过是出于建筑老化所致^⑦,在后来的历史中,姚崇的理论是否获得了绝对性的支持呢?情况并非如此。即使在宋代,对他持批判态度的意见也根深蒂固地存在着。我们可以举出苏辙(1039—1112年)为例,他在《姚崇》(《栾城后集》卷一一《历代论五》)一文中严厉地批评了姚崇,说是如果按他的意见办的话,就会使人君上不畏天戒、中不敬宗庙、下不恤人言。“捕蝗虽古之遗法,然遇灾而惧,修德以答天变,古之正道也。”不仅限于蝗灾,一有灾异就普遍性地要求为政者恐惧修省,这成了苏辙上奏文的一种固定格式。^⑧显而易见,从重视“修德”这方面说,苏辙和倪若水、韩思复们同属一派。同样,胡寅也认为在太庙这件事上姚崇是“逢君恶”(《孟子·告子下》,《读史管见》卷二〇)。再者,赵鹏飞(生卒年不详)虽然没有点名批评姚崇,但他在《春秋经筌》中对隐公五年的“螟”作注释时批判了捕蝗的行为,他说:

圣人书虫螟之异，凡以为民而警惧人君也。君人者宜修德以弥之，而后世君德不修，乃遣捕蝗之使。人力其能胜天乎？

赵鹏飞在对“日食”的注释中也宣扬修德，甚至将《左传》和何休的“事应说”谩骂为“圣门叛臣”（隐公三年二月“日食”条）。认为不会因为在鲁国发生的事情就会导致四海各地都出现日食（桓公十七年十月“日食”条）。而且他还反对逐一追究天灾的意味并考虑其所“应”为何的态度（文公十四年七月“星孛”条），对何休、刘歆那种认为一事必有一应的想法揶揄说，人君如果有一百种失误，那么一定要有一百种虫子来回应了。像这种一方面排斥汉儒的“事应说”，另一方面又批驳“天人非相关”论的言论在孙觉（1028—1090年）的《春秋经解》中也可见到。孙觉认为《尚书·洪范》和《春秋》言及灾异是为了说明天人相关之意并促使人君恐惧修省，但汉儒说皇帝的每个言行都会立即招致天灾，这虽然会收到使平庸的君主感到惧怕的效果，但这也会让中流的君主怀有疑问。有时候皇帝虽然有大失误也并未有灾异出现，有时候“有道之世”却也遭灾，所以不能一概用“事应”理论说明其原因（隐公五年九月“螟”条）。既然如此，那么宣扬“自然”的理论，断言天人之间并不相关，那又成了“人不畏天而奸臣贼子得行其志也”（隐公三年二月“日食”条）。宋代许多论及此问题的人一方面排斥“事应”说，一方面又批判“天人非相关”理论，在这种思想框架发展的背后，存在着人们重视人君“修德”的意识。那么，宋代在处理蝗灾问题时有何变化呢？

下面首先考察真宗（998—1022年在位）时期处理天禧元年（1017年）蝗灾时的情形。针对前一年秋天开始以京东路、河北路为中心的地带爆发的虫灾，真宗表明了自己的恐惧之念和自省之意，他对大臣们说自己担心是不是茶盐的条令过严而违背了天意。向敏中（948—1019年）对此回禀说：“天时灾沴，抑有常数。今陛下劳谦克己，孜孜旰食，苟邦政人事无所阙失，则天灾流行亦无累于圣德。”^⑤屯田员外郎谢商也进言说：“伏见去岁蝗虫为害，伤食田苗，流行虽系于天灾，除荡亦由于民力。”^⑥他们的逻辑是，一方面把天灾作为灾异来接受，但也

不要马上将其视为天谴,要把重点放在人为的努力这方面来注意改正政治上的失误,努力灭虫减灾。另一方面也有李迪这类人物,认为蝗灾是由于近年大兴土木违背天意造成的,所以他既有依照天谴论的模式写成的奏折^④,还进一步要求到官、观、寺、庙去祈祷^⑤。由于当年抗灾成功,农业丰收,晏殊又向皇帝献呈了“惟德动天颂”。可见,向敏中、谢商等人主张的那种天人相分论和这里的天谴论是同时存在的。应当如何解释这种事实呢?

首先可能想到的是向敏中是巫术中的先觉者。根据以往将是否采用“天人非相关”说看成是进步思想与否的试金石这一前提来看,断然说出“天灾是常数”的向敏中无疑应受到高度评价。但是,在发生“天书事件”的时候他却采取了相反的态度。“天书事件”也发生在真宗在位期间,它指的是,真宗以前曾在梦中被神人告知有部天书名为《大中祥符》,而大中祥符元年(1008年),他果然如梦中所见得到了这部天书,为此朝廷举行了一系列的祭祀活动。在此之前的澶渊之盟(1004年)标志着事实上宋已屈服于辽国,在这种状况下宋王朝必须要恢复自身的威信,所以“天书事件”带有强烈的朝廷为追求政治效果而进行表演的性质,当事者自己也未必相信此事。但是,无论怎样,至少从表面上看当时是举朝上下同庆这件事的,向敏中也参与其中。由此看来,也不能说向敏中就是始终坚持反对天人相关论之立场的人物。

在“天书事件”的风潮中,只有一人抵制庆贺祥瑞并时常上奏陈词说天书是伪书,这人就是孙奭(962—1033年)。他在反对汾阴祀的十个理由的第六条中论述道:

未遇灾而惧,周宣所以中兴。比年以来,水旱相继,陛下宜侧身修德以答天谴。岂宜下徇奸回,远劳民庶,忘社稷之大计,慕箫鼓之盘游。^⑥

在对把天书出现、圣祖降临当做天人感应的现象来庆贺的大潮流中,批判的言论也仍然保留了天谴论的题裁。在以此种形式批判政府的现象非常普遍的时代,执政者方面不承认灾异是天谴就是极其自然的

发展结果。大中祥符五年(1012年)向敏中与王旦同为同平章事,位居政府最高职,他不把蝗灾看成是针对某项政策之“天谴事应”的原因也正在于此。无论人们怎样说蝗灾是常数而非天谴,政治上的得失却必须依据另外的标准来测定,这个标准就是在实际上能否很好地治理国家。即便发生了蝗灾,只要能够靠人力灭灾保收,那就是政治成功的证据,执政者就可以不被追究责任。因此,讨论蝗灾是否天谴并不是那么紧迫的问题,而如何克服灾害才是紧要的课题。他们接受天人相关论和他们不太考虑每个具体灾异作为天谴所具有的性质而去论证抗灾对策并不矛盾。

倪若水、韩思复等反对姚崇的理由有两个。一个是,靠人力灭蝗(=天灾)是不可能的,另一个是驱除蝗虫会扰乱阴阳调和。但在宋代出现的倾向是,在强调蝗灾是天谴的文章中,人们也需要信赖人力推动驱虫灭虫。张大亨(活跃于1100年前后)主张天灾难免、先王遭灾时是侧身修行以图消灾的^⑤,他虽然持这种观点,但他也如下文所示明确地区分蝗灾与旱涝灾害的不同:

水旱蠡螟,皆天灾也。水旱非人力可去,然先王犹有雩? 祷祈损膳彻县之礼,苟可以致吾力者,无不尽焉。上以存畏天之实,下以示忧民之诚故也。若蠡螟则可以人力去也,可以力去而不知尽其力,致年饥,用不足,则又重敛以困之,安在其畏天忧民乎! 此《春秋》所以尽其辞也。^⑥

蝗灾与旱涝灾害不同,只要人们想灭虫,蝗灾是能够战胜的。而且,那种认为驱除蝗虫会干扰天地间和气而对治虫取否定态度的意见在宋代也不见了。如此,同样是把“修德”高举在前,但两者在思维上的差距却相当大。这是由“修德”一语所处位置的微妙差异而形成的。唐代的逻辑认为修德自身能感动天之主宰从而可以藉此消灭蝗虫,人们期待“修德”这件事本身的灭虫作用。但宋代的天谴论则更加重视在恐惧修省基础上对政策的修正,其要点是实际的行动。修德是为实现上下一心的手段,其自身不是目的,灾异并不能在修德的同时自动消

失。但在政治基础中如果没有修德,而只靠表面性措施就达不到解决问题的目的,所以,相反地,宋代更强调“修德”。

我们可以把熙宁五年(1072年)的蝗灾的例子定性为政策层面的问题与作为政治理论的天谴论发生冲突后的一个显著事例,详情记录在《续资治通鉴长编》卷二三六“闰七月丙辰条”中。首先,从御史张商英(1043—1121年)的上奏文中可以看出,判刑部王庭筠规定蝗灾要在灭虫完成以后再向朝廷报告。偏巧这时河北发生的蝗灾,从大名府开始,各地报告灾情的上奏共有49件,其中的39件是灭虫工作尚未完成时的汇报,进奏院就把这39件压下来没有呈给皇帝神宗。张商英认为:“若俟其扑除尽净,方许以闻,则陛下欲于此时恐惧修省,以上答天戒,而下恤民隐,亦晚矣。”所以要求神宗对此问题三思。神宗这时也从瀛州的安抚司得到报告说,有关蝗灾的上奏被进奏院退回了,为此神宗传旨说今后凡遇有灾荒允许安抚司、转运司直接上奏皇帝。对这件事,王安石则认为,允许州和转运司上奏就已经是一处有蝗虫就有两本奏折了,如果再让安抚司报告,那就不仅是浪费笔墨,神宗读奏折也会增添多余的负担,希望不要让安抚司等部门上奏。另外,在《续资治通鉴长编》中,还附加了陈瓘(1057—1122年)的见解,他认为以害怕劳神费时和耗费银两为由堵塞进谏的言路是绝对不行的。

在此应引起注意的是,王安石要限制的是路官分别上奏这件事,而并非对放弃王庭筠的做法、改在发生蝗灾的同时向朝廷报告这件事本身进行批判。即是说,王安石并没有断言蝗灾不是天谴,他只不过主张在制度层面上应控制不必要的重复上奏以提高行政效率。更有甚者,王庭筠还在熙宁三年(1070年)七月靠王安石的推举由都官员外郎被特别提拔成为判刑部。^⑨或许可以说,将蝗灾等灾害尽可能地在地方上处理,事后向中央呈递报告这项改革本身是符合王安石的意愿的。至少王安石的批判者们是这样看的。胡安国(1074—1138年)曾说:

近世王安石乃称为人牧者,不必论奏灾伤之事。亦独何哉?甚矣!其不满于圣人之经,以欺当年而误天下与来世也。^⑩

胡安国是把蝗灾看成天谴的。《春秋》中记载宣公八年、十三年、十五年曾三次发生蝗灾,另有宣公七年旱灾、宣公十年水灾,胡安国把这些灾害的原因都归罪于宣公的失政。并且他的观点是,这些失误不是个别政策上的问题,应当对宣公的基本姿态提出批评。他说:

夫善恶之感萌于心,而灾祥之应见于事。……经于蠡螟一物之变,必书于策,示后世天人感应之理不可诬,当慎其所感也。^①

这是说由于宣公对政治的态度恶劣而最终以蝗灾的形式招致天谴。在胡安国看来,王安石的政策是在限制借灾异陈述意见的机会,是否定天谴论,因此要遭到批判。君主应对灾异负责任,但如果有关的汇报不能及时到达,就无从讨论对策。把对灾害的处理完全放在地方官层次上的做法远离了探究其所以然的姿态。王安石尝试的在操作层面上的措施与重视灾异的政治思想是正面对立的。

作为操作上的措施,接下来的熙宁八年(1075年),皇帝下诏宣布凡是捕到蝗虫的幼虫五升或是成虫一斗者赏细谷一斗,捡到虫卵一升者赏给粗谷二升。^②这是沿袭后晋天福七年(942年)施行过的办法,这种做法此后也被历代所采用。从此,具体的捕蝗方法和知识开始见著于农书。

但在另一方面,“蝗灾=天谴”的观点在南宋以后也依然是通行的理论。黄仲炎(活跃于1230年前后。《春秋通说》“隐公五年九月螟”条)和胡铨(1102—1180年。《胡澹庵先生文集》卷七《应诏言事状》)就引用在汉代著名知县治理的县中蝗虫避而远之的记载来宣扬修政的重要性。据胡铨说,真宗时候某些发言者(暗指向敏中)的态度令人忍不住慨叹。^③另外,在本文第一部分中曾涉及其言论的刘敞的弟弟刘敞在为其兄撰写的“行状”^④中记载有刘敞到某州上任时,原本已定居此地为害不止的蝗虫迁移到其他地方去了。像这样,在现实中,人们信赖人的能力而进行着除虫灭灾的工作,但另一方面在言论上把蝗灾当天谴来接受以资人君修省的政治论依然有效,甚至有比以前更盛的倾向。^⑤把灾异和为政者的伦理联系起来思考的做法在政治思想上究

竟有什么意义,需要更进一步地挖掘探讨。

(二) 日食

在天象的变异中出现的次数最多,自古以来被讨论的最频繁的是日食。对于上古的人们来说,白昼太阳光减弱,或完全不见太阳的踪影的现象,在日常生活的层次上完全不能理解,这被看成是神的作为。对于充分利用天文现象作为自己的行动指南的中国人来说,当然会对这个问题怀有特殊的兴趣。《诗·十月之交》歌咏了日食,《春秋》对每次日食都作了记录。广为人知的是庄公二十五年有“六月辛未朔,日之有食。鼓牲社用”的记载,说明在日食发生时,社中有禳解此事的仪式。而且,日为“人君之象”,日食意味着人君之德有阴翳。阴阳思想系统化之后,日食和月食被当成一对来把握,如有“日食修德,月食修刑”的说法(《管子·四时》。《汉书·天文志》所引“星传”中也可见到)。《礼记·昏义》也认为不修男教、阳事就发生日食,不修妇顺、阴事就会有月食,规定每当这种时候天子、王后要分别素服而行。^⑥

然而不久,随着人们对有关天体运行知识的积累,认清了日食是由于太阳与月亮位置关系的变化而周期性发生的现象,并能够预测下一次日食的发生时间。到这时,把日食直接说成是天意的体现的逻辑就缺乏说服力了。恐怕在这一阶段,就出现了这样一种理解,即认为日食时圣人要求采取的对策,实际上是圣人通过把日食等同于天意这件事而进行的人为操作。北魏孝文帝说道:

日月薄蚀,阴阳之恒度耳,圣人惧人君之放怠,因之以设诫,故称日蚀修德,月蚀修刑。乃癸巳夜,月蚀尽。公卿以下,宜慎刑罚以答天意。^⑦

但是,当日食由于云层变化而观测不到或是比预想的残缺部分要小的时候,这又作为君德的体现成为庆贺对象。^⑧

唐代中期,啖助、赵匡、陆淳三人著《春秋》三传来排斥《左传》,但

在他们的注释中,依据现存部分来看并未对事应说进行明确地批判。被认为是宋代春秋学奠基人的孙复(992—1057年)的《春秋尊王发微》也是同样,正像卢仝(795—835年)所说:“日月之变,阴阳常数,末代多事,符验相仍。”^⑤唐代也已开始了对事应说的批判。到宋代,张景(971—1019年)认为班固的《汉书·五行志》、何休《公羊解诂》中的事应说不符合圣人的意图。他论述道:

夫《洪范》九畴,其始也;言五行之常性,其中也;言政教之常道,其末也。言五福六极之常理,学者宜先通政教之得失,则五福六极各知其所自矣。知五福六极之所自,则五行之变动,自可推其类而察焉。^⑥

这是说“政教”为本,“灾异”是末。接下来,断言应当把日食从事应说的解释中分离出去的是王皙(活跃于1060年前后)的《春秋皇纲论》:

《春秋》何以书日食同之灾变乎?夫日者至阳之精,至明之体,人君之象也。因其亏食,即同之灾灭而书者,盖圣人假此以示训,谓日之高明,犹有侵食之者,况人君乎?欲使人君睹之而知自戒惧尔。是故月食不书,独取日义而书之也。……大要在德政而已。左氏凡日食火灾多用术数之说,董仲舒、刘向、刘歆五行之传及何休之注,恶引前后事迹,参错传会,功索异端,以效其说。异乎诸子之好怪也。不亦甚乎,故一切不取。^⑦

大约生活在同时代的陈洙(1013—1061年)在他的《春秋索隐论》中也说:

何休氏、左丘明氏又从而妄为之说,或以为先事而食,或以为应一国一臣之事。叛经害教之失,莫此为甚也。愚谓,王政失于下,而后天变于上,使自省而止其乱云耳。^⑧

这个时期也是欧阳修和刘敞论述天意、天命不应轻易挂在口边的时期,孙觉在《春秋经解》中所说的“不知其所从来,则谓之灾,而不可指言天也^③”中的观点也属此类思想。而且,刘敞还在“救日论”^④中认为日食发生时人君击鼓的礼仪是为了表明他不生逆德之决心。三部《春秋》的注释著作(《春秋传》、《意林》、《权衡》)也没有用事应说进行解释,在上奏文的世界里,依然是根据事应说来对日食加以说明的,但在经学的领域中,对事应说的批判却正在逐渐变为常识。

随着上述倾向进一步加强,保持“天人合一”而不是“天人相分”的立场、承担建构新的天谴论之任务的就是程颐。有弟子问程颐对汉儒灾异说的看法,他就批评说他们对“有某事必有某应”的观点宣扬过度。^⑤程氏一方面认为《春秋》说“陨霜”、“震夷伯之庙”而不说“霜陨”、“夷伯之庙震”,是表达了“天人之理”,但最终他说汉儒的学问全部是牵强附会,不足为信。^⑥他对经文中“日有食之”的记述说明如下:

有食之者也,更不推求者,何也? 太阳,君也,而被侵食,君道所忌,然有常度,灾而非异也。星辰陵历亦然。^⑦

这样一来,克服事应说的逻辑就完备了。在南宋,对事应说的批判是为了实现天人合一而发展起来的。

刘向创释其传于前,诸史因之而为志于后。析天下灾祥之变,而推之于金木水火土之域,乃以时事之吉凶,而曲为之配。此之谓欺天之学。^⑧

汉儒不识箕子之指,方以五事配合五行,牵引周衰春秋已事往证,分剔附着,而使《洪范》经世之成法,降为灾异阴阳之书。至今千余年,终未有明者,殆可为痛哭耳。^⑨

自汉儒以《春秋》附《洪范》,而后世之言天也,诬矣。一灾则一事之应,一异则一征之召,其言天人相与,若甚密而不谬者。……圣人之重言天如此,而况指某灾某异而为某事之应哉。……《春秋》书灾异,而不言其故,正欲人君广修德以应天也。^⑩

推明五行之运行，以关于五事之得失，而明天人感应之理者，《洪范》之说也。因《洪范》之说，而必欲推寻其所致之由者，汉儒之说也。历纪一时之灾异而不书其故，以明天变之不可忽者，《春秋》之所书也。因《春秋》之所书而附会之以一时之事也，何休诸儒之说也。^①

上述四个例子都表明他们并没有采取天人相关的立场。天人之间存在感应这件事是作为真理被人们认识的。问题是，汉儒的所作所为是牵强附会，这些人强烈批判汉儒是因为汉儒的做法违背圣人要求人君修省的意图，以至于会造成人君不去努力追究天谴的真正原因之恶果。^②因此，虽然他们与汉儒的解释稍有差别，但天文现象的变异仍被看成灾异。他们与汉儒把天文现象的变异立即与提示某种特定情况的灾异联系起来把握的做法不同，而是采用了通过进一步把人君的“修省”列为大前提而在天文现象的变异与政治之间铺设一个台阶的形式。尤其是，他们虽然批判对那种认为日食能够预测所以是“常数”的观点，但援用“修省”思想却依然有效。

是以人君遇其食则当恐惧修省，而百官惟当修辅厥后更不推之于数，盖以有食之者故耳，此《春秋》之深意也。后世推求臆度，指陈某事之应则失之矣。^③

故夫《春秋》书日食灾变，凡以垂人君畏天之戒而已。而左氏、何休乃指一事一臣一国之应以为验，此圣门之叛臣也。^④

那么，本来是周期性现象的日食又如何能够反映天意呢？苏辙认为，日月位置重叠时有时发生日食有时则没有，这是由当时阴阳二力的关系不同所致。政治昌明则阳盛，日食就不会发生（苏辙《诗集传·十月之交》篇）。这种想法源自唐代大衍历的制定者一行（673—727年），他说：“使日蚀皆不可以常数求，则无以稽历数之疏密。若皆可以常数求，则无以知政教之休咎。”（《新唐书·历志三下》所引）关于日食现象发生的原理，当时已有了充分的解析说明（沈括《梦溪笔谈》卷七

等),但把计算与实际现象之间的差距看成是与人类世界感应的结果的逻辑则成为那以后人们的通论。

夫日月之变有常数焉,此巧历所能穷也。而《春秋》记以为异者,盖先王克谨无戒,因以正厥事。则日之有变,岂徒然哉,必有以也。故书曰:日有食之,而其辞若有食之者,盖所以归咎于人事,而不以常数为不足畏也。⑤

虽有数存乎其间,而其盈缩迟速,天道亦不得为无意。则书以见其异者,《春秋》之意也。⑥

是皆有常度矣,然王者修德行政,用贤去奸,能使阳盛,足以胜阴。阴衰不能侵阳,则日月之行,虽或当食,而月常避日。⑦

日食度数也。有谪眚存焉,君子不谓度数也。⑧

凡日食者,不可归之常度,而灾之所生,乃德之不修也。⑨

夫所谓盈缩,则君德之感也,人事之应也,常而变者也。⑩

说者谓:日食之日,阴阳有定数,无与于灾异,是大不然。阴阳薄蚀,天道有亏,代天作子,适当天变,恶可不恐惧修省,以回天谴。⑪

以数言则日食有常数,以道言则日食为可免。⑫

上述每条论述之间虽有微妙的差异,但论者都是在意识到“常数说”和“事应说”这两大理论的基础上试图建构另外的理论来说明日食与政治之关系,这就是对“修德”赋予新的意义并充分利用它。如果说日食是能以“度数”来测知的话,那么圣人就不会特地将其载入《春秋》了(叶梦得《春秋考》卷三)。⑬

人们已经知道日食是由于天体之间位置关系的变化而造成的现象。但在宋代并没出现认为日食是周期性有规律的现象所以它与政治无关这样的结论。不仅如此,甚至可以说,讨论是向着要求君主“修德”的方向发展开来的。⑭其目的何在?下面探查支撑这些言说的理论。

(三) 灾异与人君的“正心”

如果说灾异全部具有作为天谴的性质,那么圣人的治世是太平之世,上下感悦,从逻辑上说应当不会发生任何灾异。但是,自古以来尧时的大水、汤王时的大旱广为人知,在以《尚书》为代表的文献中也保留了这方面的记述。对于将这些灾害认定为事实的学者们来说,人们就要求他们从与天谴论的关系的角度来解释为什么圣人的时代也会有大灾。

主张天人非相关论立场的学者把上述事例看成是使自己的理论正当化的恰当事例,因为这证明异常气象与政治的善恶无任何关系。

那么,将灾异看成天谴的时候又该如何解释上述事实呢?在此请回忆本文第一部分介绍过的张方平的上奏。他的逻辑是,有人虽遇灾异却能保住国土,相反,没有灾异也有失去国家的人。保住国家的要诀不是灾异的有无,而在于是否一贯坚持恐惧修省。尧、汤的旱涝灾害正是虽遇灾害却使国家繁荣的例子。所以,被旱涝侵袭这件事本身不必感到羞耻,而要以此为契机把重点放在努力恐惧修省建设善政方面。唐代的张说(667—730年)就已经有水旱灾害为“常数”的论断,但他并未宣扬“天人非相关”论的思想,他强调的是要排斥依赖巫女和土龙的咒术^⑤,通过君主引咎自责的“诚”意来感动天。^⑥陆贽(754—805年)则有以下论述:

夫水旱为败,尧汤被之矣。阴阳相寇,圣何御哉?所贵尧、汤之盛者,在于遭患能济耳。^⑦

在圣人的治世也有灾异发生。圣人之所以为圣人是由于他们遭遇灾异时有应对。而且,后世对于载入经典的先王事例的把握方式因时代的不同而有差异,这是饶有兴趣的问题。

殷高宗武丁在祭汤王时有雉飞来停在鼎耳上鸣叫,高宗让祖己解释这一现象,《尚书·高宗彤日》篇就是高宗和祖己二人问答的记录。

祖己告诫说,高宗重视父王的祭祀却无视殷的创业者汤王的存在,有雉飞来即是天的劝诫。高宗接受了这个意见,所以没出现特别的灾害。关于这个事例,《尚书正义》的解释如下:

至道之王,当无灾异。而云遭变消灾者,天或有谴告,使之至道,未必为道不至而致此异。且此劝诫之辞,不可执文以害意也。

这就是说,雉的事情虽说是天谴无疑,但未必意味着高宗就是“不道之君”,甚至可以说听取祖己的意见修正了自己行为的高宗正是他之所以成为“至道之王”的原因所在。高宗究竟是怎样修正自己的行为的呢?对《尚书》原文中的“祖己曰,惟先格王,正厥事”,伪《孔传》的解释是“言至道之王遭变异,正其事而异自消”,《正义》则说“至道之王,谓用心至极,行合于道,遭遇变异,改修德教,正其事而异自消”。这里将重点置于“事”,即高宗实际的政治施策上。具体而言,当时的情况就是指宗庙祭祀的做法上有问题。但是到了宋代,修正这种观点的意见成为主流。最早发端的是苏轼,他在《书传》中的解释是“祖己以谓当先格王心之非”。“格君心之非”是《孟子·离娄上》中的句子,自赵岐的注开始已经读作“格为正”。苏轼把《高宗彤日》的“格”也与《孟子》一样读作“正”,他设想的顺序是先修正王之心,之后才是修正其政务。而《正义》把“格”解释为“至”,将上文所引的经文读解为“祖己曰:惟先格王而后正厥事”。^⑩南宋初年的林之奇(1112—1176年)在他的《尚书全解》中将先儒的解和苏氏的解同时并列出来。前者的内容即是在《正义》等文献中见到的解释,说祖己的意图是希望高宗正“事”,汤王通过祈祷来消除旱灾,像中宗太戊那样严肃地对待桑的怪异以使凶灾化为吉祥。但是,苏氏特别是苏轼的解释则是,祖己谏王首先是要格“王心之非”,然后才使之正其事。林之奇认为,二人的解释都很有道理,只是从前后文的连贯性来看,苏轼的解释更胜一筹。这里所谓前后文的连贯性是指此后的经文中祖己的言论被分成两部分,前半部分是对义和德的概括论述,而论及宗庙祭祀这样具体事例的内容只限于后半部分。换言之,祖己说过“格王心之非”后又给出了应当“正其事”。

的指示。这种解释在夏僎(生卒年不详)的《尚书集解》中以先儒与苏氏进行比较的形式得以发展,黄伦《尚书精义》中所引的张九成《尚书详说》、陈鹏飞《书解》都是把“格”训为“正”,宣扬要先正王之心然后才能够“正事”的观点。蔡沈(1167—1230年)《书集传》也论述如下:

格,正也。犹格其非心之格。……祖己自言当先格王之非心,然后正其所失之事。^⑨

由于《书集传》在元代以后成为科举考试中必须依据的注释,所以“格”为“正”、先“格心”然后“正事”的解释夺得了正统派的地位。真德秀(1178—1235年)《大学衍义》卷二九在解释这部分经文时介绍了苏轼的解释,并把它与汉成帝时王音对飞雉的进言相提并论,给予了高度评价。^⑩

关于雉出现的原因,蔡沈也断定是由于宗庙祭祀的做法有误。这一灾异无疑就是天谴。一般来说,遇到天谴,必须“恐惧修省”以正德,蔡沈的解释也认为当时祖己的意图是在高宗自省之处。换言之,他的逻辑是即使很清楚灾异的原因是由于在某件具体事上的失策,那么只在这件具体事上改变做法还是不行的,无论如何,“修省”都是重要的,没有这一项就回应不了天谴。灾异的存在意义在于敦促人君的修省,这种想法在苏轼的解释中也可以看到。对于那些宣扬天人非相关论、驳斥《洪范》五行说的人,苏轼曾批驳道:

人君子于天人无所畏,惟天可以傲之。今乃曰,天灾不可以象类求,我自视无过则已矣。为国之害,莫大于此。^⑪

林之奇继承了这一思想,他一方面批判董仲舒、刘向等汉儒在“事应说”上的穿凿附会,同时又强调说灾异是天谴,修省是必不可缺的。这些人从基本上都认为发生灾异必然有其相应的原因,这一点虽说是建立在事应说的基础之上的,但他们又排斥像汉儒那样简单化、公式化地解释灾异,认为这样反而孕育着使君主放松“修省”的危险。持这种

观点的人物之一时澜(1156—1222年)认为无道君主与贤君都遭遇灾异的时候,灾异出现的方式不同,他还把高宗的事例列入后者,赞赏他对天谴的应对方式。^⑳

然而,随着时代的推移,人们批判汉儒“事应”说的口气趋于缓和。总体来看,与北宋相比,南宋对事应说已有局部的肯定了。如在前面日食部分中所见,在针对“高宗彤日”时也有同样情况,如陈经(活跃于1200年前后)在《尚书详解》中甚至赞成那种认为雉停在鼎耳是“听不聪”的表现这种解释,认为全部废弃《洪范》、五行志是过分之举。他说:

高宗之所以招此怪异者,以高宗之祀丰于近庙而薄于祖庙也,故云祭成汤。昔者传说尝以黷于祭祀,箴高宗之失,至此犹不改,此其耳不聪,不能听大臣之言也,故升鼎耳而鸣。天人幽显之理于此可见矣。鸣雉之变,不自外来,乃高宗心中之物,形见于外。感应之理,随类而至。《洪范》五行传,其可以尽废哉。

由此可知,陈经也认为灾异的重要性不是在于飞雉这一现象,而是在于高宗的内心,首要的是“正非心”,圣人们是普遍地以灾异为契机来厉行修德的。^㉑

灾异现象和现实政治分属于不同层面,这种看法在当时可算是通行的观点。张方平的发言也不是他的独创,刘敞也说过“君子之为国,不恃天之无灾,不恶物之有灾者也”^㉒。范仲淹(989—1052年)在他的一篇上奏文中说“臣观自古国家皆有灾异,但盛德善政及于天下,人不敢怨叛,则虽有灾异而无祸变”^㉓,明确区分了作为自然现象的“灾异”和影响到人类社会的“祸变”。而且,重要的是必须在具有了尧和汤的“心”的基础上来行尧汤之事。“修德”是关键,后来人们的言论也是如此。

灾异发生时修德的讨论并非唐宋时代突然出现的。《诗·云汉》篇是赞美周宣王在大旱时祈求上天将惩罚降于自身的内容,在其诗序中有“侧身修行”的词句。就连否认诗序的权威性的朱熹也认为

这一部分“有理”，对其作了肯定性评价(《诗序辨说》)。李樛(生卒年不详)在其注释中写道：

水旱之灾，自庸君观之，则必以为天数之所不能免耳，而已无与焉。自贤君观之，则必以为负罪引慝，自己致之。……自汉以来，人君凡遇天之灾异，人君则必归咎于臣下。今宣王遇旱，惟归于己。其视汉之君，相去远矣。^⑧

这是要求人君回到“侧身修行”的原点，抱有引咎自责的态度，这就必须要通过修省来修正自己的“非心”。从结论而言，灾异是为人君的恐惧修省而存在的，这就是上述这些天谴论的思想主干。某次具体的灾异事实上是由于怎样的因果关系造成的这一点并不是太大的问题，甚至可以说，例如日食是“常度”这一点人们已经很清楚。虽然如此，他们依然说日食具有圣人给予它的象征意义，或者主张当日食发生时，它与预测不符的部分即是“应人事”之处，在将这种现象作为人君恐惧修省的契机来加以利用的方向上建立自己的逻辑，完全是为了维护以人君修德之事作为政治的出发点，在此基础上讨论具体政策之得失的思想结构。至此，修德与有无灾异无关，修德必须持续不断地进行这种论调的出现就是顺理成章了。“然而与其日有食而后自省，窃以谓不若未有天变而日三省之。”^⑨

南宋初期具有代表性的思想家之一胡安国学问的特点，就在于阐明了《春秋》大义^⑩，他的攘夷的主张广为人知。但从本文的视角来看，胡安国政治思想的另一特点即君主正心论也不容忽视。

胡安国的主要著作《春秋传》在元代以后成为科举教材，不久考生们就不读经文而单纯倚重胡传，以至于当时的有识之士曾面对这样的现象发出过感叹。胡安国对灾异的解释在重视“恐惧修省”这一点上是符合宋代的思潮的。^⑪王者畏天灾重民命(庄公七年四月“星陨”条)。孔子连蝗灾都一一记录，是为了向后代明示出善恶之心萌于心、灾祥之应就体现为“事”这一天人感应之理(宣公六年八月“螽”条)。

春秋灾异必书。虽不言其事应，而事应具存。惟明于天人相感之际，响应之理，则见圣人所书之意矣。^⑩

绝不可以蔑视天与人之间的感应。完全无视五行传的做法是过分之举(成公十六年春“雨木冰”条)。如果能够以修德来回应灾异，那就只出现现象，而不会有对应事物了(有其象而无其应)。《春秋》是正人君“心术”的大法，不记祥瑞只记灾异，是为了不使人君滋生傲慢之心。天人感应之理必须搞清楚，称之为牵强附会的说法是有害的(李明复《春秋集义》纲领所引)。所以说，作为胡安国，他还有一个把《春秋》看成是一本为存天理正人心的书而对其加以尊重的侧面。

胡安国呈给高宗的“时政论”中有“正心”这一条目。^⑪他说：

心者，身之本也。正心之道，先致其知而诚意，故人主不可不学也。盖戡定祸乱，虽急于戎务，必本于方寸。不学以致知，则方寸乱矣，何以成帝王之业乎。^⑫

明君以务学为急，圣学以正心为要。心者事物之宗，正心者揆事宰物之权也。^⑬

由此可知，胡安国认为正是为了促进作为政治要谛的“正心”，“灾异”才成为必需的存在。他的养子胡寅的想法也同样。

与宋代的大趋势一样，胡寅也认识到日食是“常度”，但在他那里并没有形成由于日食是常度就没必要将其作为天谴看待的逻辑。《斐然集》卷二二《无逸传》中说：“臣闻，日月星辰虽度数有常，雷电雨雪虽阴阳为沴，然休咎著应，则皆人为感之也。”胡寅在他的较成系统的史论著作《读史管见》^⑭中多处反复使用日为至阳之精，是人君的象征这种传统的比喻性表达。正因如此，《春秋》中也只记载了“日之有食”，而闭口不提其原因，就是要敦促人君的警惧。胡寅还认为，“有”是“天人交共之辞”，《春秋》没有把日食看做常度(卷二八)，他还赞扬了见日食后深刻自省的后汉光武帝(卷三)。他还说，遇到日食然后消除妨碍其德其志的东西，通过修正其事业就能够避开天之责罚(卷二〇)。当

然,换句话说,这就是“虽有其象而无其应矣”(卷二一)。这句话在胡安国《春秋传》的“隐公九年”等处也可见到。更进一步,胡安国在这里论述的《春秋》虽未明示“事应”,但一切灾异都有“事应”的思想,胡寅也基本是原样沿袭的(卷三)。有时候胡寅自己也用具体事例来解释事应,例如他评论说,后汉安帝时日食和地震频发是由于母后和宦官掌权(卷四)、日食还是唐王朝命尽的征兆(卷二六)以及君主缺德是其发生原因等(卷二九)。据此,我们也可以把胡寅的逻辑理解为:因为日食是作为阴阳感应之结果而产生的现象,所以必须将其看做人君自省的契机来加以利用。

胡寅与宋代的其他人一样,对汉儒式的“事应”解释持批判性态度。他说:

五行传牵合附会,以某异应某事,泥而不通,然亦不能言其应之迟速久近也。或迟或速,或久或近,人所不能推而必知。有国家者,恐惧修省而已。^⑭

有些时候,与汉儒“事应”说站在相反立场上的即认为灾异是气数所致、灾异的发生与人类社会完全无关的理论也同时成为被批判的对象。胡寅主张“古人修德以正事业,转灾而招和气”(卷一),发生灾异时人君应当责己修德,大臣应当革弊修政(卷七)。唐高宗即位时如果将地震看做天谴,那么武后之祸也就会防患于未然了(卷一八)。中宗时的水灾可以说也是同样情况(卷一九)。我们在前面已经考察过胡寅对姚崇天人非相关论的批判(卷二〇);他用类同思想对天人相关加以说明(卷八),在立论上并无特别的新意。

胡寅独具特色的思想是展开了对欧阳修的批判。他认为欧阳修《新五代史》所采取的“书人不书天”的态度偏离了孔子记录《春秋》之法:

仲尼书灾异而道其所以然,则与后世之失同矣。惟其遇灾异而必书,书之而不道其所以然,使人君有恐惧修省之心而不敢忽,

是其垂训之大指也。虽然,仲尼虽不道其所以然,而稽之于经,则事应具有。……惟汉儒牵合附会,是以泥而不通。必明乎天人合一之理,则知仲尼所书之意。^⑩

《春秋》没有写明“事应”的具体情况,目的是要使人君恐惧修省。汉儒的“事应”说解释不仅出自那些不明白天人合一之理的人之口,而且更不符合圣人之意;相反,欧阳修全面否定“事应”说的结构,这也是不敬天道的信口胡言,是错误的。《春秋》详悉记录日食等在其记载的342年内发生的天文现象的变异,这样做事出有因,欧阳修的写法不正确(卷二九)。记录蝗灾、旱灾和连续的大雨却不提日食,难道就是正确的吗(同前卷)?胡寅是重视通达天人合一之理的人物,反过来说,他的一贯主张是相信天人一理。他说:

天之于人,若远而近,若近而远。一夫陷冤,未必致旱,既得明白,雨遂大降。天人一理,理无小大多寡远迩之间,此可验矣。^⑪

天下没有不可理解的理。异端之学不能通天地、通日月星辰、通风雨雷霆,是因为它们于“理”上有障碍(卷一三)。说汤武革命“顺天应人”而不说“应天”,也是由于“人事”在下面发生后“天理”应上的原因。“顺天”即是“顺理”的意思(卷一二)。换言之,天之本质为理,顺理意味着坚守天理之意(卷一四)。由此,天人关系通用于所有时代,即使在乱世天理也依然不变地存在着(卷二九)。

胡寅不相信汉儒之说,是因为汉儒们依据的不是理而是讖纬之书。他认为,讖书虽然是从《易》派生出来的,但这些真正掌握了“道”的人就依据理来决定自己的当行当止而不采用这些术数之学(卷三)。纬书虽说是来自五经,但是扰乱鬼神之理的,经书中没有记载的事情即使在讖纬之书中存在也不采纳,这样才是不违背理的做法(同前)。他还点名指出招致经学衰败、纬书盛行这种局势的中心人物是郑玄(卷一二)。郑玄的天人相关论以受命思想为其主干,整理成形的思想

被称为“六天说”，对此问题将另行论述。这里只指出，包括胡寅在内的宋代的大潮流是对“六天说”进行猛烈地批判。总之，胡寅认为人要通天，“穷理”是关键（卷一〇、卷一五），要理解他的天谴论，就必须要把握“理”在其思想中占据的地位。

胡寅的“穷理”在政治上最终是要实现于人君的“心”中。唐太宗时，虞世南（558—638年）写下《圣德论》，把太宗比作尧、舜。胡寅对此严厉地批判道：

无不覆焘者，天之大也。不当云云以誉其大，惟有灾变则记之。无不照临者，日之明也。不当云云以誉其明，惟有侵蚀则记之。是故孔子作《春秋》，常事不书。其意以谓慈明忠孝，父子君臣之常也。犹饥食渴饮，物理当然者，岂异事哉。惟败常反理，乃书于策，以训后世使正其心术，复常循理，交适于治而已矣。^⑩

孔子不记寻常之事，却把天象的变异、日食和人类社会中“败常反理”之事全部记录下来，其目的是为了“教”。人君实行善政是理所当然的，所以不得不说虞世南特意赞扬太宗是违背《春秋》意图的。臣下的工作就是向君主直言灾异之事。《春秋》三次记录过彗星，这三次均有“应”，说人君必须要警惧（卷二六）。提倡“天人二致”的是不学、不知之人的做法（卷一七）。对于为政者来说，首先就要求他们对灾异有敬畏虔诚的态度，更准确地说是为了使人们有这种虔诚的态度而利用天谴论的。包括胡寅在内的宋代政治论的特征是：他们不像汉儒那样在事实上的因果关系层面模式化地解释天人相关，而是把端正君主的心术当成根本目标来把握。

胡寅在他的批驳佛教的文章中认为圣人教人“正心”，使人心一致的是“理”、是“义”^⑪，针对佛教将心与理看成二物的思想，强调二者的同一性。^⑫只有君主之“心”即理，才会有实现盛世的可能性。

君主的“正心”是实行遵循“理”的政治的必要案件。胡安国父子的这一理论在宋代是相当普遍的思想。^⑬沟口氏提出了宋代是天谴事应说向天谴修德、继而向天理修德变化的这种模式（沟口，1987年）。

那么,宋代重视人君“正心”的思潮又该如何与沟口的框架相联系呢?下一部分将上追溯至唐代来考察这一问题。

三 天人相关论的重建

批判和否定天谴事应说的论述在唐初已多有见闻,在此举出虞世南、岑文本(594—645年)、于志宁(588—665年)三人加以考察。

虞世南的言论记录在对太宗咨问的回答中。^⑩贞观八年(634年),陇右发生山崩,大蛇频繁出没,山东、江淮地区也发生洪灾。虞世南论道:(1)汉文帝时发生山崩,后因文帝施惠于天下而未能成“灾”;(2)如果蛇出现在宫中或街上确实需要多加注意,大蛇出没于山中则不足为怪。(3)山东多雨是常事,而这次情形严重,有可能是冤狱造成的,需要重新审查狱中囚犯以顺天意,他最后说“妖不胜德,修德可以销变”。同一年,又有彗星出现的时候,太宗不安地问群臣是否有妖怪,虞世南又回答说:“陛下若德政不修,虽麟凤数见终是无益。但使朝无阙政百姓安乐,虽有灾变何损于德。”

岑文本的上奏内容是针对贞观十一年(637年)谷水、洛水泛滥成灾的情况的(同前)。他在奏章中列举殷以降的灾异,认为那些都能转祸为福,化咎呈祥,“况水之为患,阴阳之恒理^⑪,岂可为之天谴而系圣心哉?”但是,他也重点提醒说,上面这些转祸为福的事情都是以帝王平常努力施行善政为基础的,否则就会人心离反,招致王朝的覆灭。

《旧唐书》卷三七《五行志》和《新唐书》卷一〇四中载有于志宁的传,其中记录了他与高宗的对话。永徽四年(653年)有陨石,高宗考虑到是不是自己的政治有失误,就向大臣们发问,于志宁对此回答说:“自古灾变,杳不可测,但恐物之自尔,未必关于人事。陛下发书诚惧,责躬自省,未必不为福矣。”^⑫

可见,初唐时期,重视修省的言论已经得到公认,在与皇帝的问答中也已见其功效。上面举出的三个人的共通之处是,他们不把某个具体灾异解释成是针对某项政治失误的天谴,没有急于下这种结论。他

们认为自然界中有“阴阳之常理”，灾异是依此而产生的，灾异与政治不在同一层面上，二者是按照不同原理运行的，所以灾异与政治事件之间不一定存在对应关系。重要的是不可失掉勤政的姿态，只要民心安定，即便是有灾异也不足以使人畏惧。

在政治层面上，出现了人们不认为每次灾异都必然有与之相对应的“事应”的倾向，在理论层面上，汉代的“事应”说就成为人们批判的矛头所向。刘知几(661—721年)在《史通》中对《汉书·五行志》的天谴事应说给予了严厉的批判，他在卷三的《书志》中论道：

古之国史，闻异则书，未必皆审其休咎、详其美恶也。故诸侯相赴，有异不为灾，见于《春秋》，其事非一。……而班固就加纂次，曾靡铨铎，因以五行编而为志，不亦惑乎？且每有叙一灾推一怪，董、京之说，前后相反，向、歆之解，父子不同，遂乃双载其文，两存厥理。言无准的，事益烦费，岂所谓撮其机要，收彼菁华者哉。

刘知几还在《史通》卷一九中，特地写了“五行志错误”、“五行志杂驳”两章，以论证“天谴事应”说中的许多事例都不过是荒唐的牵强附会之说。在此仅举二三例子为证。关于昭公十六年九月的雩祀，《五行志》中说大旱的原因是昭公没有为母亲守丧而去打猎行乐，定公十二年的雩祀则是因为定公侵略郑国，结果就遭了旱灾；《史通》认为这两者都是“因”与“果”在发生时间上相隔数年之久的事例，所以这些不过是牵强的联系。关于庄公七年和十一年的水灾，董仲舒认为前者是庄公的恶行所致，后者则另有原因。《史通》认为，庄公并没有改正自己的行为，所以把这两次水灾的原因分别解释的做法不合常理。另有，冬不结冰的现象在春秋时代被认为是政治弛缓造成的，而汉武帝元狩六年发生此现象时却被解释成这是由于民众欢喜所致，《史通》指出这是前后矛盾的。但是，必须提起注意的是，刘知几的批评完全是针对《五行志》中“事应”解释的不正确之处进行的，并非否定有天谴必然存在“事应”这一前提，他只是不满意于《五行志》那种把每次自然现

象的异常都与特定的事情联系在一起的做法,他认为这种态度过于轻率。

刘知几没有触及天谴论的思想结构,而柳宗元(773—819年)则不同,他提倡人与天之间彻底的非相关论。他在“天说”(《柳河东文集》)中把天地比为一只瓜,强调说天地只不过是容器,并不具备赏功罚恶的能力。这种观念在他的言论中贯穿始终。在《贞符》(同前书,卷一)中,柳宗元否定了王者受命于天的说法,论证是仁德而非祥瑞才是真的符命。在《蜡说》(同前书,卷一)中,他强调说那些巫术式的祈祷毫无效果。而在《非国语》六十七篇(同前书,卷四四、四五)中,他结合《国语》中的事例逐一批驳了其中的天人感应思想。例如,幽王二年,三川地震,这被伯阳父判断为西周灭亡的前兆,对此,柳宗元说山、河只是单纯的物质,它们与人间的政治全无干系。柳宗元对天人感应思想的批判在形式上与刘知几对《汉书·五行志》的批判相同,但刘知几尚承认天人之间存在感应,而柳宗元则彻底地否定了这一点,持一种更加强硬的观点。

刘、柳二人的差异,源于他们各自对天的不同定义。刘知几忠实于“天人感应”思想中对天的解释,并将这种原义加以应用,即认为天有两重性,既是覆盖世界的实体的天,同时又是具备掌管天体运行、气候以及生物成长发育能力的存在。柳宗元则将上述后一个侧面去掉,只承认作为实体的天。关于能动性,他认为这是阴阳自身的本质,主张把自然现象整体看成是阴阳的运动来把握,认为自然现象与人类社会遵从完全不同的规则,具有其特殊的逻辑。这样,正如自然现象不拥有对人的谴告一样,人类向自然界施加影响、改变其运动的途径也被封死了。自然与人彻底变为不同层次的存在。但是,刘禹锡(772—841年)对柳宗元的思想却表示难以认同。

刘禹锡的《天论》(《刘梦得文集》卷一二、《刘宾客文集》卷五)虽然被柳宗元评价为是自己的《天说》的注释,但实际上,二者的天的观念存在某些差异。刘禹锡首先是把“事应说”式的观点斥为“阴湿之说”,同时又把非相关论斥为“自然之说”。他认为天之道掌管万物的生殖、人之道判别法制的是非,二者是有分工的。人生来具有的能力也是

“天”，人的文化是“人为”努力克服先天性制约的活动。换言之，人能够理解自然界的规律并利用之。这里就必须认识贯穿万物的“理”，“人理”胜过“天理”。^⑮

刘、柳二人对“天”的定义也不相同。柳宗元考虑的是，天仅仅是个单纯的容器，它当然也就没有意义，而且不可能存在人的活动受天影响，或是天影响人间活动的关系。但是，如果像刘禹锡那样把天定义为掌管万物的生殖、赋予人的先天性的存在，那就必定会出现天与人发生关系的地方，使天人遭遇。不过，刘禹锡与传统的天人相关论者不同的是，在他看来，天与人之间的关系是斗争的关系，决定胜负的是人的主体性。他的姿态是人对天发挥能动作用以扩大人的领域。这是一种对靠人为努力去克服先天能力之不足的行为指向给予积极评价的逻辑，在此意义上也可以将这种思想看成具有“科学性”的思想。但是，与近代欧洲不同，刘禹锡的这种思想方法在中国并未获得胜利。^⑯

正如本文第一部分所述，灾异并不直接意味着天谴（要求更换当权者），这种逻辑对于遭遇灾异时的执政者来说是很合心意的，所以这一理论经常被他们利用。唐代也有几个例子，五代时期的冯道等人就利用过。但是，与这种在现实政治中的运用不同，柳宗元、刘禹锡等人提出的“天人相分”论并未在理论上占到大多数。为什么像柳宗元那样把天单纯地看成是自然界的存在物之一，或像刘禹锡那样把天看做与“人为”相对应的概念来把握的思维方式没有被接受呢？

假定天与人之间存在某种关系的想法是太古以来就存在着，使这种关系变为言论学说并在人类生活中发生作用的尝试曾盛极一时，那么可以说，汉儒的事应说就是这种则天思想最为精致的理论形态，据此，人们可以知晓天的意图并遵照行动。但是，正如本文开头部分所考察的那样，要使“事应”思想上升至理论层面的目标虽然一致，但每位立论者对灾异的具体解释却各不相同。这样一来，在各种解释中应当信从哪一种？或者说此种理论本身是否足以令人信服？这些疑问必然会出现。刘知几的批判是针对“事应”说的任意性的，柳宗元、刘禹锡的批判则针对天人相关的思想结构本身。柳宗元通过剥夺其

能动性,想在处理人类社会的事务时无视既是畏惧对象又是信赖对象的“天”,刘禹锡在把握天时则认为人能够克服天的不可违抗的至尊者地位,他把天看做竞争的对手。

北宋的郑獬(1022—1072年)著《天说》(《郕溪集》卷一七)一文批判柳宗元、刘禹锡。他认为刘、柳二人主张的天人相分论完全相同,他批判的要点在于:天虽然具有意志,但它并不干预琐碎的人类社会的事情。他认为天与人的关系可以比喻为君主与人民的关系,而不是父兄或师友间的关系,天不会一一倾听人们的愿望。他说:

今欲以一痛疾、一呻呼而覬天之渠渠然,仁且哀之。既不为之动,遂举谓天不与人相预。设天果能听之,则天下之人号呶狂走,将挟其长短曲直以辩讼于天,则天之扰扰,固多事矣。其将竭蹶奔趋,应对之不暇,尚何有高远而不测者邪?

由于天明白自己不可能回应万人的要求,所以它从一开始就不受理任何请愿。柳宗元等人在权力斗争中失败了,所以诽谤说天不助道,希望藉此使自己的行为变得正当,如果他们斗争胜利了就决不会这么说了。不听人的倾诉是出于天的深刻的思虑,并非由于天与人类社会(“人事”)的隔绝。郑獬的结论是,不修“人事”而依赖天的“怠”,与只重“人事”不信任天的“妄”,这两种态度都是错误的。

许诰也论证过,正确地认识天谴是政治的关键(同前书,卷一一“论臣僚极言得失疏”)。天有意志,但不对那些琐碎的“人事”表示意见,是因为要在每个要害时节发出警告以敦促提醒为政者。天所关注的事是天下国家,而不是每个人的吉凶祸福。天期望着有附和“道”的政治。一旦出现脱离“道”的行为,就有天谴降下。因此,为政者必须不断地把遵从“道”记挂在心。这里的“道”在其他思想家那里常被表述为“理”。

众所周知,“理”作为宋代哲学的中心概念被广泛使用着。“理”这个古已有之的词语在政治思想领域中何时开始受到重视,笔者目前尚无力论证这个问题。照通常的说法是华严佛教的“事”与“理”的结构

被儒学吸收进了自己的思想之中。以王安石为代表的北宋思想家们宣扬要实现“治”就必须遵循“理”：

安石曰：以习惯故安之，以不习惯故不安者，百姓也。陛下为人主，当以理制事，岂宜不习惯，故亦以为不安。上曰：民习惯则安之如自然，不习惯则不能无怨，如河决坏民产，民不怨决河，若人坏之则怨矣。安石曰：陛下正当为天之所为。知天之所为，然后能为天之所为。为天之所为者，乐天也。乐天然后能保天下。不知天之所为，则不能为天之所为。不能为天之所为则当畏天。畏天者不足以保天下，故战战兢兢、如临深渊、如履薄冰者，为诸侯之孝而已。所谓天之所为者，如河决堤也。天地之大德曰生，然河决以坏民产而天不恤者，任理而无情故也。^⑭

人君据“理”来制“事”，相当于天的“任理而无情”。换言之，人君本来与天站在同一地平线上，以“理”作为其判断是非的根据。这时，无视那些细枝末节完全没有关系，因为“理”优先于“情”。

这里需要引起注意的是，对“事”采取的对策正确与否，要对照“理”进行判断，而判断当否的是人君自己的心。当然，还存在天谴这一事后检验。不过，王安石也是站在否定“某事必有某应”的立场上的。他还说：

人君固辅相天地以理万物者也，天地万物不得其常，则恐惧修省固亦其宜也。今或以为天有是忧，必由我有是罪以致之或以为灾异自天事耳，何豫于我？我知修人事而已。盖由前之说，则蔽而憇，由后之说，则固而怠。不蔽不憇、不固不怠者，亦以天变为己惧。不曰天之有某变，必以为为某事而至也，亦以天下之正理考吾之失而已矣。^⑮

人君以灾异为契机来反省自己的行为是否符合“天下之正理”，有的人则把特定的事项与灾异相联系，通过消除这件事来消灾，王安石明确

地区分了上述这两种思想态度。他认为重要的是内心深处的修省,不必推测、思量天意,人君依照正理进行政治活动,这就是全部。换言之,天谴并不是针对每项政治措施逐一降下的,而是针对当时的“君心”发出的警告。所以,作为人君,要做的就只是努力修省以遵从正理,为此也就必须知晓“理”的所在。“人主之患在不穷理。”^⑭只有“穷理”才是政治的关键。

(对市易法的不满)为能知其情状,故服也。今遇小人多不当其情状,此所以不服,更纷纷也。人情虽难知,然亦有可见之道,在穷理而已。^⑮

苟合于理,虽鬼神异趣,要无以易。^⑯

万物莫不有至理焉,能精其理则圣人也。精其理之道,在乎致其一而已。致其一,则天下之物可以不思而得也。^⑰

盖聪不明,而无以通天下之志,诚不至,而无以同天下之德。……通天下之志在穷理,同天下之德在尽性。^⑱

通达“理”,那么万物之“情”就了如指掌,而能够做到这一点的唯有圣人。

对灾异含义的判断被中止,人君通过修德去穷理成为中心问题,如此一来,文章也就没有必要像解谜手册那样以固定格式来书写,这种文章甚至应该成为被否定的对象。《洪范传》中“若时雨然”等的“若”字训为“顺”,是伪孔传以来的传统解释。王安石则不同,他把“若”重新读解为“如”。^⑲王安石这样解释“若”字以驳斥用天气来配五行的思想,想通过把人君的事业与天的行为并列宣讲,主张政治的恩惠性。这样一来,天总是绝对善的,王安石的言论思想是忠实于人君代行天意这一传统思维的。在此种意义上说,他与要剥夺“天”的概念所具有的伦理性的柳宗元或刘禹锡是不同的。但是,人君已经不是唯唯诺诺地唯天命是从的被动的存在,穷尽了“理”的人君没有什么值得恐惧的,因为“理”就是“天”。

其实,王安石那里并没有拟定“天”=“理”的发言。将这一等式据

为自己的哲学根基和主干的反倒是在政治上反对新法的程氏兄弟。二程以前,张载(1020—1077年)在《正蒙》中有几处言及“穷理”的重要性,还在《经学理窟》中说“众所向者必是理也,理则天道存焉”^⑭。但是并未见他对“天理”作过理论性考察。程颢的著作和语录中虽然也不太出现“天理”一词,但是,著名的“‘天理’二字却是自家体贴出来”^⑮一语就是程颢说的,这可以看成是将“天”与“理”这两个概念统合起来建构新宇宙论的宣言。这里所说的“天理”与刘禹锡的针对“人理”而言的具有否定意味的概念不同,相反,它表示“至善”,不久又发展成为“人欲”的对立概念。因为这个“天理”所包含的不只是天,它也贯穿并包括着人在内了。到弟弟程颐这里,“天理”一词就被频繁地使用开来:

《春秋》书灾异,盖非偶然。不云霜陨,而云陨霜,不云夷伯之庙震,而云震夷伯之庙,分明是有意于人也。天人之理,自有相合。人事胜则天不为灾,人事不胜则天为灾。人事常随天理,天变非应人事。^⑯

灾异作为恶之“应”出现是确实的,同样,善也有祥瑞的回应。但是,圣人并不尊崇祥瑞。因为以灾异为契机进而修德是好的,但因为祥瑞而产生怠慢之心的话,那就只有危害了。况且,毕竟祥瑞和灾异都是不同于寻常的异常现象,从这个意义上说,单从现象上无法将二者区分开来。^⑰祥瑞、灾异都是作为“理”由“气”造成的东西,其中并无任何意志的作用。“理”就是“天道”。“皇天震怒”(《尚书·泰誓下》)也并非像人那样发怒,而是“理”使然。^⑱换言之,不存在以主体性姿态居高临下地判断“人事”之善恶的审判官,遵从同样贯穿“人事”的“天理”,“气”以某种形式造成感应的现象。程颐对二十四孝中著名的王祥的故事作过如下说明:

此亦是通神明一事。此感格便是王祥诚中来,非王祥孝于此而物来于彼也。^⑲

由“诚”而生的感应直接与外物相通，因为万物中有“理”贯通。不是“天意”遵从“理”，而是“理”即“天意”。天人关系靠“理”结成，不会分离。但这不是以人从属于天的形态达到合一的，而是暗示着人通过穷“理”而通达天的境界之可能性的逻辑。

因此，领会、掌握贯穿天人的“理”，对于程颐来说当然也就是政治的基础。这应该是靠修炼得到的东西。如上一部分所述，这一思想在南宋的思想家中得以传承。

南宋思想家中可谓集大成者朱熹的学问体系，不必说就是以“理”的概念为基础建立起来的。所以，朱熹政治论是以如何实现“理”为目标的，他作为政治原论加以重视的经典有《大学》篇等数篇，其中之一是《尚书·洪范》篇。《朱子语类》中有下面一节：

问《洪范》诸事。曰：此是个大纲目。天下之事，其大者大概备于此矣。问皇极。曰：此是人君为治之心法。如周公一书，只是个八政而已。^⑭

这里提到的“皇极”是《洪范》九畴中的第五个项。朱熹高度评价“皇极”，认为这是人君“心法”，而《周礼》全篇只不过是《洪范》九畴中第三项“八政”的详述，不像“皇极”那样具有根本性。^⑮在他看来，无论是从顺序上还是从意义上说，“皇极”都是《洪范》整篇的中心。朱熹是在人君之“心”的层面上来把握它的（同前一〇条）。^⑯

关于“皇极”，《尚书正义》沿袭了伪孔传，将其训为“大中”。伪孔传说：“大中之道，大立其有中，谓行九畴之义。”这里假定的是人君自身首先将其确立起来然后再教之于民。朱熹的解释不同于此，他认为应当解“皇”为“君”，“极”是“屋极”之“极”，是相对于四方的标准，即说王者应为下民之楷模。^⑰（另见《朱文公文集》卷三六《答陆子静》、卷七二《皇极辨》等，其中有相同语句。）《洪范》九畴的其他八项的根本也都在人君之“心”上。如果将“皇极”解为“大中”，那么“皇极都了”，其他几项就将失去依靠。^⑱尽管经书中根本没有提及“心”，但朱熹却是把人君之“心”当做《洪范》篇的关键来把握的。^⑲

朱熹对事应说当然也是持批判态度的^⑩。被认为是忠实于他的意图的蔡沈《书集传》也持同样观点。但是,他也排斥王安石将“庶征”的“若”字解释为比喻之意、全面否定感应的态度,而把人君的警戒视为首要。^⑪

朱熹作为上述宋代的思想大趋势的继承者,他的政治理论体现在一方面从原理上承认天人相关的存在,一方面反对那种流于形式的表面化解释,他将问题移至人君之“心”的存在状态这一点上。

将人君之“心”视为政治之起点的思想自古有之。在前一部分中曾引用过《孟子》将“正君心”视为政治的基础的论述。董仲舒作为宣扬事应说的代表人物在宋代遭到批判,即便是在他的论述中也有“人君正心而正四方”的语句,所以说,并非汉儒中不存在重视“心”的想法。宋代政治论的特征就在于把“心”和“理”结合起来加以论证。在《书集传》的序中,蔡沈重点论述了“心”的问题。“治”由“道”,“道”由“心”。领会了先王传下来的“心法”,就会明白其“言”异而理同之事。求“心”时,这部书(《尚书》)就是最好的。在解释“洪范”时,他明确地说“理出自天”(《书集传》卷四)。叶适也说从“心”上开始去穷“事物之理”符合先王之道,“皇极、中庸、大学之间”明了(《水心别集》卷七《进卷》)。陈经也说过“帝即理,不顺理所以帝怒”(《尚书集解》卷二四):

君之为教也,不能外乎天之理。故民之从教,亦不能外乎天之理。此天人君民之所以相同而无间者,皆此皇极也。

不需多言,《洪范》的经文中没有“理”字,《尚书正义》中也没有这种解释。“穷理”必须要依靠“修德”,宋代思想家批判汉儒的根本所在,就是因为事应说有使君主忽视“修德”的危险:

汉儒于雨不时若,则弃德而修貌,晦不时若,则舍心而求言。其失不已远乎,其惑不已甚乎。此圣人所以正皇极于五事之先,调元气于日时之始者,为得其本也。^⑫

林之奇认为汉儒只是极端表面地理解天谴。他说：

今言灾异之应，不言于至诚，而徒谓修五事以应天，为可以达上穹之意，此则肤浅之论。^⑭

苏轼驳斥否定天人相关论的言论，也是担心失去那种能制止人君的恣意行为的东西。^⑮灾异是否真的是天谴其实是无所谓的。紧要的是，被看成是灾异的自然现象出现时人君的恐惧修省。至少，以这种形式能够防止人君脱离“理”的轨道。汉儒的事应说和天人非相关论这两种思想都必须批驳，就是因为两者都内含着无视人君的修德和穷理的危险。胡安国父子论证说经书中虽然没有事应的词句，但实际上“事应”肯定存在，也是出于上述这种考虑。此时，从真正意义上说，天谴论本质上已经脱离了对“天”的信仰，变为政治领域中的一个基本前提。“天”不是外在于人类社会实施监督功能的一种存在，已经成为可以在人的“心”中求得的道理。^⑯

我们回到柳宗元、刘禹锡那里可以看到，他们表象的“天”对人来说是个外在框架。刘禹锡所说的“天理”，作为“人理”的对立概念，甚至可以说是被否定的对象，这一点作为他们与宋代的显著区别具有象征意味。“天”是高高在上地居于人类社会之外的存在，仅此就容易主张“天”与“人”的隔绝。但是，强调“人”的独自性就意味着欠缺一种对作为“人”之首的君主的言行的制动装置。就是在这种形势下，并且在不允许脱离“经书”这一已知条件的状况下，经学者们通过改变“天”的内涵完成了建立新理念的工作。他们一方面继承了柳宗元对确立人的主体性的追求，同时又去除了这种思想的危险性，确立起贯穿“天”和“人”的“理”这一命题，使“天”内在化，这一点就是宋代天人合一论的最大特征。程颐说过：“天下之治乱系乎人君仁不仁耳。离是而非则生于其心，必害于其政，岂待乎作之于外哉。”^⑰为了实现善政而控制君主的只有君主自己的心。不仅仅君主，辅助君主的官僚阶层也要有“心”的修养。与《孟子·离娄上》中“惟大人为能格君心之非”相关联，范祖禹（1041—1098年）、杨时、张栻（1133—1180年）分别论述

如下：

范祖禹——所用之人，所行之政，皆出于君心。人不足责，政不足非，此由臣不能正君。君心不心，是以如此。惟得大人，然后可以正君心。^⑭

杨时——须使人君心术开悟，然后天下事可循序整顿。然格君心之非，须要有大人之德。大人过人处，只是正己。正己，则上可以正君，下可以正人。^⑮

张栻——格君之业，非大人则不能。若在己之非，犹有未之能克者，而将何以尽夫感通之道哉。……嗟乎，后世道学不明，论治者不过及于人才政事而已。孰知其本在于君心，而又孰知格君之本，乃在于吾身乎！^⑯

极富伦理色彩的宋学的政治论就是这样诞生的：

皇极之道，本之一身，一身之内，以心为主。……圣人之心惟危，道心惟微，以惟精惟一之道，上而应天，是以人心感天心也。^⑰

狄伯瑞强调说宋代的帝王学中有重视“心”的倾向，作为代表人物，他举出了北宋范祖禹的《帝学》、南宋真德秀的《大学衍义》、元代许衡的《心法》(de Bary, 1981年)。这三个人都是积极推崇“敬”的态度的人物。“心”之修养的重要环节是“持敬”、“居敬”，但也有的思想家把“敬”看成“心”之主宰、“皇极”之枢要。^⑱宋儒中的很多人认为“敬”是“修省”、“修德”不可缺少的“心”境，这是礼的根本和主干，他们努力要把“天”囊括进自己的“心”中。“天”成为被抽象化的伦理概念，藉此，它就被赋予了新的生命。“天”只要内在于人“心”，那么它就不会与“人”分离了。通过创造出贯穿天地万物的“理”这一存在，政治论就同时成为了宇宙论和修身论。中国的政治学没有像近代欧洲那样朝着与自然和宗教彻底决裂的方向迈进，就是由于通过对“天”的观念的重构，这种决裂的必要性消失了。换言之，以不损害对“天”的绝对信

赖的形式使思维革新得以实现,这一点可以说是相对地具有中国特色之处。

结 语

天谴论在宋代也曾运用于政治的世界中。每当有某种灾异发生时,皇帝总要想到政治的失误并下诏允许人们议论此事。事实上,以这种弹劾为主要原因进而发展至政权更迭的例子虽然很少,但将灾异的责任归罪于为政者的自我管理,这种论证方法作为正论一直都在通用着,这一点就说明天谴论依然保持着生命力。

另一方面,从理论层面上看,对汉代确立的“某事有某应”的体系指出其缺乏依据之处,对其进行再认识的倾向加强,人们不能信服万事都缘于政治的善恶这一传统逻辑。但是,中国的思想家们并没有在此一下子推翻作为天谴论的基础的天人相关思想,而是在转换“天”观的方向上建构了新理论,即把“天”和“理”同等看待,通过“心”的“修德”来穷尽它,进而实现天人合一。这种重视为政者修养的道德政治论在宋代以后成为各王朝的正统教育和学术。^⑭

宋代天谴论是想作为经典解释学的一环彻底忠实于圣人之教的。众所周知,这种态度体现为对纬书和注疏的批判,在这个阶段,作为经典的附加物的“事应”说遭到否定成为可能。这表明,王朝的正统性不是依靠纬书而是依据新的原理来支撑的。此时,世界观的巨大革新必然同时发生。

要求人君修德当然是认为这样做具有限制君主权的效用,但是另一方面,这种思想不是要人们仰仗超越的、外在的“天”的审判,而是能够依据自己体会于“心”的“天理”来实施政治。从这点上说,其中也包含着确立人的主体性、自律性的意味。

唐代的柳宗元曾论述说人类社会的语言在“天”那里是不能通用的,所以“天”是超越了善恶观念的存在,“仁”是与“天”无关、仅限于人类社会自身的问题。刘禹锡则宣扬说“天”是预先被赋予的物的性质,

对抗它、克服它是人类的工作。他常引用《尚书》中“妖不胜德”的话，表示他要靠人的努力去推翻那些不可测之威胁的决心。但是，宋代的主流是要使“天”实现于“人”。“天”本来是体现“仁”之物，以“天理”来抑制“人欲”是正确的存在状态。因此，不可能疏忽对“天”“人”关系以及它们之间的感应的关注；君主也在出现灾异时忧虑，进行“恐惧修省”。位居臣下者也不可以说不必畏惧灾异，不能把灾异解释成祥瑞，以便恭维皇帝，而应当在没有灾异发生时也帮助人君修德，辅佐善政。判断好坏不是根据灾异还是祥瑞的现象，而要看是否符合“理”。

只要政治的终极目标是万民的福祉，那么“理”就不会与民心的向背无关。但这是与民众将主权委托给君主或是由相对多数的民众的意向授予权威这种形式的政治论在本质上迥然不同的。“理”超然于民众之上。接近“理”的人被承认具备统治资格，这种逻辑必然伴随着陷入自以为是的弊端。以什么来判断与“理”是否一致呢？在哪里才能求得不使上述判断沦为个人自发行为的保证呢？对于以“理”为基准建构起来的思想来说，这是最大的难题。宋代的思想家们认为将“天”的本质规定为“理”，就占据了稳固的基础。受命于“天”这一古老的思想在“天”的表象内容发生根本质变的同时，它利用人们对“天”的绝对信赖这一框架，作为支撑中国的王朝体制的逻辑基础不断发挥着作用。

参考论文

吾妻重二：《〈洪范〉与宋代思想》，《东洋的思想与宗教》三，1986年。

影山辉国：《汉代的灾异与政治——以宰相的灾异责任为中心》，《史学杂志》九〇—一八，1981年。

金谷治：《刘禹锡的“天论”》，《日本中国学会报》二一，1969年。

小林义广：《欧阳修的历史叙述与庆历改革》，《史林》六六一四，1983年。

泽田多喜男：《董仲舒天人相关说试探——关于其阴阳学说的结构》，《东北大学日本文化研究所研究报告》三，1967a。

泽田多喜男：《董仲舒天谴说的形成及性质》，《文化》三一—三，1967b

泽田多喜男：《前汉的灾异说——对其解释的多样性的考察》，《东海大学文学部纪

要》一五,1971年。

土田健次郎:《欧阳修试论》,《中国——社会与文化》三,1988年。

寺地遵:《对欧阳修天人相关学说的怀疑》,《广岛大学文学部纪要》二八一—,1968年。

富谷至、吉田忠夫:《汉书·五行志》,平凡社“东洋文库”四六〇,1986年。

日原利国:《灾异与谶纬——对汉代思想的把握》,《东方学》四三,1972年。后收入《汉代思想研究》(研文出版,1986年)。

沟口雄三:《异同浅涉 IV——日本、中国的概念比较中国的“天”(上)》,《文学》五五至一二,1987年。

de Bary, Wm. Theodore. *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind—and-Heart*. New York: Columbia University Press, 1981.

注 释

- ① 影山辉国氏从这个侧面把握灾异思想在汉代发挥的作用,理解汉代的特殊本质(影山,1981年)。影山认为“当政治的实权稳定地掌握在皇帝这个本应掌权的人手中时,就不存在以三公为首的臣下们对灾异的责任问题,只有当政治实权脱离皇帝之手时,人们才纷纷议论起灾异的责任所在问题”,事实上灾异思想没有发挥规制君主主权的作用。而且,魏文帝的命令宣告了灾异思想之政治效用的死刑,“自此以后,灾异发生时天子发布自责诏书的情形就极为少见了”。但是,在时代已经下移了很多年的宋代,我们看到遇有灾异时皇帝发布责己求言诏书的事情已成为惯例,天谴论的效果和作用依然相当强大。时隔六朝隋唐七百年,到了宋代甚至可以说出现了天谴论得到加强并被固定下来的现象,这是什么原因造成的?本文的目的之一就是解释这个现象。
- ② 泽田多喜男氏认为董仲舒“天”的内涵在以下三方面不同以往:(1)与人的关系成为必然性的东西;(2)将重点置于人的主体性上;(3)将人纳入道德尺度之中(泽田,1967b)。
- ③ 《汉书·五行志》的现代日语译文请参照“富谷、吉田,1986年”。
- ④ 《汉书·五行志》“五行之水”。
- ⑤ 津田左右吉早就指出在董仲舒对人类社会中所发生的事件与自然现象之间的关系加以说明时混用着两套模式,泽田氏对此又进行了更深入的考察研究(泽田,1967a、b)。一种模式是,假定在天上存在一个拥有主体意志的审判者,这个“上帝”判断政治的得失并下谴告。另一种模式是运用阴阳感应的解释,说明民心的愁苦损伤和

气致使灾异发生。泽田氏把前者称为“天谴说”，后者称为“阴阳说”，虽然前者与政治的关涉较多，但后人并没有特别严格地区分二者就加以沿袭运用，这种叙事方式统治着董仲舒之后的天谴论式的思想言论。

- ⑥ 《西塘集》卷一《上皇帝论新法进流民图》。《西塘集》注记这次上奏为熙宁六年，但是流民的发生却是六年年末至七年的事情，同前书同卷的“流民”中也是这样写的。神宗的罪己之诏和王安石的辞职均在七年四月，两相对照，显然郑侠的上奏是熙宁七年。顺便说明一下，在《续资治通鉴长编》卷二五二的四月“甲戌”条中在“是先”一词之后抄录此奏书。
- ⑦ 《续资治通鉴长编》卷二五一“三月癸卯”条。
- ⑧ 同上书，卷二五一“三月庚子”条；卷二五二“四月乙巳”条。
- ⑨ 同上书，卷二五一“三月乙丑”条。
- ⑩ 《温国文正司马公文集》卷四五《应诏言朝政阙失事》。
- ⑪ 《宋诸臣奏议》卷四二《上神宗答诏论彗星》。
- ⑫ 《乐全集》卷二五《论新法》。
- ⑬ 《宋诸臣奏议》卷四二《上神宗答诏论彗星》。
- ⑭ 掌权大臣弹劾的例子还有吴奎的《上仁宗论水灾》（《宋诸臣奏议》卷四〇）、范镇的《上仁宗论黑气蔽日及风雨寒暑变异》（同上）等；对建造宗室宅邸进谏的有欧阳修的《论罢修奉先寺等状》（《欧阳文忠公奏议集》卷一三）等；请求立太子的有欧阳修的《论水灾疏》（同上书卷一四）、吕海的嘉祐六年上的奏（《续资治通鉴长编》卷一九四“九月是月”条）等；批评太庙违礼的有杨敞的上奏（《太常因革礼》卷一〇〇所引）。
- ⑮ 早在汉代，天谴论就已经成为政治纷争的工具，像王凤这个人物就根据需要变换着自己对灾异思想的态度（泽田，1971年；影山，1981年）。
- ⑯ 《续资治通鉴长编》卷三六九“闰二月癸卯”条中刘摯的上奏。
- ⑰ 《宋史》卷三四八《张克传》。
- ⑱ 《宋史》卷四〇八“元祐三年二月甲申”条吕公著之言。
- ⑲ 在宋代也有运用天谴论对实权人物加以批判的例子，例如有人援引汉代以灾异为由罢免宰相的事情要求罢免史弥远（《宋史》卷四〇〇《王介传》）。还有像下文将论及的，有人将彗星的出现和贾似道的公田法联系在一起。
- ⑳ 《新五代史》卷五九《司天考二》。
- ㉑ 《新五代史》卷三四《五行志》。
- ㉒ 关于欧阳修对“相关论”的怀疑问题，寺地遵氏认为：“欧阳修的见解是，天地鬼神的意志是人类不得而知的，人类只能够测知天地运行的结果（‘迹’），天是否以一定的

意志来干涉人类社会的事情也是不得而知的。”因此，“君主对于一切异常现象都恐惧，努力做好人间之事是理所当然的”，“圣人的本意并非推测天意创立种种学说，对于一切灾异都应当尽到人的努力，这才是天的意志。从结果来看，欧阳修对五行志‘事应’的拒绝并没有马上使以‘感应说’为基础的自然观从根本上崩溃”（寺地，1968年）。这里的“推测天意创立种种学说”者指的就是董仲舒、刘向、刘歆等。

㉒ 《都官集》卷六《说应》。

㉓ 刘敞：《公是集》卷三九《畏天命论》。

㉔ 刘敞：《公是弟子记》卷四第一三条。

㉕ 刘敞：《公是集》卷四二《杂说》第二条。

㉖ 刘敞：《公是弟子记》卷二第九条。

㉗ 刘敞：《公是集》卷三八《重黎绝地天通论》。

㉘ 刘敞：《公是弟子记》卷二第六条。

㉙ 《宋诸臣奏议》卷四《上仁宗论水旱之本》。

㉚ 《欧阳文忠公奏议集》卷一三《论水灾疏》。

㉛ 同上书，卷一三《论修河第一状》。

㉜ 同上书，卷一三《论罢修奉先寺等状》。

㉝ 同上书，卷一三《上神宗皇帝言天变书》。

㉞ 《公是集》卷三二《再上仁宗论大臣不当排言者》。

㉟ 《濮议》卷四《札子》。

㊱ 能够想到的一种解释是，这些言论是不同时期的东西。寺地氏即取这种观点，他认为：“从依据五行说来批判王政的态度到认为站在五行说立场上的言论是由于错误地理解了天人关系而造成的，在这个问题上欧阳修的态度有明显的变化（寺地，1968年）。”另一方面，土田健次郎则提出“可能是考虑到自己的所处地位”（土田，1988年）。

㊲ 《续资治通鉴长编》卷二五二“四月己巳”条。

㊳ 同上书，卷二五一“三月壬子”条。

㊴ 同上书，卷二六九“十月戊戌”条。

㊵ 同上书，卷二三三“五月壬辰”条。

㊶ 同上书，卷三四三“三月丙辰”条。

㊷ 同上书，卷二四四“四月甲戌”条。

㊸ 同上书，卷四三八“元祐五年二月丁未”条。

㊹ 小林义广氏将欧阳修的“圣人不绝天于人，亦不以天参人”（《新五代史·司天考二》）中所包含的意味论述为“这一方面能够阻止政治被灾异所左右，同时灾异自身

又是一种警告,可以要求皇帝刷新政治和加强伦理修养。……如此一来,天子至公(=伦理性)的理念靠这种微妙的天人相关观念而得到了加强”(小林,1983年)。

- ④⑥ 在将《春秋》记载的灾异加以分类的陆淳《春秋啖赵集传纂例》卷六《灾异例》中举出了日食、地震、雷电、山崩、星异、火灾、大水、大雨雹、大雨雪、无冰、雨木冰、不雨、大旱、蝻、螟、饥、糜、蠹、蜚、蛾、陨石、鸛、霜、无麦这些种类。
- ④⑦ 《新唐书》卷一二四《姚崇传》、卷一一八《韩思复传》。由排斥“事应”说的欧阳修编写的《新唐书》卷三七《五行志》中记录了这年的蝗灾,但却丝毫未涉及那些有关驱虫灭虫的争论。
- ④⑧ 姚崇根据《诗·大田》篇和光武帝的诏书提出了夜间点起火堆,在火堆旁挖坑,对聚集在火堆周围的蝗虫加以掩埋的方法。
- ④⑨ 姚崇所谓的古代良守是指《后汉书》列传三一中所载宋均的事例。据说,宋元旦为九江太守严肃纲纪之时,老虎渡河出逃,建武中元元年(56年)邻郡发生蝗灾时,蝗虫到达九江郡界后就向东方向四散而去。在《艺文类聚》卷一〇〇《蝗》中也引了《益部耆旧传》中的任防、杨琳和《论衡》中的南阳卓公等的相同事例。
- ⑤① 玄宗询问太庙屋顶崩落的原因时,宋璟、苏頔认为这是表示不可行幸太庙之天意的灾异,但姚崇却说太庙的建筑是近四百年前秦朝苻坚所建之物,严重老化,出现崩坏也是自然的(《旧唐书》本传)。
- ⑤② 《为旱乞罢五月朔朝会札子》(《栾城集》卷四二)中有“昔之明君遭灾恐惧,内尽诚意,外避殿减膳,广求直言以答天意”。他在另外的奏章中也说恐惧修省能够实现太平之世(《续资治通鉴长编》卷四五四“元祐六年正月丁卯”条)。
- ⑤③ 《续资治通鉴长编》卷八九“二月癸巳”条。
- ⑤④ 同上书,卷八九“五月戊戌”条。
- ⑤⑤ 同上书,卷九〇“九月癸卯”条。
- ⑤⑥ 同上书,卷九〇“七月辛丑”条。
- ⑤⑦ 同上书,卷七四“大中祥符三年十二月癸酉”条。
- ⑤⑧ 《春秋通训》“桓公五年秋大雩”条。
- ⑤⑨ 同上书,“宣公十五年秋,蠹”条。
- ⑥① 《续资治通鉴长编》卷二三“七月乙巳”条。
- ⑥② 《春秋传》“隐公五年九月,螟”条。
- ⑥③ 《春秋传》“宣公六年八月,蠹”条。
- ⑥④ 《续资治通鉴长编》卷二六七“八月癸巳”条。
- ⑥⑤ 《续资治通鉴长编》卷五《御试策》。
- ⑥⑥ 《彭城集》卷三五。

- ⑥5 《宋史》中还记载了一些事例,如卷四〇七《杨简传》中,当皇帝因旱灾蝗灾下诏求直言时,杨简上奏说旱灾蝗灾的根本在于人心;卷四二一《杨栋传》中,杨栋向皇帝进言说“飞蝗蔽天,愿陛下始终一德,庶几感格天心,消弭灾咎”;卷四二四《徐鹿卿传》中也记载说,因蝗灾发生徐鹿卿做祷告时,飘风刮起,蝗虫四散。
- ⑥6 日食发生时君主自戒这类的论述在《春秋感精符》等纬书中也常可见到。还有,月食时,皇后要带领宫中女性击鼓斋戒以祓除灾异的规定见于《太平御览》卷四所引的《荆州占》。
- ⑥7 《魏书》卷七《高祖纪下》。
- ⑥8 《旧唐书》卷三六《天文志下》。
- ⑥9 杜谔:《春秋会议》“隐公三年二月日食”条。
- ⑦0 林之奇:《尚书全解》卷二五引《洪范解》。
- ⑦1 同上书,卷五《灾异》。
- ⑦2 杜谔:《春秋会议》“隐公二年二月日食”条。
- ⑦3 孙觉:《春秋经解》“桓公十四年八月灾”条。
- ⑦4 刘敞:《公是集》卷三九。
- ⑦5 《河南程子遗书》卷二二,第四三条。
- ⑦6 《河南程子外书》卷五,第一条。
- ⑦7 《经说》卷四《春秋传》。这里所说的“灾”与“异”的定义与汉儒的灾异含义略有不同。董仲舒的定义是“非常之变”中的小者为“灾”,大者为“异”。而《白虎通》则明确规定,“灾”是“对人、物有害者”,是灾害,是对过去的报应;“异”是“不同寻常而应感到奇怪者”,即怪异,这是预测未来的(日原,1972)。但是胡安国《春秋传》“隐公三年二月日食”条中则说:“有常度则为‘灾’而不是‘异’。程颐的用法大约与此相同。”
- ⑦8 郑樵:《通志》卷七四《灾祥略》。
- ⑦9 叶适:《习学记言序目》卷二二《汉书·艺文志》。
- ⑧0 陈则通:《春秋提纲》卷一〇《灾异总例》。
- ⑧1 吕大圭(1227—1275年):《春秋或问》卷五《秋大水》。
- ⑧2 《春秋》僖公十六年正月有“戊申朔陨石于宋五,是月六鹳退飞过宋都”的记录,这句话把陨石的数目“五”放在最后,而到鹳飞时却把数量“六”置于前面,对于这种表述语序上的区别,“三传”都各自解释过其中缘由。欧阳修反对这种解释,斥之为“殊不知,圣人纪灾异,著劝诫而已矣,又何区区于谨数乎”(《欧阳文忠公文集》卷六〇《石鹳论》)。赵鹏飞也是同样意见(《春秋经筌》此条)。针对这种观点,也有像萧楚这样的人从重微言大义立场出发对其加以反驳(《春秋辨疑》卷三《石鹳辨》)。无

论现象的形式如何,要在政治姿态中反映出曾经有过灾异这一事实,认为《春秋》的重点就在于此的解读方法在后述的日食记录中也是同样的。还有一种动向认为,在正史中编入“道释志”、“符瑞志”的内容,不符合《春秋》的方式,要从《宋书》等史书中将其删除(《宋史》卷三九〇《刘章传》)。

- ⑧③ 高阅(1097—1153年):《春秋集注》。
- ⑧④ 赵鹏飞:《春秋经筌》。
- ⑧⑤ 杨时(1053—1135年):《龟山集》卷一六《寄明道先生二》。
- ⑧⑥ 叶梦得(1077—1148年):《春秋考》卷三第七条。
- ⑧⑦ 朱熹:《诗集传·十月之交》。
- ⑧⑧ 张大亨:《春秋通训》。
- ⑧⑨ 张洽(1161—1237年):《春秋集注》。
- ⑨① 家铉翁(1213年生):《春秋详说》。
- ⑨② 戴溪(1315年歿):《春秋讲义》。
- ⑨③ 程端学(1278—1334年):《春秋或问》。
- ⑨④ 叶梦得:《春秋考》卷三。在实际政治中,日月食现象作为习惯性仪礼的一环已成为讲求修德的一个快捷信号。仁宗宝元三年(1040年。2月改元为康定)元旦日食,富弼请求中止作为正月传统活动的宴乐,但却被朝廷驳回。他说“万一契丹止宴则为我宋之耻”。后来得知辽(契丹)确如富弼所言,仁宗认为在中华王朝应保守的礼制方面反倒落后于夷狄一步,他后悔不已(《续资治通鉴长编》卷一二六“正月丙辰朔”条)。在这里,人们并未把日食看做天谴,这不过是作为表达修省之意的手段、节制娱乐的契机而已。而且,这不是从顺随天意的意识出发来遵守这一习惯的,而是以中华王朝的正统性与异民族王朝对阵的意义来遵从古礼的,在这处文章中日食的意义就被埋没了。另外,元祐年间以言官身份从事活动的王严叟(1043—1093年)对日食的解释也显示出人们把月食当成天谴来认真对待的意识已经淡薄下来。原本《毛诗正义·十月之交》篇就说,与阴侵阳的日食相比,阳侵阴的月食不看做灾异,这种看法已被人们广为接受。王严叟在他的某次奏折中就曾引用这种学说(《续资治通鉴长编》卷四五七“元祐六年四月丙辰”条)。但是,在他的另一次上奏中他又论证说现在是宣仁太后摄政,遇到表示女性的月食,这是天谴,必须要修德(同前引,卷四七一“元祐七年三月戊戌”条)。这种言论上的自相矛盾证明,日食、月食现象本身已经不是作为天意的体现受到人们重视,而是借自然现象之名当做劝说人君修德的借口。不过,南宋以后仍然保留了出现日食时下诏求直言的习惯。
- ⑨⑤ 在当时,人们还没有认清彗星是天体的周期性运行现象,认为这是天意的体现的理论长期通行着也就理所当然。整个宋代,彗星的出现都是与对当权者的政策的批

判结合起来论及的,包括王安石和蔡京施行新法时在内,这种例子可以举出很多。南宋末年的景定五年(1264年),贾似道的公田法由于被看成是招来彗星而遭到强烈批判(《齐东野语》卷一七“景定彗星”、《宋史》卷四二五《赵景纬传》等)。

- ⑨⑤ 《淮南子·说山训》等篇目中记录了制作土龙祈雨的习俗,《春秋繁露》卷一六《求雨》中记述春夏秋冬和季夏祈雨的礼仪时也有制作龙形玩具的记载。这种以巫术祈雨的仪礼在唐代曾奉朝廷之命举行过,《册府元龟》卷一四四、一四五中可见几例。肃宗乾元元年(758年)五月,“阴阳人”李奉先“投龙祈雨”,乾元二年(759年)三月为向风伯、雨师祈祷制作了“泥人、土龙”。其后,代宗虽然废止了使用土龙的仪礼,但是下一代德宗在贞元十五年(799年)四月仍让阴阳术士和摩尼教的僧侣进行过祈祷。这样,巫术色彩就成了祈雨仪礼的附属品。在南宋,各地也仍然有祭土龙来举行祈雨仪礼的例子。另外,原本就带有祈雨意义的雩祀在唐代以后成为每年五月举行的例行祭祀,演变为与上述例子性质不同的仪礼。
- ⑨⑥ 张说:《张燕公集》卷九《贺祈雨感应表》。
- ⑨⑦ 《陆宣公翰苑集·奏议》卷六“均节赋税恤百姓六条”其五。
- ⑨⑧ 《史记》卷三《殷本纪》中也将祖己的发言记录为“王,勿忧。先修正事”,是限于具体政策层面的进谏。
- ⑨⑨ 蔡沈:《书集传》卷三。
- ⑩① 当然,在宋代也有沿袭《正义》的训进行解释的。时澜的《增修东莱书说》、袁燮的《絜斋家塾书抄》等即是其例。但是,吴如愚《淮斋杂说》卷上“穷理格物说”介绍了各种书籍中“格”字的解释,认为这些都不符合《大学》的“格物”之训,唯有《尚书》和《孟子》的“正”字与之相同,对这里“高宗彤日”中的引文他是以“书言,格其非心,以正为训”的形式进行引用的,这表明“正心”的解释已经普遍化。
- ⑩② 蔡沈:《书集传》卷八。
- ⑩③ 《增修东莱书说》卷三。
- ⑩④ 同样的例子还可举出高闾《春秋集注》“成公十六年春雨木冰”条,他认为汉儒之学并非过于附会毫无益处,而是教育人君应当畏天道。
- ⑩⑤ 《春秋意林》卷上。
- ⑩⑥ 《续资治通鉴长编》卷一五一“庆历四年七月丙戌”条。
- ⑩⑦ 李樗:《毛诗集解》卷三五。
- ⑩⑧ 张九成:《横浦集》卷一三《迓英春秋进讲》。
- ⑩⑨ 胡安国父子的春秋学的特点是将反王学的旗帜极为鲜明地高举起来,他们把被王安石斥为“断烂朝报”,从经书中删除掉的《春秋》奉为自己学术体系的核心这件事本身就忠实地反映出这一点。如前所述,胡安国的《春秋传》就有他对王安石的“三

不足说”特别是“不畏天变”思想的批判。胡寅的《读史管见》卷六中也有同样的批评,在同书卷九中他把王安石与王莽、刘聪并列为攻击对象。在南宋初期,王学仍然拥有相当大的势力,杨时、胡安国的理论一方面有意识地与王学抗衡,同时他们在继承程颐的方向上建立起自己的学说。下面将要论及的重视人君之心的思想也具有对王安石“任理无情”观点的反叛。

- ⑩ 《春秋传》对灾异记录的解释中言及“恐惧修省”的有隐公三年二月“日食”、庄公二十五年六月“日食”、僖公十四年秋“山崩”及十六年正月“陨石”、成公五年夏“山崩”等条。
- ⑪ 胡安国:《春秋传》“隐公九年二月震电、雨雪”条。他将成公五年夏“山崩”条中所述的殷汤王、殷高宗和周宣王以恐惧修省之心回应灾异的例子举出,认为《春秋》中虽然没有明确讲“事应”,但一切事物都存在事应,所以不可忽视其存在。
- ⑫ “时政论”的论题是:定计、建都、设险、制国、恤民、立政、核实、尚志、正心、养气、宏度、宽隐。
- ⑬ 《宋元学案》卷三四《武夷学案》引。
- ⑭ 胡寅《斐然集》卷二五《先公行状》引胡安国的上奏文。
- ⑮ 《读史管见》所涉时代与《资治通鉴》相同,即战国至五代时期,该书以对这一时期主要历史事件加以评论的形式写成,后来,朱熹在编纂《通鉴纲目》时高度评价该书,甚至超过了同类史书之范祖禹的《唐鉴》,宋代该书曾被广泛阅读。由于《唐鉴》中没有登载和评论灾异记录,所以胡寅的《读史管见》对本文来说利用价值更高。关于该书的版本,目前通行的有两大系统,一是有淳熙壬寅(1182年)胡大正序文的宋版八十卷本(静嘉堂文库所藏),二是刊有嘉定年间(1208—1224年)胡大猷序文的三十卷本(宛委别藏所收),属于后者的有明末本和在此基础上修订而成的康熙本。本文的引用据宛委别藏本。
- ⑯ 胡寅:《斐然集》卷一三。
- ⑰ 同上书,卷二八。
- ⑱ 同上书,卷四。
- ⑲ 同上书,卷一七。
- ⑳ 胡寅:《崇正辨》卷一,第七九条。
- ㉑ 同上书,卷二,第三一条。
- ㉒ 胡安国的亲生儿子胡宏(1105—1161年)在他的《知言》中也说,孔子在《春秋》中逐一记录灾异现象是为了劝诫人君(“复义”九条),不记录祥瑞是担心人君会因此骄傲起来而失去尧舜禹汤文武所传之“心”(“汉文”一条),并非天有某种特定意图,人君应将灾异看做自省的契机而称之为谴告(“阴阳”四条)。

- ⑫ 《贞观政要》卷一〇《灾祥》。
- ⑬ 在《旧唐书》卷七〇的本传、卷三七的《五行志》中写作“常理”。“恒”字是唐穆宗和宋真宗的名，讳字为“常”，所以这以后只有“常理”被使用着。
- ⑭ 据《旧唐书》。《新唐书》本传有字句的异同，特别是最后部分，是“陛下无灾而戒，不害为福也”。
- ⑮ 金谷治氏指出过刘禹锡与柳宗元之间的不同(金谷治,1969年),这一点对本文很有参考价值。金谷氏高度评价刘禹锡具有“科学性思维”、“科学合理主义”。
- ⑯ 林慎思(880年歿)也论述说王道之兴衰在“人”不在“天”(《申蒙子》卷上《彰变》)。日食、彗星等的天象变化是“天”的神奇,“天”不使妖异现于尧舜之世,也不使祥瑞生于幽王厉王之世。但是,这是伴随着政治的兴衰发生的,所以最终“人”是根本。换言之,这似乎是把“天”和“人”在不同层面加以论述的,但实际上仍然是在自然界对人类社会的事情所作的反应这个大框架之中进行的讨论。
- ⑰ 《续资治通鉴长编》卷二三六“熙宁五年闰七月辛酉”条。
- ⑱ 《临川先生文集》卷六五;《王文公文集》卷二五《洪范传》。
- ⑲ 《临川先生文集》卷四《论馆职札子二》。
- ⑳ 《续资治通鉴长编》卷二四二“熙宁六年正月己巳”条。
- ㉑ 《续资治通鉴长编》卷二三三“熙宁五年五月甲午”条。
- ㉒ 《临川先生文集》卷六六;《王文公文集》卷二九《致一论》。
- ㉓ 《洪范传》。
- ㉔ 关于王安石对“洪范”的解释,吾妻重二氏有详细的论考(吾妻,1986年)。他认为“洪范传”的“最大特色”就在于使天人关系二者分离,很好地体现了这一点的是将“若”字的意义解释成比喻性表达。但是,我认为王安石的政治原理论的基础是“穷理”,对“若”字的这种解释是否定“某事有某应”式的天人相关关系的,将气象解释为作为政治效果的比喻来使用的这种想法本身,那就不是天与人的分离,而是暗含着应当根据与气象相同的原理去操作政治这个大前提。
- ㉕ 张载:《经学理窟·诗书》第一二条。
- ㉖ 《河南程氏外书》卷一二,第一五条。
- ㉗ 《河南程氏外书》卷五,第一条。
- ㉘ 《河南程氏遗书》卷一八,第二二六条。但是,也有以下记录:“或问汉文多灾异,汉宣多祥瑞,何也?子曰:‘如小人日行不善人不以为言,君子一有不善则群起而议之,一道也。白者易汙,全者易毁,一道也。以风雅考之,幽王大恶为小恶,宣王小恶为大恶,一道也。’”(《程氏粹言》卷二《圣贤》第七二条)就是说,他又认为祥瑞和灾异从现象上是能够区别的。

⑩ 《河南程氏外书》卷二二上，第六三条。

⑪ 《河南程氏外书》卷一八，第一六九条。

⑫ 《朱子语类》卷七九，第七六条。

⑬ 《洪范》九畴的构成如下：

一、五行(水、火、木、金、土)；二、五事(貌、言、视、听、思)；三、八政(食、货、祀、司空、司徒、司寇、宾、师)；四、五纪(岁、月、日、星辰、历数)；五、皇极；六、三德(正直、刚克、柔克)；七、稽疑(雨、霁、蒙、驿、克、贞、悔)；八、庶征(雨、暘、燠、寒、风、时)；九、五福(寿、富、康宁、攸好德、考终命)、六极(凶短折、疾、忧、贫、恶、弱)。

⑭ 陆九渊(1139—1192年)也论述说“皇极”是《洪范》篇的根本，而且它是根植于“人心”的(《象山集》卷二二《杂著一》、卷三《荆门军上元设厅皇极讲义》)。

⑮ 《朱子语类》卷七九，第九三条。

⑯ 《朱子语类》卷七九，第八九条。

⑰ 将“皇”训为“君”的例子，以《汉书·五行志》为代表可以举出几例，王安石也是这样读的。关于“极”，朱熹认可了苏轼的解释(“至皇无余，谓之极”)(第九七条)。“皇极”一语在表达帝王政治的语境中散见于纬书，例如有《礼斗威仪》是“得皇极之正气，含黄中之德，能苞万物”(《五行大义》所引)，《春秋运斗枢》是“上合皇极，其施光明，指天画地，神化潜通，煌煌盛美，不可胜量(《太平御览》卷七七所引)等。“皇极”是应得“正气”之物，是首先应当一致的东西，可见它是措定于人君外部的规范。这与《尚书考灵曜》的“建用皇极”之宋均注为“建者立也。皇为太，极为天也”(《文选》卷三七《求通亲亲表》注所引)中将“极”解释为“天”有关。这一点与伪孔传将其解释为“大中”这一抽象的德目、宋儒将其视为人君修养目标的思想是不同的。关于纬书的政治思想将另行考察。(顺便介绍一下《文选》卷四九《晋纪总论》注所引的《尚书考灵曜》宋均注中有“皇极者，大中也”。)

⑱ 《朱子语类》卷八八。

⑲ 《朱子语类》卷七九，第一〇一条。

⑳ 林之奇：《尚书全解》卷二五所引刘彝(1017—1086年)《洪范解》。

㉑ 林之奇：《尚书全解》卷二五。

㉒ 《书传》卷八。

㉓ 《朱子语类》卷二〇第四条中，有“人具心，天下之理集于此”的论述，把“心”看成“理”的存在场所的想法在当时广泛可见。李元纲(活跃于1170年前后)的“圣门事业图”的全十一幅图中，有四幅(“大本违道”、“传心密旨”、“一气通感”、“心性本体”)的中央有个大写的“心”字，描绘着“天理”等物流入其中的样子。吕祖谦(1137—1181年)的语录集《丽泽论说集录》卷一第三四条中，也有“人心中皆有理”

之语。吴如愚《准斋杂说》卷上“理一说”也宣扬“理只一，根植于心是也”。另外，王万(约1190—约1204年)说“天非在于天，在陛下之心而”(《宋史》卷四一六的本传)，徐霖(1215—1262年)在对日食的应诏中写道“吾心之天理不可胜人欲”(同前书，卷四二五的本传)。作为外部框架的天演变为人的内在之物的过程参见沟口氏的图表。

⑮ 《河南程氏外书》卷六，第一三九条。

⑯ 刘荀：《明本释》卷上引。

⑰ 《龟山集》卷一二《语录》第八条。

⑱ 《南轩孟子说》卷四。

⑲ 史浩(1106—1194年)：《尚书讲义》卷一二。

⑳ 王柏(1197—1274年)：《书疑》卷五。

㉑ 将北宋的奏章结集而成的南宋《宋诸臣奏议》中论及灾异的内容列入“天道门”，明初的《历代名臣奏议》则设“灾祥门”。但是，在明末的《皇明疏抄》中，收录了相同文章的部门则冠以“修省”之名。这表明，比起灾异自身来说，它更具有作为修省之契机的意味。

(龚颖 译)

下 编

礼治与政教

中国的皇权

——《礼治和政教》导论

小島毅

一

学术界认为,随着战国时代百家争鸣的终结,到汉代出现了儒家一统天下的局面。并且,这种局面一直持续到清末。进入近代以后,开始用“礼治”这个概念来形容从汉朝到清末那段时期的中国的政治体制。在革命者以及内心同情支持革命运动的学者看来,那种以礼治为理想统治状态的儒家思想带有封建反动的倾向,应该被作为打倒的目标。为这种学术立场提供思想依据的,表现在历史认识领域便是以对世界史基本发展规律的信赖为前提、以思索探讨剥削阶级和被剥削阶级的阶级对立斗争状况为第一要义。另一方面,与上述立场相反,一些致力于从中国传统思想文化中挖掘新的现代价值的思想者们,作为和西方式的现代性(当然这是他们想像中的对象)相对抗的途径之一,高举起“礼治”理想的大旗。但无论坚持哪一种立场,有一点是相通的,即在各个学问领域纷纷反思现代性的今天,我们已经无法再用以前那种单纯的模式来分析处理近代以前的中国的政治文化。

进入近代以后开始使用的“礼治”这个概念所表达的内容,在很大程度上是和前近代时期所使用的“政教”概念相一致的。按照儒家思想的观念,统治应该从“政”和“教”两方面同时进行。但无可否认,这

种想法只是儒家政治思想的表达,现实的政治统治机构更大程度上是作为暴力机构而运转的。但是,儒家思想被视为体制思想的依据恰恰在于儒家思想将“政”和“教”的完美统一作为追求的理念这一事情本身。然而,对于进入近代以后出现褒贬不一两种评价的“礼治”,生活在当时的人们又是如何考虑的呢?在今天,我们不是借用起源于西方的标准尺度来衡量、评判“政教”,而是从中国文明自身的发展中把握“政教”,从而赋予它以中国文明史自身的含义。这样的思索、探讨和研究,由于将和今后中国文明的演化发展相关联,因而可以说非常有现代意义。

从秦朝到清末,王朝体制一直持续了两千一百多年,这是一个不争的事实。但是在这期间,难道没有发生什么变化吗?社会经济史研究领域里曾设定了几个给经济活动带来质的变革的历史时期,比如唐宋时期、明末清初等。而这些变革难道不曾给政治文化带来影响吗?或者,是否可以索性这样想:社会经济的变革是否以人们的意识变化为前提和准备?在下文,我想探讨一种用礼治和政教为关键主题词,来分析、把握中国政治文化历史发展(即使它并不一定全都意味着“进步”)的可能性。

二

本书的主角是“皇帝”。

从公元前 221 年秦始皇称帝开始,到 1911 年的辛亥革命结束,在这段时间里,一直由一个称为“皇帝”的君主统治着中国。而秦始皇之所以要废除“王”称号而重新制定“皇帝”称号,只是因为他要宣示以郡县制度为基础的统一帝国的君主和以往的封建制度下的君主有质的区别罢了。在这之后,规定所有帝国臣民必须全部直接服从皇帝的“一君万民”制被颁制出来。“一君万民”制虽然并没有被彻底忠实地执行,时而有例外的制度出现抑或现实的偏离发生,但它作为理念确实表征了中国王朝体制的特征。

这种制度曾以相反的两面被西方的观察家们所接受。最初的表象来自于那些早期的启蒙思想家们。他们通过耶稣会传教士的报告了解了一些中国事情,并从中国皇帝那里发现了他们所渴求的理想开明君主像。之所以有这样的事情发生,其理由有两个:其一,当时的耶稣会传教士为了强调、夸大报告自己的传教成绩而故意宣传、吹嘘自己所侍候的中国皇帝是如何的优秀;其二,当时的中国皇帝康熙、雍正、乾隆在两千多年的历史、一百多个君主当中,确实是屈指可数的名君。在伏尔泰为代表的启蒙思想家们那里,一君万民制实在是一种理性的统治。

但是,在这之后,到了19世纪比如黑格尔的《历史哲学》那里,一君万民制却又开始变成“君主一人独享自由的落后的政体”。在以多数人享受自由为历史进步之标志的黑格尔看来,君主为所欲为的统治仍在继续、人民代表的议会尚未确立的中国,和奥斯曼(土耳其)帝国、莫卧儿(印度)帝国一样,是一种与古代埃及、波斯时代没有任何区别的旧时代的遗物。“东方的专制”的表象正是从这里确立。

其实,远在公元前5世纪的雅典,当“历史学之父”希罗多德(约前485—前425年的希腊史学家,著有《历史》,主要叙述雅典、波斯战争。——译者)考察雅典和波斯帝国之间发生的战争的意义的时候,他便是在“专制对自由”这样一种框架里展开叙述的。从那以后,对西方人而言,“东方=专制”成了习以为常的图式,通过这样想像和规定东方,“西方=自由”这种表象和自我认同便得到了稳定的保障。“东方的专制”是所谓东方主义的产物。

“东方的专制”这种表象在经历了西学东渐、西方文化的冲击后,逐渐被东方一些耻谈自己过去历史的“先知先觉”们所接受,并被利用作为抨击母国旧体制的批判话语。并且,这种话语和起源于西方的“民族国家”体系相结合,便形成了对清朝政府的双重批判(即专制君主和外族王朝),进而成为辛亥革命的思想支柱。也就是说,在这里,打倒“皇权”不是依靠从自身内部滋生的思想资源,而是借用了从西方这个他者那里舶来的理论工具。

但是,如果我们进一步深入考察,将会遭遇到奇妙的现象,那便

是：清朝的君主并不仅仅是皇帝。对于汉族，他们的确是用“皇帝”这个称号进行统治的。但是，清帝国的版图里有着多种势力和集团，对于汉族以外的其他集团，则采取了另一种统治方式。例如，对于藏族和蒙古族，清帝国的统治者则为“汗”。虽然实际上皇帝兼任着“汗”，但严格说来，二者是不一样的，宣统皇帝退位以后有可能仍然是藏族和蒙古族的“汗”，而事实上也有人这么解释，只是孙中山、袁世凯等汉族的领袖不承认罢了。因为现实中，“中华民国大总统”取代了“汗”，成为藏族和蒙古族的领导人。

也就是说，“皇帝”是汉文化的产物。更准确一点说，它是人们之间的一种符号系统，将起源于秦始皇的政治秩序采用为其政治体制的人们之间的一种符号系统。而蒙古族因为没有继承那样的政治秩序，所以，即使1271年成立的作为蒙古世界帝国基干的“大元”汗国（一般称为“元朝”）。为了统治汉族的需要，于1276年从宋朝皇帝那里夺取了玉玺，但它的统治重心仍然在蒙古族的“汗”一方。正因如此，“大明”建国后，蒙古领袖虽然丢弃了“皇帝”称号，但它仍然作为蒙古族的“汗”与明政权相对抗。中国史中通常采用“元朝的灭亡”这一表述方式，但它们并没有灭亡。这一局面看起来更像晋、宋南迁与华北政权相对抗的情形（虽然南北相反）。

在理念上，世界上只有一个皇帝。当然，在所谓的“分裂”时期，中国各地便会出现各种自称“皇帝”的割据政权，互相争夺正统权。然而，从争夺正统权这件事情上也可以看出，各个割据政权都声称自己才是真正的皇帝，以维护其政权的权威性。即归结到理念上，皇帝是唯一的。这种政治架构也被适用于中国的周边地区，与中国建立了正式外交关系的国家的君主都不得称为皇帝。在韩国，新罗、高丽、朝鲜等诸王朝都曾自称为“王”（更确切说是被中国皇帝册封为王），而真正开始拥立起自己的皇帝则是在与清朝断绝朝贡外交关系以后。但是，“大韩皇帝”只存在了十年，因为“大日本帝国”吞并了它。在越南，越南政权一方面对中国称王，另一方面对其统治下的各民族则号称“大南皇帝”。

日本在8世纪移植中国律令制度的时候，关于君主的称号问题，

规定了如“皇帝”等几个称呼,其中的“天皇”,不久便成为代表性的称呼。那么,“天皇”和中国的皇帝究竟处在什么关系上?这个问题自古以来一直令中日两国的御用学者们甚为头疼。有时候,天皇以外的日本统治者以“日本国王”的身份向中国皇帝朝贡。到了19世纪,当西方式的外交礼仪被介绍并移植进来以后,便约定双方地位对等。双方的英译都是 Emperor。但韩国在这一点上却固守“名分论”,直到不久以前还将天皇表述为“日王”,即他不是 Emperor,而只不过是一个 King 而已。

正如以上所论,“皇帝”这个称号由于和一个国家的性格、地位等问题相关,从而为我们提供了十分丰富的研究题材。但是,在日本,直到最近为止,这个领域仍然属于未充分开发的状态。我想造成这种局面大概出于以下几种原因。

第一,从秦朝到清朝,一君万民的“皇帝”制度由于一直持续了两千多年,很难成为历史学研究的对象。19世纪后半期,日本开始有体系地移植西方的学术,历史学也不例外。与在那之前的史实考证的手法不同,日本历史学是以德国历史学为典范、以时代的变化为研究对象而得以成立的。不变化的事物,不能成为历史学的对象。

第二,因为它和马克思主义的思维结构格格不入。对于以研究人民的阶级反抗斗争为历史学主要研究对象的马克思主义史学观而言,皇帝是应该被打倒的主要敌人。在这种史学观下,皇帝的研究只能次而下之。

第三,史料过于庞大繁杂。关于皇帝制度,中国过去的史官留下了庞杂的记录。这种记录过于庞杂,为历史学者所力不能及。

第四,需要有思想史方面的涵养。为了正确理解时人关于制度的争论,需要深厚的关于背景方面的经学知识。但是,在日本,中国史学和中国哲学是分别在两个研究组织系统里面进行的。由于记史的史官们都是凭借儒教素养来进行其话语行为的,如果没有中国哲学等方面的基础素养,是无法了解问题症结所在的。另一方面,如果完全陷入到史官的话语逻辑里面,则变成了经学研究,而不再是历史学研究。

第五,即使我们避开皇帝的问题,也不影响政治史、制度史、社会史和经济史等的研究。各个研究领域里的问题点都可以不直接涉及“皇帝”这个称号自身的内涵及意义之规定。毋宁说,曾经盛行的各种皇帝研究都是以皇帝的存在为不言自明的前提,然后在此前提下仅仅考察皇帝的地位演变及性格规定罢了。例如,曾有一种学术观点认为“君主独裁制”的确立是在宋代以后。其实,这种学术观点是以下面这种认识为思想前提的:皇帝在此以前便企图建立独裁统治制度,只是到了宋代才终于实现其由来已久的阴谋而已。但是,他们却从未质疑这个思想前提本身。

第六,特别需要强调的一点是:关于各个皇帝的人物研究非常盛行。这种研究很容易给人一种皇帝研究的错觉,使人误认为“关于皇帝已经研究得够多了”。但我个人认为,例如“唐太宗论”和“唐代皇帝制度研究”是两码事。

近年来,中国出版了各种由研究人员著述以及面向一般读者的皇帝传记系列,我也藏有这其中的几本。但这些传记只不过在史料上整理了一下正史和遗留资料,在创作上将史实分门别类地列项叙述了一下而已。这类书能够出版是一件值得欢迎的事情,但归根结底只是各个皇帝的统治记录,而并不是对于皇帝在中国究竟意味着什么的研究。

我之所以不厌其烦地纠缠这个问题,是因为我认为要想真正了解中国这个政治体,现在最紧迫的是对中国自古以来的政治秩序架构的方式特征进行认真的分析。如果只用“专制主义”、“封建主义”(其实,这两个概念在西方历史叙述中是一对矛盾的概念,而在中国史叙述中却常作为近义词并列使用。这件事情本身便是大问题,在这里姑且不论)等标签硬贴便自以为了解中国的政治秩序架构,那只能说是知性的懒惰。我们有必要依据中国历史自身的逻辑脉络来重新建构关于皇帝的学理,而不是满足于用起源于西方的概念去解释、规定中国历史。

本卷所收集的各篇论文是日本的中国史学、中国思想研究界关于上述问题在这几十年间所取得的成果。当然,其主旨各自不同,根据

各自的史学观和研究对象的时代不同,在内容上分别叙述了不同的见解。但是,本卷把这些论文收集在一起,主要是因为它们在下面这一点上是相同的:它们对前人的研究都持有批判的视角,都力图提示一种新的理论框架。在下文,我将分别介绍各篇论文的写作背景以及日本的研究史,以方便读者阅读本书。

三

本书的前四篇论文都是关于皇帝制度的研究成果。

渡边在这之前已经出版了两本专著。一本是《中国古代社会论》(青木书店,1986年),另一本是《中国古代国家的思想结构》(校仓书房,1994年)。其中,后一本书用了“专制国家及其意识形态”作为副题。正如副题所示的那样,这篇论文是论述古代国家拥有什么样的意识形态的。

在介绍渡边的论述之前,作为前史,我们必须介绍西嶋定生和尾形勇的研究成果。

在上一节里,我在介绍皇帝制度时曾提到:“在日本,直到最近为止,这个领域仍然属于未充分开发的状态。”其实这种提法有欠确切性和严密性。在中国史研究领域里,以前便存在对皇帝制度抱有强烈关心的分野,即秦汉史研究领域。我在前节里还曾提及历史学是以时间的变化为研究对象的,而正因为秦汉时代是皇帝制度的草创时期,那么“皇帝究竟是什么”便容易成为历史学研究的对象。仅以20世纪后半期为例,板野长八、栗原朋信、好并隆司等诸位先生,便以皇帝的存在(而非个别皇帝)为研究对象发表了他们的论文。^①西嶋定生的学说是上述研究成果的基础上提出的。^②

西嶋认为秦始皇创设皇帝称号是要传达下面的信息:皇帝的地位在周代的王之上,是作为和天帝同等身份的地上支配者来统治的。汉代沿袭了这一构想,作为其顶点的便是汉武帝。但是,在那之后,随着儒家思想在体制内部地位的逐渐提高,皇帝逐渐被作为和周王同等的

统治者看待,其结果便造成了中华帝国的君主拥有皇帝和天子两个称号。

尾形基本上继承了西嶋的学说,同时将研究的焦点放在皇帝与其他人的关系上,用一种更加细致的形式对皇帝的存在进行了考察。他着眼于人们对皇帝自称时不说姓而只言其名“臣某”。也就是说,帝国的人们在自己家庭之外,是皇帝统治下的新家族“汉家”的成员。^③

与此相对照,渡边援用马克思、恩格斯的理论设定了他的分析框架,“尾形所解释判明的君臣关系只不过是当时人们的头脑中所描绘的意识形态罢了……而并不是当时的国家机构中实际结成的君臣关系本身”。作为分论,渡边介绍了从荀子到唐代前期的各种统治理论,分析了统治的意识形态,这便是《中国古代国家的思想构造》一书的主旨所在。

本书所收入的论文是在《思想构造》之后出版的另一部专著《天空的玉座》的第二章。在第一章,渡边探讨了中央朝廷里会议的形式、形态,并指出会议形态从汉代到唐代有了变化。而在第二章中,他对“元会”这种年初的参拜祝贺仪式的构造特征进行了同样的探讨,并指出汉代以后发生了变化。然后,渡边在第三章中指出朝廷统治全国的象征性的表现是从全国征收特产,并论述说这种征收并不只是仪式的问题,而且是显示皇帝权威的财政基础。

如果将全书翻译介绍,可能有望更准确地传达原作者的意图。但是,在本书中,之所以脱离渡边自身的意图而冒昧地只摘选第二章译出介绍,是因为我认为第二章对于我所理解的皇帝制度研究而言确为一篇很有意义的论考。它是本书的基调“礼治和政教”的一个侧面。

文武百官对皇帝行臣服之誓的“元会”仪式,象征了在王朝体制里面政治秩序的构筑状态。在王朝体制里面,历法的制定是皇帝的专权事项。皇帝不仅是帝国领土这一空间的统治者,而且是时间的统治者。依据历法每年年初举行臣服仪式,是表示官员们服从作为时间统治者的皇帝的统治;而在首都的宫殿举行臣服仪式,则表示官员们承认那里是帝国的中心空间。毋庸置疑,那的确是名副其实的“天空的玉座”。

朝廷的官僚机构是以时间、空间的中心的体现者、皇帝的个人肉体为核心组织和运营的。进入19世纪,欧洲的历史学问世以后,分析近代以前的中国大都是从研究法制、财制、官制等对于现代国家必不可少的制度入手的。对于上述的历史学式研究潮流,我认为渡边的见解一矢中的。因为对于近代以前的中国,如果只用现代西方的理论框架进行追溯式的生搬硬套,便无法看到她的实像。也就是说,第二章里面有文化人类学式的视点。在那里面,不是以“民众(应该)不断反抗皇帝的专制统治”等一类的现代式意识形态为研究的前提,而是把当时人们的意识形态,即人们对以皇帝为首的政治秩序所持有的意识形态作为探讨的对象。

渡边的上述研究姿态,其特征便在于他把意识形态分析与他同时平行进行的社会编成论有机地结合在一起。他举出唐宋变革的主要方面,是“由基于社会分工的社会编成向基于所有的社会编成转变”。与之相适应,皇帝所需的资质、政治组织、社会组织的编成原理也要变化吧。然而,对于变革后的状况,渡边至今没有明确披露他个人的见解。

在东京大学师从于西嶋,并将皇帝制度研究作为其毕生工作的是金子修一。金子的特点在于通过对史料广泛地搜集和细致地分析,在深刻了解各个时期的政治背景的基础上描绘出当时的政府干部对皇帝的看法。通过这样的作业,用一种历史学式的方法弄清楚因时代更替而产生的变化,而这种变化是历来的经学研究无法看到的。

以我的判断,金子的研究大致可以归纳为以下三个方面。其一,以郊祀、宗庙为代表的皇帝礼节仪式的研究;其二,对皇帝的即位仪式的变迁及其政治含义的研究;其三,对中国皇帝在整个东亚范围内的地位的研究。这三个方面互相交织在一起,构成了追问“皇帝”存在之意义的问题意识。本书只翻译收集了探讨第一方面和第三方面的论文。最近,金子把这两个方面的许多论文改编成两本书:《古代中国与皇帝祭祀》(汲古书院,2001年)和《隋唐国际秩序与东亚》(国书刊行会,2001年)。

为帮助读者阅读这些论文,我想介绍一下金子的论点。皇帝制度

在前汉时期得以整备。经过关于郊祀、宗庙的激烈争论,到了王莽那里才真正成为对后世的规范体制。在那里,两种仪式,即作为昭示王权天命的“郊祀”仪式和作为炫耀皇帝这一伟大继业者身份的“宗庙”仪式,开始得到统合。后汉时期注重“宗庙”仪式,和“郊祀”结合在一起标志了王权的权威;而到了魏晋南北朝时期,“郊祀”的地位比重增加,至唐朝“郊祀”明显占了优势地位。这种变化和“郊祀”仪式里的祭神问题相关。另一方面,在中国周边诞生的各个国家的政权为提高其政治权威,与中国结成了多种关系。这种关系的连接由于各国的社会状况不同和中国本土的政治状况的变化,呈现出各种方式和变化。正是在国家的多样性、时间的多样性这种双重多样性的作用下,东亚的政治秩序不断发生着变化,即无论从哪一方面说,皇帝制度随着支撑其存在的现实的变化而相应地推移着,不存在普遍的、不变的“皇帝制度”。本书尚无法介绍金子关于即位仪式的最新研究,但我猜测他也是像上面那样理解的吧。

这种分析可以说是非常有效地利用了以变化为研究对象的历史学的方法。皇帝存在的本质含义究竟是什么?要使上述问题的讨论成为可能,就必须像上面那样认真地追溯分析时代性的变化。

妹尾达彦专攻长安的都市社会史研究,最近出版了《长安的城市计划》(讲谈社,2001年)一书。另外,他对黄土高原和关中平原的环境史也产生了兴趣。妹尾的都市史研究的特征在于他不只把焦点对准当时居民的生活方式和物资的流通销售,而且也考察首都长安所具有的政治、文化含义。

妹尾在他自己主编的《岩波讲座世界历史9:中华的分裂和复兴(3—13世纪)》(1999年)的总论“中华的分裂和复兴”中这样描述长安:“无论隋或者唐,都是通过将人们所信崇的象征体系全部在王朝首都上加以描绘,利用象征的力量,来克服朝代初建期行政力量相对薄弱的局限,谋求足够的政权正统化以统一分裂的中国。”(第41页)“长安首先是一座将天上的秩序投影在地上的‘宇宙之都’。地上只有一个人是天使的承担者,接受天命成为天子。在受命的舞台上,王朝礼节是不可或缺的,接受天命的天子成为皇帝统治世界。”(第45页)本

书所收入的关于长安城内仪礼空间的论考都是妹尾的实证研究,并直接支持了他的上述学说。由于考证涉及很多细节,对于非专业的读者可能会有难以把握论点的问题,但这种对于长安这个中国史上最著名古都的细致描绘还是值得我们细细品味的。

在这篇论文的前半部分,妹尾论述了隋唐所建的长安城的空间构造。在整理介绍了几位研究者的学说之后,他接着论述道:“国都长安是作为和超越诸神、宇宙之力相连接的王权的所在地而设计的。它作为谋求统治正统化的仪礼之都而发挥着作用。”但是,妹尾在使用文化人类学里盛行一时的克利福德·吉尔兹(当代美国的文化人类学家。受韦伯宗教社会学的影响开创了解释人类学。)的《尼古拉》(Negara)论时有所犹豫^④,应该看做他在这里表现了一种平衡感。妹尾一方面批评以前的中国研究对于仪礼所具有的象征性评价过低,另一方面又提前告诫不能过高评价。

长安的仪礼空间随着大明宫的建设、东西对称形式的崩溃而逐渐变化。在这个过程中,唐玄宗建造的祭祀老子的太清宫发挥了重要的作用。关于这一点,金子也曾指出过。金子认为公元751年的改制具有划时代的意义。^⑤我也曾论及这个时期道教渗透进国家祭祀的状况^⑥,即金子、妹尾、小岛在同一时期得出了同样的结论。这个问题和下面一点,即所谓的唐宋变革论相关。

妹尾在论文的后半部分所论述的仪礼空间的另一个变化,是年中惯行的形成,这种年中惯行把居民作为观众卷入进去。皇帝仪礼制度便由原来的“谋求宇宙秩序和地上秩序的相符”这一功能,逐渐向“社会统合”的功能转变重心。然后,妹尾展望说,这一功能的转变在这之后,到北宋的首都开封,被一直继承下去。

妹尾在上述的论文《中华的分裂和复兴》中主张说:随着安史之乱等社会动乱的发生,作为政治秩序的中心长安在其含义上也发生了变化。象征性的事件便是政治中枢的转移,即从面南而建的首都中轴线上的太极宫,向偏东北而建的大明宫转移。“和太极宫形成对照的是,大明宫里,重要的行政、财政机构围着皇帝的紫宸殿而建,以保证皇帝为核心的政治运营有效率地运转”(第66页)。这种变化和渡边在《天

空的玉座》第三章所提到的转换,即从重视仪礼到重视财政这一国家构想的转换属同一事态。关于唐宋变革,妹尾这样论述:“秦汉时代留下的巨大的文化遗产、16世纪中国被卷入世界经济体系后明清时代的社会变动,其重要性不言自明,而9世纪时开始的变化之特点和重要性在于它覆盖生活方式整体的多样性。……使现在的汉族得以确立的文化的原型,即婚丧嫁娶的习俗、年中惯行、宋明理学、道教、佛教以及民间宗教的思想、信仰、父系血缘集团的宗族及它的习惯法等等,都形成了。有了这种共同的文化,人们才开始成为‘汉民族’。”(第67页)这样的看法就是打破在西方冲击下所形成的神话,把汉民族集团的成立过程本身看成历史学对象而加以把握的思考方式,作为对于20世纪民族国家时代的挽歌,我们希望今后能够得到真挚的继承。

四

以上三位学者渡边、金子、妹尾都意识到他们的研究对象在唐朝灭亡之后仍继续在历史性地发展着。不仅如此,他们还注意到,在那以后的变革中产生出了与当代中国直接相关的一些侧面。但是,他们至今没有将研究领域进一步延伸到宋代以后。这是什么原因导致的呢?

首先,大概存在史料上的问题。中国的文献资料以这个时期为界激增。这不仅是指现存的文献数量巨大,实际书写的文献量也在急剧增加。妹尾最近着手研究的印刷出版文化问题便是在上述的技术背景下产生的。^①关于这一点,我也很感兴趣。在电脑这个新生代媒体即将取印刷而代之的今天,文化的全盘转型和信息媒体的关系问题作为占卜未来的现代问题,值得我们考察。

还有一个问题大概来自于由唐宋变革理论框架而造成的学术界内部的分工体制。在日本的历史学界,很少见到一位学者既研究唐代以前又研究宋代以后。上述三位学者虽然有足够的实力,但也不贸然侵犯领域界限去发表关于宋代以后的论文。所以,他们关于唐宋变革

的见解只是停留在理论性的展望这一层次上,只不过这一展望是以他们唐代前的实证研究为支撑的。再者,我们现今尚未发现有人积极呼应上述要求去研究宋代以后的题材。

但是,为防止误解,有必要对“尚未发现”这种说法加以解释。例如,在都市史研究领域,关于首都所具有的功能,有一些以北宋的开封、南宋的临安(杭州)为研究对象的杰出考察。但是,在宋代史研究中,论点的中心总是放在经济活动上,而很少有人像妹尾考察长安城那样去处理“象征性”这一问题。还有,我们能够看到若干关于宋代时期皇帝仪礼的研究,它们继承了金子的郊祀·宗庙研究的形式,但是其论考总有重视政治斗争、思想对立甚于重视仪礼本身的倾向。我想,这种差异大概来自唐宋变革自身所内含的时代变化吧。研究对象本身不允许我们彻底固守在“礼治”视角上,而置经济与现实政治于次要位置。长安城里政治中枢的转移大概已经暗示了这一点。

由于以上原因,本书所收入的以宋代以后为研究对象的诸论考也都不是直接处理皇帝制度问题的。但我们可以看到,“礼治”的焦点由皇帝和围绕着皇帝的周边空间向外围扩散。

伊东贵之的论文没有依据史料分析来阐述他个人见解,而是用他自身的学术观点整理了日本这几年关于士大夫思想状况的研究成果,是一篇介绍性的论文。在关于大的问题的争论销声匿迹的今天,将个别研究成果放在整体的研究状况中加以定位变得越发困难。在上述趋势下,像伊东那种用明确的观点、立场整理、定位各个研究成果的工作,我们觉得对于初学者和非专业人士而言是需要的,便翻译收入于本书中。

文中,在积极评价的语境里,伊东几次提到我的名字,对我而言可能受之有愧,而读者们则大概可以更好地理解近年来思想史研究领域里的新动向。在那里,被追问的问题是:“礼治体系”在宋代以后的社会里是如何构筑的?唐代以前,秩序构想的核心是被视为神圣之物的象征宇宙之轴的首都空间以及受天命而统治的皇帝的肉体。然后基于上述的秩序构想,用仪礼的形式整备、强化统治意识形态便可以了。而到了宋代,上面的统治方法便不再成立了。宋代以后,更广泛的阶

层卷入其中,一种新的秩序架构被摸索着。唐宋变革并不仅仅是现代研究者头脑中所存在的时代区分,它也为当时的人们所意识,这种情况在思想史研究中应该得到重视吧。

伊东的这篇论文是为岸本美绪主编的《岩波讲座世界历史 13:东亚·东南亚传统社会的形成(16—18世纪)》(和上述妹尾主编的书目是同一系列)而写的,大部分叙述是关于16世纪以后的。而这个系列中的中国史卷之所以存在13世纪以前和16世纪以后这之间的时间空隙,是因为在论考蒙古世界帝国时代的《中央欧亚大陆的统合(9—16世纪)》中处理了从南宋灭亡到“在贸易急剧频繁、社会大流动中揭开序幕”的“近世”(岸本在第8页所用的提法)开始那一段时期的中国史。这种尝试在如下意义上值得高度评价,即它脱离了历来的汉族中心史观“北宋—南宋—元—明”模式,而从欧亚大陆的整体状况中俯瞰中国。这也和妹尾追问汉族不言自明性前提的工作相挂钩。但是,宋代时期在汉族内部发生的新的思想文化动向即使在“大元”汗国的统治下也一样进行着,而这种连续性却很难被上述的尝试性工作所看到。换言之,从本书所要处理的“礼治和政教”侧面来看,这也可以说是一种立场的对立,即不将中国本土考虑为统治中心的朝廷(“大元”汗国)与矜持固守于中国文化的汉族知识分子(江南士大夫)之间的立场对立。

站在这种相反立场上的两种势力为了中国本土的秩序维持这一共同目的结成了统一战线,以推进朱子学的体制化。伊东的论文没有言及这一点,是因为日本在这方面的研究没有很大的进展。“大元”汗国首脑层和江南士大夫之间的矛盾及扬弃问题,对于我们考察外族统治如何被中国本土消化和接受,将是一个重要的课题。通过考察这个课题,也会分析清楚汉族的起源问题。在“大元”汗国朝廷的统治下,并不是所有有良知的汉族人都力图汉民族国家的复兴。

我在上文也曾论述到,要理解宋代以后的政治统合,只靠分析首都空间的象征性是不够的。一个与上述互为表里的问题,即每个人所生活的多样空间里的秩序是如何建构的问题,在我们考察“礼治和政教”时将作为一个重要课题浮现出来。这也是因为朱子学有《大学》

“八条目”那样的、以同心圆秩序构想为核心的秩序意识。

这里翻译出来的森正夫的文章与其说是独立的论文,倒不如说是向学术界全体提出的问题报告。以这篇报告为导火线,经历了二十多年到今天,日本的明清研究界涌出了许多论述“地域社会”的学者。只是,森正夫所要主张的“地域社会”并不仅指例如江南、上海县那样作为特定实体的空间领域,也包括人们在头脑中所描绘的空间、被认做与自己直接相关的地方。

例如,自认受过森正夫报告影响的岸本在引用了山田贤的文章后^⑧,这样叙述自己的观点:

我想“地域社会论”的暧昧性和难以定型性,是不是由于研究人员力图让自己站在社会边缘人物的立场上而导致的呢?……经常有批判说“地域社会论”中缺乏国家论的视角,但是,“地域社会论”的着眼点或特征正在于它力求通过一种视角去解体“国家权力”。这种视角便是地域视角,既不把国家作为一开始便独立于社会之外的巨大实体来对待,而着眼于地域社会里的人们是怎样看待当时的官员们的、人们为什么认为应该服从官员等方面的问题。^⑨

正像岸本所说的那样,森正夫提出的视角对于促进我们反思历来的“国家—社会”二元式观点,在研究史上有着划时代的地位。但是,森正夫的“地域社会”的二重性,即实体空间和想像空间,在被继承的时候更多是在前一个侧面上进行的。这是因为森正夫的论文发表后,由于中国改革开放政策的实施,一方面中国本土收集并公开发表了大量的第一手资料,另一方面外国人的留学和实地考察也逐渐变得容易,在这种背景下,明清时代各个地方的新出资料被介绍出来,而利用上述资料的地域研究便盛行起来。在此之前的研究主要根据有限的史料,以明清帝国的统治方法为研究对象。相对而言,之后进行的详细、确切的实证研究确实给明清社会经济史研究带来了飞跃的进展;但另一方面,森正夫想要提示的作为想像空间的“地域社会”的研究却

被搁置了。例如,如果我们把这种实证研究追溯到宋代,大概可以了解当时的人们是如何认识他们自己的日常性和生活空间的吧,而那日常性和生活空间是政教的最重要场所。实际上,这种研究计划已经开始。^⑩

森正夫自身在这之后通过整理、分析地方志的风俗录,继续着他力图刻画清楚明末清初秩序像的工作。^⑪哀叹民风日下、公序良俗不再的言论,是任何时候、任何地方的保守派政客们必唱的老调。但另一方面,如森正夫指出的那样,这种言论呈现出这个时期中国特有的面貌。对民俗的关心,也可能帮助我们弄清妹尾在上文揭示的宋代以后的汉族自我认同问题。实际上,以风俗为核心概念的研究,岸本和吉泽诚一郎都在做^⑫,一个是关于明末清初,一个是关于清末民初。这种研究为我们的“礼治和政教”研究提出了许多重要的问题。

五

以上介绍的都是对传统社会的论考文章,而下面的三篇则是处理传统社会的解体过程的。

清末,改革派、革命派的思想家们讨论了即将到来的新体制的构筑方式。这种讨论和怎样对待从前的旧制度其实是一个问题的两个方面。佐藤慎一的论考处理的问题是“专制和自由”这一在西方政治思想框架中不言自明的二项对立概念在中国是如何被理解的,这正好与黑格尔命题相关。

接下来的村田雄二郎的论文,是处理康有为的孔教运动中所透露出来的国家和宗教关系的。诚然,中国并没有“宗教”。正确地说,中国不存在那种欧洲式的“国家和宗教”。这种“国家和宗教”是建立在世俗政治权力与基督教会组织经历了漫长的矛盾纠葛后构筑起来的关系前提上的。当时,康有为意图创设一种支撑民族国家的宗教。从这个意义上说,孔教运动不能被简单地定位为传统主义者的保守反动思想。

本书最后收入的是沟口雄三重新评价梁漱溟的论文。通过将梁的思想与毛泽东路线相比较,沟口看到了“又一条”新文化运动路线。这条路线不仅继承传统的儒家思想,还试图适应现代化的要求,发展演变传统遗产。其实这篇论文已经有了中文译本,这次姑且再收入。

这三篇论文有一点是共通的,它们都对在日本学术界占主流的中国近现代思想史叙述方式持有异议。因为研究者对于20世纪前半期中日关系抱有赎罪感,对于20世纪后半期“冷战”状态下的美国持有批判意识,日本的现代中国研究更多的场合是表彰中国共产党的革命路线如何成功。这种叙述方式下的故事梗概大致是这样的:先从清朝末年西方列强的侵略开始叙述,然后是包括洋务派的清朝政府如何无能,康有为的维新变法运动带有何种局限性,通过辛亥革命而成立的中华民国又是怎样地背叛了人民,最后登台的便是毛泽东率领的中国共产党。进入1980年代,关于中国的第一手史料变得容易接触以后,与上述的明清史研究在另一个侧面,在日本的近现代研究领域里也出现了新的倾向,只不过它与上述明清史研究的新倾向所表现之内容有所不同。“洋务→变法→革命”的三个阶段论究竟是否符合历史实情?究竟有无必要重新审视辛亥革命和五四运动的性质?是否可以依照一方的主张去看待国共对立?关于上述各点,公开发表了各种研究,围绕着这些研究展开了反论和批评。

我因为并不太知晓上述状况,也许误读了事情的原来面目,但通观日本这20年间的争论,我想有一点已经变得清楚了:即20世纪前半期的中国历史绝不是通常所描绘的那种劝善惩恶式历史故事。实际上,其中有多种多样的可能性,许多登上历史舞台的人物,提出了各种不同的构想。只不过最终的结果是,毛泽东路线取得了政治上的胜利,迎来了1949年10月1日。关于那个胜利是如何取得的,有必要从政治史、军事史、国际关系史、社会史等多个侧面进行探讨。本书所介绍的是从思想史角度入手的论文,它们分析19世纪末至20世纪前半期的中国是如何接受西方的现代性的,并有意识地将焦点放在与历来的“正史”相异的部分。

根据沟口在这篇以及他近年来发表的其他篇论文中所揭示的那样,毛泽东路线继承和发展了中国宋代以来不断被提出来的公私问题,梁漱溟这个新儒家思想里面也有类似的现象。梁之所以没有流亡港台而选择留在大陆,大概因为他自己意识到与毛泽东路线思想的亲缘性。但是,两者的路线终归还是有巨大的区别。在我看来,这种区别仿佛明太祖和支持他的江南士大夫之间的矛盾对立。但是,如果从下一层面,即具体成为焦点的事项这一层面上说,仍是关于中国历史所培育出来的“政教”问题。无论是孔教作为批判性话语对社会风俗发表批判性发言时,还是立志改革、革命的人士用西方的政治学概念形容旧体制时,“政教”问题都会浮出来。

从秦始皇作为皇帝即位算起,已经过去了二千一百多年,在这样一个习惯了将“皇帝”作为政治秩序顶点而顶礼膜拜的社会里,一种新的政治构想又是如何可能或不可能的呢?读者诸君可以从上述论考出发展开思考。

在欧洲,为了对抗王权,从过去的记忆中捧出了希腊、罗马的共和政体。独裁的王被作为专制君主而遭到唾弃。虽然暴力、世袭和贿赂收买是实质的操作,但神圣罗马皇帝被选帝侯等都是通过“选举”而产生的。但是汉语里的“选举”却非下选上,而是皇帝和高官从下面选拔有能的人才。其逻辑的整合性在于,既然事先想定有德者从上而下统治人民,那么人才理所当然由上面选拔、任用。当然,历史上不得民心的君主也曾被放逐过,乡约和宗族内部也有一般成员选举干部的习惯。但在构成政体的最根源处,是人民投票选举代表的社会,还是“夏商周三代先王”的社会,其可以参照的记忆显然有不同的样态。“先王”指的是将理想的礼治和政教恩赐给人民的全能的统治者。然后,在他背后有一群有德、有能的官僚。

……我在这篇文章中想要传达的只是对古人一句金言的确认:“温故知新”。而本书的价值则与读者诸君如何反思上述问题相关联。

注 释

- ① 板野长八:《中国古代社会里“人”观的展开》(岩波书店,1972年);栗原朋信:《秦汉史研究》(吉川弘文馆,1960年);好并隆司:《秦汉帝国史研究》(未来社,1978年)。
- ② 西嶋定生:《中国古代帝国的形成和结构——对于二十等爵制的研究》(东京大学出版会,1961年);《汉代的即位仪式——主要关于帝位继承的场合》,《载于榎博士六十花甲纪念东洋史论丛》,山川出版社,1975年。
- ③ 尾形勇:《中国古代的“家”和国家》(岩波书店,1979年)。“汉家”的意思是“汉朝的家族”,不是作为民族的汉族。
- ④ Clifford Geertz. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton University Press, 1980.
- ⑤ 金子修一:《玄宗朝代的亲祭》,载于池田温编《中国礼法和日本律令制度》,东方书店,1992年;《唐朝皇帝祭祀的特点——以研究皇帝的亲祭郊庙为切入点》,载于《西嶋定生博士追悼论文集:东亚史的展开和日本》,山川出版社,2000年。
- ⑥ 小岛毅:《宋代的国家祭祀——〈政和五礼新仪〉的特征》,载于池田温编《中国礼法和日本律令制度》,东方书店,1992年。
- ⑦ 妹尾达彦:《唐代长安东市的印刷业》,载于唐代史研究会编《东亚中的国家和地域社会——主要关于10世纪以前》,刀水书房,1999年。
- ⑧ 山田贤:《明清时代中国史研究中的“地域社会”论之现状和课题》,载于《历史评论》第580号,1998年。
- ⑨ 岸本美绪:《明清交替和江南社会——17世纪中国的秩序问题》,东京大学出版会,1999年,vii—viii页。
- ⑩ 宋代研究会编:《宋人之认识——相互性与日常空间》,汲古书院,2001年。
- ⑪ 森正夫:《明末社会关系里的秩序变动》(载于《名古屋大学文学部成立三十周年纪念文集》,1978年)、《再论明末的秩序变动》(载于《中国——社会和文化》第10号,1995年)。
- ⑫ 岸本美绪:《风俗和世界观》,载于《古代文化》第48卷第2号,1996年;吉泽城一郎:《清末的都市和风俗——以天津的场合为例》,载于《岩波讲座世界历史20:亚洲的“近代”》,岩波书店,1999年。

追 记

最近日本出版了《岩波讲座·天皇王权考》全10册的丛书。金子、岸本、我(小岛)

和其他一些学者写了文章,研讨中国皇帝制度的特色。在第10册还有孙歌《从亚洲看日皇》一篇。

译者的几点说明

① 为方便读者阅读,译者对一些译项作了少量注解。但没有特别注明“译者”的括号内的注释、说明均为原作者的文字。

② 关于“近代”一词的翻译。由于众所周知的近代发展道路的不同,在中日两国的近代史叙述中,“近代”的影像是错位的。小岛没有就他文章里的“近代”使用为中国语境里的读者作相应的补充性说明,因而给翻译带来了一定困难。为尽量减少理解上的偏差,译者将侧重于表述历史时期的“近代”翻译为“近代”,而将明显包含有价值内容和立场表示的“近代”、“近代化”译为“现代性”和“现代化”。尽管如此,这种语境转换的工作还是微弱的。也许不借助例如英文(modernity, modernize)等第三种语言媒介,“近代”这个词根本就无法翻译。它是中日两国各种对话难以聚焦的重要原因。由于以上事由的存在,请读者慎读之。

③ 关于标题的翻译。“礼治和政教”如同小岛在文中所说明的那样,其含义是与大陆的中国史叙述里的“礼教”不完全一致的。虽然“礼治和政教”不是我们所熟悉的汉语说法,但鉴于以上考虑,姑且保持原文不译。读者可以在小岛的叙述逻辑中按照他的思路去理解。

④ 关于文中出现的书名的翻译。由于条件的限制,译者无法核查它们是否有中文译本以及中文译本的译名。在这里,只能采取直译的方式,敬请读者谅解。

(陈都伟 译/孙歌 校)

元会的建构*

——中国古代帝国的朝政与礼仪

渡边信一郎

中国近代以前的社会秩序,除了以军队、警察等强制性力量为后盾的法律秩序之外,还要凭借礼制这一中国固有的秩序方能得以维持。礼的秩序,据说是由圣人周公旦和孔子制定的,形成的根据颇具传统。其范围,大致可划分为与王朝礼仪相关联的国家组织秩序,以君臣关系、父子关系、夫妇关系、长幼关系、朋友关系“五伦”为代表的社会秩序和与行为举止有关的日常秩序三个次元。与法律秩序相比,它们规范社会的范围更加广泛。抛开礼的秩序来谈论专制国家的社会统合——国制,是不可能的。

皇帝和高级官僚,作为相对独立的两个要素,成为朝政构造的基干。在朝政的实现上,终究还是皇帝一方起着决定性的作用。君臣关系的存在,导致最终决定权掌握在皇帝手中。换言之,朝政构造是由君臣关系决定的。由于改朝换代和皇帝死去,这种君臣关系不得不经常中断。不仅如此,即使同一皇帝在位期间,为使朝政构造发挥作用,也必须不断地再度确认君臣关系。超越由于改朝换代和皇帝死去所造成的物理的、生物学上的中断,进一步说,在日常的次元上,如果不去维系这种君臣关系,以朝政构造为核心的国家自身也难以存在。承担维系这一君臣关系的,是在宫廷之上举行的朝会和通过朝会之礼而实现的礼仪秩序。

* 本文为渡边信一郎所著《天空的玉座》一书的第2章,该书于1996年由柏书房出版。——译者注

朝会之礼,是以若干次元、通过多层次来实现的。例如,唐代在太极宫所举行的朝会之礼,君臣关系是以三个朝会之礼的多层形式来实现的。第一,五品以上的常参官和供奉官,每天参加的两仪殿朝会;第二,每月一日、十五日早晨,在京九品以上官员参加的太极殿朝会;第三,冬至和元旦早晨,在京九品以上官员、来自地方和国外的使节团参加的太极殿大朝会。通过以上三个朝会之礼,不仅君臣关系,以皇帝和五品以上高级官僚-公卿为中心、唐朝直接支配的各个地方(州)并进而延伸至周边各民族的同心圆状的帝国秩序,也得以实现。构成朝会之礼中心轴的,是元旦举行的元会议。元旦是一年之初、一月之初,也是一日之初,即代表年、月、日的所谓“三朝”,被视为三个朝会之礼的根本。本文试图通过对元会议的结构分析,阐明决定中国古代朝政构造的君臣关系的实质。

第一节 元会议的形成——第一期:两汉期

关于唐代的元会议,日本的古代史研究者在进行都城制和礼制研究时,多从比较史的角度进行论述,对此已有相当积累。但这种研究是以日本的律令制国家为中心的,对隋以前诸王朝的元会议尚未涉及。唐代的元会议,一方面继承了汉六朝时期的元会议,另一方面也有相当程度的变化。因此,若不把握汉代以来就已出现的元会议的来龙去脉和特性,就无法充分理解唐代的元会议。可以说,这是应该由中国史研究者完成的固有课题。遗憾的是,日本的中国史研究者中,尚无人对元会议进行考察。

对此问题曾进行过较为深入研究的,是中国的杨宽。杨氏在其著作《中国古代都城制度史研究》(上海古籍出版社,1993年)^①中,考证了原始社会至唐代中国都城制度的发展,发现西周至西汉“坐西朝东”的都城布局,在东汉以后转换为“坐北朝南”。杨氏认为这种从东西轴向南北轴变化的原因与礼制有关,因此从南郊祭天之礼的制度化和元会议的大规模化中去寻找线索。杨氏认为,针对国君的大朝之礼出现

于中央集权体制趋于形成的战国时期。统一的秦帝国成立后,遂将之作为元会议,使其更加隆重。其后,这一隆重化的趋势得以持续,至东汉时达到顶点,对都城布局予以决定性影响。

杨氏对规模日益庞大的元会议的内容和目的进行了考察,指出:元会议在尊崇“皇帝之贵”的同时,还明确了群臣的序列;群臣和宗室向皇帝朝贺、“上寿”;并通过郡国上计(年度报告)的形式对全国各地一年间的情况予以检查、考核,以达到强化中央集权体制的目的,具有重要的政治意义。^②

对于杨宽氏的议论,基本上可以认同,但有几个地方是错误的。^③另外,关于元会议的内容和目的,尚有从君臣关系论、王朝的地方支配、礼仪构造等几个方面进行考察、重新予以审视的余地。在此,我们以礼仪内容较为清晰的统一帝国形成后的中国古代元会议为研究对象。中国古代的元会议于两汉时期初具形式,两晋时期作为礼仪已告完成,隋唐时期在变化的同时,又得以发展。这一历史的进程,与朝政、朝议的发展轨迹是一致的。这表明,朝政和朝会礼仪是相互关联的。以下将论述其具体状况。

一 两汉时期元会议的形成

(1) 元会议的起点——汉高祖无意中的自语

关于朝会礼仪较为详细的记述,始见于汉初。那是汉王朝权力基本确立的高祖七年(公元前200年)的事情。高祖统一天下后,“悉除秦仪法,为简易。群臣饮争功,醉或妄呼,拔剑击柱,上患之”。目睹此景的叔孙通建议制定朝廷礼仪,“采古礼与秦仪杂就之”。高祖遂令曰:“可为试之,令易知,度吾所能行为之。”经过一个多月的预演,十月正式举行朝会。《汉书》卷四三《叔孙通传》中这样记述:

汉七年,长乐宫成,诸侯群臣朝十月。仪:先平明,谒者治礼,引以次入殿门。廷中陈车骑戍卒卫官,设兵,张旗志。传曰“趋”。殿下郎中侠陛,陛数百人。功臣、列侯、诸将军、军吏以次陈西方,

东乡；文官丞相以下陈东方，西乡。^④ 大行设九宾，肱句传。于是皇帝辇出房，百官执戟传警，引诸侯王以下至吏六百石以次奉贺。自诸侯王以下莫不震恐肃敬。至礼毕，尽伏，置法酒。诸侍坐殿下皆伏抑首，以尊卑次起上寿。觴九行，谒者言“罢酒”。御史执法举不如仪者辄引去。竟朝置酒，无敢喧哗失礼者。于是高帝曰：“吾乃今日知为皇帝之贵也！”

使刘邦初识皇帝尊严的，是“采古礼与秦仪杂就之”的朝会之礼。它部分继承了秦代的朝会礼仪。这一礼仪的程序包括：①参加仪式者列队、待诏殿前；②进入殿廷、整列，设定殿上席次；③皇帝驾到、呈献贺词；④酒礼——寿酒九巡。其中心，自然是③呈献贺词和④酒礼。直至唐代，呈献贺词与酒礼——宴饗一直是古代国家元会议的基本要素。在此基础之上，反映出各个时代特色的朝会礼仪方得以展开。（参见图1）



图1 朝见图

任日新：《山东诸城汉墓画像石》（载于《文物》1981年第10期）

描绘了地方官府朝见的情景

举行朝会之礼的十月一日是汉朝的元旦,这也是对秦制的继承。其后,随着太初元年(公元前104年)改历,武帝以正月为岁首之后,直至东汉末,汉王朝以十月一日到九月底为会计年度。元旦与十月一日遂具有同等的重要性,在这两天均举行大朝会。但是,高祖七年的朝会,参加者仅限于诸侯王以下、六百石以上的高级官吏,再度确认君臣关系的礼仪并不包含其中。对应唐代的朝会而言,只相当于五品以上高级官僚每日参加的朝会。在汉代,每月的最初一日举行朝会(《晋书》卷二一《礼志下》)。高祖七年的朝会,直接向我们展示了月朔朝会的礼仪程序。^⑤这次朝会,成为朝会之礼的基础,是形成于西汉时期的元会议的出发点。

(2) 东汉时期的元会议

完整记述西汉时期元会议的史料未能保存下来。但是,东汉初永平元年(58年)正月开始举行上陵礼,“(明)帝率公卿以下朝于原陵(光武帝墓),如元会议”(《后汉书·明帝纪》)。此外,同时代班固《两都赋·东都赋》(《文选》卷一)和张衡《东京赋》(《文选》卷三)中的文字表明,在洛阳举行的元会议已呈现出一种非常完备的景象。高祖七年的朝会之后,元会议渐次得以完善。大概在西汉后期的宣帝之时,与东汉直接关联的礼仪已经形成。《续汉书·礼仪志中》对其内容有如下记述:

每岁首〔正月〕,为大朝受贺。其仪:夜漏未尽七刻,钟鸣,受贺。及贄,公、侯璧,中二千石、二千石羔,千石、六百石雁,四百石以下雉。(刘昭注补引蔡邕《独断》曰:“三公奉璧上殿,向御坐,北面,太常赞曰:‘皇帝为君兴。’三公伏,皇帝坐,乃进璧。古语曰:‘御坐则起’,此之谓也。”)百官贺正月。二千石以上上殿称万岁。举觞御坐前。司空奉羹,大司农奉饭,奏食举之乐。百官受赐宴飧,大作乐。

东汉时期的元会议,虽然较为简质,但从内容上已可分为朝与会两部分。前半部分朝仪的中心是委贄之礼,三公、诸侯、相当于卿的秩

二千石的官员、相当于大夫的秩千石至六百石的官员、相当于士的四百石以下至二百石的官员,分别向皇帝进献璧玉、羔、雁、雉。后半部分会议的中心,是上殿称万岁、举觞和殿庭的宴饗、作乐。

大致框架确定于西汉后期至东汉初期的元会议,此后直至隋唐时期,基本被继承下来。所以,弄清汉代元会议的结构特点,对于解明汉代至唐代古代专制国家礼仪秩序的原貌,具有极其重要的意义。下面,将以朝仪和会议两部分为中心,对元会议进行分析,进而考察其结构性特点。朝仪和会议当中,更为重要的是内含奉贄之礼的前者。因此,首先从对朝仪的研究开始。

二 汉代元会议的构造

(1) 元会议的构造——委贄之礼

《续汉书·礼仪志》刘昭注补引晋人挚虞《决疑要注》云:“古者朝会皆执贄,侯、伯执圭,子、男执璧,孤执皮帛,卿执羔,大夫执雁,士执贄。汉、魏粗依旧制,正旦大会,诸侯执玉璧,荐以鹿皮,公卿以下所执如古礼。”委贄之礼,源自春秋时代的“策名委质”,是对君主表示臣服的礼仪。下面,对此稍加考察。

“贄”乃“质”(去声)的同音互用。委质亦被称为置质、错质。如《荀子·大略》云:“有国之君,不息牛羊;错质之臣,不息鸡豚。”唐人杨倞注曰:

错,置也。质,读为贄。《孟子》曰:“出疆必载质”(《滕文公下》),盖古字通耳。置贄,谓执贄而置之君。《仪礼·士相见礼》曰:“士大夫莫贄于君,再拜稽首。”《礼记》曰:“畜乘马者,不察于鸡豚。”(《大学》)或曰:“置贄,犹言委质也。”言凡委质为人臣,则不得与下争利。

委贄,乃臣服之时向君主贡献礼物之意。换言之,委贄是表示臣服的礼仪。⑥

有关表示臣服之礼委贄(置贄)的记载,散见于春秋战国时期的史料。如《春秋左氏传》僖公二十三年(公元前637年)条载有晋狐突之言:“子之能仕,父教之忠,古之制也。策名、委质,贰乃辟也。”对于“策名委质”,服虔注《左氏》曰:“古者始仕,必先书其名于策,委死之置于君,然后为臣,示必死节于其君也。”(《史记》卷六七《仲尼弟子列传》“子路后儒服委质”条司马贞《索隐》所引)夙沙僖对晋中行穆子称曰:“委质为臣,无有二心。委质而策死,古之法也。”(《国语·晋语九》)另外,豫让所说的“既已委质臣事人,而求杀之,是怀二心以事其君也”,也表达了同样的含义(《史记》卷八六《刺客列传》)。

元会议上,中央官员们举行的委贄之礼,既是对皇帝表示臣服的誓约,也意味着在新年伊始之际更新君臣关系。每年通过这种再次确认君臣关系的仪式,树立朝政之中皇帝的极端重要性。

在稍后的时代里,有具体记述策名委贄与君臣关系之间关联的实例。《三国志》卷六《刘表传》裴松之注引《傅子》曰:

初(刘)表谓(韩)嵩曰:“今天下大乱,未知所定,曹公拥天子都许,君为我观其釁。”嵩对曰:“圣达节,次守节。嵩,守节者也。夫事君为君,君臣名定,以死守之;今策名委质,唯将军所命,虽赴汤蹈火,死无辞也。以嵩观之,曹公至明,必济天下。将军能上顺天子,下归曹公,必享百世之利,楚国实受其祐,使嵩可也;设计未定,嵩使京师,天子假嵩一官,则天子之臣,而将军之故吏耳。在君为君,则嵩守天子之命,义不得复为将军死也。唯将军重思,无负嵩。”表遂使之,果如所言,天子拜嵩侍中。

从秦汉至六朝后期诸王朝,都是由两种性质不同的君臣关系统合而成的:一是皇帝直接任命的命官与皇帝之间的第一重君臣关系;二是诸官府,特别是地方州、郡、县长官任命的属吏和长官之间的第二重君臣关系。^⑦

以东汉为例。东汉时期的官吏总人数为152,986人(《通典》卷三六《职官》一八“后汉官秩差次”。下同)。其中,属于命官的内外文武

官-中央官员和地方官员的总数是 7,567 人,他们与皇帝之间结为第一重君臣关系。总数 7,567 人的官员中,中央官员有 1,055 人,地方官员有 6,512 人。参列元会议的官员大约为 1,000 余人。

命官以外的吏员,即诸司职掌有 145,149 人。其中,在中央诸官府任职的有 14,225 人,在地方诸官府任职的有 131,194 人。这一庞大的吏员群,与皇帝任命的命官不同,是由诸官府长官通过其掌握的人事权独自编制而成。尤其是地方官府州、郡、县的长官,独自行使对属吏层的人事权,长官与属吏之间结为君臣关系。君臣关系即使因人事变动不复存在,但故主-故吏关系其后依然得以延续。东汉时期有郡国 105、县(邑、道、侯国)1,180(《续汉书·郡国志五》)。从形式上看,全国有 1,285 个地方官府,那么也就会有同等数目的第二重君臣关系的存在。

前引《傅子》中的一段文字,非常形象地叙述了荆州牧刘表与从事中郎韩嵩(原文误作“崇”,此处改正。——译者注)第二重君臣关系、和皇帝与侍中韩嵩第一重君臣关系之间的紧张状态。综合第一重、第二重君臣关系而言,君臣关系的成立是以臣下的策名委贄和与此相应的君主通过辟召、拜命等形式授予官职为契机的。由刘表和韩嵩之间的对话可以看出,在双重的君臣关系之中,皇帝-命官之间的第一重君臣关系处于优先地位。另外,君臣关系虽然是相互的,但臣下必须以死事君,君主一方无疑是最终的重心所在。通过元会议所实现的,是对皇帝和命官之间的第一重君臣关系的更新和再确认,以及对皇帝的臣服。

作为再度确认君臣关系的元会议,对新即位的皇帝来说,就具有特殊的意义。新皇帝正是在最初的元会议上,首次接受臣下表示臣服的宣誓,在新确立的君臣关系的基础上施行统治的。记述此类事件的史料有若干条。首先,在此以少帝北乡侯为例。《后汉纪》卷一八《顺帝纪上》永和元年(136 年)条云:

诏问公卿北乡侯宜加谥列昭穆与木主否,群僚皆谓宜加谥。司隶校尉周举议曰:“北乡侯本非正统,奸臣所立,立未逾岁,年号

未改，皇天不祐，大命夭斨。孔子作《春秋》为制，王子猛不称崩，鲁子野不书葬。北乡无他功德，以王礼葬，于事已崇，不宜称谥。”上从之。

少帝北乡侯作为正统皇帝而未能列祀于宗庙，就是因为“立未逾岁，年号未改”即夭折之故。也就是说，未能来得及在新年之际接受来自臣下的臣服之礼。这一点，在下面的例子中也可以得到确认：

（董遇）常从太祖西征，道由孟津，过弘农王冢。太祖疑欲谒，顾问左右，左右莫对，遇乃越第进曰：“春秋之义，国君即位未逾年而卒，未成为君。弘农王即阼既浅，又为暴臣所制，降在藩国，不应谒。”太祖乃过。（《三国志》卷一三《王肃传》裴松之注所引《魏略》）

作为汉王朝国家哲学的春秋公羊学说，不把未逾年的君主视为正式的君主。^⑥相反，即使是幼帝，若即位逾年，亦可作为正式的皇帝享受祭祀，孝殇帝即是如此。

孝殇帝于和帝死后的元兴元年（105年）十二月辛丑夜即皇帝位，时出生仅百余日。逾年改元为延平元年，八月辛亥夭逝。出生后大约只活了一年。其后，冲帝永熹元年（145年），在议论帝陵次序之时，以“即位逾年，君臣礼成”（《后汉书·孝质帝本纪第六》）为由，确定了孝殇帝康陵—安帝恭陵—顺帝宪陵的帝陵次序。若仅仅即位，皇帝还不能算作真正的皇帝。“即位逾年，君臣礼成”，即必须通过元会议的委贄之礼、结成新的君臣关系之后，才能成为真正的皇帝。近年来，在日本的中国古代史研究中，皇帝和天皇的即位典礼成为重要的研究领域。在思考皇帝、天皇的权力之时，即位典礼的问题非常重要，对此也取得了不少研究成果。而元会议所发挥的作用似乎为人们所忽视，故有必要在此特别强调其意义所在。

（2）元会议的构造——关于会议

此前所引《续汉书·礼仪志中》介绍的元会议，包括以下内容：

① 二千石以上官员即公卿“上殿称万岁，举觞御座前。司空奉羹，大司空奉饭，奏食举之乐”。② 其他的官员在殿庭“受赐宴饗，大作乐”。对此，刘昭注补引蔡质《汉仪》，作了更为具体的描述：

正月旦，天子幸德阳殿，临轩。公卿、将、大夫、百官各陪〔位〕朝贺。蛮、貊、胡、羌朝贺毕，见属郡计吏，皆〔陛〕觐，庭燎。宗室诸刘亲会，万人以上，立西面。位既定，上寿。〔群〕计吏中庭北面立，太官上食，赐群臣酒食，〔西入东出〕。御史四人执法殿下，虎贲、羽林〔张〕弓〔挟〕矢，陛戟左右，戎头偃胫陪前向后，左右中郎将〔位〕东〔南〕，虎贲、羽林将〔位〕东北，五官强〔位〕中央，悉坐就赐。作九宾〔散〕乐。舍利〔兽〕从西方来，戏于庭极，乃毕入殿前，激水化为比目鱼，跳跃嗽水，作雾障日。毕，化成黄龙，长八尺，出水嬉戏于庭，炫耀日光。以两大丝绳系两柱间，相去数丈，两倡女对舞，行于绳上，对面道逢，切肩不倾，又躅局出身，蔽形于斗中。钟磬并作，〔倡〕乐毕，作鱼龙曼延。小黄门吹三通，谒者引公卿群臣以次拜，微行出，罢。卑官在前，尊官在后。

东汉时期的元会议，在洛阳北宫的德阳殿举行。德阳殿南北七丈（16米），东西三十七丈四尺（约86米，《续汉书·礼仪志中》刘昭注补引《洛阳宫阁簿》），陛高二丈（4.6米），可容纳万人（《续汉书·礼仪志中》刘昭注补引蔡质《汉仪》）。从东距宫殿43里（约18公里）的偃师县，即可望见朱雀五阙和德阳殿，巍峨壮观，耸入云霄（同上）。

参加东汉时期元会议的，有百官、四夷、郡国计吏、宗室等，人数在1万人以上。场面之壮观，超出想像。四夷、郡国计吏参加的意义，容待稍后再行考察。在此，仅就元会议内容的特点进行论述。

会议的内容，由皇帝的赏赐、宴饗、歌舞和音乐组成。会议的赏赐、宴饗，带有皇帝针对委贲之礼时，公卿、百官呈献礼物予以答谢的含意。关于这种赠答的场面，班固是这样叙述的：

于是庭实千品，旨酒万鍾。列金罍，班玉觞。嘉珍御，太牢

飧。尔乃食举雍彻，太师奏乐。陈金石，布丝竹。钟鼓铿锵，管弦烨煜。……万乐备，百礼暨。皇欢浹，群臣醉。降烟煜，调元气。然后撞钟告罢，百僚遂退。（《文选》卷一《两都赋》^⑨）

通过宴饗和歌舞、音乐所带来的，是君臣之间的和合。张衡《西京赋》云：“君臣欢康，具醉醺醺……上下通情，式宴且盘。”（《文选》卷三）李善注引薛综语，释之为“君情通于下，臣情达于上，故能国家安而君臣欢乐也”。即会议的举行，有益于促进君臣的和合与国家的安宁。

元会议上对臣下的赏赐、宴饗意味着新成立的君臣关系的和合与朝廷的秩序化。就元会议整体而言，前半部分的朝仪，通过臣下的委贄之礼——呈献礼物，再次确认、建构君臣关系；后半部分的会议，则是通过皇帝的赏赐、宴饗之类的赠答，以期实现新建立的君臣关系的和合与朝廷的秩序化。

但元会议所具有的意义，并不仅限于此。上计吏与异民族的参加，也是其重要内涵。

（3）元会议的构造——元会和地方（郡国）的关系

何谓“上计吏”？汉代有被称作“上计”的制度。^⑩承担上计制度职责的地方郡国属吏，就是上计吏。如东汉后期北海郡太守（相）孔融，选择才任公卿之士担任上计吏，“以郑玄为计掾，彭璆为计吏，（邴）原为计佐”（《三国志》卷一一《邴原传》裴松之注引《原别传》）。上计吏由郡国属吏之中选择数名组成。正如《后汉书·文苑列传·赵壹传》所言：东汉灵帝光和元年（178年），“是时司徒袁逢受计，计吏数百人皆拜伏庭中，莫敢仰视”。全国的上计吏约数百人。两汉时郡国数约为百余，以一郡数人计，上计吏的总数为数百人是很自然的事情。上述两条史料是东汉后期的，西汉时期上计吏的情况也大致与此相类。^⑪上计吏的任务，是我们将要讨论的问题。

上计制度，是根据“朝会上计律”这一法律而制定的。卫宏《汉旧仪》所引“朝会上计律”极为简略，恐怕只是部分引用而已。云：“常以正月旦，受群臣朝贺。天下郡国奉计最贡献。”（《玉海》卷一八五《食货·会计》所引）可见，上计由计最和贡献两部分组成。下面，首先来

看计最的内容。

如前所述,汉代的财政年度是从十月一日到次年的九月三十日。首先,由县对郡行计最。据东汉胡广所云:“秋冬岁尽各计县户口垦田,钱谷入出,盗贼多少,上其集簿。丞尉以下,岁诣郡,课校其功。功多尤为最者,于廷尉劳勉之,以劝其后。负多尤为殿者,于后曹别责,以纠怠慢也。”(《续汉书·百官志五》“县令”条刘昭注补)

郡国在接受所属各县的报告后,“岁尽遣吏上计。并举孝廉,郡口二十万举一人”(《续汉书·百官志五》“郡太守”条)。其上计内容,基本上可以认为是在县集簿的基础上汇总而来的。为什么这样说呢?因为与元会议同在正月举行的上陵礼上,“群臣受赐食毕,郡国上计吏以次前,当神轩占其郡国谷价,民所疾苦,欲神知其动静”(《续汉书·礼仪志上》、《后汉书·明帝本纪第二》“永平元年正月”条李贽注引《汉官仪》)。班固《两都赋》(东都赋)中,也记有“春王三朝,会同汉京。是日也,天子受四海之图籍,膺万国之贡珍”(《文选》卷二),表明元会时,各郡国上呈所辖户籍和领域地图。郡国面向中央的上计,也与县向郡国的报告同样,是以户口、垦田数、钱谷出纳数和盗贼发生件数的集簿为基础形成的。所谓计最,是地方郡国对中央政府所作的有关本地一年间财务、政务的报告。

但需注意的是,根据“朝会上计律”和《两都赋》中的记述,上计似乎是在元会议时方才举行。实际上,上计是分成两个阶段来完成的。第一阶段,如前文所引,“是时司徒袁逢受计,计吏数百人皆拜伏庭中,莫敢仰视”(《后汉书·文苑列传·赵壹传》)。上计吏携报告书,从各郡国来到京城,西汉时献诸丞相,东汉时献诸司徒,是为实务行政阶段。^⑩元会议上,上计吏谒见皇帝的仪式属第二阶段。这是行政手续完成后,对此表示慰劳的、礼仪性的象征行为。“朝会上计律”和《两都赋》中,叙述的正是以象征性礼仪为中心的上计制度。

构成上计制度第二部分的是贡献。贡献,又称献费或赋,由全国百余郡国上缴中央的租税和地方特产组成。地方特产数额不大,在财政方面无甚意义;但作为地方特产的贡献物,在维护皇权方面发挥着重要的作用。对此,将另文予以考察。

若要理解贡献制度,首先有必要大致了解一下汉代租税、财政制度的概略。汉代的租税,主要有交纳收获物 1/30 的田租、15—16 岁的男女每人每年交纳 120 钱的算赋、15—56 岁男子每年一个月的地方劳役——更徭。除货币之外,还以谷物、布帛、金银等实物、原料形态,储存于诸郡国。

贡献制度,是从储存于诸郡国的租税当中,按郡国人口人均 63 钱的比例向中央交纳货币或实物的制度。西汉末期的在籍人口约 6,000 万人,中央政府每年从各郡国可获得价值约 40 亿钱的贡献物。它们成为中央财政的主要收入来源。^⑩因此,在举行上计的每年年末,总额约 40 亿的钱物从各地方郡国流入中央,京城成为全国的物流中心。贡献制度,就是郡国对以皇帝为中心的汉王朝,以能够看得见的形式表示从属的贡纳关系。

如上所述,上计制度是由记载郡国户口、垦田数、钱谷出纳数和盗贼发生件数为中心的财务、政务报告以及相当于各郡国人均 63 钱的钱物贡纳而组成的。

虽不属上计内容,但尚有跟随上计吏从地方来到中央的人们。第一种人,是根据孝廉、贤良、文学等诸科目,被察举(推举)为官员候补者。如前文所引,郡国守、相“岁尽遣吏上计。并举孝廉,郡口二十万举一人”(《续汉书·百官志五》“郡太守”条),每年郡国将孝廉科的官员候补者推荐给中央。被察举的孝廉,在通过中央的考试(策问—试问)之后,根据其成绩担任秩比六百石至比三百石的郎官(三署郎),与皇帝结为君臣关系。郎官,就是在皇帝听政的宫殿担任警护之责的武官;元会议之时,则在正殿的台阶左右维持秩序。郎官没有定员,其数量有时超过 1,000 人。郎官制度,实际上是官僚预备军的储存机构。

第二种人是卫士。所谓卫士,是指 20—56 岁的男子(正)一生中必须有一次至京师卫尉府服役一年,担任宫城、城、庙、官府等警备任务的制度。每年从地方郡国有总计数万人的卫士至京城轮值。在新、旧卫士交换之际,要举行慰劳完成任务卫士的饗遣仪式。^⑪这一饗遣故卫士的仪式,在详细记载一年之内各种礼仪日程的《续汉书·礼仪志》中,作为元会议之前季冬十二月的礼仪被记述下来。另外,对新来

的卫士,皇帝“正月五日,大置酒,饗卫士”(宋·钱文子:《补汉兵志》引《汉旧仪》)。由此可见,卫士轮换的时期,很可能是在元旦前后。^⑤果真如此的话,这些新任卫士与上计吏一同来到京城,也就是很自然的事情。

在元旦元会议举行的上计,并不仅仅是报告过去一年的财会、政务状况和呈纳贡献物,新的官员候补者的贡进和担负首都警备的卫士进京也与之相伴。因此,元会议就成为象征以皇帝为代表的中央政府和地方郡国之间贡纳-从属关系更新的场所。

经过以上多方面的考察之后可以看出,呈现在我们面前的汉代元会议虽然并不十分清晰,但基本上可以分为朝仪和会议。朝仪是中央官僚向皇帝献贄(礼物)、更新君臣关系的仪式;会议则是皇帝通过赐物、宴饗-酒食、音乐、歌舞等形式回赐官僚献礼、和合更新伊始的君臣关系的场所。这样,不仅使皇帝和命官之间的第一重君臣关系得到再度确认并使之融洽,元会议还通过上计吏的参与、上计制度,重新确定了以皇帝为代表的中央政府和地方郡国之间的贡纳-从属关系;进而又通过周边异民族的参加、入贡,更新中华-夷狄关系。如此看来,元会议所象征的,是皇帝统治的整个宇宙的更新。这一礼仪,至西晋时期在制度上得以完成。

第二节 元会议的成立——第二期:西晋—六朝末

三国时期的魏也举行元会议。《宋书》卷一四《礼志一》引何桢《许都赋》、王沈《正会赋》,记述了在许昌举行的元会议的部分内容。之所以在许昌举行元会议,是因为魏文帝自汉取得政权后,在修复洛阳宫殿之际,暂时以许昌为都城之故。许昌宫殿狭小,只能在城外南郊建造设施以举行元会议。返回洛阳后,遂又重新恢复了汉代旧仪。(《通典》卷七〇《礼三〇》:“元正冬至受朝贺。”)《魏略》云:“正始元年(240年),南风大起数十日,发屋折树,动太极殿东阁。元旦大会,又甚倾杯案,曹休将诛之征也。”(《太平御览》卷二九所引)这表明,洛阳宫殿建

设完成后,是在太极殿举行元会议的。此后,直至唐代,元会议均在太极殿举行。

另据《宋书》卷一四《礼志一》:汉王朝在十月一日举行与元会同样的礼仪。其后又云:“魏、晋则冬至日受万国及百僚称贺,因小会。其仪亚于岁旦,晋有其注。”冬至正值阴阳交替、阳气渐盛之际,与元旦具有同样的意义。这样,汉代元旦、十月朔的礼仪,在魏晋以后就转换为元旦、冬至的组合了。这种组合仪式经历隋唐,直至赵宋以后仍被继承下来。但正如刘宋何承天所云:“魏元会议无存者”(《宋书》卷一四《礼志一》),魏元会议的详情已难以究明。

一 西晋《咸宁仪注》的制定

详情虽然无从得知,但从东汉末至西晋时期政局动荡之中,元会议的仪式似乎逐渐出现了混乱。晋武帝在统一天下之前的咸宁年间(275—279年),重新制定了《咸宁仪注》。正如傅玄《元会赋》所言:“考夏后之遗训,总殷、周之典艺,采秦、汉之旧仪,定元会之嘉仪。”(《宋书》卷一四《礼志一》)当时的《咸宁仪注》是在综合了历代礼仪的基础上制定而成的。《咸宁仪注》中的礼仪程式,至隋唐时期仍基本得以继承,并对以后的元会议给予了决定性影响。可以说,它标志着中国古代元会议的完成。虽略显冗长,但在此仍引用《宋书》卷一四《礼志一》中记载的《咸宁仪注》,对其内容作一介绍。

《咸宁仪注》

(1) 元旦前日

守官宿设王公卿校便坐于端门外,大乐鼓吹又宿设四厢乐及牛马帷阁于殿前。夜漏未尽十刻,群臣集到,庭燎起火。上贺谒报,又贺皇后。还从云龙东中华门入谒,诣东阁下便坐。

(2) 晨贺

漏未尽七刻,群司乘车与百官及受贽郎下至计吏,皆入,诣陞部立。其陞卫者,如临轩仪。漏未尽五刻,谒者仆射、大鸿胪各

奏：“群臣就位定。”漏尽，侍中奏：“外办。”皇帝出，钟鼓作，百官皆拜伏。太常导皇帝升御座，钟鼓止，百官起。大鸿胪跪奏：“请朝贺。”治礼郎赞：“皇帝延王登。”大鸿胪跪赞：“蕃王臣某等奉白璧各一，再拜贺。”太常报：“王悉登。”谒者引上殿，当御座。皇帝兴，王再拜。皇帝坐，复再拜，跪置璧御座前，复再拜。成礼讫，谒者引下殿，还故位。治礼郎引公、特进、匈奴南单于子、金紫将军当大鸿胪西，中二千石、二千石、千石、六百石当大行令西，皆北面伏。大鸿胪跪赞：“太尉、中二千石等奉璧皮帛羔雁雉，再拜贺。”太常赞：“皇帝延君登。”礼引公至金紫将军上殿，当御座。皇帝兴，皆再拜。皇帝坐，又再拜。跪置璧皮帛御座前，复再拜。成礼讫，赞者引下殿，还故位。王公置璧成礼时，大行令并赞，殿下中二千石以下同。成礼讫，以赞授受赞郎，郎以璧帛付谒者，羔雁雉付太官。太乐令跪请奏雅乐^⑮，以次作乐。乘黄令乃出车，皇帝罢入，百官皆坐。昼漏上水六刻，诸蛮夷胡客以次入，皆再拜讫，坐。

(3) 昼会

御入三刻，又出。钟鼓作。谒者仆射跪奏：“请群臣上。”谒者引王公至二千石上殿，千石、六百石停本位。谒者引王诣尊酌寿酒，跪授侍中。侍中跪置御座前。王还自酌，置位前。谒者跪奏：“蕃王臣某等奉觞再拜，上千万岁寿。”侍中曰：“觞已上。”百官伏称万岁，四厢乐作^⑯，百官再拜。已饮，又再拜。谒者引诸王等还本位。陛者传就席，群臣皆跪诺。侍中、中书令、尚书令各于殿上上寿酒，登歌乐升，太官令又行御酒。御酒升阶，太官令跪授侍郎，侍郎跪进御座前。乃行百官酒。太乐令跪奏：“奏登歌。”^⑰三。终，乃降。太官令跪请御饭到陛，群臣皆起。太官令持羹跪授司徒；持饭跪授大司农；尚食持案并授侍郎，侍郎跪进御座前。群臣就席，太乐令跪奏：“食。举乐。”^⑱太官行百官饭案遍。食毕，太乐令跪奏：“请进儻。”儻以次作。^⑲鼓吹令又前跪奏：“请以次进众伎。”^⑳乃召诸郡计吏前，授敕戒于阶下。宴乐毕，谒者一人跪奏：“请罢退。”钟鼓作，群臣北面再拜出。

正如《咸宁仪注》所明示的那样,元会议成立时期的第一个重要特征,是汉代并不那么分明的朝仪和会议已明确区别开来。在《咸宁仪注》正文之后,《通典》卷七〇注曰:“未尽七刻谓之晨贺,昼漏上三刻更出,百官奉寿酒,谓之昼会。”^②根据这一区别,上记《咸宁仪注》的内容可归纳如下:

(1) 晨贺——再度确认君臣关系的仪式

委贽之礼

(2) 昼会——君臣和合仪式

① 上寿、万岁之礼

② 宴饗——酒礼、共食

③ 歌舞——音乐、舞、众伎

④ 上计吏敕戒

以上内容表明,礼仪程式虽日趋明确化,但元会议的实质性构造与汉代仍然是一致的,即明确君臣关系的更新、作为其间关系和合象征的礼仪构造是相同的。关于这一点,有一段话意味深长。

众所周知,对建立东晋功劳最大者为王导。元帝时朝会之际,皇帝甚至允许王导登上殿阶,一同坐于御座之旁(《晋书》卷六五《王导传》)。在举行元会议时如何对待王导,当然就成为问题。

时又通议元会日帝应敬司徒王导。博士郭熙、杜援等以为礼无拜臣之文,谓宜除敬。侍中冯怀议曰:“天子修礼,莫盛于辟雍。当尔之日,犹拜三老,况今先帝师傅。谓宜尽敬。”事下门下,(荀)奕议曰:“三朝之首,宜明君臣之体,则不应敬。若他日小会,自可尽礼。”诏从之。(《晋书》卷三九《荀奕传》)

元会议,其目的在于更新与和合君臣之间的关系,在维持国家中枢政治秩序方面具有重要的作用。即使对立下卓越功绩的王导,也不能无视其基本功能。

二 上计吏敕戒仪式

《咸宁仪注》中引人注目的第二个特征,是在昼会最后登场的上计吏敕戒仪式。汉代的元会议上,有上计吏被召至殿下、谒见皇帝的仪式。这是对现实中存在的反映地方郡国和中央政府之间贡纳-从属关系的上计制度的象征性展示。在《咸宁仪注》中,这种关系得以进一步发展。在皇帝出席的情况下,还要授予上计吏以敕戒。在此,简述其原委。

西汉时期,由丞相、御史大夫向郡国上计吏宣读皇帝的敕书。《续汉书·百官志一》“司空”条刘昭注补引《汉旧仪》曰:

御史大夫、上计丞长史曰:“诏书殿下布告郡国:臣下承宣无状,多不究,百姓不蒙恩被化,守长史到郡,与二千石同力为民兴利除害,务有以安之,称诏书。郡国有茂才不显者言上。残民贪污烦扰之吏,百姓所苦,务勿任用。勿察不称者^③,刑法务得中,恶恶止其身。选举民侈过度^④,务有以化之。问今岁善恶孰与往年,对上。问今年盗贼孰与往年,得无有群辈大贼,对上。”

由于文中的主角是御史大夫,记述的应为西汉时期的事情。西汉末成帝绥和元年(公元前8年),御史大夫一度改名为大司空,哀帝建平二年(公元前5年)重又恢复为御史大夫,元寿二年(公元1年)再改为大司空。迨至东汉,光武帝建武二十七年(51年)去掉“大”字成为司空以后,直至东汉后期,名称再未变化。西汉时期的御史大夫,在东汉时期就成为司空了。

御史大夫以皇帝诏书的形式通过上计吏向地方官宣谕的敕戒内容包括:(1) 地方政治与人民的安宁;(2) 纠正属吏任用与察举中的问题;(3) 刑罚判决的公正;(4) 禁止人民奢侈。最后,还要向上计吏询问谷物的收成和盗贼发生的件数。对谷物收成和盗贼发生的询问,已与汉代上计制度的内容直接相关。

这种敕戒也由丞相施行。“哀帝元寿二年(公元1年),以丞相为大司徒。郡国守长史上计事竟,遣公出庭,上亲问百姓所疾苦。”(《续汉书·百官志一》“司徒”条刘昭注补引《汉旧仪》)其内容方面,因史料原文多有混乱,在此仅略述其概略。与前引御史大夫的例子相同,也包括:(1) 地方政治与人民的安宁;(2) 纠正属吏任用中的问题;(3) 刑罚判决的公正;(4) 禁止人民奢侈。此外,还有(5) 在衣食供给和疾病救治等方面的劝农奖励;(6) 对官府衙署的修缮和维护。这些都是以太守、相为代表的郡国长吏在统治地方时应当遵守的职务规范。

丞相、御史大夫对上计吏的敕戒,均以“诏书殿下”起始。此处所说的“殿下”,并不是举行元会议的正殿殿庭。正如前面所指出的那样,实际行政事务方面的上计,西汉、东汉时分别在丞相府和司徒府举行。以丞相府为例,因接受敕戒是在上计结束以后,“殿下”应当是指丞相府(司徒府)朝会殿的殿庭。根据《汉旧仪》中可以看到的两条敕戒,汉代上计结束后,在丞相府朝会殿殿庭,由丞相、御史大夫承皇帝之意,通过上计吏向地方官发布敕戒已成为惯例。

授与敕戒,西晋时期已体现在《咸宁仪注》所描述的元会议中。在元会议上授予敕戒,被认为始于东汉时期。《续汉书·礼仪志》所记载的元会议中,还看不到有关敕戒的内容。因此,很可能始自东汉后期以后。在西晋的第二代皇帝晋惠帝询问“元会问郡国计吏方俗之宜”的意义时,王浑答道:

旧三朝元会前计吏诣轩下,侍中读诏,计吏跪受。臣以诏文相承已久,无他新声,非陛下留心方国之意也。可令中书指宣明诏,问方土异同,贤才秀异,风俗好尚,农桑本务,刑狱得无冤滥,守长得无侵虐。其勤心政化兴利除害者,授以纸笔,尽意陈闻。以明圣指垂心四远,不复因循常辞。(《晋书》卷四二《王浑传》)

根据这一提案,《咸宁仪注》言及的上计吏敕戒是得到实行的。另外,授予敕戒的惯例似乎可以追溯至西晋以前,可追溯至东汉后期的可能性很大。

《咸宁仪注》所说的上计吏敕戒的内容已不可知,但王浑的诸条提案,与汉代丞相、御史大夫所授上计吏敕戒内容大致相同。这种上计吏敕戒,至六朝后期作为五条诏书得以制度化。《通典》卷七〇称:宋、南齐皆因晋制(《咸宁仪注》)。在叙述梁代的元会之礼时,谈到上计吏敕戒,云:“郡国各一人,皆跪受诏。侍中读五条诏,计吏更应诺讫。”其内容虽不明,但有关北齐的五条诏书则有详细记述。《隋书》卷九《礼仪志四》云:

计会日,侍中依仪劳郡国计吏,问刺史太守安不,及谷价麦苗善恶,人间疾苦。又班五条诏书于诸州郡国使人,写以诏牒一枚,长二尺五寸,广一尺三寸,亦以雌黄涂饰,上写诏书。正会日,依仪宣示使人,归以告刺史二千石。一曰,政在正身,在爱人,去残贼,择良吏,正决狱,平徭赋。二曰,人生在勤,勤则不匮,其劝率田桑,无或烦扰。三曰,六极之人,务加宽养,必使生有以自救,没有以自给。四曰,长吏华浮,奉客以求小誉,逐末舍本,政之所疾,宜谨察之。五曰,人事意气,干乱奉公,外内溷淆,纲纪不设,所宜纠劾。

以上记述表明,直至南北朝后期,上计制度基本上被继承下来。在年末的计会之日,受理上计、慰劳上计吏及询问地方情势;然后,在元日的元会上,授予上计吏敕戒、颁布五条诏书。通过举行年末计会和元会议,维系皇帝所代表的中央政府和地方州郡间的贡纳-从属关系。代表地方州郡、贡纳-从属关系的直接责任承担者,是以刺史、太守为代表的地方长吏。五条诏书的内容,实际上就是地方长吏所应遵守的职务规范。虽然多少有所出入,但与汉代以来皇帝通过上计吏要求地方长吏遵守的,在内容上是相同的。

五条诏书的直接源流,还是在西晋。泰始四年(268年)十二月,武帝“颁五条诏书于郡国:一曰正身,二曰勤百姓,三曰抚孤寡,四曰敦本息末,五曰去人事”(《晋书》卷三《武帝纪》)。此处虽然仅限于条目的提示,无法窥知具体内容。但视诸条目,除第三条的文字没有直接对

应外,两者的表现、内容几乎相同。泰始四年十二月的五条诏书,虽有若干表现和内容上的变化,但在南北朝后期的元会议上,基本上还是被作为敕戒授与上计吏和使者的。

泰始四年,在时间上正值制定《咸宁仪注》的咸宁年间(275—279年)之前。泰始四年十二月的五条诏书,很可能作为上计吏敕戒的内容,被《咸宁仪注》所采纳。但《咸宁仪注》并未直接言及五条诏书,《通典》也是在引用《咸宁仪注》之后,称宋、南齐也沿用晋制。直至梁和北齐,才初次触及五条诏书。另外,前引王浑在元会所云“诏文相承已久,无他新声”,对此也是语含嘲讽。如果这是武帝的五条诏书,王浑在其子惠帝面前的回答,未免令人惶恐。看来,《咸宁仪注》的上计吏敕戒,并不是武帝的五条诏书。其内容虽不详,但使用的很可能是前代的诏书。

从西汉到东汉时期,在上计的场合——丞相、司徒府举行的敕戒授予,至东汉后期开始与元会的上计吏谒见仪式结合起来。随后,在西晋的《咸宁仪注》中明确了其位置。此外,还有西晋武帝对地方长吏颁布的五条诏书。五条诏书后来虽有若干文字上的变化,但基本上似乎被传承下来。在六朝后期的南朝梁和北齐的元会上,与上计吏谒见敕戒仪式结合起来。《咸宁仪注》中的礼制,得以更为具体地展开。问题是,为什么必须通过上计吏敕戒仪式或五条诏书的颁布,来维持中央政府和地方政府之间的关系呢?

三 苏绰“六条诏书”的民众·国家观

通观汉代以来的敕戒和五条诏书的内容,令人想起西魏苏绰著名的“六条诏书”(《周书》卷二三《苏绰传》)。与汉代的敕戒和五条诏书一样,“六条诏书”也是以地方官为主要对象的。其具体条目:第一条,“先治心”;第二条,“敦教化”;第三条,“尽地利”;第四条,“择贤良”;第五条,“恤狱讼”;第六条,“均赋役”。其中,展示地方行政具体模式的第三至第六条的内容,与北齐五条诏书中的第一条“择良吏、正决狱、平徭役”及第三条“劝农田桑”相同。很显然,“六条诏书”与汉代以来

的敕戒和五条诏书属同一系列。“六条诏书”的特征,是将“治心”和“教化”列为最初两条,使其成为地方统治的根本。

对于“六条诏书”,“太祖(宇文泰)甚重之,常置诸座右。又令百司习诵之。其牧守令长,非通六条及计账者,不得居官”(《周书》卷二三《苏绰传》)。在西魏、北周的计会受理之日或元会议上是否颁布“六条诏书”,因缺乏记载,无从得知。但它具有与敕戒和五条诏书同样,甚至更为重要的意义,当是确定无疑的。

关于“六条诏书”,谷川道雄氏有出色的研究。^⑤谷川氏指出:“六条诏书”诸条目之间是相互关联的,它展示的是以地方官自身精神的纯化(清心)为基本条件、道义性和实务性有机地统一起来的地方政治的理想模式;虽然采用的是诏书的形式,但实际上是对“置身于人与人的关联之中、通过虚化自己以保证全体的存立”这一士族阶层伦理的明文化,并由此引导出土与民之间的共生关系。“六条诏书”比较长,颇富具体性。如欲对其多作了解,可参见谷川氏论文。

对于谷川氏《士族阶层伦理的明文化》的观点,我没有异议,但尚有几个仍需讨论的问题。第一,前面看到的“六条诏书”,位于汉代以来所追求的地方统治规范线上。它采用诏书这种形式,并不单纯停留在形式上,而应将其作为皇帝政治的一环予以理解。与此相关的第二个问题,是“六条诏书”中所体现的苏绰的人民观和君主论——国家成立的根据。

“六条诏书”有言:“天地之性,唯人为贵。明其有中和之心,仁恕之行,异于木石,不同禽兽,故贵之耳。”又云:“夫人者,天地之贵物,一死不可复生。”(《周书》卷二三《苏绰传》)堪称人本主义的人类观。但是,这并不是苏绰所固有的,而是以《孝经》(“天地之性,唯人为贵”)为基础的传统的人类观。不过,即使将人视为天地间万物之贵者,也并不意味存在着平等之人。“六条诏书”对民众是这样描述的:“民者冥也^⑥,智不自周,必待劝教,然后尽其力。诸州郡县,每至岁首,必戒敕部民,无问少长,但能操持农器者,皆令就田,垦发以时,勿失其所。”以农民为中心的民众,只是地方官教化的客体,被视为智慧不周之人而遭到蔑视。因此,后面以“若有游手怠惰,早归晚出,好逸恶劳,不勤事

业者，则正长牒名郡县，守令随事加罚，罪一劝百。此则明宰之教也”作为结束语。教化是以强制为背景的，民众成为管理的对象。

不仅在劳动方面，“六条诏书”在政治方面也否定民众的自治能力。第四条“擢贤良”起始即称：“天生烝民，不能自治，故必立君以治之。人君不能独治，故必置臣以佐之。上至帝王，下及郡国，置臣得贤则治，失贤则乱，此乃自然之理，百王不能易也。”这一主张的基础是，由于民众自身缺乏统治能力，因此君主的存在就成为必然，而佐助君主统治的官僚则处于从属的地位。民众若自行统治，君主即无必要；若无君主，官僚也就丧失其存在的余地。即使是从属地位，官僚的好坏对君主的统治也具有决定性的意义。因此，官僚的选择就成为一个课题。

苏绰肯定君主——皇帝权力存在的必要性，其根据是民众缺乏自治能力。这种观点并不是苏绰所固有的，而是非常传统的观念。为便于了解苏绰的立场，我们稍稍上溯前代，看几个例子。

“天生烝民”这一观点，正如在尹吉甫所作赞美宣王中兴西周的《诗经·大雅·烝民》中看到的那样，在春秋以前就存在。但《大雅·烝民》并没有歌颂树立君主。将上天创造民众和树立君主结合起来，始于《春秋左氏传》。《左传》文公十三年（公元前614年）条，记有邾文公所言“天生民而树之君，以利之”。同书襄公十四年（公元前559年）条，师旷有“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性”。以上两人所说的，是否直接反映了春秋时代的观点另当别论，民众缺乏自治能力的说法，在此尚未出现。

它的出现，是在战国时期。首先以《商君书·君臣》篇的记述为例：

古者未有君臣上下之时，民乱而不治。是以圣人列贵贱，制爵位，立名号，以别君臣上下之义。地广民众，万物多，故分五官而守之。民众而奸邪生，故立法制、为度量以禁之。是故有君臣之义、五官之分、法制之禁，不可不慎也。

文中将民众视作无法形成秩序、以致恶弊丛生的群体。因《商君书》属法家文献，圣人在此就代替上天，作为确立秩序的主体而出现。其中虽未直接言及民众缺乏自治能力，但与《左传》相比，显然更为接近“六条诏书”。

下面，再看一下《墨子·尚同下》。《尚同》分上、中、下三篇，内容几乎相同。在此之所以取《尚同下》篇为例，是因为它使用的言辞与《左传》相关联，而且更为接近“六条诏书”。《尚同下》篇云：

古者天之始生民，未有正长也。百姓为人。若苟百姓为人，是一人一义，十人十义，百人百人义，千人千义。逮至人之众，不可胜计也。则其所谓义者，亦不可胜计。此皆是其义，而非人之义。是以厚者有斗，薄者有争，是故天下之欲同一天下之义也。是故选择贤者，立为天子。天子以其知力，为未足独治天下。是以选择其次，立为三公。三公又以其知力，为未足独左右天子也，是以分国建诸侯……

在诸侯之下，还分别设有卿、宰、乡长、家君(家长)。文中指出，民众的个性化和一人一义(利)的主张，易于导致社会内部斗争状态的出现。为恢复共同性(“同一天下之义”)，就形成了从天子、三公至家君的国家形态。民众缺乏自治能力这一促使国家形成的诱因，在《墨子·尚同》中描述得更为具体，表现为民众个别化和一人一义的主张所导致的社会斗争状态。

统一国家成立后，与“六条诏书”同样的观念出现在诏敕中。现举两汉时期的两个例子：

盖闻天生众民，不能相治，为之立君以统理之。君道得，则草木、昆虫咸得其所；人君不德，谪见天地，灾异屡发，以告不治。(《汉书》卷一〇《成帝纪》竟宁三年十二月诏)

盖闻天生烝民，不能相理，为之立君，使司牧之。君道得于下，则休祥著乎上；庶事失其序，则咎征见乎象。(《后汉书·孝桓

帝纪第七》建和三年五月乙亥诏)

民众缺乏自治能力的主张,与汉代灾异说的结合,在此宣告完成。《左传》中的君主成立论,并不包含民众缺乏自治能力的内容。另一方面,在战国时期出现了以民众缺乏自治能力的主张为前提的制度形成论。将这种缺乏自治能力的主张与传统的君主成立论结合起来、形成更为牢固的国家成立论的,是在国家统一的汉王朝时期。以后的历代正史中,均可不断看到这一观念。在此,以北魏高闾所言为例。太和八年(484年),淮南王建议停止业已实施的俸禄制,高闾对此予以反论:

天生蒸民,树之以君,明君不能独理,必须臣以作辅。君使臣以礼,臣事君以忠。故车服有差等,爵命有分秩;德高者则位尊,任广者则禄重。下者禄足以代耕,上者俸足以行义。庶民均其赋,以展奉上之心;君王聚其材,以供事业之用。君班其俸,垂惠则厚;臣受其禄,感恩则深。于是贪残之心止,竭效之诚笃;兆庶无侵削之烦,百辟备礼容之美。斯则经世之明典,为治之至术。(《魏书》卷五四《高闾列传》)

高闾所上“经济表”中明确指出:上天创造的君主-官僚-民众这一国家构造中,民众的生产物是俸禄的资金来源,将其作为租税征收上来,分配给君主属下的官僚,对国家统治来说是必然的事情。

高闾“经济表”中,并没有明言民众缺乏自治能力,但事实上以此为前提是很清楚的。“六条诏书”将汉代诏书中的“不能相治”改为“不能自治”,“自治能力缺乏论”的论点表现得更加鲜明。占据古代国家中枢的君主——皇帝权力论,是在否定民众自治能力的基础上构筑而成的。需要说明的是,在此不拟讨论民众实际丧失自治能力的问题。关于民众自治能力的程度,则是需要另行讨论的问题。这里,仅将以君主、官僚为中心的统治者如何考虑与国家和民众的构成关系作为议题。

苏绰的“六条诏书”，立足于《左传》之后传统的君主论，并将之作为不能回避的前提。它伴随着对民众的蔑视和对其自治能力的否定而存在，民众仅仅被看做统治和教化的客体。在此，作为教化主体的君主、官僚和自治能力被否定，作为教化客体的民众，明确地划分成管理者和被管理者。谷川道雄氏所强调的使士与民之间形成共生关系的必要条件，不能不说是缺乏的。即使存在蔑视民众的共生关系，那也只能是伪善的。如果说苏绰的“六条诏书”是表述士族伦理的，也只是倾向于皇帝权力一侧，其展开是以与民众的隔绝为前提的。^②“至于士庶之际，实自天隔。”（《宋书》卷四二《王弘传》）

与民众直接相关的国家权力，是州、郡、县的地方组织。对于认为民众没有自治能力的国家来说，维持秩序只有依靠州、郡、县级行政。每年的元会议上，会见上计吏、授敕戒于各级地方长吏，就是为了通过对地方长官应当尽心竭力的行政和纪律指示，来高声宣言是由皇帝维持地方秩序的。也就是说，以此对表现地方贡纳—从属关系的上计——户籍、地图、租税、政务报告的呈进——宣示中央政府对地方的支配和地方秩序的维系。

但是，正如已指出的那样，从汉代到六朝的国家，是作为具有一定自主性的中央、地方诸官府多层次的联合体系而存在的。^③特别是地方官的自立性很强，州刺史、郡太守、县令等各地方官府的长吏，拥有自己官府属僚的人事权，与属僚之间建立起第二重君臣关系，在自己的属僚基础上实施统治。皇帝与地方联结的纽带，是皇帝与地方长吏之间建立的第一重君臣关系，通过这一纽带来实施地方行政、维持秩序。第一重君臣关系，在每年的元会议上得以更新，其中的上计吏谒见、敕戒仪式尤为重要。

通过以上双重的君臣关系得以实现的国家支配，在隋朝建立后发生了根本性的变化。君臣关系的改变，对以再度确认君臣关系之礼为核心的元会议也产生了很大影响，使其程序与内容均发生了质的变化。下一节，将考察隋唐时期的元会议及其特点。

第三节 元会议的展开——第三期：隋唐时期

一 《大唐开元礼》中的元会议

最为详细记载唐代元会议的，是玄宗开元(713—741年)年间叙述太极宫礼仪程序的《大唐开元礼》卷九七《皇帝元正冬至受群臣贺》。^⑳在此，简略地以表1《唐元会议进行表》和图1《太极殿元会议图》来概述其内容。

表1 唐元会议进行表
(《大唐开元礼》卷九七)

前日	尚舍奉御·太乐令等、礼仪用诸设施的筹备
当日 (1) 朝 贺	<p>(1) 王公、群臣、诸亲、朝集使、蕃客集合(中严)。①群臣、客使等，至东西朝堂内指定位置集合。②侍中版奏“中严”。</p> <p>(2) 群臣、客使等至门外整列(外办)。①群臣、客使等，至东西朝堂门外整列待命。②侍中版奏“外办”。</p> <p>(3) 皇帝服袞冕、御辇以出，即御座。</p> <p>(4) 朝贺之礼。①王公以下群臣、诸客使按顺序到达指定位置，全体再拜。②上公一人自西阶升殿，至御座前，奏上贺词：“某官臣某言，元正首祚，景福惟新，伏惟开元神武皇帝陛下，与天同休。”群臣、诸客使等全体再拜。③侍中前，宣制曰：“履新之庆，与公等同之。”④宣制讫，群臣、诸客使等全体再拜，舞蹈，三呼万岁，又再拜。</p> <p>(5) 诸州镇上表文、上奏祥瑞、诸州·诸蕃准备呈献贡物。</p> <p>(6) 诸州镇上表文、上奏祥瑞。</p> <p>(7) 诸州、诸蕃呈献贡物。①户部尚书贡纳诸州贡物。②礼部尚书贡纳诸蕃贡物。③太府接受诸州贡物、诸蕃贡物，退场。</p> <p>(8) 朝贺结束，皇帝、王公以下群臣、诸客使退出。</p>
当日 (2) 会	<p>(1) 朝贺结束后，尚舍奉御、尚食奉御等筹备会议。</p> <p>(2) 群臣、诸亲、客使，至门外整列——侍中版奏“外办”。</p> <p>(3) 皇帝服通天冠、绛纱袍，御辇以出，即御座。</p> <p>(4) 王公以下群臣、诸客使入庭，三品以上文武官、三等以上蕃客升殿、演奏“舒和之乐”。</p>

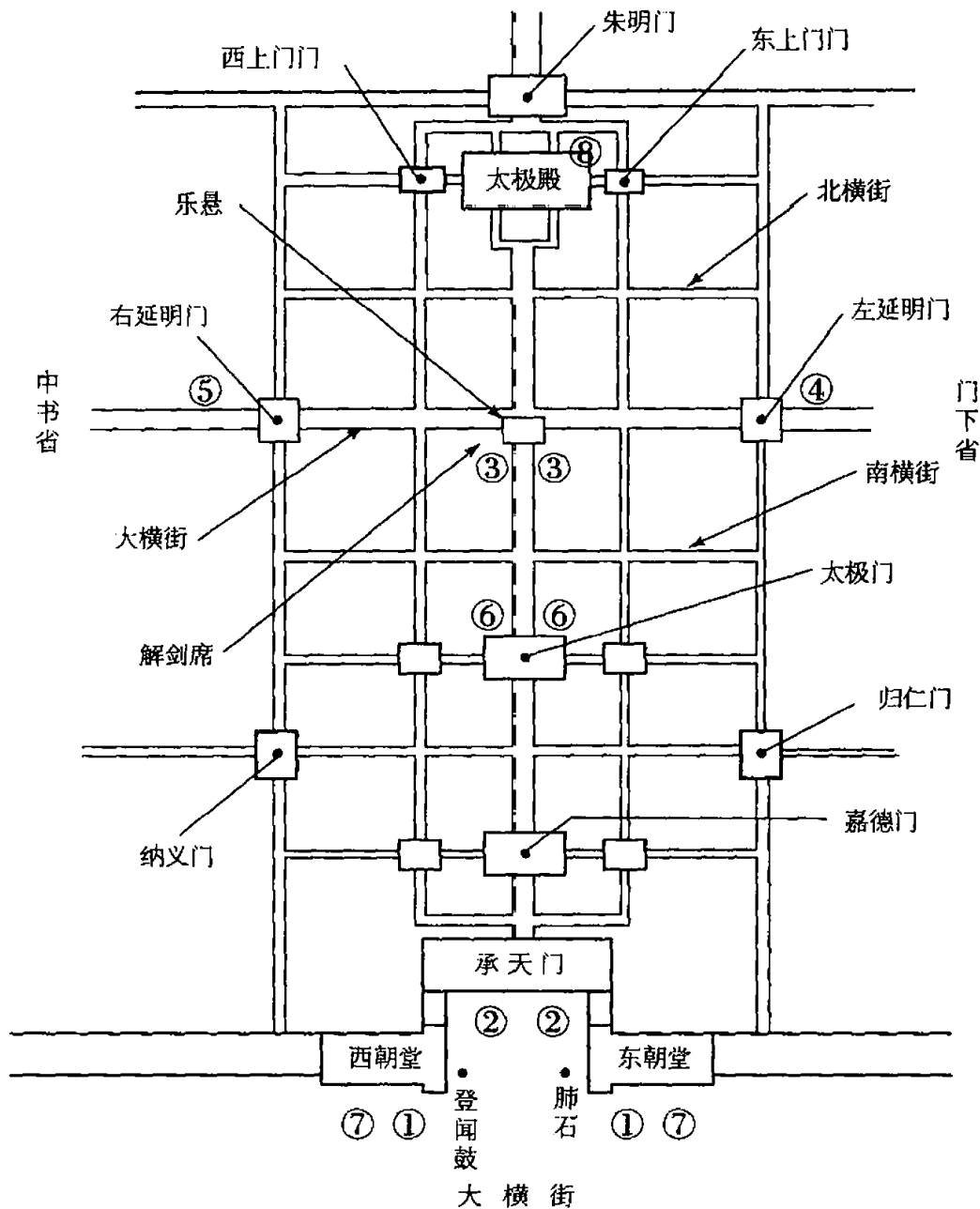
续上表

前日	尚舍奉御·太乐令等、礼仪用诸设施的筹备
当日	(5) 上寿礼。①上公进爵御座前,北面跪称:“某官臣某等稽首言,元正首祚,臣等不胜大庆,谨上万岁寿。”再拜。群官、客使等殿上、殿庭俱再拜。②皇帝举酒,“休和之乐”作。③群官、客使等殿上、殿庭皆舞蹈,三呼万岁。上下俱再拜。
(2)	(6) 行酒礼。①太乐令于殿上、西阶准备登歌乐。②尚食奉御奉酒进,皇帝举酒。群官、客使等皆再拜,饮。③登歌作“昭和之乐”三。
会	(7) 馐饭、赐酒。①尚食奉御进御食。②皇帝乃饭,“休和之乐”作。群官、客使等上下俱饭。③行酒,遂设庶馐,太乐令引二舞以次入作。④酒行十二遍,会毕。
	(8) 王公以下群臣、诸客使退出。

虽然表 1 未能直接体现出唐代元会议的规模,但此前业已言及,东汉时期的元会是在可以容纳一万人的德阳殿举行的。其规模之庞大,是毫无疑问的。到了三国之后的分裂时代,这一倾向基本上没有变化。例如,“北齐元正大饗,百官一品以下、流外九品以上与会……勋品以下端门外”(《通典》卷七〇)。虽有殿上(一品至正三品、有爵者、州刺史)、殿庭(从三品以下)、端门外(勋品以下)之分,但构成中央机构的官僚、吏员全部参加。

在唐代的元会议上,仅进入太极殿的参列者就有在京九品以上官员 2,600 人;再加上来自地方的朝集使、外国使节团(蕃客),正式的参列者至少有 3,000 人以上。除了元会的参列者之外,仪仗兵还组成队列,使仪式盛大壮观。殿上的供奉仗、散手仗,由贵族子弟组成的三卫担当。此外,左右卫、左右骁卫、左右武卫、左右威卫、左右领军卫、左右金吾卫等十二卫府的卫士诸队,分别作为太极殿左右厢的仪仗,正殿东西廊下的仪仗以及太极门、嘉德门、长乐门、永安门、承天门内外的挟门队、长枪队,担当警备任务(《唐书》卷二三《仪卫志上》、《大唐六典》卷二四)。他们与布满太极殿横街的将士们一起,身着诸卫仪仗标志的黄色、红色、白色、黑色、青色甲冑、令旗,将太极殿围绕起来。除挟门队、长枪队以外,兵士的数量达 9,000 余人(表 2《元会议仪仗一览》)。因此,参加元会议的总人数多达 1.5 万人。在历代会议中,其

规模最为盛大。



- ①朝堂集合位 ②门外位 ③殿庭班位 ④给事中祥瑞案
 ⑤中书侍郎诸州表案 ⑥户部诸州贡物 ⑦诸蕃贡物 ⑧侍臣班位

图1 太极殿元会议图

《大唐六典》和《大唐开元礼》中记述的仪式，是以在太极宫太极殿举行元会议为前提的。但实际上，第三代皇帝高宗时新增筑的大明宫成为举行元会议的场所。唐代元会议一览表，可见诸《册府元龟》卷一

○七、一〇八《帝王部朝会》。根据其中的记载,玄宗开元七年(719年)以后至唐末,基本上是在大明宫含元殿举行元会议。开元七年以前的记述较为简略,详情难知。但基本上可以认为,玄宗初年以后,大明宫取代太极宫成为正殿。在宣政殿举行的朔望朝会,《唐书》卷二三《仪卫志上》有较为详细的记述;但含元殿元会议的情况,则无从得知。在此,暂以太极殿的元会议为参照物。

表2 元会议仪仗一览

仗名、队名	位 置	卫士数
供奉仗、散手仗	殿上	300
黄麾仗	左右厢	2880
左右卫黄旗仗	两阶之次	480
左右骁卫赤旗仗	东西廊下	200
亲、勋、翊卫仗	左右厢	210
左右武卫白旗仗	东西廊下	320
钺队、戟队	东西廊下	288
左右威卫黑旗仗	阶下	160
左右领军卫青旗仗	阶下	240
受仗	左右厢	1000
步甲队	左右厢	2880
左右金吾卫辟邪队		
清游队、朱雀队		340
玄武队		
诸卫挟门队	诸门	
诸卫长枪队	诸门	
		9298

(出典:《唐书》卷二三《仪卫志上》)

《大唐开元礼》极为详细地记载了太极殿的元会议。特别是对承天门外、东西朝堂前门外的位置和以太极殿殿前横街为基准的班位的记述尤为详尽。过去,曾有人误释太极殿殿前横街的位置,认为横断

宫城和皇城的大横街是举行元会议的地方。这是不对的。自汉代开始直至唐代,元会议是在以正殿为中心的封闭的空间所举行的仪式。王公以下的所有参列者,文、武官首先分别在东、西朝堂集合待命;然后,在承天门外列队(文官东侧、武官西侧),进入太极殿。仪式是在与庶民隔绝的空间中举行。

元会议由朝、会前后两部分构成,与西晋《咸宁仪注》的构成相同。进一步向前追溯,与汉初叔孙通所制定的朝会之礼也是共通的。但是,除了形式上的共同性之外,还必须指出的是,它与汉六朝时期的礼仪内容有若干根本不同的相异之处。

首先看前半部分的朝贺。其中心内容是:(1)上公一人代表参列者上殿,奏上贺词;对此,皇帝宣布答礼的制诏。(2)诸州上表文、祥瑞物。(3)诸州、诸蕃献纳贡物。(2)上表文、祥瑞物的奏呈,也广泛地包括在(3)诸州、诸蕃献纳贡物之中。

奏上贺词,在汉初的朝会仪式中就可以看到。问题是构成这一过程基础的、作为再次确认君臣关系仪式的委贄之礼已不复存在。朝贺之礼,似乎仅仅成为君臣之间贺词交换的地方。另外,(2)诸州上表文、祥瑞物和(3)诸州、诸蕃献纳贡物,在唐代以前的朝贺之礼中并没有给予明确的定位。诸州、诸蕃献纳贡物,虽然汉代以来就已存在,但作为礼仪程序象征性地举行,还是始于唐代。唐代朝贺之礼的特点,在于废除了再次确认君臣关系的仪式,强调诸州、诸蕃的从属-贡纳关系。

下面,来看后半部分的会议。会议的中心内容是上寿酒礼和宴饗、歌舞。除具体的歌词、乐曲、杂技的内容不同之外,汉代以来基本没有发生变化。但是,构成晋六朝时期显著特点的上计吏敕戒仪式被废止。隋朝改变了战国以来的上计制度,取而代之的是创设了从各州派遣朝集使的制度。从上计吏到朝集使的转换,显然是废止上计吏敕戒仪式的主要原因。但其背景,还在于中央政府和地方州县政府之间关系的本质性的变化。关于这一点,后文将再行论述。

总而言之,在唐代的元会议上,委贄之礼、上计吏敕戒等礼仪的象征性机能逐渐后退,作为仪式更加趋于形式化。元会议的仪式化,在

宋代以后依然被继承下来。对于废止委贄之礼、上计吏敕戒所体现出来的唐代元会议的特点,在此试作探讨。

二 唐代元会议的结构特点

(1) 再次确认君臣关系之礼的转换——从委贄之礼到舞蹈礼

构成朝贺中心的委贄之礼的废止,意味着君臣关系再确认仪式的废止。不仅如此,它还标志着元会议结构性的转换。在元会议上,通过臣下向皇帝呈献礼物的朝仪委贄和皇帝以会议的赐物、歌舞下赐形式所表现的对臣下的回赠,实现君主关系的再确认及君臣和合。这种呈献礼物和回赐、歌舞赠答之间的结构性关联,由于委贄之礼的废除而被切断。会议的赏赐、歌舞,在礼制上的意义明显减弱,而向仪式、行乐的方向转变。

但是,这并不意味着从元会议整体中去除掉了臣从之礼。如果仔细观察唐代的元会议,就会注意到新出现了一个很有特色的舞蹈。舞蹈分别在前半部分的朝贺中、作为贺词交换后的结束动作和后半部分的会议中、作为结束上寿礼的动作而出现,即作为结束元会议中两个最重要礼仪的舞蹈而登场的。那么,这种舞蹈究竟具有什么含义呢?

《礼记·乐记篇》第十九末章有“嗟叹之不足,故不知手之舞之,足之蹈之也”。《诗经·周南·关雎》诗序又云:“言之不足,故嗟叹之;嗟叹之不足,故永歌之;永歌之不足,故不知手之舞之、足之蹈之也。”可见,“舞蹈”一词,由来有旧。《乐记篇》郑玄注将之解释为“不知手之舞之足之蹈之,欢之至也”,认为以此来表达无比欢喜的心情。这些都是和音乐有关的。但是,唐代元会议上的舞蹈,和音乐并无直接关联。

元会议之外,《大唐开元礼》的“皇帝千秋节(生日)御楼授群臣朝贺”条(卷九七)、“朝集使引见”条(卷一〇九)、“宣赦书”条(卷一二九)、“皇帝遣使诣诸州宣赦书”条(卷一三〇)之中,舞蹈也成为仪式的一个组成部分。如“朝集使引见”条所云:“若承恩慰问,即舞蹈讫,又再拜。”表明这是用身体对皇帝恩惠表示无限欢喜的礼仪。

应当注意的是,在赦书发布之时,也要求以舞蹈谢恩。大赦是通过减轻、免除对官僚、人民在政治、行政和法律上所犯过失及罪行的处罚,以谋求社会整体的革新,是只有皇帝才可以行使的最高命令权。当皇帝启动大权宣布大赦之际,要求臣下以舞蹈谢恩,也是理所当然的事情。唐代元会议之后,皇帝时常驾临太极殿承天门(或含元殿丹凤门),发布大赦令。元会议与在外朝发布的大赦令相结合,寻求对以皇帝为中心的整体政治社会的革新。

在唐代的史料中,当任官、朝见、谢罪等蒙受皇帝恩惠时,是可以看到官僚舞蹈再拜之例的。其中,还有对皇帝恩惠无比欢喜之余进而表示臣从者。在此,首先来看一下晚年苏威的例子:

及大唐秦王平王充,坐于东都闾阖门内,威请谒见,称老病不能拜起。王遣人数之曰:“公隋朝宰辅,政乱不能匡救,遂令品物涂炭,君弑国亡。见李密、王充,皆拜伏舞蹈。今既老病,无劳相见也。”寻归长安,至朝堂请见,又不许。(《隋书》卷四一《苏威列传》)

苏威对李密和王充的拜伏舞蹈,表现的当然是一种无限欢喜的感情。同时,也是对中原一带相继出现的新统治者表示的无节操的臣服。苏威在试图向秦王李世民这样做时,遭到了失败。

还有一例。玄宗扫平韦氏一派,局势安定之后,中宗被毒杀后,新即位的少帝李重茂,在相王(后为睿宗)的辅佐下,驾幸安福楼,慰劳百姓。这时,原属韦氏一派的赵履温“驰诣安福楼下舞蹈称万岁;声未绝,相王令万骑斩之”(《资治通鉴》卷二〇九“景云元年六月”条),表明即使是傀儡,万岁舞蹈也是对新的权力者表示臣服的身体礼仪。

还有一个例子,虽时代稍后,但更为明确地传达了舞蹈的含义。五代后唐的使者乌昭遇“每以朝廷事私于吴人,仍目(钱)鏐为殿下,自称臣,谒鏐行舞蹈之礼”(《旧五代史》卷一三三《世袭列传·钱鏐传》),以舞蹈表示对君主的臣服,似已不必多言。再拜舞蹈或万岁舞蹈,只是对皇帝才实施的。在对皇帝的宠爱表示无限欢喜的同时,也是对皇

帝表示臣服的身体礼仪。

关于表现无限欢喜与臣服的舞蹈,南宋的朱熹留下了与弟子之间的这样一段对话:

问朝见舞蹈之礼。曰:“不知起于何时。元魏末年,方见说那舞,然恐或是夷狄之风。”(《朱子语类》卷一二八《本朝法制》)

在这段文字之前的问答中,记有南宋时期朝见皇帝、升殿之前阁门引见之际,官员行舞蹈礼之事。朱熹指出:近年来,这一舞蹈礼有被省略的倾向。但在元会议上,舞蹈礼一直延续至明代(《明史》卷五三《礼志七》嘉礼“登极仪”、“大朝仪”等)。

正如朱熹所说的“不知起于何时”,关于舞蹈礼的起源,现在还看不到确切的、可以说明问题的材料。囿于管见,隋开皇二十年(600年)十月,太子勇与其子女同被废黜,退出武德殿之际,对文帝“舞蹈而去”,是比较早的例子(《资治通鉴》卷一七九)。另据《隋书》卷九《礼仪志四》记述:在隋朝元会议的上寿礼之后,“皇帝举酒,上下舞蹈,三称万岁”(《通典》卷七〇亦与此同)。但未提及朝仪贺词交换后的舞蹈万岁。因《隋书·礼仪志》的记述较为简单,也许被省略了。

隋王朝礼仪所依据的是由牛弘、辛彦之编选的《隋朝仪礼》一百卷(《隋书》卷三三《经籍志》“仪注类”)。它是在继承梁及北齐仪注的基础上编纂而成的(《隋书》卷六《礼仪志》),于开皇五年(585年)正月发布,当时称之为《新礼》(《隋书》卷一《高祖帝纪》)。开皇九年,宣布平定陈朝的“露布”(捷报)之时,兵部尚书奏请依《新礼》实行,遂使百官及四方客使集于广阳门外。宣布捷报之后,群臣“拜,蹈舞者三,又拜”(《隋书》卷八《礼仪志三》)。这一舞蹈,显然是基于《隋朝仪礼》而实行的。

隋朝关于礼学的集大成著作,除《新礼》之外,还有炀帝为晋王时命江南儒者编纂的《江都集礼》一百二十卷。根据《隋书》卷七六《文学传》收录的潘徽《江都集礼》序文,其内容主要是以三礼为中心的礼学以及汉代以来的解释、论著的集大成,并未记载国家礼仪的详细内容。

另据《潘徽传》的记载,其编纂是陈朝灭亡以后的事情。因此,可以大致认为,伴随着特定的动作、表现对皇帝的宠爱无限欢喜和臣服的舞蹈礼被引入元会议,应当始于隋文帝开皇五年的《隋朝仪礼》。《隋书》卷九《礼仪志四》的隋元会议,就是以《隋朝仪礼》为根据的。但是,舞蹈礼到了隋朝不可能突然被发明出来,六朝末很可能就已存在。因尚无佐证材料,现在只能暂存阙疑。

那么,舞蹈礼是一种伴随着什么动作的身体礼仪呢?现已无从考知。因为当时经常举行,似乎也无必要特意描述其动作。但文献中有若干可供推测的线索。例如,开元十七年(729年)十一月壬寅,参诣昭陵(太宗陵)之际,“风吹飏飏,若神祇之所集。陪位文武百僚皆闻先圣叹息、功臣蹈舞之声”(《旧唐书》卷二五《礼仪志五》)。据此,舞蹈之际似乎要发出某种声响。另外,前面介绍的《朱子语类》卷一二八《本朝法制》中有“舞手弄脚”的记述。由此可知,它是一种一面发出声音,一面晃动手足的舞蹈。

但是,日本中世的掌故书《拾芥抄》卷中“舞蹈事”条云:“再拜,置笏,立,左右左。居,左右左。取笏小拜,立再拜。”对其动作有所说明。《拾芥抄》所记舞蹈与《语类》所云“舞手弄脚”稍有差异,是否与中国古代舞蹈的动作相同,尚难断定,但可以在想像、推测时予以参考。^④

在中国,从六朝到统一的隋唐帝国之间的转换期,元会议上的臣服礼仪,由春秋战国时期以来的委贄之礼,鲜明地变化为舞蹈礼。即使同为臣服礼仪,在委贄之礼的情况下,官僚身份的高低导致差别的出现,因为献纳的贄的种类象征着官僚的礼制身份秩序。但是,在舞蹈礼的情况下,面对皇帝、臣下是同等的。统治集团内部的身份制指向被排除。试想一下,在京官员、来自地方的朝集使、外国使节团(蕃客)等,共有数千人的参列者。这数千人的参列者,面对坐在太极殿深处的皇帝一人,殿上、殿庭一起发声,做出“再拜,置笏,立,左右左。居,左右左。取笏小拜,立再拜”之类的动作,真是既壮观,又可笑。

(2) 从上计吏到朝集使——上计吏敕戒仪式的消亡

还有一个转换,即上计吏敕戒仪式的消亡。上计吏敕戒仪式的消亡,是与从上计吏到朝集使的转换相伴随的。首先,考察一下朝集使

的出现及其作用。

隋开皇元年(581年)十月,文帝在诸州朝集使的面前,将德州司马房恭懿作为地方官的模范予以彰显、拔擢为海州刺史,是为有关朝集使记述之嚆矢(《资治通鉴》卷一七五“陈太建十三年十月”条)。同条胡三省注解释道:“《隋志》:每元会,诸州悉遣使赴京师朝集,谓之朝集使。”胡三省之所以解释朝集使,就是因为这是最初的事例。隋夺取北周政权,为是年二月之事。因此,上计制度向朝集使的转换,是以隋的成立为契机的。朝集使,原本是以参加元会为目的而派遣的地方使节团。但是,根据唐代史料判明的朝集使的任务,更为多样。

有关朝集使较为集中的记载,是《大唐六典》卷三《户部尚书》。曰:

凡天下朝集使,皆令都督刺史及上佐(司马、长史)更为之。若边要州都督刺史及诸州水旱成灾,则他官代焉。皆以十月二十五日至于京都,十一月一日户部引见。讫于尚书省,与群官礼见,然后集于考堂,应考绩之事。元日,陈其贡篚于殿庭。

以都督、州刺史为首的地方州府长吏,每年轮流担任朝集使。十月廿五日,所有朝集使抵达首都;十一月一日觐见皇帝,并礼见九品以上京官。在太极殿觐见皇帝、在尚书省都堂礼见九品以上京官的仪式,分别载于《大唐开元礼》卷一〇九、一二六,其内容不再赘述。

于十月廿五日抵达京城的朝集使的任期为一年。日本史料《养老令·考课令》云:“凡(太宰府)大貳以下,及国司,每年分番朝集。”《令集解》卷二二同条引《穴记》曰:“朝集使一年在京,可见唐选叙令官人解”,参照唐令对此进行解释。从开元二十年(732年)二月和二十二年(734年)九月,玄宗在朝堂之上宴饗朝集使之事,也可得知朝集使须在京一年(《玉海》卷一六〇引《实录》)。

滞留京城一年的朝集使的主要任务为以下三项:第一,代表各地方参列大礼。正如已看到的那样,参加元会本来就是朝集使的基本任务。但在唐代,不仅元会、冬至的大朝会,《大唐开元礼》中的冬至祀圜

丘仪、正月上辛祀谷仪、孟夏雩祀、仲春仲秋大社仪、太庙时享(一岁五享、四孟月、腊月)、皇帝元服仪、皇帝纳后仪、皇太子纳妃仪等大礼参列者中,也可以看到朝集使的身影。大礼的参列是通年进行的,这也从侧面印证了朝集使每年轮流驻京的事实。

第二,如前引《大唐六典》卷三《户部尚书》中所记的那样,朝集使还要到尚书省考堂集合,应对各州府所辖地方官人事考课。朝集使又称考使,表明在尚书省接受考课是其最重要的任务。与此相关联,还规定各州的“孝悌力田者,考课集日,具以名闻”(《大唐六典》卷三〇《州刺史》),上奏地方百姓有德者的名单。

第三,也在前引的《大唐六典》卷三《户部尚书》中可以看到,将各州的贡物运至京城,元会议时陈列于殿庭。不仅贡物,朝集使还要带领各州的贡举人一同至京师。武则天长寿二年(693年)十月,左拾遗刘承庆上疏曰:

伏见比年以来,天下诸州所贡物,至元日,皆陈在御前,唯贡人独于朝堂拜列。但孝廉秀异,既充岁贡,宜列王庭。岂得金帛羽毛,升于玉阶之下;贤良文学,弃彼金门之外。恐所谓贵财而贱义,重物而轻人。伏请贡人至元日引见,列在方物之前,以备充庭之礼。(《唐会要》卷七六《贡举中》“缘举杂录”)

这一上疏被批准后,贡举人也得以参列元会议。朝集使就负责将各地的人和特产贡献给皇帝。

这样看来,唐代的朝集使,大致可被视为与汉六朝时期的上计吏相同。事实上,唐代贾公彦针对《周礼·地官·小宰》“赞冢宰受岁会,岁终则令群吏致事”条下所附郑玄注“若今上计”,在疏中详加说明:“汉之朝集使,谓之上计吏,谓上一年计会文书及功状也。”但是,汉上计吏和唐朝集使之间,还有很重要的不一样的地方。《大唐六典》卷一《尚书都省·都事》云:“凡天下制敕计奏之数,省符宣告之节,率以岁终为断。京师诸司,皆于四月一日纳于都省;其天下诸州,则本司推校,以授勾官。勾官审之,连署封印,附计账使,纳于都省。常以六月

一日,都事集诸司令使对覆,若有隐漏不同,皆附于考课焉。”这表明,朝集使之外,诸州又派遣计账吏,在六月一日以前计奏等文书的年间统计呈报中央政府。与十月廿五日到达首都的朝集使不同,五月底以前到达的计账使是由各州派遣的。

应当呈报的统计文书中,需要注意的是计奏。虽然不清楚计账使呈报的统计文书的具体内容,但从其中包括计账这一点来推测,计奏应当是与籍账有关的文书呈报。在唐代,每年年末根据百姓提交的各户手实(登记表)做成乡账;以此为基础,每年制作一次计账,为下一年度的赋役分派作准备(《唐书》卷五一《食货志一》)。再进一步以各户的登记表、计账为基础,每三年制作一次户籍。手实、计账之上,不仅记有户口、年龄,还包括农民保有土地的面积、四至。(《唐书》卷五一《食货志一》,以及《唐会要》卷八五“籍账”条所引武德六年三月令、开元十八年十一月敕、天宝五年六月十一日敕等。^④)但是,正如所看到的那样,户口和垦田的呈报,正是汉六朝时期上计制度的重要任务。汉六朝时期年末上计制度的基干,在唐代被五月末以前抵达首都的计账使所继承。

正如被称为考使那样,唐代朝集使最重要的任务,在于成为考课基础的功状的呈报和验对。不能不说这与以财务、政务报告为中心的汉六朝时期上计吏的侧重点有所不同。换言之,从岁末、元旦之时的上计吏制度变化为朝集使,意味着重点从财政到人事的转换。那么,为什么会发生这种转换呢?在回答此问题之前,首先来看一下元会上敕戒仪式消失的直接原因和朝集使的未来前途。

在元会的敕戒仪式上,通过地方派遣的上计吏,向地方长官州刺史、郡太守宣布应当遵守的职务规范。而朝集使制度,则是由州刺史、长吏自身亲自直接参加。这样,随着朝集使制度的形成,地方长官或长吏直接参加元会议,敕戒仪式失去其存在的必要性。但是,地方长官及其长吏直接参加元会议,是以中央政府和地方政府之间相互关系的根本性变化为背景的。敕戒仪式的消失,其原因已超出元会议本身,是基于政治社会整体的变化。

始于隋开皇元年的朝集使制度,并没有持续很长时间。以8世纪中

叶爆发的安史之乱为界线,朝集使制度也归于消亡。简单地看一下其消亡经过。《旧唐书》卷一二《德宗本纪》建中元年(780年)十一月一日条云:

辛酉朔,朝集使及贡士^②见于宣政殿。兵兴以来,四方州府不上计、内外不朝会者二十有五年,至此始复旧制。

因爆发安史之乱,诸州府不再朝集是事实,但在此需略作说明。在制度上决定废止朝集使,见于乾元元年(758年)六月六日的诏敕:“今冬入考刺史,自今以后,并宜停。”其后的大历十四年六月一日,又根据德宗的诏敕,决定恢复朝集使,“诸州刺史、上佐,并许每年上计”(《唐会要》卷六九“都督刺史已下杂录”)。《旧唐书》建中元年十一月的记载,正是以此为依据所作的总括性叙述。但是,时隔25年重新恢复的朝集使制度,不久又由于贞元三年(787年)三月庚寅的诏敕,再次被停止(《旧唐书》卷一二《德宗本纪》)。其后,又根据次年——贞元四年正月一日的敕文“自今已后,刺史不得辄离本界”,另外派遣司使“任以文牒计会,应缘州事巨细,听闻奏”。德宗时期虽然有恢复朝集使的动向,但由于安史之乱,朝集使事实上被废止。朝集使制度始于6世纪末期,于8世纪中叶终结。

委贄之礼和上计吏敕戒仪式的废止,是以皇帝和中央官僚之间的君臣关系以及中央和地方之间关系的变化为背景的。那么,这种变化究竟是怎样发生的呢?

三 结构变化的原因

导致元会议发生结构性变化的根本原因,是隋初的诸项政治改革,特别是由于地方机构改革所导致的中央集权化的倾向。关于隋初的中央集权化,浜口重国氏曾进行过经典性研究,笔者亦有附骥之作。^③在此,对地方机构改革和中央集权化导致元会议发生结构性变

化的主要原因进行考察。

文帝即位后,立即着手对整个国家体制进行改革。就地方改革而言,开皇三年(583年)十一月废郡,将汉末以来的州—郡—县三级制简化为州—县二级制。并不只限于废郡,由此还伴随着更为根本性的变化。对此,《隋书》卷二八《百官志下》记载:

罢郡,以州统县,改别驾、赞务,以为长史、司马。旧周、齐州郡县职,自州都、郡县正已下,皆州郡将县令至而调用,理时事。至是不知时事,直谓之乡官。别置品官,皆吏部除授,每岁考殿最。刺史、县令,三年一迁,佐官四年一迁。

正如前面所叙述的那样,汉代以来的国家是由皇帝和皇帝直接任命的命官之间的第一重君臣关系、构成国家机构诸官府的长官和其任命的属吏层之间的第二重君臣关系这种双重的复合君臣关系运营而成的。特别是地方各级官府的属吏人事,是由各地方长官主导,长官和属吏之间形成第二重君臣关系。即使长官职务调动,故主-故吏关系仍能保持终身。但随着开皇三年的废郡,地方长官任命的属吏改称乡官,只是一种名誉职位,被排除在实际行政事务之外。开皇十五年(595年),连州郡乡官也被废止(《隋书·百官志下》)。地方长官所拥有的属吏人事权被最终否定。换言之,即第二重君臣关系的被否定。取而代之的,是中央尚书吏部统一掌管人事,皇帝任命的品官被派遣为上级属吏,担当地方行政。以皇帝为顶点的君臣关系,直至地方上级属吏,得以一元化。

结果,开皇六年(586年)二月丙戌颁布制敕,“刺史、上佐每岁暮更入朝,上考课”(《隋书》卷一《高祖帝纪》)。由于地方上计属吏的品官化,此前本无必要呈报中央的人事考课也被规定为一种义务。由刺史、上佐呈报中央的人事考课,成为朝集使(考使)最重要的任务。开皇元年,朝集使即已存在。开皇三年的地方改革和随之而来的开皇六年呈报中央人事考课制度的实施,使其与汉六朝时期的上计吏制度出现根本性的差异。隋唐朝集使真正意义上的出现,应该说是在开皇

六年。

地方上层属吏的品官化,还有一个很重要的侧面。为便于认识此事,有必要再次倾听西魏苏绰的辩解。他是这样说的:

今刺史守令,悉有僚吏,皆佐治之人也。刺史府官则命于天朝,其州吏以下,并牧守自置。自昔以来,州郡大吏,但取门资,多不择贤良;末曹小吏,唯试刀笔,并不问志行。夫门资者,乃先世之爵禄,无妨子孙之愚瞽;刀笔者,乃身外之末材,不废性行之浇伪。若门资之中而行贤良,是则策骐驎而取千里也;若门资之中而得愚瞽,是则土牛木马,形似而用非,不可以涉道也。若刀笔之中而得志行,是则金相玉质,内外俱美,实为人宝也;若刀笔之中而得浇伪,是则饰画朽木,悦目一时,不可以充榱椽之用也。(《周书》卷二三《苏绰列传》“六条诏书”四“擢贤良”)

六朝时期的地方长官,通常带将军号、开军府。因此,在拥有行政系统的属吏(州吏)之外,还拥有军政系统的属吏(府官)作为部下。据苏绰所言,府官系统属吏已由中央任命,只有州吏系统属吏仍旧由各长官选任。隋的改革,否定州吏系统属吏;地方长官军事权被中央收回之后,中央任命的府官系统的属吏作为担当民政的属吏品官化。

应该注意的是,由于改革而品官化的地方上层属吏(州郡大吏),在六朝时期为地方门阀所独占,与具体负责行政文书的下层属吏(末曹小吏)明确地区别开来。苏绰主张选拔人才(贤良、志行),打破门阀独占上层属吏的局面。隋初的地方改革,将地方上层属吏的人事权集中至中央,正是实现了苏绰当年的主张。对地方门阀贵族制的打击,是迈向中央集权化的重要一步。

但是,这一中央集权化又带来了新的弊害。针对牛弘“魏、齐之时,令史从容而已,今则不遑守舍,其事何由”的疑问,刘炫答曰:

齐氏立州不过数十,三府行台,递相统领,文书行下,不过十条。今州三百,其繁一也。往者州唯置纲纪,郡置守丞,县唯令而

已。其所具僚，则长官自辟，受诏赴任，每州不过数十。今则不然，大小之官，悉由吏部，纤介之迹，皆属考功，其繁二也。省官不如省事，省事不如清心。官事不省而望从容，其可得乎？（《隋书》卷七五《儒林列传·刘炫传》）

令吏是中央诸官府的下级吏员（流外官）。随着地方官府数量的增加和地方上层属吏人事权的收归中央，令吏席不暇暖地处理着日益增加的行政文书，人事、考课等亦日趋繁杂，造成官僚、官吏数量的急剧膨胀和官界的混乱。到了唐代，这种混乱进一步恶化，高宗、武则天时期达到高潮。^④

以这种混乱为背景，汉代以来的双重君臣关系趋于一元化，皇帝与地方上层属吏之间的官僚建立起直接的君臣关系，确立了中央集权行政的目标。一方面，一元化的君臣关系，废除了以臣下内部的身份差别为前提的委贄之礼，采用相同的君臣礼仪——舞蹈礼；另一方面，刺史或上佐作为朝集使，可以直接参加元会议，取代了上计吏制度。以委贄之礼和上计吏敕戒仪式的废除为基调的元会议之所以发生结构性变化，其主要原因是隋初的地方机构改革。地方上层属吏品官化所导致的君臣关系一元化，以及与之相应的以向中央呈报人事考课为本职的朝集使的设立，促成了这种机构性变化的出现。

结 语

在第一章“朝政的构造”^⑤之中，我们分析了构成汉代至隋唐时期朝政构造的两个基本要素——皇帝和高级官僚，了解到在实现朝政方面，皇帝一方起着决定性的作用。将朝政决定权赋予皇帝的，是以此为前提而存在的君臣关系。本文通过分析汉代至隋唐时期的元会议，弄清了这一君臣关系的特点。

通过朝贺委贄而达成的皇帝和中央官僚之间君臣关系的逐年更新，是构成元会议的根本基础。这种再度确认君臣关系的礼仪，伴随着隋的

地方机构改革而消亡,转换为舞蹈礼。虽然可以说,汉六朝时期与统治集团内部的身份差异相对应的委贄之礼,已转换为群臣以相同的动作对皇帝表示无限欢喜和臣服的舞蹈礼;但其中共同的基调,是通过具体的身体行为表示对皇帝的臣服。特别是舞蹈礼,已超越元会这一时间和空间上的限制,在蒙受皇恩之际,可以立即予以施行。这种无限欢喜和臣服的表现,就构成官僚士大夫中国式的礼赞皇帝的仪式。

在君臣关系的再度确认之中,还有一个内在的、结构性的特点,即基于皇帝和官僚之间的互酬性,谋求其间的调和、和合。元会是由两部分构成的,即以委贄之礼为中心的朝仪和以上寿酒礼、宴饗、歌舞为中心的会议。委贄之礼,是将表明官僚身份的礼物献给皇帝,表明君臣关系的形成,宴饗、歌舞则表现为对委贄的回赠,具有谋求和合新形成的君臣关系的作用。通过委贄和宴饗、歌舞的互酬,以实现君臣关系的更新和调和,这正是元会议的意义所在。但是,隋朝以后,随着委贄之礼向舞蹈礼的转换,互酬性消失,元会议变化成为贺词交换的仪式和娱乐的场所。

元会议的根本,在于臣服礼仪和互酬所带来的君臣和合。构成其外围的,则是通过地方使节团的参加和贡物、贡士所实现的皇帝与地方政府之间的贡纳-从属关系。汉六朝时期,这些是通过上计吏的参加和敕戒仪式完成的;隋唐时期则是通过朝集使的参列和地方官呈报人事考课而得以实现的。

在皇帝与地方政府之间的贡纳的周围,外国使节团(蕃夷)的参加和贡物陈列,也作为不可或缺的组成要素,成为元会议构造之中的一部分。元会议以再次确认、和合皇帝-中央官僚之间的君臣关系为核心,由皇帝和地方政府之间的贡纳-从属关系以及皇帝和外国诸民族之间的贡纳-服属关系所构成。总而言之,也就是以此来谋求革新皇帝所支配的整个帝国的秩序。

我们的下一个课题,将是通过分析与外国诸民族的关系,说明皇帝主宰的帝国秩序在礼仪方面的特点。

注 释

- ① 日文译本有尾形勇、高木智见译《中国都城の起源と发展》，学生社，1987年。——译者注
- ② 《中国古代都城制度史研究》十四《都城布局的变化和礼制的关系》。
- ③ 例如，杨宽称：“东汉明帝把这种元会议搬到光武帝的原陵上举行。”（第198页）但上陵礼是比照元会议而举行的另外的仪式，《续汉书·礼仪志上》对两者也作了明确的区分。
- 另外，书中还指出：皇帝在元会议上接受郡国上计文书（第199页）；但隋唐以后，郡国上计与元会议分开，设有户部主管上计（第200页）。上计文书的受理、管辖，东汉时形式上归司徒府，实际上由尚书执掌，自三国至隋唐时期一直如此。《大唐六典》卷二“吏部尚书考工郎中”条引《汉官仪》云：“曹郎二人，掌天下岁尽集课”，之后详记唐代以前考课郎中的沿革。上计吏参加元会、拜谒皇帝是事实，但尚无史料可以证明皇帝在元会议上接受郡国上计文书、检查、考核地方行政之事的存在。
- ④ 不仅元会议，在其他仪式上，官员也均以文东武西（文左武右）的方向排列。如《汉书》卷七六《尹翁归传》：“令田延年为河东太守，行县至平阳，悉召故吏五六十人。延年亲临见，令有文者东、有武者西。”《北堂书钞》卷五六引《会稽典录》：“上见天下郡郎。制曰：‘文左武右。’陈宫乃正中立。上问：‘此何郡郎，不从行诏？’对曰：‘有文有武，未知所如。’又问：‘何施？’答曰：‘文为颜氏春秋，武为孙吴兵法。’上擢拜中大夫。”这种排列方式，至后代亦未改变。
- ⑤ 《续汉书·礼仪志五》“元会议”条刘昭注补引蔡邕所言，“蔡邕曰：‘群臣朝见之仪，视不晚朝十月朔之故。’以问胡广。广曰：‘旧仪，公卿以下，每月常朝。先帝以其频，故省。唯六月、十月朔朝。后复以六月盛暑，省之。’”其中的先帝虽不可考，但由此可以知道：东汉中叶以后，公卿以下的月朔常朝被废止了。
- ⑥ 在君主相见礼方面有关贄的详细研究，可参见孙诒让《周礼正义》卷三五“以禽作六贄，以等诸臣”条。
- ⑦ 参见拙著《中国古代国家的思想构造》第二部《国家机构和政治意识形态》，校仓书房，1994年。
- ⑧ 关于汉代经学上的未逾年问题，可参见间嶋润一《关于汉代所谓未逾年之君》，载于《香川大学教育学部研究报告》第一部第七五号，1989年。
- ⑨ 小尾郊一氏在全释汉文大系《文选》文章编一《两都赋》（集英社，1974年）译文中，认为此段“记述的是四夷来朝之日的仪式”（第106页）。这是不对的，所叙述的应

为元会议。

- ⑩ 关于上计制度,可参见严耕望:《中国地方行政制度史》上篇卷上《秦汉地方行政制度》第八章“上计”(中央研究院史语所专刊之四五,1974年再版);镰田重雄:《郡国上计》(1943年初出,后成为《秦汉政治制度研究》第十章,日本学术振兴会,1962年)。
- ⑪ 西汉时期,由守丞、长吏上计于丞相。关于守丞、长吏的上计,可参见第二节所引《汉旧仪》。关于丞相受理上计之事,《汉书》卷八一《匡衡传》云:“至建初元年,郡乃定国界,上计簿,更定图,言丞相府。”《汉书》卷六二《司马迁传》“(司马)谈为太史公”条下如淳注曰:“《汉仪注》:太史公,武帝置,位在丞相上。天下计书,先上太史公,副上丞相。序事如古春秋。迁死后,宣帝以其官为令,行太史公文书而已。”太史公是否受理郡国计书尚需讨论,但丞相(府)作为行政的责任者,受理、统计计书,是毫无疑问的。另外,东汉时期名义上是司徒,而实际上是尚书受理、管辖上计文书。参见注③《大唐六典》所引《汉官仪》。
- ⑫ 参见注⑩。
- ⑬ 关于汉代的财政及其运营特点,可参见拙稿《汉代的财政运营与国家物流》,载于《京都府立大学学术报告》人文第四十一号,1989年;《汉代更卒制度的再检讨——服虔-浜口说批判》,载于《东洋史研究》第51卷第1号,1992年。
- ⑭ 关于饗遣故卫士仪式的详细情况,可参见志野敏夫《汉的卫士和饗遣故卫士仪》,载于《文学研究科纪要》别册第十一集哲学·史学编,早稻田大学大学院文学研究科,1984年。另外,关于卫士的总数,尚难以确定。《汉书》卷六《武帝纪》建元元年七月条有“诏曰:卫士转置送迎二万人,其省万人”的记述。据此,与转置送迎有关的卫士从二万人减半至一万人。但这并非全部,《汉书》卷七二《韦元成传》中“一岁祠,上食二万四千四百五十五,用卫士四万五千一百二十九人”的记载,即可证明这一点。这四万五千一百二十九人也可被视为累计数,故此难以断言其准确人数。假定为最少的一万人,因西汉时期郡国数为一〇三,那么平均每郡有一百人左右的卫士进京轮值。
- ⑮ 关于卫士轮换和饗遣故卫士的仪式于岁末举行以及卫士的任期为一年之事,《汉书》卷七七《盖宽饶传》中的记述也可提供佐证:“及岁尽交代,上临饗罢卫卒。卫士数千人皆叩头自请,愿复留共更。”
- ⑯ 关于元会中所用音乐和歌辞的变迁,《宋书》卷二〇《乐志二》及《晋书》卷二二《乐志上》有详细记述。西晋时,傅玄、荀勗、张华所作的歌辞被保留下来。《宋书·乐志》仅介绍了荀勗作词的“晋四厢乐歌”十七篇的章题。演奏的雅乐四章为“正旦大会行礼歌”四篇,其中有“於皇”一章四字八句,“明明”一章四字八句,“邦国”一章四字

八句，“祖宗”一章四字八句。

- ⑰ 此音乐是“正旦大会王公上寿酒歌”的一篇。荀勖作词，演奏“践元辰”一章八句。
- ⑱ 荀勖“晋四厢乐歌”十七篇中，没有登歌乐的歌辞。《宋书·乐志二》所记宋代王韶之“宋四厢乐歌”五篇中，有“殿前登歌”三章的歌辞。
- ⑲ 此音乐为“食举乐东西厢歌”十二篇，其中有“煌煌”一章八句，“宾之初宴”一章十二句，“三后”一章十二句，“赫矣”一章八句，“烈文”一章八句，“猗欤”一章十六句，“隆化”一章二十八句，“振鹭”一章八句，“翼翼”一章二十六句，“既宴”一章十二句，“时邕”一章二十六句，“嘉会”一章十二句。
- ⑳ 《晋书》卷二三《乐志下》：“铎舞歌一篇，幡舞歌一篇，鼓舞伎六曲，并陈于元会。”
- ㉑ 《晋书》卷二三《乐志下》：“魏晋讫江左，犹有夏育扛鼎、臣象行乳、神龟扑舞、背负灵岳、桂树白雪、画地成川之乐。”前引注⑤的鼓舞伎六曲，大概指的就是它们。和着音乐演出的杂技的内容，从其名称即可想像出来。
- ㉒ 在《南齐书》卷九《礼志上》中，可以看到西晋元会议上晨贺和昼会的区别。同书还对自东晋至南齐的沿革作了如下叙述：

江左多虞，不复晨贺。夜漏未尽十刻，开宣阳门，至平旦始开殿门。昼漏上五刻，皇帝乃出受赏。宋世至十刻乃受赏。

据此，晨贺于东晋以后似已不再存在。但是，受贺只是在时间上错开，依然存在着。元会议的基本构成没有变化。

- ㉓ 原文作“方察不称者”，于理不通。“方”当为“勿”字之伪。
- ㉔ “选举”二字当为衍文，似应为“民侈过度”。
- ㉕ 谷川：《西魏〈六条诏书〉所体现的士大夫伦理》，载于《中国中世社会与共同体》第三部《士大夫伦理、共同体及国家》第二章，1966年初出，国书刊行会，1976年。
- ㉖ “民者，冥也”，可见诸《春秋繁露·深察名号》：“民之为言，故犹瞑也……天生民。性有善质，而未能善，于是为之立王，以善之。此天意也。”在论及与生民论的关联时谈到了这一点。另有更为直接的表现，东汉末郑玄注释《尚书·吕刑》“苗民”云：“民者，冥也，言未见人道。”（《礼记·缁衣》正义所引）北朝时，《尚书》郑玄注已通行，苏绰的解释很可能是以郑玄注为基础的。但其中苏绰“智不自周”的说法，较之郑玄“言未见人道”的解释，更为蔑视民众。
- ㉗ 对此，拙著《中国古代国家的思想构造》第一部第三章《清——六朝隋唐国家的社会编成论》（校仓书房，1994年）中有详细论述。
- ㉘ 参见前引注⑦第二部《国家机构与政治意识形态》。
- ㉙ 《大唐开元礼》，是开元十四年（726年）根据通事舍人王岳的提议，在集贤院学士详议的基础上，依照尚书右丞相张说的奏议编纂而成的。因編集费以时日，至开元二

十九年(741年)方得颁行(《唐会要》卷三七《五礼篇目》)。

另外,在日本古代史研究领域,也从比较史研究的角度对元会议进行了探讨。近年的研究成果,有以仪制令比较为基轴的大隅清阳《仪制令与律令国家——古代国家的支配秩序》(载于池田温编《中国礼法与日本律令制》东方书店,1992年);关于太极殿礼仪的全面研究,有古濑奈津子《仪式中对唐礼的继承——以奈良—平安初期的变化为中心》(同上所收)。本节对以上两文多有参照。

- ⑳ 在古代日本,弘仁九年(818年)伴随全面引入唐朝风格的宫廷礼仪,日本旧有的拜礼—四拜、拍手—向再拜、舞蹈的方面转变(西本昌弘:《从古礼看内裏仪式的成立》,载于《史林》第七十卷第二号,1987年)。与律令法的继承相比,礼仪的导入明显较晚。另外,《弘仁式·式部式》“(正月)二日皇后受赏”、“二日皇太子受赏”条,载有群官“再拜舞蹈”。在中国,对皇帝以外之人不行舞蹈礼,《弘仁式》的记载堪称异例。《延喜式》卷一九《式部下》同条,舞蹈被削除,变得与中国一样。可能是当初未能理解舞蹈的意义,也可能是皇后、皇太子在国制上的地位不同。
- ㉑ 关于登记表、计账及其在财政运营上的意义,可参见池田温《中国古代籍账研究概观·录文》第三章《古代籍账制度的完成和崩溃》二《唐代的造籍》(东京大学出版会,1979年),以及大津透《关于唐律令国家的预算——仪凤三年度支奏抄四年金部旨符试释一》(载于《史学杂志》第九编第一二号,1986年)。
- ㉒ 原作“贡使”,此据《玉海》卷一六一“唐考堂”条所引《旧记》改。
- ㉓ 参见浜口《秦汉隋唐史研究》下卷第三《隋统一天下与强化君权》、第四《关于所谓隋的乡官废止》(东京大学出版会,1966年);拙著《中国古代国家的思想构造》第二部第七章《〈臣轨〉小论——唐代前半期的国家与意识形态》、第八章《小结——中国古代专制国家论》。
- ㉔ 参见前引拙著第七章《〈臣轨〉小论》。
- ㉕ 指《天空的玉座》这部书的第一章。——译者注

(周长山 译)

皇帝祭祀的展开*

金子修一

前言 本章的意义

中国史领域开始探讨皇帝祭祀的作用这个问题并不很早。在中国盛行近代历史学的民国时代,虽然也存在着继承清朝考证学传统的实证研究,但当时变动的社会形势的影响很大,所以关于中国社会变革的研究很多。而在日本,从“比日本社会发展缓慢的中国何以先于日本成功了社会主义化”的观点出发,以时代划分为中心,探究中国社会各种状态的研究接连而出。特别是到了20世纪60年代,社会经济史成为中国史研究的主流,而以欧洲为中心形成的时代划分论与中国历史不太吻合,因此,从史料出发来探明中国历史独自特色的研究动向在此后逐渐盛行起来。皇帝制度的研究可以说正是这新动向中的一例。

中国史和欧洲史最大的不同就在于中国存在着中央集权的皇帝制。中国自秦汉以来就经营着超过西欧的领域,实行由中央派遣主要官僚的郡县制、州县制等,以这种中央集权制为基础实现了皇帝制。

* 本文原载《岩波讲座世界历史》9,1999年。

在战后的日本,与天皇制的讨论相关联,对中国的皇帝制度也很关心。起初,从历史学社会经济史的方向出发,将支撑着皇帝制的租税制度、劳役制度、土地制度等,或是战前以来传统的制度史作为研究主流,而从皇帝的属性本身出发来阐明皇帝制的特质,是上世纪70年代以后才开始的。其间出版的《岩波讲座世界历史》第四卷上西嶋定生的文章《皇帝统治的成立》^①,算是最初的有代表性的成果。另外,尾形勇试图通过皇帝和臣下之间君臣关系的各个侧面来探明从汉到唐中国古代国家的特质问题。^②

上述两位学者提出的最重要的论点是皇帝和天子的差异。后面将要谈到,这种差异在皇帝祭祀时明显地显现出来。例如,732年编成的作为唐朝国家祭祀集大成的《大唐开元礼》,就将皇帝祭祀分为皇帝名下的祭祀和天子名下的祭祀两种。其中,在国都之南的郊外举行的祀天和在国都之北的郊外举行的祀地,即所谓的郊祀(南郊、北郊)是天子祭祀的代表,在放置祖先位牌的宗庙举行的祭祀(庙享)是皇帝祭祀的代表。因为“郊祀、宗庙”(通称郊庙)是以儒教经书为主要依据的祭祀,所以以前是作为解释经书的“经学”的领域之一来讨论的,而将其作为一个王朝的现象来探明其实态的,除清朝秦蕙田的《五礼通考》等外,几乎没有人尝试过。民国以后,大概是因为皇帝制不存在了,所以至今中国仍几乎没有进行关于皇帝属性的研究。因此可以说,皇帝祭祀的研究在中国史研究中也是建立最晚的领域之一。唐代以前的部分已有了一定程度的研究,魏晋南北朝部分我已在《汉唐间皇帝祭祀的推移》^③一文中重点叙述过,此处大略提一下。本章将主要讨论以唐代的郊祀、宗庙为中心的皇帝祭祀的特质及唐代以前即位礼仪变迁的特质。

皇帝祭祀是礼制的一环,礼制又是皇帝一元统治的直观象征。汉代以来,中国王朝将国内的君臣关系也用于国际关系,因此,礼制也通过外交影响着中国和周边诸国的国际秩序^④,还影响着日本等东亚诸国的国内制度^{⑤⑥}。本章所论述的不过是皇帝制度下礼制的一部分,但在中国史研究中能感悟到礼制研究意义的一个方面,我也感到很幸运。

一 后汉—西晋的郊庙制度

汉帝国成立时,法家思想、黄老思想占优势地位,当时的郊祀、宗庙祭祀,从儒教的观点来看属于异类(“不经”)。西汉后期,随着儒教逐步占优势,郊庙制度也被改成适合经书记载的形式。但经书关于郊庙祭祀的记载不完全,是片断的。经过无数次的改变,郊祀制度在西汉末平帝时(公元前1—公元5年在位)被王莽整合成后面将要谈到的那样有体系的东西。宗庙制度在东汉初期的光武帝(25—57年在位)、明帝(57—75年在位)时大致完成。宗庙祭祀分两种,一种是于每年一月、四月、七月、十月这四孟月和冬至后的腊日举行的小祭,即所谓的“四时祭”或“时祭”;一种是由每三年一次于十月举行的禘祭和每五年一次于四月举行的禘祭这两者适当组合成的大祭(殷祭),即所谓的“禘禘”。这些宗庙祭祀的形式,基本上被以后的王朝原样继承。西汉末,纬书作为补充经书的文献而出现,其中虽然类似预言的语言很多,却记载了禘祭、禘祭实施的根据。纬书还有弥补经书内容在实践上不足的作用。

关于郊祀,按照王莽的说法,一年有三次:即正月上辛或丁(正月最初的辛日或丁日)于南郊举行的天地合祭、冬至于南郊举行的郊天和夏至于北郊举行的郊地。正月上辛或丁举行的天地合祭由皇帝“亲祭”,而冬至和夏至举行的郊祀由属下代行,这就是“有司摄事”。但东汉时南郊是在正月上辛或丁举行的,北郊(郊地)是在十月举行的,没有冬至和夏至这“二至”之祀了。而且有的南郊是皇帝亲祭的,而十月的北郊则是由有司摄事,其间好像还废止过。大概是因为北郊的郊地和天子的属性没有直接关系的缘故,历代王朝在北郊的操作上都比南郊简略。此外,正月上辛或丁举行的南郊,以后的王朝都只在正月上辛日举行。^{⑦⑧}

王莽所建立的郊祀制度,重要的一点在于存在着皇帝亲祭和有司摄事的区别。如同后述的那样,唐朝的郊庙祭祀通常都是由有司摄事代行的,只有特别的场合才由皇帝亲祭。有司摄事的制度化成为重视

皇帝亲祭的前提。如《大唐开元礼》将皇帝祭祀分为大祀、中祀、小祀三个层次,而将大祀、中祀、小祀与同书所载的祝文(对祭祀对象神灵们所作的祈祷文)开头部分皇帝的自称相对照,可以得出如下结论:皇帝的自称有“皇帝”和“天子”两种,“皇帝”称呼用在宗庙祖先、传说中的人物等大概是地上诸神的场合,“天子”称呼用在天地星辰、大河名山等和天然事物有关的诸神的场合。而且,大祀和中祀的界线与“皇帝臣某”和“皇帝某”的界线一致,中祀和小祀的界线与“天子某”和“天子”的界线一致。有时中祀的大明(太阳)、夜明(月亮)也以“天子臣某”的称呼来祭祀,但只限于将其看做大祀的场合。《开元礼》中的小祀全是有司代行的。孔宣父(孔子)和齐太公(太公望吕尚)虽是中祀,但也由有司代行,这一点和小祀相同,是以“皇帝”称呼来祭祀的。也就是说,《开元礼》中关于皇帝的自称,其基本的对应关系是:大祀—皇帝(天子)臣某、中祀—皇帝(天子)某、小祀—皇帝(天子)。大祀、中祀的“某”字是皇帝的讳,如高祖李渊的场合是“渊”,太宗李世民的场合是“世民”。唐代的大祀、中祀原则上由皇帝亲祭,但如果皇帝在写着祝文的祝版上亲署上自己的讳,就可以委托有司来代行。小祀自一开始就确定由有司来实施,因此连应由皇帝亲署讳的部分都没有。^⑨

皇帝祭祀分为大祀、中祀、小祀三种,是从隋朝的开皇初(581—583年完成)开始的。^⑩上面所说的皇帝在祝版上亲署自己的讳与有司摄事的关系可能和“皇帝(天子)臣某”的称呼是同时被确定下来的。“皇帝(天子)臣某”的称呼在东汉初光武帝即位时(25年)尚未出现,第三代章帝(75—88年在位)时已有了“天子臣某”的称呼,除此之外,我们没有看到其他的记载。但是第二代明帝即位后,郊祀的运行变得正式起来,而且在光武帝死后,东汉郊庙祭祀的运用也变得很正规。由此判断,“皇帝臣某”和“天子臣某”的称呼应是同时在明帝朝出现的(据文献3第191页,金子书第145页)。如上所说,如果我们一开始就知道皇帝祭祀制度中有司摄事被制度化了,那么我们再来追寻皇帝祭祀的展开时,只注意制度上的沿革是不够的,还必须弄清各个王朝运用的实态。而以解释经书为中心内容的经学研究没太注意这一点。

正月、冬至和夏至的郊祀以及宗庙的时祭、禘祫等定期举行的祭

祀称为“正祭”。关于东汉郊庙的皇帝亲祭,只能从片断的记事中得知。而汉代最引人注目的是皇帝即位时或即位后不久要到宗庙行“谒庙礼”(参照第四节),像这种临时性的祭祀称为“告祭”。东汉的郊庙正祭好像不太受重视。在其后的曹魏初期的文帝(220—226年在位)、明帝(226—239年在位)还举行过郊祀,但齐王曹芳(239—254年在位)以后就没有举行过,因此,曹魏连南郊的郊天也没有坚持实行到底,并且关于皇帝亲祭宗庙正祭的记录也很少。但曹魏采用了冬至于圜丘祀天、大概是夏至于方丘祀地以及另外在天郊、地郊时祀天地(时间不明,天郊可能是正月)的郊祀方式。祀天的南郊坛是圆形的圜丘,祀地的北郊坛是方形的方丘(也称方泽)。东汉的儒者郑玄认为圜丘和南郊、方丘和北郊分别是不同的祭坛,曹魏的郊祀制度将圜丘和天郊(即南郊)、方丘和地郊(即北郊)区别开来,正是遵循了郑玄的说法。而与此相反,曹魏的王肃主张圜丘和南郊、方丘和北郊分别是同一祭坛,从西晋开始的南朝的郊祀制度采用了他的说法。

西晋初武帝(265—290年在位)时进行过南郊的亲祀,第二代惠帝(290—306年在位)在296年以后没有亲祀过,但怀帝(306—313年在位)时又亲祀过(年月不明),愍帝(313—316年在位)在312年被立为皇太子时,进行了告天的南郊祀。304年,致使西晋走上灭亡之路的匈奴人刘渊自立,自此揭开了五胡十六国的历史帷幕,而正是此时,西晋的皇帝亲郊也重新开始了。我们再回头看一下:东汉末被董卓拥立的献帝(189—220年在位)于即位第二年正月在洛阳的南郊举行了亲祀,辽东的公孙度也于同一年举行了郊祀,表明了自立的意志;220—222年,魏的文帝、蜀的刘备(前主)、吴的孙权(大帝)相继登坛祀天,都是以“皇帝臣某”为开头的祝文来告代祭天;东晋的元帝(317—322年在位)也在江南的建康(南京)登坛以告天即位。如此我们可以看到这样一种倾向,即从东汉末到西晋,历代皇帝并没有严格执行郊祀正祭的亲祭,而是在动乱时代需要表明自己即位的正当性时才举行亲祭。

二 南北朝的郊祀制度及其运用

东晋的郊祀每两年于正月举行一次(南郊在上辛日、北郊在次辛日)。前面提到的王肃说并没有否定冬至的南郊,像西晋的武帝就于266年冬至、282年正月举行了亲郊。东汉的郊祀每年举行,曹魏、西晋时期也可能是每年举行,所以东晋郊祀的次数才是曹魏、西晋时期的1/4。如此,实施郊祀的负担减轻了,皇帝亲祀变得容易了,所以东晋及南朝各王朝的皇帝,不仅是南郊,连北郊也常常亲祀。这从表1—表5的各王朝的郊庙亲祭表可以看出。梁只有武帝(502—549年在位)举行过南郊亲祀,这可能是受548年侯景之乱的影响。陈后主(582—589年在位)没有进行过郊庙亲祭,这件事遭到其大臣们的批判(《资治通鉴》卷一七六“至德三年十月”条),说明他是有意这么做的。关于宗庙正祭,除了南齐,其他王朝可以确认都有过时祭的亲祭,而禘祫的亲祭,可以确认的只有宋和南齐。如果时祭是皇帝亲祭的话,那么作为大祭的禘祫应该也是皇帝亲祭。由此可见,在东晋南朝,虽然南北郊祀变成两年一次,但皇帝能像对待宗庙一样来厉行亲祭。这是前后王朝都没有的、东晋南朝之际独有的特色。

表1 东晋的郊庙亲祭

皇帝	年(西历)	即位、亲郊	亲享庙	出处、备考
元帝	建武元年(317)		十月辛卯即晋王位,行天子殷祭之礼,非常之事也。	《宋书》卷一四《礼一》
	太兴元年(318)	三月丙辰,遂登坛南岳,焚柴颁瑞,告类上帝。		《晋书·元帝纪》
	二年(319) 三年(320)	始议立郊祀仪,三月辛卯,帝亲郊祀,飧配之礼,一依武帝始郊故事。	正月祠太庙,躬奉烝尝。	《晋书·元帝纪》。《资治通鉴》卷九一。《宋书·礼三》误为元年。《宋书》卷一六《礼三》

续上表

皇帝	年(西历)	即位、亲郊	亲享庙	出处、备考
明帝	永昌元年(322)	闰十一月庚寅即位。		
	太宁三年(325)	(正月)南郊。		《南齐书》卷九《礼上》
成帝	太宁三年(325)	闰八月己丑即位。		
	咸和元年(326)	(二月)改元即郊。	改号以谒庙。	《南齐书》卷九《礼上》(两个地方)
	六年(331)		十月时祭。	《晋书》卷六五《王导传》
	八年(333)	正月辛未北郊,始以宣穆皇后配地。		《宋书》卷一六《礼三》
	咸康元年(335)	正月一日加元服,二日亲祠南郊。	加元服谒庙。	《南齐书》卷九《礼上》(两个地方)
康帝	咸康八年(342)	正月甲午(由琅邪王)即位。		
	建元元年(343)	正月辛未南郊,辛巳北郊,帝皆亲奉。南郊祝文称嗣天子臣某。		《宋书·礼三》。 《通典》卷四二《礼二》
穆帝	建元二年(344)	九月己亥即位,时年二岁。		
	升平元年(357)		正月壬戌朔,帝加元服,告于太庙,始亲万机。	《晋书·穆帝纪》
哀帝	升平五年(361)	五月庚申(由琅邪王)即位。		
海西公(废帝)	兴宁三年(365)	二月丁酉(由琅邪王)即位。		
简文帝	咸安元年(371)	十一月己酉(由会稽王)即位。		
	咸安二年(372)	(正月)南郊。		《南齐书·礼上》
孝武帝	咸安二年(372)	七月乙未即位。		
	宁康元年(373)	正月改元亦郊。		《南齐书·礼上》
	太元元年(376)		正月壬寅朔,帝加元服,见于太庙,皇太后归政。	《晋书·孝武帝纪》
	十三年(388)	正月次辛亲祀北郊。	四月癸巳,禘祀(时祭)。	《通典·礼四》,大享明堂。四月禘祀,《宋书·行志中》

续上表

皇帝	年(西历)	即位、亲郊	亲享庙	出处、备考
安帝	太元廿一年 (396)	九月辛酉即位。		
恭帝	义熙十四年 (418)	十二月戊寅(由琅邪王)即位。		

表2 刘宋的郊庙亲祭

皇帝	年(西历)	即位、亲郊	亲享庙	出处、备考
武帝	永初元年(420)	六月丁卯,设坛于南郊,即皇帝位,柴燎告天。	七月戊申,迁神主于太庙,车驾亲奉。	《宋书·武帝纪》。以下出处没作特别说明的,都据《宋书》本纪。 《通典》卷四二作“亲祀南北郊”。
	二年(421)	正月辛酉,车驾祠南郊,大赦天下。		
少帝	永初三年(422)	五月癸亥即位。		
	景平元年(423)	正月辛丑祀南郊。		日期据《南史》卷一
文帝	景平二年(424)	八月丁酉(废少帝,由宜都王)谒初宁陵,还于中堂,即皇帝位。	八月戊戌,拜太庙。	“戊戌拜太庙。”据《南史》卷二
	元嘉二年(425)	正月辛未车驾祠南郊,大赦天下。		日期据《资治通鉴》卷一二〇
	四年(427)	正月辛巳车驾亲祠南郊。		
	六年(429)	正月辛丑车驾亲祠南郊。		
	十二年(435)	正月辛酉大赦天下,辛未车驾亲祠南郊。		
	十四年(437)	正月辛卯车驾亲祠南郊,大赦天下。		
	十六年(439)	正月六日辛未祀南郊。		《南齐书》卷九《礼上》
	二十年(443)	正月辛亥祀南郊。		《南史》卷二
	二六年(449)	正月辛巳车驾亲祠南郊。		《南齐书》卷九《礼上》
三十年(453)	正月祀南郊。			

续上表

皇帝	年(西历)	即位、亲郊	亲享庙	出处、备考
	元嘉三十年 (453)	四月己巳(由武陵王)即位。		
	孝建元年(454)	正月己亥朔车驾亲祠南郊,改元,大赦天下。	十月殷祠。	《宋书》卷一六《礼三》
	二年(455) 三年(456)	正月辛丑车驾亲祠南郊。		
孝武帝	大明二年(458)	正月辛亥车驾亲祠南郊。	十月殷祭。	《宋书》卷一六《礼三》 《南史》卷二
	四年(460)	正月辛未车驾祠南郊。		
	六年(462)	正月辛未车驾祠南郊,是日又宗祀明堂。		
	七年(463) 八年(464)	正月辛巳祀南郊,是日还,宗祀文帝于明堂。		
前废帝	大明八年(464)	闰五月庚申即位。		
明帝	泰始元年(465)	十二月丙寅(由湘东王)即位。	十二月壬午车驾谒太庙。	亲郊,据《宋书》卷一六《礼三》 尝祀,据《宋书》卷一七《礼四》
	二年(466)	十一月车驾亲郊,奉谒昊天上帝,高祖武皇帝配飨。	七月尝祀。车驾亲奉孝武皇帝。	
	四年(468) 六年(470)	正月己未车驾亲祠南郊,大赦天下。 正月己亥,初制间二年一祭南郊,间一年一祭明堂。		
后废帝	泰豫元年(472)	四月庚子即位。		
	元徽二年(472)		十月亲祠太庙。	《宋书》卷一七《礼四》,可能是时祭
	元徽三年(475)	正月辛巳车驾亲祠南郊。		
顺帝	元徽五年(477)	七月壬辰(由安成王)即位。	七月癸卯车驾谒太庙。	

表3 南齐的郊庙亲祭

皇帝	年(西历)	即位、亲郊	亲享庙	出处、备考
高帝	建元元年(479)	四月甲午,上即位于南郊,设坛柴燎告天。	六月庚辰,七庙主备法驾即于太庙。十月己卯车驾殷祀太庙。	《南齐书·高帝纪下》,出处主要据同书本纪。
	二年(480)	正月辛丑车驾亲祀南郊,次辛祀北郊。	亲祀太庙六室	次辛祀北郊,据《通典》卷四五《礼五》。太庙,据《南齐书》卷九《礼上》
	三年(481)		七月,帝亲尝酎(时祭)	《南史》卷二八《褚彦回传》
	四年(482)	正月郊。		《南齐书》卷九《礼上》
武帝	建元四年(482)	三月壬戌太祖崩,上即位。		
	永明元年(483)	正月辛亥朔车驾祀南郊,大赦改元。		
	三年(485)	正月辛卯车驾祀南郊,大赦。		
	五年(487)	二月辛丑,车驾祀北郊。	四月车驾殷祀太庙。	
	七年(489)	正月辛亥车驾祀南郊。		
	九年(491)	正月辛丑车驾亲祀南郊。		
	十年(492)		十月甲午车驾殷祀太庙。	
郁林王	永明十一年(493)	七月世祖崩,太孙即位。		
	隆昌元年(494)	正月辛亥车驾祀南郊。		正月丁未大赦改元。
海陵王	延兴元年(494)	七月丁酉(由新安王)即位。		
明帝	建武元年(494)	十月癸亥(由宣城王)即位。		竟不南郊(《南齐书》卷六)。
东昏侯	永泰元年(498)	七月己酉即位。	即位就谒庙	《梁书》卷六《萧琛传》
	永元元年(499)	正月辛卯车驾祀南郊。		正月戊寅大赦改元。
	三年(501)	正月辛亥车驾祀南郊,诏大赦天下,百官陈说言。		

续上表

皇帝	年(西历)	即位、亲郊	亲享庙	出处、备考
和帝	永元三年(501)	正月乙巳宣城王受命大赦,三月乙巳即皇帝位,大赦改元。		改元中兴。

表4 梁的郊庙亲祭

皇帝	年(西历)	即位、亲郊	亲享庙	出处、备考
武帝	天监元年(502)	四月丙寅即皇帝位于南郊,设坛柴燎,告类于天。	四月,于东城时祭。	《梁书·武帝纪中》。东城时祭,据《隋书》卷七。《南史》卷六。《梁书·武帝纪中》。《隋书》卷一三《音乐志上》。《梁书·武帝纪中》。以下出处都是同书本纪。
	二年(503)	正月辛酉祀南郊。		
	四年(505)	正月辛亥與驾亲祀南郊,赦天下。		
	七年(508)		有事太庙	
	八年(509)	正月辛巳與驾亲祀南郊,赦天下。		
	十年(511)	正月辛丑與驾亲祀南郊,大赦天下。		
	十二年(513)	正月辛卯與驾亲祀南郊,赦大辟以下。		
	十四年(515)	正月辛亥與驾亲祀南郊。		
	十六年(517)	正月辛未與驾亲祀南郊。		
	十八年(519)	正月辛卯與驾亲祀南郊。		
	普通二年(521)	正月辛巳與驾亲祀南郊,戊子大赦天下。		
	四年(523)	正月辛卯與驾亲祀南郊,大赦天下。		
	六年(525)	正月辛亥與驾亲祀南郊,大赦天下。		
	大通元年(527)	正月辛未與驾亲祀南郊。		
	中大通元年(529)	正月辛酉與驾亲祀南郊,大赦天下。		
	三年(531)	正月辛巳與驾亲祀南郊,大赦天下。		

续上表

皇帝	年(西历)	即位、亲郊	亲享庙	出处、备考
武帝	五年(533)	正月辛卯與驾亲祀南郊,大赦天下。		
	大同三年(537)	正月辛丑與驾亲祀南郊,大赦天下。		
	五年(539)	正月辛未與驾亲祀南郊。		据正月丁巳贺琛的上奏,北郊也亲祀过。
	七年(541)	正月辛巳與驾亲祀南郊。		
	太清元年(547)	正月辛酉與驾亲祀南郊,大赦天下。		
简文帝	太清三年(549)	五月辛巳即位。		
元帝	承圣元年(552)	十一月丙子(由湘东王)即位于江陵。		
敬帝	承圣四年(555)	九月丙午即位。		

表5 陈的郊庙亲祭

皇帝	年(西历)	即位、亲郊	亲享庙	出处、备考
武帝	永定元年(557)	十月乙亥即位于南郊,柴燎告天。		《陈书·高祖纪下》。出处主要是同书本纪。
	二年(558)	正月辛丑與驾亲祀南郊,赦诏。乙巳與驾亲祀北郊。	四月甲子與驾亲祀太庙。	
文帝	永定三年(559)	六月丙午(由临川王)即位。	剋日谒庙。	《陈书》卷三《沈文阿传》
	天嘉元年(560)	正月辛酉與驾亲祀南郊,诏赐民爵一级,辛未與驾亲祀北郊。		
	三年(562)	正月庚戌设帷宫于南郊,币告胡公以配天,辛亥與驾亲祀南郊,诏赐民爵一级,孝悌力田加一等。辛酉與驾亲祀北郊。		
	五年(564)	正月辛巳上祀南郊。		

《资治通鉴》卷一六九。《陈书·文帝纪》误为北郊。

续上表

皇帝	年(西历)	即位、亲郊	亲享庙	出处、备考
废帝	天兴元年(566)	四月癸酉即位。	十月庚申與駕奉祀太庙。	
	光大元年(567) 二年(568)	正月辛卯與駕亲祀南郊。	十月甲申與駕亲祀太庙。 七月丙午與駕亲祀太庙。 十月庚午與駕亲祀太庙。	
宣帝	太建元年(569)	正月甲午(由安成王)即位。 正月辛丑與駕亲祀南郊。	正月乙未與駕謁太庙。 正月戊午與駕亲祀太庙。 十月壬午與駕亲祀太庙。 正月丙午與駕亲祀太庙。 闰四月戊申與駕謁太庙。 十月乙酉與駕亲祀太庙。	
	二年(570)		正月丙午與駕亲祀太庙。 闰四月戊申與駕謁太庙。 十月乙酉與駕亲祀太庙。	
	三年(571)	正月辛酉與駕亲祀南郊,辛未亲祀北郊。	十月甲申與駕亲祀太庙。	
	四年(572)		正月庚午與駕亲祀太庙。 十月乙酉與駕亲祀太庙。	
	五年(573)	正月辛巳與駕亲祀南郊。	正月甲午與駕亲祀太庙。	
	六年(574)		正月壬午與駕亲祀太庙。	
	七年(575)	正月辛未與駕亲祀南郊,辛巳與駕亲祀北郊。	四月甲午與駕亲祀太庙。	
	八年(576)		四月己未與駕亲祀太庙。	
	九年(577)	正月辛卯與駕亲祀北郊。		
后主	太建十四年(582)	正月丁巳即位。		

北朝掌握主要政权的是北方民族(北族、胡族),他们于每年四月在国都的西郊向西拜天(参看《魏书》卷一〇八《礼志一》),举行以“西郊祭天”为中心内容的骑马民族固有的祭祀。为对抗南朝诸帝,北朝诸帝要自称皇帝,所以他们认为作为皇帝代表性祭祀的郊庙尤其是郊天必须举行,因此,他们积极采用中国式的祭祀。但由于持反对意见的人也很多,所以在北朝就产生这样一种现象,即西郊祭天等北族式的祭祀和郊祀等中国式的祭祀并存。这是在南朝看不到的现象。关于北朝的郊庙亲祭问题,我们应该时常关注,因为同样的问题在五胡诸国也会产生,例如就有在南郊即位、整備郊祀坛和宗庙等实例。但五胡十六国的礼制问题尚未弄清楚,所以本章不作探讨。

北魏道武帝于398年(天兴元年)十二月即皇帝位,即位第二年正月在南郊亲祀上帝(昊天上帝),他的以“皇帝臣珪”(珪是道武帝拓跋珪的讳)开始的祭祀文,即相当于三国以后各王朝告代祭天的祝文。这里我们不应忽视《魏书》卷一〇五《天象志三》的一段记载:

(天兴元年)十二月,群臣上尊号,正元日,遂禋上帝于南郊。由是魏为北帝,而晋氏为南帝。

由此可见,与南朝不同,道武帝的即皇帝位和南郊亲祀,都是北魏正式立皇帝而举行的一系列活动。道武帝还曾于398年4月举行了西郊祭天,399年虽决定了冬至、夏至的郊天地有时是让臣下代行,但4月的西郊祭天却是皇帝亲行的(《魏书》卷一〇八《礼志四》)。换句话说,为了和南朝对抗,北魏祭祀中虽设置了中国式的郊天地,有时也让有司摄事,但北方民族传统的西郊祭天却是皇帝亲祭的,如此就出现了根据祭祀性质的不同而将皇帝祭祀和有司摄事区别使用的现象。^⑩

此后北魏的皇帝祭祀就以北族式的祭祀和中国式的祭祀相混合的形式展开。1980年在内蒙古自治区呼伦贝尔盟鄂伦春自治区的嘎仙洞发现的443年的告天文是一个很好的例子。这份告天文不仅有以“天子臣焘”(焘是太武帝的讳)开始的普通告天文的开头,而且末尾有“以皇祖先可寒配,皇妣先可敦配”的话。“可寒”是北方民族传统的

君主号“可汗”的另一写法，“可敦”是可寒的配偶。^②祝文中的牺牲，除了中国传统的牛羊外，还有北方游牧民族的牺牲——马。可见，嘎仙洞的告天文，是以中国式告天文为基础，又掺进了北方民族的要素。孝文帝(471—499年在位)是汉化政策的推进者，他也于486年举行了西郊祭天。他废止西郊祭天，是在表明要将首都从平城(今山西大同)迁到洛阳的第二年，即494年。迁都洛阳是为了进一步推进汉化政策，废止西郊祭天是其中的一环。孝文帝还能厉行郊祀、宗庙及其他的祭祀。其后的宣武帝(499—515年在位)、孝明帝(515—528年在位)因没有亲祭过郊祀而受到大臣们的批判。孝文帝顺应汉化政策，将以前有司摄事的郊祀也变成亲祀，这作为原则一直流传到后来。

众所周知，在汉化政策下，北族士兵不得志，由此而发生了六镇之乱(524—530年)，北魏也因此开始瓦解。北魏末的孝武帝在532年即位时，于洛阳城的东郊在黑毡上向西拜天，举行了北方民族传统的即位礼仪。西魏在举行宗庙时祭时，还设俳优、角抵等戏(《周书》卷三五《崔猷传》)。可见，从北魏末开始皇帝祭祀中产生了一种反动倾向。此后的北齐、北周也不例外，郊庙祭祀中经常可以看到很多异类的现象，但是这两个王朝的郊祀、宗庙祭祀都是各个皇帝在位中举行的，中国式的祭祀并没有被废止。隋朝在589年平定陈之后，得到南朝的许多人才，其时的文帝(581—604年在位)便整备了郊庙等典礼。592和593年，时祭、袷祭、冬至、正月的南郊等郊庙正祭都是文帝亲祭的。此后，在建国20年之后的601年(仁寿元年)正月元日，文帝进行了改元，冬至又举行了郊祀，并将此事告天。除此以外，他没有亲祭过。炀帝(604—618年在位)从612年开始，连续三年远征高句丽，想使之屈服。614年，他带着高句丽使节回到长安后，到太庙亲告，冬至又在南郊举行了亲郊。远征高句丽是隋灭亡的主要根源，炀帝的郊庙亲祭也只有这一次。可见，7世纪以后，隋朝的郊庙亲祭是在特定的时候才举行的。

由上可见，北朝自北魏以来郊庙祭祀一直断断续续地进行着。同时，根据祭祀种类的不同所采取的形式也不同，由此皇帝亲祭和有司摄事之间产生了质的差别。大力推进汉化政策的北魏的孝文帝努力

于正祭的亲祭,而其他王朝的皇帝则不可能如此,特别是隋统一中国之后,皇帝只在特别的场合才举行郊庙亲祭的现象尤其显著。与此相反,南朝的郊庙正祭表面上可以说是传统的亲祭,但即使从东汉到西晋,郊庙正祭也不都是皇帝亲祭的。所以,南朝虽将郊庙亲祭作为定例,但也没有绝对遵守汉民族王朝的制度。北魏的郊祀为与“南帝”对峙,具有主张“北帝”的性质,鉴于此,郊庙正祭的亲祭才是南朝诸帝证明自己皇帝地位具有正统性的行为。东晋实行二年一郊,可以说是想通过皇帝祭祀的行为来对五胡诸国显示中国王朝的正统性,其制度正是基于这种实际目的修改而成的。

三 唐代郊庙祭祀的展开

关于唐代的郊庙亲祭,我已在别的文章讨论过,并且指出,唐代的郊庙亲祭具有只在特别的场合举行的特点。^{⑬⑭⑮}但是,我在写文献 14 的时候漏掉了高祖武德四年(621 年)冬至的亲郊,且很长时间没有发现这个错误,在此,我为我的粗心大意向各位道歉。如果将这次郊祀和前一节谈到的北朝郊庙祭祀的展开联系起来,就会发现唐初的郊庙亲祭稍微有些变化。因此,我将睿宗以前唐朝皇帝的郊庙亲祭状况在表 6 中列出(关于玄宗以后的情况由于篇幅的关系不列出,请参照文献 15、16 中的表)。

621 年的高祖(618—626 年在位)亲郊,是唐朝最初的郊庙亲祭。他在即位第二年正月没有举行亲郊,可能是因为当时群雄角逐激烈的缘故。621 年冬至这一天是一日(朔日),即所谓的朔旦冬至。大概当时在一定程度上已经看到了统一全国的大势,而这一年又正好是朔旦冬至,以此为契机,高祖举行了最初的亲郊。我在文献 14 中未能指出太宗(626—649 年在位)631 年和 640 年亲郊的理由,只指出 640 年是朔旦冬至。朔旦冬至每 19 年轮回一次,621 年是朔旦冬至,下一个正好是 640 年,因此这两年的亲郊以朔旦冬至为理由是没错的,太宗沿袭了高祖的做法。太宗即位以后,从 628 年到 629 年,按照南郊一

表 6 唐初一皇宗朝郊庙亲祭年表

皇帝	年(西历)	太庙	南郊	其他的 皇帝祭祀	大赦	改元	备考
高祖	武德元年(618)五月即位。		十一月一日朔旦冬至				
	四年(621)						
太宗	武德九年(626)八月即位		十一月十九日冬至	正月二十一日籍田			和前一年冬至的亲郊相关联
	贞观二年(628)	正月十六日	十一月二十日冬至				
	三年(629)		十一月一日朔旦冬至				
	五年(631)						
	十四年(640)	四月十一日					废太子的告庙,立高宗为太子是在7日
高宗	十七年(643)		十一月三日冬至		十一月三日在凉州曲赦		表示是依天意立高宗为太子
	贞观二十三年(649)六月即位。						
	永徽二年(651)	正月十八日	十一月二日冬至	正月二十九日籍田			和去年冬至的亲郊相关联
	三年(652)	四月八日	十二月十七日	正月一日封禅			封禅回来后告庙郊庙都是因平定高句丽而举行的告祭
乾封元年(666)	十二月十九日						
总章元年(668)							

续上表

皇帝	年(西历)	太庙	南郊	其他的皇帝祭祀	大赦	改元	备考
武后	仪凤二年(677)	正月十四日		正月十二日籍田			
	垂拱四年(688)		五月十一日		七月七日		因得宝图而告谢昊天上帝
	载初元年(690)九月周建 国						
	天册万岁元年(695)		九月九日		九月九日	九月九日	因加尊号而举行的天地合祭,代替明堂得祭祀
	万岁登封元年(696)	腊月二十二日		腊月十一日封,十五日禫			
	圣历元年(698)	四月一日					
	二年(699)	四月			在洛阳城内曲赦		可能是宣告庐陵王(中宗)从洛阳回来 《旧唐书》卷二五《礼仪志》
	长安二年(702)		十一月二十五日至		十一月二十五日		在长安南郊举行的天地合祭
中宗	神龙元年(705)正月即位 神龙元年	八月二十八日					在洛阳太庙举行的亲禘之礼

续上表

皇帝	年(西历)	太庙	南郊	其他的皇帝祭祀	大赦	改元	备考
		十一月六日			十一月六日		最初的因加尊亲而举行的太庙亲享
	景龙三年(709)		十一月十三日冬至		十一月十三日		韦后进行亚献,可能是天地合祭
睿宗	唐隆元年(710)六月即位						
	太极元年(712)	正月一日	正月十一日辛巳	正月十八日籍田	正月十九日	正月十九日	
	延和元年(712)			五月十日夏至北郊	五月十三日	五月十二日	唐代唯一的北郊亲祀

注:(1)表中年号是新改元的年号,并且列出了即位、建国的时间。

(2)其他的祭祀,指和郊庙亲祭有关联的其他的皇帝亲祭,为了方便,睿宗的北郊亲祀也包含在这里。

太庙一籍田的顺序举行了他最初的祭祀,他的这种做法也被高宗(649—683年在位)即位时继承。可以说,唐朝的皇帝亲祭是参照着先例摸索着进行的。631年的亲郊也没有必要硬找个理由,可以看做正祭。632年,太宗因为财政支出增加,考虑到人民的负担,没有亲祭宗庙而受到批判。^⑩629年正月的庙祭,是在五天后举行籍田亲耕仪式时的临时告祭(告庙),这次受到批判的对象是宗庙正祭的亲祭。可见,唐初的郊庙祭祀虽然重视先例,但已经出现了将皇帝亲祭特别看待从而大加渲染的现象。

早从高祖的武德令(624年成立)开始就规定南郊祀于每年正月和冬至、北郊祀于每年十月和夏至举行。此外,每年四月的大雩(求雨)和九月本应在明堂(见后述)举行的昊天上帝的祭祀,也在南郊举行。北朝时隋二年一郊,唐朝的郊祀若包含大雩、明堂的祭祀的话,大约是其四倍;南朝只在隔年正月举行一次郊祀,唐朝的南郊昊天上帝其实是其八倍。由此而带来的种种负担的增加由于有司摄事祭祀的被简化而得到缓和,所以唐从一开始就将有司摄事制度化(据文献10、17)。但这反而造成将皇帝亲祭特别看待的结果,使皇帝亲祭成为根据特定政治目的而举行的礼仪。643年太宗的郊庙亲祭是最初的例子。这年四月,太宗废掉了长子皇太子李承乾,其后在告庙时为其不守规矩的行为向祖先道歉,而且为了巩固新皇太子李治的地位,在冬至亲郊时表示这是依天意而为。^⑪将皇帝亲祭特别看待,这渊源于北魏将皇帝亲祭和有司摄事区别使用的做法。不过,像这样能明确把握郊庙亲祭目的的例子在唐代仍是少数。另外,高宗在666年从泰山(今山东泰安)封禅(自觉统治安定的皇帝在圣山举行的祭祀天地)回京后谒太庙,668年灭高句丽后于十二月先在南郊祀天、后谒太庙。这些都是临时的告祭,尤其是668年的郊天,是一个临时告郊的好例子。

则天武后(实质上684—704年在位)登台后,郊庙祭祀的政治色彩更加鲜明。在她建立周朝,成为中国历史上唯一一个女皇帝的过程中,在事实上的首都洛阳建筑了象征周朝王道政治的明堂,即位后将其作为正殿有效地使用起来。^⑫与这种意识形态色彩浓厚的政策相关联,郊庙的祭祀也被有效地利用起来。688年5月的郊祀,是称洛阳近

郊的洛水出了一块宝图石,以此告天而举行的;695年9月的郊祀,是因明堂失火烧毁,为祭祀昊天上帝而在南郊代行的;698年以后的郊庙祭祀,都和立中宗为太子有关,特别是702年的郊祀,使用长安的唐朝的南郊,是想给人加深印象:中宗是皇太子。另外,唐代在郊庙亲祭时往往进行大赦改元,最早的是武后695年的南郊祀。只进行大赦的,最早的也是武后688年的南郊(以上见文献14)。大赦、改元时发布大赦文等诏敕文,传布全国。如果皇帝亲祭时有大赦、改元,那么举行亲祭的理由也就通过诏敕流传全国,这样就使亲祭成为全国周知的事情。以前,与武后尊崇佛教相关联,片面强调她利用佛教这一面,然而,像明堂、郊祀、宗庙等以儒教经书为依据的祭祀,她也积极地加以利用。应该说,武后在维持女皇帝权威上,不只是利用佛教,而是将意识形态领域的统治全面推进。

705年11月,中宗举行太庙亲祭,是因为群臣奉中宗“应天”徽号(尊号)、韦皇后“顺天”徽号。695年武后举行的南郊祀,也是因为群臣奉上“天册金轮大圣皇帝”的尊号。武帝、孝文帝等称号是皇帝死后行用的谥号,高祖、太宗等是放在宗庙里的神主的庙号。而给在位时的皇帝加尊号则是从唐代开始的,可以认为开始于674年称高宗为天皇、武后为天后时^⑨,从这里也能看到武后在意识形态领域统治的一个侧面。709年冬至中宗进行亲郊时韦皇后也参加了。皇帝祭祀的中心礼仪是向祭祀的对象献三次酒,即“三献”:初献、亚献、终献。祭祀时,中宗先行初献礼,紧接着韦后行亚献礼。总的来说,中宗的郊庙亲祭是以韦后为主导的,这可以说很大程度是受了武后的影响(参见文献14)。睿宗(710—712年在位)在712年进行的郊庙亲祭,是被韦后毒杀的中宗丧满的祭祀,同时还举行了籍田的亲郊。睿宗在五月进行的北郊是唐代唯一的北郊亲祀,可能睿宗是将南郊、宗庙、籍田合起来作为主要的皇帝祭祀试探着进行的。我在文献14中认为正月的宗庙祭祀是举行籍田亲耕时的告祭,由上可见,这也可以说是正祭(时祭)的亲祭,其意义将在下节探讨。总的来说,睿宗的亲祭表明他在努力恢复唐朝皇帝的威权。

到了玄宗(712—756年在位)开元年间,武韦之祸已过,玄宗强化

了亲政,社会也逐渐安定下来,这时的祭祀是与此相对应的(参见文献15、18)。玄宗祭祀中值得注意的是天宝年间增加了太清宫的祭祀。唐朝为李姓,他们尊崇以李耳或李聃为姓名的传说中的老子,在国家统治上广泛利用道教。尤其是玄宗崇奉极深。从开元末开始,相继出现道教中的奇瑞现象,为此玄宗设置了太清宫。传说老子的誕生日是二月十五日,公元742年(天宝元年)的这一天,玄宗一并进行了太清宫、太庙、南郊的祭祀。其后太清宫的祭祀虽也单独举行过,但751年(天宝十年)他又按太清宫—太庙—南郊的顺序,每处祭祀了一天。这成为以后的唐朝皇帝主要的祭祀。这一年是玄宗即位第四十年,这次祭祀改变了以前的祭祀用语(《册府元龟》卷三〇《帝王部奉先三》,天宝九年十一月四日己丑制),是一次大规模的亲祭。

肃宗(756—762年在位)以后,按太清宫—太庙—南郊的顺序每处一日的祭祀(以下称“一系列的祭祀或亲祭”)更加明显起来。肃宗761年由废止年号等历年表记的修改而进行这一系列亲祭,代宗764年2月,由庆祝立德宗为太子而进行这一系列亲祭。可见,肃宗、代宗时各有过一次一系列亲祭,且都各有独特的理由。德宗于即位第二年,即780年正月进行了这一系列亲祭,并且于元日改元,亲郊当天举行了大赦。其后的顺宗于即位当年,即805年又让位给宪宗,宪宗可能是因为即位第二年正月顺宗驾崩的缘故,即位两年后才进行了这一系列亲祭。穆宗以后,除了文宗因为镇压河北诸州的藩镇,即位三年后才进行亲祭外,其他诸帝,一直到懿宗,都是在即位第二年进行这一系列亲祭的。而且,不仅是大赦,改元也在亲郊当天举行。唐代于即位第二年举行的逾年改元,穆宗以前都是在正月元日举行的,穆宗以后,受一系列亲祭的影响,变成了在靠近元日的亲郊当天举行。860年,懿宗是在冬至改元,这是因为本来应在正月进行的一系列亲祭一直延迟到冬至,改元也就推迟到冬至了。僖宗是于即位第二年冬至进行祭祀太庙和改元的,这可能是南郊祀当天不知什么原因未能进行,所以这次只进行了亲享太庙和改元。

昭宗比较例外,他是于即位第二年正月改元,十一月进行了一系列亲祭。总之,从德宗到昭宗这11帝中,在即位第二年进行一系列亲

祭的有 7 帝,在位时只进行过一次一系列亲祭的也有 7 帝,且有名的两税法就是 780 年德宗进行一系列亲祭时发布的。唐朝肃宗以前在即位当天发布即位赦的例子很多,但代宗以后,即位赦发布的时间拖后了,早的也是在即位后 7 天(德宗),通常要一个月甚至更长时间才发布。比起即位赦,即位后进行的一系列亲祭的大赦文似乎更具有重要意义。大赦文随着时代的推移逐渐变长,变得穿凿入微,唐代最长的大赦文大概是僖宗 875 年正月进行一系列亲祭时发布的。此外,武宗 845 年进行的一系列亲祭及宣宗、僖宗时的一系列亲祭,都是在亲祭前一年的九月发布郊礼赦,明示明年正月进行亲祭。由此可见,一系列祭祀成为唐后期诸帝即位后最初的也是最重要的亲祭:事前要宣告何时举行,并且亲郊当天发布的大赦文可以说是新帝施政方针的演说,具有重要意义。从“郊礼赦”这个词语以及将亲郊作为一系列祭祀的最后一天可以看出,一系列亲祭的中心是在南郊。因此可以说,太庙的亲祭是亲郊前一天的告庙,太清宫(又称为圣祖庙)的祭祀在一系列祭祀中也具有告庙的性质(参见文献 16)。

总之,唐代的郊庙亲祭具有出于某种具体理由而举行的特点。睿宗朝以前,虽也存在着具有正祭意义的郊祀、庙享,但从太宗 643 年冬至的亲郊开始,经过则天武后时期,皇帝亲祭往往伴随着大赦、改元,其特殊的意味越来越强。而且从玄宗朝登台的一系列亲祭,经过德宗、穆宗朝,发展成为大赦、改元也同时举行的、即位第二年的大祭。宋代采用皇帝每三年到南郊或明堂亲祀一次的三年一郊的制度,在北宋的国都开封,冬至的亲郊盛大得把京师的人都卷进去了。^{②②}南朝采用二年一郊的制度。乍一看似可看出,宋朝和南朝的皇帝亲祭都具有定期举行的特点,但宋朝的亲郊是按景灵宫—太庙—南郊的顺序进行的,景灵宫相当于唐朝的太清宫。^②此外,宋代于正月、孟冬(十月)、冬至在圜丘举行的郊天、于秋季(九月)在明堂举行的昊天上帝祭祀等,通常是有司摄事代行的。也就是说,宋朝的皇帝亲祭受到唐朝一系列亲祭的影响,也是以有司摄事为前提进行的。唐朝将皇帝亲祭特别看待,这渊源于北朝郊庙祭祀时根据祭祀的不同而将皇帝亲祭和有司摄事区别使用的做法。且唐朝皇帝亲祭时又加上了大赦、改元,使

本来限定在国都的祭祀活动成为传播全国的活动。南北朝时进行郊庙祭祀具有和其他王朝对抗的意味,唐宋时重点转移到了亲祭时举行的像大赦、改元、恩赏的颁赐等活动上,祭祀的世俗化得到进一步发展。

四 皇帝祭祀和即位礼仪

关于与皇帝祭祀密切相关的即位礼仪,尚未解决的问题还有很多,但唐代以前的情况有一定的研究积累,所以我想以皇帝即位后是否有谒庙礼这个问题为中心来试述一下,算是一个个案的考证吧。

在汉代,西汉前半期的即位礼仪是在宗庙举行的宗庙即位,但其后变成皇帝先在宫中先帝的灵柩前即位,然后谒宗庙。弄清这个问题的西嶋定生认为:宫中的柩前即位是作为天子的即位,紧接着的谒庙是作为皇帝的即位,汉代的即位礼仪由天子即位和皇帝即位两个阶段组成。^②尾形勇认为,即位礼仪分先帝死后新帝即位的所谓“传位”和先帝生前立新帝的所谓“让位”两种。唐代以前的传位是按照如上的天子即位——皇帝即位的顺序进行的,让位即禅让又分王朝替代的“外禅”和同一王朝内的“内禅”两种,但无论是外禅还是内禅,即位顺序都和传位相反,是按照皇帝即位——天子即位的顺序进行的。^③对此,松浦千春又根据西嶋定生认为是天子即位——皇帝即位顺序的依据,即《后汉书(续汉书)·礼仪志下》“大丧条”,指出汉代皇帝即位之前的天子即位是不存在的。^④笔者也曾指出:唐代的传位在代宗(762—779年在位)即位以后,即位礼仪分在大明宫柩前发布即位宣言和在太极宫(宫城)授受册、宝两个阶段,但新帝在册书中仍被称为“皇太子”,所以柩前即位不是天子即位。^⑤我又探讨了唐代让位的例子,最后指出唐代无论是传位还是让位,都只有皇帝即位这一次。^⑥上面提到的册,即册书,相当于任命书,宝是皇帝的玉玺在唐代的称呼,皇帝的册书是用玉做成的玉册。^⑦

前面提到的三国时的曹丕(文帝)、刘备、孙权在告代祭天时都是

用“皇帝臣某”祀天的，而通常的告天文是用“天子臣某”的，所以这种形式的告天文应在东汉就出现了，三国时被曹丕等采用。但东汉不可能连自己国家灭亡时王朝替代的祭天形式也制定出来。唐代受内禅而得位的太宗、玄宗在即位时也是用“皇帝臣某”祀天的，所以在东汉，可能一旦作为皇帝即了位，其后用“天子臣某”祀天就成为不争的事实，这正好适用于三国各王朝建国时。也就是说，即位礼仪一般以皇帝即位为中心进行，皇帝具有祀天的资格，由此而得到天子的称号。但是西汉文帝(公元前 180—前 157 年在位)的即位礼仪与此不符，下面我就打算以文帝的例子为中心来看一下西汉的即位礼仪。

文帝取代吕后所立的少帝弘，作为高祖之子由代王即位。他先在长安的代王府邸接受天子的玺绶，然后作为皇帝入住未央宫并发布制诏等，两天后谒高庙(高祖庙)(《史记》卷一〇《文帝纪》、《汉书》卷四《文帝纪》)。文帝的即位是按照天子—皇帝的顺序进行的。但是西汉景帝(公元前 157—前 141 年在位)以前，除了文帝，其他诸帝都是在先帝大葬(本葬)完毕当天在宗庙即位的，先帝驾崩和新帝即位之间间隔了一段时间。例外的是武帝(公元前 141—前 87 年在位)，他在景帝驾崩当天即位，没有留下谒庙的记载。从先帝驾崩和新帝即位时间相近来看，大概是由宗庙即位变为在宫中柩前即位了。武帝在长安西的五祚宫驾崩，在未央宫前殿举行殡礼(大葬之前，将死者装入棺内，在屋里举行的假埋葬礼仪)的第二天，昭帝即位、谒庙。因为是在殡礼的第二天即位，所以是柩前即位。即位后昭帝谒庙并举行了先帝的大葬。昭帝之后，西汉的即位礼仪都是按照驾崩—即位—大葬的顺序进行的，没有变化。先帝驾崩和新帝即位之间又间隔了一段时间。但是，下面的昌邑王贺的例子不存在作为天子的即位。

昌邑王贺是武帝的孙子，因昭帝(公元前 87—前 74 年在位)没有后代，所以被作为昭帝的后继者召到长安，成为皇太子，担任昭帝的典丧(管理丧仪)。但服丧期间，因在昭帝柩前发布皇帝信玺、皇帝行玺等这种轻率的行为很多，被大司马、大将军霍光等废掉。据《汉书》卷六八《霍光传》的记载，其理由为：

宗庙重于君，陛下未见命高庙，不可以承天序、奉祖宗庙、子万姓，当废。

同一事件在《汉书》卷六三《昌邑王贺传》则记为：“王受皇帝玺绶，袭尊号。即位二十七日，行淫乱……”被霍光等废。这里是说昌邑王已在柩前即位，而后被废的。但据《霍光传》为：昌邑王成为皇太子，因作为典丧在主持葬仪期间已自称皇帝，做出种种行为不端的事情，而他并没有谒庙，还没有皇帝的资格，所以被废掉。我认为《霍光传》的记载是正确的。

在唐代，新帝作为皇太子主持葬仪，在先帝驾崩七天或二三天后举行殡礼的当天即皇帝位（参见文献 27）。与汉代不同的是，先帝一般在驾崩半年后才被埋葬。但新帝先作为皇太子主持葬仪，其后才作为皇帝即位，这一点和昌邑王贺的例子相同。取代昌邑王贺的是宣帝（公元前 74—前 49 年在位），之后是元帝（公元前 49—前 33 年在位），元帝以后的各个皇帝，基本上是在先帝驾崩 20 天以后即位、谒庙，再之后举行大葬的。综合《史记》、《汉书》的《文帝纪》、《景帝纪》可以看到：文帝是在驾崩六天后被葬，当天皇太子（景帝）在高庙即位，两天后袭皇帝号。如前所述，文帝是先成为天子，然后作为皇帝谒庙。但景帝并不是在高庙成为天子、两天后成为皇帝的，大概是在大葬结束当天在高庙即皇帝位，但凶礼、吉礼安排了两天，所以出现了上述的记载。

综上所述，西汉景帝以前的即位礼仪是新帝于先帝埋葬完毕当天在高庙即位；武帝、昭帝是在未央宫柩前即位的，据此，即位、谒庙应是在先帝大葬前进行的。这两种情况都是即日即位的形式。其后的诸帝是先作为皇太子主持 20 天左右的葬仪，然后作为皇帝即位、行谒庙礼，这之后再举行大葬。文帝因为是少帝弘在位时由旁系成为皇帝，所以不会立即举行宗庙即位，因此他先成为天子入住未央宫，以皇帝的名义发布制诏等，然后再谒宗庙，作为皇帝即位。在以先帝驾崩后传位为原则的汉代，文帝的天子即位——皇帝即位是极其例外的。

在东汉，由皇太子即位的场合是在先帝驾崩当天于柩前即位；安

帝以后,皇帝多半由外戚、宦官拥立,从先帝驾崩到新帝即位的时间被拉长了。但这两种场合,谒庙都是在即位后举行的,而且除了安帝和顺帝,都是在大葬后举行的。因此,在东汉,谒庙礼一般同即位分离开来,形成驾崩—柩前即位—大葬—谒庙的顺序。这里值得注意的是策书(册书)奉读的出现。西汉在皇帝即位时没有出现过读策的现象,西汉前期,宗庙即位本身就显示了即位的正统性;西汉后期,虽变成在宫中柩前接受玺绶即位,但当天举行的谒庙也能显示即位的正统性。可到了东汉,由长安侯成为皇帝的安帝即位时进行了读策(《后汉书》卷五《安帝纪》)。《后汉书(续汉书)·礼仪志下》“大丧”条引用了《尚书·顾命》的柩前即位,记载了皇太子即皇帝位时进行读策的情况,这是比较一般的形式。这里的“顾命”是指君主的遗言,即遗诏。东汉可能是由于先帝驾崩后大多由外戚、宦官拥立新帝的缘故,实际上并不存在皇帝的遗诏,安帝时用的是皇太后的诏书。另外,整个东汉只有安帝和最后的献帝(袁宏《后汉纪》卷二五)有读策的记载,可见,东汉和西汉一样,都是以玺绶的授受为即位礼仪的中心的。

但三国以后,每在王朝替代之际必能看到册书授受的现象(参见文献 2、25)。在唐朝,不管是让位还是传位都有册书的授受,同时授予宝的记载很少,这时基于遗诏奉读的册书的授予才是即位礼仪的中心。从长远来看,基于遗诏的册书的授受取代了谒庙,具有重要的意义。据《南齐书》卷九《礼上》“永泰元年”(498年)条:从晋到南朝,由皇太子即皇帝位时并不特别举行谒庙礼,如果卒哭(先帝死三个月后,即既葬后)后的时祭是亲祭的话,就相当于谒庙了。只有皇太子以外的人继承帝位(蕃支篡业)时才举行谒庙礼。笔者在介绍这段史料的时候指出:南朝宋的实例正好适合于此,陈也有一部分适合。^②陈时由临川郡王成为皇帝的文帝在即位后举行了谒庙礼(《陈书》卷三三《儒林传·沈文阿传》)。因此可以说,从晋到南朝一直到最后的陈,由皇太子成为皇帝者并不举行谒庙礼,只有蕃支篡业者才举行谒庙礼。

在北朝,北魏宣武帝于 499 年(太和二十三年)十月举行的庙祭可以认为是卒哭后的时祭(《魏书》卷一〇八“延昌四年”条所引)。除此以外,北朝没有和即位时的谒庙相关联的记载。在唐代,玄宗是唯一

一个于即位后举行过谒庙礼的皇帝,但这是玄宗与睿宗、太平公主争斗时的特殊情况。^⑩有人将睿宗 712 年正月一日的庙享解释为卒哭后的时祭(文献 26 第 73 页),如同前节所述,庙享可以认为是时祭,因此这个说法是可以成立的。玄宗的谒庙是在睿宗的主导下进行的,睿宗没有行过谒庙礼,但他举行过卒哭后的时祭,所以他也让作为皇帝的玄宗举行谒庙礼。因此,这两个皇帝的时祭、谒庙,和南北郊、籍田的亲祭一样,都显示了睿宗恢复唐朝自主性的动向。但睿宗也是为了维持自己的权力才让玄宗举行谒庙礼的(文献 31)。由上可见,谒庙礼在汉代由宗庙即位本身演变为柩前即位后的礼仪,在南北朝成为蕃支篡业者的礼仪,在唐代,除了一个时期以外,基本上消失了。

小 结

最后总结一下前面的叙述。郊庙(郊祀、宗庙)祭祀在西汉末东汉初之际很快被整合成适合儒教经书记载的形式。即位礼仪在西汉初期是宗庙即位,西汉中期变为宫中的柩前即位及其后的谒庙。东汉即位礼仪的基本原则是先帝驾崩当天在宫中的柩前即位,但谒庙同即位礼仪分离开来。在魏晋南北朝,西晋末郊祀的亲郊活跃起来,东晋南朝实行二年一郊的郊祀制度,郊祀和宗庙的祭祀都由皇帝亲祭。即位礼仪则变为:由皇太子即位的皇帝,如果卒哭后的时祭是亲祭,就可以将此看成即位后的谒庙,而皇太子以外的人即皇帝位,就要特别举行谒庙礼。南朝皇帝亲祭郊庙具有和北朝对抗、显示南朝正统性的意图,所以正祭的亲祭成为南朝的定例,其中即位后的谒庙也援用了时祭的亲祭。

在北朝,北魏道武帝为和南朝对抗、自称皇帝而引进了郊祀制度,同时也保留了北方民族传统的西郊祭天,并且由皇帝亲祭,而郊祀则由有司摄事。东汉、南朝虽也存在着有司摄事,但北朝是根据祭祀种类的不同而将皇帝亲祭和有司摄事区别使用的。北魏的孝文帝废止了西郊祭天、迁都洛阳,将之作为汉化政策的一环,并且能亲祭郊祀及

其他的皇帝祭祀。但孝文帝死后,其后继者未能厉行亲祭,北魏末的孝武帝是以北方民族传统的方式即位的。前面没提过,孝武帝之前的后废帝是在信都城的西郊即位的,高欢拥立的孝静帝也是在洛阳城的东北即位的。由此可见,北魏末,特别是即位方式又回到了北方民族旧有的习惯上,这一点很明显。北齐、北周、隋的郊庙祭祀,皇帝只在特别的场合才亲祭,且即位礼仪是在宫中举行的,可以说基本上刹住了向旧习惯的回归。隋于589年平陈后,允许南朝的官僚参加皇帝祭祀的整备工作,其意义不可小觑。

唐代在将皇帝祭祀特别看待的方向上更进了一步。唐朝制度上规定的南郊祀的次数是南北朝时的四倍以上,皇帝祭祀通常由有司摄事。笔者曾经以为,皇帝只在特别的场合才亲祭郊庙这种状况在唐初就产生了,在这篇文章里我又有了新的认识,指出:这种状况到武后时才逐渐明确起来。玄宗朝出现了作为老子庙的太清宫,并形成皇帝亲祭太清宫—太庙—南郊这一系列祭祀的形式。德宗以后,这一系列祭祀都是在新帝即位第二年进行,并作为制度确定下来。穆宗以后,改元也在这一系列祭祀的最后一天,即南郊当天举行。这样,即位第二年的亲祭就成了新帝登台后感恩的节日。这时,即位礼仪变为在宫中以授受册书为中心的枢前即位。从德宗即位时开始,先在大明宫宣读遗诏,然后将棺柩移到太极殿,数日后皇帝在太极殿的枢前受册即位,但皇帝的身份在受册以前始终是皇太子。

唐代后期确立的于即位第二年举行的一系列亲祭中,最重要的是最后一天的南郊祀。南郊祀经历了东汉末—西晋末—南北朝对立期—唐代时期,作为渲染皇帝存在的祭祀而被重视。另一方面,即位由西汉初的宗庙即位向枢前即位演变,南朝时尚残存着的即位后的谒庙礼,到唐朝也基本上消失了。另外,本章未曾提及,告代祭天也从隋文帝时开始派有司代行了(唐高祖、五代梁太祖时也是如此),在五代,只有标榜是唐的后继者的后唐的庄宗一人进行了告代祭天。到了后晋的高祖,是在承认契丹的前提下即位的。

由上可见,在形式上没有多大差别的皇帝祭祀,在运用上却产生了种种变化,总的可以说,是向着广泛鼓动和吸引百官、民众的关心的

方向发展的。本章虽未能详细阐述每一个具体的事例,但不同王朝、皇帝的状况不同,且需要亲祭的原因也不同,因此这种鼓动和吸引的方式也是不同的。通过对各个王朝皇帝祭祀实情的分析,我们能够重新把握政治史上的许多问题。

注 释

- ① 西嶋定生:《皇帝统治的成立》,载于《中国古代国家和东亚世界》,东京大学出版会,1983年(初版1970年)。
- ② 尾形勇:《中国古代的“家”和国家》,岩波书店,1979年。
- ③ 金子修一:《汉唐间皇帝祭祀的推移》。水林彪、金子修一、渡边节夫编:《比较历史学大系1:王权的宇宙论》,弘文堂,1998年;收入金子修一《当代中国与皇帝祭祀》,汲古书院,2001年。
- ④ 渡边信一郎:《天空的玉座》,柏书房,1996年;石见清裕:《唐的北方问题和国际秩序》,汲古书院,1998年。
- ⑤ 西嶋定生:《中国古代国家和东亚世界》。
- ⑥ 堀敏一:《东亚中的古代日本》,研文出版,1998年。
- ⑦ 金子修一:《国家和祭祀 a 中国——郊祀、宗庙、明堂及封禅》,载于《东亚世界中的日本古代史讲座9 东亚的仪礼和国家》,学生社,1982年;收入金子《古代中国与皇帝祭祀》。
- ⑧ 金子修一:《东汉—南朝间皇帝的郊庙亲祭》,载于《春史卞麟锡教授还历纪念唐史论丛》,韩国大邱市,1995年。
- ⑨ 金子修一:《关于唐代的大祀、中祀、小祀》,载于《高知大学学术研究报告》25 人文科学2,1976年。
- ⑩ 高明士:《论武德到贞观礼的成立》,载于《第二届国际唐代学术会议论文集》下册,台北,文津出版社,1993年。
- ⑪ 金子修一:《关于北魏的郊祀、宗庙祭祀》,载于《山梨大学教育学部研究报告》47,1997年。
- ⑫ 町田隆吉:《北魏太平真君四年拓跋焘石刻祝文》,载于《亚洲诸民族的社会和文化》,国书刊行会,1984年。
- ⑬ 金子修一:《唐太宗—睿宗的郊庙亲祭》,载于唐代史研究会编《中国的都市和农村》,汲古书院,1992年。
- ⑭ 金子修一:《玄宗朝的郊庙亲祭》,载于池田温编《中国礼法和日本律令制》,东方书

店,1992年。

- ⑮ 金子修一:《唐后半期的郊庙亲祭》,载于《东洋史研究》55—2,1996年。
- ⑯ 金子修一:《唐代皇帝祭祀的亲祭和有司摄事》,载于《东洋史研究》47—2,1988年。
- ⑰ 金子修一:《唐代皇帝祭祀的两个事例——太宗贞观十七年和玄宗开元十一年的场合》,载于《中国古代的法和社会》,汲古书院,1988年。
- ⑱ 金子修一:《关于则天武后的明堂》,载于唐代史研究会编《律令制》,汲古书院,1986年。
- ⑲ 户崎哲彦:《中国古代的君主号和“尊号”》,载于《彦根论丛》269,1991年。
- ⑳ 梅原郁:《皇帝、祭祀、国都》,载于中村贤二郎编《历史上的都市》,密涅瓦书房,1986年。
- ㉑ 孟元老:《东京梦华录》,入矢义高、梅原郁译注本,平凡社东洋文库,1996年。
- ㉒ 山内弘一:《北宋时代的神御殿和景灵宫》,载于《东方学》70,1985年。
- ㉓ 西嶋定生:《汉代的即位礼仪》(文献1所收,初版1975年)。
- ㉔ 尾形勇:《中国的即位礼仪》(文献8《东亚的仪礼和国家》所收)。
- ㉕ 松浦千春:《从汉到唐的帝位继承和皇太子》,《历史》80,1993年。
- ㉖ 金子修一:《唐的太极宫和大明宫——在即位礼仪中的作用》,载于《山梨大学教育学部研究报告》44,1994年。
- ㉗ 金子修一:《关于唐太宗、肃宗等的即位》,载于《山梨大学教育学部研究报告》46,1996年。
- ㉘ 中国社会科学院考古研究所洛阳唐城工作队:《唐洛阳宫城出土哀帝玉册》,《考古》1990年12期。
- ㉙ 金子修一:《中国古代皇帝祭祀的一个考察》,载于《史学杂志》87—2,第48—50页,1978年。
- ㉚ 金子修一:《关于唐玄宗的谒庙礼》,载于《山梨大学教育学部研究报告》42,1992年。

(蔡春娟 译)

中国皇帝和周边诸国的秩序*

金子修一

东亚世界和中国

古代中国和周边诸民族之间存在着独特的国际关系。中国的周边诸国多被中国王朝授予爵位、官号等,形式上是中国王朝的臣下。这种国际性的君臣关系被称为册封关系,以册封关系为基轴而成立的国际体制被称为册封体制。在前近代,中国、朝鲜半岛、日本及其周边诸地区形成了一个叫做“东亚世界”的历史世界。唐代以前,制约东亚世界的国际体制就是册封体制。^①

中国王朝和东亚世界以外的诸国也有着广泛的交流。唐朝关心的主要对象是突厥、回纥、吐蕃等国,这些国家的动向与东亚诸国的动向也不是毫无关系。近年,逐渐盛行从东亚世界的观点来思考日本历史的发展过程,但几乎还不存在从唐代国际关系的整体来考察日本的地位的研究。还有,册封体制的本质是中国国内的君臣关系向国外的扩展,如果是这样的话,那么它的对象应不限于东亚诸国。因此,本章打算广泛讨论有关中国王朝和其周边所有国家的国际秩序的诸问题。

* 本文译自新版《古代的日本》2,1992年。

在此基础上,唐代时东亚世界的特色也更能鲜明地表现出来。

汉代以来,中国王朝同周边诸国结下了种种关系,但和东亚诸国中关系比较深的主要是东北亚、北亚诸国。隋代以前,这些国家还是中国国际关系上的主要对手国。由于篇幅的原因,隋代以前的国际关系将只讨论这几个国家。与这种主题相关联,本章将根据中国史料以中国为中心来叙述。

中国王朝和周边诸民族

汉帝国的成立 中国自古就和异民族有着交往,但直到汉帝国成立以后才形成册封关系那样以君臣关系为基础的形态。公元前 221 年,秦始皇完成了全国的统一并始创皇帝制,在秦的统治区域内,实行由中央派遣官僚统治地方的郡县制。在这种直接统治的方式下,只要异民族地区没有被置于秦的直接统治下,秦和异民族之间就应该不存在君臣关系。公元前 206 年,汉帝国统一全国,采用郡县制和封建制并用的郡国制。这里所说的封建制,是指将皇族、功臣封为诸侯王、列侯(列侯是汉代二十等爵位的最上等,诸侯王作为诸侯之王,位于列侯之上),赐给他们食邑之“国”并委托他们统治。郡国制的采用,开辟了向周边诸国的首长授予官职这种外交方式的道路。惠帝(公元前 195—前 188 年在位)、文帝(公元前 180—前 157 年在位)时就出现了朝鲜王、南越王等外藩王。

汉武帝(公元前 141—前 87 年在位)在国内采取剥夺封建诸国直接统治权的削藩政策,在国外采取将邻近的外藩国消灭,改而实行郡县制的政策,在朝鲜半岛也设置了乐浪、玄菟、临屯、真番四郡。但是朝鲜方面的抵抗也很激烈,武帝死后,撤销了临屯、真番二郡,玄菟郡被移到辽东半岛附近,朝鲜半岛只剩下乐浪郡。王莽的新朝(8—23 年)时期,由于他采取极为歧视异民族的政策,致使中国和周边诸民族的关系恶化,但东汉(25—220 年)以后,这种以君臣关系为基础的中国和异民族的关系得以持续下来。^②另外,中国王朝对乐浪郡的直接统

治一直持续到 313 年。

内臣和外臣 汉代在授予官爵时发给公印,以保证在职者的身份,在赐给异民族首长们官爵时也由朝廷发给公印。汉代的公印根据爵位、官秩的高低,在规格上存在差别,详见表 1。其主要的上下顺序为:从用语上来说,是玺一印、章(“印”和“章”不存在严格的上下差别);从印钮的形状上说,是螭虎一龟一鼻钮(没有装饰的半圆形印钮);从材质上说,是玉一金一银一铜;从绶带的颜色上说,是缙一紫一青一黑一黄。

表 1 汉代公印的规格

(据栗原朋信《文献中出现的秦汉玺印的研究》制表)

规格 官秩等	名称	材质	提钮	绶带	备考
皇帝	玺	白玉	螭虎	黄地六彩	(1)
皇后	玺	玉	金螭虎	赤或黄赤绶四彩	据《汉旧仪》西汉为章
皇太子	玺	金	龟钮	纁朱绶	
相国	章	金	龟钮	绿绶	
太尉	章	金	龟钮	紫绶	
太师、太傅、太保	* 章	金	* 龟钮	紫绶	
大将军	章	金	龟钮	紫绶	
前、后、左、右将军	* 章	金	* 龟钮	紫绶	
御史大夫	章	银	* 龟钮	青绶	
秩比二千石以上的吏	章	银	龟钮	青绶	东汉是秩比四百石以上
秩比六百石以上的吏	印	铜	鼻钮	黑绶	
秩比二百石以上的吏	印	铜	鼻钮	黄绶	
诸侯王	玺(某王之玺)	金	橐驼	缙绶	(2)
列侯	印(某侯之印)	金	龟钮	紫绶	
关内侯	* 印或 * 章	* 银	* 龟钮	* 青绶	
一般外臣	章(汉某王章) 印(汉某侯印)	金 金	龟钮 龟钮	紫绶 紫绶	

(1) 汉代的公印一般是一寸(约二三厘米)见方的,皇帝的玺是一寸二分见方的。

(2) 橐驼即骆驼,缙是黄绿色。但据出土文物,此橐驼钮应为龟钮。

下面讨论一下外臣的印。汉代将帝国领域内的臣下称为内臣,领域外的臣下称为外臣。朝廷一般授予外臣的首领“汉某王章”、“汉某侯印”,这里的“王”相当于内臣的诸侯王,“侯”相当于内臣的列侯。然而,内臣诸侯王的印章是金质一绶绶一“某王之玺”,外臣王的印章是金质一紫绶一“汉某王章”,可见,外臣王的印章和内臣列侯的印章相似的地方很多,而且在印文上加上了一个“汉”字。也就是说,外臣王的汉印规格比内臣诸侯王的低一等。中国在春秋时期形成的华夷思想,很长时间支配着中国的对外观,汉代的公印制度也将华夷思想刻印了下来。^③

在南朝的宋、齐,外臣的印章规格也比内臣的低一等。^④还有,邪马台国的女王卑弥呼被封为亲魏倭王时,其制书的文书样式比任命内臣王的册书样式低一等;明代也是如此,异民族的蕃王所受的诰命规格比国内的亲王、郡王要低,与一品、二品的文官相同。^⑤诸如此类都说明外臣资格比内臣资格低一等,这种事例在中国历代王朝经常能看到,但唐代尚没见到。不过有一点比较类似:在汉代,相当于有外民族王爵的人在成为内臣时,资格降低一等,成为列侯^⑥;在唐代,对于内属的异民族者都任命为郡王以下,不任命为王。除此以外,唐代不存在外臣资格比内臣资格低一等的事例,这是值得我们注意的。

汉王朝和周边诸民族 汉初,周边诸民族中匈奴最强。文帝用长一尺一寸的牍给匈奴的老上单于送了一份国书,国书以“皇帝敬问匈奴大单于,无恙”开头。单于也用长一尺二寸的牍、用比汉更大的印封给文帝回书,以“天地所生、日月所置匈奴大单于,敬问汉皇帝,无恙”开头。文帝在其他国书中也曾称“汉与匈奴,邻敌之国”、“兄弟之欢”,说明匈奴和汉邻敌(即对等)或者是兄弟关系,是汉所承认的。^⑦

这种状态被汉武帝打破了。武帝几次派军队击败匈奴,并设置了武威、酒泉、张掖、敦煌河西四郡,和西域诸国互通友好。结果,匈奴趋向衰弱,公元前52年,呼韩邪单于入朝汉帝国,和他争斗的郅支单于向西北移去,匈奴分裂为南北二支。王莽上台后,匈奴再次和中国敌对,东汉初屡次入侵中国北部边境。48年,匈奴因内讧再次分裂为南北二支,南匈奴内属于东汉,北匈奴逃到了乌孙一带。定居于长城一

带的南匈奴加深了汉化的程度,五胡十六国时期建立了汉、前赵等国。

匈奴之后,向汉北边境扩张的是鲜卑、乌桓。鲜卑和乌桓位于汉的东北侧、匈奴的东侧。他们向背不定,东汉初和中国的关系比较平稳,他们的部族长“大人”被东汉封为鲜卑王、率众王、率众侯等外臣的爵位。89年,鲜卑被北匈奴击退后回到匈奴的故地,合并余众,势力强大起来。而东汉从桓帝(146—167年在位)时国势开始衰弱,鲜卑在檀石槐的领导下统一诸部,屡次侵犯中国北部边境。檀石槐死后,鲜卑的统一崩溃,但定居在长城内外已很久的鲜卑族,地盘已经稳固,在后来,其中的拓跋氏建立了北魏,使中国一分为二——南北朝。

魏晋南北朝时代的国际秩序 220年东汉灭亡,魏、吴、蜀三国相继成立,邪马台国也是在这时成立的。魏对邪马台国实行积极的外交政策,这与魏的对吴战略是密切相关的。^⑧西晋夺得魏的政权,于280年再度统一中国。但291年发生八王之乱,各王为了争夺权势,便拉拢活动于长城以南一带的匈奴、鲜卑等加入自己的阵营,相互争斗。306年战乱平息时,前赵(304—329年)等一些非汉民族国家已经建立起来,华北一带成了匈奴、鲜卑、乌桓及藏族系统的氐、羌等五胡活动的场所。晋王室逃到了长江沿岸,317年东晋成立,建都建业(建康,今江苏南京)。此后江南相继有宋(420—479年)、齐(479—502年)、梁(502—557年)、陈(557—589年)四个汉民族王朝,此为南朝。华北地区则经历了令人眼花缭乱的五胡十六国时代,直到公元439年北魏统一华北,作为北朝同南朝对峙。

中国即使是在两个王朝对立、国际关系多元化的时期,各王朝同周边诸国的关系也表现为皇帝和首长的君臣关系,但是其状态有所变化。晋以前,异民族被授予“亲魏倭王”、“魏率善氏佰长”、“晋鲜卑率善中郎将”、“晋乌丸归义侯”等表示向往中国王朝的外臣特有的官爵。然而,355年,高句丽的故国原王在被前燕任命高句丽王的基础上,又被任命为征东大将军、营州刺史,封为乐浪公。这意味着中国王朝承认异民族的首长以本国王的地位作为王爵,并且再授给他们中国的爵位,成为藩臣。紧接着,413年长寿王由东晋授予使持节都督营州诸军

事、征东将军、高句丽王、乐浪公。这种现象不只一例,总之,4世纪中叶以后,授予异民族者都督、将军、刺史等表示具有一定领域的军事权、行政权的称号的同时,再授予本国王及由中国地名命名的爵号,这种例子很多。^⑨

这种现象的出现意味着异民族首长同时作为封建诸侯影响着中国王朝的秩序这种新的国际秩序的成立,从中也可以看出册封体制理论的成立。^⑩都督、将军、刺史、爵号等也授予中国国内的臣下,因此有人认为这是中国王朝从以汉族为中心的体制向着包含周边诸民族的更高阶段的发展。^⑪也有人认为同时授予异民族首长性质不同的爵位,是与对异民族自身的统治和对该地区汉人的统治相适应的。^⑫诸如此类对4世纪中叶以后授予异民族官爵的解释很多,但无论如何,将在中国国内使用的官爵原样不变地用于异民族,这意味着东亚世界新的展开。

隋代东亚的国际关系 南北朝时代,百济、倭和南朝交涉时,高句丽和北魏有着密切的关系。494年北魏将首都从平城(今山西大同)迁到洛阳,高句丽在北魏的地位也随着下降。此时高句丽虽和南朝也有着频繁的交往,但国势比较衰弱了。^⑬而4世纪中叶于朝鲜半岛南部建国的百济和新罗逐步扩张势力,到6世纪中叶,新罗合并加罗诸国,如此,在朝鲜半岛形成三国鼎立的局面。581年,隋取代北周(557—581年)建国,就在这一年,百济王、高句丽王遣使朝贡隋,分别被封为带方郡公百济王、辽东郡公高丽王。新罗王于之后的594年遣使朝贡,被封为乐浪郡公新罗王。

高句丽、百济分别向南北二朝朝贡,但589年隋灭掉陈,南北朝并立的局面结束,这样与隋邻近的高句丽与隋的关系变得紧张起来。当时中国的周边诸国中高句丽、吐谷浑、突厥三国势力比较强大。位于青海省的吐谷浑,五胡十六国以后控制着削去河西走廊以南的东西交通要道,南北朝时以强盛自夸。609年,隋炀帝(604—618年在位)毅然亲征吐谷浑,并在其地设置了西海、河源等四郡。于6世纪建国的突厥,趁北魏末分裂之际,发展成从蒙古高原横跨中亚的大帝国。但由于隋的离间政策,583年分裂为蒙古高原的东突厥和中亚的西突厥,

东突厥直到隋末都臣属于隋。607年,炀帝行幸突厥可汗的牙帐,在那里会见了高句丽的使者,提高了对高句丽的警惕并决定亲征。第二年,隋开通了从黄河到涿郡(今北京市)的大运河,611年,炀帝亲自到了涿郡。可是从612年至614年连续三年的远征高句丽最后以失败告终,且613年国内又发生了朝廷高官杨玄感之乱,从此,国内有势力者及农民起义风起云涌。618年,隋朝在战火中灭亡。

唐王朝和周边诸民族

唐和西域 618年唐朝成立,经过十年左右统一了国内,对周边诸国的影响也逐步增大。唐初的主要外敌是趁着隋末混乱之际势力发展起来的突厥。针对此,有名的君主唐太宗(626—649年在位)便采取巧妙的战略使其内部分裂,630年突厥主力内属唐朝,移居到华北边境一带。这时,诸蕃的郡长赶到长安给太宗奉上“天可汗”的称号。这样,此后在赐给西域、北荒的君主玺书时皇帝都称“皇帝天可汗”,在诸蕃的渠帅死亡时皇帝必下诏册立其后继者。

此后唐逐渐向河西走廊发展势力,高宗(649—683年在位)时平定了西突厥,659年在曾经臣属于西突厥的诸国之地,形式上设置了127个州县府。^⑭当时西亚的伊斯兰国白衣大食势力增强,开始向中亚发展,651年,白衣大食灭萨珊王朝,挟吐火罗与唐对峙。吐火罗是佛教国家,归顺唐朝,661年,唐在吐火罗势力圈内的16个小国地盘上也设置了都督府、州、县。679年唐又攻下了西突厥残存势力所据的碎叶,将此前设置的安西四镇龟兹、于阗、焉耆、疏勒向前推进到碎叶、龟兹、于阗、疏勒。碎叶是唐在天山以西设置的最初的也是最后的基地。

到了8世纪,推翻白衣大食的黑衣大食的势力扩张到旧西突厥统治地区。大约在玄宗即位前后,帕米尔高原一带形成了唐、黑衣大食、吐蕃三者鼎立的局面,703年突骑施夺得碎叶作为根据地又插了进来。突骑施本是西突厥的属部,他趁西突厥衰弱之际扩张势力,与唐也存在着父子关系。^⑮738年左右,突骑施所部分裂为两部分,唐支持其中

一方讨伐支持另一方的石国,以石国为首的中亚诸国便向黑衣大食求援,由此在751年发生了历史上有名的怛罗斯大战。结果唐军大败,唐的势力范围也退到天山以东。^⑩四年后安史之乱(755—763年)爆发,中国当时的先进地区华北一带也卷入战乱,唐朝势力从此开始衰弱。吐蕃便趁机向唐的西北部发展,占领敦煌一直到9世纪中叶。由此可见,到唐后半期,唐的势力未过敦煌以西,唐在西域的威信几乎归于零。

唐和突厥 内属于唐的东突厥(以下称突厥)处于唐的羁縻统治之下。羁是马笼头,縻是穿过牛鼻的缰绳。对异民族,在承认其本民族固有的生活方式的同时,形式上将其编入唐的都督府、州、县之中,朝廷派遣官僚据都护府、都督府等来督察府、州、县,这种对异民族间接的统治方式就称为羁縻。唐代内地州的数目前后在350个左右,而羁縻府州总数达856个。^⑪647年,漠北的突厥及其属下部族的首领被唐任命为都督府的长官“都督”或州的长官“刺史”,处于以唐朝官僚为都护的燕然都护府(后改称瀚海都护府)的管制下。649年,从华北边境到漠南的诸部族,每一部族都被分属于以族长为刺史的州里,归云中、定襄两都督府管制。突厥的部族长被任命为这两个都督府的都督,仍然服从燕然都护府的管制。此后大约30年,突厥一直处于这种羁縻统治下。

从高宗朝末期开始突厥再度显露出独立的倾向,686—687年间脱离唐的羁縻统治,将根据地移到漠北的故地,号称突厥第二帝国。这时正是中国历史上唯一的女皇帝则天武后统治时期。武后朝时期,除突厥外,契丹、奚的势力开始增强,且有渤海的建国。由此可见,此时唐王朝对周边诸民族的压力减弱了。其后突厥由于其属下诸部族的叛乱而势力减弱,721年自称玄宗之子和唐结下了父子关系。这种父子关系一直延续到以后两代可汗,直到其属下同属土耳其系的回纥自立为可汗,744年突厥第二帝国灭亡为止。

回纥和黠戛斯 755年发生了安禄山、史思明之乱,唐朝便向新兴的回纥请求援军,唐军和回纥军一起夺回了长安、洛阳等城市。763年安史之乱虽然结束了,但唐朝的律令体制遭到破坏,唐朝的权威在内政、外交两方面都受到很大动摇。在平定战乱中立了大功的回纥,在758年接受了肃宗(756—762年在位)女儿宁国公主的下嫁。可能是

在这前一年,肃宗和回纥的英武威远可汗结成了兄弟关系,唐和回纥的兄弟关系持续到787年。另外,在后面将要谈到的绢马交易中,回纥经常送给唐超过规定数目的马匹以索取多额的绢,来威胁唐的财政。与以前的周边诸民族相比,回纥在唐的地位要优越得多,其最好的说明就是公主下嫁。

宁国公主以后下嫁回纥的公主中,788年下嫁的咸安公主是德宗(779—805年在位)之女,821年下嫁的太和公主是穆宗(820—824年在位)的父亲宪宗(805—820年在位)之女。公主是皇帝的女儿,公主嫁到异民族时称和蕃公主。唐代是中国历史上和蕃公主最多的朝代,但其中大部分是非公主的女性以公主的名义下嫁的,真正是皇帝女儿下嫁的只有上面提到的宁国、咸安、太和三个公主。从这里也能看出安史之乱以后回纥在唐面前是如何夸耀其强盛的了。另外,东亚诸国不存在和蕃公主下嫁的例子。

809年,回纥依据“回旋轻捷”的“鹞”将国号改为回鹘。到了9世纪30年代由于持续内乱国势衰落,因此被以叶尼塞河上游为根据地的黠戛斯(吉尔吉斯)从北方攻入,回鹘主力向东方逃走。得此消息的武宗(840—846年在位)为鼓励黠戛斯讨伐回鹘,便约定授予黠戛斯“可汗”的称号。在唐和黠戛斯的夹击下,846年回鹘灭亡。刚即位的宣宗(846—859年即位)欲履行武宗与黠戛斯之约,授予黠戛斯国王“可汗”的称号,但宰相们奏议:“回鹘盛时有册号,今幸衰亡,又加黠戛斯,后且生患。”^⑧因此,这件事被暂时搁置了下来。可以说册立是外交政治中使用的典型手段。第二年即847年,宣宗册立黠戛斯王为英武诚明可汗,但与群臣们的担忧相反,黠戛斯后来没有发展成回鹘那么大的势力。

唐和吐蕃 634年西藏的吐蕃首次遣使唐朝。641年唐朝宗室的文成公主下嫁吐蕃赞普松赞干布,以此为契机,中国的风俗、文化开始进入吐蕃。645年,太宗远征高句丽回国后,吐蕃遣使朝贺曰:“圣天子平定四方,日月所照之国,并为臣妾。而高丽恃远,阙于臣礼。”^⑨高宗即位,授予弃宗弄赞驸马都尉西海郡王,他便向元老长孙无忌致书曰:“若臣下有不忠之心者,当勒兵以赴国除讨”^⑩,向高宗表明了自己的

忠诚,并接受了宾王的称号。从弃宗弄赞的这些话来看,吐蕃在刚和唐交往时是自居于臣下位置的。

670年吐蕃占领了吐谷浑的全部领土,势力迅速扩大起来。710年吐蕃接受了中宗(705—710年在位)的侄孙女金城公主的下嫁,次帝睿宗(710—712年在位)的时代,便以金城公主汤沐之所的名目从唐手里获得了东到青海省东部的地区。此后吐蕃就控制了西从帕米尔高原东到河西走廊的唐的西域通道的南部,使唐苦恼的是,唐在西域的经营,无论东部还是西部都渗透着吐蕃的势力。安史之乱后吐蕃又占领了敦煌(786年左右),致使唐和西域诸国的关系完全中断。

783年唐和吐蕃举行会盟,其盟文有“甥舅之国,将二百年”、“二国之成,其永保之”等句^①,在这之前,唐还承认了吐蕃提出的“其礼本均”的主张^②,可见这次会盟双方是在平等的立场上举行的。但这之后唐和吐蕃之间仍然缺乏安定,为此,822年双方再次举行会盟,此后双方的关系总算安定了下来。另外,从这时的碑文“舅甥二主商议”^③来看,唐和吐蕃之间仍然是舅甥关系。吐蕃在金城公主之后再没有接受过别的公主下嫁,舅甥关系作为唐和吐蕃之间官方的关系,一直持续了百余年。842年吐蕃王被暗杀,国内分裂,从吐谷浑夺来的领土也全部丢失,吐蕃在有唐一代没有再建立起统一国家。

东亚和契丹、奚 663年百济灭亡,668年高句丽灭亡,如此自隋代以来中国王朝与高句丽的对立结束了。之后,在旧高句丽、百济领土问题上唐和新罗展开了争斗,但是后来新罗王向唐王朝谢罪并接受了唐的册封。676年安东都护府从平壤移到辽东后,新罗就统一了朝鲜半岛。698年左右渤海国在高句丽故地成立,新罗、渤海都接受了唐的册封,此后,唐与这两国的关系比较平稳地发展着。

在中国东北地区,对新罗、渤海两国也具有影响的是契丹、奚两族。太宗远征高句丽时两族的诸酋长曾从军参战。648年,契丹被编成松漠都督府,奚被编成饶乐都督府,两族的首长分别被任命为松漠都督、饶乐都督,这是典型的羁縻州的诞生。但高宗末年两族脱离唐的羁縻,归服了再兴的突厥。696年,契丹的李尽忠、孙万荣为反抗唐营州都督的压迫起兵叛乱,第二年虽被平定,但此后契丹归附了突厥。

这也是渤海国成立的原因之一。总之,这次叛乱给东亚世界带来不小的影响。玄宗即位后,于716年将两族再次编入唐的羁縻州,契丹的李失活、奚的李大酺分别被授予松漠郡王、饶乐郡王,第二年两族都接受了和蕃公主的下嫁。天宝年间,营州都督安禄山因外征有功而得宠于玄宗,他逐渐侵入这两族,使唐和两族的关系恶化。安史之乱后,以这两族为首的东北诸民族脱离唐的影响,归入回纥的势力下。

之后这两族时而向唐朝朝贡,时而又入侵唐朝,如此反复无常。唐朝也向其赐姓(李氏)、授官、授爵等,但没有再见到松漠郡王、饶乐郡王的称号,可见两族没有再被编入唐的羁縻州。唐击败回鹘后,契丹于842年又归附唐朝,唐便换去给回鹘的旧印,授予契丹“奉国契丹之印”的新印(《新唐书·契丹传》)。由此可见,唐朝也授予异民族印章,但印文同汉魏之际的完全不同。之后契丹势力增强,以奚为首的东北亚诸部族都从属于契丹,直到耶律阿保机建立辽国(事实上是907年)。辽(907—1125年)的存在是东亚世界变动的主要原因之一,关于此内容,本章不作叙述。

从中国看唐代的国际秩序

王号和郡王号 唐王朝授予周边诸国的首长、王子、有势力者的称号中,最基本的是王号。虽有时也授予像可汗这种异民族固有的称号、官号,但仅限于北亚、中亚的邻近诸国,如东西突厥、突骑施、吐谷浑、回鹘等的可汗、吐蕃的赞普。而王号则不论远近,四面八方的异民族都有被授予的。

唐代的爵位有九等,即王、郡王、国公、郡公、县公、县侯、县伯、县子、县男。在授予契丹的爵号中,顺次有县男、县公、郡王、王,可见,授予异民族的王号也是唐朝爵位制的延伸。但是唐代授予异民族的郡王号不冠有其国的国名,大多数郡王号是授予内属于唐的异民族的,包括羁縻府州。^④而王号多冠有异民族的国名,几乎都是授予不内属于唐的诸国的。也就是说,在唐代,郡王号是授予内属的异民族的,王

号是授予独立活动的异民族的。

下面将唐王朝授予异民族的首长等的王号在表 2—4 中列出。从这些表可以看出：唐朝的势力逐渐向西扩展，到玄宗朝达到顶点，呈现出汉代以来从未有过的外交盛况。但安史之乱以后，唐朝的册封仅限于东亚世界和东南亚。唐朝授予异民族的王号有两种，一种是在国名上直接加上王号，即所谓的本国王；另一种是像奉化王、循义王等冠有表示唐朝德化词语的王号，我们暂时命名为德化王。本国王和德化王的基本不同就在于本国王可以继承，而德化王不能被继承。因此，如果没有特别的政治作用只是纯粹的礼仪交往而授予的王号，全是德化王。本国王也有“王”和“国王”的区别，关于这一点将在后面论述。

东亚世界和王号 在唐代，同时授予异民族王号和郡王号的现象仅存在于统一新罗出现以前的朝鲜三国，是将隋代带方郡公百济王、辽东郡公高丽王、乐浪郡公新罗王的郡公晋爵为郡王的结果。不过，郡王号从唐初开始就被广泛授予内属的异民族。将郡王号和王号只同时授予朝鲜三国，也可看出这三国与中国王朝历史关系之深。但 663 年，也就是百济灭亡那一年，新罗的文武王得到鸡林州大都督的称号后，几乎没有再被授予乐浪郡王、郡公的称号。可能是唐朝针对朝鲜半岛形势的变化，一方面承认新罗王王号的继承，而另一方面将乐浪郡王的称号改授为鸡林州都督了。

8 世纪，渤海也存在着由郡王进号为国王的现象。在唐代，“国王”号多被授予远方的异民族，但也有少数国王号是内属的异民族由郡王进号为国王的，如 666 年吐谷浑的河源郡王进号为青海国王，698 年高句丽的朝鲜郡王进号为忠诚国王（见表 2）。前者是因吐谷浑被吐蕃夺去住地、内徙唐朝而封的。青海国王和“乌地也拔勒豆可汗”的称号并称一直持续到 798 年。后者的情况是：太宗时高句丽王高藏因移居于唐而被封为朝鲜郡王，之后高宝元继承朝鲜郡王称号，698 年唐委托其统领安东旧户时，又授予忠诚国王的称号。这两例是唐在称号上优待内属异民族的例子。前面提到的吐蕃弄赞由西海郡王进号为宾王，可能是唐为了牵制当时势力强大的吐谷浑、高句丽，而对新兴的吐蕃特别优待的结果。

表 2 高祖—睿宗朝诸外国的王号表

皇帝	年月	国名	人名	王号	出处、备考	
高祖	624(武德七年)一月	高句丽	高建武	辽东郡王高丽王	旧 199 上、册 964 等	
		百济	扶余章	带方郡王百济王	旧 199 上、册 964 等	
		新罗	金真平	乐浪郡王新罗王	旧 199 上、册 964 等	
	太宗	635(贞观九年)	新罗	· 金善德	乐浪郡王新罗王	旧 199 上
		641(贞观十五年)五月	百济	· 扶余义慈	带方郡王百济王	旧 199 上、册 964 等
643(贞观十七年)闰六月		高句丽	· 高藏	辽东郡王高丽王	旧 199 上、册 964 等	
648(贞观二十二年)一月		新罗	· 金真德	乐浪郡王新罗王	册 964 等、旧 199 上作 21 年	
649(贞观二十三年)	吐蕃	弄赞	宾王	旧 196 上、新 216。由西海郡王进爵。		
高宗	650(永徽元年)八月	龟兹	河黎布宋毕	龟兹王	旧 198、册 964	
	654(永徽五年)闰五月	新罗	· 金春秋	乐浪郡王新罗王	册 964 等、旧 199 上作 3 年。	
	658(显庆三年)一月	龟兹	· 白素稽	龟兹王	册 964、资 200	
	661(龙朔元年)九月	新罗	· 金法敏	乐浪郡王新罗王	册 964、资 200	
	662(龙朔二年)一月	波斯	卑路斯	波斯王	册 964、资 200	
	666(乾封元年)五月	吐谷浑	慕容诺曷钵	青海国王	新 221 上。由河源郡王进爵。	
	674(上元元年)一月	新罗	金仁问	新罗王	资 202、新 220。因金法敏背叛。	
	675(上元二年)二月	新罗	金法敏	(新罗王)	资 202、旧 5。恢复法敏的官爵。	
	679(调露元年)六月	波斯	· 泥涅师	波斯王	资 202。旧 198 误作卑路斯。	
	681(开耀元年)十月	新罗	· 金政明	新罗王	旧 5、册 964、资 202	
	则天 武后	692(天授三年)十二月	于阗	尉迟暉(暉琰)	于阗王	册 964、资 205。旧 198 作于阗国王。
693(长寿二年)二月		新罗	· 金理洪	新罗王	旧 199 上、册 964 等	
696(万岁通天元年)九月		康国	笃婆钵提	康国王	旧 198、册 964	
698(圣历元年)七月		康国	· 泥沮(涅)师	康国王	册 964	
698(圣历元年)		高句丽	高宝元	忠诚国王	旧 199 上、新 220。由朝鲜郡王进爵。	
703(长安三年)闰四月		新罗	金隆基(兴光)	新罗王	册 964、资 207。旧 198 作 2 年。	

续上表

皇帝	年月	国名	人名	王号	出处、备考
中宗	705—707(神龙一至三年)	康国	·突昏	(康国王)	《唐会要》99

注：(1)“旧”指《旧唐书》、“新”指《新唐书》、“册”指《册府元龟》、“资”指《资治通鉴》，后面的数字指卷数。

(2)“人名”栏的“·”表示是继承王位或王位交替时册立的，“王号”栏的“()”表示是推断的。

表3 玄宗朝诸外国的王号表(注同表2)

年月	国名	人名	王号	出处、备考
717(开元五年)五月	勃律国	苏弗舍利支离泥	勃律国王	册 964、旧 199 下等
720(开元八年)三月	护密国	罗施伊具骨咄禄多比勒莫贺咄达摩萨尔	护密国王	册 964 作护密王,按开元二十年例。
四月	乌长国		乌长国王	册 964
四月	骨咄国		骨咄国王	册 964
四月	俱位国		俱位国王	册 964
六月	勃律国		勃律国王	册 964
八月	个失密国	苏麟随逸之	个失密国王	册 964
九月	谢颺国	真随罗祕利	谢颺国王	册 964
九月	颺宾国	葛达罗支颺利发誓屈尔	颺宾国王	册 964
十一月	南天竺国	尸利那罗僧伽宝多拔摩	南天竺国王	册 964
723(开元十一年)	小勃律国	没谨忙	小勃律国王	册 964 作王,按以下的例子,年代是推断的。①
726(开元十四年)	契丹	李郡固	广化王	册 964、旧 8 等
	奚	李鲁苏	奉诚王	册 964、旧 8 等
728(开元十六年)一月	于阗	尉迟伏师	于阗王	册 964、旧 198
一月	疏勤	裴安之(定)	疏勒王	册 964、旧 198、新 221 上
729(开元十七年)一月	吐火罗	骨咄禄颺达度	吐火罗叶护怛怛王	册 964

注：① 查《册府元龟》卷九六四，并无此条。——译者注

续上表

年月	国名	人名	王号	出处、备考
731(开元十九年)四月	小勃律国	· 难泥	小勃律国王	册 964。原文为“其国王”。
四月	曹国	咄褐	曹国王	册 964、999, 旧 198
四月	米国	默噶	米国王	册 964、999, 旧 198
732(开元二十年)九月	护密国	· 护真檀	护密国王	册 964
732(开元二十年)	* 奚	李诗	归义王	旧 199 下, * 因投降唐朝而被授予。
733(开元二十一年)四月	个失密国	· 木多笔	个失密国王	册 964
735(开元二十三年)	奚	李归国	归诚王	《曲江集》9、《全唐文》285
737(开元二十五年)一月	新罗	· 全承庆	新罗王	旧 199 上
738(开元二十六年)九月	南诏	蒙归义	云南王	旧 197
十月	康国	· 咄喝	康国王	册 964, 这四例都是先王已死, 这一年唐遣使者去而封的。
十月	谢颺国	· 如没拂达	谢颺国王	—
十月	曹国	· 苏却仆罗	曹国王	—
十月	史国	· 忽钵	(史国王)	—
十月	颺宾国	· 弘林颺婆	颺宾国王	册 964
739(开元二十七年)	拔汗那	阿悉烂达干	奉化王	新 221 下
740(开元二十八年)三月	石国	莫贺咄吐屯	石国王	册 964
三月	突骑施	吐火仙可汗	顺义王	册 964
741(开元二十九年)二月	小勃律国	· 麻号来	循义王	册 964。新 221 下作麻来兮
742(天宝元年)一月	女国	赵曳夫	归昌王	册 965、旧 197
一月	佛逝国	刘滕未恭	宾义王	册 965、新 222 下
一月	日南国	杨多过	怀宁王	册 965、旧 9
十二月	回纥	骨力裴罗	奉义王	旧 195、资 215

续上表

年月	国名	人名	王号	出处、备考
743(天宝二载)五月	新罗	金宪英	新罗王	旧199上。册965作新罗国王。
744(天宝三载)闰二月	随拔萨憐国	阿鲁拖多	恭化王	册965
七月	曹国		怀德王	册965
七月	米国		恭顺王	册965
七月	康国		钦化王	册965、旧198
745(天宝四载)三月	契丹	李怀节	崇顺王	册979、新219。都可能是接受公主下嫁时的授爵。
七月	奚国	李延宠	怀信王	册965
九月	安国	屈底波	归义王	册965、旧198。继承颉宾国王。
	颉宾国	·勃旬准	颉宾国王	
747(天宝六载)二月	随拔斯单国	忽鲁汗	乌长国王	册965。新221下作天宝五载入朝。
二月	罗利支国	伊思俱习	归信王	册965
二月	岐兰国	卢薛	义宁王	册965
二月	涅浦国	谢没	义宾王	册965
二月	渤达国	摩俱齿思	奉顺王	册965
二月	都盘国	谋思健摩河延	守义王	册965
二月	阿没国	俱般胡没	顺德王	册965
二月	沙兰国	卑路斯威	恭信王	册965
748(天宝七载)	南诏	·阁罗凤	顺礼王	册965
750(天宝九载)三月	揭师国	·素迦	云南王	册965
753(天宝十二载)九月	葛逻祿	顿毗伽(进顿毗)	锡师国王	册965。新217下作金山郡王。
十月	石国	王子郁俱车鼻施	怀化王	《唐大诏令集》64。新221下作那俱车鼻施。

表4 肃宗朝以后诸外国的王号表(注同表2)

皇帝	年月	国名	人名	王号	出处、备考
肃宗	757(至德二载)十一月	回纥	太子叶护	忠义王	旧 195
代宗	762(宝应元年)	渤海	大钦茂	渤海国王	旧 199 下。由渤海郡王进爵。
	764(广德二年)	于阗	尉迟曜	于阗王	旧 144。曜之兄胜(归附唐)被赐予武都王。
	765(永泰元年)	林邑	· 文欽	林邑王	册 966。因先王入朝途中死去。年代是推定的。
	768(大历三年)一月	新罗	· 金乾运	新罗王	册 965、旧 199 上
德宗	785(贞元元年)二月	新罗	· 金良相	新罗王	旧 12、旧 199 上
	785(贞元元年)	新罗	· 金敬信	新罗王	册 965、旧 199 上。都有“令袭其官职”句。
	793(贞元九年)七月	哥邻国	· 利罗	哥邻国王	《唐会要》99。册 965 作哥隣王。
	794(贞元十年)六月	南诏	异牟寻	南诏王	新 222 上
	798(贞元十四年)三月	渤海	大嵩璘	渤海国王	册 965、旧 199 下。由渤海郡王进爵。
	800(贞元十六年)四月	新罗	· 金俊邕	新罗王	旧 199 上、资 235。旧 13、册 965 作新罗国王。
顺宗	805(永贞元年)三月	新罗	· 金重熙	新罗王	旧 199 上、册 965
	805(永贞元年)四月	弥臣国	· 乐道勿礼	弥臣国王	册 965、旧 14、《唐会要》100
宪宗	809(元和四年)元月	渤海	· 大行瑜	渤海国王	册 965。《唐会要》96 作元和元年。
	809(元和四年)元月	南诏	· 蒙阁劝	南诏王	《唐会要》99
	812(元和七年)七月	新罗	· 金彦章	新罗国王	册 965、999 等。《唐会要》95 作新罗王。
	813(元和八年)一月	渤海	· 大言义	渤海国王	册 965、旧 15、旧 199 上
	818(元和十三年)四月	渤海	· 大仁秀	渤海国王	册 965、旧 15、旧 199 上
穆宗	823(长庆三年)九月	南诏	· 丰祐	(南诏王)	册 965
文宗	831(大和五年)一月	渤海	大彝震	渤海国王	册 965、旧 17 下、旧 199 上
	831(大和五年)闰月	新罗	· 金景微	新罗王	册 965、旧 17 下、旧 199 上
武宗	841—846(会昌年间)	牂柯蛮		罗殿王	新 222 下。也有“其后又封别师为滇王”的记载。
宣宗	858(大中十二年)二月	渤海	· 大虔晃	渤海国王	旧 18 下

渤海刚建国时国号为振国(震国),713年始被封为渤海郡王,762年一度进号为渤海国王,但其后又恢复到郡王。795年渤海郡王大嵩璘提出进号为渤海国王的请求,唐答应了,此后每当渤海王即位时唐都封其为国王(见表4)。可见,唐授予渤海郡王号是与其他内属于唐的异民族待遇相当的,由郡王进号为国王也与内属于唐以后的吐谷浑、高句丽的例子相应。因此,渤海的称号实际上是在唐所授予内属异民族的称号范围内。我觉得在8世纪以后的册封体制下,唐对新罗和渤海的待遇没有什么大的差别,但针对由旧国发展起来进而统一朝鲜半岛的新罗,唐对新兴的渤海在称号上分等级应有其自己的考虑。

遣使和朝贡 异民族遣使唐朝,就册封国来说,其理由一般认为有四:(1)报告先王死去,请求册立新王;(2)派遣王子们到唐朝廷效力;(3)贺正使等的定期遣使;(4)有某种必要性时临时遣使。来朝廷祝贺新年的贺正使中新罗的例子特别多,但就异民族整体来观察,新年的遣使并不特别多,实际上游牧民族的遣使很多是贸易朝贡。

富产马匹的游牧民族自古就和中国进行着以马和绢的交换为中心的贸易。^⑤从唐代时异民族的进贡品来看,周边游牧民族一次性进献很多马匹等动物的现象非常多。如626年突厥献马3,000匹、羊万头;628年突厥献马牛数万;637年吐谷浑献牛羊1.3万头;643年薛延陀献马5万匹、牛及骆驼1万头、羊10万头等等。^⑥回鹘的进贡品和唐朝的回赐品之间存在一定的换算关系,因此上面很多例子可能事实上也是贸易。但对有的例子唐朝的反应是“不受”、“许”等,可见唐朝并不是允许所有的朝贡贸易。

新罗和渤海两国值得注目的是鹰和鹞的进贡。779年即位的德宗曾下诏“天下府州及新罗、渤海岁贡鹰鹞者皆罢”^⑦。可见当时的新罗和渤海与唐的州县并列,每年要向唐进贡鹰和鹞。这种制度从何时开始尚不明确,但现存有739年渤海遣使献鹰的记载。^⑧此外还有814年渤海献鹰和鹞^⑨、826年两名宦官去新罗取鹰鹞^⑩的记载,直到9世纪两国仍向唐进贡鹰、鹞。像这种每年向唐进献特定的物产(动物),而且唐还派使者去索取的现象仅此一例,从这里也可看出唐与新罗、渤海间的密切关系。

帕米尔高原以西诸国处于唐、伊斯兰帝国和吐蕃之间,玄宗时与这几国的外交关系特别复杂,其册立、朝贡都带有明显的政治意味。7世纪,在高句丽、百济灭亡,新罗统一朝鲜半岛之后,日本的遣唐使也带有明显的政治作用。到了8世纪,东亚的形势安定下来,日本遣唐使的政治性质也随之减少。在这一点上,我们可以把7世纪时位于东亚的日本的地位与玄宗朝时位于帕米尔高原以西的中亚诸国的地位加以对比。

争长事件和蕃望 异民族之间在唐朝廷上争夺序列高下的事件被称为“争长事件”。著名的有日本第十次遣唐使的大伴古麻吕事件。753年正月一日在唐含元殿朝贺时,日本使的座次位于西畔第二的吐蕃之下,而新罗使的座次位于东畔第一,在大食之上。为此,古麻吕抗议曰:“自古至今,新罗之朝贡日本国久矣”,于是唐将新罗使的座次调到西畔吐蕃之下,将日本使的座次调到东畔大食之上。^④

据玄宗在732年修成的《大唐开元礼》卷九七《皇帝元正冬至受群臣朝贺》知:在冬至和元旦的朝贺结束后的宴会上,皇帝面南而坐,来自东方、南方的蕃客(异民族的使节)应位于皇帝的东南侧,来自西方、北方的蕃客应位于皇帝的西南侧,他们和都督、刺史一样,都面北而坐。这是据君臣之礼而定的臣的位置。《开元礼》中虽然没有关于朝贺时蕃客位置的记载,但都督、刺史的位置和宴会时的位置相同,因此,如果朝贺时蕃客的位置也和宴会时的位置相同的话,那么古麻吕争长事件中的座次,无论在调整前还是调整后,都没有考虑异民族在地理上的位置。

唐代的争长事件除古麻吕事件以外,所知的还有三件:一、730年在丹凤楼举行宴会时,突厥使因位于突骑施使的下位而抗议,唐于是将突厥使安置在东侧,突骑施使安置在西侧而坐。^⑤二、758年5月回纥使者和黑衣大食的酋长们在阊门争先,唐于是将二者分成左右,从东西门同时并列而入。^⑥三、897年7月,渤海的贺正使王子大封裔因国力增强要求唐朝将渤海使列于新罗使上席,昭宗没有答应其请求,按旧例仍将新罗使列于渤海使的上席。^⑦

以上三例中唐坚持座次不变的只有第三例。对于第一例和第二

例,唐朝的解决办法是:将争执的双方分置东西,使他们处于并列状态。异民族在唐代的排列顺序叫蕃望,异民族在朝见皇帝时要根据蕃望的高下确定等级,在授予异民族官品时也要依据蕃望。但在以上几例中,唐朝并没有太坚守蕃望和异民族在地理上的位置等,可能蕃望基本上是用在授予内附的异民族官职的场合。对于争长事件,唐朝并不明确排出序列,而是采取随机应变的措施。在这个意义上可以说,古麻吕事件的处理并不表明日本在唐朝的地位通常要比新罗高。

唐代国际秩序中的日本

唐代的日本 最后从国际秩序的形式上来看一下日本在唐代所处的地位。前面已提到,本国王存在着“王”和“国王”的区别,像朝鲜三国、于阗等邻近唐的诸国的首长多被授予“王”号,而像帕米尔高原以西诸国等远方异民族的首长多被授予“国王”号。唐朝在向外国派遣使者时旅费的标准是不同的,要看所往国是邻近的入蕃地域(蕃域)还是远方的绝域,本国王的“王”和“国王”的区别好像与蕃域和绝域的区别是对应的。但正如表 2—4 的备考栏所显示的,根据史料,“王”和“国王”并没有严格的区分。开元年间(713—741 年)的宰相张九龄曾起草过很多国书和诏敕,若将他的《唐丞相曲江张先生文集》中国书开头冠有郡王、王、国王的国名列出,则大致为:郡王有渤海;王有契丹、新罗;国王有护密、识匿、勃律、罽宾、日本。“国王”中的诸国除日本外,都是开元天宝年间受唐册立为“国王”的国家,且都不与唐邻接。因此可以说,至少在玄宗朝,本国王中的“王”号和“国王”号在使用上是有区别的,“国王”号用于绝域的远夷。“遣使和朝贡”标题下提到的日本和帕米尔高原以西诸国的对应在这里也能看到。

唐代国书开头的书式有“皇帝敬问(某)”、“皇帝问(某)”、“敕(某)”三种。此外,隋和五代还有一种“皇帝(天子)致书(某)”的书式。其中“致书”用于二者关系对等的场合,“皇帝敬问”和“皇帝问”叫慰劳制书,“敕”叫论事敕书,都是皇帝降给臣下文书的书式。^⑤

在唐代,对异民族使用最频繁的是论事敕书,对方没有受唐册立的场合很多也用这种国书,可见唐基本上是把异民族当做自己的臣下国看待的。与论事敕书相比,慰劳制书用在对方尊敬的场合,尤其是“皇帝敬问”实际上是用在将对方平等看待的场合。因此国书开头的书式存在着如下序列:致书—皇帝敬问—皇帝问—敕。前面提到的《唐丞相曲江张先生文集》中给日本的国书,是735年以“敕日本国王主明乐美御德”开头的论事敕书(同书卷一二)。⑤日本没有受过唐的册封,这里唐是把日本当做绝域的臣下国看待的。这就是在8世纪统一新罗、渤海、日本三者鼎立、东亚世界形势比较安定时唐对日本的评价。天皇的名号用“主明乐美御德”这种好字眼来记载,表明在绝域诸国中对日本的评价还是比较高的。

东亚诸国和日本 以上论述了从汉到唐中国和周边诸国间的关系。册封体制基本是将中国国内的君臣关系扩展运用于异民族国家。从汉代开始,中国王朝就授予异民族王、侯等,形式上将之作为自己的臣下,五胡十六国时代又出现了授予异民族伴有中国原有地名的爵位的现象,中国王朝和周边诸国间结成了册封关系。盛唐时唐的国际关系也盛极一时,连帕米尔高原以西诸国都接受了唐的册立。但因安史之乱唐的国势开始衰落,册封关系也只局限于以新罗、渤海为中心的极小区域。隋代以前,存在着同时授予周边诸国本国王和公等爵号的现象。在唐代,仅在由公号晋爵为郡王号的朝鲜三国,存在着同时授予郡王号和王号(本国王)的现象,而对于其他诸国,郡王号是用在内属国的场合(包括羁縻州);王号是用在非内属国的场合。新罗统一朝鲜半岛、渤海建国以后,在朝贡唐的诸国中只有这两国每年向唐献鹰和鹞。如此唐和东亚诸国之间就产生了和其他诸国没有的独特的关系,这种关系是中国王朝和东亚诸国在悠久的历史交往中逐渐培养起来的,从这里也能看到在国际秩序形式中反映出来的东亚世界的历史发展。

在唐代的东亚世界,日本和唐朝的关系比较疏远。本文对此虽没有具体阐述,但在唐与邻近诸国关系紧张时,唐注意到日本的存在这一点上,可以把玄宗朝时帕米尔高原以西诸国和7世纪后半叶的日本

加以对比,还是可以看到日本独有的两个特色:一、与唐的关系比较和缓,积极吸取唐的律令体制;二、唐代的日本处于东亚世界之中,并且保有独立的地位。

附 录

蛇钮印之谜

“汉倭奴国王”印 日本人所熟悉的汉印是刻着“汉倭奴国王”铭文的蛇钮金印。此印于1784年在博德湾的志贺岛发现。据《后汉书·东夷传》“倭”条:“建武中元二年(57年),倭奴国奉贡朝贺。……光武,赐以印绶。”此金印应当就是光武帝所赐的那个印,但另一方面,汉代的公印中没有蛇形钮这一规格,且此印从赐予到被发现经历了1700余年,这期间不排除有后代伪造伪印的可能。1975年在中国云南省晋宁县出土了刻着“滇王之印”铭文的汉代蛇钮印,自此,蛇钮的存在得到确认。

蛇钮印的意义 那么如何来理解蛇钮印的意义呢?据《汉书·西南夷传》载:武帝曾授予归服汉的滇王王印,并将其地规划为益州郡,以滇王为首长。栗原朋信认为“滇王之印”就是武帝授予滇王的那个印,并提出如下看法:滇王若是内臣,其印文应是“滇王之玺”;若是外臣,其印文应是“汉滇王之章”。然而,在益州郡的滇地,滇王为首长,中央不另派遣太守,这样滇王就具有了内外臣中间的性质。因此汉武帝就设计出一种特殊的印给滇王,即将外臣印文前面的“汉”字略去,后半部分按内臣列侯印的规格打造,如此就出现了“滇王之印”。同样,蛇钮印也可以作为既非内臣之印也非外臣之印的特例来解释。

将“汉倭奴国王”印与一般外臣的印相比较,其相同之处有:(1)印文前面冠有“汉”字;(2)印是一寸(当时的一寸相当于二三厘米)见方的;(3)金印。不同之处有:(1)印文末尾缺一“印(或章等)”字;(2)不是龟钮而是蛇钮等。与滇王不同,倭奴国不具有内外臣中间的性质。

但汉帝国对不臣属于自己而蒙皇帝德化只是遣使朝贡的非臣下朝贡国,可能也赐予蛇钮及印文末尾没有“印”等字的金印。如此栗原朋信指出:汉帝国对待具有内外臣中间性质者及与一般外臣不同的非臣下朝贡国,赐给他们的是蛇钮印。^⑦

此后,多数人认为蛇钮印是赐予南方潮湿之地诸民族的。^⑧最近,森浩一根据上海博物馆所藏“浙江都水”铭文的蛇钮印指出:中国华北地区的人认为,蛇是东南沿海地区及河流经过地区居民的象征之物。^⑨

天水市的蛇钮印 中国甘肃省天水市的文化馆里藏有一颗刻着“樊輿侯印”铭文的铜印,此印的印钮形状为一条蛇盘了三圈。^⑩樊輿是西汉县名,位于今河北省保定市东北。西汉时分封侯国,皇族刘氏之一被授予樊輿侯。天水市所藏“樊輿侯印”的做成年代与场所皆不明确,所以还不能确定它是否汉代的公印,但可以确定这是一颗内臣的印。如“樊輿侯印”与其本来的地名联系起来看,是在河北省;如与天水地区联系起来看,是在甘肃省。也就是说,在华北的东部或西部存在着蛇钮印。

总之,天水市的蛇钮印对以前关于蛇钮印的解释提出了新的看法。上面提到了“浙江都水”蛇钮印,此外,中国的古印研究专家罗福颐在他的《古玺印概论》(文物出版社,1981年)一书中,举出了汉初的蛇钮印“彭城丞印”,《故宫博物院藏古玺印选》(文物出版社,1982年)中也有几颗我认为是蛇钮印的照片。传世品难辨真伪,所以栗原朋信根据文献提出上述他的观点。但蛇钮印中有新发现的出土品,也可能有真印的传世品,所以关于蛇钮印的问题有必要重新探讨。

注 释

① 西嶋定生:《中国古代国家和东亚世界》,东京大学出版会,1983年;《日本历史的国际环境》,东京大学出版会,1985年。

② 西嶋定生:《日本历史的国际环境》,东京大学出版会,1985年。

③ 栗原朋信:《文献中出现的秦汉玺印的研究》,载于《秦汉史研究》增补版,吉川弘文馆,1969年。

- ④ 坂元义种:《倭的五王》,教育社,1981年。
- ⑤ 大庭脩:《亲魏倭王》,学生社,1971年。
- ⑥ 栗原朋信:《汉帝国和周边诸民族》,载于《上代日本对外关系的研究》,吉川弘文馆,1978年。
- ⑦ 《史记·匈奴列传》。
- ⑧ 西嶋定生:《亲魏倭王册封时的东亚情势》,载于《中国古代国家和东亚世界》,东京大学出版会,1983年。
- ⑨ 坂元义种:《倭的五王》及《古代东亚的日本和朝鲜》,吉川弘文馆,1978年。
- ⑩ 西嶋定生:《东亚世界和册封体制》,载于《中国古代国家和东方世界》,东京大学出版会,1983年。
- ⑪ 谷川道雄:《东亚世界形成期的史的构造》,载于唐代史研究会编《隋唐帝国和东亚世界》,汲古书院,1979年。
- ⑫ 窪添庆文:《四世纪东亚的国际关系》,载于《历史公论》77,1982年。
- ⑬ 栗原朋信:《三至五世纪的东亚形势》,载于竹内理三编《图说日本的历史》三,集英社,1974年。
- ⑭ 《资治通鉴》卷二〇〇。
- ⑮ 《唐丞相曲江张先生文集》卷一一《敕突厥施毗伽可汗书》,四部丛刊本。
- ⑯ 前嶋信次:《怛罗斯战考》,载于《东西文化交流的诸相民族和战争》,诚文堂新光社,1982年。
- ⑰ 《新唐书·地理志七下》。
- ⑱ 《新唐书》卷二一七下《黠戛斯传》。
- ⑲⑳ 《旧唐书》卷一九六下《吐蕃传上》。
- ㉑ 《唐大诏令集》卷一二九《与吐蕃会清水盟文》。
- ㉒ 《新唐书·吐蕃传下》。
- ㉓ 佐藤长:《唐蕃会盟碑的研究》,载于《古代西藏史研究》下,东洋史研究会,1959年。
- ㉔ 金子修一:《关于唐代异民族的郡王号》,载于《研究报告》36,山梨大学教育学部,1986年;再收金子《隋唐的国际秩序和东亚》,名著刊行会,2001年。
- ㉕ 《松田寿男著作集》二,六兴出版,1986年。
- ㉖ 《册府元龟》卷九七〇《外部朝贡三》;《旧唐书·太宗纪下》。
- ㉗ 《册府元龟》卷一六八《帝王部》。
- ㉘ 《册府元龟》卷九七一《外臣部朝贡四》。
- ㉙ 《册府元龟》卷九七二。
- ㉚ 《册府元龟》卷六六九。

- ⑳ 《续日本纪》卷一九“天平胜宝六年正月丙寅”条。
- ㉑ 《旧唐书·突厥传下》。
- ㉒ 《旧唐书·回纥传》。
- ㉓ 浜田耕策：《渤海和新罗在唐朝的争长事件》，载于《古代东亚史论集》下，吉川弘文馆，1978年。
- ㉔ 中村裕一：《唐代制敕研究》，汲古书院，1991年。
- ㉕ 《唐丞相曲江张先生文集》卷一二。
- ㉖ 栗原朋信：《汉帝国和印章》，载于《秦汉史研究》增补版，吉川弘文馆，1969年。
- ㉗ 大谷光男：《研究史金印》，吉川弘文馆，1974年。
- ㉘ 森洗一：《金印和铜镜所说的倭人》，载于《日本的古代》一，中央公论社，1985年。
- ㉙ 金子修一：《中国西北的蛇钮印》，载于小学馆出版社杂志《书窗》1986—11。

（蔡春娟 译）

唐长安城的礼仪空间*

——以皇帝礼仪的舞台为中心

妹尾达彦

前 言

巨大帝国拥有广阔的面积、复杂的民族构成、多样的风俗以及因地域而异的历史。巨大帝国的帝都,应该成为帝国领土行政的、象征的中心,是政治权力获得统治正统化的主要舞台。中国历代王朝的国都也是如此,不仅赋予了官僚机构以中枢位置,同时在建筑和设计上适应国家礼仪中心地位的需要,为王权的正统化涂上了种种象征的和礼仪的色彩。本稿即以中国国都礼仪空间的演变为线索,尝试探讨国家礼仪的质的变化。

中国国都的建设可以分成以下三种类型:(一)新王朝建立时,经过重新测量后建设的“建设城市”(如汉代的长安城、隋代的大兴、元代的大都等);(二)原样继承前王朝的国都,然后对其中的一部分进行改建(如北魏的洛阳、唐代的长安、明清的北京等);(三)将从前的地方城市改造为国都(如北宋的开封、南宋的杭州等)。

这其中(一)的“建设城市”,由于最初的城市构造是基于城市规划

* 本文原载于《东洋文化》72号,1992年。

的理念而建,因而城市的规划以及城市构造在其后的变化,都容易从视觉上复原。本稿所研究的国都,是583年建筑的隋的大兴城以及原样继承了隋大兴城然后毁坏于904年的唐的长安城(以下称为“隋唐长安城”)。隋唐长安城是中国国都中具有代表性的“建设城市”之一。

在中国皇帝祭祀和国家礼仪的历史上,横跨6世纪末到10世纪初的唐代,完善了皇帝祭祀,是古典国家礼仪的集大成时期。同时,这些被集大成的礼仪在宋代以后完成了它的变化,而唐代又是这一变化的开始时期。这些观点经陈寅恪^①、金子修一^②、魏侯玮(H. J. Wechsler)^③、梅原郁^④、小岛毅^⑤、山内弘一^⑥、麦大维(David McMullen)^⑦(补注1)等人的研究,已经变得很明确了。

关于国家礼仪的意义和机能,近年的研究成果对古今中外各种礼仪作了丰富的分析。以此为背景,我们已经可以列举国家礼仪的一般性特征了。^⑧

这就是:国家礼仪(1)将宣扬宇宙秩序和地上秩序相对应的观念论,以生动的形式视觉化;(2)是造成国民支持并促成统治正统化的重要手段;(3)缓和、掩饰了国家内部的对立,造成社会的统合。进而,礼仪的实施(4)一方面产生同一集团内部的社会统合与协力,另方面对集团外部采取排斥与暴力;(5)由于存在着统治者必须遵守的公共礼仪规范和传统观念,因此礼仪也对统治权力自身施加了一定的制约。

本稿即在以上研究的基础上,打算在第一章论述隋唐长安城的城市规划,及其与国家礼仪核心即“皇帝礼仪”施行之间的关系,同时依据集中国古典国家礼仪之大成的《大唐开元礼》卷一五〇,整理唐前期长安城中皇帝礼仪的舞台。在第二章,打算考察唐后期长安城城市构造的改编,以及唐朝国内外环境的变化与皇帝礼仪的变化有着怎样的关联。^⑨

又,本稿除考察皇帝祭祀天地的宗教性祭祀外,也考察皇帝的非宗教的一般性礼仪活动,因此,所用皇帝“礼仪”一词,在这种场合下,包括“祭祀”和“仪式”二方面内容。另外,所谓“礼仪空间”,指将“点”的礼仪舞台连接起来的“线”的、“面”的礼仪之“场”。

一 隋唐初的礼仪空间

隋唐长安城如图 1《隋唐长安城的城市规划(概念图)》所示,大致可分为以下四部分,即处于核心位置的皇帝居住的“宫城”和官衙区的“皇城”;宫城北侧皇帝庭园的“禁苑”;围绕宫城、皇城的“外郭城”。近年,隋唐长安城的禁苑变得引人注目^⑩,特别是朴汉济氏关于“自北魏洛阳城到唐长安城,游牧民族政权将禁苑作为军事上的设施设立在国都”的观点^⑪,令人瞩目。

围绕隋唐长安城城市规划的思想和理念的研究流派,大致可以分为两种,即:(1)强调城市规划的反古典性、革新性的立场,以及相反的(2)强调其古典性、传统性的立场。研究之初,前者的说法得到强调,但近年来,从隋唐长安城的城市规划中能够找到为数众多的古典性和传统性,因此古典和传统规划的重要性得到了重新认识。

在本章第一节“城市规划”中,拟将产生隋唐长安城城市规划的古典的、传统的要素整理为四个,按照(1)《周礼》模式、(2)礼制、(3)《易经》·阴阳五行思想、(4)天文思想的顺序依次论述。在第二节“唐前期皇帝礼仪的舞台”中,将主要依据《大唐开元礼》,整理唐前期国家礼仪的舞台,并论述城市规划与国家礼仪之间的相互关联。

(一) 城市规划

《周礼》模式 儒教的经典《周礼》记录了周代理想的国家制度。根据《周礼》,国都的位置是天所指定的地上的中心点,是依天命而君临诸侯的天子的居住地(《周礼·地官·大司徒》)。因此,国都的设计必须与“天子的居住地”相适应,同时必须赋予与“天子的居住地”相适应的象征意义。在《周礼》中明确记载了这一方法。

《周礼·冬官·考工记》“匠人”条所记国都的城市规划的主要特征,据那波利贞氏的著名整理^⑫,可以简略归纳为“前朝后市,左祖右

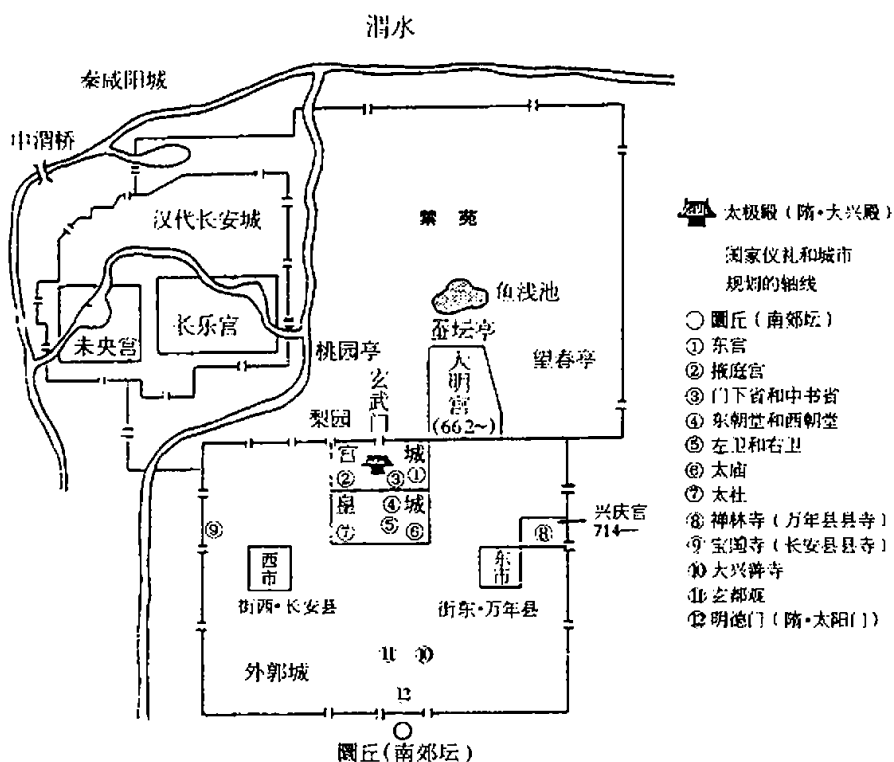


图1 隋唐长安城的城市规划(概念图)

社,中央宫阙,左右民廛”。其内容是:宫城之南置朝廷、之北置市场(“前朝后市”);皇帝南面时左手的方位即东方设置祭祀祖先的宗庙,右手即西方设置祭祀土地神和五谷神的社稷(“左祖右社”);在方形都城的中央设置宫城(“中央宫阙”);在宫城的左右允许建筑民家(“左右民廛”)。

但是,这种由格子型规划而设定的城市框架,在古代,不仅存在于中国的华北,而且在中亚和印度、西亚、地中海等广大地域都能见到。^⑬《周礼》的王都规划,基本上采用了欧亚大陆自古就使用的依据格子型规划而建筑城市的技法,只是由于中国的象征的分类体系思想,才设计出来像上述那样细部的构思。

不过,与上述特征相对照,隋唐长安城则有所不同,即它的宫殿不在正中而是靠北,结果“市”就设在了宫殿的前方(南方,参见图2)。^⑭注意到这一点,前述那波利贞氏,以及陈寅恪^⑮都认为,隋唐长安城之所以与《周礼》模式背道而驰,是由于设计者的非汉族性和非传统性。

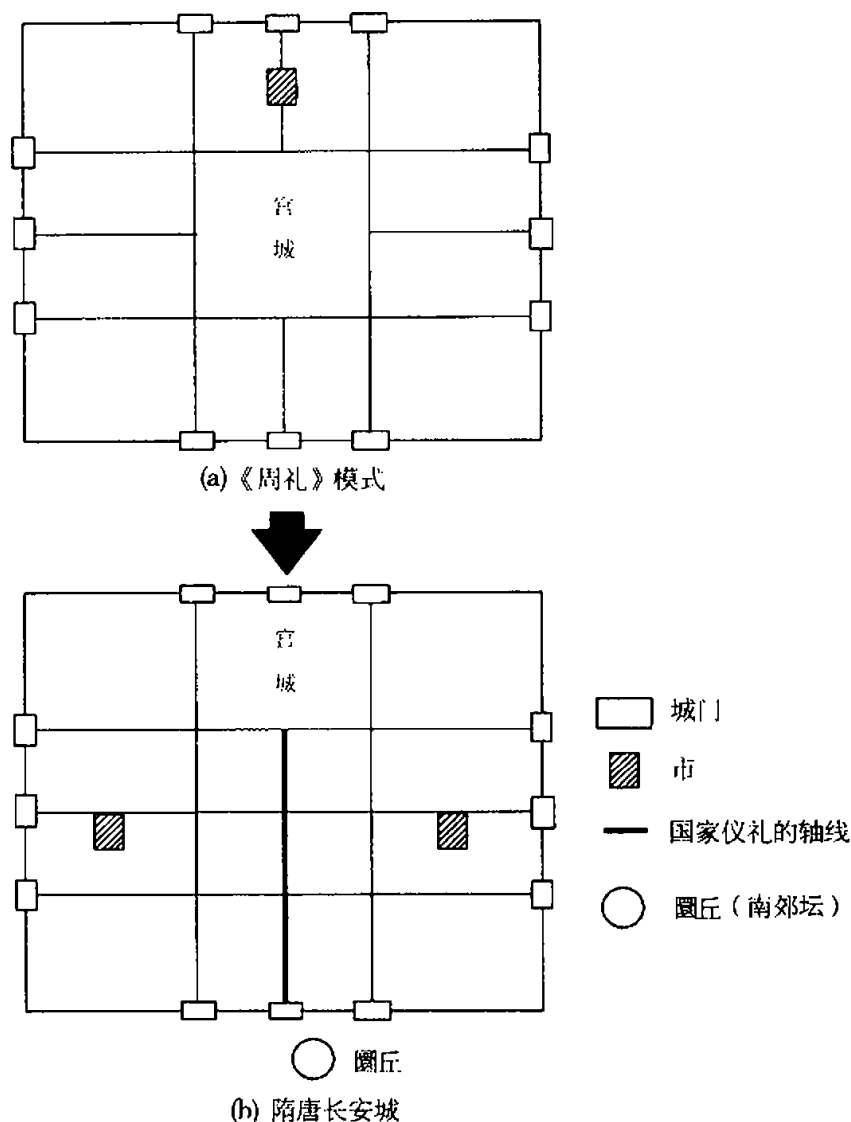


图2 《周礼》模式与隋唐长安城

注:《周礼》模式图系参照贺业巨《考工记营国制度研究》所载“王城基本规划结构示意图”(见本文注⑳)描绘。隋唐长安城虽然在宫殿移向北方和市的位置变换方面与此不同,但城市平面的基本规划则确实依据了《周礼》。又,宫城放在北方,增加了礼仪线即中央南北大街的重要性。

另一方面,如近年芮沃寿(A. Wright)^{①⑥}、佐藤武敏^{①⑦}、砺波护^{①⑧}、田中淡^{①⑨}、贺业巨^{②⑩}、辛德勇^{②⑪}、杨宽^{②⑫}等论文所探明的那样,隋唐长安城城市规划的各处,都反映了《周礼》国都模式的浓厚色彩。若列举《周礼》与隋唐长安城的共同点,则首先可举出以下几点:(1)宫城内的

宫殿配置,从南到北,具有外朝、中朝、内朝的“三朝制”构造;(2)面南的宫殿,以及在宫殿之南配置官衙区(“前朝”);(3)祭祀祖先的宗庙和祭祀土地、谷物的社稷的配置(“左祖右社”);(4)方形的城墙构造,外郭城的东、西、南面城墙各有三个城门,以及皇城、太极宫南面有三个城门;(5)连接各门的道路数(南北九道);等等。

从皇城东到外郭城东墙的三坊,与皇城西到外郭城西墙的三坊,都构成了纵十三坊。这表示着一年即十二月加闰月。皇城前横四列、纵九列的坊,也可说是表示了《周礼》中记述了的四季和九轨(九条大道)。^②

与《周礼》有如此多的对应,这在隋唐长安城以前的国都中,没有先例。从魏晋到北宋,是《周礼》思想影响统治观念的时代。^③西魏、北周是隋唐王权的直接前身。西魏、北周的中央官职原样采用了《周礼》官制,这一点很著名。从当时的时代思潮考虑,隋唐长安城随处都能找到《周礼》的影响,也是很自然的。

因此,问题仍然归结到与《周礼》模式的不同即宫殿设置在外郭城靠北处的原因。关于这一点,前述那波利贞、陈寅恪从城市规划的“理念”的角度,认为是具有非汉族的崭新的创思;朴汉济则从城市整体“机能”出发,认为产生自游牧政权军事上的需要。^④近年来,考虑到礼制、《易经》、天文思想的影响,陆续出现了一些其他看法,请读者试往下看。

礼制 如前所述,金子修一已经指出,从魏晋到唐代,在国都南郊举行的祭天的郊祀礼仪,与皇帝权力相关联,在国家礼仪中逐渐受到重视。^⑤最近,杨宽也同样认为,在提高皇帝权力绝对性的趋势中,产生了后汉以来对郊祀的重视。他进而认为,这也是促使宫殿配置向北方转换的一个原因。^⑥

根据杨宽的说法,前汉长安城之前,室内西南隅是尊长居住的场所,这依据的是宗族内的礼制。宫殿和官衙也设定在西南,除臣下朝见君上外,一般的礼都是面东举行。但是后汉洛阳城之后,与皇帝权力的延伸相合,皇帝面南接见臣下的礼制受到重视,于是(1)在宫殿南方设置祭天的祭坛即圜丘(南郊坛)的礼仪,和(2)在宫殿南面广场举行的朝会的礼仪,成为国家礼仪的核心。与此相适应,宫殿被设置在

了北方。

确实,后汉洛阳城以后,产生了国家礼仪和城市规划的轴线形式,即出现了连接宫殿和郊祀祭坛(圜丘)的南北轴。这种形式经曹魏邺城、北魏洛阳城,完成于隋唐长安城。像前述图1所明示的那样,隋唐长安城的宫殿位于北边,中央南北轴甚长,从演出效果上说,它作为南北大街的礼仪线,非常重要。在制定城市规划时,可能就充分考虑到了南郊等礼仪演出空间的效果。

又,从唐长安城太极殿向南延伸,连接承天门—朱雀门—明德门的南北大街,既是国家礼仪的轴线,也是城市规划的轴线。皇帝向南面对这条大街时,在他左手和右手的方位,东西对称,安排了与政治、经济、宗教相关的一些主要设施。

例如在宫城内,东面安排了皇太子居住的东宫(参见图1①),西面则是皇后居住的掖庭宫(②),显示了“阳”和“阴”的对应。此外,太极殿前的东廊和西廊,分别设置有协助皇帝日常政务的门下省(=左省)和中书省(=右省③)。门下省、中书省不仅是建筑物,它们各自在官职、人员的设置上也有很整齐的左右对称。承天门之南,东西各设置了用于册命官僚、宴会以及种种礼仪的朝堂(④)。近卫军各军团按“左卫”和“右卫”分别挟承天门而设(⑤)。皇城的东南角和西南角,各有祭祀皇族祖先之灵的太庙(=左祖⑥)和祭祀土地、谷物之神的太社(=右社⑦)。

出到外郭城,行政区划被分割为东部的万年县和西部的长安县,各自都包括城外农村部分。城内万年县位于朱雀街以东,称为“街东”(=左街);长安县位于朱雀街以西,称为“街西”(=右街)。代表万年县和长安县的县寺(禅林寺⑧和宝国寺⑨),以及东市西市都被对称设置;当时佛教有代表性的寺院(大兴善寺⑩)和道教有代表性的道观(玄都观⑪)也都以左右相对的形式设立。外郭城南墙的正门即明德门(⑫)有五个门道,与有三个门道的皇城朱雀门、宫城承天门南北连接,其中正中的门道是皇帝专用道,在南郊时使用。

超越并打破这种城内左右均衡的,是以太极殿为首的太极宫诸宫殿。即太极殿由于超越了均衡,因而将长安城内左右对称的建筑群予

以统合并赋予秩序；在太极殿执掌政务的皇帝对覆盖万物的秩序拥有统合功能。这一点以十分显眼的形式提示着城内外的居民。

以太极殿为起点，利用向南延伸的承天门街、朱雀门街来举办郊祀等国家礼仪，为这种均衡的静态的城市构造注入了动力，使以太极殿为核心的城市规划意图，变成可以用视觉去重新认识的演剧般的行为。

《易经》· 阴阳五行思想 在隋唐长安城的平面上若记入现在的等高线的话，则隋唐长安城不是建造在平坦的地形上。隋唐长安城中有若干丘陵重叠，属一种凹凸不平的地形。

据马正林^②、熊存瑞(Xiong Cunrui)^③的研究，在国都中选择这样的地形，其思想的、象征的理由，在于当时的建筑家所依据的《易经》中的解释。汉长安城东南有丘名龙首原，从龙首原派生出六条丘即“六坡”。《易经》六十四卦起始第一卦“乾”卦爻的形状☰(乾为天)恰与此“六坡”相一致，因此将国都建在了此处(《雍录》卷三龙首原六坡)。乾卦表现的是万物根源的天地的“天”，以及阴阳的“阳”，又统一用“龙”的意义来表示，因而最适合天子的居处。

根据这种思想方法，宫殿位于乾卦的第一爻“初九”和第二爻“九二”，被安排在北方。中国的这种思想方法与传统的“风水”思想重合。“风水”思想就是用看得见的地上的现象(风、川、丘、山等)来探知看不见的能量“气”的动向，并在能感应这种能量的场所建立相应的建筑物(宫殿、寺院、民宅、坟墓等)。

《易经》以阴阳交错为卦，并由此阴阳交感产生了地上木、火、土、金、水五种元素。这五种元素的运动称为“五行”。由于五行象征着方位、色彩、时间、事物等，因此影响到了城市规划的细节。

例如五元素之一的“土”，其方位是“中央”，色彩是“黄”，季节(五季)是“土用”。作为时空的中心，它意味着皇帝居住的国都应该建立的地方即“土中”。同样，木—东—青—春……，火—南—赤—夏……，金—西—白—秋……，水—北—黑—冬……，各自有着持续不断的象征链条。如在四方，则各自配有青龙、朱雀、白虎、玄武等方神。这些名称在城门、寺院等大致标示城内方位的建筑物的名称上，使用很多。

又，由于奇数是阳，偶数是阴，因此基数中的最大数即奇数九，就

成了“阳”的最大数，受到特别喜爱，并作为象征天子的数而被使用。前述《周礼·考工记》的城市规划也有记载，如围以九里四方的城墙；纵横九条道路；道路的宽度与九驾车相等。此外，五和三也是吉祥数。九一五一三的组合在国都建筑的门数、道路数等方面经常使用。在中国，数不仅是“量”，而且被认为是与宇宙发生关系的象征符号，因此当建设国都时，就要慎重采用了。^⑩

天文思想 太极殿的“太极”，据《易经》的说法，意味着混沌宇宙的原始状态。位于太极殿之北的两仪殿的“两仪”，意味着生自太极的万物根源即阴和阳。

如此，太极宫被包含在《易经》的概念中。但另一方面，太极在天文占星思想中，意味着北极周边的星座，位于“紫微宫”（=紫宫、紫微垣，与西方星座的天龙座、小熊座、仙王座、鹿豹座重合）的核心，是天的最高神“天帝”（=天皇大帝）的日常居处。这就是说，天子作为天帝的代行者君临天下，太极殿意味着天子的居住地，是与宇宙中心直接相连的场所。^⑪

建设国都时，自古就依据对北极星的观测来决定城市的南北轴（《周礼·夏官·土方氏》），因此南北线上的宫殿从一开始就被赋予了象征北极星地位的意义。据泷川政次郎^⑫、驹井和爱^⑬、大崎正次^⑭等人的研究，北辰、北斗信仰从后汉开始兴盛，北极星（=北辰、天极、帝星）作为天的中心，逐渐受到绝对重视。与此动向相适应，太极殿作为国都宫城的正殿，其名称出现于三国魏，并为后代继承下来。唐长安城的太极殿配置在北方，也可以从这种天文思想的脉络中来理解，即地上的太极殿直接联系着天上以北极星为中心的天帝的居住地，处于宇宙轴的不动的中心。^⑮

如上所论，将隋唐长安城城市规划的思想还原为一个，是没有道理的。相反，各种传统思想有机地渗入在城市规划的各处，这正是隋唐长安城城市规划的特征。由于自然融入了以《周礼》为首的中国传统思想，隋唐长安城获得了中国正统王朝——这一王朝统一了持续分裂长达三百年以上的分裂时代——王都的资格。

王都的正统化，因以此为舞台举行的国家礼仪而进一步强化。下

节我们将论述隋唐长安城被设计为国家礼仪舞台方面的问题。

(二) 唐前期皇帝礼仪的舞台

唐代记录国家礼仪大纲的礼仪书,编纂了三次,即贞观十一年(637年)、显庆三年(658年)、开元二十年(732年)。其中开元年间编纂的《大唐开元礼》150卷现存,据此可以详知安史之乱前即唐前期的国家礼仪。《大唐开元礼》调和了此前编纂的两种礼仪书,是中国自古以来礼仪的集大成者。^⑤因此,本节将整理《大唐开元礼》所载皇帝礼仪的舞台,并据此来探讨它与前述城市规划之间的关系。

在《大唐开元礼》卷一序例中,依据对国家的重要程度,将天地、祖先的祭祀分为大祀、中祀、小祀三个等级。^⑥以此分类与贞元九年(793年)编纂的《大唐郊祀录》中的分类进行比较,然后归纳整理,则如表1“唐代国家祭祀的种类与等级”。在《大唐郊祀录》中的主要变化,是“大祀”里新增加了对九宫贵神(744年建)和太清宫(742年建)的祭祀,以及将“风师”、“雨师”从“小祀”升格为“中祀”(745年施行)。这些都是安史之乱前玄宗朝进行的改革,为唐后期原样继承。《大唐郊祀录》中的礼仪,被宋代直接继承了下来。^⑦

表1 唐代国家祭祀的种类和等级

出典等级	《大唐开元礼》卷一,序例上(732年编纂)	《大唐郊祀录》卷一,凡例上(793年编纂)
大祀	昊天上帝·五方上帝·皇地祇·神州·宗庙	昊天上帝·五方上帝·九宫贵神*·皇地祇·神州·太清宫*·宗庙
中祀	日·月·星辰·社稷·先代帝王·岳·镇·海·渎·帝社(先农)·先蚕·孔宣父·齐太公·诸太子庙	日·月·社稷·帝社(先农)·先代帝王·岳·镇·海·渎·先蚕·文宣王(孔宣父)·武成王(齐太公)·诸太子庙·风师*·雨师*
小祀	司中·司命·风师·雨师·灵星·山林·川泽·五龙祀	司中·司命·司民*·司录*·灵星·众星*·山林·川泽·五龙祀

说明:带有*记号的祭祀,是《大唐开元礼》编纂以后新增加者或变更等级者。又,关于唐代的大祀、中祀、小祀,参见文中注^⑤金子修一著《唐代的大祀、中祀、小祀》。

若依礼仪行为的种类,将全部国家公共礼仪进行分类,则可分为五礼,即吉礼(在《大唐开元礼》中占 74 卷)、宾礼(占 3 卷)、军礼(占 10 卷)、嘉礼(占 40 卷)、凶礼(占 20 卷)。^⑩这其中,吉礼是祭祀天地宇宙的诸自然力以及皇族祖先的最重要的礼。如前所述,吉礼依其重要程度的不同又进一步区分出了大祀、中祀、小祀。

吉礼以南郊的圜丘祭祀为首,此外有在长安城外四郊对五方帝、日月、方丘、神州(皇地祇)等的郊祀,以及在明堂、太社、太庙、五陵、先农、先蚕的祭祀。宾礼是对外国宾客的礼。^⑪军礼是有关军事的礼。嘉礼以生活中的吉庆礼仪为主,还包括类似人生礼仪的元服、纳后,以及朝贺、明堂读令、册命等。凶礼是有关凶年和葬仪的礼。

将这些礼按照皇帝礼仪举行的舞台进行整理,则如表 2“唐前期皇帝礼仪的主要舞台”。根据表 2 来描绘国都的礼仪舞台,则有图 3“唐代皇帝礼仪的舞台”。看了这些图表,印象最深的是,唐长安城主要是作为国家礼仪的舞台而被设计的。这个舞台包括皇帝在与天地诸神交感场所的祭祀(例如在圜丘举行南郊礼仪等在郊外的祭祀),以及在太极殿等举行的种种国家礼仪。在长安城,城内外一年四季定期举行皇帝礼仪。由于这些礼仪,长安城成了天地诸神共同守护的宇宙的中心地。据这些图表还可以明了,在圜丘举行的礼仪位于各种礼仪的核心,城市规划就是以通往圜丘的礼仪线(太极殿—承天门—朱雀大街)为轴线而做成的。

表 2 唐前期皇帝仪礼的主要舞台

仪礼舞台	仪礼形式	祭神	日时	等级	种类	《大唐开元礼》卷数,()内是有司摄事的卷数
圜丘	祀圜丘	昊天上帝	冬至	大	吉	4(5)
	祈穀圜丘	"	正月上辛	"	"	6(7)
	雩祀圜丘	"	孟夏	"	"	8(9)
	告圜丘	"	皇帝巡狩时	"	"	56(57)
	告昊天上帝	"	皇帝封禅时	"	"	63
	类昊天上帝	"	皇帝亲征时	"	军	81

续上表

仪礼舞台	仪礼形式	祭神	日时	等级	种类	《大唐开元礼》卷数,()内是有司摄事的卷数
明堂	大享明堂	"	季秋	"	吉	10(11)
	明堂读令		12月		嘉	100—103
明堂及太极殿	明堂及太极殿读五时令		12月和中央土		"	103
东郊	祀青帝	青帝灵威仰	立春	大	吉	12(13)
	朝日	日	春分	中	"	24(25)
南郊	祀赤帝	赤帝赤熛怒	立夏	大	"	14(15)
	祀黄帝	黄帝含枢纽	季夏土王日	"	"	16(17)
	腊百神	百神	季冬腊日		"	22(23)
西郊	祀白帝	白帝白招拒	立秋	"	"	18(19)
	夕月	月	秋分	中	"	26(27)
北郊	祀黑帝	黑帝叶光纪	立冬	大	"	20(21)
	祭神州	神州	孟冬	"	"	31(32)
方丘	祭方丘	皇地祇	夏至	"	"	29(30)
太社	祭太社	土地神	仲春仲秋上戊	中	"	33(34)
	告太社	"	皇帝巡狩时	"	"	58(59)
	宜太社	"	皇帝亲征时	"	军	82
太庙	时享太庙	皇族祖先	孟月和腊月	"	吉	37(38)
	禋享太庙	"	3年1次的孟冬	大	"	39(40)
	禘享太庙	"	5年1次的孟夏	"	"	41(42)
	告太庙	"	皇帝巡狩时	"	"	60(61)
	"	"	皇帝亲征时	"	军	83
五陵	拜五陵	高祖·太宗·高宗·中宗·睿宗			吉	45

续上表

仪礼舞台	仪礼形式	祭神	日时	等级	种类	《大唐开元礼》卷数,()内是有司摄事的卷数
先农 (帝社)	享先农耕籍	神农	孟春吉亥	中	"	46(47)
太学	皇帝·皇太子·视学				吉	52
	皇帝养老于太学				嘉	104
所御之殿	皇帝受蕃使表及币				宾	79
	皇帝宴蕃国主·蕃国使				"	80
都外	皇帝讲式		仲冬		军	85
射殿	皇帝射于射宫 皇帝观射于射宫				"	86
太极殿	受皇太子·皇太子妃·群臣朝贺		元正·冬至		嘉	95·96·97
	纳后				"	93
	临轩册命皇后·皇太子·诸王大臣				"	105·106·108
	内册皇太子				"	107
	朔日受朝		朔日		"	109
御楼	御楼受群臣朝贺		千秋节 (皇帝誕生日)		"	97

注:①由于篇幅关系,只举出了皇帝亲祭和皇帝直接参加的礼仪,至于有司摄事以及皇后等举行的礼仪全都省略了。又,此表只以《大唐开元礼》礼目中所立礼仪为对象,并没有网罗《大唐开元礼》中的全部皇帝礼仪。②每个礼仪舞台内的安排均以《大唐开元礼》中的记载为序。

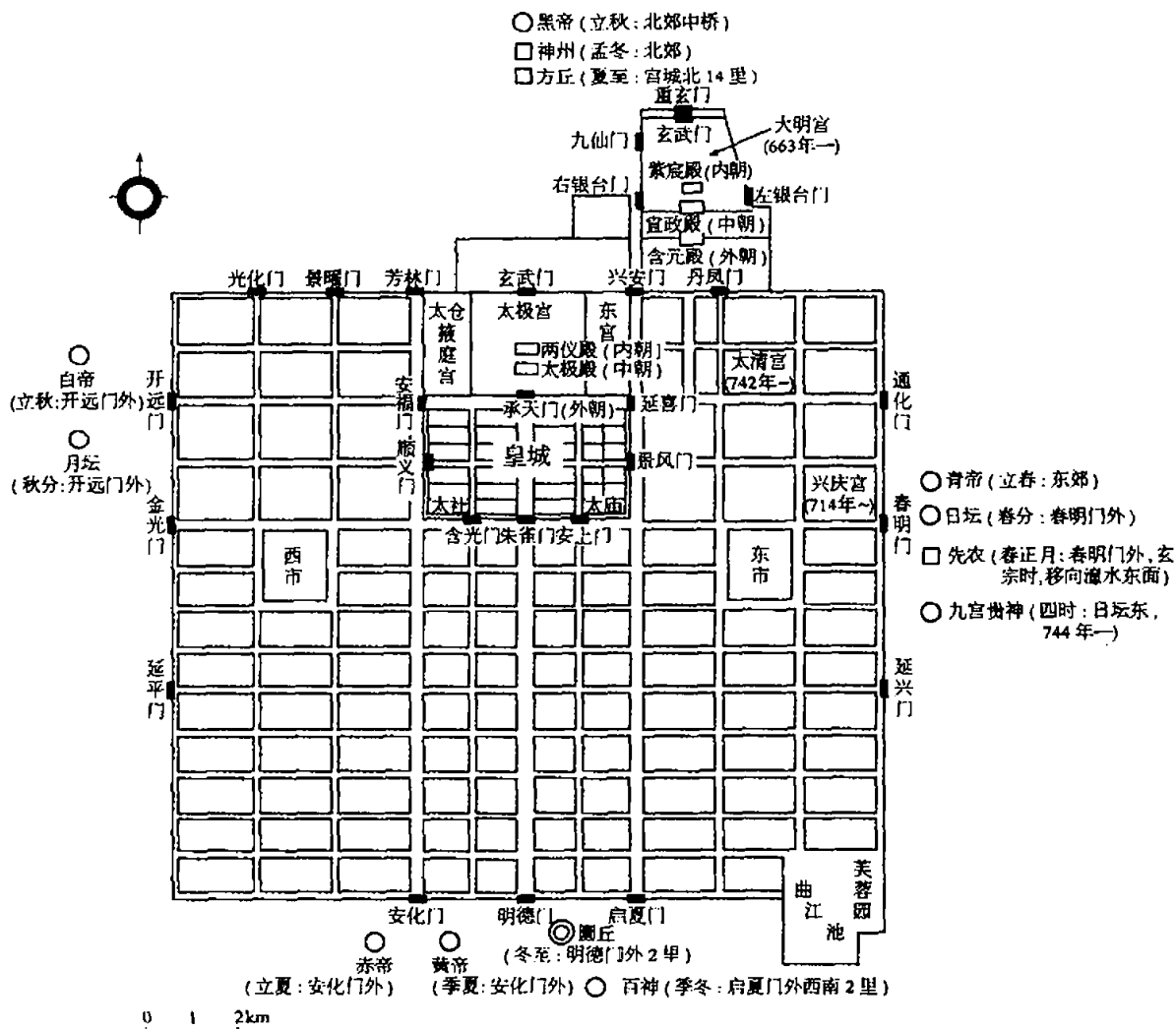


图3 唐代皇帝礼仪的舞台

注:①本图中长安城的底图,使用了中国科学院考古研究所西安唐城发掘队编《唐代长安考古纪略》(载于《考古》1963年第11期)所收“长安城复原图”,以及史念海主编《西安历史地图集》(西安地图出版社,1996年)所收“唐长安城图(唐初一唐玄宗天宝十四年)”。②在长安城外举行的祭祀中,○表示祭天礼仪的祭坛,□表示祭地礼仪的祭坛。但是现存遗址只有圜丘,故本图中城外祭坛表示的并不是正确位置。又,城外祭祀的一部分(帝稷、灵星、寿星等)也予以省略。③城外祭坛()内的节气,表示举行祭祀的日子。

以上的皇帝礼仪,当然全都是以皇帝居住的太极宫内正殿即太极殿为起点而实施的。如上所述,皇帝往返于自太极殿延伸出来的南北轴上。但是,唐第三代皇帝高宗龙朔二年(662年)在含有太极殿的太极宫的东北部,建设了大明宫并移居于此。从那以后,礼仪的起点就转移到了大明宫内的宣政殿。《大唐开元礼》虽是大明宫建成后的著作,但仍沿袭了原来的礼仪,将太极殿作为起点。

这其中最重要的皇帝礼仪,是祭祀儒教最高神也是宇宙最高神的昊天上帝的圜丘祭祀。如表1所示,圜丘的祭祀位于大祀的首位。但是昊天上帝的地位,在隋唐初建城时,与后来稍稍有些不同。关于昊天上帝的地位,自魏晋南北朝以来,在两种说法之间存在着争论。以下主要依据福永光司和金子修一的研究,归纳一下这两种说法。^④

一种说法把昊天上帝等同于紫微宫的天帝即北极星,认为在圜丘和南郊这两个祭天的场所内,圜丘祭祀的是昊天上帝之“神”。与挟北斗七星的紫微宫相对的太微宫(西方星座中的室女座、后发座、狮子座)中有五颗星(中国星座的五帝座),将这五颗星神格化的星神是五方帝。在南郊祭祀的就是这五方帝。王朝的始祖是依五行顺序,感应了这个太微宫中五帝座的某一星的运动后妊娠并诞生的。始祖感应的五帝座中的那颗星称为“感生帝”,与昊天上帝一起被赋予了祭天的神格。这种说法在隋唐初期是主流。

与此相对,另一种说法批评了在星座内求神格的上述说法,认为昊天上帝是绝对神,超越了星座,因此与天帝(北极星的神格化)不是同等的神。因此,祭天的场所也不应该有两个,即祭祀昊天上帝的圜丘和祭祀感生帝的南郊。昊天上帝的祭坛是一个。圜丘和南郊都是同样的祭坛。祭祀的次数两说也不同:前说是一年四次,后说是一年一次(在冬至)。《大唐开元礼》虽是折中两说,但基本依据了后说。

关于天的祭祀,前说是多神的,后说是一神的。以上两说的争论特别表现在高宗制定显庆礼(658年)时。结果主张昊天上帝超越星座而拥有绝对性即后者的说法取得了胜利,并为以后所继承。在祀天的郊祀中强调昊天上帝的唯一性,这与以强化皇帝权力为目的的政治动向相关联。^⑤隋唐长安城的郊祀,从建城之初的“多神教”礼仪,进入高

宗朝后,逐渐变化成了将昊天上帝绝对化的形式。

祀天的圜丘,建于隋大兴城太阳门(唐明德门)东二里(稍少于一公里)处,由高各八尺一寸(约2.4米)、底宽二十丈(直径约60米)、顶宽五丈(直径约15米)的四层圆形构成(《隋书》卷六《礼仪志》)。隋唐的这个圜丘现在仍然存在于今陕西师范大学南木材工厂的地基中。虽完全荒废了,却依然保留着圆形的四层形态。^④ 残留于北京的明清天坛的圜丘,由三层构成,与四层的隋唐的圜丘不同,但祭祀昊天上帝顶部的顶部的大小与整体规模,则没有大的差别。

在圜丘举行的祀天(南郊),是隋唐国家礼仪中令人印象最深刻也是最丰富多彩的礼仪之一。有皇族、文武官僚、外国使节等多人参加,场面壮观。此时,动用了大量传统的、极考究的礼器、音乐、舞蹈,给参加者以强烈印象。

祭天礼仪的程序,可分为如下七项内容,在八天内实施(《大唐开元礼》卷四《吉礼·皇帝冬至祀圜丘》):

① 斋戒(从祭祀日的七天前至前一天,皇帝和参与祭祀的官员斋戒)

② 陈设(自祀日前三天至前一天,官员准备会场、陈列礼器)

③ 省牲器(官员检查牺牲和礼器,并于当天未明时割牲和烹牲)

④ 銮驾出宫(祀日前一天皇帝从太极宫出发并到达行宫)

⑤ 奠玉帛(祀日皇帝在圜丘向昊天上帝奉献玉和绢)

⑥ 进熟(祀日皇帝在圜丘向昊天上帝奉献饌物)

⑦ 銮驾还宫(皇帝返回太极宫)

冬至祭天时,昊天上帝以下的天的神位,依等级不同分别配置于圜丘的各层和圜丘的周围。坛上的圆顶中,与主神昊天上帝一起,还配有唐朝最初的受命者即高祖神尧皇帝的神位;二层是五方上帝和日、月;三层有天皇大帝,北辰、北斗、天一、太一、紫微等五帝座以及内官、五星、十二辰、河汉等合计49座;四层则配置中官市垣等17座,以及二十八宿、中官142座的神座。进而在圜丘的周围,先有外官105座,然后配置众星360座的神座(《大唐开元礼》卷一《序例上·神位》)。

昊天上帝与高祖的神座被置于坛上。除此之外,圜丘的二层以下

配置了多达 680 座的神座。它们各自都是对以紫微宫为中心的天空之星的模仿,也是把圜丘这种模拟整个天空的建筑物视觉化了。与此相对,坛上的主神即昊天上帝的神座象征着超越了星座的“天”本身,而配神即高祖的神座则象征着给予唐朝的天命。

在广阔帝国领土的每个偏僻处都张挂起行政统治的网是很困难的。比起这种困难来,利用礼仪和象征的力量强调国都的中心性则比较容易实行,而且在制造政治权力的正统性时,也比较有效果。^④

旧中国各王朝政治统治正统性的主要论据,自殷周革命以来就是:统治者接受了天命即成为受命者。^⑤从理念上说,能接受天命的在世界上只有一个人即天子。天子是地上的“天的象征”,并作为皇帝担负着总括地上事务的职责。^⑥

如此,为了圆满解释统治的正统化,受命思想作为产生于中国的文化装置中的一种,发挥了它的机能。围绕“受命”的有无,历代官僚的议论在思想方面定型为“正闰论”、“五行说”、“天谴论”等,并与举行国家礼仪的具体的议论相联系,特别在王朝创立时形成了统治阶层言论的核心部分。^⑦

儒教的传统思想,只允许天子举行圜丘祭天即南郊礼仪等郊祀,以及以国都为核心的国家礼仪。由此,统治者向国内外具体显示了自己才是接受天命的天子,能和超自然的诸力交流,并位于地上统治的中心地。国都长安被设计为与超自然的诸神和宇宙诸力直接连结的王权的所在地,并作为以统治正统化为目标的礼仪之都而发挥着作用。

如此看来,似乎可以把唐前期的王朝类比为克利福德·格尔茨(Clifford Geertz)氏分析 19 世纪巴厘岛时所说的“剧场国家”,但实际上很困难。此外,如麦大维(David McMullen)氏指出的那样,国家礼仪确实在唐朝的官僚机构中占有重要地位,但是官僚机构还有其他财政的、行政的等重要职能,因此不能只以国家礼仪为轴来论述官制的设立。^⑧不过,唐朝成立时从统治正统化的必要性中产生了城市规划和对国家礼仪的重视,这也是确实的。

龙朔二年(662 年)新的宫城即大明宫建成于太极宫东北的高岗

上。以此为直接契机,隋唐初期的城市规划瓦解了。它对国都皇帝礼仪的变化也产生了直接影响。关于这一点,将在下章论述。

二 礼仪空间的变化

(一) 城市构造的改编

高宗龙朔二年(662年)新的宫城即大明宫建成于太极宫东北的高岗上。此后,大明宫成为国家的政务场所。大明宫正门丹凤门南两坊为了建造始自丹凤门的大街而分为东西两部分。进而,玄宗开元二年(714年)将城内东部一坊毁坏,建筑了名为“兴庆宫”的宫殿。结果,隋唐初的城市规划东侧部分遭到改变,长安城左右均衡的平衡被打破了(参见图3“唐代皇帝礼仪的舞台”)。

如池田温^④、松本保宣^⑤、赵雨乐^⑥等氏已经论述的那样,朝政从太极宫移到大明宫,不单是皇帝所在地的变更,而且伴随着皇帝亲卫军的移动,以及具有新政务性质的宫殿的建设。由此,招致了唐朝政治、军事机构的变化。即使从皇帝礼仪的观点看,大明宫的建设也是一个契机,即意味着位于城内外礼仪空间核心的太极殿的象征性(参见图1和图3)的崩溃,并减少了礼仪的宇宙论性质。

大明宫的建筑对国家礼仪的直接影响,首先可以举出皇帝与官僚朝会礼仪规模的扩大。新建在高台上的大明宫的朝会舞台含元殿,无论在空间规模还是在建筑匠心上,都远远大于过去举行朝会的太极宫、承天门,称得上豪华。大明宫这一新的礼仪空间的诞生,直接影响了朝会等诸礼仪的质量和规模。

在含元殿,举行着每日的朝会、朔望日的朝会、元旦冬至的朝贺、会见国内外使节等种种礼仪。到玄宗开元十七年(729年)以后,还用作皇帝生日即千秋节(天长节)的祝贺会场。^⑦建于大明宫内西北高台上的麟德殿,作为和外国使节及臣下会见、宴会的场所,在整个唐后期

都受到重视。

大明宫建成后,以太极殿为起点的国家礼仪,也变成了以含元殿北的宣政殿为起点。国家礼仪的轴线移动了,长安城的东部进入了礼仪空间(参见图3)。但是,太极宫的太极殿等,即使在大明宫建成后,仍具有大丧和即位礼仪等场所的功能^③,并一直被沿用到唐末。

外郭城内城市构造的变化,也是以大明宫的建设为直接契机而引起的。为了出席在大明宫举行的朝会,很多官僚住到了街东。兴庆宫建成(714年)后,这一倾向进一步加强。经安史之乱到唐后期,围绕东市的街东中北部,逐渐形成了政府高官的集中居住区。^④

官僚集中在街东居住,带动了经济和文化的变化。我们将现存史料中能判明的店铺用图来表示,则如图4“唐代长安的商业选地”。图中的很多店铺都是玄宗朝(712—756年)以后开业的。据此图可以明确,在位于官僚街中心的东市周围,沿干线道路的诸坊中,出现了布有高级饭馆和妓院的繁华街,以至那些以官僚和富商为顾客的高级专门店也建在这里。^⑤

进奏院是安史之乱以后的唐后半期,各地成立的地方政府(藩镇、道)在首都长安设置的派出机关。它们搜集、传达中央政府的政治情报,与中央政府交涉,做政界工作,涉足金融业(存款、发行票据等)等,从事各种活动,是连结中央和地方的重要政治机构。因此,唐后期的地方政府几乎都在长安的合适处设置自己的进奏院,以利于加强与中央的政治关系。具有此种功能的进奏院的选地,自然应该处于最利于情报和经济活动的城内的一等地。因而可以明白,被东市和皇城所夹的街东中部诸坊,就成为了城内经济的核心地区。

如此,在皇帝居住地移到大明宫、兴庆宫的同时,城内街东形成了政治、情报、精英文化的中心。以隋唐初城市规划为舞台的从前的国家礼仪,其礼仪空间的比重偏向街东;其礼仪内容也适应新的城市构造,不得已进行了改编。关于国家礼仪的这种变化,拟先叙述圜丘祭祀昊天上帝即南郊的变化,以及在道教之庙即太清宫开始的朝献,然后介绍两个皇帝和民众都参加的礼仪,并论述举行这些礼仪时城市民众狂热参加的状况。

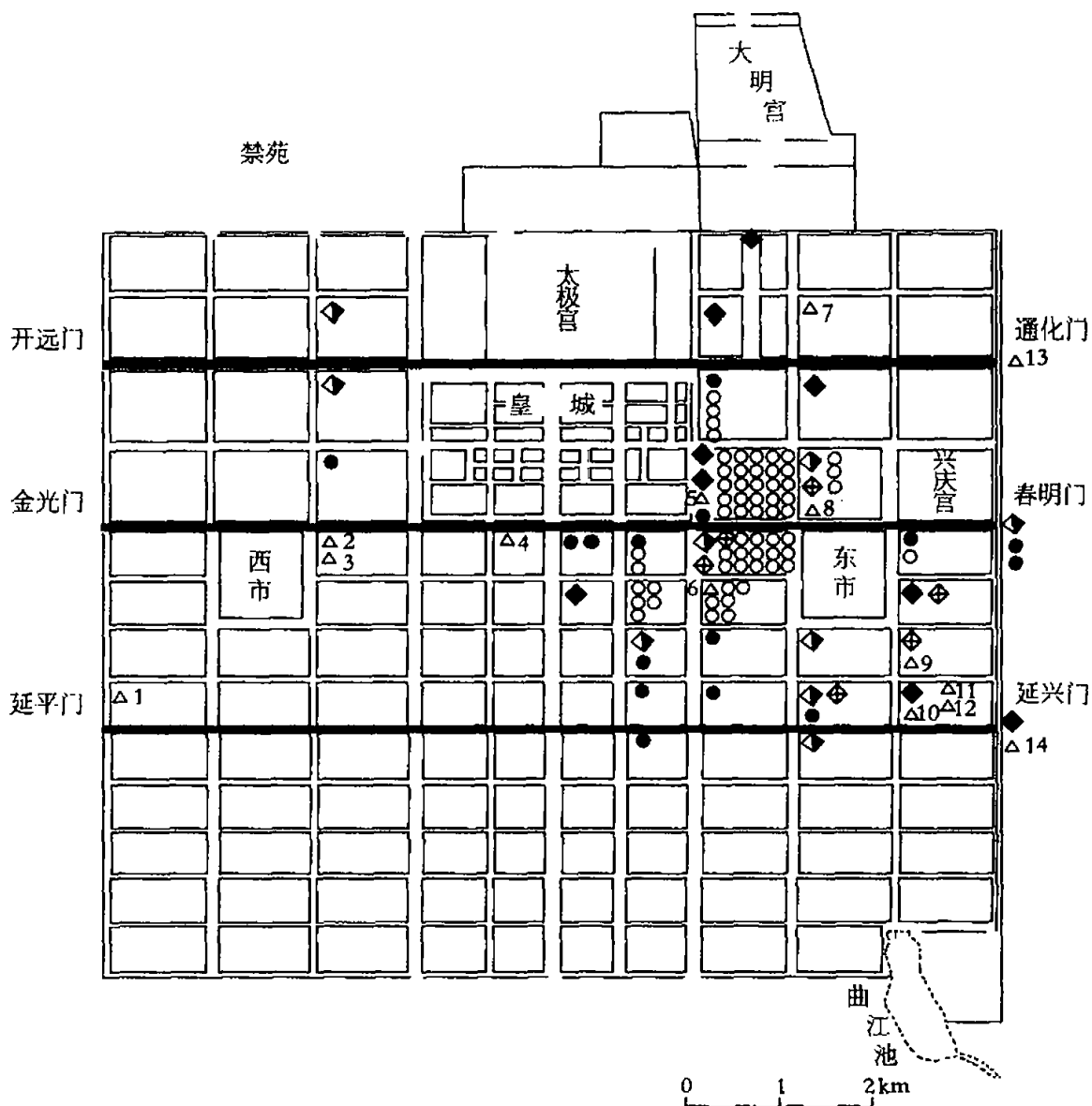


图4 唐代长安的商业选地

说明:

◆饭馆;◇小规模的食堂、食品店;◈妓院、花柳巷;△饮食业以外的各种商店

1 殡葬业 2 玉石加工 3 宝石出售 4 旅馆、仓库 5 乐器的制造、出售 6 绸布出售 7 运送业 8 运送业 9 毛毡出售(推定) 10 庶民金融 11 染布业(推定) 12 钹的制造、出售(推定) 13 运送业 14 旅馆、仓库

●旅馆

○进奏院(宋·宋敏求《长安志》卷八及卷九)

——城内的干线道路

注:图中标明的商业选地,只是整理了残留在现存文献中的商店,并不表示唐代商业选地的实况。详情可参见本文注⑤的抽稿《唐代长安的繁华街(上)》和《唐代长安的店铺选地和街西的致富故事》。

(二) 皇帝礼仪的变质

在圜丘祭祀昊天上帝的礼仪(南郊)有两种类型,即皇帝亲自施行的“亲祭”和委托官员施行的“有司摄事”。据金子修一近年的研究,在唐代,亲祭需要庞大费用,属特例,通常采用委托官员的形式。亲祭一般在产生某些政治需要时举行,因此在整个唐代起着重要作用,而委托官员施行的“有司摄事”到唐后半期,逐渐变得形式化了。^④

如前节已经归纳的那样,从高宗朝开始,郊祀中昊天上帝的比重提高,隋唐初期多神的色彩减弱了。进入玄宗朝后,在南郊祭祀的过程中,导入了被视为皇族先祖的老子的崇拜。这种对皇族血缘的重视,与郊祀开始结合起来了。大明宫建成后,大明宫、宣政殿代替太极宫、太极殿,成为南郊的起点。到天宝元年(742年),祭祀老子(他被当做唐皇室的先祖)的太清宫建造于大明宫前的大宁坊。这以后,南郊的路线变更为大明宫—太清宫(祀日前两日朝献)—太庙(祀日前一日朝献)—圜丘的顺序。然后,举行完南郊返回大明宫的皇帝,在大明宫的正门即丹凤门等颁布大赦,结束了这一连串的礼仪。太清宫和太庙的朝献被编入了以前的圜丘礼仪。^⑤

太清宫被编入大祀,大明宫宣政殿 \longleftrightarrow 丹凤门 \longleftrightarrow 丹凤门街 \longleftrightarrow 太清宫这种往复不断的街东北部的空间,作为礼仪的主要舞台登场了(参见图3)。这就是说,太清宫建成后,以前往返于长安城南北中轴的大祀的礼仪线,变成了含有通过街东部的路线。在皇帝礼仪中全面导入了道教的要素。

这从礼仪空间来说,是与隋唐初对称的、均衡的城市规划相一致的礼仪实施的变质;从思想上说,则因突出并强化了道教及皇族祖先的祭祀,而减弱了以前多神的、宇宙论的、非血缘的礼仪的意义。^⑥

天宝三年(744年),以术士上奏为契机,在东郊日坛之东,新设置了祭祀招摇、轩辕、太阴、天一、天符、太一、摄提、咸池、青龙等九神的九宫贵神坛,并与太清宫一样,被编入大祀中。^⑦在东郊举行祭祀九宫贵神,以及在街东北部的太清宫举行礼仪,都与新宫殿即大明宫和兴

庆宫的建成有关。它们决定了政治和礼仪的重点向东移至长安城的东部。

太清宫作为道教之庙,在唐后半期的其他国家礼仪中,也起了很重要的作用,是各种礼仪的经过处。又,由于太清宫新建在一般住户密集的街东坊内的西南角,因此对于长安的众人来说,可以屡次得以在城内大街沿线和坊内街衢观看礼仪行列。太清宫在宋代的国都开封,改名为“景灵宫”被继承下来,并和长安一样,建在紧靠宫城的南面,也是南郊的经过处。而且,在当时国家性的道教崇拜风潮中,景灵宫被视为与祭祀王朝祖先的宗庙同一等级,并作为国家礼仪的重要设施,得到了进一步的整修和完善。^⑩

关于唐后期南郊的实况,幸而残存有日本留学长安的比睿山僧圆仁的见闻。圆仁在日记里简要记录了武宗会昌元年(841年)正月七日南郊礼仪的经过。^⑪

首先,在改元前的开成六年(841年)正月七日,皇帝拜太清宫并斋。第二天即八日,早朝幸城外的南郊坛。与前述南郊礼仪的礼仪程序(见481页)相比较,在祭天祀日的前一天,增入了太清宫的斋,这充分反映了对太清宫的重视。这时礼仪的行列(銮驾出宫时的大驾卤簿),据圆仁日记,有诸卫、左右神策军20万人相随。圆仁在日记中特别记录说:“诸奇异事,不可胜计。”

第三天即九日,五更时(早晨四时许)拜南郊坛结束(奠玉帛、进熟),早朝返回城内(銮驾还宫)。同日,幸大明宫丹凤门,改年号为会昌元年,并对城内左右街七寺(街东四寺、街西三寺)下敕,令其对城内民众开“俗讲”一个月。圆仁寄住的街东崇仁坊资圣寺,也是这时受敕七寺中的一寺。

与中国方面的史料并观,可知此时即9世纪中叶的南郊礼仪,由以下一系列前后相续的大规模礼仪过程构成,即大明宫→太清宫朝献→太庙朝享→南郊祭祀→大明宫丹凤门大赦及改元→城内寺院俗讲。^⑫特别是,大赦的施行和寺院的俗讲都因敕而开,这意味着南郊礼仪不单是皇帝和官僚参加的礼仪,而且是影响民间生活的活动或仪式。这一点是意味深长的。^⑬

北宋开封的南郊,如梅原郁氏指出的那样,采用连续的宫殿→大庆殿(明堂)→太庙→景灵宫→圜丘形式。这一形式与商业城市的城市构造相结合,把国都整体卷了进去。并且,它那华丽壮观的行列,具有让城内居民狂热起来的机能。^④唐初的南郊,因举行对特权的天地的祭祀,故是确认天子受命的宇宙哲学式的礼仪。到宋代,南郊被编入年内节日活动,变成将城内居民牵扯进来的、试图对国都居民进行社会统合的礼仪。唐后期的南郊,就处于这一变化的过渡时期。

从思想方面说,唐后期到宋代,提倡天、宇宙与人相关联的宇宙哲学的礼仪论逐渐衰退,新的、提倡礼仪具有道德和伦理功能的实践的礼仪论产生了。^⑤这可以说和前面所述南郊的质的具体变化密切相关。

如上所述,在唐后期的南郊礼仪中可以看到世俗的性质。这一性质在唐后期盛行的、有皇帝和城内居民共同参加的其他诸礼仪中,看得更加明显。这里我们看一下城内的公开处刑和有关科举的一系列礼仪。

在中国,死刑在市举行,被称为“弃市”。多数场合,弃市不仅是在市场处刑,而且是一系列公共礼仪过程的最终阶段。例如在生擒地方叛乱者,并将其押送长安的市场处刑的场合,则要按以下程序进行^⑥:

①在地方生擒犯罪人→②凯旋→③告功(在太庙、太社、太清宫等报告胜利)→④皇帝受俘、百僚称贺、敕诛戮→⑤徇市(死刑囚徒的巡行示众)→⑥弃市。

在这一礼仪过程中,②凯旋、⑤徇市以及⑥弃市部分,城内居民作为观众参加礼仪。到唐后期,这部分礼仪的规模扩大了。

唐后期实施弃市礼仪的主要舞台,以连结大明宫与东市的南北大街和连接两市的東西大街为主轴。这一主轴的沿线,在唐后期是人口最密集地区,因此牵引俘虏和死囚游街的礼仪行进,有强烈的视觉效果,结果是很多观众参观了处刑礼仪。

形成高潮的公开处刑部分,在唐代后半期变得日益庞大。它不单由刑吏、犯人和一般观众参加,而且皇帝也率领兵马列队前来参观,成为包含官僚、军人、商人、僧侣、庶民等城内全体居民阶层的活动。虽

然法律禁止在路上向人投石造成杀伤⁶⁷，但观众在处刑场所向死囚投掷瓦砾，则作为一种私刑得到公开允许。

进而，处刑后死囚的肉，被观众和处刑的官吏贪婪地抢食，这与唐中期开始的一种风潮相关联。这种风潮出自把人肉视为一种药的观念。结果，唐代后半期公开处刑这一长安城大规模的节日活动，最后在食人肉的狂乱中闭幕了。

科举是旧中国的高等文官考试。它产生于隋，到唐代后半期开始定型，最后确立于宋代。科举的考试科目中，最受重视的是进士科。在9世纪前半叶唐文宗的治世以后，进士科及第者的数量，每年大致固定在30名左右。长安居民称颂、祝贺科举进士科及第者即新进士的礼仪，变得十分盛大。⁶⁸

如果整理一下唐代后半期地方上的考生从参加科举考试到在长安召开及第祝贺会的全过程，则如下示。就时间而言，包括从秋天到第二年的春天。

①诸州府乡试考试、及第→②上京城在大明宫含元殿朝见→③拜谒国子监的孔子庙→④礼部试(在国都的真正考试)→⑤公布及第、新进士在城内行进→⑥谢恩(向考试长官致谢)→⑦期集院宴会(新进士初次见面的宴会)→⑧过堂(在大明宫政事堂与宰相会面)→⑨知贡举宅宴会(由考试长官举办的招待宴会)→⑩樱桃宴、打毬比赛、牡丹宴、拜观佛牙→⑪关试(在尚书省吏部选院举行的礼仪性考试)→⑫曲江宴→⑬慈恩寺题名。

这些活动使用了预先规定好的时间和空间，并按照一定的形式实行，称为“礼仪”是合适的。其中从⑤公布及第、城内行进到⑬慈恩寺题名，可以特别命名为“科举及第礼仪”。这部分礼仪到唐末变得日益盛大。及第礼仪的礼仪空间，跨长安城内街东的官僚邸宅街、寺院、游乐地等整个区域，更进而包括东郊的风景胜地。

若看一下及第礼仪的沿革，则最初是落第的考生在城东南部的曲江池岸边，举行小规模遗憾宴会，不久，变成了进士科及第者聚集此处，召开祝贺自己及第的宴会。进士科的及第者将来必定会做政府高官。长安的富商们和官吏看到他们的祝贺会后，开始结成祝贺会的支

援团体“进士团”，相互筹集醵金来举办更大规模的祝贺宴会。商人和官吏组织的支援团体，在9世纪中叶，成员达到百人以上。

曲江池召开的进士科祝贺会规模越来越大，宴会当天，长安城内居民的大半都作为观众参加，最后连皇帝也带着宫人们前去参观，成了长安城内迎春中最豪华的节日活动。

为了参加每年春天举行的曲江宴，皇帝与官员一起从大明宫出发，经过被称为“夹城”的皇帝秘密专用道路，来到曲江池，登上曲江池东岸广阔的芙蓉园内的紫云楼，隔帘俯视祝贺宴会（参见图3）。由于没有经过城内街道，因此居民无法直接见到皇帝行列的行进，但皇帝登上芙蓉园的紫云楼后，聚集在曲江池的城市居民能抬头看到皇帝。这就成了一般居民能直接感受皇帝存在的一个机会。

到唐末，及第礼仪从五月延长到六月，成为花费很大、持续数月的节日活动。而且这一礼仪有个特点，即在政治极度混乱的唐代末期，反而更加完备。越是这样的时代，科举越必须每年定期举行，及第礼仪的形式也就更完善，也更有必要举办得华丽了。唐末的科举，与其说是通过补充新官僚来强化官僚制度，不如说是成了一种维持国都象征性中心的礼仪，并作为统合长安城市民众的节日活动而发挥着作用。

公开处刑的礼仪过程和科举的礼仪过程，都是既与皇帝主持的朝廷礼仪相连结，又有城内民众参加的礼仪。特别是后者的一部分在唐末规模增大。这一部分因皇帝的进入，使一系列礼仪过程的最终阶段变得盛大起来。这一点值得注意。一般而言，唐后期在国家礼仪中，民众作为观众和演员开始大规模地介入。此外，皇帝也不断出现在民众中间，皇帝的权威逐渐变得更具体也更现实了。

从8世纪玄宗治世起，长安城内的节日活动开始兴盛，到唐后期，以循环形式固定为元正→立春→上元观灯→中和→春分→寒食、清明→上巳→四月八日佛诞日→端午→七夕→中元（盂兰盆会）→中秋→重阳→冬至→腊→除夕。这些节日的特征是和国家礼仪的活动密切对应并为后代继承下来。

现在结合国都城市构造的变化，来考察皇帝礼仪的变化。王朝成

立之初,举行了宣扬王朝正统性的礼仪。这一礼仪以周密的城市规划为舞台,从太极殿经朱雀街延至南郊圜丘,即沿南北轴线,试图调和宇宙与地上的秩序。但是随着王朝的安定,并以主要宫殿转移他处为直接契机,城内的城市构造开始变化。这样,以前国家礼仪的轴线就从太极宫变更为以大明宫为起点。作为礼仪空间,街东的比重增加了。

同时,以长安为舞台的礼仪的内容也发生了变化,即初期宇宙论性质的国家礼仪的重要性,开始相对降低,而如科举及第礼仪所象征的那样,以街东为主要舞台而举行的、产生自民间的世俗礼仪被编入皇帝的礼仪周期中,并被用来谋求城内各阶层居民的社会结合。

探讨唐后期国家礼仪这种变化的背景,应该考虑它和包围中国的国际环境的变化以及社会经济变化的密切关系。唐前期,唐朝将相当于现在西藏、新疆、蒙古、东北的外中国的很多地方变为自己的领土;到安史之乱后的唐后期,外中国全部丧失,内中国的西南部被南诏夺去,北部实质上也脱离了统治。唐朝的领土渐渐缩小了(补注2)。

领土的减少显示了汉族与异民族之间压迫的高涨。这就影响了中国的观念,使华夷思想得以酿成。从思想动向上看,民族的、怀旧(复古)的、排他的动向逐渐加强。唐朝渐渐失去了作为世界帝国君临东亚的丰采。如芮沃寿(A. F. Wright)氏所论述的那样,会昌五年(845年)对佛教的大镇压,以及对袄教、景教、摩尼教的禁止,是唐朝丧失其国际性的一个象征性表现。^⑨

另一方面,商业的发展、城市化的进展、货币经济的进展、交通制度的完善同生并行;经济改革使财政开始中央集权化;长安成了国内活跃的流通经济的核心。在政治不安定的唐末期,长安的城市文化反而更加烂熟,成了地方文化人憧憬的窗口。

以上政治和经济的动向,敏感地影响了长安的城市居民。王朝初期长安的国家礼仪,向内外显示着它是中国的中心。这一礼仪后来变质为享乐的、世俗的城市礼仪。随着唐末的到来,很多民众得以参加这一礼仪。它给城市居民带来了狂热和兴奋。从这一点来说,咸通九年(868年)同昌公主的降嫁和丧仪,以及咸通十四年(873年)将长安西郊法门寺的佛骨奉迎到长安的仪式等,都将皇帝和城内居民席卷进去,其异常

的兴奋和狂热^⑩可以说是显示唐末城市礼仪特征的很好的例子。

结 语

现在总结一下隋唐长安城的城市构造与皇帝主持、参加的礼仪之间的关系。首先,中国的种种传统思想投影到国都的建筑中。国都具有国家礼仪舞台的功能,并努力于使成立不久的王朝正统化。这时,皇帝的礼仪将宇宙秩序与地上秩序连结起来,与超自然的诸神交互感应,以此来企求王朝的正统化。这样一种宇宙论式的礼仪,是皇帝礼仪的核心。

但是,最初的城市构造与其说重点在“功能”,不如说将象征性当做了重点。随着王朝已经成为事实,以及工商业的发达,当初的城市构造开始变化。变化的目标是充实包括皇帝在内的实际居民的生活功能。出现了宫殿的转移,以及城内土地的有目的的利用。这就是说,国都模仿宇宙的一面和作为宇宙哲学式的礼仪之都的一面变弱,而作为现实的、居民生活场所的一面变得更强了。

与此相伴,最初的皇帝礼仪企求宇宙秩序与地上秩序的对应。这种皇帝礼仪的重要性相对减弱了。皇帝礼仪与民间诸礼仪相结合,利用正在新生成的城市构造,增加了世俗礼仪的色彩。这种礼仪缓和并掩盖了城内诸阶层、以及首都与地方的对立,带来了协同意识,其社会统合的功能开始凸现出来。

而且,唐后期礼仪的这一变化,与国内外环境的变化相关联。这些变化是:由于外中国非汉族国家的相继成立使得领土大幅缩小、国内对立的激化以及以长安为中心的商业的发展等等。

但是本稿举出的有关长安的史料极为有限,作为分析对象的礼仪本身也只局限在皇帝参加、主持的部分事例上,因此内容比较片面。幸而有关公私礼仪的史料非常丰富,与长安史直接相关的新史料也在相继公布。今后拟积累高质量的数据并加以分析,以补充本稿的不足。

注 释

- ① 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》,重庆商务印书馆,1944年。
- ② 金子修一:《对中国古代皇帝祭祀制度的一点考察》,载于《史学杂志》87—2,1978年;《魏晋至隋唐的郊祀、宗庙制度》,载于《史学杂志》88—10,1979年;《中国——郊祀与宗庙与明堂以及封禅》,载于井上光贞、西嶋定生、甘粕健、武田幸男编《东亚世界中的日本古代史讲座9 东亚的礼仪与国家》,学生社,1982年。
- ③ Howard J. Wechsler. *Offerings of Jade and Silk, Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang dynasty*. Yale University Press, 1985. (魏侯玮:《玉帛之奠——唐朝正统化中的礼仪与象征》,耶鲁大学出版社,1985年)。
- ④ 梅原郁:《皇帝·祭祀·国都》,载于中村贤二郎《历史中的城市——续城市社会史》,米内路威书房,1986年。
- ⑤ 小岛毅:《宋代天谴论的政治理念》,载于《东洋文化研究所纪要》107,1988年;《郊祀制度的变迁》,载于《东洋文化研究所纪要》108,1989年。
- ⑥ 山内弘一:《北宋的国家和玉皇——以新礼恭谢天地为中心》,载于《东方学》62,1981年;《北宋时代的神御殿与景灵宫》,载于《东方学》70,1985年;《北宋时代的郊祀》,载于《史学杂志》92—1,1983年。
- ⑦ David McMullen. “Bureaucrats and cosmology: the ritual code of T'ang China”, ed. , by David Cannadine and Simon Price. *Rituals of Royalty, Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge U. P. 1987; Idem, *State and Scholars in T'ang China*. Cambridge U. P. 1988(麦大维:《官僚和宇宙观——中国唐代的礼仪制度》,载于戴维·卡纳迪恩与西蒙·普赖斯合编《皇室礼仪——传统社会的权力和礼仪》,剑桥大学出版社,1987年;同作者《中国唐朝的政府与文人》,剑桥大学出版社,1988年)。
- ⑧ 关于国家礼仪在传统社会中的重要作用,前注⑦ David Cannadine. “Introduction Divine rites of kings”, *Rituals of Royalty*, pp. 1—19(戴维·卡纳迪恩:《绪论:君王的祭神仪式》,载于《皇室礼仪》第1—19页)将论点作了集中归纳。该书收录了论及中国唐朝国家礼仪大纲的论文,即前注⑦ David McMullen(麦大维)的 *Bureaucrats and Cosmology*(《官僚和宇宙观》),同时还收录了论述巴比伦、波斯、罗马、拜占庭、法兰西、加洛林王朝、尼泊尔、马达加斯加、加纳等国国家礼仪的论文,在比较研究传统国家中国礼仪等方面给人以很大启发。此外,还可参照前注②《东亚世界中的日本古代史讲座9》以及松原正毅编《王权的阶段》(弘文堂,1991

年)中所收诸论文。

- ⑨ 本稿的基础是1990年1月20日在热海召开的科学研究费重点领域研究“以比较手法综合研究伊斯兰的城市性”研究会上口头发言的系统整理。在研究会上,对中国、日本、印度、东南亚、伊朗等诸地域都城的城市规划进行了比较。然后根据录音,以《亚洲的都城——其思想和形态·东亚、中国》(《伊斯兰的城市性研究报告·研究报告编》第88号,1990年9月,第60页)为题印刷发表。本稿基本以报告书为底本,参考研究会当时的讨论,以及诸先生对报告书的教示,以论文的形式重新写成。当时我就得到了金子修一氏关于中国古代皇帝祭祀的全面而详细的教导,写作时金子氏发表的论文又给我以极大启发,对此在这里表示深深的谢意。
- ⑩ 上田早苗:《中国的历史性城市》,载于《讲座考古地理学》,学生社,1985年;阎崇年主编:《中国历代都城宫苑》,紫禁城出版社,1987年。
- ⑪ 朴汉济著、尹素译:《北魏洛阳社会与胡汉体制——以都城区划和居民分布为中心》,《御茶之水史学》34,1990年(原载于《泰东古典研究》,汉城,1990年)。
- ⑫ 那波利贞:《从中国首都规划史考察唐的长安城》,载于《桑原博士还历纪念东洋史论丛》,1930年。
- ⑬ 矢守一彦:《城市规划研究》,大明堂,1970年;Joseph Rykwert. *The Idea of a Town, The Anthropology of Urban form in Rome, Italy and the Ancient World*. Princeton University Press, 1976(约瑟夫·赖克威特:《城镇的观念——对罗马、意大利及古代世界城市形态的人类学研究》,普林斯顿大学出版社,1976年。又见前川道郎、小野育雄译《〈城镇〉的理念——罗马和古代世界城市形态的人间学》,米斯兹书房,1991年)。
- ⑭ 参见图2“《周礼》模式与隋唐长安城”。
- ⑮ 注①所示陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿》。
- ⑯ A. F. Wright, “Symbolism and function: Reflections on Ch’ang-an and other great cities”, *Journal of Asian Studies*, 24-4, 1965(芮沃寿:《象征与功能——其在长安及其他大城市中的体现》,《亚洲研究辑刊》24-4,1965年。又见奥崎祐司译《象征性与机能——对长安及其他大城市的考察》,载于《历史教育》14-12,1966年); Idem, “The cosmology of the Chinese city”, in G. W. Skinner ed., *The City in Late Imperial China*. Stanford U. P. 1977。(同作者《中国城市中的宇宙观》,载施坚雅编《中华帝国晚期的城市》,斯坦福大学出版社,1977年)。只是Wright(芮沃特)氏并没有批评那波利贞和陈寅恪。
- ⑰ 佐藤武敏:《关于唐长安的宫城》,载于《江上波夫教授古稀纪念论集——考古·美术篇》,1976年。

- ⑮ 砺波护:《中国的都城》,载于上田正昭编《都城》,社会思想社,1976年;《中国都城的思想》,载于《日本的古代9 都城的生态》,中央公论社,1987年。
- ⑯ 田中淡:《隋唐建筑家的设计与考证》,载于山田庆儿编《中国的科学与科学者》,京都大学人文科学研究所,1978年(后为田中淡《中国建筑史研究》所收,弘文堂,1989年)。
- ⑰ 贺业巨:《考工记营国制度研究》,中国建筑工业出版社,1985年。
- ⑱ 辛德勇:《唐长安宫城南门名称考实》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》1986年第1期。
- ⑲ 杨宽著、西嶋定生监译,尾形勇、高木智见译:《中国都城的起源和发展》,学生社,1987年。
- ⑳ 《长安志》卷七《唐京城》。
- ㉑ 山田胜芳:《“均”的理念的展开——“〈周礼〉时代”及其终焉》,载于《集刊东洋学》54,1985年。
- ㉒ 森鹿三氏认为北魏洛阳城的宫殿因地形关系而靠北,此后的国都也沿袭了这种形式,见其所著《关于北魏洛阳城的规模》,《东洋史研究》9,1952年。
- ㉓ 见前注⑳金子修一《对中国古代皇帝祭祀的一点考察》和《魏晋至隋唐的郊祀、宗庙制度》。
- ㉔ 见前注㉑《中国都城的起源和发展》。
- ㉕ 马正林:《唐长安城总体布局的地理特征》,载于《历史地理》第三集,1983年。
- ㉖ Xiong Cunrui. “Re-evaluation of the Naba-Chen theory on the exoticism of Daxingcheng”, *Papers on Far Eastern History*, 35, 1987(熊存瑞:《对那波氏、陈氏关于大兴城中异族文化理论的再评价》,《远东历史论文集》35,1987年)。
- ㉗ 参见堀池信夫《汉魏思想史研究》第一章之四《对〈周礼〉的一点考察》,明治书院,1988年。
- ㉘ Edward H. Schafer, *Pacing the void. T'ang Approaches to the Stars*. University of California Press, 1977.(薛爱华:《漫步太虚——唐朝向星辰的靠近》,加利福尼亚大学出版社,1977年)。
- ㉙ 泷川政次郎:《京城制及都城制研究》,角川书店,1967年。
- ㉚ 驹井和爱:《中国都城·渤海研究》,雄山阁,1977年。
- ㉛ 大崎正次:《中国星座的历史》,雄山阁,1987年。
- ㉜ 宇宙的最高神天帝(天皇大帝)也是道教的最高神,因此有种说法认为隋唐长安城内以太极殿为主的建筑群,是天上神仙界在地上的投影。参见福永光司《道教和日本思想》,德间书店,1985年,第153—154页。关于大明宫的宫殿配置,确实可说

是模拟了天上的神仙界。

- ⑳ 关于《大唐开元礼》，参见池田温《大唐开元礼解说》，载于《大唐开元礼附大唐郊祀录》，古典研究会，1972年；以及金子修一前注②《魏晋至隋唐的郊祀、宗庙制度》，第40—48页。
- ㉑ 金子修一：《唐代的大祀、中祀、小祀》，载于《高知大学学术研究报告》25—2，1976年。
- ㉒ 梅原郁：《皇帝·祭祀·国都》，见前注④。
- ㉓ 关于五礼的特征，在前注⑦David McMullen, “Bureaucrats and cosmology”, pp. 191—214(麦大维《官僚和宇宙观》第191—214页)中有很简洁的归纳。
- ㉔ 关于宾礼的详情，参见石见清裕《唐代外国使谒见皇帝仪式复原》，《史滴》11，1991年。
- ㉕ 福永光司：《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊——儒教的最高神和道教的最高神》，《中哲文学会报》2，1975年(后收入他的《道教思想史研究》，岩波书店，1987年)；以及金子修一《魏晋至隋唐的郊祀、宗庙制度》(前注②)。
- ㉖ 金子修一：《对中国古代皇帝祭祀的一点考察》以及《魏晋至隋唐的郊祀、宗庙制度》(前注②)。又，前注③H. J. Wechsler. *Offerings of Jade and Silk* (魏侯玮《玉帛之奠》)主要依据上述金子氏的论文，整理了唐初国家礼仪的总体特征。关于此书，参见拙稿书评(《社会文化史学》26，1990年)。
- ㉗ 现在在圜丘遗址的南面建有“陕西省文物保护单位 唐 天坛遗址 陕西省人民委员会 一九五六年八月公布”的石碑。中国社会科学院考古研究所西安唐城工作队《陕西西安唐长安城圜丘遗址的发掘》，载于《考古》2000年第7期。
- ㉘ 前注③H. J. Wechsler. *Offerings of Jade and Silk*, Chapter 1, pp. 9—36. (魏侯玮《玉帛之奠》第一章，第9—36页)。
- ㉙ 丰田久：《关于周王朝君主权的构造——以“膺受天命”为中心》，载于松丸道雄编《西周青铜器及其国家》，东京大学出版会。
- ㉚ 小岛毅：《天子和皇帝——中华帝国的祭祀体系》，载于松原正毅编《王权的阶段》，弘文堂，1991年。
- ㉛ 关于正闰论、五行说，饶宗颐《中国史学上之正统论》(宗青图书出版公司，1979年)以及Hok-lam Chan. *Legitimation in Imperial China, Discussions under the Jurchen—Chin Dynasty (1115—1234)*. University of Washington Press, 1984, Part One, Introduction, pp. 3—48(陈学霖：《中华帝国的正统论——女真金(1115—1234)时期关于正统的讨论》第一部分《导言》第3—48页，华盛顿大学出版社，1984年)有系统归纳。关于天谴论，参见小岛毅《宋代天谴论的政治理念》(前注⑤)。

- ④ 前注⑦ David McMullen, "Bureaucrats and cosmology", pp. 184—187(麦大维《官僚和宇宙观》,第184—187页)。
- ④ 池田温:《律令官制的形成》,载于《岩波讲座世界历史·古代五》,1970年。
- ⑤ 松本保宣:《唐代后半期延英殿的机能》,载于《立命馆文学》516,1990年。
- ⑥ 赵雨乐:《唐代的飞龙厩与飞龙使——特以大明宫的防卫为中心》,载于《史林》74—4,1991年。
- ⑦ 关于千秋节,有叶德禄《唐帝诞辰祝贺考》,载于《辅仁学志》9—1,1940年;池田温:《天长节管见》,载于青木和夫先生还历纪念会编《日本古代的政治和文化》,吉川弘文馆,1987年。
- ⑧ 尾形勇:《中国的即位礼仪》,载前注②《东亚世界中的日本古代史讲座9》。
- ⑨ 拙稿《唐长安城的官员居住地》(待刊稿)。
- ⑩ 拙稿《唐代长安的繁华街(上)》,《史林》27,1986年;《唐代长安的店铺选地和街西的致富故事》,载于《布目潮风博士古稀纪念论集·东亚的法和社会》,汲古书院,1990年。
- ⑪ 金子修一:《唐代皇帝祭祀的亲祭和有司摄事》,载于《东洋史研究》47—2,1988年;《唐代皇帝祭祀的两个事例——太宗贞观十七年与玄宗开元十一年的场合》,载于《栗原益男博士古稀纪念论集·中国古代的法与社会》,汲古书院,1988年。
- ⑫ 金子修一:《对中国古代皇帝祭祀的一点考察》(前注②)第38—39页。
- ⑬ H. J. Wechsler(魏侯玮)氏在前注③*Offerings of Jade and Silk*(《玉帛之奠》)中论述了唐初国家礼仪的开放性质。
- ⑭ 《旧唐书》卷二四《礼仪志》;《唐会要》卷一〇下“九宫坛”。九宫贵神到大和二年(828年)被降为中祀。
- ⑮ 山内弘一:《北宋时代的神御殿与景灵宫》(前注⑥)。
- ⑯ 《入唐求法巡礼行记》卷三“开成六年即会昌元年”条。
- ⑰ 《旧唐书》卷一八武宗、《新唐书》卷八武宗等。另可参见小野胜年《入唐求法巡礼行记研究》第三卷,铃木学术财团,1967年,第342页。
- ⑱ 关于唐代大赦的机能,任大熙在《通过恩赦实施看唐代政治》(《大丘史学》40,1991年)中有详论。
- ⑲ 梅原郁《皇帝、祭祀、国都》(前注④)。
- ⑳ 前注⑦ David McMullen, "Bureaucrats and cosmology", p. 233, Idem, *State and Scholars in T'ang China*, pp. 113—158(麦大维:《官僚和宇宙观》,第233页;同作者《中国唐朝的政府与文人》,第113—158页);小岛毅:《宋代天谴论的政治理念》(前注⑤)。

⑥ 拙稿《唐代长安的繁华街(中)》,载于《史流》30,1989年。

⑦ 《唐律疏议》卷二六《杂律》。

⑧ 拙稿《唐代科举制度与长安的及第礼仪》,载于《律令制——中国朝鲜的法与国家》,汲古书院,1986年。

⑨ 前注⑩ A. F. Wright, *Symbolism and Function*. p. 668 (芮沃寿:《象征与功能》,第668页)。

⑩ 均可详见苏鹗《杜阳杂编》卷下。

补注①:David McMullen, "The cult of Ch'i T'ai-Kung and T'ang attitudes to the military", *T'ang Studies*, no. 7, 1987. Idem, "Views of the state in Du You and Liu Zongyuan", Stuart R. Schram ed., *Foundations and Limits of State Power in China*, The Chinese University Press, 1987. 麦大维:《齐太公祭祀与唐人对军事的态度》,载于《唐研究》7,1987年;《杜佑和柳宗元的国家观念》,载于斯图亚特·R. 施拉姆编《中国国家权力的基础与界限》,中文大学出版社,1987年。

补注②:此处及后文所谓“外中国”、“内中国”中的“中国”与我们现在所说的“中国”概念似不同,需要注意。——译者注。

(黄正建 译)

中国前近代史研究中的地域社会视角*

——“中国史研讨会‘地域社会
——地域社会与指导者’”主题报告^①

森正夫

一 问题所在

我为什么要研究中国史、研究亚洲史呢？自己究竟在哪一点上与自己的研究对象相关联呢？对于这些问题，我们总觉得有些不清楚。我们不是时常看不到我们自己与中国史、亚洲史研究之间的紧张关系吗？

自己作为人而活着，这与我们所从事的中国史、亚洲史之间的接合点在哪里呢？我们这些在名古屋大学文学部学习东洋史的人这样不无夸张地自问，或许是缘于宇都宫清吉先生治中国史立下的传统，他就是经常关心人是怎样生活的。

我们自身与中国史、亚洲史研究的关联在哪里？近年，我们产生了非常强烈的愿望：在共同从事研究的诸位面前重提这个问题，希望诸位坦率地交换意见，以此明确我们自身的问题意识。而且，从几年前起，我们就开始考虑以研讨会的形式来实现这一愿望。

去年8月2、3日在北海道大学东洋史谈话会主办的题为“抗租斗

* 本文原载于《名古屋大学文学部研究论集》，载于《史学》28，1982年。

争的诸问题”的研讨会上,与通常各种学会的做法不同,很多对大会主题抱有兴趣的人聚集在一起,自由地讨论、交流。北海道大学的这次研讨会给了我们实现多年愿望以启示和勇气,对此我们表示衷心的感谢。

以上极其简单地向诸位汇报了召开这次研讨会的内部契机。下面请允许我谈一下这次研讨会的主题。

我们已经在5月18日发出的通知^②中提到了“地域社会的视角——地域社会与指导者”这一主题的宗旨,正因为地域社会这个用语的内容是极其一般性的,所以参加会议的诸位分别就关心的问题采取了多种多样的理解方式。设定这个主题的直接契机是,在我们研究室,近年很多成员关心的问题具有共通性,应该统一称做地域社会。这里,我想以这些共通的关心为前提,根据研究室这半年来多次讨论的内容,稍微深入地谈一下设定这个主题的意义。另外,虽然我们研究室各位成员的研究对象现在已经广泛扩大到亚洲各地域,我们原有的研究积累仍然是中国方面的更多。因而,本报告内容暂且限定在中国史。

生活在今天的日本、生活在世界的我们,在生活中,当我们要探讨、解决自己必须面对的课题时,当我们要为此再前进一步时,会再一次认识到,平时在意识上制约我们,从另一方面看我们自身又在维持的秩序,或者说秩序原理的存在。这秩序或秩序原理,我们不揣冒昧简要称之为社会秩序,究竟是什么呢?

以下我们将从根本上说生命的生产与再生产的场、广义上的再生产的场,叫做人生活的最基本的场。秩序或秩序原理——即社会秩序与这个场的存在息息相关。

一般认为,人们生活所在的基本之场由以下三个方面构成:经济——生命及物质财富的生产与再生产;政治——政治权力的存在基础;思想——占统治地位(指占统治地位意味上的)的意识形态。不过,这里必须注意:习俗、伦理、价值观等为媒介构成的秩序意识统合的场(这里的秩序意识并非单指下层者替上层者而言的,还包括上层者对下层者的和同一阶层相互间水平关系的)。

不过,这个场并不是作为一种受动关系物而存在的,而是在指导者的指导、作用下,构成这样的场,在这个场中相互交往的人们自觉创造、维持着它。

如此,从抽出人们生活基本的场(广义上的再生产的场)的各个侧面看,可以说上述的秩序或秩序原理——社会秩序,对于构成这个场的人们的意志统一是不可或缺的,是最有凝聚力的存在。另外,社会秩序是这个场的指导者的指导特别是其知识上、道德上的指导,即以人们对人们知识、道德方面的志向作用为媒介而形成的。

在人间生存的基本的场中,在意识上制约这个场的成员及由成员所制约的社会秩序问题,如前面探讨的,与经济、政治、意识形态的各个方面之间都存在微妙的差异。这个问题,不仅在今天的日本、中国,而且在其他诸民族社会都分别具有重要性。

在人们生活的基本的场的意志统合上发挥着不可或缺作用的秩序原理——社会秩序是什么呢?我想,如果从我们今天的关心出发,前近代中国史研究上的新问题、新视角可以设定的话,通过这个设定,我们不就能够找到我们自身与中国史研究的一个接点了吗?

回顾一下看,战后日本的中国前近代史研究即是本着这样的认识和方法走过来的:在各个时代,我们研究该社会的生产力水平,确定与生产力水平相适应的生产手段的所有关系,并通过上述研究明确基本的生产关系,再根据生产关系设定阶级构成。阶级斗争的展开是以生产力发展为最根本动力的。阶级斗争的展开将社会由过去的阶段推向现阶段,同时又使现阶段上升到更高的阶段。通过这样的方法,展示中国的前近代社会是沿着世界史的基本法则阶段性地发展过来的,批判中国社会停滞论的同时,明确作为被统治阶级的劳动大众,在中国也同样是历史发展的真正的主体。正是出于这种目的意识,人们才以上述认识为方法的基础。现在,我想称这种方法为阶级分析方法。另外,在战后日本的中国史研究方法中,还有不可忽略的特征,这就是努力发现作为以物质财富的再生产为媒介发挥作用的组织的共同体。的确,近年,鹤见尚弘发表文章试图解明从明清时代到现代中国社会的共同体本身固有的作用^③,共同体作为一个群体,是以基本生产关

系的存在条件,从而,对生产共同体发现的努力,也可以说是起到了阶级分析方法的补充作用吧。

从根本上说,基于这种阶级分析方法的研究本身并未充分展开。例如,我在1971年就根据这种方法,通过对佃农的抗租斗争的探讨,考证了14—19世纪华中、华南地区土地制度的接续性发展^④;但是,去年北海道大学召开的学术研讨会已经显示出,在关于10世纪、宋代以后,经过19世纪前期的鸦片战争到20世纪的辛亥革命,长期、连续地把握抗租运动这一问题上,仍然有许多可以探讨的问题。

但是,在这里我想提出一点疑问:仅仅用历来的这种阶级分析方法,恐怕是不能够根据对前面提出的现在的关注点,即在人们生活的基本的场的意识统合上发挥着不可或缺作用的社会秩序的关心来设定问题,并试图去解决问题的。我在想,仅轻易地依靠以往的阶级分析方法,我们现代人的课题与中国前近代史会更加背离。反言之,仅仅依靠以往的阶级分析方法,我们反而会难以发现现代的带有阶级性质的各项课题和中国前近代史研究之间的接点。

二 地域社会视角的意义——实体概念上的地域社会和方法概念上的地域社会

本次研讨会的主题“地域社会的视角”,是基于生活在今天的我们所面临的课题以及日本的中国前近代史研究现状的上述认识而设定的。那么接下来,让我们就地域社会的概念作一论述,同时进一步考察一下“地域社会的视角”这一主题的意义吧。

我们认为,本质上,地域社会是关于人类为把握历史地形成的社会的方法的概念,但我们必须指出,实际上这一用语在使用方法上有着两种相反的情况。

一种情况是与作为实体的地域性框架直接对应的,可以说是作为实体的概念使用。这种情况下,人们认识的地域社会必定伴以一定的具体的地理界线。明清时代的地域社会如下例示:

省一府一县、都·区一里·图一甲等的行政区分

城—镇—村等的集落形态

墟·市·集等以市场为中心的市场圈

江南—江北、东南—西北等,对比性称呼的地理风土(近年也表述为地域性)

但是,我们认为还有另一种情况,特别体现某种特定的方法性立场的也可以说用于方法的概念。地域社会之概念,以各种方式与作为实体的地域性框架相联系,例如基层社会(相对于上层或表层社会)、地方社会(相对于中央权力)、周缘社会(相对于中心或中枢社会)这些概念那样,是可以用来显示把握事物的方法性立场的。根据我在问题所在部分的阐述试作结论:我们所使用的地域社会概念是作为广义上的再生产的场的、为着总体把握人们生活的基本的场的方法概念。

既孕育着阶级矛盾或差异,同时为着广义上的再生产而面对共同的现实问题,个人被置于共通的社会秩序下,被统一于共同的指导者或指导集团的指导之下,我们将这样的地域性的场设定为地域社会。我想再次请诸位注意,地域社会是贯穿于固有的社会秩序的地域性的场,是包含了意识形态领域的地域性的场。

与地域社会概念的这个设定联系起来,地域社会之视角的特征在于,对立并且存在差异的个人,在另一方面却被统一,具有共同性;(我们)关注着其统一、共同的契机,包括意识领域在内,来把握地域性的场。可以这样说,在于彻底地去思考包括意识领域在内的、对立物统一的契机与结构。

对于就作为方法概念的地域社会所说的上述见解,也许有人会觉得有些矫情式的奇特感,但是在战后日本的中国史研究中,已经并且在今天仍然具有很大影响的工作中,仍然可以找出与这个见解在很大程度上相重叠的内容。

1961年谷川道雄提出的作为“共同拥有现实课题的场”的“共同体”^⑤,1971年重田德倡导的作为“政治社会范畴”,并且是“该社会的基础单位”的“乡绅统治”^⑥,更有宫崎市定先于前两者多年设定的、作为“士大夫与民众”相结合的场的“乡里”^⑦等都是。附带补充一点,就战后明清时代史研究来讲,是重田德1971年最早使用“地域社会”这

一用语的。

三 中国前近代史研究中总体上关于地域社会的四种观点

那么,以我们关于方法概念上的地域社会的见解为基础,能够概括以往的中国前近代史研究吗?前面已经谈到过,在谷川、重田、宫崎的见解中有与我们的相重复的内容,以往很多的研究尽管没有有意识地提及,但也都以某种方式设定了人们生活的基本的场并进行论述。也就是说,诸研究各自分别地设定了他们所理解的“地域社会”。从中大致可以看出四种观点:家族·同族基轴论、地主(大土地所有者)指导型地域社会论、士大夫指导型地域社会论、国家中心论。其中也包含虽然同意地域社会是人类生活基本的场,但在关于作为实体概念的地域这一问题上与既有的一般性理解不同的观点。另外,各项研究既与以上四种观点的某一种有着分不开的复合性,而恰恰在如何看待四者之间的相互关联这一点上,可以说这些研究又各具特点。但是,以往的各项研究是将什么作为人们生活基本的场加以重视的呢?为了重新认识这个问题,我不揣粗糙与武断,试作整理。

1. 家族·同族基轴论

“外国人常说中国人是一盘散沙”,“中国有着极其顽强的家族与宗族团体,中国人对家族和宗族的观念实在太深”。^⑧对孙文来讲,家族、宗族在中国社会的地位,众所周知是绝对高的。的确,日本的伴之以史实分析的中国史研究中,原原本本地体现孙文的见解的,只有桑原隲藏在《中国的孝道》一书中的先导性尝试。^⑨但是,不少见解都很重视家族、宗族这一固有的血缘集团作为旧中国社会基本结合所发挥的作用。下面只试举几个最具代表性的例子。

(1) 唐代以前

关于汉代,有宇都宫清吉设定的,以三族制家族为基础,依“家族

制”式人际关系建立起秩序的乡里社会。^⑩

同样关于汉代的,鹤见和幸整理出了前、后汉的处于同族关系的姓氏,特别是以豪族著称的有力的详细资料。^⑪

(2) 宋代以后

有内藤湖南的“乡团自治论”,指出“家族俨然一个小国家”,“即便由几个家族构成的乡团,也是由几个家族的集合……和附属于这个集合的零散的人民等组成的,仍然是以家族为主的乡团和组织”。^⑫

(3) 另外,还有尾形勇的《中国古代的“家”与国家——皇帝统治下的秩序结构》^⑬一书的序章“中国古代帝国的统治体制与家族主义”,是对与这里所说的家族、同族基轴论与后述国家中心论两者相关的深思熟虑的研究史总括。

2. 地主(大土地所有者)指导型地域社会论

许多研究,或明确或潜在地将人们生活的基本的场看做地主占指导地位的地缘集团,特别在以宋代以后为研究对象的研究中,可以说构成了主流而不胜枚举。下面只选取其中的典型研究例试作介绍。

(1) 唐代以前

关于秦汉至唐末,过去主张“必须承认大土地占有(森正夫按:与“所有”同义,以下略为“森按”)在秦汉到南北朝之间……极为盛行”,将推动历史前进的力量(森按:主体)归结于“实行大土地所有,主要依靠奴隶的劳动进行经营”的“豪族们”的前田直典^⑭,虽然完全没有提到关于“场”的观点,他的学说中还是隐含着这一观点。

关于后汉末至隋唐,对这一时期,谷川道雄在1961年前后的研究中(后来作者的观点有所变化)设定为“大土地所有者和更广泛的小农经营”并存的“私人土地所有者的结合体”的“村落共同体”。^⑮

(2) 宋代以后

柳田节子认为宋元时代是都保制下的、具有再生产机能的乡村共同体。^⑯

古岛和雄^⑰、鹤见尚弘^⑱认为是明代里甲制下的具有再生产机能

的农民(承担农业经营的当地经营地主和直接生产者农民)相互间的地缘共同体。

关于明清时代的江南社会,滨岛敦俊认为那里存在着含有复数的圩、沿河渠活动的地缘结合体。^⑩

关于明清时代,岩间一雄设定为“村落的”(地缘的)、“超村落的”(超地缘的)、“双重虚拟血缘”的共同体。^⑪岩间的意图是要将家族、同族中心论及地主指导型地域社会论这两种可以说比较接近的方法向后者方向统一。这样归纳岩间的观点也许不妥当,但是我觉得,从本质上说,对岩间的观点就应该这样评价。

川胜守指出,明清以后形成了“解体期”或“末期”地主制下广域的地缘结合。^⑫川胜守认为这一结合的形成体现为“乡绅统治”,在这个意义上,这种观点就属于士大夫指导型地域社会论范畴了,但是我觉得,从本质上说,对川胜的观点就应如此评价。

斯波义信注意到,宋代以后,县城与村落之间,农村的市场买卖普及的结果,市、镇作为“小市场町”、“中间市场町”这样的“中间范畴的社会的、经济的中心地”多处出现,形成了“市场圈”这样的新的地缘结合。^⑬斯波指出“市场町”的普及和地主佃户制的大土地所有之下佃户的“劳动形态”是复杂而且流动的等等,对这个“市场圈”与地主佃户制的关联也给予关注。斯波还注意到县城、州城一级的非政治、军事性都市等现象,这是作者对以往的战后中国史学中常常欠缺的都市这块地域性的场所作的有意识的设定。

古岛和雄指出,在向近代转换期的旧中国农村社会,最基础、最完整的地缘结合当属农村集市市场圈。^⑭古岛认为,总体负责这个市场圈的是既是官僚又是商业、高利贷资本家的“豪绅”、“缙绅”,但他还是最重视这些人作为地主大土地所有者的一面。

3. 士大夫指导型地域社会论

属于这一观点的研究,无一例外地都有一个共同的前提:这里统称为士大夫的旧中国的统治阶级;从经济史的角度看,是以某种方式

掠夺他人的劳动实现其土地所有(按各个时代的中国社会标准,常常是大土地所有)的地主。但另一方面,我下面要谈到的士大夫固有的方面,是士大夫之所以成为统治阶级的不可或缺的前提。这些研究在这一点也是共通的,从这个意义出发,我没有(将士大夫——译者)置于地主指导型地域社会论中,而分到了其他观点中。

这个观点又分为以下两个方面,[A]集权国家的官僚或是具有官僚资格的(科举及第——译者)因而同时被国家赋予了固有特权的方面,即士大夫可以说属于官僚身份;[B]由其所受儒学教养所保证的智力与实践道德志向,即士大夫的文化资质。

(1) 唐代以前

后汉末至隋唐时期。后汉末以后豪族共同体形成,取代了汉代的里共同体,直到唐中期。持这一观点的有宇都宫清吉、川胜义雄,还有20世纪70年代以后的谷川道雄等人的所谓共同体论[B]。^④

(2) 宋代以后

① 宋代。周藤吉之认为,随着江南的开发,南方兴起了许多地方豪族——即形势户,这其中,通过科举制“南方官僚”辈出,在这些“南方官僚”中形成了“世代出高官的名族”,“以此为中心,广泛的官户阶层”出现,展开了由众多的庄组成的大土地所有[A]。^⑤

② 明清时代。重田德认为,明中期以后至明末,“乡绅”对“地域社会”的“统治”个别地形成,到清中期体制化[A]。^⑥到现在为止,很多研究者受重田“乡绅统治”概念的影响进行个案研究,近年有吴金成、和田正广、西村元照、山本英史、松田吉郎等的研究。^⑦

宫崎市定发现,明中期至明末,在显著发展起来的都市苏州、松江形成了由士大夫和民众构成的乡里社会[B]。^⑧

森正夫根据明末地方风俗志的记载、地域民众反乱的形态,设定了以士大夫、民众关系为基础的地域社会秩序[B]。^⑨

沟口雄三通过对明末东林党人士思想、实践的研究,得出结论,认为(当时)形成了“中坚地主”士大夫的“乡村(不问农村城市,只指地域社会)霸权”[B]。^⑩另外,沟口自己一贯把东林党人视为地主,但他对“中坚地主”——有儒教教养的人,要解决“乡村”的共同课题的指导性

地主所作的性质规定(本文作者的理解),很明显是以其作为士大夫的志向为基准的,所以特意归纳到这里(指士大夫指导型地域社会论——译者)。

4. 国家中心论

地域社会这个概念,虽然与现实中存在的地域框架结合在一起,但不是单纯的实体概念,而是总体把握人们生活的基本的场的方法概念。对这一点的确认,是我们为准备这次学术研讨会而做的讨论中常常遭遇到的难题之一。突破这个难题的途径,如前所述,就是依照我们的方法概念特意把以往的研究分成四种观点。但是,即便诸位能够理解地主指导型地域社会论和士大夫指导型地域社会论这两种观点,或者能够大体上理解家族、同族基轴论,国家中心论这一提法,可能也难免让人产生某种不和谐感。即使地域社会是方法概念,将国家作为一种地域社会,一般而言,就变成由下级概念说明上级概念了。尽管如此,我们特意设定了国家中心论观点,因为就战后日本的中国史研究来说,主张国家在社会的物质再生产中的决定性作用的观点很有影响。从我们的观点看,毕竟这一见解含有人们生活基本的场就是国家这样一个认识。

(1) 唐代以前

关于秦汉至隋唐时代,西嶋定生^①、堀敏一^②认为这个时期由国家实行的对个别农民的统治是这一时期基本的生产关系,同时,国家又包含一般农民,具有共同体的性质。

(2) 宋以后(均是有关明清时代的)

田中正俊认为,“国家权力充当农村的再生产结构的物质性媒介,在此前提下,形成了地主阶层对再生产机构的统治”^③。田中的这一观点与主张“共同体是劳动力再生产的培养基”的西嶋定生的见解^④有着密切的关联。

小山正明认为,在明代,国家通过粮长制、里甲制,自上而下地设定了农业再生产机构、赋役征收机构以及身份序列后,农村社会才开

始存在。^⑤

滨岛敦俊认为,明末,即使在单纯商品生产的发展使得佃户的独立性大大提高后,仍需要国家—公共权力的介入,水利等物质再生产机构才开始得以维持。^⑥

以上,我们主要就战后日本的中国史研究中,作为人们生活的基本的场的地域社会归纳出四种观点,同时分别列举了各种观点的若干代表性研究。哪一种观点对近代以前的中国社会,或者说对唐宋变革前后的中国社会,最准确地把握了作为人生存的基本的场的地域社会?关于这个问题,还有我们提出的方法概念的地域社会是否合适,希望诸位方家在讨论中提出坦率的批评。不过,不论取哪一种观点,如果没有解决如何把握与其他观点的基本认识间相互关系问题,就不具备充分的说服力。因此,下面就四种观点的相互联系,指出几个我们意识到的、但从来没有充分研究过的问题点。

(1) 家族、同族的结合构成地主指导型地域社会(以下略称为“地主指导型”)或士大夫指导型地域社会(以下略为“士大夫指导型”)的基础。关于这一点,唐代以前,将统治阶级称做“豪族”或“贵族”这一学术用语,包含有家族、同族的结合,我们有这方面的研究。^⑦但是,宋代以后,从历史学角度探讨家族、同族结合关系和地主指导型或士大夫指导型的关系的,就明清时代而言,虽然有北村敬直对江西宁都魏氏、寺田隆信对陕西同州马氏、奥崎裕司对浙江嘉善袁氏等三项宝贵的个案研究^⑧,但是还没有在这些成果之上的一般性研究。

(2) 本报告中分出的地主指导型、士大夫指导型这两种观点,如已经谈到的一些,是根据两种不同的方法论而强调同一存在的两个方面中的一方,其实这两个方面本来是相互补充地联系在一起。但上述这两种观点,都不能说对这两个方面的关联已经研究得很充分了。明清乡绅统治论,的确是有意识地、自觉地探讨了这一关联,不过倡导者重田德的观点的一个论点,即由地主指导型向士大夫指导[A]型过渡,此后研究并没有充分展开。另外,如前已述,小山正明提出了国家中心论构想;但另一方面,他也密切注意地域社会中统治层的存在形态。小山对地主指导型事实上很早就与士大夫指导型结合起来问题

的关注(他谈到粮长兼有士大夫的侧面……作者的表达方式),还有粮长到乡绅的图示,在以后的乡绅统治论中并没有有效地发挥影响。

(3) 在地主指导型、士大夫指导型的任何一种观点中,地域社会是以怎样的方式与国家相关联的呢?通观秦汉帝国出现后的中国前近代史的全过程,这种联系是不分明的。本来,地主指导型地域社会论、士大夫指导型地域社会论(特别是[B])以中国乃集权的统一国家为前提,并不是从上面把握,而是从地主或士大夫为接点的地域性的场,可以说是从下,或者说要从中间进行把握,两者与国家中心论的不同之处也就在那里。但是,即使(我们)取了两者的任何一种观点,都应该回答各个地域社会怎样相互结合去组织一个全体社会这个问题。地主指导型或士大夫指导型地域社会与国家之间的关联,作为这样的问题必须解决吧。捎带补充一点,这一关联不清楚,家族、同族结合是通过何种媒介与国家发生关系的就也不清楚。

这里,我想就重田提出的士大夫指导型地域社会论[A]与国家的关联问题谈一点看法。重田的明清乡绅统治论的另一个支点,根据本报告的整理,在于以明末清初为分水岭,秦汉以后,长期、唯一地统治人生存基本的场的国家,虽仍残留集权制的形骸,但已经让位于各地的乡绅。可以说,(重田的乡绅统治论)构想的是由国家中心型社会向士大夫指导[A]型社会过渡。但是,现在没有人正面质疑这个构想是否合适。

(4) 国家中心论强调国家在社会物质再生产中的决定性作用。国家是集聚在国家规模下的生产手段的唯一所有者,是税、役的收取者,而且是国家规模共同体的概括者。前面提到的尾形勇在近年的论著中反复论述国家中心论的出发点,是对国家与社会的二元论式割裂的批判。但是,就战后日本的中国前近代史研究来说,我自己也是其中之一,虽然将国家视为先验的存在进行争论,但对于国家存在契机本身则几乎完全不曾从正面进行考察。^⑨在此状况下,要根据国家中心论去把握,即使意在克服国家—社会二元论,但结果上很有可能又陷入新的二元论。

我在本报告开始时提到的去年即1980年在北海道举行的“抗租

斗争的新问题”学术研讨会上,围绕佃农的抗租及其再生产,对于以各种各样的方式介入地主佃户关系的 10 世纪、宋代以后的国家——即公共权力的性质,与会者各自从强调国家本质上就是地主权力的观点、重视探讨使国家作为公共权力存在的诸种契机本身的诸观点出发,多方、坦率地交换了意见,但问题还没有解决。即使是为了磨炼我们关于地域社会的视角,作为方法概念的地域社会的视角,使其更臻成熟,考察国家是什么这一问题,也是不可或缺的。

四 理解明末时期为中心的地域社会诸种类型

以上论述了作为人们生活的基本的场的地域社会,从我们所说的作为方法概念的地域社会这一角度出发,漫长历史时期的中国前近代史研究中呈现的四个方面的观点以及各观点之间相互联系的若干问题。如诸位已经注意到的,本报告在研究过程中,虽然一直将唐宋社会变革以前与以后区别开来,重点却放在历时地抽出这四种观点上。但是,若要更具体地把握地域社会这个视角所具有的意义,还有必要对唐宋变革前、后,或两者分别包含的各个时代进行考察。为此,在这次研讨会上,我们选取与地域社会这一视角相关的、由先学提出的具有先驱意义的两个时代:即谷川道雄的共同体论所关心在的六朝、隋唐中的六朝时期和重田德的乡绅统治论、宫崎市定的乡里社会论的研究对象明中期至清中期当中的明末时期,希望诸位与会者围绕上述两个时期的相关研究、根据前面提到的四种观点的分歧提出共时性论点,从这个方面也作一些讨论。补充一点,这两个时期,在我们研究室历来也是研究比较集中的领域。

关于六朝时期,段森健介另有报告^④,在这里我只谈一下明末时期。如前所述,在考察作为人生存基本的场的地域社会时,特别注意到了作为构成这个场的人们的意识统一的媒体不可缺少的社会秩序,和通过对人们的知识上、道德上发挥作用而实现社会秩序的指导者的指导作用这两个方面。其中关于社会秩序自身,我对明末清初进行若

干研究,开始尝试具体性说明,但尚未成熟。因而,这一次,决定整理以往的各项研究对于地域社会的指导者(Leader)及其指导(Leadership)的看法,为重视上述两个方面的地域社会论提供一些素材。

另外,就这时期的地域社会而言,各种形式的民众抵抗运动或反乱蓬勃展开。民众在地域社会的主导权并不是全面性的,自然也不是恒久的,但是他们波及到地域社会这个场的影响力还是超出了资料中的记录。所以下面除四种观点之外,还要谈及民众的指导性。再者,由于时间有限,也为了让诸位简明地把握以往研究的特征,请允许我同时使用表格进行说明。

另外,表1中序号1代表地主、2代表乡绅、3代表士大夫,但并不是说他们作为统治阶级的三种形态并存,其中的任何一个都可以是地域社会的指导者;而是指同样存在的三个方面,哪一个具有决定性意义,从哪一个方面可以发现所以成为指导者,表示研究者方面认识的三种类型。相反,4代表的国家、5代表的民众则是由(上述三种)存在形态区分的。

表1 以明末时期为中心的地域社会的诸类型——围绕指导者与指导根据

序号 摘要	1	2	3	4	5
指导者	地主 当地亲自经营地主 经济、社会范畴	乡绅 乡绅统治 政治、社会范畴	士大夫* 市隐、处士 的行为方式 东林党的行为方式 文化、社会范畴 * III的士大夫型[B]	国家 官僚机构 皇帝权力 政治范畴	民众 不是与单一的生产关系相结合的经济范畴 通过日常性生产与生活形成舆论、通过非日常性的有组织的反乱影响力波及到地域社会

续上表

序号 摘要	1	2	3	4	5
<p>指导的主要根据</p>	<p>(1) 通过土地所有(及动产所有)掌握个别生产、生活 (2) 为着维持物质再生产作用掌握共同体限制(生产共同体) (3) 统括国家的税、役征收机构(粮长、里长)</p>	<p>(1) 基于土地所有(主要是地主佃户制的土地所有)的私人的、个别的统治与不依据土地所有的广域性统治(即间接的·领域性统治) (2) 国家给予属于科举官僚体系的社会阶层固有的特权地位,以及附着于这一地位的徭役豁免特权</p>	<p>(1) 对于基于儒教教养培植出的有知识的、有道德使命感的社会实践(解决地域社会的共同利害)志向 (2) 对民众客观上所处境况、自主提出的课题的感受能力 (3) 对于民众反乱敏锐的危机意识</p> <p>—— 以上三点在士大夫作为官僚赴任地也同样适用</p>	<p>(1) 行使国家公共权力 关于公共权力有以下两种理解: (A) 基于国家固有的公共性格,通过官僚机构介入解决地域社会的共同利害 (B) 作为地主阶级实现其根本利害的手段发挥作用 (2) 皇权所具有的公、私性质及与官僚机构的关系不清楚</p>	<p>(1) 乡村的农业、手工业生产,城、镇的手工业生产,城、镇在市场的活动培植起来的组织性(抗租反乱、织佣之变、临清民变等) (2) 城市的日常性市民生活中的连带关系培植出来的组织性(杭州反乡绅民变、织佣之变等) (3) 对士大夫、民众型结合中的士大夫的批判、提议(“乡评”) (4) 身份连带(目的在于废除主-仆的身份隶属关系的奴变等) (5) 与儒教的世界观针锋相对的宗教世界观和宗教结社的形成</p>

续上表

序号 摘要	1	2	3	4	5
地域场的实体与指导者、指导的关联	(长江三角洲的情况) · 区(粮长) · 里(里长) · 圩 · 村	(长江三角洲的情况) · 县——关心所在的地域。会议(特别是乡绅会议)的单位。称呼(徐华亭…徐阶)。会议场所(县学、县城内的学府、孔庙、城隍庙等)的设置场所 · 城市中的坊、乡村的区(在福建有圩)——作为直接活动基础的居住地及其周边 · 士大夫志向性的实际情况决定的场的可变性	(译者注:3与2同,因为表格的关系放在2中。)	· 全国或数个省级——通过皇帝、内阁、六部等 · 省级——通过巡抚布政使等 · 府级——通过知府 · 县级——通过知县 · 江南的区、里级——通过粮长、里长	· 乡村中的村、圩等;镇;城市中的保甲(杭州民变)、道观(织佣之变)、城隍庙(金坛县奴变)等 · 县,或日常有交流的数个县的活动场所 · 超越县、府、省级的全国情报网
战后研究史上最早的提案人	古岛和雄(1949) ^① 小山正明(1968) ^②	重田德(1971) ^③	宫崎市定(1954) ^④	田中正俊(1954) ^⑤ 、1961 ^⑥) 小山正明(1968) ^⑦ 滨岛敦俊(1969) ^⑧	小山正明(1957、1958) ^⑨ 横山英(1950) ^⑩ 田中正俊(1961) ^⑪ 宫崎市定(1954) ^⑫ 小林一美(1973) ^⑬ 谷口规矩雄(1971) ^⑭ 佐藤文俊(1973) ^⑮ 野口铁郎(1962、1963) ^⑯)

如上表,从地域社会的指导者及其指导的主要根据方面将以往明末地域社会研究归纳为五种类型。

从根本上说,第一,上述这些研究并不一定对指导者或是指导等概念感兴趣,或是予以认可;第二,这五种类型与我在Ⅲ中分出的四种观点同样,都有可能将各种研究任意地片面化了,而且不可否认还存在许多阻碍上述并列式的类型划分的问题。如我在前面提到过的,大体上,20世纪60年代以前的研究,多是围绕地主这个范畴进行的;70年代以后的研究多是以乡绅范畴为基础的。另一方面,宫崎市定最初所说的探索性的见解,在经过1/4世纪后的今天,也并没有按照宫崎当初的形式被接受。国家范畴、民众范畴也几乎没有涉及本质的考察、研究。再附带说一句,要把握作为人们生活基本的场(广义上的再生产的场)的地域社会,在构成这个地域社会的诸多方面中,我们对其中的两个方面特别关心,而指导者及其指导方式,不过是这两点之一而已。也就是说,在上面的表中,没有直接从我们的另一个关心点即社会秩序的角度对以往的研究进行讨论。

尽管如此,我们还是尝试作了这个类型表。因为通过这样的分类,在某种程度上可以认识到:同以明末为对象的诸研究在哪里发现了统一“当时社会的基础单位”(重田)的核心主体?这些研究之间存在着哪些意见分歧?怎样才能最有效地将当下的关心与历史真实结合起来?这些问题再次请与会各位进行讨论。以下主要就地域社会中的有知识的、道德的指导方式与一般处于受指导方的民众的志向性所具有的影响力,对1—5各个类型分条梳理出一些问题,希望起到抛砖引玉的作用。

1. 以地主为指导者

(1) 如何评价粮长、里长阶层*作为处士(与科举官僚体系无关的在野士大夫)其知识、道德对地域社会的指导性?②

(*粮长阶层对地域社会的影响力发挥得最显著的当在15世纪初以前。③里长阶层和后世里老人的情形也是共通的,即这些社会阶层与地域社会间的关联,明中期以前较之于明末更重要。鉴于这些社会阶层历来都被划在地主范畴,姑且列在这里。)

(2) 如何评价里老人、耆宿、耆民等社会阶层固有的长老权威发挥的作用?^⑤

(3) 怎样看待里甲制解体,所谓乡绅统治形成、确立之后仍然持续发挥影响的当地地主在地域社会固有的指导性?

(4) 有人认为,清代“庶民地主”兴起^⑥,那么,从地域社会的指导性这一视角来看,应怎样评价这一事态?

2. 以乡绅为指导者

(1) 形成期的乡绅统治中明显表现出来的强烈的、对个人利害的关注,与士大夫受儒教式教养熏陶具备的解决地域社会共同利害的并且强烈的志向性之间有着怎样的关联?

(2) 确立期的乡绅统治,从政治统治、文化统治、经济统治三个方面看具有“间接的领域性统治”性质(重田),这种“间接的领域性统治”成立之际,地域社会的民众的抵抗,或者说要求起到了哪些作用?总之,就乡绅统治而言,如何评价处于被统治地位的民众的志向性(重田关注到民众的抗租斗争,认为是乡绅统治确立的契机)?

(3) 如何将国家统治与其下的乡绅统治联系起来(重田以其独特的逻辑,将两者解释为“共生”关系)?

3. 以士大夫为指导者

(1) 在“乡里”(地域社会)中,士大夫通过“乡评”倾听民众舆论,拒绝利用特权追求个人利害,“与乡里民众同甘共苦”(宫崎)。这种情况,与“田野之民,分散贫弱”的乡村对比,是否只出现在“城郭之民,集而强”^⑦这样的苏松地区或长江三角洲等发达城市?

(2) 15世纪的苏州农村所见的史鉴、沈周、赵同鲁等处士大夫的活动^⑧,17世纪嘉兴府嘉善县的乡绅陈龙正以城市、乡村、宗族为对象进行的活动^⑨,宫崎所描绘出的15—17世纪的城市为中心市隐型士大夫的活动。将这些活动都看做同一性质是否合适?另外,这些活动与南宋的刘宰(江苏镇江)、陈淳(福建漳州)等地域社会的活动(刘子健著、梅原郁抄译《刘宰小论——南宋一乡绅的轨迹》,载于《东洋史研究》37卷1号,陈淳《北溪大全集》等)^⑩又可否看做同一性质?总之,在设定地域社会的士大夫与民众的关系这个框架时,应在哪里、

如何确定这个框架本身的历史概念？

(3) 如何评价处于“乡宦”阶层(官崎。乡里对现任、长期休假、退职的官僚的称呼)和民众中间的生员阶层在地域社会固有的作用？一般认为,在同处非官僚地位这个意义上,这些生员阶层与处士阶层一样,比较纯粹地凭其知识及道德行动。

4. 重视国家的指导性对地域社会的决定性影响力

(1) 明代里甲制下农村的地域社会(长江三角洲)的粮长阶层、里长阶层权威的根源,果真如小山氏所主张的,在于国家规定的税、役征收机构,及与该机构地位结合在一起的身份秩序,即来自上面的契机?抑或在于在农村的地域社会内部,与这些征收机构性质不同,根本上具备的指导性,或者地域社会对他们寄予的解决共同利害的志向性,即来自下面的契机?

(2) 巡抚、知府、知县等国家行政官员,为解决所管行政区内地域社会的诸问题而介入之时,往往对其前阶段所见地域社会方面的作用及所谓来自下面的压力如何看待?

5. 重视民众通过日常性的舆论以及非日常性的、有组织的反乱对地域社会的影响力^⑤

(1) 15世纪——明中期,(民众)“分散贫弱”(前引),即使到了明末——16、17世纪,佃户也只在己所属的圩范围内追求排他的利害(滨岛),如何确认农民的日常性结合的薄弱?如果能够弄清这一点,对这种薄弱又该如何评价?是不是没有看到与这种薄弱并存的农民中间固有舆论的形成?在追求圩的利害这种排他性上,就没有通过圩以上县级的或更广大区域,例如江南三角洲,再进一步到民众层次的信息渠道,对全国有一个现实的认识(崇祯十四年即1641年,广东惠州府下的土贼[土贼:对农民起义军的污蔑性称呼,应为地方农民军。——译者注]林九我等就敏感地意识到华北李自成、张献忠的“举事”^⑥)?

18世纪以后,长江三角洲,如果说佃户阶层终于能够加强日常性结合,那么其指导者又是什么人呢?当时,图总、地总、地保等受国家委托主持乡村行政的人们、胥吏、衙役等参与实际执行地方衙门公务

的人们,作为抗租运动的媒介,其所发挥的作用应如何评价?进入这个阶段,与士大夫型指导之间的关联就完全不存在吗?

一般来说,要把握农民的日常性秩序意识,可以有哪些方法呢?

(2) 16、17世纪,领导明末城市民变的都是哪些社会阶层?士大夫中的生员阶层的指导作用应该如何评价?非士大夫指导者的存在形态及其基础又是什么?

(3) 宗教结社、宗教反乱与地域的场的关联具有怎样的特殊性质?也就是说,应如何统一地把握这些宗教结社、反乱的地域性、血缘性和超地域性、超血缘性?

(4) 17世纪前半期,明王朝末期,全国各地到处蜂起的土贼,在华北地区的流贼,华中、华南的地方性流贼,与地域社会具有怎样的关联?

五 围绕地域社会视角的今后的课题

以上是在考虑设定“地域社会之视角——地域社会与指导者”这个主题时想到的。我们的观点还很不成熟,对各种研究的整理和表述可能都还很不充分,不过,通过设定主题,关于我们到目前为止摸索过来的方向,相信在某种程度上已经获得了诸位先生的了解。恳请诸位坦率地提出意见,进行批评!

最后,我想就地域社会的视角,或者说地域社会的概念,举出几点以往不曾谈及的内容来结束我的报告。这些都是非轻易能解决的难题,这里特别提出,作为今后的课题。

第一,本报告关注到了制约构成地域社会的每个人的社会秩序和指导者、被指导者共同肩负的课题。但是,即便是同一时期的属于同一阶级的人中间,志向性、主观能动性方面也是参差不齐的。例如,为什么各个时代的士大夫的志向、行动会产生显著的分化呢?这种分化对地域社会的统一有着怎样的意义呢?

第二,身份是与阶级区别开来的存在、概念,从地域社会视角应该

如何评价其意义呢？作为“国家对人民统治的法的形式”（堀敏一）固定下来的身份的典型，是秦、汉—隋唐时期的良—贱；但是这里所说的身份，并不由法的形式固定，也不能世袭，是指中国固有的社会性区别，也包含某些时段中的社会地位的差异。后者的典型是指宋代以后那些（身份）极为流动的、相对的士—民。这样一些身份或准身份在地域社会意识统一上作用如何？

第三，人的各种活动，近代以前自不待言，即使今天也同样不可避免地伴之以地域的框架而展开，也造成地域间的不均等性、社会的不均衡发展。地域框架即地域性的场的这些固有性（伴之以排他性）、不均等性，给地域社会内外带来怎样的影响？这个问题，就明清时代而言，例如，与大量刊行的地方志性质的评价也有关系。补充一点，即便是那些以自立、各个自由的个人的结合来自我定义的西欧市民社会，也没能跳出民族国家框架之外，而其市民社会的形成过程，也是凭借从亚洲、非洲掠夺的财富和劳动，造成了大规模的地域性不均等的过程。

第四，指导者的存在形态的变化，在秦汉帝国出现以后的前近代中国，以唐末宋初最为明显，后汉末、明末清初等的变化也引人注目。然而，集中表现在这些划时期的地域社会自身的改观，从根本上说，是在怎样一种历史的、社会的契机之下，以何种方式带来的呢？

现在，我以提出这四项课题来结束我的报告。恳请诸位对我的这个报告和另十位先生的报告进行坦率的探讨。

注 释

① 本稿是根据名古屋大学文学部东洋史学研究室主办、于去年（1981年）8月25—27日在东海地区国立大学共同中津川研修中心召开的中国史学术研讨会“地域社会之视角——地域社会与指导者”上作者口头发表的基调报告形成文字的。

成文是根据当天分发的摘要及手头的草稿形成的。不过在这里还有一两点希望得到谅解。（成文）将当日由于时间的原由口头发表很不充分的摘要的约1/3，和已经报告的部分同样收录进来。另一点是对摘要、草稿中明显的错讹失检之处做了最低限度的修订。还想补充一点的是，因为这个报告本身是以研讨会召开之

初的问题提出为第一目标,所以对诸论点的说明没有详尽其委曲,而且对先行研究的介绍也是很有限的。

顺便指出的是,来自国内 45 所大学、研究所、高专、高中、(私)塾及国外的两所大学的 122 名专家、学者、学生齐聚这里,经过两夜三天,听取了 11 场报告,进行了 3 次讨论。关于这次研讨会的全貌,预定今年春由主办方面将要点以记录形式刊行,届时请予参照。

另外,基调报告的本质就是崇尚简要,从这一性质出发,注释以当日分发的参考文献目录上既有的研究论文提示为中心来减缩到最低限。还有,既有的研究论文提示,也以凸现基调报告的诸论点为直接目的,所以没有作系统、详尽的整理。这一点,希望得到谅解。恳切希望对报告中的疏漏错讹之处严格予以指正。

② 学术研讨会的邀请函(有节略)

我们名古屋大学文学部东洋史研究室,预定于 8 月下旬召开学术研讨会,敬请各位先生拨冗光临。兹作如下说明。

去年 8 月初,由北海道大学东洋史谈话会主办召开了“抗租斗争的诸问题”学术研讨会。来自全国的亚洲史专家、学者、学生参加了研讨会,并能够就平时关心的问题自由、坦率地交换了意见。我们名大东洋史学研究室参加此次学会的人带回了这样一个想法:要把这种自由讨论的气氛继承下来。因此,我们就以大家多年来共同关心的“地域社会”这一视角为主题,策划了这次学术研讨会。

之所以选定了“地域社会”这个视角,是因为我们预测,通过这样的讨论会,能够突破战后亚洲史研究特别是中国史研究的难关,绝不是说我们自身已经对“地域社会”这个概念有了清晰的认识。但是,在平时的研究中,我们都经常需要面对这样一种情况:不论研究唐宋变革以前的问题,还是考察宋代以后之中国,仅凭以往的方法,用战后史学中备受重视的阶级以及共同体等概念,无法给予合适的解释。的确,谷川道雄、川胜义雄两位的“共同体论”、所谓“个别人身统治论”,重田德的“乡绅统治论”,可以说都试图解决有关问题。但是,我们在考察这些论点时也仍然离不开地域社会——它不仅是再生产的场,更是统一那些从事再生产的人们意识的场。另外,在考察各种形态的农民起义的意义时,也必须对起事农民所处的环境有一个新的理解。

如上,“地域社会”之视角、“地域社会与指导者”之主题,出发点就是想重新考虑我们以往所掌握的思考方式。敬请各位先生参加大会,并对上述问题展开自由发言!

最后,祝各位事业发达,身体健康!

③ 鹤见尚弘:《旧中国共同体的诸问题——明清江南三角洲地区为中心》,以及小山正

明对此发表的评论(载于《史潮》新4号,1979年)。

- ④ 森正夫:《明清时代的土地制度》,载于《岩波讲座世界历史》十二·中世六,1971年。
- ⑤ 谷川道雄:《一个东洋史研究者眼中的现实与学问》,载于民科京都支部历史部会机关杂志《为了新的历史学》68,1961年;后收入《中国中世社会与共同体》,国书刊行会,1976年。
- ⑥ 重田德:《乡绅统治的形成与结构》,载于《岩波讲座世界历史》十二·中世六,1971年。
- ⑦ 宫崎市定:《明代苏松地方的士大夫与民众》,载于《史林》37-2,1954年;后收入《亚洲史研究》第四,东洋史研究会,1964年。
- ⑧ 孙文:《三民主义》第五讲《怎样恢复民族主义》,安藤彦太郎译,岩波文库收录。
- ⑨ 桑原隲藏:《中国的孝道》,载于《狩野博士还历纪念支那学论丛》,弘文堂书房,1928年。后以三种不同方式刊出,这里参考的收在《桑原隲藏全集》第三卷,岩波书店,1968年。
- ⑩ 宇都宫清吉:《汉代的家与豪族》,载于《史林》24-2,1939年;后收入《汉代社会经济史研究》,弘文堂,1959年。
- ⑪ 鹤间和幸:《汉代豪族的地域性质》,载于《史学杂志》87-12,1978年。
- ⑫ 内藤湖南:《新支那论》,博文堂,1924年;后收入《内藤湖南全集》第五卷,筑摩书房,1972年。
- ⑬ 岩波书店,1979年。
- ⑭ 前田直典:《东亚古代的终结》,载于《历史》1-4,1948年;后收入铃木俊、西嶋定生编《中国史的时代区分》,东京大学出版会,1957年等。
- ⑮ 谷川道雄前揭论文。
- ⑯ 柳田节子:《乡村制的展开》,载于《岩波讲座世界历史》九·中世三,1970年。
- ⑰ 古岛和雄:《明末长江三角洲地带的地主经营——对沈氏农书的一项考察》,载于《历史学研究》148,1950年。
- ⑱ 鹤见尚弘:《明代的乡村统治》,载于《岩波讲座世界历史》十二·中世六,1971年。
- ⑲ 滨岛敦俊:《对江南的圩的若干考察》,载于《唐代史研究会报告》3,1980年;《明代江南水利的一点考察》,载于《东洋文化研究所纪要》47,1969年;《明末清初江南三角洲水利惯行的整建——以湖州府为中心》,载于《社会经济史学》40-2,1974年;《业食佃力考》,载于《东洋史研究》39-1,1980年。
- ⑳ 岩间一雄:《关于中国封建制的特性——试论明代里甲制》,载于《冈山大学法学会杂志》27-2,1978年。

- ⑲ 川胜守:《中国封建国家的统治结构》,载于东京大学出版会,1980年。
- ⑳ 斯波义信:《商工业与都市的发展》,载于《岩波讲座世界历史》九·中世三,1970年。
- ㉑ 古岛和雄:《旧中国的土地所有及其性质》,载于山本秀夫、野间清编《中国农村革命的展开》第一章,亚细亚经济研究所,1972年。
- ㉒ 宇都宫清吉:《东洋中世史的领域》,载于《东光》2,1947年;后收入《汉代社会经济史研究》前引。川胜义雄、谷川道雄:《中国中世史研究的立场和方法》,载于中国中世史研究会编《中国中世史研究》总论1,东海大学出版会,1970年。
- ㉓ 周藤吉之:《宋代官僚制与大土地所有》,载于《社会构成史大系》,日本评论社,1950年。
- ㉔ 重田德:《乡绅统治的形成与结构》,前引。
- ㉕ 吴金成著,山根幸夫、稻田英子译:《关于明代绅士阶层的形成过程》(上)(下),载于《明代史研究》8、9,1980、81年。

和田正广:《关于明代举人阶层形成过程的一点考察》,载于《史学杂志》87—3,1978年;《徭役优免事件的展开与明末举人的法律地位——对免除基准额的考察》,载于《东洋学报》60—1·2,1978年;《关于明末清初以后绅士的身份》,载于《明代史研究》9,1981年。

西村元照:《清初的包揽——从私征体制的确立、解禁到请负征税制》,载于《东洋史研究》35—3,1977年。

山本英史:《清初包揽的展开》,载于《东洋学报》59—1·2,1977年;《关于浙江省天台县的“图头”——18世纪初中国乡村统治的一种形态》,载于《史学》56,1981年。

松田吉郎:《明末清初广东珠江三角洲的沙田开发与乡绅统治的形成过程》,载于《社会经济史学》46—6,1981年。

- ㉖ 宫崎市定:《明代苏松地区的士大夫与民众》,前引。
- ㉗ 森正夫:《民众反乱史研究的现状与课题——与小林一美商榷》,载于讲座《中国近现代史(一)》东大出版会,1978年;《关于1645年太仓州沙溪镇的乌龙会的反乱》,载于《中山八郎教授颂寿纪念明清史论丛》,燎原书店,1977年;《关于明末社会关系中的秩序变动》,载于《名古屋大学文学部三十周年纪念论集》,1979年。
- ㉘ 《所谓东林党人士的思想——前近代时期中国思想的展开》(上),载于《东洋文化研究所纪要》75,1978年。
- ㉙ 西嶋定生:《关于中国古代社会的结构特质的问题点》,载于《中国古代帝国的形成与结构》序论,东京大学出版会,1961年。

- ⑳ 堀敏一:《均田制的研究——中国古代国家的土地政策与土地所有制》前言,岩波书店,1975年;《中国古代史与共同体问题》,载于《现代历史学的课题(上)》,青木书店,1971年。
- ㉑ 田中正俊:《民变·抗租奴变》,载于筑摩书房《世界历史》11·动摇的中华帝国,1961年。
- ㉒ 仁井田陞:《中国法制史研究——奴隶农奴法·家族村落法》第三部第十二章第二节·注(4)所引西嶋定生的发言。
- ㉓ 小山正明:《关于明代的粮长——特别以前半期的长江三角洲为中心》,载于《东洋史研究》27卷四号;《亚细亚的封建制——中国封建制的问题》,载于《现代历史学的成果与课题》(下),青木书店,1974年。
- ㉔ 滨岛敦俊:《明末清初长江三角洲的水利惯行的整建》,前引。
- ㉕ 守屋美都雄:《六朝门阀研究——太原王氏族谱考》,载于东洋大学学术丛书,日本出版协同株式会社,1951年。
- ㉖ 寺田隆信:《陕西同州的马氏——明清时代一乡绅的谱系》,载于《东洋史研究》33—3,1974年。奥崎裕司:《中国乡绅地主的研究》,载于汲古书院,1978年。北村敬直:《宁都的魏氏——清初地主一例》,载于大阪市立大学《经济学年报》7·8,1957、1958年。后以《魏氏三兄弟及其时代》为题收入《清代社会经济史研究》,大阪市立大学经济学会,1972年。
- ㉗ 小林一美:《亚洲式的国家、共同体的解体过程——与泷村国家论商榷》,载于《道》6,世代群评社,1981年。日本的中国史研究论文中提到这样问题的很少。
- ㉘ 关于葭森的报告,请参照预定今年3月刊行的本次研讨会记录。另外,葭森报告的前提、其本人对六朝贵族制研究史的总结,收在《名古屋大学东洋史研究报告》7,1981年。
- ㉙ 古岛和雄:《明末长江三角洲地带的地主经营——对沈氏农书的一点考察》,前引。
- ㉚ 小山正明:《关于明代的粮长——前半期的江南三角洲为中心(二)》,前引。
- ㉛ 重田德:《乡绅统治的确立与结构》,前引。
- ㉜ 宫崎市定:《明代苏松地区的士大夫与民众》,前引。
- ㉝ 田中正俊:《15世纪福建的农民暴动》(1),载于《历史学研究》167,1954年。
- ㉞ 田中正俊:《民变·抗租奴变》,前引。
- ㉟ 小山正明:《关于明代的粮长——前半期的江南三角洲为中心》,前引。
- ㊱ 滨岛敦俊:《明代江南水利考察》,前引。
- ㊲ 小山正明:《明末清初的大土地所有——特别以江南三角洲为中心》,载于《史学杂志》67—1,1958年。

- ⑤⑩ 横山英:《中国的商工业劳动者的发展与作用——明末苏州为中心》,载于《历史学研究》160,1952年。
- ⑤⑪ 田中正俊:《民变·抗租奴变》,前引。
- ⑤⑫ 宫崎市定:《明代苏松地区的士大夫与民众》,前引。
- ⑤⑬ 小林一美:《抗租、抗粮斗争的另一方——下层生活者的要求与走向政治、宗教自立之途》,载于《思想》584,1973年。
- ⑤⑭ 谷口规矩雄:《明代的农民暴动》,载于《岩波讲座世界历史》12,1971年。
- ⑤⑮ 佐藤文俊:《光山县·麻城县奴变考》,载于《中山八郎颂寿纪念明清史论丛》,1977年。
- ⑤⑯ 野口铁郎:《天启徐鸿儒之乱》(上、下),载于《东方宗教》20·21,1962、1963年。
- ⑤⑰ 天仲一成:《关于15、16世纪为中心的江南地方戏的变质》(二)(《东洋文化研究所纪要》63,1974年)中,具体谈到了地主阶层知识方面的情况。
- ⑤⑱ 森正夫:《明代的乡绅——关于士大夫与地域社会的关联札记》,载于《名古屋大学文学部研究论集》,史学26,1980年3月。
- ⑤⑲ 和田正广:《明代官评的出现过程》(载于《东洋史论集》8,1980年)一文对于这一社会阶层提出了一个新的着眼点。
- ⑤⑳ 李文治:《论清代前期的土地占有关系》,载于《历史研究》1963年第3期。
- ⑤㉑ 史鉴:《西村集》卷五《论郡政书》。
- ⑤㉒ 史鉴:《西村集》、沈周《石田先生集》、赵同鲁《上巡抚三原王公书》(《明文海》卷一八〇《书三四》)。
- ⑤㉓ 陈龙正:《几亭全书》。沟口雄三:《所谓东林党人的思想——前近代时期中国思想的展开(上)》。
- ⑤㉔ 刘子健著、梅原郁抄译:《刘宰小论——南宋一乡绅的轨迹》,载于《东洋史研究》第37卷1号。陈淳:《北溪大全集》等。
- ⑤㉕ 关于5中的表,以及以下的评论多参考拙稿《奴变与抗租——明末清初为中心的华中、华南地域社会民众的抵抗运动》,昭和五十四年科学研究费补助金(一般研究C)《抗租运动的长期综合性比较研究》研究成果报告书。
- ⑤㉖ 参见康熙《惠州府志》卷五《郡事》。

(马一虹 译)

从“气质变化论”到“礼教”*

——中国近世儒教社会“秩序”形成的视点

伊东贵之

战后日本的中国前近代乃至近世思想史的研究^①，一方面立足于对日本战前历史学的根本反省，另一方面，肩负着克服所谓“亚细亚停滞论”这一战后史学界的重要课题而展开。但是，也很容易出现这样的情况，即以西欧的“普遍”为中心理解“近代”的倾向，以对它的反驳和怀疑为契机的亚细亚主义的立场和精神，还有一个被认为具有“普遍”意义的马克思主义，以及自战前就有相当蓄积的中国哲学领域的研究等。它们有时互相辩难，同时也互相影响。从多角度进行的诸项研究成果陆续发表，展开激烈的争论。但是，各种各样经过精心构思、表述出来的诸多言论，均为某种时代的思潮所驱动，跨越其研究方面的视角、手法及所依据立场的表面上异同，表现出一种颇为奇妙的类似。（文献4、54）

近年，塞道阿·狄伯瑞(Wm. Theodor de Bary)对既有的各种倾向及其背后存在的问题构成，表示出一种根本性的怀疑，令人注目。他对包括美国在内的、以往的新儒教研究(众所周知，英语圈的所谓新儒教[Neo-Confucianism]，在日本约相当于以道学或朱子学为中心的、宋代以后的近世儒教，在中国则相当于宋明理学)的方向性进行了批判，尖锐地指出了其中所存在的共通之处。

* 本文原载于《岩波讲座世界历史》13《东亚·东南亚传统社会的形成》，岩波书店，1998年。

他认为,以往的新儒教研究,特别是在评价李贽(李卓吾,1527—1602年)和所谓“阳明学派(王学)左派”的泰州学派之际,基本上是将他们“作为新儒教的非同调者、叛徒、异端而予以称赞的”,可以说这实际上是立足于一种先入之见,即“只因认为他们扮演了打破传统的革命家的角色,所以就对他们持有善意的关注”。换言之,“他们之所以具有重要性,仅仅是因为被视为‘近代的’,被认为发挥着近代所流行的异端和革命家的作用”。

狄伯瑞进一步象征性地将这一众多研究者视为当然前提的偏向,表现为“‘解放史观’(liberationist)意识形态的专制”,直截了当地指明了问题的所在。不能否认,他的论断中略有夸张之处,但无疑也抓住了事物的本质。^②(文献1)

这里所说的“解放”,当然是从被视为“桎梏”和“拘束”的儒教传统中的解放。具体来说,在这一时期,“个人”的析出,进而“自由”、“欲望”的扩充等,被认为具有积极的价值,并予以适当的地位。以此为评价基准,并将之视为通向“近代”凭证的以往的主要倾向,总的来说带有时代的烙印,即“亚细亚停滞论”的克服、变换形式的“近代”主义的变种等。虽具有一定的历史意义,但同时也不可避免地带有研究上的成见和偏向。

对此问题构成,可提出下列疑念:

第一,这种图式,在各文明、各地域独自の“发展”形式上,是否具有“普遍”性?第二,众多的先行研究以西欧的近代思想为准绳,是否妥当?第三,中国前近代乃至近世思想自身,是否实际上大致只是沿着这个方向发展?

对于第一和第二个问题,无暇在此详述,但综观近年颇显隆盛的地域研究成果和西欧政治、社会思想史的新潮流,首先需要指出其中尚有诸多疑问之处。关于第三个问题,正如随后将要谈到的那样,中国前近代乃至近世思想史自身未必只是在朝着那一个方向发展。若对中国思想史进行动态的、具体的分析,就会发现与实情不符。首先在此确认这一结论。(文献54)

一 儒教史研究的架构转换

——超越“解放”史观的意识形态

被狄伯瑞所批判的、最为直接地表现了这一构图的事例,是以《中国近代思维的挫折》(1949年)为代表的、岛田虔次的先驱性研究业绩。众所周知,岛田从极为广阔的展望历史的角度,描绘出从王阳明(王守仁,1472—1529年)经泰州学派到李贽所谓“阳明学(王学)左派”的思想史的展开,生动再现了当时社会和思想史运动的活跃气氛。其中,岛田氏着眼于这一时期思想史发展过程中的“天理”和“人欲”以及“天与人的分裂”,指出作为一种社会现象,在以李贽为中心的阳明学(王学)左派思潮高涨的环境中,打破当时的“社会”(儒教规矩)的“个人”的“析出”(自立)也可以称为近代市民意识的萌芽开始出现。正因为其出现过早的缘故,最终还是遭遇了挫折。(他)描绘了其发展轨迹。(以上,文献11—13)

当此之际,正如岛田氏自身所表明的那样,他将西欧近代的价值体系设定为基准。为此,沟口雄三等人后来批判他试图将西欧近代的框架外在地套用于中国之上。(文献21)

此外,作为传统中国哲学领域中的划时代研究,首先不能遗忘荒木见悟的一系列成就。相对仅仅局限于寻绎主要以朱子学和阳明学为中心的儒学思想内部变迁的以往的中国哲学研究,他以其独特的角度对佛教思想予以解读,究明两者之间的相互关系,使这一时期的思想史研究更具流动性,并充满曲折奥妙;进而还指出了贯穿于两者之间的思维结构、逻辑结构等,开辟了众多崭新的局面。

荒木的基本视角,作为类似的结构,使对人类现实状态的把握、认识和对本来状态的向往,以及两者之间互相回归、回流般的矛盾和纠葛,即“本来性/现实性”这一问题构制凸显出来。还作为这种类型的一个变种,可以说是僵硬的“理学”(朱子学)的拘束和打破“心学”(阳明学)坚壳之间纠纷、矛盾的模式被理解、剔抉出来。这种框架设定自身,在大的方面也可以看出与前述岛田虔次的视角等具有共通的先入

观。(以上,文献 15—18)

丸山真男(《日本政治思想史研究》,1952年)比照欧洲中世纪托马斯·阿奎那(1225—1274年)提出的中世自然法的秩序构图,对朱子学的停滞性特点进行了论难。守本顺一郎(《东洋政治思想史研究》,1967年)则针对丸山的理解,站在马克思主义历史阶段论的立场上,认为相对古代思维的佛教而言,朱子学是封建思维。沟口雄三在其近著中,驳斥了丸山真男和守本顺一郎的观点,认为两者均强调“天”的绝对的、超越性的特点,将“天-人”关系理解为固定的、图形式的,同时也对岛田和荒木的见解表示了强烈的怀疑。(文献 2、14、19)

沟口认为,与在对朱子学的理解上略微陷入静态论的丸山、守本两氏相比,岛田等人的议论,在评价从朱子学到阳明学的历史展开或尝试正确评价明清思想史的联系方面,应该说更为接近中国思想史的历史发展。但是,“宋学出现以后的思想史,是内与外对立、斗争的历史”,并最终“以‘内’的胜利”而告结束这一岛田虔次的立场,从强调“内面主义”转变为对“外-内”的理解。而在“本来性/现实性”、“理学/心学”的模式基础上,强调“理的固定性”、“理的先验性权威”、“定理意识”的荒木见悟的看法,则是对框架-主体的理解。

两者更进一步作为外在框架-内在主体的理解被归纳在一起。作为天-人理解中看不到的共通点,跟随历史的发展,把握从朱子学到阳明学的演变。从历史上看,前者应该是为后者所超越的存在。与此同时,它还被认为是从前近代的规矩束缚通向与近代相似的人类解放的道路。(但是,只要岛田虔次将“天与人的分裂”看做一个重大的标志,也应该说与天-人的理解是一脉相通的。)

此外,也正如山井湧等人在《明清思想史研究》(1980年)中言及的那样,马渊昌也正确地指出:明清时期的思想史在其最终阶段,以向肯定“欲望”、重视“气”的思想家回归的形式,完成了整序,存在着某种“近代”主义的偏向。在哲学层面上,就是“气”向“理”的渗透,并逐渐增大其比重。结果,在明末清初,“理”的观念得以变化、刷新,“人欲”从被否定的对象,实现了向包括人的所有欲、生存欲在内的肯定性“人欲”的转换和再生。沟口雄三在《中国前近代思想的曲折和展开》

(1980年)等书中,也不例外地这样认为。(以上,文献4、5、20—24、54)渡边浩则提示我们:“现实中的历史,并不一定是从‘生硬的右’向‘柔软的左’的转变。”^③(文献8)

那么,以上所概述的偏向和先入观,是怎样发生的呢?

其中一方面,如同前述的那样,在战后的一段时期内,主导学术界、思想界的某种时代思潮的影响是不能忽视的。与此同时,也正如小岛毅早已一针见血地指出的那样,以往的中国思想史的研究,无论如何,还是停留在以理气论、人性论等为中心的哲学层面上、极为观念性的范畴之中。而对于其背后存在的、与政治社会和地域社会的生动变化密切相关的、社会史方面的研究,则相对落后。进一步来说,也与日本学术的来源及其命运相关,中国“哲学”又曾经仿效,被视为“普遍”事物的西洋“哲学”,以其为规范,沿袭了它的分析视角。当此之时,也就很容易出现以落后于一个时代的、西欧近代理解的框架为依托进行议论的倾向。这是不容否认的。(文献3、6)

在此,以上述旁证为基础,看前述的第三个疑问,即中国前近代乃至近世思想史自身,是否只是在沿着上述论者们所描绘的方向推移呢?正如笔者在经过对中国思想史动态、具体地分析之后所示明的那样,这是不符合实情的。

首先,作为重要的论点,可以指出以往的中国思想史研究中所存在的地域性偏差问题。

也就是说,以往的思想史研究,是否忠实地再现了当时中国整体的思想布局。小岛毅认为,现在所认识的明代思想史,在某种意义上说是依据黄宗羲(梨洲,1610—1695年)《明儒学案》所描绘出的、带有一定党派偏见的观点,是在“门户之见”的基础上敷衍而成的。与此同时,还带有相当大的地域性偏见。另一方面,例如在福建,也许因为是朱熹(朱子,1130—1200年)故地的缘故,在整个明代,朱子学占据优势地位。的确,在言及明末思潮中堪称“逸脱”部分、并尝试再现其于当时整体格局中的位置之时,将其限定于特定的先进地域。在这个意义上是“突出”的,应该可以说是接近实情的想法。(文献3、7、50)

还有,近年来逐渐解明的是,受到前述那样评价的李贽的政治观

(特别是在其所著《藏书》中表现得最为明显)自身,毋宁说是以民生安定的有效性为第一义的价值基准。它肯定具强有力领袖才能的支配者的专权统治,可以说是根植于新保守主义的价值观。而且,此后向来被归属于与所谓东林派众人关联的民本主义传统的思想家吕坤(心吾,1536—1618年)和唐甄(1630—1704年),也拥有同样的观点。(文献47、54、55)

另外,应当究明的诸论点暂且放在一边。在此,如果较为具体地提出笔者的有关中国前近代乃至近世思想史的推移、变迁的概括性假说,那就是其中完全相对立地存在着“个人”的析出、“自由”和“欲望”的解放或“启蒙”主义的“理性”的扩充等现象。

与前述诸先行研究的相对化这一重要课题相关联,如何更为直接地领会这一时期“礼教”的渗透、泛化现象,将其置于什么样的地位,可以视之为一个大的核心点所在。我个人的见解是,可以将中国的前近代乃至近世,视为“礼教”以较长时间逐渐地渗透至社会基层部分的时期。笔者还曾与沟口雄三、村田雄二郎诸氏一道,尝试从“礼教体系”的贯彻的角度,对此进行考证。(文献2、10)

近年来,立足于与拙稿关注的问题意识类似的诸研究也接二连三地发表出来,对这一时期社会史状态的研究得以大幅刷新。其中,有从关于“礼”的言说史的崭新角度,重新把握这一时期思想史的小岛毅(《中国近世礼的言说》,1996年);视角虽略显陈旧,但尝试将思想史与社会史的背景联系起来蔡尚思(《中国礼教思想史》,1991年)等。他们在漫长的历史跨度中,研究“礼教”以及与“礼”有关的言说的成立、展开。(文献3、9)进而在个别问题方面,有山根三芳、上山春平、埃伯瑞(Ebney)、刘广京(Kuang-Ching Liu)、井上彻等人从诸多角度对后面将要谈及的《家礼》的普及以及社会各阶层接受“礼教”状况的研究。(文献38—44、57—62)无须多言,拙稿对这些研究成果多有借鉴,并从中获益良多。

但是,上述诸研究较为侧重与“礼教”的接受、普遍化及其贯彻有关的、外在方面的实况调查和追踪。对作为专门研究思想史的笔者来说,关于对政治社会和地域社会实际情况的解明之类的问题,可委托

给上述诸研究成果。拙稿将对这一时期“礼教”的渗透、普及化的必然性及其原因,即主要从思想史内部,换言之是从内在方面进行阐述。

二 “气质变化论”及其趋势

——内在方面“礼教”化的必然

广大读者对“礼教”一词,究竟有何种感受呢?

言及“礼教”,也许有不少人会想起民国初期鲁迅(1881—1936年)在其代表作《狂人日记》(1918年)中所说的“吃人的礼教”。鲁迅在此所说的“礼教”,是以所谓的“三纲五常”(君臣、父子、夫妇之道为三纲,仁、义、礼、智、信为五常)为核心的儒教的、父系家长制的纲常伦理,以及由此而得以维持的宗法社会的意识形态。在近代中国,正如“打倒孔家店”所明示的那样,“礼教”沦为无情地批判和克服的对象。

但是,“礼教”这一词汇本身,只含有较强的“礼的教化”的意味,正如王阳明上疏文^④和明代后期广东人黄佐(1490—1566年)编纂的《泰泉乡礼》(卷三)中可以看到的那样。后来到了清代,更被认为是一般化的称呼。(文献60)

沟口雄三认为,一般来说,朱子学、阳明学的研究者,“往往习惯于将近世儒教称呼为‘道学’、‘理学’、‘宋明学’、‘程朱·陆王学’等,而不习惯于称之为‘礼教’”。实际上,这是“将儒教思想当做哲学思想,即理气论、心性论等哲学理论予以领会的方法”,而“后者则是对儒教从其社会的存在状态和机能的角度进行理解的”。(文献2)

如前述的那样,对“儒教从其社会的存在状态和机能”的角度进行理解的观点,是近年来研究中出现的、较为稳健的变化。而在过去,则往往是容易被忽视的。沟口还把前者称为“立足于内在方面”的观点,后者则是“立足于外在方面”的观点。(文献2)拙稿是从思想史内部,立足于内面立场之上,在现实层面上对“礼教”化社会状况出现的必然性及其原因予以考察。

总之,鲁迅之后的我们,换言之,以近代的观点来看,对“礼教”一词是应该予以否定、克服的,它给人以一种“桎梏”和“拘束衣”的印象。

但是,作为历史学的一个重大使命,就是要使已经发生的事情或现象重新回到历史空间的“现场”当中,使其复苏,忠实地将其——甚至包括历史的局限在内——予以再现。那时,“礼教”一词,将回响着与近代所听到的、不同的音韵。

那么,所谓“礼的教化”对中国前近代乃至近世初始以来的人们来说,是否真的被认为是“桎梏”或“拘束衣”呢?若在此首先给出结论的话,其结果只能是“不”!

发端于10—12世纪北宋时期的中国的所谓“近世”,如众所周知的那样,在很多意义上都呈现出一种划时代的特点。若结合拙稿所关注的问题,对其予以概括的话,包括广泛意义上的宋学(新儒教, Neo-Confucianism)的兴起、经学的革新(具体来说,是从《五经正义》为中心的训诂注疏学到批判主义经学的活跃化、春秋学·历史学的新展开等)、与佛教·道教的争执以及从其影响中自立出来的思辨主义形而上学的成立等。在思想史方面,也可以看到与前代完全不同的巨大转换。(文献36)

与此类种种根本性的转换相关联,总的来说,时代的趋势,是从佛教和老庄·道教的“虚”、“无”、“空”的思想到“实”、“有”的思想。因此,开始了从某种超越性事物的束缚中解放出来,转向摸索世界内在的原理性和当为法则的思想胎动。(在其背后,与之密切相关的,存在着从所谓主宰者的、意志性的“天”观向规律性、法则性的“天”观的转换等变化。)其中,在由于对“人性”(人类的本性)变革的强烈信念而得以维持的理论和实践的提示方面,刻画着最为明显的转折点。

具体地说,它明显地抛弃了六朝、中古时期“定命”(命定)论、“定分”论思潮的闭塞性。^⑤正如近年来吾妻重二和三浦国雄等人所进行的详细研究那样,通过“修养”而实现自身变革的、超越儒、佛、道范畴的时代大趋势,承担着共通的问题意识而兴起。^⑥具体来说,首先可以指出的,是唐代道士吴筠(?—778年)的《神仙可学论》、向来被认为是吸取了道家修养方法的内丹理论并将之图式化的周敦颐(濂溪, 1017—1073年)的《太极图》和《太极图说》,以及后来程颐(伊川, 1033—1107年)等人所推进的“圣人”观的大转换,即从传统的、所谓

“作者之圣”(创作人类制度、文明的历史存在)到作为人格、境界理想状况的“圣人”像。换言之,如同“学至圣人”命题展示的那样,实现了向万人可能达到的存在的转变。^⑦(以上,文献 30—32)

其中,早已引起三浦国雄注意的,是道学派张载(横渠,1020—1077年)的“气质变化(变化气质)论”。后来,他作为“气”的思想家受到人们的关注,而在当时,却是作为论说礼学重要性的人物而享有盛誉。^⑧他还大力提倡通过学问来改变人性的可能性。他说:“人之气质美恶与贵贱天寿之理,皆是所受定分。如气质恶者学即能移……但学至于成性,则气无由胜。”^⑨“为学大益,在自求变化气质……故学者先须变化气质。”^⑩将通过后天的、自觉的努力而实现的“气质变化”,确定为学问的终极目标。

这样,人就成为经常摆脱既定羁绊、不断地实现自我超越的存在。这时,就应该纠正气质的偏差,回归本来的“天地之性”。也只有学习、仿效规定为“天地之德”^⑪的“礼”,这种回归才成为可能。对他来说,学问的内在实际,不外乎包括“修养”的途径以及作为找到这种途径线索的“礼”的学习与熟知。这种“礼乐”的实践,才是实现“气质变化”的唯一途径。因其具体性之故,初看之下不定型的“气质变化”,为某种客观性所担保。

北宋时期,“礼”的学习就成为与自我变革的可能性、自我的可塑性及亲和性密切相关的东西。(文献 2、32)

其后,朱熹继承了程颐的“性即理”说和张载的“心统性情”(《张子全书》)的规定,并将“心”和“性”、“情”的关系在自己的理论体系上予以定型化,堪称北宋以来“气质变化”论的集大成者。他认为,作为上天同样赋予人们的“心”的本体的“性”在于“理”。另一方面,所发动的“情”是为“气”所左右的。原本应该具有至纯至善之“性”的人类,有时也会倾向于“不善=恶”。对此,朱熹将作为理想态的“本然之性”和受到气质影响、作为现实态的“气质之性”分别进行考察,以期作出说明。(因此,从逻辑上来说,“性即理”的“性”,应该是指“本然之性”。)“气”自身向来与善恶并没有直接的关系。只是禀“气”之道,因人而异,才存在粗细、清浊、厚薄、偏正、通塞等区别。在其作用下,影响及于本来

善性的表露。但是,无论是谁,只要能够克服“气质之性”,回归“本然之性”,即使是现实中的颓落之人,也有可能立志向善。

朱熹还认为,“礼”就如同“天之节文”。即作为“天理”具体、客观表现的漂亮纹理,其秩序性显现于地上。^⑩“克己”就意味着“复”归于“礼”,而不是半途而废的东西。“天理”直接叠印于历史上被比拟为“圣人”制作的“礼”之上,要求、调整自己尽量接近“礼”,与回归“天理”具有同等意义。对人来说,并不是被纳入外在的架构之中,而是“本来”的(“自然”的),并且是“伦理”的(“当为”的)行为。但是,另一方面,以这种形式回归“本来性”,不论其主观意图是如何的崇高,与将自己委身于现实社会中既存的符号体系、共同主观^⑪意义体系是表里一致的。(文献 2、3)

日趋洗练的“气质变化”论,在朱子或者说朱子学成立以后,大致遭遇了两个分歧之处。具体地看,一方面是极度沉湎于“修养”之中,另一方面则是对它的无视和排斥。这也可以说是“气质变化”论引起的两个无法解决的难题。正如后面所叙述的那样,为了摆脱这种困境,作为较为具体的方法,“礼”的教化后来被再次召唤回来。

道学以及朱子学所标榜的、通过“修养”陶冶自我的理论,作为通过“心”的可塑性变革自我的思想,吸引了包括在野者在内的众多士人。元朝初期以后,呈现出风靡一时的势头。元朝后期的 1315 年,科举制复活,并广为采用以朱子学为依据的经学解释,朱子学遂正式确立其正统体制教学的地位。可笑的是,原本作为道德实践之学而吸引众人的这一学问,却演出了相反的、与世俗的荣达和功利结合在一起的一幕。与此同时,尽管是极少数的,堪称修道者的、笃实的朱子学者们的处世,却产生了奇妙的扭曲。在此看明代士人的几个例子。例如,吴与弼(康斋,1391—1469 年)、陈真晟(1411—1474 年)等人,抛弃了以科举为目的的学问,断绝仕宦之途,自甘于遁隐乡里。罗伦(1431—1478 年)和张元祯(1437—1506 年)也是因为与自己的理想背道而驰,所以放弃了官界的顺达仕途。特别是吴与弼的生平,若以嘲讽的眼光来看,可以称为道德受虐狂,其一生充满了不断的紧张、不安和冲击、压迫。(文献 28)但是,不论其基于何种真挚的动机,为“超越”

的过度诱惑所吸引,即意味着从“经世”这一儒家本来责任的撤退。对于儒教来说,这是所面临的最大的难题。

另一方面,王阳明继承了将“心”的浑然一体状态作为“理”予以理解的陆九渊(象山,1139—1193年)的学说,以其著名的“满街是圣人”(《传习录》卷下)的论题而为人所知。这也正如沟口雄三所指出的那样,“在圣人观方面,圣人不在彼岸,而在此岸。即并不将圣人像有目的地设定为超越现在的自我,而是要显现内在自我的当为本质”。(文献 22)这样,人类的“本来性”作为眼下“良知”的现成态,充满于活生生的人的“现实性”之中。至此,才能够看做真正语言意义上的“自然”主义的人的析出。然而,如果人的自在“现实性”当中,其“本来性”得以充分地体现、发挥出来,这样人类受到道德“规范=羁绊、掣肘”的必然性,至少从逻辑上来说,是脆弱的。在后代评价阳明学(王学)左派略显逸脱行为的言论中,当然也包括后面将要谈到的、可称做来自通过“反动”地点的夸张的表现,屡屡被评论为“猖狂”、“自恣”(自肆)。其中所孕育的这一方面,毕竟也是不能否认的事实。^⑩

三 从朱子学到阳明学

——从“礼教”化的观点来看

在北宋,作为朱子学先驱的所谓道学,原本在当初并不占据优势地位。只不过时时以“矫激”之言骇世,被人们视做特异学派而投以好奇的目光。当时,作为代表学派屈指可数的,有主张制度论的王安石(1021—1086年)等人的“新学”,以苏轼(东坡,1037—1101年)等为中心的、虽属文人主义但又意外地具有透彻的政治感觉的“蜀学”,以及二程(程颢,明道,1032—1085;程颐,伊川,1033—1107年)等的“道学”,呈鼎立之势。到了南宋,以实用主义政策论闻名的、所谓事功派的叶适(水心,1150—1223年)、陈亮(龙川,1143—1194年)等,在道学的周缘及其近旁,与其进行着补充性的论争。(文献 35)

正如土田健次郎也曾指出的那样,在与王安石等的所谓“新学”进行对比,以期探讨道学的特点及后来势力增长的原因时,首先有必要

注意到,道学作为反王学(王安石的学问)的希望所在巩固其地位之事。(文献 33、37)当时,《周礼》、《仪礼》、《礼记》“三礼”之中,重点放在哪儿呢?这是一个应该注意的论点。

首先来看祖述周代官制的《周礼》(一名《周官》)。虽假托周代,但其中包含有很多理想化的要素,实际上是因应战国后期至西汉统一国家的出现而制作的。众所周知,王安石在神宗皇帝(1067—1085年在位)的笃厚信任下,试图对政治、制度、经济等进行大幅度的、称为“新法”的改革。当此之时,他将自己的政治理念与《周礼》中所体现的秩序性、体系性相重合,谋求将自己的确立官僚制中央集权国家的构想予以具体化。其政治哲学的基干,就是以他亲自撰述的《周礼(周官)新义》为中心,加上成于其子王雱(1044—1076年)等人之手的《诗经》、《书经(尚书)》注释,并称《三经新义》。《三经新义》是王安石政治哲学的具体体现,在当时的科举和太学教育中,拥有绝对的权威。如吾妻重二指出的那样,王安石将《周礼》当做“政事”、“理财”之书予以熟读。^⑮回过头来看,《仪礼》主要是包罗了士大夫的冠婚丧祭(在中国,不是“葬”字,而是使用包含一个阶段之意的“丧”字)等礼仪的具体细则。很难说它是一部理论书,甚至给人一种较为琐碎的印象。也许正是由于这一缘故,王安石从科举和太学学官中去掉了这部书。^⑯(以上,文献 33、34)

以所谓“一道德”为目标的王安石的尝试,还包括统一作为科举标准的经义,并由此来实现意识形态的统一,甚至进而统一官僚士大夫的德性和经世理念的涵养。在这一点上,与道学和后来的朱子学建立在共同的基础之上。但是,根据土田健次郎的观点,将制度论视为“新学”乃至“新法”要谛的王安石的志向,与将“道德性命之学”作为全部学问体系基础的道学,虽然具有相同的体系性,但两者恰是一种颠倒的关系。^⑰(文献 33)

反过来看,道学和王安石的“新学”正相对立,与前述的“气质变化”论相关联,其主张通过“修养”陶冶自我的理论,不久就获得各社会阶层的广泛支持,即道学一方面宣扬其帝王学特点,另一方面,其影响也波及于在野地方士人甚至庶民层,扩大了接受范围。如果借用土田

健次郎的话来说,向大众“指明了同类型的陶冶自我的阶梯”,这是道学在朝野双方均得以确立稳固地位的原因所在。(文献 37)在此意义上,不得不承认与主张巩固集权的王安石的学问等不同,道学乃至朱子学具有的高度适应性。

相对于具有明显制度论、系统论的王安石的学问,朱子学对礼学的关注是双方差异的焦点所在,这也是很明了的道理。通过简单的、一己之“心”的可塑性履行道德实践之学,用非常浅显的话来说,只是将与日常一般事物相关的个别、具体的行为规范视为必要的。那时,引起人们注意、重新受到重视的,是曾经被束之高阁的《仪礼》。

《仪礼》是具体地将士大夫的礼俗体系化的东西。小至日常亲族间和乡村内部与社会的诸种关系、以冠婚丧祭为中心的 personally 人生转折时期的通过之礼,大至与国家统治有关的仪式、礼法等制度,堪称总结古礼的集大成之作。如果转换视点来看,是“三礼”之中最具实质性内容的著作。朱熹对一些关于礼的学说予以综合地考察、吸收,其中包括以《仪礼》的理念为骨干、网罗众多关于日常行为举止和冠婚丧祭细节规定的司马光(1019—1086年)的《书仪(司马氏书仪)》以及张载(《经学理窟》之中的《宗法》、《礼乐》、《祭祀》、《丧纪》等)和程颐(特别是《伊川文集》卷六《昏礼·祭礼》等)关于礼的论说,编纂了一部礼的注释书——《仪礼经传通解》。朱熹对此书自视甚高,将其与后来成为科举标准的《四书》注释书——《四书集注》一起看做最为重要的论著。书的整体由以下几部分构成:(1)家礼,(2)乡礼,(3)学礼,(4)邦国礼,(5)王朝礼,(6)丧礼,(7)祭礼。朱熹生前完成了邦国礼以上诸篇和王朝礼的一部分。在其死后,他的女婿黄榦(勉斋,1152—1221年)和杨复(生卒年不详)等尽可能地比照其原意,补缀、完成了丧礼和祭礼部分。另外,同书的构成几乎与《大学》的修身、齐家、治国、平天下诸阶段密切相关,与其中所蕴涵的理念相辅相成。这也是引人注目的。^⑩

朱熹还反复强调,古时于小学学“事”、大学学“理”(《朱子语类》卷七《学一·小学》)。上山春平以及后来继承其说的户川芳郎认为,朱熹所说的“礼”,是由缺一不可的两部分相辅而成的。其一是《小学书》所学的日常的、经验性的“洒扫、应对、进退”等行为举止,可视为精微

之“事”的“礼”；其二是推究事物缘由、以《大学》的格物穷理为前提的、作为形而上学之“理”的“礼”。最为重要的是，在《仪礼经传通解》之中，上述“礼”的两个侧面得以统合、扬弃。^⑨前者乃后天形成的人为之“礼”，具有因时而变的可能；后者则是天赋的、先天性不易之“礼”，由所谓的“三纲五常”所代表。（以上，文献 38—41）

但是，《仪礼》中所记载的具体的仪式、做法等，是被视为施行于理想的先王之世的标准，同朱熹所生活的时代情形和社会理念当然有着极大的隔阂与落差。于是，习惯上称为《文公家礼》（文公是朱熹的谥号）的《家礼》就被构想、编纂出来。它与前书一样，是以冠婚丧祭的程序说明为核心的，进而还包括日常行为举止的细节等。但是，该书在朱熹歿后十年方以稿本而非定本的形式出现。因此，对于这部书，清代王懋竑（白田，1668—1741 年）的《家礼考》等，认为乃伪书或假托之作。不过，人们大多还是将之视为出自朱熹之手。^⑩这具有极大的意义。实际上，成为该书广泛为社会各阶层所接受、并进而通行的契机的，是附载有更为实用、具体细则的明代丘濬（1419—1495 年）所著《家礼仪节》的出现。即使在日本，该书于江户时代甚至也以《文公家礼》之名而广为流布。总之，因其日常的、浅近的具体性之缘故，成为各不同地域、阶层人们生活实践的指针。也就是说，《家礼》原本是为士大夫之家而构想的東西，但如后述的那样，在宗族组织、宗族结合逐渐向庶民层扩展的明代，接受它的社会阶层也就日益扩大。（以上，文献 3、7、39—44）

明代中叶，众所周知的阳明学的出现，如沟口雄三已指出的那样，“朱子学即道德之学民众化”的特点非常明显，在此是需要注意的。（文献 2）应该将之看做伴随着朱子学向更为广泛阶层的扩大与渗透，在其延长线上不可避免地出现的思想现象。也要注意，所谓“民众化”，并不一定意味着把思想内容的转换作为最根本的。原本就未必提出与朱子学根本异质的价值观，而只是将朱子学具有的某一方面予以特殊化，进而承担弥补的功用，登上历史舞台。后来，清代中期的焦循（里堂，1763—1820 年）说：“余谓紫阳之学，所以教天下之君子；阳明之学，所以教天下之小人。”（《雕菰集》卷八《良知》）可以说对此是颇费

斟酌的。最初,朱子学的道德实践(修养论)正如前述堪称修行式的笃实、狂热的朱子信徒那样,将众多的人们成功地引入无限的、自我修养的往复之路,并封闭于其中。而在体会自我实现的真实感方面,又略有缺憾。^④在“气质变化”论上,与朱子学不同,阳明学直截了当地肯定了“心”的浑然一体状态。而对接受其影响的人来说,充满了能够摆脱这种难题的期待感。可以说,正是这种理想与现实的隔阂,才是阳明学出现的原因所在。(以上,文献2)

但是,小岛毅指出,与前述丘濬的努力等相辅相成,《家礼》的实际普及,是进入明代以后的事情。(文献7)另外,如前面所论述的那样,阳明学能够占据优势地位的,几乎仅局限于江苏、浙江等江南地区,并未及于中国全土。这一点也已被小岛毅的研究所证实。(文献3、50)为此,沟口雄三多次指出:“阳明学中所看到的道学的大众化,从总体上来看毋宁理解为礼教的渗透化。”(文献2)

也就是说,沟口雄三认为,从朱子学到阳明学这一思想史上的趋势,换言之,儒教的民众化路线,在外在方面毋宁说是伴随着礼教的促进化。正如已被井上彻等人的细致研究所证明的那样,在所谓实践“乡约”的形式上,一方面作为民间伦理,也可以说是宗族、乡村的结合伦理,同时还出于民众教化等实践上的要求,由官方即王朝势力予以实施;另一方面,以乡绅层为中心的地方有力者为领袖,作为民间自主运动而得以推进。而且,通过比较、研究朱熹给乡村自治组织——保甲的父老层(指导层)的劝诫文、明太祖(1368—1398年在位)的所谓“六谕”(为教化乡民而下发给地方基层行政单位——里甲指导层劝诫文《教民榜文》的一部分)以及王阳明起草的“乡约”(在江西省的南安、赣州地区发布的所谓《南赣乡约》),可以再次感悟到三者之中存在颇多类似之处,理解王阳明其人以及阳明学在这一趋向中的确实位置。^⑤对于这种“礼教”向社会基层部分的泛化、渗透,笔者等曾从贯彻“礼治体系”的观点予以重新解释。另外,其中所谓的“六谕”,亦由清代盛世的顺治(1643—1661年在位)、康熙(1661—1722年在位)、雍正(1722—1735年在位)皇帝所继承。特别是康熙帝《圣谕十六条》、雍正帝《圣谕广训》的宣布等,表明它给予清代的影响是何等之大。^⑥(以

上,文献 2、10、59—62)

四 “礼教”化的诸过程——明清思想与“礼教”

如以上概述的那样,阳明学的泛化自身,同“乡约”的实施和“礼”的实践向更广泛阶层的渗透和展开这一地方乡村内部秩序原理的摸索密不可分,甚至是并行的。但是,阳明学在与当时社会的过渡阶段相适应的同时,又直接地反映了处于明代中叶以后乡村秩序流动化及其再编期的民众的心情。基本上来说,意识到以血缘关系为基础的宗族秩序的再编,与所谓的“万物一体之仁”的思想和感觉相辅相成。不管怎么说,谋求直接而无媒介的一体感和再结合并沉迷于此的倾向,还是不能否定的。(以上,文献 13、27、45、46)

为此,特别是明代中叶以后,这样一种趋向日益明显,即面对涉及整个社会诸秩序的流动化现象,再次回到朱子学的立场上,谋求新的社会秩序的形成,并进而力图使其安定化。只有“礼教”被意识到,可以成为重编社会秩序的捷径,即使作为阳明学逸脱倾向的反命题,“礼教”的规定也是可能的。

例如,小岛毅认为,在明代朱子学保持优势的福建,蔡清(介夫,1452—1508年)、林希元(次崖,1482—1567年),以及作为阳明批评者而闻名的张岳(维乔,1492—1552年)等人才辈出。他们都重视礼学,认为只有礼制的再构筑及其实践,才有助于社会的安定;即使作为社会统合的原理,也能保持其有效性。(文献 2、3、50)此外,顾宪成(泾阳,1550—1612年)、高攀龙(景逸,1562—1626年)等所谓东林派人士,还包括冯从吾(少墟,1556—1627年)、吕坤等其周边的思想家,在理论上从阳明学(王学)右派转而归属于朱子学立场的系列人物的存在,也是不能遗漏的。

明代中叶世宗嘉靖年间(1521—1566年)实行的礼制改革,在某种意义上,可视为理解这一错综复杂事态的极好事例。嘉靖十五年(1536年),根据当时的礼部尚书夏言(1482—1548年)的上奏,准许所

有的人们、宗族集团举行宗族始祖的祭祀。从前,始祖大祭祀只是皇帝的特权;即使是家庙,也只容许官僚士大夫参与其中。庶民只被允许祭祀祖父母、父母。鉴于此,“不下庶人”(《礼记·曲礼上篇》)的“礼”,亦将庶民层纳入其中,使之趋于一般化、广域化,几乎可以称为革命性的事态。另外,在涉及以排斥淫祀为代表的当时各种各样的礼制改革之时,小岛毅认为,一方面是朱子学“礼仪原理主义”的产物;另一方面,它恰如“盾之表里”,是“在深处与阳明学趋于一致的运动”。据我看来,此类原理主义的志向,在表现为诸种发现形态的同时,至少到清朝初期,还是以暗河浮动般的形式持续着。(文献 2、49。此外,关于明清时期国家正统礼仪的状况,可参见文献 58。关于宋代以后民间宗族形成、家族祭祀的状况,可参见文献 57)

笔者曾经作为象征清朝初期思想架构的概念,提出了“秩序化”这一关键词,试图以此来整理、概括当时的思想概况。也就是说,在清朝初期的哲学、意识形态方面,作为对此前思想史发展的“反动”,企图平息(收束)明末以来政治、社会方面的混乱,可以看到各种各样“秩序”化的尝试。其中之一,至明末盛行的思潮当中,乍看之下似乎已被超越的朱子学,不论朝野,在相当广的范围内得以复兴。在此意义上,朱子学并未被阳明学所“扬弃”,那一套颇为陈腐的看法已难以维持。另外,这一时期,朝野上下均出现了众多的朱子学者。这一现象也不能仅仅从清朝的教育、学术政策的侧面予以说明,毋宁说将其视为各个思想家的内心动机更为自然。大谷敏夫认为,清朝在当时支配理念混乱的情况下,鲜明地做出依据程朱学的姿态,也是获得谋求恢复“秩序”的汉人士大夫层支持的主要原因。这种“秩序”志向,可以视为前述东林派人士和同时代的黄宗羲、顾炎武(亭林,1613—1682年)、王夫之(船山,1619—1692年)所谓“三大儒”等,有时也包含被归类于“经世致用”派人们的、同时代的大的思想架构。(以上,文献 2、29、54)

不能忽视的是,当此之际,这种“秩序”志向与“礼教”难以分割地纠结在一起。不仅仅诸如汤斌(潜庵,1627—1687年)、熊赐履(1635—1709年)、李光地(榕村,1642—1718年)、张伯行(敬庵,1651—1725年)等所谓道学官僚,即使孙奇逢(夏峰,1584—1675年)、陆世仪(桴

亭,1611—1672年)、张履祥(杨园,1611—1674年)、李颀(二曲,1627—1705年)、吕留良(晚村,1629—1683年)等在野地方士人,也基于地域社会“秩序”形成和民众教化等要求,对礼学以及礼制实践寄予了很深的关心。他们有时非常强调严格的朱子学原理。据小岛毅的观点,这也是他们使自身在地方社会卓越化的手段,是在认识到作为正统礼仪所具有的文化资本、象征资本的价值之后才会出现的行为。换句话说,原理主义志向就是因为其保守性,才可能具有激进性。此外,向考证学方向的倾斜,也被认为是这一时代朱子学的特征要素之一。时代稍后,成书于江永(慎修,1681—1762年)之手、补充朱熹《仪礼经传通解》的《礼书纲目》和秦蕙田等著的《五礼通考》等,堪称其结晶之作。(以上,文献2、52、54)

在“礼”的实践方面,只能体现于身体的做法之上。既然以具体的身体性为要点,所以眼睛能够看得见的“形式”才是最为重要的。也正如小岛毅所指出的那样,对于实践“礼”的人来说,能够成为象征资本卓越化手段的,也正在于此。它原本是以“内”和“外”为媒介,使一定的符号体系具体化的手段,即为了矫正、善导“内”,调整、规范展现于“外”的“形式”,被视为一条捷径。因此,中国近世乃至前近代的后期,换言之,随着旧中国最后阶段的来临,并非如岛田虔次所称的“内的胜利”,而是在把重点置于“外”的同时,将“内”与“外”连结起来,从这两方面将人们纳于一定的“秩序”之中、进行再编的过程日益明显。(以上,文献2、52)

关于这一点,在理论层面上,也可以说于内在方面上,究竟能够进行怎样的整合性解释呢?虽略带有印象批评的味道,下面归纳一下我的见解。

在此,首先把“礼教”化这一大的趋势放在更长的思想史的视野下进行观察。我认为,道学乃至朱子学以来的,将重点置于个人内在的“人性”变革(“气质变化”)的主观自我陶冶的方法,已在理论上陷入僵局;从而转为更向社会开放,能够为他人验证、模仿和反复的途径,即根据“可视的”而且客观的、共同主观的“礼教”所制定的规则转换,从中可以描画出伦理观逐渐变化的轨迹。简言之,通过这一时期,可以

观察到从“气质变化”论到“礼教”这一能够阐明的大趋势。(文献 54)

当然,作为出现这种倾向的大的背景,从短期来看,不能忽视对明末方向性的反省这一侧面。也就是说,每个人从一己之内的“自得”、“心得”这些内面的东西之中发现至上价值的做法,终究不可能由别人来进行客观的确认和验证。对这种无形的,以不可知、不定型的事物为依据的不安和不信感,逐渐显露出来。这和宋学以来的“气质变化”论的倒退一起,与当时的潮流——王阳明的“满街是圣人”(《传习录》下)的论题以来、主要以阳明学派为主所标榜的“本来圣人”之说的倒退——是平行的。对此,可以指出的是,从清初的朱子学到所谓的“经世致用”派、进而包括颜元(习斋,1635—1704年)、李塨(恕谷,1659—1733年)的颜李学派,还有考证学,作为其深层共通的志向,就是依据、贴近具体而客观的事物,即用眼睛能够看得到的东西。这里所说的具体的、眼睛能够看到的,简单说来就是以“经书”和“礼”的形式体现出来的、伴随其所赋予的历史意义而被继承下来的东西。对此,马渊昌也指出:“进入清朝以后,存在着士大夫主流派对所谓考证学关心的转移,即从人性、修养的领域,向经书以及与之关联诸事物的实证研究领域的转移。”与此同时,“在这种转移的背后,明代后期士大夫之间在主体把握、体会各自的自我内在之道时,难以达成共识。以此为契机,就潜在着一种寻求与他人共有、他人能够确认、可以形成共识的、较为客观的架构的欲望”。(文献 53、54)

在此,问题略显复杂。阳明学和所谓“气的哲学”以来,向来被认为单线的思想史发展自身的内部,孕育着促进“礼教”化的要素。这一点是需要附带予以说明的。也就是说,与朱子学“气质变化”论的退后密切相关、逐渐出现的向“气质之性”的一元化(对人类内心深处存在“本然之性”的设想持疑问的态度),具有对“礼教”化推波助澜的方向性特点。那是一种在一元化的“气质之性”的后天陶冶的模式之下,与后述对“习”的重视等相辅相成、趋于明显化的倾向。如果强调这一侧面,颜元等人主张的肯定“欲望”和重视“礼”的并存两立是可能的;若是考虑到“礼”本来就是统御包含“欲望”自身身心、既对己又对他的系统的话,在理论上并不一定就是矛盾的。(文献 2、54)

与上述所概括的管见相关联,周启荣(Kai-wing Chou)将这一时期的思想史总括性地理解为“礼教主义”乃至“礼教原理主义”的兴起,堪称划时代的研究,是应该予以参照的。他认为,从清初的朱子学到考证学、颜李学派都是一脉相通的,在某种“复古”主义的方向上,隐约地、正确地显现出其原理主义。如果这种观察是妥当的,那么对于批判朱熹的礼说和《家礼》的陈确(乾初,1604—1677年)、毛奇龄(西河,1623—1713年)以及颜元等人冀求遵守古礼之事,可评价其在整合方面的意义。周启荣还指出,作为明末以来思潮的大的变化,就像见诸泰州学派等的,从集团的、共同的“讲”(“讲学”)直接地表现为“礼”的实践那样,在以他者为范式的同时,最终向具自律性的“习”转换。(文献49)

此外,如果贴近社会的脉搏、仔细观察就会发现,当时,儒教的泛社会化或也可称为泛社会的儒教化局面的最终阶段来临。因此,作为民众教化这一层面上的要求,“礼”的日常实践这一严格的、接近具体的参照框架的做法,被认为是一种较为现实的选择途径。沟口雄三也指出,清代的儒教,其作为“礼教”的儒教的侧面非常明显。而且,正因为清朝是“夷狄”王朝的缘故,反倒理念上存在着试图确立“普遍”的(“中华”式的)“礼教”国家的侧面。^②(文献2、54、61、62)

最后,对清朝中叶思想史的发展做一概括性的提示。若借用大谷敏夫的话来说,18世纪后半期,出现了一批可以称为有“孟荀学”倾向的,兼采孟子、荀子的思想家,其中有汪中(容甫,1745—1794年)、凌廷堪(次仲,1755—1809年)等。他们也被认为位于前述方向性的延长线上。(文献29)另外,我认为,在清朝中叶,一方面诸如戴震(东原,1724—1777年)和焦循,还有阮元(芸台,1764—1849年)等人,致力于扩大“理”的灵活性和融通性;另一方面,作为克服“条理”之“理”不可避免所带有的暧昧性的手段,强调“礼”的掣肘功用的趋向,也是相应地、重复地存在的。尤其是凌廷堪,常常被理解为主张以“礼”代“理”的典型。(文献56)在此,与由考证学所培育的“复古”主义志向等相辅相成,可以看到由“理”到“礼”的趋向。(以上,文献55)

戴震强烈指责那些居社会上位者(“尊者”),在“理”的名义下,对

下位者(“卑者”)强行提出不合理的要求,主张“理学”首先应该是“礼学”(《孟子字义疏证》上《理》)。焦循认为,“理”这一概念,与法家思想更具亲和性。实际上,法家就来源于“理官”(《雕菰集》卷一〇《理说》)。进而,凌廷堪主张,因为孔子经常说“礼”,而对于“理”则一字未及,所以只有“礼”才是“复性”的唯一确实、具体的方法(《校礼堂文集》卷四《复礼》)。焦循、凌廷堪双方都意识到,如果不论是谁都以“理”相标榜,互不相让,互相颉颃,就会带来无尽的纠纷,以致最终出现难以收拾的局面。所以,主张以具备明白形态的“礼”来代替“理”。当时的很多人们,在“理”的名义下,以戴震所说的“意见”(同前)为号召,但或许在暗中达到黄宗羲所说的“自私自利”(《明夷待访录·原君》)的目的。“礼”就被期待着对这种混乱状态予以整顿、安定。阮元还大为赞赏壮年期重视“理”的朱熹,到了晚年说“礼”之事,称“理”必出于“礼”,五伦皆“礼”(《书学节通辨后》)。这样,人们忌避言说“理”,而是大力宣扬应率先遵从以相互亲睦、和顺为宗旨的“礼之教化”。(文献 54、55)

结 语

如果笔者经上述研究后指出的、中国前近代乃至近世思想史的“礼教”化趋向是妥当的话,那么,在比较(思想史)的角度对此进行研究时,应注意到政治思想史学家 J. G. A. 波柯克(Pocock)在关于英国政治思想的论说中谈及的,由内在的、人格的“德”(Virtue)向所谓“可视的”、共同主观点“做法”(Manners)转换的构图,或许可以承认其在大的方面具有可比性(J. G. A. 波柯克:《德·商业·历史》,田中秀夫译,みすず书房,1993年)。总之,拙稿中所论述的“礼教”的泛化、渗透现象,一方面意味着伦理观的升华,另一方面也对“个人”的析出和“自由”、“欲望”扩充的方面带来负面的要因,以致出现了泛社会的统一化、均质化的倾向,这是不容否认的事实。在这一点上,周启荣摒弃了把与清代“复古”相通的人文开化思潮和欧洲文艺复兴时期的“人文复兴”相比拟的梁启超(1873—1929年;《清代学术概论》,1921年)式的

看法,在思考“礼教”的意义和特点上,是最为适当的。(文献 48)

笔者还站在这样的立场上,即中国近代的诸种变革,基本上主要是中国内部自发地、内发地展开的结果。在这一点上,与将所谓“西洋的冲击”(western impact)视为主要诱因的看法截然不同。但是,不难想像的是,“中华”的世界秩序解体之时,作为西欧“普遍”的“万国公法”的移入成为决定性的契机。作为“中华”文明指标的“礼教”是历史的产物,只要它位于诸多社会符号体系之中,就是文化上被动的事物。不管它是怎样的具有协作性、共同主观的东西,在此意义上可以说被赋予相应的客观性,但仍然不能说它是真正客观的、具有共同主观性的东西。人类的行为,毕竟无法脱离这种“主观性”。当“中华”文明自身表现为不过是此类“诸种意匠”之一时,“礼教”所体现的文化,也就遭遇了相对化的命运。希望能够注意严复所译《社会通论》(1904年。E. Jenks, *A History of Politics*, 1900年)之中的“宗法社会”批判。其后,以《新青年》为阵地的陈独秀(1879—1942年)、吴虞(1872—1949年)等的封建“礼教”(“宗法”)的批判,恐怕也是受到该书的启发而展开的议论。“中华”文明中的礼教已不再是“天理”在地上的显现。当此之时,它们才初次作为“桎梏”、“拘束衣”呈现在人们面前。换言之,它们最终并不是从“内”部冲破并予以相对化的。

注 释

- ① 本文所表示的中国前近代乃至近世的范围,大致相当于宋学成立以后,从北宋到清末的这一时期;与所谓的近世儒教(新儒教, Neo-Confucianism)在政治上、社会上具有支配性影响力的时期相重叠。本文即以这种思想动向给予政治社会的冲击为焦点,进行考察。这项工作应该说是从思想史的角度所进行的,因此,对于众所周知的宋代近世说的是非等历史区分诸问题,将未必涉及。
- ② 狄伯瑞原本认为,在包括从朱子学到阳明学的新儒教之中,已出现普遍“自由”的概念。他的这种立场也是将西欧的“近代”视为“普遍”的东西。曾有人将其批判为也是一种“近代”主义。参照 Wm. Theodor de Bary. *The Liberal Tradition in China*. Chinese University Press, Hong Kong, 1983(《朱子学与自由传统》,山田久和译,平凡社,1987年)和文献 2,第 181—185 页。
- ③ 肯定所谓所为“欲望”的思潮,自朱子学成立之后,并不是简单地发展下去的。如马

渊昌也早已指出的那样,至少在13—15世纪的元明时期,仍强调“无欲”、“寡欲”或“静”。当然,在道学成立期,这种情况也是同样出现的。(文献25、26)

- ④ 《王阳明全集》卷一四《别录·处置平复地方以图久安疏》。
- ⑤ 原本早在魏晋时期的王弼(226—249年)和郭象(约252—312年,特别是其著作《庄子注》)等人的议论中,已屡屡言及对“自然合理”、“礼教自然”等的评价。正如他们所说的那样,否定某些主宰者和超越者的所为,预见内在于“自然”自身的法则的整合性,包含着那个时代的社会礼教规范,可将其看做宋学的遥远的先河。
- ⑥ 作为这种思潮的准备,最初可列举唐代中叶韩愈(768—824年)的“性三品说”,其弟子李翱(772—841年)的所谓“复性说”(《复性书》)等。前者并未将其视为固定的格式而予以绝对化,只是认为它指明了通向自我变革的开端。后者进一步主张应当复归圣人境界的本来的性,这也是两者当时被看做宋学嚆矢的缘由。(文献32)
- ⑦ 以往,《太极图》被认为是唐代以来,在吕洞宾等道士之间传授的修养法的图式化东西。后来,由五代、宋初的道士陈抟(希夷,?—989年)授予周敦颐。对此,近年来吾妻重二经过缜密的考证,断定《太极图》系周敦颐的创作。与此同时,吾妻氏还发现,对于自我变革的渴望,在佛教、道教阵营内部是共有的。(文献30、31)另外,作为“学至圣人”命题的证据,可见诸周敦颐《通书》、《近思录》卷四《存养篇》、《近思录》卷二《为学大要篇》、程颐《伊川文集》卷四。程颐的“圣人”观,在其针对其师胡瑗(安定,993—1059年)的发问而写就的《颜子所好何学篇》谈及孔子弟子颜渊的评价时,有充分论述。
- ⑧ 因其故乡为陕西(关中)之故,其学派也被称为“关学”。关学作为以礼学为宗旨的一派,被人们所认知。即使到了明代,这一学风也得以继承。由于王阳明和同时代的吕柟(涇野,1479—1542年)等人的努力,遵守古礼的关学派的传统被保存下来。
- ⑨ 张载:《经学理窟·气质》。
- ⑩ 张载:《经学理窟·义理》。
- ⑪ 张载:《经学理窟·礼乐》。
- ⑫ 朱熹:《论语集注》卷六《颜渊篇·克己复礼为仁章》。
- ⑬ 日语原文为“间主观”,意为多个主观共同拥有的东西。中文也译作“主体间性”。——译者
- ⑭ 后代,明末清初所谓东林派和经世致用人士对阳明学(王学)左派批判的要点,可归纳为两个方面。其一,是主张可即时发现内在于大众之中“良知”的“良知现成派”的批判;其二,是抛弃外在规范(羁绊)、标榜善恶彼岸的“无善无恶派”的批判。但毋庸讳言,两者均回避了其作为价值体系紊乱者的侧面。
- ⑮ 在北宋时期,对《周礼》的高度关心随处可见。范仲淹(989—1052年)、石介(徂徕,

1005—1045年)、李觏(1009—1059年,《周礼致太平论》)、司马光等,都注意到同时代共通的问题意识所在。

- ⑩ 吾妻重二认为:“《仪礼》之所以被去除,因为它只是从头到尾记述着礼的详细规则,而不论说与之有关的理论。因此,被认为在‘义理’方面没有多大的意义。”可以说一语中的地点明了王安石的学问观。(文献34)
- ⑪ 顺便说一下,王安石是赞同“性”自身无善恶、到了由之而发动的“情”的阶段才开始显现善恶的“性无善恶说”的观点的,恰与以“性善”为绝对前提的道学相互对立。这也是前者与以道学为代表的“气质变化”论的思考方法毫无关系的佐证。
- ⑫ 朱熹贬抑王安石宣扬的《周礼》而以《仪礼》为正经,可以说颇为典型地显示了两者在学问观、统治理念上的差异。朱熹进而将《礼记》等其他与礼学有关的古典视为解释《仪礼》的“传”(《朱子语类》卷八五《礼二·仪礼》),从中亦可看出其一贯性的姿态。《礼记》自古以来在某种意义上被认为是内容较为杂乱的书籍,将其中原理论部分的《大学》、《中庸》两篇作为经书分离出来,当做四书的一部分予以张扬,这不仅仅表明朱熹注重具体的、琐碎的礼的细则,与此同时也反映了具有强烈的理念志向性的朱熹的学风。
- ⑬ 朱熹构想了首先熟习作为“事”的“礼”,然后以此为基础,再学习作为“理”的“礼”这一前进途径。他还以《论语·宪问》篇中孔子的“下学上达”之语来比喻这一阶段(《朱子语类》卷四四)。
- ⑭ 拙稿无意讨论《家礼》的真伪之争,但笔者接受上山春平、埃伯瑞、小岛毅等的见解(文献3、40、43),认为可以将之视为朱熹的真作,或至少部分体现了其心意。近年来,对此书是否出于朱熹之手持怀疑态度的,有樋口胜的论考。(文献42)
- ⑮ 马渊昌也认为,早自14世纪中叶开始,作为应对朱子学修养论难题的一个权宜之计,就是补充性地兼学原本被视为阳明学先驱、以朱熹论敌陆九渊为嚆矢的陆学(心学),或者将两者折中起来。这一倾向在当时广泛地存在着。(文献26)
- ⑯ “孝顺父母,恭敬长上,和睦宗姻,周恤乡里,各依本分,修本业,莫作奸盗。”(朱熹《朱文公文集》卷一〇〇《劝谕榜》)“孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。”(明·太祖《太祖六谕》,原《教民榜文》中的第十九条)“孝尔父母,敬尔兄长,教训尔子孙,和顺尔乡里,死丧相助,患难相恤……息讼罢争,讲信修睦。”(王阳明《王阳明全书》卷二《公移》)
- ⑰ 其后,明末人范铤著《六谕衍义》,更使《六谕》得以广泛流布。在日本享保年间,秉德川吉宗之命,室鸠巢著《六谕衍义大义》,荻生徂徕也对此施以训读。
- ⑱ 雍正六年(1728年),以私淑吕留良学说的湖南人曾静(1679—1736年)策划的未遂“大逆”事件为契机,编纂了《大义觉迷录》。雍正帝于其中反复论述了“华夷之别”是

建立在作为文明标志的“礼”的有无的基础之上的。念及该事件的特点,原本被评价为“入婿气质”的清朝诸帝,热心汲取正统“中华”之“礼”,正如文字中所形容的那样。

参考文献

提出问题或与拙稿所立足的问题意识相似的有关论著有:

1. W. 狄伯瑞(Wm. Theodor de Bary):《人之徒与》,载于《中国——社会和文化》6,林文孝译,东大中国学会,1991年。
2. 沟口雄三、伊东贵之、村田雄二郎:《中国的视座》(今后的世界史4),平凡社,1995年。
3. 小岛毅:《中国近世礼的言说》,东京大学出版会,1996年。
4. 伊东贵之:《“挫折”论的克服和对“近代”的质问——战后日本中国思想史研究和沟口雄三氏的位置》,载于《中国哲学研究》5,1993年。
5. 马渊昌也:《明清时代人性论的展开和许诺》,载于《中国哲学研究》创刊号,1990年。
6. 小岛毅:《关于中国儒教史的新研究视角》,载于《思想》805,1991年。
7. 小岛毅:《地域的思想史》,《立足亚洲的思考1 交错的亚洲》,东京大学出版会,1993年。
8. 渡边浩:《儒学史异同的一个解释——“朱子学”以后的中国与日本》,载于《思想》792,1990年;后收入《东亚的王权和思想》,东京大学出版会,1997年。
9. 蔡尚思:《中国礼教思想史》,香港·中华书局,1991年。
10. 伊东贵之:《近世儒教的政治论——士人的立场》,《西尼卡》(しにか)7-4,1996年。

与拙稿相关联、应当参照的关于中国近世思想史的先行研究主要有:

11. 岛田虔次:《中国近代思维的挫折》,筑摩书房,1949年。
12. 岛田虔次:《朱子学和阳明学》,岩波新书,1967年。
13. 岛田虔次:《关于中国近世的主观唯心论——万物一体的仁的思想》,载于《东方学报》28,1958年。
14. 丸山真男:《日本政治思想史研究》,东京大学出版会,1952年。
15. 荒木见悟:《佛教和儒教——形成中国思想之物》,平乐寺书店,1963年;后由研文出版再版,1993年。
16. 荒木见悟:《明代思想研究——佛教和儒教的交流》,创文社,1969年。
17. 荒木见悟:《阳明学的位相》,研文出版,1992年。

18. 荒木见悟、沟口雄三:《朱子·王阳明》(世界名著续4),中央公论社,1974年。
 19. 守本顺一郎:《东洋政治思想史研究》,未来社,1967年。
 20. 山井湧:《明清思想史的研究》,东京大学出版会,1980年。
 21. 沟口雄三:《中国前近代思想的曲折与展开》,东京大学出版会,1980年。
 22. 户川芳郎、蜂屋邦夫、沟口雄三:《儒教史》(世界宗教史丛书10),山川出版社,1987年。
 23. 沟口雄三:《中国的思想》,放送大学教育振兴会、日本放送出版协会,1991年。
 24. 沟口雄三:《明清时期的人性论》,载于《佐久间重男退休纪念论文集》,燎原书店,1982年。
 25. 马渊昌也:《十三至十五世纪士大夫思想中围绕“欲”的把握——以“天理·人欲”、“道心·人心”、“无欲”为中心》,载于有田和夫、大岛晃编《朱子学的思维——中国思想史的传统与革新》,汲古书院,1990年。
 26. 马渊昌也:《元、明初性理学的一个侧面——朱子学的弥漫和孙作的思想》,载于《中国哲学研究》4,1992年。
 27. 岸本美绪:《中国中世的民众和学问》,载于《中国中世的宗教和学问》(中世史讲座8),学生社,1993年。
 28. Metzger, T. A. *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. Columbia University Press, New York, 1977.
 29. 大谷敏夫:《清代政治思想史研究》,汲古书院,1991年。
- 关于周敦颐的《太极图》以及《太极图说》的研究有:**
30. 吾妻重二:《太极图的形成——对儒佛道三教的再检讨》,《日本中国学会报》46,1994年。
 31. 吾妻重二:《周敦颐〈太极图·图说〉的渗透与变容——特别是围绕道教、佛教》,载于《关西大学文学论集 文学部创设七十周年纪年特辑》44-1-4,1995年。
- 关于北宋时期日趋明显的“气质变化”论的研究有:**
32. 三浦国雄:《气质变化考》,载于《日本中国学会报》45,1993年。
- 关于王安石的学问与思想有:**
33. 土田健次郎:《王安石之学的构造》,载于《宋代的知识人》,宋代史研究会研究报告第四集,汲古书院,1993年。
 34. 吾妻重二:《王安石〈周官新义〉的考察》,载于《中国古代礼制研究》,京都大学人文科学研究所,1995年。

作为俯瞰北宋时期所谓王学(王安石的学问)、苏轼等的蜀学以及道学鼎立状况的

研究有：

35. Bol, Peter K. *This Culture of Ours—Intellectual Transition in Tang and Sung China*. Stanford University Press, Stanford, California, 1992.

同样概观宋学兴起背景的研究有：

36. 岛田虔次：《宋学的展开》，载于《岩波讲座世界历史 9 中世 3》，岩波书店，1969 年。

其中，考察道学势力成长背景的有：

37. 土田健次郎：《晚年的程颐》，载于沼尻正隆先生古稀纪念事业会编《沼尻博士退休纪念中国学论集》，汲古书院，1990 年。

概述张载（横渠）、司马光、二程子等北宋时期礼说的有：

38. 山根三芳：《宋代礼说研究》，溪水社，1996 年。

关于朱熹的礼说、《仪礼经传通解》以及《家礼》的研究有：

39. 上山春平：《朱子的礼学——〈仪礼经传通解〉研究序说》，载于《人文学报》41，1976 年。

40. 上山春平：《朱子的〈家礼〉和〈仪礼经传通解〉》，载于《东方学报》54，1982 年；后收入《上山春平著作集》第七卷《佛教与儒教》，法藏馆，1995 年。

41. 户川芳郎：《解题》，《和刻本仪礼经传通解》全三卷，汲古书院，1980 年。

42. 樋口胜：《关于〈文公家礼〉成立的一个考察》，载于《东洋的思想和宗教》4，1987 年。

43. Ebrey, Patricia Buckley. *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*. Princeton University Press, Lawrenceville, New Jersey, 1991.

44. Ebrey, Patricia Buckley. *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*. Princeton University Press, Lawrenceville, New Jersey, 1991.

明代中叶以后，特别是伴随明末社会诸“秩序”的变动和再编，出现了流动化的现象。对此所进行的研究有：

45. 森正夫：《关于明末社会关系中秩序的变动》，载于《名古屋大学文学部三十周年纪念论集》，1978 年。

46. 森正夫：《明末秩序变动再考》，载于《中国——社会和文化》10，中国社会文化学会，1985 年。

李贽的政治论，特别是关于《藏书》的历史观有：

47. 佐藤镰太郎：《李贽的经世论——〈藏书〉的精神》，载于《日本中国学会报》38，

1986年。

关于明清思想和“礼教”的关系有：

48. Chou, Kai-wing(周启荣). *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. Stanford University Press, Stanford, California, 1994.

49. 小岛毅：《关于嘉靖的礼制改革》，载于《东洋文化研究所纪要》117, 1992年。

50. 小岛毅：《另一个明儒学案——福建朱子学展开的故事》，载于《中国哲学研究》5, 1993年。

51. 小岛毅：《张岳的阳明学批判》，载于《东洋史研究》53—1, 1994年。

52. 小岛毅：《明代知识人的知和文化资本》，载于《江戸的思想 5 读书的社会史》，ぺりかん社, 1996年。

53. 马渊昌也：《明代后期儒学摄取道教的情势——关于王畿思想中道教内丹实践论的地位》，载于道教文化研究会编《对道教文化的展望》，平河出版社, 1994年。

54. 伊东贵之：《〈秩序〉化的诸位相——清初思想的地平》，载于《中国——社会与文化》10, 中国社会文化学会, 1995年。

55. 伊东贵之：《吕留良的〈礼〉说和〈经权〉说——其思想史上的意义》，载于《东洋的思想和宗教》14, 1997年。

56. 张寿安：《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》，中央研究院近代史研究所, 1994年。

关于明清时期“礼教”对社会底层渗透的状况, 其相关研究有：

57. 徐扬杰：《宋明家族制度史论》，中华书局, 1995年。

58. Liu, Kwang-ching(刘广京). *Orthodoxy in Late Imperial China*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1990.

59. 井上彻：《关于〈乡约〉的理念——乡官·士人层和乡里社会》，载于《名古屋大学东洋史研究报告》11, 1986年。

60. 井上彻：《黄佐〈泰泉乡约〉的世界——与乡约保甲制相关联》，载于《东洋学报》67—3, 4, 1986年。

61. 井上彻：《清朝和宗法主义》，载于《史学杂志》106—8, 1997年。

62. 沟口雄三：《走近清代儒教》，载于《江戸的思想 3 儒教是什么》，ぺりかん社, 1996年。

(周长山 译)

孔教与淫祠*

——清末庙产兴学思想的一个侧面

村田雄二郎

前言

康有为宣传孔教,始于 1895 年著名的公车上书(上清帝第二书)。在这一事件接近尾声之时,作为挽救风俗人心颓废的办法,遂宣扬孔子之道。主张:设置道学科讲授孔子之道;将乡落淫祠悉数改为孔子庙独祀孔子;面向居住在南洋的数百万侨民,实行海外传教等。^①另外,在同年创刊的《强学报》(上海强学会机关报)上,破天荒地在第一版将孔子纪年与光绪纪年并记。因触及当局的禁忌,立即遭到停刊的处分。^②

众所周知,他公然提倡孔教国教化时,正处于戊戌变法运动的漩涡之中。他在该年五月一日(6月19日)**上呈的奏折(《请商定教案法律、厘正科举文体、听天下乡邑增设文庙、并呈〈孔子改制考〉以尊圣师保大教绝祸萌折》,《杰士上书汇录》卷二),正如折题中已言及的那样,以“尊圣师保大教”为目标,成为其后直至民国时期康有为孔教运

* 本文原载于《中国——社会与文化》7号,1992年。

** 本文在时间标记方面,原则上使用旧历。必要时在“()”内用阿拉伯数字表明新历。

动的原点。与此同时,他又将戊戌正月刊行的《孔子改制考》修订之后,一并进呈光绪帝,致力于托古改制理论的宣传。

戊戌百日维新运动中,康有为的孔教国教化的主张,可根据上面的奏折大致归纳为以下三点:

一、设立全国性的教团组织——孔教会,制定教律(处理教案的法律)。

二、改革科举文体,以策论考试代替八股文。

三、悉废淫祠,一律改为文庙(孔子庙)。

本文将要考察的,是其中的第一点与第三点。首先,关于前者,通过与基督教的对比,分析他的孔教国教化的构想,并探究其产生的历史背景。特别是将涉及以即墨孔庙圣像破坏事件为契机的戊戌闰三月第二次公车上书运动和保国会的成立。对于后者,将其视为清末庙产兴学运动的先声,在与清朝宗教政策的关联之中思考其历史意义。应废毁淫祠的主张,因为在五月二十二日的奏折(《请改直省书院为中学堂、乡邑淫祠为小学堂,令小民六岁皆入学,以广教育而成人才折》,《杰士上书汇录》卷二)中再次被提出,故对其内容也一并予以详细论述。最后,对另一位庙产兴学的提倡者——张之洞的《劝学篇》也加以初步考察,尝试将其与康有为的孔教进行对比。通过以上的分析,期望能够更为明确地揭示康有为变法保教理论的历史特点及其与庙产兴学运动的关系。

一 孔教与基督教

首先来看康有为在五月一日奏折(以下简称为“孔教折”)中提出的孔教国教化的内容及其特点。现参照房德邻氏的研究,将其要点整理如下:^③

(1) 教会组织:在全国开孔教会,允许士庶中志愿者入会。以衍圣公为总理,推举会中士庶学行最高者为督办,稍次者数名会为会办,各省府县推举学行之士为分办,将其名字上报衍圣公,使其分别管理各

级孔教会。

(2) 宗教仪式:皇帝举行临雍之礼,令礼官议定尊崇之典。天下淫祠皆改为孔庙,士庶男女膜拜祭祀。^④

(3) 宣教师:由孔教会遴选生员,担任各乡县孔庙祀生,专司讲学,日夜宣讲孔子忠爱仁恕之道。

(4) 教义内容:孔子教。孔子制作六经,集前圣之大成,为中国教主,为神明圣王,凡中国制度义理皆出焉。作为教义的讲解之书,进呈《孔子改制考》。

(5) 政教关系:教会之名,略如外国教部之例。孔教会与礼部的关系,如军机处之与内阁,总理衙门之与理藩院。

关于最后的政教关系,有必要稍作补充。简而言之,他在此主张:孔教会与外国的教部一样,作为一个独立的行政机构发挥功能;而且在制定教律和处理教案之时,应当被授予与军机处和总理衙门同等甚至超乎其上的权限。因此,将其如房德邻氏那样,理解为主张政教分离的原则,是不妥当的。戊戌六月的《请尊孔圣为国教、立教部教会、以孔子纪年而废淫祠折》(《戊戌奏稿》所收)之中,可以看到“信教之自由,乃宪法之大义”一语,将孔教的国教化和信教自由相提并论,显然系后来的补作,可视为对其辛亥时期思想的反映。戊戌五月一日上书之时,他脑子里所想的,很可能是日本的神道国教化政策。之所以这样说,是因为在《日本变政考》中,他对明治五年三月设置教部省有如下的按语:

神祇省掌祠祭之礼,无关政体,与我礼部同,真宜废者也。若夫学校贡举,乃教之事,故今宜改礼部为教部,以发明孔子之道,为主日,讲君臣父子之义、忠爱之道,定集会教徒讲说教义结教会之例。定两教之律,及诉讼之例,庶及吾教明,而教案易辨也。^⑤

其中的文字,几乎与此前的孔教折相同,这一点令人注目。但是,奏折中并未触及教部。观诸《日本变政考》中的按语,他这时确实已有废除礼部、新设教部,并将其作为处理教案的中央机关的意图。这样,遑论

政教分离,而是毫无疑问的政教一致的统治原理。五月一日的孔教折中,因担心来自中央高层官僚的反驳,故尽量回避明言此事。

尽管如此,但一目了然的是,康有为的孔教国教化的理论,除了(1)教义内容之外,均是仿照自欧洲传来的基督教架构而成的,即对传统儒教进行基督教式的重编。作为正统教学的儒教看来,这是何等的“异端”!以孔教会这一组织为例,即可看得很清楚。儒教是否可以说是一种宗教,这是中国思想史上的一大疑案。但至少从历史上来看,它没有全国性的教团组织;将衍圣公奉为会长,更是无从谈起。即使是祭祀,其异端性也极为明显。在各地的文庙,理念上是由皇帝掌管祭祀,现实中则是其使者主祭官和地方官承担这一职责。此外,并无常置的圣职者。总之,在宗教组织看来,儒教最大的特点是:“不存在依存于宗教而生活的祭司、神官、僧侣等阶层,其组织已完全融入国家行政机构之中。”^⑥另外,在礼拜和仪礼方面,任何一个祀典中也没有“士庶男女膜拜祭祀”的记载。如同康有为自身在孔教折中所指出的那样,“有司朔望行香,而士庶遍礼百神,乃无拜孔子者”。因此,由生员中选拔的祀生宜“日夜宣讲孔子忠爱仁恕之道”等,从祀典中规定的丁祭(于春秋仲月上丁日举行的祭奠,即孔子祭)的角度来看,是严重违反规定的。

进一步来说,(4)教义内容中“改制新王,万世教主”的孔子形象,也从过去的一般祖述者,来了个180°的转换。至于托古改制的议论,大部分的官绅更是难以接受了。进呈《孔子改制考》之后不久的五月二十九日,协办大学士、管学大臣孙家鼐随即上书,指责该书“蛊惑民志,是导天下于乱也”。奏请削除书中的“孔子改制称王”的文字,并得到了皇帝的批准。^⑦甚至连湖南变法运动的后援者、巡抚陈宝箴,也认为康的“素王改制说”是“欲与天主耶稣比权量力”的异端,为了“厘正学术,以期造就人才,维持风教”,主张应由作者亲自销毁《孔子改制考》的版本。^⑧结果,被视为异端邪说、饱受多方攻击的《孔子改制考》,在戊戌及庚子年两度被令“毁版”。以提供变法维新的理论依据为目的的所编述的著作,遭遇这种命运也是当然的。

为什么他脱离正统的经典解释,对儒教进行这样的重新释读呢?

在对此进行思考时,第一,必须认识到宣扬孔教是近代民族主义的一种表现形态。正如下一节将要论述的那样,戊戌年是清末中国领土瓜分危机最为深重的一年。在这种情况下,他毅然反抗以基督教相伴随的列强的军事侵略,以独自の保教(保国)理论与之相对应。最令其担心的,是频繁发生的教案和官僚的束手无策。在孔教折中,他断言:“变法之道,惟在开教会,定教律。”说明他已经意识到包含制定教律在内的两教关系的处理,在当时是如何紧急的政治课题。也正是在这时,面临基督教势力的入侵,他试图组织孔教会,以与之相对抗。第二,与此相关联,孔教运动还试图通过信仰的一元化(孔子独尊)来振奋人心、刷新政治。孔教折云:

今日非维持人心,激励忠义,不能立国,而非尊崇孔子,无以维人心而励忠义,此又变法之本也。

面向变法维新,创造以尊崇孔子为基础的举国一致体制。其中能够看到的,应该说是创造出以孔教为精神纽带的“国民”的宏愿。^⑨第三,孔教运动成为康有为吸收自由平等、天赋人权之类西洋近代思想的基础。梁启超在《南海康先生传》第六章《宗教家之康南海》(《饮冰室合集》之六)中,将孔教解说为进步主义、兼爱主义、世界主义、平等主义等等。尤其值得注意的,是其中阐述的兼收并蓄近代思想和孔教国教化的相辅相成的关系。这一点在辛亥革命时期前后,变得更为明了。《戊戌奏稿》中提出“人民虽卑,亦为天之子,宜祀天”(《请尊孔圣为国教、立教部教会、以孔子纪年而废淫祠折》)和“天民”的概念,倡言人民的自立平等。但是,在戊戌维新阶段,所谓上下一体、男女平等之类的东西,充其量只是在加入教会和参加祭祀时所谈到的士庶男女的权利,本来就与欧洲式的自由平等思想有着本质上的差异。

二 即墨孔庙圣像破坏事件

正如上述所阐明的那样,没有与基督教的接触,康有为的孔教运动也就不会存在。换言之,对抗基督教,是其尊孔保教不可缺少的契机。本节将把戊戌正月的即墨孔庙圣像破坏运动以及由此而触发的第二次公车上书运动,作为列强的军事、宗教侵略给予当时的官僚士人阶层以极大威胁的明显事例予以论述。

事件发生在以德国占领胶州湾为契机、领土被瓜分的危机感高涨的时刻。光绪二十三年十月二十日(11月14日),觊觎胶州湾已久、欲以之为海军基地的德国,以曹州教案(在山东省曹州府巨野县发生的两名德国传教士被杀事件)为借口,出兵青岛,占领了炮台和港口。接到报告的清朝政府立即通过外交途径表示强烈抗议,要求对方立即撤兵,但德国方面对此置之不理。其后,在翌年的二月十四日(3月6日),两国间缔结了关于租借胶州湾的条约。以此为开端,俄国、英国、法国相继分别租借旅顺、大连、威海卫、广州湾。清末的中国陷入了“瓜分豆剖”的危机境地。成为戊戌变法号炮的康有为《上清帝第六书》(《为外讐危迫、分割海至,急宜及时发愤、革旧图新,以少存国祚折》),也正是在面临这一形势的情况下起草、上呈的。

光绪二十四年正月一日(1月22日),即康有为受帝党派核心人物翁同龢推举、去总理衙门谒见大臣的前两天,发生了这样一件事情。德国兵闯入了青岛东北75华里(近40公里)的即墨县文庙,破坏了庙内的圣像(孔子像),并挖去了旁边的子路像的双眼(所谓的“即墨案”)。事件发生在地方小县城,而且正值全国各地教案频发、政府疲于应付的时期。因此,官府并未将此事件上报,甚至也没有成为京城的话题。

但是,三个月之后的闰三月二日(4月22日),因参加戊戌会试而来到京城的山东举人孔广饗、孟昭武(据说为孔子、孟子的后裔)等17人和黄象毅等山东举人103人,分别上书都察院,告发此事。以此为

契机,唤起京城众人的极大关心。在此后的连续一个月间,由各省公车(指因参加会试、来到京城的举人)和京官组织的大规模上书请愿运动相继展开。根据曾对当时军机处档案进行过详细调查的林克光氏的研究,山东、福建、湖北、湖南、安徽、广西、江苏、广东、浙江9省及松江、淮安两府的举人举行了9次公车上书,参加署名者达1688人。3年前,参加康有为等人的己未(1895年)公车上书的署名者,有600余人。此次在短时期内,竟然得以集中如此之多的赞同者。另外,公车之外的京官上书也接连不断,合计6次、185人。这样,与此事件相关联,在不到一个月的时间内,合计上奏15次,署名者达1876人。^⑩

其中,与本文主题有关,尤其应该注意的是,麦孟华、梁启超等在闰三月十六日(5月6日)上呈的《圣像被毁,圣教可忧,乞饬驻使责问独廷严办,以保圣教而安人心公呈》。不仅仅是因为奏折集中了830人——这一时期上书中最多的署名,具有最大的影响力;而且其内容忠实地反映了康有为的孔教思想,很可能是康亲自起草的。即使不是这样,也是他在让弟子写就之后,又亲自过目、予以修改的。^⑪在此引用其最后部分:

德人敢行狂妄,实蔑视我全国之人。朝廷若不知保护,人心从此尽失。割胶不过失一方之土地,毁像则失天下之人心。失天下之圣教,事之重大未有过此。查两国和约,既保彼教,亦当保吾教,乃合公平均沾之道。伏乞皇上深察人心,恤念圣教,饬下驻德国使臣吕海寰责问德廷,责令查办毁坏圣像之人,勒令赔偿。庶可绝祸萌而保大教,存国体而系人心。^⑫

进一步令人注目的是,麦孟华、梁启超等12名广东举人在《公呈》之后,还一并附有《公启》。这是在闰三月九日(4月29日)寻求各省公车赞成之时发表的公开书简,较好地说明了他们的上书意图。《公启》说:德国人知我国势弱,但畏我人心未衰,故先灭我圣教,视士气如何。若对此坐视,必将进而凌辱各郡县文庙、四书五经及圣教。“我教盛衰,国之存亡,惟在是举。”此番言论,正是将保教与保国联系起来的、

变法派民族主义的核心主张。也许是因为对变法派的担心,预定的、各省联名的统一上书未能实现,但可以说他们的计划已初告成功,因为他们收集到超过三年前公车上书的多达 830 人的署名。

对于这些本无上奏权的举人的上书,都察院左都御史裕德无一遗漏地予以代奏,事件发展为动摇朝廷内外的丑闻。^⑭ 朝廷面对一连串“群起公愤,联名呈诉”的混乱,于闰三月七日、十五日、十八日、二十三日连续发布上谕,命令有关衙门在调查事实的基础上,“斟酌办理”。对此,总理衙门将上谕电寄山东巡抚张汝梅,命其迅速调查,作出答复,但山东方面迟迟未有回音。在总理衙门的再三督促下,四月二日终于收到了张汝梅的报告,结果为“查无此事”,即圣像破坏是毫无事实根据的空穴来风。同日的上谕,遂令总理衙门将此事传达给都察院,此事似乎将被视为纯属谣言而告结束。但是,两周之后的四月十六日,再次接到张汝梅的电报,称派遣官员调查的结果,证明确有破坏圣像的事实。收到这一翻案报告后,清廷在翌日的上谕中,作为对巡抚张汝梅的惩罚,令其“一律赔修各庙宇工程”,同时将即墨知县朱衣绣革职,给予莱州知府彭念辰惩戒(交部议处)处分。

这样,使京师骚动一时的即墨孔庙圣像破坏事件,最终以处分当地地方官的形式告一段落。查明事件真相和处理犯人的要求不了了之。这一时期士人官僚对亡国灭种的危机感,以捍卫、发扬圣教(孔教)的形式表现出来。有趣的是,御史文悌、杨福臻和给事中张仲忻、高燮曾等守旧派官僚,也与公车上书同时,举行了非难德国兵暴行的上书请愿。本来两者的意图如同床异梦般有着很大的差异,文悌等人只不过是借着保教之名,忧虑变故内乱的发生。但在反对侵略、捍卫圣教方面,双方有着相同的利害关心。

对变法派来说,这是宣传孔教的绝好机会。在背后策划此事的,是前面所说的康有为(因此时他已得到进士资格,故未参加公车上书)。在一个月后所写的孔教折中,他说:“吾国举国在孔教中,不必另设教会。但圣像之破坏令人寒心,若不合众聚讲,难成力量。”显然是针对即墨案的发言。此后不久,这一事件无疑又促使他要求制定教律和增设文庙。另外,从政治上看,更为重要的是第二次公车上书与保

国会的关系。保国会是在“国地日割,国权日削,国民日困”(康有为《保国会章程》)这一民族危机感日益高涨的形势下,以“保国、保种、保教”为号召组织起来的、戊戌维新运动中最大的学会(政治结社)。根据赵炳麟的《光绪大事汇鉴》,得知即墨案的消息后,江南道监察御史李盛铎劝康有为集合同志,召开一次大会。康氏遂向京官和会试举人发出呼吁,成立了保国会。^⑭但实际上,保国会的第一次集会是三月二十七日在粤东会馆召开的,当时即墨案尚未引起舆论的注意。因此,赵炳麟的记载是不正确的。但即使如此,几乎在同时出现的两种动态,在将保教与保国(还有保种)视为一体的观点上,反映了康有为等人变法思想相同的一面。闰三月十六日公车上书的署名者中,有64名举人加入了保国会,占《京城保国会题名记》186名的1/3。^⑮若将其他的公车上书计入,这一数字会进一步增加。保国会员当中,有相当一部分是公车上书运动的组织者与参与者。这也是梁启超所说的“国受范于教”^⑯的治教关系的图式,广泛渗透于当时开明士绅阶层的佐证。以康门弟子林旭为首的369名福建举人,在闰三月十二日的上书中很恰当地说道:“教者,国所与立”、“教存则国存”、“保教以保国”。^⑰

这样,对中国软弱和孔教衰微的敏锐的危机意识,从另一个方面来说,保教=保国的强烈使命感,促使他们成立保国会,并进而发起第二次公车上书运动。

三 庙产兴学与五月二十二日上谕

所谓庙产兴学,是指清末民国时期实行的一系列没收寺观神庙财产(寺院领地、田产、庙宇等)、充当振兴地方初中等教育费用的一系列政策、运动。其嚆矢是前面曾提到的康有为《请改直省书院为中学堂、乡邑淫祠为小学堂,令小民六岁皆入学,以广教育而成人才折》(以下简称“淫祠折”)。^⑱其中,大致包括两个提案。其一,各省府州县乡邑现有的书院、义学、社学、学塾,不论公私,一律改为中西兼习的学校。省会的大书院改为高等学(大学堂),府州县的书院改为中等学(中学

堂),乡邑的义学、社学改为小学(小学堂),近代的三级教育体制就是以此为模式的。其二,民间的淫祠诸庙改为小学堂,以其田产为公费,使六岁以上的民人子弟入学。与庙产兴学有关的政论,主要集中在废毁淫祠的主张上。

对高举尊孔保教大旗的康有为来说,这种想法也是理所当然的。他很早就注意到书院和淫祠的积弊,考虑如何将其有效地转用于振兴教育。但是,正如前面所看到的那样,按照戊戌以前的构想,取代各地淫祠的是文庙,而不是学堂。例如1895年的公车上书,主张“并令乡落淫祠,悉改为孔子庙,其各善堂会馆俱令独祀孔子,庶以化导愚民,伏圣教而塞异端”。^{①9} 同年的《强学报》第二号刊载有《毁淫祠以尊孔议》。^{②0} 即使在五月一日的孔教折中,也只是奏请“令天下淫祠皆改为孔庙”。这时,他似乎还没有把废毁乡邑淫祠与设立新式学堂直接联系起来。

那么,为什么到了五月中旬,康有为略显唐突地上奏学堂设置案呢?有趣的是,胡思敬《戊戌履霜录》中提到的汪文博致康有为的书简。据胡思敬所言,汪文博在得知四月二十九日宋伯鲁所上《请改八股为策论折》实乃出于康有为之手时,遂致函康氏,就科举改革陈述其见解。他认为科举弊害甚大,即使以策论代替八股,也于事无补;而建议完全废除科举,大力振兴学校。^{②1} 康氏阅信后极为高兴,遂借用其中的言词,起草了淫祠折。对于胡思敬的上述说明,尚无其他史料可以提供支持,因此属于孤证,无法确定其真伪,但可以将其作为理解康氏变换方针的一个启示。《戊戌履霜录》是当时人的记录,其中引用的史料可信性较高。至少在设立学堂方面,康氏受到汪文博启发的可能性很大。汪文博书简中,主张在府州县、省会、京师分别设立小学校、中学校、大学校,与康有为的淫祠折略有不同。而且尤为重要的是,汪文博没有说如何处置书院和淫祠。对此,容待今后予以考察。

收到康有为上奏之后,光绪帝于五月二十二日(7月10日)发布如下上谕,即“各省府厅州县现有之大小书院,一律改为兼习中学西学之学校”。与此同时,命令“民间祠庙,其有不在祀典者,即由地方官晓谕居民,一律改为学堂,以节靡费而隆教育”。四百余字的上谕,大部分

参照了康有为的淫祠折。为从文字的表现上说明两者之间的密切关系,以下列出原文,以供对照。

康有为·淫祠折	五月二十二日上谕
<p>我各直省及府州县,咸有书院。……今既罢弃八股,而大学堂经济常科,皆须小学中学之升擢,而中学小学直省无之,莫如因省府州县乡邑,公私现有之书院义学社学学塾,皆改为兼习中西之学校,省会之大书院为高等学,府州县之书院为中等学,义学社学为小学。……不论郡邑乡落,不论公私官民,皆颁发大学堂章程,令其仿照办理。……请旨先电飭各直省督抚,督率道府州县,各将所属书院义学社学学塾处所多少、教习人才高下、经费数目,限两月报明。</p>	<p>惟各省中学小学,尚未一律开办,总计各直省省会暨府厅州县,无不各有书院,着各该督抚,督飭地方官,各将所属书院坐落处所、经费数目,限两个月详查具奏,即将各省府厅州县现有之大小书院,一律改为兼习中学西学之学校。至于学校等级,自应以省会之大书院为高等学,郡城之书院为中等学,州县之书院为小学,皆颁给京师大学堂章程,令其仿照办理。其地方自行捐办之义学社学等,亦一律中西兼习,以广造就。</p>
<p>臣查上海电报局、招商局及广东闾姓规,皆溢款百数十万。……请严旨戒敕各疆臣、清查善后局及电报、招商局各溢款陋规滥费,尽拨为各学堂经费。……并鼓励绅民捐创学堂。其能力自捐万金、广募十万金经费者,赏以御书匾额,给以学衔。其有独捐十万巨款、创建学堂者,请特旨奖励,赏以世职,以资鼓励。</p>	<p>至各书院需用经费,如上海电报局、招商局及广东闾姓规,闻颇有溢款。此外陋规滥费,当亦不少。着该督抚尽数提作各学堂经费。各省绅民如能捐建学堂,或广为劝募,准该督抚按照筹款数目,酌量奏请给奖。其有独力措捐巨款者,朕必予以破格之实。</p>
<p>其中学小学所读之书、所办之章程,皆特设书局,编辑中外要书,颁发诵读遵行。</p>	<p>所有中学小学应读之书,仍遵前谕,由官设书局,编译中外要书,颁发遵行。</p>
<p>查中国民俗,惑于鬼神,淫祠遍于天下。以臣广东论之,乡必有数庙,庙必有公产。若改诸庙为学堂,以公产为公费……若此则人人知学,学堂遍地。</p>	<p>至于民间祠庙,其有不在祀典者,即由地方官晓谕居民,一律改为学堂,以节靡费而隆教育。</p>

官界和社会是如何看待这一令人颇感唐突的上谕呢?遗憾的是,与此有关的史料并不多。从后来的历史发展来看,上谕的发布的确是清末庙产兴学运动的先行。但实际上,它对于戊戌新政中设立学堂究竟发挥了多大的实际效果,还是令人怀疑的。梁启超在《戊戌政变记》中称:五月上谕颁下后,“奸僧恶巫”对此心怀怨恨,贿赂权贵、活动宦

官。佛教界的反对,成为政变的“一小原因”^②。另外,还如同书中所介绍的那样,当时围绕这一上谕,还流传着光绪帝已信奉基督教的说法。守旧派大臣当中,甚至传言皇上服用了康有为进献的药水,性情大变,要在宫中设立礼拜堂。^③这一传闻表明了反对戊戌新政的旧党势力的强大。事实上,拥有众多资产和免役特权的僧道势力,面对这一上谕,与宫中的大官和宦官互通声气,明里暗里予以抵抗,或对形势进行观望。苏继祖的《清廷戊戌朝变记》,为我们描述了舞台背后的情形:

京师有贤良寺者,大庙也。其主僧交接皆朝贵,无权公侯不足承其颜色。当僧道奔竞时,有当轴告之曰:“勿怕,少安勿躁可也。”西山之僧,多与内监厮熟,亦曾闻诸有权太监言:“有太后在,能拆庙宇乎?”此等事,俟大局定后办之未晚。^④

僧道界的有影响者,与宦官势力相结托,试图反对新政上谕。之所以会出现这种情况,显然是因为有西太后做他们的后盾。不难想像,笃信佛教的西太后,在听到五月二十二日的上谕后,对光绪帝的不信任和愤怒日益强烈。

作为实际问题,怎样筹措资金、接受哪处庙产、在何处建立校舍等具体措施均委托给各地的各级官僚,因此在执行时遇到了众多的困难和障碍。全面负责戊戌教育改革的管学大臣孙家鼐,在六月十七日的奏折中,列举了在五城(北京城内)设立学堂面临的诸多问题。这是直接针对六月六日上谕所作的回应。该上谕在围绕北京五城设立中小学堂一事上,令其“斟酌办理”。孙氏奏折中首先指出,京师大学堂章程(其下设有中学堂、小学堂)仅举其“大端”,至于“详细节目”并不完备。其中最大的难题,是如何解决开设学堂必需的经费。为此,他一方面建议由五城御史(中、东、西、南、北五城的巡城御史)“设立劝办”,一方面解释顺天府由于“经费未齐”,不得不暂时延期。另外,对于废毁淫祠的方针,主张是否暂借庙宇以及将来建立学堂的场所等问题,可使五城御史“随时斟酌”,表现出一个实务家的慎重态度。^⑤天子脚

下的北京尚且如此,地方上的实施情况也就可想而知了。

五月二十二日的上谕,命令各省督抚在两个月内、报告开设学堂的情况。但是,对此新政上谕,来自地方的反应似乎非常迟钝。七月三日(8月19日),总理衙门再次向各省传达上谕,提示报告期限临近,要求立即复奏。^⑥到了七月下旬,地方督抚的报告终于汇总上来,但多为敷衍了事之作。^⑦山西巡抚胡聘之称:“学堂之与书院,名异而实同,均为造就人才之地”^⑧,公然与上谕唱反调。总而言之,如张之洞所指出的那样,在实行中最大的障碍,是“延师”和“筹款”二事。^⑨各省的报告中,也几乎都毫无例外地谈及于此。这些都是积弊深厚的乡党社会无法简单解决的问题。因此,康有为废书院、淫祠改为学堂的计划,未能取得预期的成果。其他诸多新政建议,也同样伴随着百日维新的失败而遭撤废。政变之后的上谕云:

大学堂为培植人才之地,除京师及各省会业已次第兴办外,其余各府州县议设之小学堂,着该地方官斟酌情形,听民自便。其各省祠庙不在祀典者,苟非淫祠,著一仍其旧,毋庸改为学堂。^⑩

此时距五月二十二日的上谕,只有七十八天。

四 僧道与淫祠

五月二十二日上谕的要点之一,是将“不在祀典”的民间祠庙一律改为学堂,以振兴教育,即废毁拥有庞大庙产的淫祠,将之转用于教育事业。如果这样,在《会典》中有资格、方式、册籍等详细规定的僧道二教,应与淫祠和邪教有所区别,属于国家管理和保护的對象。事实上,清朝政府对于僧道也采取了特别的行政措施,分别发给僧尼、寺观以度牒、执照等作为许可证。在京师和地方还分别配置僧道官,对他们进行经常性的监督。^⑪当然,有损治安、风俗的行为和超越制度占有田

产是被严格禁止的,但一般来说,“僧道如能守戒律、顺身份、为生计,不禁止其蓄有私人财产”。^②

那么,为什么针对五月二十二日的上谕,京师的僧道界一同掀起反对运动呢?康有为并未把佛寺列入淫祠之中,但《自编年谱》中说,上谕的颁布和“地方无赖藉端扰挟”^③却是他所没有想到的。

根本的问题,当然还是经济问题。“直省寺观庄田,动逾万亩。衣税食租,碍民生计。”^④如何收回、利用寺观庙宇所拥有的庞大的田产,就成为振兴教育的一个焦点。康有为、梁启超后来也承认,五月二十二日的上谕,就是欲将淫祠田产的地租收入冲抵开设学堂的经费。^⑤在确立近代教育、需要庞大费用之际,作为应急对策,即使是有度牒、执照的寺观,闲置的祠庙也自然成为人们视线注意的对象。^⑥另外,作为实际问题,“民间的寺庙中有将佛教和道教混合起来的東西,有的佛教僧侶就居住在祭祀被禁諸神的神廟里,佛寺中也有祭祀被禁諸神的場所,因此僧與佛寺被卷入打倒迷信、破壞偶像的狂潮中”^⑦。此类事例为数不少。不仅佛教,道教诸神更是难以与淫祠划清界限。中国式的神佛混淆的现象,也对这一时期排斥佛道的风潮起了推波助澜的作用。

需要指出的是,庙产兴学的建议,虽然从现实的实行情况来看陷于困境,但当时的官僚士人层对其却以善意相待。其背景是社会上存在的对振兴洋务的期待以及由此对僧侣、道士的敌意和反感。特别是对于希望通过教育改革、实现富国强兵理想的开明知识分子来说,那些虽然坐拥富裕资产,却又“夺尼山(孔子)之席,惑愚民之心,作无益之事,伤有用之财”^⑧的祠庙,不论其是国家公认的寺观,还是祀典无载的淫祠,均不能放任不管。在当时的报纸杂志中,频频可以看到主张对无为徒食的僧道予以处罚、迫其劳动的文章。作为其中的一个典型,在此仅介绍《申报》一篇社论中对五月二十二日上谕的有关报道。文章在断定僧道为“数千万无衣无食、游手好闲之人”之后,谈到如何处理他们时说:

今议诸地方官,实查每州县有僧道若干名,造册呈报其在十

六岁以内者,如愿蓄发还俗,听之。十六岁以外,则量其才力,教以工艺,不使稍有偷惰。其从前作奸犯科、劣迹昭著者,则更罚作苦工。夫芸芸亿万众,不外士农工商四途。然皆终岁勤动,以自食其力。惟若辈煖衣饱食,惰游以嬉。揆其情理,断不可恕。今稍示薄惩,俾其体肤筋骨略习勤劳,亦不为过。至女尼,凡年在二十以内,能勤慎操作者,则许还俗,出嫁。其中年以外,则尤半骄惰成性,不可救药,则亦卖为人奴。年老无能者,则入养济院。⑧

《申报》是在上海发行多年的、近代中国屈指可数的大报。综观这一时期的舆论,总的来说对维新变法较为冷淡;但唯独对五月二十二日上谕,众口一词地表示赞成。年轻、善良者,使其劳动生产;犯罪或年老无能者,惩以苦役。从中可以感受到对包括僧道在内的大众宗教的新的看法,即无为和懒惰是罪恶、劳动是一种纪律,训练此类近代所特有的对身体的认识(M. 福柯《规训与惩罚:监狱的诞生》)。还有借用经书中的“自食其力”(《礼记·礼器》)所表露出来的、对生产—监视装置关心。这表明,福柯在近代西方所创立的纪律、训练的观点,已逐渐深入到以国家统合为主题的清末中国知识分子的内心世界当中。

以此佛道无用论为背景,从清末到民国,在全国兴起了庙产兴学的浪潮。各地的寺观庙宇在物理方面、经济方面都受到决定性的打击。尽管戊戌维新运动失败了,但五月二十二日上谕所播下的种子,已广泛深入到相对独立的社会空间之中。当然,在这一过程中,也有不少官僚、军阀、土豪等趁政治混乱之际,借公共事业之名,从无力的寺庙手中夺取财产,以肥私腹。⑨

让我们重新来看五月二十二日上谕。如上所述,上谕的重点在于将各地的淫祠改为学堂,以其资产转用于教育。成为议论焦点的是作为废毁对象的淫祠。实际上,上谕之中并无淫祠之语,与之相对应的是“民间祠庙,其有不在祀典者”的表现。这是否就等同于淫祠呢?恐怕还不是那么简单。让我们来仔细推敲一下上谕原文。首先,所言的“祀典”,是指清代编纂的《大清会典》、《会典事例》和《大清通礼》等与国家祭祀有关的法典的总称。祀典中所记载的庙祀为正祀,无载的

（“不在祀典”）是淫祀（供奉之神庙为淫祠）。此外，上谕之所以明言“民间”祠庙，其意在于将已经接受官祀（地方官作为职责所实行的祭祀）的祠庙置于对象之外。但实际上，因为地方官只奉祀祀典中记载的神灵，故此官祀即为正祀。从法典上的定义来看，应该是这样。但较为复杂的是，即使是“不在祀典”的淫祠，“其无妨害公安、紊乱风俗之虞者，任其地方人民崇敬，勿敢禁止也”^④的现实又是存在的。五月二十二日上谕中，将其一律视为淫祠，定位为禁压的对象。对清朝来说，这意味着重大的方针变化。

在此无暇详论清朝的宗教政策，简单地来说，关于其特性可以有两种不同的理解。其中之一是，清朝站在以儒教为正统的立场上，对包括僧道在内的各种宗教信仰一直采取压制或否定的态度。对于那些有可能密谋政治叛乱的“淫祠邪教”，更是予以弹压。历代皇帝对于僧道的态度，总的来说是抑压性的。乾隆二年（1737年）的上谕称：释道二教同为异端，之所以未予禁绝，是因为念及僧道也是一种谋生的手段，若对社会风教没有大的妨害，不必迫其还俗、逼其失业。对于僧道，使其不生不死、数量渐趋减少，是较为理想的。^⑤此后，清朝基本上继承了这一上谕的精神。这种见解得到了广泛的认可。据此，儒教以外的教义均被视为异端，是国家限制或排除的对象。

对此，近年来在美国兴起了一股从宗教的多元主义角度（Religious Pluralism）对中国文化的特点进行再评价的新的潮流。这种观点认为，在以儒教为正统的传统中国，宗教（佛道等其他民间信仰）的存在形态，并不像西方基督教社会所看到的那样带有排他性、非宽容性。只要能够保障政治上的安定，国家对儒教以外的宗教、世俗观念体系采取令人吃惊的宽容态度。不仅如此，尽管国家经常试图通过精英分子（官僚、乡绅）给民众文化烙上某种标记，但实际上民间的宗教信仰往往与精英分子拥有共同的、非正统的价值和礼仪。^⑥

根据这种观点，针对淫祠，朝廷和官僚并未采取一边倒的禁止、排除态度。并不因为祀典无载就是淫祠，而是根据祭祀的实际活动和由此带来的社会影响、效果加以判断。谈及中国人的宗教仪式（特别是葬礼），在此不能不涉及 J. 沃特松（Watson）提出的“正确实践”的命

题。^④他认为,在帝制后期的中国社会,只要执行正确的礼仪,信奉什么并不是重要的问题。与礼的信仰相比,实践被置于优先地位。换言之,国家对社会所寻求的价值,并不是“正统观念”(orthodoxy),而是“正确实践”(orthopraxy)。国家通过“正确实践”,将民族宗教、背景各异、具多样性信仰的复合社会,成功地整合为中国(Chineseness)这一文化统合体。对于沃特松的命题,E. S. 罗斯基(Rawski)氏尝试着从历史学的立场出发,进行批判性的继承。面对中国文化的多样性与统合性、正统(儒教)与异端(民间信仰)、国家与社会等一系列的问题,以正统观念/正确实践的概念为线索,以期展现新的研究思路的尝试,的确是新颖的。

在围绕淫祠进行议论之际,沃特松命题也被认为是有效的。《清国行政法》中亦称:“非不享官祀,即为淫祠。淫祠与否,当依事实而决之。”^⑤是否为淫祠,要根据其实践(政治及宗教上的)是否与国家的规定相抵触为基准予以判断。例如,即使是“不在祀典”的祠庙,只要它的仪式和象征不与正祀(官祀)相违背,就不会被视为淫祠,受到弹压。与此相关,有一个非常有趣的事例,即前面提到的即墨案中议论纷纷的、与圣像有关的“正确实践”问题。孔庙中何时开始供奉塑像,具体时间并不清楚。似乎至少是从宋代以后,已相当普遍化了。但是,如果按照正祀的规定,应该在孔庙中设置的不是塑像,而是木主(木制的牌位)。实际上,在明清的会典当中,并没有安置圣像的规定。因此,在后代曾围绕塑像、木主问题展开过激烈的争论。正如在嘉靖九年(1530年)的“神像破坏令”中所看到的那样,撤去塑像、设立木主这一国家的公开申明并未改变。^⑥《光绪会典事例》卷四三六中“供奉神牌”的文字表明,清朝也继承了这一原则。因此,如果严格按照祀典的规定予以解释,即墨孔庙中供奉孔子像自身,即使被视为违反正祀的偶像崇拜行为,也没有什么不可思议的。实际上,四月十日的《申报》在嘲讽即墨案被捕风捉影的传说所左右的同时,也谈到偶像的问题。“各省府州县,皆有文庙类。皆供奉栗主(指木主),未闻有供像者。所以崇体制,示尊严也。即谓山东系圣人生长之乡,装塑圣容,俾彼都人士得以有所瞻仰,然非寻常祠宇可比,可以任人入内游观。”^⑦因为现

实中,各地孔庙均供奉塑像,显然这是针对提倡孔教的康梁一派所放出的箭。所谓“崇体制,示尊严”,实际上是提醒防止对孔子的过度崇拜,可能会对清朝皇帝的权威造成伤害。圣像、木主之争,变法派一方也是十分清楚的。此前所引的麦孟华、梁启超等人闰三月十六日的《公呈》,抓住明代张孚敬(张璁,1475—1539年。正德年间进士,曾上书嘉靖帝,要求剥夺孔子王号、撤去塑像等。为此,嘉靖九年颁布了“神像破坏令”)。当以木主取代圣像的奏言,以“即墨尚存古义”相反驳。暂且将设置塑像是否符合祀典之事放在一边,而是希望以德国兵的破坏行为唤起人们的注意。

暂且不论《申报》与“举人公呈”哪一个有道理(以“正确实践”的观点来看,可以说哪一方都有理),不仅淫祠,甚至连孔庙中的塑像,也可能立即引起是非存立的议论。这样看来,只是以“不在祀典”为由,排除、禁止各种寺庙,显然是对清朝向来极为“宽容”淫祠的宗教政策的重大挑战。五月二十二日的上谕,从文字上来看,只不过是旧有规定的再确认。但实际上,意味着清朝对民间信仰所持态度的根本性改变。全面排除从僧道到“淫祠”之类的异端,使孔教国教化。换言之,实现由国家信仰的一元化管理和支配,从中可以看出康有为所梦想的“孔教国家”的本质。

五 《劝学篇》与庙产兴学

最后,简单地谈一下张之洞与庙产兴学的关系。实际上,几乎与康有为上奏淫祠折同时,湖广总督张之洞在《劝学篇》中,也同样提出设立学堂的计划,即在谈及中体西用论时,经常被引用的《劝学篇》外篇第三《设学篇》。主张“天下广设学堂”的《设学篇》,以其后段的“新旧兼学,旧学为体,新学为用”而闻名;而在此应该注意的是前一节,他在其中首先主张应改书院为学堂;其后,在涉及经费问题时,他说:

或曰:“府县书院,经费甚薄,屋宇甚狭,小县尤陋,甚者无之,

岂足以养师生、购书器？”曰：“一县，可以善堂之地、赛会演戏之款改为之。一族，可以祠堂之费改为之。”“然数亦有限，奈何？”曰：“可以佛道寺观改为之。今天下寺观，何止数万？都会百余区，大县数十，小县十余，皆有田产，其物业皆由布施而来，若改作学堂，则屋宇田产悉具，此亦权宜而简易之策也。方今西教日炽，（佛道）二氏日微，其势不能久存，佛教已际末法中半之运，道家亦有其鬼不神（《老子》第六十章）之忧。”⁴⁸

在上述的问答体中，他主张将寺观所拥有的田产转用于学堂，并进而提出具体的办法：

1. 将寺观的十分之七改为学堂，余下的为僧道居住之处。
2. 寺观的田产中，学堂用其十分之七，僧道食其三。
3. 计其田产所值，奏明朝廷旌奖。僧道不愿奖者，移奖其亲族以官职。
4. 各省使荐绅于其乡兴学堂，调查本县寺观情形，若联名奏请，皆许可之。⁴⁹

这样，如果将僧道的庙宇田产改为学堂，“万学可一朝而起”，其言语中充满了对振兴教育的期待。也许已预想到可能会有抵抗和反对，故又称“若得儒风振起，中华又安，则二氏固亦蒙其保护矣”。实际上，是站在视儒教为正统的立场上，对佛道二教的彻底排击，即凡为中华之民，不应拥有经典之中圣人教导以外的信仰。他又引唐武宗会昌废佛的先例，认为前代“或税其丁、废其法，或抑释伸老”，是因“私”废佛；而当今收用寺产是为“本县育才”，加之又有旌奖，因此是为“公”之举。针对为“公”兴学论，虽然有“兼学西文为公事，则彼之慈悲渡世者独非公事乎”⁵⁰之类的反对意见，但总的来说，广大士人还是广泛地予以接受的，对庙产兴学舆论的普及起了很大的推动作用。作为其中一例，此前言及的《申报》光绪二十四年六月四日的社论，介绍了《劝学篇》中的这段议论，对其废毁僧道的主张，作了充满善意的论评。⁵¹

《劝学篇》作于戊戌三月，不久即经张之洞门下黄绍箕之手进呈给光绪帝。六月七日（7月25日）的上谕中，称赞《劝学篇》“持论平正通

达,于学术人心大有裨益”。将其副本各颁一部与各省督抚学政,令广为刊布。因此,该书在短时期内迅速传遍全国,相继在各地刊刻、发行。一说其发行总数在百万册以上。

张之洞与康有为不同,并未将这种议论以奏折的形式进行展开。另外,康有为的奏折专以淫祠为对象,而《劝学篇》则是针对着佛寺道观,从中可以看出两者的差异。虽然有不同之处,但是两者的基本立场正如所看到的那样,非常接近。而且,其公开的时间也几乎相同。这只是单纯的偶然巧合,还是(尽管这种可能性很小)事前曾有所接触、协议呢?

有一点可以肯定的是,张之洞之所以提倡庙产兴学,其多年来地方官僚的经历在其中发挥了很大作用。而对教育改革尤为重要的,是他从同治末年到光绪初年,作为四川学政负责边疆地区文教政策的时期。这一时期,他为了向学生指示做学问的门径,著有《辘轩语》一卷(光绪二年[1876年]初刻)。其中的《劝置学田说》,即可视做后来发展为庙产兴学的原案。^⑤其中,主张用募自各县绅民的公捐购置学田,每三年统计一次所获之租,以充当学费。学田制原本可以溯及古代,并非张之洞的发明。他所下的功夫在于,考虑到官吏劝捐弊害较多,认为应当让地方绅民筹办。此后,他历任山西巡抚、两广总督、湖广总督,细致地观察各地的民情,在教育改革的呼声日渐高涨之时,将视线集中到在地方社会占有一定地位的寺观庙宇之上,提出了庙产兴学的主张。《劝学篇》付梓后不久,张之洞在四月十一日的奏折中,要求将“丁漕”的一部分转为“学堂捐”,作为“学堂永远经费”,委托“公正绅士”对其运用进行管理。^⑥他解释这一方案是“以本地之款育本地之才”,实际上可以看出是此前的“劝置学田”构想的延续。

总之,张之洞的劝置学田(庙产兴学)的计划,是其站在地方实务官僚的立场上构想出来的、较为现实的振兴教育的手段。这是与完全没有官僚履历的康有为最大的不同之处。另外,以稳健为主旨的、折中主义的改革方案,也与以孔教国教化为目的的康有为的变法思想具有相当大的差距。尽管这样,在戊戌新政的一个时期,两人的教育改革方案出现了部分交叉。1895年的强学会封禁、1898年的戊戌政变、

1900年的自立军起义等,在政治上总是尖锐对立的两者,却在庙产兴学的问题上得出了相同的答案。

结 语

因戊戌政变而似乎一时受挫的庙产兴学运动,在清末新政的教育改革中又得以复苏。例如,光绪三十二年(1906年)四月二十二日的《学部奏定劝学所章程》中有“推广学务”一条,列举了在农村普及初等教育的方法。其中的“劝学”、“兴学”、“筹款”、“开风气”、“去阻力”诸项,均是对戊戌维新剩余课题的继承。尤其是第二项“兴学”,更是标志着庙产兴学的公开复活。其中倡言:“计算学龄儿童之数,须立若干初等小学。计各村人家远近,学堂须立于适中之地,查明某地不在祀典之庙宇、乡社,可租赁为学堂之用。”^⑤促进了全国各地新式学堂的设立。这样,来自上面的政策,加之知识分子提出的破除迷信的口号和军阀割据造成的政治混乱,民国以后对祠庙寺观的破坏和占据日益激化。

而且这种变化,不久也波及到康有为的孔教,即众所周知的五四新文化运动中“打倒孔家店”口号的提出。首先被列为破坏偶像攻击对象的是孔庙。这一时期,康有为最大的敌对者陈独秀说:

中国文庙遍及郡县,春秋之祀,官厅学校,奉行旧久,盖俨然国教也。……国家收入,乃全国人民公共之担负,非孔教徒独立之担负。以国费立庙祀孔,亦当以国费建寺院祀佛、道,建教堂祀耶、回;否则一律不立庙、不致祭,国家待遇各教,方无畸重畸轻之罪戾。^⑥

陈独秀起草该文时,国内激烈议论的大问题正是孔教的国教化。关于孔教的规定是否可以记入宪法,它是否可以与宪法所规定的信教自由并行不悖,以陈独秀为代表的《新青年》群体给予的答案当然是“不”。

陈独秀在上面的文章中,用这样的话来作结语:“应毁全国已有之孔庙而罢其祀。”

这样,康有为等人主张的孔教独尊、立庙祀孔的主张,并未能得以实现;而是被比庙产兴学的启蒙主义更为彻底的口号,即五四的“科学和民主”所取代。

注 释

- ① 汤志钧编:《康有为政论集》上册,第132页,中华书局1981年版。
- ② 拙稿《康有为与孔子纪年》,《学人》第2号,1992年7月。
- ③ 房德邻:《康有为与孔教运动》,载于《北京师范大学学报》1988年第6期。
- ④ 康有为在《两粤广仁善堂圣学会缘起》(1897年)中,将“庚子拜经”作为其活动的第一要事。“每逢庚子日大会,会中大夫衿带陈经行礼,诵经一章,以昭尊敬。其每旬庚日,皆为小会,听人士举行”。此外,康有为的得意弟子徐勤在《日本横滨中国大同学校学记》(载于《知新报》第五十二册,光绪二十四年闰三月二十一日)中,亦称:“一日尊敬,今宜立孔子之像,复七日来复之义,作尊圣之歌,行拜谒之礼,便朝夕讽诵,咸沾教。”“七日来复”源自《易·复》。但是。“七日”一般为七个月之意,此处的解释乃模仿基督教的星期日礼拜,不免过于牵强附会。
- ⑤ 《日本变政考》卷四“明治五年三月二十三日”条按语。
- ⑥ 矢泽利彦:《关于孔子崇拜仪礼(释典)》,载于《思想》792号,1990年6月。
- ⑦ 孙家鼐:《奏译书局编纂各书请候钦定颁发并请严禁悖书折》(光绪二十四年五月二十九日),载于中国史学会主编《戊戌变法》(中国近代史资料丛刊Ⅷ)Ⅱ,第431页,神州国光社,1953年。
- ⑧ 陈宝箴:《奏厘正学术造就人才折》(光绪二十四年五月),《戊戌变法》Ⅱ,第385—389页。
- ⑨ 岛田虔次:《辛亥革命时期的孔子问题》,载于小野秀美、岛田虔次编《辛亥革命研究》,筑摩书房,1978年。
- ⑩ 林克光:《革新派巨人康有为》,中国人民大学出版社1990年版,第217页。另外,还可参见同书216页《因独国人毁坏山东即墨县文庙孔子等人像上书一览表》。
- ⑪ 孔祥吉:《戊戌变法时期第二次公车上书述论》,载于《戊戌维新运动新探》,湖南人民出版社1988年版。830名署名者一览,收于同书第332—342页《第二次公车上书题名录》。
- ⑫ 据《国闻报》光绪二十四年闰三月十六日《拟上请办独人拆毁山东孔庙呈稿》。

- ⑬ 以下关于即墨案的记述,主要根据《清德宗景皇帝实录》卷四一七至四一八以及林克光著书第 217 页。
- ⑭ 赵炳麟:《光绪大事汇鉴》卷九《赵柏严集》(近代中国资料丛刊第三十一辑),第 475—476 页。
- ⑮ 《京城保国会题名记》,载于《国闻报》光绪二十四年闰三月二十四日。
- ⑯ 梁启超:《复友人论保教书》,《饮冰室文集》之三。原载于《知新报》第二十八册(光绪二十三年七月二十一日)。
- ⑰ 福建举人林旭、林庆喜等 369 人《为圣像被毁、圣教可忧、请飭总理衙门责问独人公呈》,转引自前引孔祥吉书第 319 页。
- ⑱ 《杰士上书汇录》卷二所收。另外,《知新报》第六十三册(光绪二十四年七月十一日)亦以《请飭各省改书院淫祠为学堂折》的题目登载,字句有部分差异,但落款时间均为戊戌五月。孔祥吉氏认为,此折未见载于军机处《随手登记档》,因此未经总理衙门代呈,而是直接上递的(前引《戊戌维新运动新探》第 139 页)。但文中言及五月十五日的上谕,如同随后将要论述的那样,以此为基础又起草了五月二十二日的上谕,因此这一奏折很可能是在五月十五日至二十一日之间,以某种形式送到了光绪帝的案头。(参见前引《康有为政论集》上册第 313—314 页的说明)
- ⑲ 前引《康有为政论集》上册,第 132 页。
- ⑳ 汤志钧:《戊戌变法史》,人民出版社 1984 年版,第 156 页。原文未署名,但执笔者被认为是康有为或其弟子。
- ㉑ 胡思敬:《戊戌履霜录》卷一《戊戌变法》I,第 360 页。
- ㉒ 梁启超:《戊戌政变记》第三编第二章《政变之分原因》,载于《戊戌变法》I,第 271 页。
- ㉓ 苏继祖:《清廷戊戌朝变记》,载于《戊戌变法》I,第 337—338 页。
- ㉔ 同上。
- ㉕ 孙家鼐:《奏议复五城添设小学堂请飭设法劝办折》,载于《戊戌变法》II,第 434 页。
- ㉖ 《清德宗景皇帝实录》卷四三二,光绪二十四年七月三日上谕。
- ㉗ 国家档案局明清档案馆编《戊戌变法档案资料》(中华书局 1958 年版)六《筹设文武学堂及游学章程》中,收录有山西巡抚胡聘之、直隶总督荣禄、湖南巡抚陈宝箴、两江总督刘坤一等的奏折。
- ㉘ 同上书,第 277 页。这是戊戌政变后,将书院存在正当化时经常使用的表现。
- ㉙ 张之洞:《致总署》(光绪二十四年七月十八日发),载于《张文襄公全集》卷八〇《电奏八》。
- ㉚ 《清德宗景皇帝实录》卷四二七,光绪二十四年八月十一日上谕。

- ① 参见临时台湾旧惯调查会《清国行政法》(1966年大安影印本)第四卷第一编第十章第二节第二款《佛教及道教》。
- ② 同上,第103页。
- ③ 《康南海自编年谱》“光绪二十四年五月”条,载于《戊戌变法》IV,第149—150页。
- ④ 蔡镇藩:《奏请审官定职以成新政折》,光绪二十四年七月,载于《戊戌变法》II,第384页。
- ⑤ 《康南海自编年谱》“光绪二十四年五月”条,载于《戊戌变法》IV,第149页。梁启超:《戊戌政变记》第一编第二章《新政诏书恭跋》,载于《戊戌变法》II,第35页。
- ⑥ 牧田谛亮:《清末以后庙产兴学与佛教教团》,载于东亚同文书院大学东亚研究所《东亚研究》第六十四号,1942年,第87页。
- ⑦ 塚本善隆:《中华民国的佛教》,载于《塚本善隆著作集》第五卷《中国近世佛教史的诸问题》,大东出版社1975年版,第274页。
- ⑧ 《论中国变政并无过激》,载于《知新报》第七十七至七十六册。光绪二十四年十一月,《戊戌变法》III,第297页。
- ⑨ 《申报》光绪二十四年六月四日《恭读五月二十二日上谕谨再注》。与之相同的废毁僧道寺观的议论,还可见诸《国闻报》光绪二十四年三月二十四日(来稿)《废寺观以兴学校论》、《申报》六月十七日《论中国释道二教有衰微之机》等。
- ⑩ 关于民国以后的庙产兴学运动,前引牧田、塚本论文有详细论述。
- ⑪ 前引《清国行政法》第四卷,第67页。
- ⑫ 《清高宗纯皇帝实录》卷三八,乾隆二年三月十一日上谕。还可参见塚本善隆《明清政治的佛教去势——特别是乾隆帝的政策》,前引《塚本善隆著作集》第五卷所收。
- ⑬ Kwang-ching Liu ed. *Orthodoxy in Late Imperial China*. University of California Press, 1990. 特别是 Kwang-ching Liu. “Introduction”以及 Richard Smith, “Rituals in Ch’ing Culture”。
- ⑭ Jams L. Watson, “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance”, in James L. Watson and Evelyn S. Rawski co-ed., *Death Ritual in Late Imperial China*. University of California Press, 1988.
- ⑮ 同注⑪。
- ⑯ 小岛毅:《儒教的偶像观——围绕祭礼的有关言论》(东大中国学会1991年研究大会报告)。
- ⑰ 《申报》光绪二十四年四月十日《闻报纪毁圣讹言一则率书其后》。即墨文庙中,与神主同时还供奉有塑像之事,在同治十二年刊行的《孔庙县志》卷一〇《艺文·文类

中》林薄《重修文庙碑记》中可以得到确认。

- ④⑧ 陈山榜：《张之洞〈劝学篇〉评注》，大连出版社 1990 年版，第 104 页。
- ④⑨ 上述整理，据前引牧田论文。
- ⑤⑩ 何启、胡礼垣：《〈劝学篇〉书后·〈设学篇〉辨》，《新政五编》所收，上海格致新报馆，1901 年。
- ⑤⑪ 同注④⑨。
- ⑤⑫ 参见前引牧田论文。但是，《劝置学田说》后来从《张文襄公全集》（1928 年刊）所收《辘轩语》中删除。删除理由不明。
- ⑤⑬ 朱寿朋编：《光绪朝东华录》第四册，中华书局 1958 年版。
- ⑤⑭ 朱有璣主编：《中国近代学制史料》第二辑，华东师范大学出版社 1987 年版，第 145 页。
- ⑤⑮ 陈独秀：《再论孔教问题》，《新青年》第二卷第五号，1917 年 1 月 1 日。

（周长山 译）

近代中国的体制构想^{*}

佐藤慎一

20 世纪初,中国出现了关于将来中国实行什么样的政治体制的众多构想。本章将对这些构想者们对中国专制问题的思考进行分析。

一 体制构想的历史演变

最初的体制选择

根据历史记载,中国首次面临体制选择问题是在公元前 221 年。这一年,秦灭齐统一天下,确立了自揭开春秋时代序幕的周朝东迁以来(公元前 770 年)549 年之后,揭开战国时代序幕的晋三分(公元前 453 年)232 年之后的统一权力。对于在中国历史上首次称帝的秦始皇而言,如何实现国家从战时体制向和平体制的转移,用什么样的政治体系来统治以武力统一的天下成为最优先的课题。

据《史记》记载,丞相王倌围绕这个问题的处理,提出了模仿周朝体制,将皇族立为王封到各地的方案,即所谓的封建制。在群臣参与

^{*} 本文译自《近代中国的知识分子与文明》第三章,东京大学出版会,1996 所收“补论”。

此案时,以法家闻名的廷尉李斯坚决反对。他认为,周朝之所以衰败,天下大乱,就是因为被册封各地的皇族随着时间的推移和世代的变化,独立性不断加强,才导致相互之间纷争的发生。秦如果采用周朝旧制,就是重蹈周的覆辙,不可能实现永久的和平。

李斯主张以在占领地区已经实施的郡县制代替封建制,将郡县制扩大到全国。按照他的方案,全国都是皇帝的直辖地,由皇帝派遣的非世袭的官人治理。这是中国史无前例的极端中央集权的体制构想。

在两种选择面前,秦始皇决定选择郡县制。他实施焚书坑儒的目的之一,也在于防止体制选择争论的再次发生。儒家将古代理想化,批判新制度,秦始皇就是要抹杀主张复古的言论。

但是,秦王朝由于反乱在很短的时间内就崩溃了。与始皇帝的期待相反,郡县制没能保障持续的和平。另一方面,取代秦朝的汉王朝采用了郡国制,在直辖地采取郡县制,其他地区则封一族为诸侯王,允许世袭。以此修正过度的中央集权,部分地恢复封建制,依靠血族的纽带换取统治的持续安定。不过,诸侯王和中央集权之间的关系越来越紧张,在汉王朝成立半个世纪之后,诸侯王联合举起了反旗,封建制还是没有得到持续安定的保障。

第二个划时代

在秦始皇的抉择经过二千多年的 20 世纪初,中国人再次面临体制选择的问题。

清王朝的末期是对外危机加剧的时期。甲午海战失败,导致国土被瓜分和支付庞大的赔款;1897 年开始的诸列强在中国势力圈的争夺在第二年的夏天进行完毕;雪上加霜的是义和团事件的败北,使得中国被课以 4.5 亿两的赔款,几乎相当于甲午战争赔款的两倍;向中国出兵的俄罗斯将大军驻屯满洲,大有以武力合并之势。如果无视事态的发展,中国将如非洲大陆一样,国土被诸列强瓜分为殖民地,国民沦为诸列强的奴隶,这种可怕的瓜分,对当时的中国人而言,具有相当大的现实性。

在这种危机四伏的时刻,越来越多的人认识到仅仅依靠对旧体制进行部分修改已经难以保证中国的存续。即使是西太后等保守派操纵的清政府,也在义和团事件之后的1901年1月发布了“罪己诏”,就过去的事态进行自我批判,开始实施被称为“新政”的政治改革。如果说是否进行改革曾是中国政治的焦点,在这个时期改革已经成为理所当然的前提,争论的焦点转到了进行多大规模的改革和如何着手改革,以及以什么样的速度实行改革的方面。总之,不管进行什么样的改革,使中国强大,能够应对瓜分是不可缺少的课题,为此必须构想新的政治体制。

所谓新的政治体制,是指既不同于郡县制又有别于封建制的政治体制。从秦始皇到今天的二千多年间,中国人执拗地反复坚持这样一个问题:“到底郡县制和封建制哪一个更好?”二千多年间,尽管经历了二十多个王朝的更迭,中国人始终以政治体制为中心展开议论,最后也没有想到有别于郡县制和封建制的第三种政治体制。因此,众多的王朝一方面坚持采用以郡县制为基础的政治体制,另一方面却将以封建制为理想的儒教统治正当化。所以,人们认为从封建制向郡县制的变化是一种必然,无论主张郡县制历史优越的学说,还是列举郡县制缺陷、主张以复兴封建制克服郡县制缺陷的学说,都有一定的根据和局限,不可能得出论争的结论。

这种论争框架即使受到“西洋的冲击”也没有立刻发生变化。比如说,在推定著于1860年的《校邠庐抗议》(冯桂芬,1809—1874年)中,有“采西学议”一章,以最早主张导入西学而闻名,而有关统治方法却主张恢复封建制(“复宗法议”)。当然,冯桂芬的主张绝不是基于向往过去时代的议论错误,相反当时正值太平天国运动,他谋求提高地方乡绅的社会实力,强化地方自治,是基于活生生的现实的政治改革论。这样的改革议论,一见就非常陈旧,但从不得不采取让封建制理念复活的题材上,我们可以看出封建论与郡县论议论框架的经久不衰。

20世纪初中国人的划时代的体制选择在于首次摆脱了封建制与郡县制的议论框架。在中国体制构想史上,如果把秦始皇的选择定义为第一个划时代,那么20世纪初的选择则应该评价为第二个划时代。

用词的变化

第二个划时代的体制构想明显地有别于以前体制构想之处,在于体制构想过程中用词的巨大变化。

20世纪初,中国正式开始接受西洋思想。甲午战争以前,翻译成中文的西洋书多为自然科学、技术和国际法之类,思想和社会科学领域几乎没有翻译书籍出现。这并非因为禁止翻译,而是因为中国人认为在做人和社会方式方面学习西洋人没有意义,也没有必要。甲午战争之后,形势骤然发生变化。作为海军士官留学英国的严复(1854—1921年)在1898年翻译出版了《天演论》(T. H. Huxley. *Evolution and Ethics*),从此就像江堤决口,西洋思想开始介绍到中国。严复一人就翻译了孟德斯鸠的《法的精神》(中文译名为《法意》)和米尔的《自由论》(中文译名为《群己权界论》)等8种书籍。此外,20世纪急剧增加的留日留学生发起的启蒙运动发挥了巨大的作用,他们将日文的西洋文献再译为中文介绍到中国。如果包括汇编,中国人在20世纪初的10年间,翻译了从古希腊到当代的2500年间的西洋思想。

在介绍的西洋书中,占最大比重的是社会科学书籍,尤其是政治学和政治关系的书籍,当时中国最需要这个领域的新知识。通过接触翻译书籍,中国有关政治的语汇体系发生了根本的变化。在日本使用的词汇被大量吸收,中国人开始用这些新的概念构想将来的政治体制。在瓜分危机日益深重的岁月,为了确立能够应对危机的政治体制,中国人意识到有必要将构想体制的用语进行刷新。

体制构想用语的变化反过来使得说明过去政治体制的措辞也发生了变化。当时用封建制和郡县制进行说明的政治体制,开始用新的概念进行说明。新的概念也适用于分析欧洲和日本过去的政治体制,在这个意义上新的概念比封建制和郡县制更具有普遍性。中国人用这些新的概念从比较史的新角度对过去的政治体制进行考察,使意思和机能得以再次探讨。

多种体制构想

20世纪初,摆在有志改革体制的中国人面前的政治体制选择具有相当的多样性。主张通过设立国会、实行宪法使中国转换为“立宪君主制”国家的改良派获得了最多的支持。另一方面,对要求废弃君主制,驱逐异民族统治,主张立刻确立“共和制”的革命论,以年轻人为中心的支持者也有所增加。

君主立宪改良论和共和制革命论就像椭圆的两个焦点,占据了围绕政治体制改革争论的中心位置,但是,选择性并不局限在这两个方面。有的人担心过激的政治变革会导致社会秩序解体,主张拥立没有实权的皇帝(或者孔子的子孙)作为中国道德的权威和统一的象征,实行“虚君共和”。有人主张为了应付对外危机,也为了解决提高国民知识水平这个不可缺少的长期课题,应该重新构筑富于启蒙精神的中央集权体制,实行“开明专制”。相反,也有的人提倡加强地方自治,考虑必要时应该以“各省独立”来应对殖民化危机。更有甚者,对中国政治的重组和政治权力的存在本身提出异议,认为为了实现“无政府共产”社会,可以不惜发动政变。以上多种的政治构想几乎在辛亥革命时都已经出现,第二个划时代是中国历史上前所未有的大规模提出多样化体制构想的时代。

围绕专制的认识的一致

任何体制构想只要不是梦想或幻想,都要具备以下三个方面的构成要素。第一,现存政治体制的性质,尽管这属于政治体制现状分析,但是因为现存的政治体制也是历史上形成的,所以当然包括历史分析在里面。第二,将来可能实行什么样的政治体制(或者说期望试行什么样的体制),属于政治体制的未来像。第三,用什么样的方法将现状分析和未来像连接起来,即变革的方法论。

20世纪初出现在中国的多种政治构想是关于未来像的,它们不

仅是多样化的,而且时常是排他性的,由此反复引起广泛的激烈争论。但是,关于现状分析,在各个提出者之间却奇妙地表现出意见的一致,那就是将秦始皇开始至20世纪初连绵不断的政治体制总括为专制政体。将过去称为郡县制的体制改称为专制政体,在这个问题上无论是改良派还是革命派或是自由主义者都是一致的。到了清朝自己开始着手进行立宪的1905年,就是政府的官人也开始用“专制”一词来评论中国的现状,在这方面各派表现出惊人的一致。

不过,十年前这种认识的一致并不存在。在甲午战争以前,清朝不仅没被视为专制政体,而且被看做世界上少有的以德治主义为原理的政治体制,这在众多的知识人之间是公认为理所当然的事情。就连“专制”一词,在十年前也并不存在。专制一词也和其他众多的政治用语一样是在20世纪初从日本导入的,这个词传入中国后立刻广为流传,即使到今天人们对于把王朝下的中国政治体制认定为专制政体也没有提出疑问,现代中国的马克思主义历史学家也认定王朝下的中国政治体制为“封建专制”。在这个意义上,“专制”一词的导入和普及可以被看做体制构想史上第二个划时代的最主要特色。如此急剧的变化和认识的广泛一致是如何产生的呢?在标题为《近代中国的体制构想》的这篇论文中,笔者将焦点集中在“专制问题”的一个理由就在于此。

围绕专制的评价的不一致

20世纪初在中国成为流行语的“专制”一词,与其他的词汇结合,形成了许多新的政治概念。试看当时了解知识阶层用词的最佳工具书《民报索引》^①,可以发现许多包含“专制”的熟语,比方说君主专制、君权专制、帝王专制、暴君专制、民主专制、民权专制、开明专制、议院专制、议会专制、满洲专制、异族专制、贵族专制、地主专制、绅士专制、寺院专制、进化专制、阶级专制等等近20种。

这些含有“专制”的复合词,在两个意义上带有争论的性质。

第一,存在肯定性还是否定性评价的不一致。在几乎所有的场

合,因为带有“专制”,所以多用于否定性的场合。可是像“开明专制”则是肯定性的,认为在教育普及、工业建设等方面急需实施新政策的人们觉得不能缺少一种远远凌驾于现实之上的强大的政治指导力量,强调开明专制的必要性。所以,专制并非永远都是否定性的。

第二,即使是否定性的专制,对于什么样的专制最坏的评价也不一致。认为贵族专制最坏的人,可能觉得不存在贵族专制的中国君主制稍微好一点(中国不存在贵族的观点是当时的主流,关于这一点后面将进行论述)。认为君主专制最坏的人们可能会主张打倒君主专制,实行共和制。认为由无知的民众行使权力的民主专制暴力和无秩序最坏的人,则对立刻实行共和制存有戒心,反对革命。

总之,尽管专制是带有否定性的概念,却从反面将 20 世纪初中国的各种政治立场和体制构想正当化。在以《近代中国的体制构想》为题的本章中,笔者着眼于“专制问题”的原因之一就在于此。

二 世界史与中国的专制

君主国家 民主国家 君民共主国家

鸦片战争以后,有关西洋各国的情报通过魏源的《海国图志》等一系列的万国地理书以及传教士的著书立说传到了中国,其中不乏有关政治制度方面的东西。这些著作并非单纯传播信息,而是基于某种标准将各国的政治体制进行理论分析。被称为“条约港知识人”的王韬(1828—1897年)和郑观应(1842—1922年)等人在 1880 年前后著书立说,首次尝试在分类中寻找中国政治体制的位置。

条约港知识人是在中国与西洋的接触中产生的新型知识人。他们当中的大多数在准备科举考试的过程中,由于家境贫困等原因不得不中途而废,在开港地上海等从事买办和报纸发行的职业,平时有与外国人接触的机会。在科举制度不加任何改革地延续(1905 年度止科

举),无视西洋知识是知识人必备的知识环境中,他们被称为当时具有西洋知识的杰出人才,加上他们无缘仕途,使得他们能够用相对的观点观察中国。

他们一致将西洋各国的政治体制分为三个类型:君主国家、民主国家、君民共主国家。这种分类是以当时中国人的常识为前提,认为国家由君和民构成,他们关心的问题是国家意志的决定权由谁掌握着。国家意志由君决定就是君主国家,由民决定就是民主国家(“民主”也意味着大总统),由君和民协商决定就是君民共主国家。

这三个分类都是由逻辑性操作得出的分类。这些条约港知识人明显对君民共主国家抱有好感,一个原因是由于当时世界上最富强的英国是君民共主国家。他们的看法与当时许多人的看法不同,认为英国的富强不是仅仅依靠大炮和军舰,而是直觉地感到应该与政治制度有着深层的联系。在理论方面,可以看出他们是根据朴素的混合政体论来评价的。他们觉得不论是君主国家还是民主国家,由于缺乏遏制肆意性的机制而容易导致失控,只有君民处于平衡并互相抑制的关系时的君民共主制,才能实现贤明安定的统治。

君主国家的问题在于统治者独占权力和权威。王韬评价君主制度时说道,“统治者是尧和舜一样的圣人的话就是出色的制度”(《纪英国制度》),明显带有讽刺的意思。圣人是罕见的人物,如果没有罕见的人物就不能发挥长处的制度,只能说这个制度本身有缺陷。如果愚蠢的人成为统治者,君主国家不可能具备遏制统治者肆意妄为的机制,君主国家的典型是俄罗斯。区分君主国家和君民共主国家的标志在于这个国家是否存在议会。通过议会不仅可以将民意反映到国家政治机构,而且君主可以通过议会获得准确把握民情的机会,才能够作出贤明的政治决断。君意和民意互相抑制,有望防止单方面的肆意妄为。

问题在于中国属于三种体制中的哪一种。中国当然不是民主国家,那么到底是君主国家还是君民共主国家?条约港知识人主要进行了以下的思考。

第一,古代封建制时代的中国是君民共主的国家。因为当时国家

的统治规模比较小,君与民的关系相当紧密。而且存在着诸侯以下的卿、大夫等多种阶层,即使是君也没有独占权力和权威。虽然确实出现过暴君,但是体恤民情与民意而施政的统治原则自始至终得到了保持,甚至有的人认为实质上相当于议会的制度在中国封建时代已经存在过。

第二,他们认为,随着郡县制的确立中国变成了君主国家。出现了统一帝国这一广大的政治空间,君和民之间的距离不仅向水平方向加大,在垂直方向上也扩大了距离,君民关系变得疏远。由皇帝任命的官僚,其存在依赖于皇帝,不可能具备过去世袭诸侯的独立性,皇帝独占了权力和权威。皇帝忘记了对民的体恤,只是出于保持自己和亲族的权力的动机进行统治。据他们所见,清朝本质上只是一个君主国家。

条约港知识人有时被称为“初期变法派”,因为他们在重视西洋机械和技术导入的洋务运动全盛期最早提出中国进行制度改革的主张。他们的改革论的核心是设立议会,将君主国家的中国改变为君民共主国家。大概在他们的头脑里,是要模仿英国给中国带来富强。但是,他们以文章的形式发表的把改革正当化的逻辑却与此不一致,大概“模仿英国”的逻辑只会惹来当时中华意识浓厚的大多数知识人的反感。他们提出君民共主才是儒教民本主义赞美的中国本来的制度和理念,并以此为理由寻求改革的正当化。英国的政治体制属于君民共主完全是偶然的一致,但尽管是偶然,英国的富强却成为君民共主体制正确的有力旁证。

按照他们的逻辑,秦始皇以来的君主国家中国是本来的君民共主国家在中国的偏离,因此他们的改革论是以复古君民共主的形式展开的,这至少在形式上与过去二千年不断批判郡县制的封建论者是一样的逻辑。条约港知识人的新知识和新观点被披上了一层传统封建论的外衣,结果不论是如何讨厌西洋国家的人,都无法反对他们的理论。不管是否赞成他们导入议会制度的改革论,至少越来越多的中国人从19世纪80年代到90年代开始接受他们将各国的政治体制划为“君主”、“民主”、“君民共主”的理论框架。

从君主国家到君主专制

1901年1月,《清议报》发表了以《立宪法议》为题的论文。在这篇论文中,梁启超作了如下的论述:“世界政体有君主专制、君主立宪和民主立宪三种。”其后作了如下的注释:“这三种政体曾经被翻译为君主(之国)、民主(之国)、君民共主(之国),因为名称与意思内容不一致,所以改为新名称。”由条约港知识人普及的政体三分法,通过梁启超转变为三种新的分类,过去的“君主国家”开始被称为“君主专制”政体。

梁启超写这篇文章时人在日本,他是策划1898年戊戌变法的中心人物,因为西太后发动政变,他九死一生逃命到了日本。在逃亡后的1898年12月,他在日本横滨创办了《清议报》杂志。被打上大逆不道烙印的梁启超,如果回国就要被送上断头台,所以他在日本以《清议报》为舞台,执着地向国人诉说政治改革的必要性,在异国他乡进行着言论战。

逃亡日本改变了梁启超的言论本质。逃亡以前,他围绕中国政治改革的言论骨架基本上是在戊戌变法运动的领导者康有为的影响之下形成的。政治改革的正当化在于从根本上重读儒教经书,儒教的创始人孔子自身就是一名政治改革者,而正是为了实现孔子的理念,才有必要进行中国的政治改革。逃亡日本后的梁启超博览已经翻译成日语的西洋书籍和日本研究者的著述,吸收新的知识和学问体系。他第一次在《清议报》杂志上介绍的欧美政治学说是伯伦知理的《国家论》(译自平田东助译本,从1899年4月刊行的《清议报》第11册开始连载)。以此翻译为契机,梁启超从根本上改变了政治体系用语,全面采用日本的用语,“专制”一词就是从这个时候开始使用的。数年之后,认为中国现存体制为君主专制政体的看法已经成为公认的常识。如此急剧的变化是如何产生的呢?

大概有以下几个互相关联的原因。

第一,中日甲午战争以后,人们不再认为战败是一时的现象,而开

始注重从历史和构造方面寻找软弱的原因,“积弱”一词的流行就是其表现。在摸索历史和构造原因的过程中,以批判的眼光看待现有政治体制的人逐渐增加,中日甲午战争以前名不见经传的条约港知识人郑观应的著作成为畅销书就是一种反映。

第二,义和团运动起到了推波助澜的作用。偏袒野蛮的暴民运动(当时许多中国人这么认为)、向列强宣战在谁看来都是缺乏理智的行为,而西太后排除持反对意见的重臣强行开战,其结果是巨额的赔款和俄罗斯占领满洲。有人将引发事态的原因归咎于西太后个人的性格,但是也有不少人认为问题的根源在于容许西太后独裁统治的政治体制的性质问题。义和团运动以后,投身打倒清朝的革命运动的年轻人急剧增加。

第三,梁启超的影响力也是重要的原因。梁启超将在日本学到的新知识立刻运用于分析中国存在的诸问题,在《清议报》、《新民丛报》上发表。这些论文采用口语化的语言和简单的文体,被称为“新民体”,即使不具备中国古典知识的人也容易读懂。《清议报》和《新民丛报》被大量运到中国,特别在年轻人中产生了绝大的影响。他们通过阅读梁启超的文章,理解了中国面临的转折期的意义。即使是后来与革命派产生激烈对立的梁启超在革命路线和改良路线尚未分化的20世纪初,也疾呼在“建设”之前“破坏”的重要性,是最过激的思想家,他的论文在义和团之后人们开始厌倦清朝的形势下为社会提供了理论的方向。

第四,特别是关于中国的专制问题,孟德斯鸠的“权威”也是不能忽视的要因。严复对《法的精神》的全译(《法意》)完成于1909年;在此之前有梁启超开始介绍“蒙的斯鸠的学说”^②;1900年末留学日本的中国学生刊行的杂志《译书汇编》以《万法精理》为题开始连载翻译(最终译出1/8);其他还有不可胜数的节译和介绍,可以说20世纪初孟德斯鸠在中国人中最广为人知的一个西洋思想家。孟德斯鸠在《法的精神》中论述“君主专制”政体时,把中华帝国看做典型。因此接触到《法的精神》的很多中国人,把其中关于“君主专制”政体的叙述,毫无保留地当做对中国政治现实的说明而予以接受了。中国的政体是以

“恐怖”为原理的世界上最恶的政体这一印象在以留学生为中心的中国人中急速地固定下来。

这样,在 1890 年代流行的君主、民主、君民共主的三分类进入 20 世纪以后就消失了,取而代之的是君主专制、共和(民主立宪)、君主立宪的新的三分类,中国是与俄国并列的世界两大君主专制国家这一自我印象在中国人当中急速地固定下来了。

从政体类型论到政体进化论

从君主、民主、君民共主旧的三分类到君主专制、共和(民主立宪)、君主立宪新的三分类的转移,意义不仅在用词的变化上。旧分类潜藏着的混合政体论的思想消退了,代之以“立宪-非立宪”的基准,这带有很大的意义,而且认为应该还有约束君主的国家的最高规范存在的观念,对于条约港知识人也曾经是未知的观念,如果以这个观念为前提,三个政体中只有君主专制是唯一的非立宪政体,几乎没有议论的余地,在三政体中被认为是最恶的政体。

但是,20 世纪初的中国人并非仅仅知道新三分类就满足了。孟德斯鸠的《法的精神》中的新三分类本质上是政体的类型论,中国读者不满足于单纯的类型论,对他们来说,知道变革为其他政体的方法,比知道中国的现状是君主专制更重要,他们的主要关心与政体的类型相比,更在于政体相互的移行关系。

移行关系中特别成为问题的是政体的“进化”关系。这是因为 20 世纪初年被介绍到中国的大量的西方思想中进化论有压倒其他的影响力。正如已经叙述过的那样,近代中国最初被翻译的西方书籍是严复的《天演论》,是哈克斯勒的《进化与伦理》的翻译,而且亡命日本的梁启超最热情地介绍的西方思想也是进化论。被介绍到中国的进化论从一开始就是社会进化论,中国人以此作为“公例”而接受,相信不仅自然现象,社会现象也能够按照“优胜劣败”、“适者生存”等进化法则来说明。这样,诸政体也应该可以按照进化的法则予以说明,而且必须说明。

最早尝试解明这个问题的是梁启超。他接受了社会有机体的观念,认为就像生物有机体从原始生命到高等生物的过程是可以用由单一法则支配的进化过程来说明一样,从原始的社会集团(社会集团当时被称为“群”)的部落到最高级的社会集团国家的过程也可以描绘为一贯的不可逆转的过程。

梁启超认为部落通过生存竞争和淘汰统合为大部落,大部落进一步统合为小国家。在一定的地域并立着复数的小国家,小国家的统治者的地位一般是世袭,这就是贵族制的产生根据。小国家也重复着生存竞争,最终产生在政治上统合本地域全体的统一国家。这个统合的过程完全依据实力,所以最初诞生的统一国家必然采取权力集中于统治者的君主专制政体。

统一国家一旦产生,决定政体进化的最大要因就是国内统治者与被统治者之间的力量关系。在专制政治下,逐渐提高了能力(民知、民力、民德),拥有了实力的被统治者开始要求实现民权,改编君主专制政体。如果君主贤明,对被统治者的要求很快作出让步,君主制本身被维持下来,产生立宪君主制,英国便是一例。如果专制的压迫强烈,对民众的要求不肯让步时,君主专制本身便成为被打倒的对象,出现共和制,法国便属于这种情况。以上就是梁启超的政体进化论的概要。

梁启超认为政体进化是不问洋之东西都会出现的普遍的历史社会法则,但是不同的国家(或地域)法则的表现方式不同,正是表现方式的不同形成各个国家的特色。他认为按照普遍的尺度才能够说明个别的意义,他摈弃了强调中国和西方的不同、认为二者无缘的论调和无条件地把西方历史的先例当做中国的典范的论调。如此一来,问题就是:按照政体进化的法则中国的特色是什么?

梁启超认为中国政体进化的显著特色有以下两点:

第一,中国君主专制的时期异常漫长。与把中国从“君民共主”到“君主”的转折点归于秦始皇的条约港知识人一样,梁启超也认为中国君主专制的成立始于秦始皇。中国的君主专制延续了二千多年,而西洋君主专制的成立只不过是数百年前(梁启超考虑的是绝对主义体

制)。

第二,中国的贵族制从很早就消失了。根据梁启超的解释,在战国时代的生存竞争中,诸国家为了强国,推行能力本位的人事,极大地动摇了世袭贵族制的基础,秦始皇采用郡县制,世袭贵族制就从本质上崩溃了。中国的贵族制在二千多年前就消灭了,而在西方贵族制一直维持到近世(他考虑的是封建领主),很多时候还与君主专制(和平地或者敌对地)共存,对现在还有社会的影响。

也就是说,梁启超认为,正是欠缺贵族制的君主专制体制的超长期持续,从世界史来看是中国政体进化的基本特色。人无法逃脱进化的法则,不管是力图导入共和制的还是力图改革立宪君主制的,对于试图对中国进行政治改革的人来说,就不能无视这个历史的特色。问题是这个历史的特色对中国的体制构想产生了什么样的影响呢?

三 专制与自由

共和制与立宪君主制的论争

1905年以孙文为总理的中国同盟会结成,并与改良派之间展开了长达数年的围绕共和制和立宪君主制的是非的争论。孙文已经在1894年结成了兴中会,从事革命运动,那是以华侨和会党为支持基础的孤立的运动。革命运动取得质和量的飞跃是由于进入20世纪以来得到了激增的留日中国学生的参加,以同盟会的机关报《民报》为舞台,担任批判改良派的中心作用的是汪精卫等留日学生。对此,改良派以《新民丛报》为舞台,梁启超几乎一手挑起论争。但是,有点讽刺意味的是,成为争论对手的革命派的年轻人比起孙文更多的是从梁启超那里吸取了大量的知识养分,他们经常用从梁启超那里学来的知识和理论来批判梁启超。

争论的观点涉及多个方面,而且很激烈。乍一看似乎两大阵营之

间的对立点最明显,但实际上共同点也不少,尤其关于体制构想的问题,两大阵营在核心部分有着共同点。第一个是革命派和梁启超都认为中国的现状是君主专制体制,第二个是革命派和梁启超都把共和制作为中国体制再编的终极目标(例如就像梁启超的未来小说《新中国未来记》中描写的60年之后的中国是共和制那样,他认为共和制是终极的结局)。也就是说,革命派和梁启超关于中国的政治体制现状和终极目标有共同的认识,两者之间主要的对立围绕以什么线连接现状和终极目标而发生。革命派主张以暴力革命打倒君主专制体制后,应该立即转换为共和制;梁启超主张中间应该由君主立宪制阶段作为过渡,因此需要的不是革命而是改良。

革命派通过把选择项限定于体制变革来达到自己的路线的正当化。支持他们的主张的最大的论据,第一个是异民族统治者的满洲族没有自发地转变为立宪君主制的意思和能力^③;第二是既然要变革,就应该导入最新最善的政体(孙文《演说录》,刊于《民报》第一号)。总之,共和制以外的选择项无论是可能性还是妥当性,都没有作为选择项的意义,这就是革命派的路线正当化的论据。

与此对照,梁启超试图通过扩大选择项来使自己的路线正当化。他唤起对于“民主专制”这一新的选择项的注意,也就是如果说“民主-君主”和“专制-立宪”这两个坐标轴决定政治体制的基本特性,那么从孟德斯鸠那里学来的众所周知的立宪君主制、立宪民主制(共和制)、君主专制这三个并不能网罗政治体制,在这之外还必须设想有民主专制的政治体制。所谓民主专制,指的是听任政治上未成熟的民众的感情行使政治权力的暴民政治。据梁启超认为,民主专制不仅作为理论可能性而存在,就像法国革命时期的雅各宾独裁一样,还有变革期的历史先例存在。

把君主专制转换为共和制,意味着把君主制转换为民主制,把专制转换为立宪制,一举解决两重课题。梁启超指出:当民众的知识、道德处于低水平时,策划从君主专制到共和制的两重飞跃时,实现共和制是至难的,甚至很可能违背初衷陷入民主专制。根据他的评价,民主专制比君主专制更加危险,因为在民主专制下,民众一旦被别有用

心的政治家所煽动,听任感情,以暴力破坏既存的社会规范,造成无秩序状态,而且这种状态在民意的名义下被正当化,那么抑制暴力的手段将不复存在。与之相比,虽然看起来迂腐,但只要首先把君主专制改变为立宪君主制,通过教育的充实提高民众的政治能力,就是使中国向共和制实现软着陆的最佳方法。如果政治是可能性的技术,那么比起追求最善的目标却招致最坏的结果,追求次善的目标现实地改善中国是更加明智的选择。

革命派和梁启超各自为了主张自己的正当化,提出了多种论点,例如:关于中国民众的政治能力的评价问题;关于清朝政府的自我改革能力的评价问题(因为日俄战争时君主立宪国的日本战胜了君主专制国的俄国,清朝政府也开始了立宪准备);法国革命的评价问题(法国革命的成果是否值得付出的破坏和流血);或者国际政治状况的评价问题(“瓜分”危机中如果中国长期进行革命内乱,欧美列强是进行军事干涉还是支持革命)等。但是,解答这些并不是本章的课题。

笔者在本章要考察的是革命派和改良派的“自由”观的问题。我们一般把自由和专制视做对立物,认为为了实现自由,否定专制是必不可少的。在这种先入为主的观念前提下,容易认为中国打倒君主专制的运动是为了实现自由的运动,对于打倒君主专制最为热心的革命派正是最热烈的自由的拥护者。但实际上果真如此吗?20世纪初的革命派是否为了追求自由,不惜牺牲生命参加革命运动呢?革命派与改良派的对立是由于自由观的不同而产生的对立吗?他们是否把自由与专制视做对立物呢?

初期革命派的自由观

1905年成立的同盟会,不是像有的政党那样的牢固的世界观政党。本来是由兴中会(据点是华南)、华兴会(据点长江中流域)、光复会(据点长江下流域)三个地域基础和人际关系都不同的革命团体大团结而成立起来的,成员在气质上和理念上都留下了很大的多样性,是一个松散的组织。孙文的三民主义除了兴中会派的人们,在同

盟会不过是块招牌。对于自由的见解,在初期革命派成员中存在着不小的偏差,其中最具特征的见解是以下的两篇文章。

一个是1903年发表的邹容(1885—1905年)的《革命军》。年及弱冠青年在短暂的日本留学之后执笔的这篇文章,与同年发表的章炳麟的《驳康有为论革命书》和陈天华的《猛回头》,是从过去不定型的变革思想中结晶了革命理念的文章。由于邹容因《革命军》被投进监狱致死的悲剧,这篇文章在鼓吹革命上具有极大的影响力(一说刊行近百万部)。

邹容的前提是“人类出现的当初,所有人都是自由人,所有人都是平等的”,自由与平等是“天赋的权利”。不久出现了君主,但是最初的君主尧舜是公益的服务者,因此民众也尊他们为“君”。他们是代表者,但绝不是统治者,民众也没有失去自由。随着时代的推移,这个原理迷失了,后世的君主“取民众的所有物,独占为一家一族的私有财产,且尊自己为君主,使天下人没有些许的平等和自由”,最大的转折就是秦始皇。秦始皇统一天下,就“以民为奴隶,作专制政体,援用荒唐的预言和神佛的托言愚弄人民,诈称天命,夺国民的所有为自己独有”。

因此,对于邹容来说,革命必须是“不当奴隶做主人”的革命,是“使人人享受自由平等之幸福”的革命,是“恢复天赋权利”的革命。他认为自由与专制是二律背反的关系,打倒君主专制体制是恢复中国民众曾经存在的自由的不可缺少的条件。在君主专制体制下做奴隶的中国民众在共和制下再次获得自由,因此他在《革命军》的最后以这句话来结束:“中华共和国四亿同胞的自由万岁!”

还有一篇文章是陈天华(1875—1905年)的《论中国宜改创民主政体》。^④他与邹容一样,都是留日学生。很早就投身革命运动,参加华兴会的设立(1903年),著有《猛回头》、《警世钟》等小册子,鼓吹革命。与同盟会成立同时担任书记兼《民报》编辑委员,除前述论文之外,还发表了《中国革命史论》等。为抗议日本政府的留学生取缔规则而自杀,他的壮烈的死给同时代的年轻人带来了极大的冲击。

这篇文章主张打倒专制君主政体,即刻实现“最善、最美”的政体

共和制,陈天华特别加上注释说自己期待着共和制是实现“总体的自由”,不是“个人的自由”。所谓“总体”,是指作为集合体的中国国民或者汉民族。所谓“总体的自由”,就是把他们从专制君主和满洲族的统治下解放出来,从帝国主义的威胁下解放出来。他认为为了实现“总体的自由”,“个人的自由”相反是有害的。因为如果完全实现“个人的自由”,就是无政府状态,对于面临“瓜分”危机的中国来说是不可能有余地的。相反,为了在危机中确保“全体的自由”,不得不限制“个人的自由”。尤其在民众知识水平低的阶段,既然无法期待他们有准确的政治判断,就有必要由通过选举选出的领导人以代行民意的形式来行使判断权,而且在革命刚刚结束的时期,甚至有必要实行通过强力的权力集中来实现民智向上的“开明专制”。

邹容的自由观和陈天华的自由观之间有着很大的不同。邹容认为为了恢复“天赋的自由”,革命是必要的,如果革命政府再次陷入专制体制的话,人民为了保全自由,拥有再次发动革命、打倒政府的权利。而陈天华认为为了实现“全体的自由”,革命是必要的,为了确保“全体的自由”,革命政府有必要拥有强力的指导力,因此政府甚至被允许成为开明专制。将革命派中的这种自由观的分歧表面化的是梁启超。

天赋的自由与强者的自由

梁启超对于邹容不言而喻的前提“天赋自由”观念从正面提出了异议。

梁启超并非轻视自由,相反很重视。刊行《清议报》的他,将连载记事的标题称做“自由书”,阐述“思想的自由、言论的自由、出版的自由才是全部文明之母”^⑤,自己的使命在于对自由的拥护。在对自由的价值给予很高的评价这一点上,邹容与梁启超之间几乎没有隔阂,但是关于自由的理论根据,可以说二者的议论正相反。

梁启超不承认“天赋的权利”观念,当然他很了解近代欧美这一观念激励了許多人成就了据此才有意义的社会变革。但是他非常信奉

社会进化论,他在日本接触并接受了很多欧美学说,最早接触而且受影响最深刻的是进化论。进化论对于梁启超来说,是从法则上说明贯穿自然和社会的大部分领域的事件的根本法则,包括民约论的其他全部学说都是通过进化论的框架而被他理解、接受的。

梁启超认为,如果以进化论为前提,那么“天赋的权利”就只能是虚构。因为他认为进化就是根据“优胜劣败”的法则产生的现象,优者与败者或者强者与弱者之间当然会存在着差距,相反通过劣者和弱者被“淘汰”,社会才进步。如果按照进化的法则,所有的人都享有生来平等的权利是不可能的事情,可能的权利只有一个,那就是强者对弱者的权利,即“强权”。^⑥

在只有强权的前提下,如何说明自由,梁启超的说明十分明快:“强权与自由权在本质上是同一物,名称虽异,其核心在于排除他力的障害,实现自己所欲,在这一点上两者没有丝毫相异。”^⑦即只有拥有强权者是自由的,他的解释反过来说弱者的自由是被否定的,这与前述的对自由的拥护是否矛盾呢?

梁启超认为“绝不矛盾”。他认为人类进化的历史至少在一方面上是强权保有者的扩大的历史,在这一意义上就是自由的扩大的历史。在社会进化的某一阶段,强权集中于少数人的倾向较强,政体进化上的君主专制阶段就是典型,同样在宗教领域的教会的统治(寺院专制)和经济领域的资本家统治上也可以看到。强权集中于少数人,在物理的实力、知识的占有等行使权力的手段方面,他们与大多数人之间存在着巨大的差距,所以只有他们可以把自己的意思强加给他人,在这种意义上是自由的。但是,仅仅依靠力量的统治不能长久,被统治者也不会永远满足于单方面的统治,被统治者自身追求自由的行动必然发生,而对抗统治者的强权的这一运动也同样是强权。根据梁启超的解释,所谓追求自由的运动,就是为了获得被统治者自身的强权的运动,而随着被统治者自身的知识、道德的能力的发展,多数人的强权凌驾于少数人的强权之上是不可避免的。梁启超认为这正是自由的扩大,自由应该首先是夺取来的东西。^⑧

文明的自由与野蛮的自由

梁启超还对邹容“人类出现当初所有的人都是自由的,所有的人都是平等的”主张也提出了异议。

梁启超认为,在社会进化的初级阶段,由于社会组织的统制力很弱,人人都可以听任自己的意思和欲望而行动,所以存在“所有的人都是自由的”的可能性。但是,那不过是文明未发达的社会作为事实存在的“自由之俗”,不存在“自由之德”。那不是自由的社会,只不过是无拘束的状态。对人类来说那是本来被希望的状态吗?尤其是值得生活于20世纪的中国人追求的自由吗?——这些是梁启超对邹容的观点的疑问。

梁启超认为,所谓“自由之德”就是社会成员相互承认自由的价值,亦即以不侵犯他者的自由为自己追求自由的界限这一共同见解在社会成员之间成立,对于侵犯这一界限的人,必须行使社会的制裁。对于侵犯自由的界限发动制裁力是文明社会的条件,反过来说文明社会的自由总是与制裁形成表里的关系,因此可以说在外观上比起未开化社会更加不自由。^⑨

根据梁启超的理解,文明社会个人的自由追求的界限在现实中是以法律来确定的。但是,法律必须是自身通过参政权的行使参与了立法过程,遵守自己立法的法律与受专制君主制定的恣意的法律的拘束,即使外形上相似,在精神上也是截然不同的。遵守自己立法的法律是服从自己的意思,绝不是不自由。只有通过遵守自己立法的法律,同时实现自己的自由和他者的自由,才是梁启超顽强追求的确立立宪体制的主要目标。梁启超把这样的自由叫做“文明的自由”,而把邹容称赞的原始社会的自由叫做“野蛮的自由”,从概念上区别了二者。

如果以梁启超的立场为前提,邹容的见解就犯了二重错误。第一个错误是把恢复“野蛮的自由”作为革命的目的。对20世纪的中国人来说,目标必须是实现“文明的自由”,这对中国人来说是一个未知的

课题。第二个错误是认为在君主专制政体下失去了“野蛮的自由”。梁启超认为中国的君主专制政体是大幅度容许了“野蛮的自由”的体制,这一点正是中国君主专制政体的最大特色。

直接专制与间接专制

中国国土广大,面积几乎与乌拉尔以西的欧洲匹敌,欧洲的大国也只不过是中國一二个省的规模而已。梁启超认为中国专制君主的权力,不管如何强大,在现实上只不过是由一小撮官僚机构统治着广大的国土和庞大的人口,在统治能力上自然有物理上的界限,就像一个网眼很粗的网一样,把民众的日常生活事无巨细地统治起来是不可能的。他说:“比如中国民众无论移动还是居住、职业选择、信仰、集会不是完全自由的吗?”^⑩ 只要不逃税、不犯罪,中国民众在君主专制政体下,很多时候享有“无限的自由”。当然,那种自由不是来自统治能力的界限的事实上的自由,没有被作为权利而保障,一旦专制权力发动,“无限的自由”一转而变成“无限的不自由”总是可能的,在这个意义上,不过是“野蛮的自由”。但即使不过是“野蛮的自由”,在那里也存在着丰富的自由这一事实,在考察中国君主专制政体的特色时也是非常重要的,因为梁启超认为正是这一点存在着与欧洲君主专制政体的根本的不同。^⑪

欧洲的君主专制体制的特色,在于在比中国远为狭小的政治空间里,重叠地存在着多样的权力。中国的君主专制政体确立于二千多年前的秦始皇时代,而且一扫贵族政体。欧洲的君主专制体制诞生于近世,而且经常同时存在着贵族和教会的权力,那些权力在不过是中国的一二个省的规模上重叠地存在着,所以统治的网眼比中国远为稠密,民众在日常生活的每个角落都受到统治。在欧洲君主专制体制下,民众极其不自由,甚至连在中国君主专制政体下的“野蛮的自由”都不存在。

根据梁启超的解释,缺乏“野蛮的自由”,正是促使欧洲诞生了“文明的自由”的最大的要因。因为正如已经叙述过的那样,他认为强权

与自由权是不可分的,自由的扩大应该是以追求自由者的强权的扩大的形式而夺取的。由于诸权力重叠,民众连“野蛮的自由”都不存在,在欧洲产生了首先追求自由的斗争。梁启超认为有两种类型,一个是英国,贵族与民众联合对抗专制君主,抑制专制权力的恣意行使,创造了确保自由的体制,这就是君主立宪制。根据梁启超的评价,世袭贵族制本身是最不平等的、应该嫌恶的制度。尽管如此,至少在英国,它为自由的实现是做出了贡献的。而在法国,专制君主与贵族统治相勾结,凌驾于民众之上,无法忍耐的民众奋起反抗,一举打倒了专制君主和贵族,树立了共和政体,这就是法国革命。也就是在欧洲的“文明的自由”,既不是因为欧洲原本是自由的才诞生的,也不是政体进化上由于“进化了”才诞生的,是因为比中国更加不自由、更加“落后”才诞生的。在这个意义上,欧洲的“文明的自由”是历史的逆说的产物。^⑫

另一方面,中国的君主专制在事实上容许了很多“野蛮的自由”,并且正因如此才得以持续。梁启超问:“比如中国有信仰的自由吗?”梁启超答曰“有”。他认为在专制君主体制下,特别是通过科举,儒教在中国社会产生了压倒性的强大的影响。但是,儒教并没有禁止人们信仰佛教、道教,在儒教内部经书的解释也是自由的。儒教没有祭司和教会等组织,即使儒教是学问,是伦理,也绝不是宗教。这是梁启超的解释,也是那个时代的大多数中国人的“常识”,经常可以看到这样的表述——“中国是无宗教的国家”。正因如此,梁启超的老师康有为展开了把儒教宗教化、与基督教相对抗的“孔教”运动,这场运动不如说是与传统的儒教解释从正面对立的。

梁启超认为缺乏世袭贵族制的中国君主专制政体,是存在着大幅度的社会平等的体制。中国的君主专制政体,通过科举采用官僚,科举与身份、家门、职业、财产等无关,只要是男子几乎所有的人都有资格参加考试。科举是开放的制度,即使是农民的儿子,只要科举合格,至少理论上是不可能成为大臣的;相反,即使父亲是大臣,只要儿子科举不合格,就不能成为官僚。因此,梁启超断言中国没有固定的阶级和社会身份,把中国视为“无阶级之国”,是这个时代的中国人的“常识”。

即使同样是君主专制政体的范畴,不平等、不自由的欧洲君主专

制体制和自由平等的中国君主专制体制在性质上有很大的不同。梁启超把前者称做“直接的专制”、“有形的专制”，把后者称做“间接的专制”、“无形的专制”，鲜明地区别了二者。苛酷的“直接的专制”产生了被统治者的抵抗和对自由的渴望，相对而言，温和的“间接的专制”没有发生那种事态，延续了二千年以上的中国君主专制政体的超长期持续的秘密正是在于“间接的专制”这一点上。^⑬

自由的精神与奴隶本性

如果正像梁启超所言，中国的君主专制体制是温和的“间接的专制”，为什么必须变革它呢？即使是“野蛮的自由”，中国也已经存在着大幅度的自由。况且他所说的“文明的自由”与“天赋的自由”不同，不是普遍的规范。“文明的自由”在以君主专制强大、压迫残酷的近世欧洲的历史环境为条件而诞生，在这个意义上，那不过是特定的历史状况的产物而已。君主专制体制的统治能力低下、不能完全统治被统治者的中国，为什么必须要求实现“文明的自由”呢？

梁启超认为，在中国由于君主专制体制的统治能力低下，不是不要“文明的自由”，相反，正是因为统治能力低下，“文明的自由”才有必要。因为容许被统治者的“野蛮的自由”的统治能力低下的政治体制当然不仅在国内，对外也不能发挥充分的强权，这种政治体制的国家在列强之间展开着激烈的“生存竞争”的20世纪国际社会里，是肯定要被淘汰的。梁启超认为没有充分的统治能力的中国君主专制体制得以超长期持续，一个原因是中国处在周围只有文化落后的夷狄、不存在“优胜败劣”的生存竞争的国际环境中。但是，19世纪中叶以来，中国的国际环境已经发生了激烈的变化，围绕中国的是欧洲的诸列强，尤其在日清战争以后的“瓜分”危机中，中国面临着被“淘汰”的命运。统治能力低下的政治体制已经不能应付危机，如果中国被殖民地化，连“野蛮的自由”也会失去。

梁启超的理解是欧洲列强的“强大”和“文明的自由”之间存在着密切的关系。所谓“文明的自由”，是拥有参政权民众参与法的形

成,通过遵守自己立法的法律,同时实现自己和他者的自由的制度。通过这种结构,每个人的能力的自由发挥不会带来冲突和混乱,而对社会全体的发展做出贡献。“野蛮的自由”不过是缺乏制度的事实上的自由,每个人能力的自由表现总是与自由的滥用互为表里,绝不会对社会全体的能力发展做出贡献。为了让中国强大,通过生存竞争,实现“文明的自由”是必不可少的。因此,必须把君主专制转换为立宪君主制,不问满族、汉族,一律给予参政权,创造出政治的国民的“中国国民”。总之,梁启超认为 20 世纪的中国是被置于必须实现“文明的自由”的历史环境中的。

尽管如此,如上所述,梁启超的基本立场是自由权与强权同义,自由是应该夺取的东西。但是,从“上面”把参政权给予中国民众,中国果真能够实现“文明的自由”、诞生“国民”吗?我认为这一点正是梁启超的最大的矛盾。

中国的民众在“间接的专制”下,长期享受了事实上的自由。那种自由,不是作为权利公平地保障给众人的,根据专制权力的恣意性,每个人拥有的自由的幅度有时会扩大,有时会消失。在这种环境下,民众不是共同抵抗统治者,要求扩大普遍的自由,而是认为迎合统治者的权威,谋求扩大自己的自由更加有利。梁启超把这种迎合权威、只追求自己的利益扩大的态度和思想叫做“奴性”。他认为“奴性”是长期的“间接的专制”刻在中国民众精神构造中的负面烙印,只要“奴性”占支配地位,中国人就不会产生“夺取”自由的态度。

“奴性”的最大问题,在于与“间接的专制”的正面部分密不可分这一点上。正如有关科举制已经叙述的那样,与身份、家门、职业无关,几乎是向着所有的男性开放门户的,这在世界上也是少有的平等的制度,梁启超高度评价这一点。但是反过来说,科举长期强制考生背诵经书,从形式上学习八股文的做法(从幼儿开始学习,最终考试的合格者平均年龄是三十多岁)。科举的答案不需要独创性,只有适应了顺从地接受关于经书解释和被认为权威的文章的人才能合格。很多有为的年轻人在适应权威的竞争中奋斗,最成功的人可以接近皇帝,扩大自己的自由。在这种意义上,平等的象征的科举同时就是“奴性”再

生产的场所。

梁启超认为,因为广泛地存在着这种“奴性”,中国的专制体制得以超长期地持续。尽管各个王朝反复交替,但专制体制本身没有改变而持续下来,不单因为那是“间接的专制”,大幅度地容许了“野蛮的自由”,还因为受到民众的“奴性”的支持。在这个意义上,“奴性”是所谓的“内在的专制”,只要不克服这个“内在的专制”,就不能在中国实现“文明的自由”。

但是,这是与君主立宪还是共和制的体制选择不同层面的问题。关于体制选择,是不管支持何种选择项的人都必须回答的问题,同时至少是在辛亥革命以前不管支持何种选择肢的人都无法回答的问题。

再论革命派的自由观

(自由)万不可再用到个人上去,要用到国家上去。个人不可太过自由,国家要得完全自由。到了国家能够行动自由,中国便是强盛的国家。

如果没有任何预备知识,突然读到以上文章的人大多会推测文章的执笔者属于反革命阵营的“反动的国家主义者”吧。但是这种推测是错误的,这篇文章的执笔者是孙文(1866—1925年),以上的文章是他晚年著名的“三民主义”讲演的一部分。

如前所述,初期的革命派有强调“天赋的自由”的邹容的自由观和强调“总体的自由”的陈天华的自由观共存。不管是邹容还是陈天华,在驱逐异民族统治者满族、恢复汉族的民族主体性这一“排满”国家主义上,几乎存在着完全的统一。但是,关于革命和自由的关系,二者之间在对自由的本质理解上存在着分裂。而否定“天赋的自由”,提出“强者的自由”,严格区别“文明的自由”和“野蛮的自由”的梁启超,主张通过与革命派的论争,在革命派言论内部的分裂中又钉进了楔子。上述引用的孙文的文章象征性地显示了论争分裂后的革命派的立场

(一个有力的立场),总而言之是对邹容自由观的放弃。

邹容是从卢梭的《民约论》受到“天赋的自由”的启发的(有讽刺意味的是,最早介绍卢梭的文章是刊登于《清议报》第九十八册以下的梁启超的《卢骚学案》,这是中江兆民译《理学沿革史》的部分重译)。在邹容的印象中,《民约论》是论述“天赋的自由”这一真理(公理)的书,法国革命是通过《民约论》觉悟了真理的人们发动的“文明的革命”。同样的革命再现于中国,是邹容关于中国革命的主题,而孙文完全扭转了邹容的这一构图。

根据孙文的解释,自由是由于“时势与潮流”,也就是在特定的历史环境的条件下作为自然发生的运动而产生的,过去的法国确实存在产生那种自由的“时势与潮流”。在君主专制下,“人民所受不自由、不平等的痛苦真是水深火热,以为非争到自由、平等,什么问题都不能解决,所以拼命去争自由、打平等”(《民权主义》第三讲)。在这种状况下,卢梭的《民约论》尽管“没有根据”,还是被人们广泛地接受了。在这个意义上,《民约论》在当时的法国的状况中,至少与“时势与潮流”之间有密切的关联性。

但是,孙文认为20世纪初的中国与18世纪的法国历史环境条件不同。中国不存在法国曾经有过的那种产生了自由的“时势与潮流”,“中国人向来不懂什么是争取自由平等,当中原因就是中国的专制和欧洲比较,实在没有什么厉害。……人民便不觉得十分痛苦,因为不觉得痛苦,便不会为那个道理奋斗”。孙文关于中国的君主专制的评价,几乎沿袭了梁启超。中国专制君主统治的最大目的是保全他的地位,如果人民的行动对皇位产生了危险就彻底地镇压,但是“如果人民不侵犯皇位,无论他们是干什么事皇帝便不理睬”(《民权主义》第二讲)。对孙文来说,中国的君主专制体制也是温和而充满自由的。

当然,专制君主统治下的中国民众并非没有苦恼,对于大部分民众来说,最切实的苦恼的原因是贫困。但是,那种苦恼与欧洲专制君主统治下的民众体会到的不自由的痛苦是不同质的。中国有充分的自由,在这种环境下,《民约论》和“天赋的自由”都是没有意义的。“如果专拿自由、平等去提倡民气,便是离事实太远,和人民没有切肤之

痛,他们便没有感觉;没有感觉,一定不来附和。”(《民权主义》第三讲)孙文认为缺乏理论妥当性的《民约论》,在中国连与“时势与潮流”之间的密切的关联性也没有。

对于孙文来说,在中国问题不是自由的不足,反而是自由的过剩。孙文对中国民众的著名的形容“一盘散沙”,就是形容每个中国人处于就像沙子一样的无拘无束的自由状态,缺乏作为国民(或是民族)的团结力。尽管贫困,尽管受到帝国主义的压迫,中国人的苦恼的根源在于自由的过剩和团结力的缺乏。对于孙文来说,革命不是为了实现自由,正是为了清算自由的过剩,“因为中国人自由太多,所以中国要革命。中国革命的目的与外国不同”(《民权主义》第二讲)。孙文对革命的印象是好似在散沙里注入凝固剂使之凝固,对于每个粒子来说是“不自由”的,目的是为了组织强固,在生存竞争中能够自由地活动。

孙文的革命构想由“军政”、“训政”、“宪政”三阶段构成。即使革命成功,打倒君主专制政体,在施行立宪政治以前,也必须经过“训政”的阶段。这个“训政”是革命政府事实上的独裁时期,这个时期对于“自由过剩”的民众进行彻底的规律的灌输。尽管用词不同,但是与陈天华描述过的“开明专制”在本质上是类似的。

把中国的君主专制体制视为容许自由的温和的体制,在这一点上梁启超和孙文是共通的。但是,另一方面,彻底追求“文明的自由”的梁启超终于找到了“奴性”这一“内在的专制”的问题;而厌恶“过剩的自由”的孙文,探索着革命以后的“开明专制”的必要性,这是辛亥革命以前的中国专制论的一个到达点。

四 结 论

1911年10月10日,以长江中游城市武汉的军队起义为契机,爆发了辛亥革命。革命很快波及到全国,各省竞相宣布从清朝独立,翌年1月1日成立了以孙文为临时大总统的中华民国临时政府;2月12日清朝最后的皇帝宣统帝退位。正像革命派的预言和期待那样,君主

专制体制被革命一举改变为共和制。

但是,继孙文就任大总统的袁世凯以军事力量为背景,逐渐加强了独裁的倾向,1916年1月即位为皇帝,君主专制体制仅仅隔了4年就复活了。随着被称为“第三革命”的反袁运动的高涨,袁世凯过了几个月就撤销了帝制,但是随着袁世凯的死去各地军阀加强了自立化倾向,开始了被称为“军人专制”(李大钊)的军阀割据时代。在这个意义上,共和国的诞生,与革命派的期待相反,不是专制问题的结束,却是新的出发。

这时继承了梁启超提出的“内在的专制”问题的,是以杂志《新青年》(1915年9月创刊)为据点的陈独秀、李大钊、胡适等知识分子。他们以“科学”和“民主”为口号,以欧美社会为模范,呼吁创造从非合理的权威中解放出来的自由自立的个人。其中吴虞(1871—1949年)著有《家族制度为专制主义之根据论》^④,尖锐地批判了家族制度。他认为,正是家父长对孩子挥舞绝对的权力的“家族专制”培养盲从权威的态度,就是政治专制的温床,而家族伦理正是儒教最为尊重的东西。《新青年》的知识分子们强烈地意识到了文化与政治的关系,为了根绝政治上的专制,首先应该废弃以儒教和“家族专制”为象征的旧文化,追溯人们的意识和行动方式,必须从根本上改革文化。他们的这种运动被称为“新文化运动”,那就是以克服梁启超提出的“内在的专制”为目标的运动。

但是,文化手段优先的期间很短暂。1919年5月4日,由于对巴黎和会上围绕山东问题的处理的不满,在北平爆发了学生游行,反日运动立刻扩大到全国。以五四运动为契机,为了解决中国的军阀割据和帝国主义压迫的问题,必须优先政治手段的意识逐渐占了上风。所谓政治的手段,是指首先夺取政治权力,通过行使夺取的政治权力解决包括文化问题的多种问题。随着中国国民党(1919年创立)和中国共产党(1921年创立)这两个政党的合作,1924年开始的“国民革命”就体现了政治手段,正像辛亥革命前一样,中国再次迎来了政治的季节。

补 论

本章的原型论文发表之际,围绕近代中国的自由与专制的问题收集了各种材料,但是由于篇幅的限制,不得不删节了许多部分。值此收录本书之际,本想用被删掉的部分全面改写论文,但改变已经成型的论文的结构,从时间上说也是很紧张的,所以在此仅就两个问题以补论的形式叙述如下。

(一) 无政府主义者的专制论

近代中国的革命阵营里,自觉为无政府主义者的集团出现在 1907 年,在东京和巴黎两种鼓吹无政府共产主义的杂志创刊,在东京由张继、何震、刘师培刊行的是《天义》,在巴黎由李石曾、吴稚晖刊行的是《新世纪》。两个杂志是各自产生的,想法与志向也有很大不同,大概说来《新世纪》致力于介绍欧美的学说,而《天义》重视中国自身的问题。

在《天义》的八、九、十合并号中刊载了刘师培的《论新政为病民之根》的论文。所谓“新政”,是指义和团事件之后的 1901 年清朝政府开始的改革事业,开始停留在制度的部分改良上的改革,从日俄战争后明确了导入立宪君主制的方向,1906 年公布了准备立宪的诏敕,公开了实行宪法和开设国会的计划。既存的革命团体当然必须对这个“新政”的进展作出评价和对应,“新政”带来了清朝政府的强化,使曾经与革命派对立的改良派的立场更有利,所以革命派必须以否定的态度来面对。但是,专制体制的清朝转换为立宪君主制,如果仅仅就这一点来看按照“政体进化之理”是可喜的,所以即使是革命派也必须注意反对“新政”的理论构成。

总的来说,同盟会以更加鲜明的“排满”种族主义立场来试图对付问题,亦即他们的立场是不管进行何种改革,满族是汉族的仇敌这一

事实没有改变,“新政”不过是满族统治的延命策,所以必须反对,而且满族有没有实行立宪君主制的意志和能力还存有疑问。而对于重视国家和种族自身抱有疑问的无政府主义者,反对“新政”的论据必须是不同的东西。刘师培的论文正是从无政府主义者的立场出发试图否定“新政”,在开头就有富于刺激的“改革(维新)不如守旧,立宪不如专制”一句,导入立宪制不如维持专制体制,刘师培的这一主张如果只从结论说,与清朝政府内部的超保守派的见解一致。问题是:批判《民报》理论根据的种族主义为“落后于时代”的思想的、“最先进”的革命家、无政府主义者为什么会持这种主张呢?

刘师培(1884—1920年)生于江苏扬州。长江下游地区的经济、文化中心之一的扬州,在清代是考证学派的扬州学派的一大据点。刘师培的家系也是以《春秋左氏传》为家学,幼时就学习经学,有天才之誉,1902年年仅18岁就考中乡试,得到举人的资格(民国时期成为北京大学的教授)。1903年在上海邂逅章炳麟等“爱国学社”,接近革命运动,翌年加盟革命团体光复会。以《攘书》(1903年)明确了基于种族主义的排满革命的意图,又在《中国民约精义》(1904年)中以卢梭的《民约论》为基础,批判专制体制。当时的刘师培在以排满和反专制为革命论根据上,与其他思想家没有不同。他于1907年受章炳麟的召请与妻子何震一起渡日,受到幸德秋水和张继的影响,迅速地向无政府主义倾斜。《天义》作为何震主持的“女子复权会”的机关报于同年7月创刊,无政府主义宣传杂志的色彩逐渐浓厚。《论新政为病民之根》是刘师培在明确了作为无政府主义者的立场后仅仅过了几个月写成的论文。

刘师培对专制的解释比起同盟会主流派,更加接近于梁启超。就像本文叙述过的那样,同盟会主流派把清朝的专制体制说明为秦汉以来的皇帝专制再加上清朝独自の贵族专制的、“不自由”、“不平等”的最坏的专制体制。梁启超则把中国的专制体制说成是容许了“野蛮的自由”的、缓和的“无形的专制”。但是,梁启超认为容许了“野蛮的自由”的缺乏统治力的政治体制,在国际社会的生存竞争中不能生存下去,以此为理由,提倡包括导入立宪君主制的大规模改革的必要性。

他的路线与“新政”的路线大概一致。而刘师培主张不是推行那种改革,而是应该保存容许了“无形的自由”的专制体制。他的主张的背景是他判断推行“新政”时,因为改革而受益的仅仅限于一小部分的中国人,大多数民众不仅得不到利益,连在专制体制下享受到的自由和平等也肯定要失去。他这样判断的理由是大概以下四点。

第一,学校制度的整备只会增加社会的不平等。传统的科举虽然存在种种缺陷,但具有不管贫富都可以参加考试的优点,即使是贫民也可能通过自学而考中。如果导入学校制度,能够使子弟就学的只有有能力支付学费的富民,所以社会成功的机会比以前更加不平等。

第二,议会制的导入只能增加民众的痛苦。在专制体制下,虽然存在着“官吏的压政”,但从中央派遣的官僚不熟悉管辖地的实际情况,必须借助乡绅胥吏等“土著之民”的力量才能进行榨取和收贿。如果在地方导入议会制度,作为议员掌握权力的就是那些土著的有势力者,他们熟悉地方实情,以公益的名目,推行比“官吏的压政”更加细密的“豪民的压政”,民众承受的痛苦肯定会增加。议会制和地方自治制的导入以“伸张民权”的名目进行,但是在现实中伸张的只是“绅民(地方势力者)之权”、“邑民(城市居民)之权”,“平民之权”、“乡民(农村居民)之权”只能被削弱。

第三,振兴实业也只能增加民众的痛苦。中国的贫民,不管是工人还是商人,小规模地经营自营业的居多,他们保持着“作息自由之权”。但是,随着振兴实业,工厂矿山增多,他们从自营变成雇佣工人,处于悲惨的劳动状态,通过振兴实业得到利益的只是一部分的资本家而已。

第四,法律整备只能剥夺民众的自由。法律是国家统治民众行动的手段,越是进行法律整备,专制体制下事实存在的民众的“无形的自由”越是失去。而且能够雇用律师,运用法律保护自己的只是富民,于贫民的不平等反而会更加扩大。

刘师培所举的学校制度的整备和议会制的导入等项目,都是“新政”最重要的目标,如果就个别项目来看,不仅是改革派,也是大部分革命派所肯定的目标。但是,刘师培却认为这些是增加大多数中国人

的不平等和痛苦、夺取自由的东西,是应该断然拒绝的。如果推行这些改革,还不如保留专制体制对民众更有利。

刘师培的这种说明,作为拒绝“新政”的论理是否有充分的说服力呢?第一,“新政”是仿效西洋诸国和日本在近代实行并取得了成果的改革的尝试,为了使中国成为与西洋诸国和日本并肩的近代国家,同时代的很多中国人都认为“新政”那样的改革是必不可少的。第二,“新政”是把专制体制的中国转变为立宪君主制的改革。同时代的大多数中国人认为按照“体制进化之理”,专制政体移行到立宪君主制(或者共和制)是不可避免的。以当时的“常识”为前提,就会发现主张保留专制政体的刘师培显得很缺乏说服力。

刘师培对这个问题特别使用中国传统的“封建制”和“郡县制”的概念来回答。他认为“封建制”在西洋与日本一直持续到最近,而中国早在二千年前就改为“郡县制”,“封建制”久已不用,在这一点上中国与西洋、日本在社会形态上有根本的差异。“郡县制”是容许民众的“自由”、“平等”的社会,而以世袭身份制和小规模的统治单位为特色的“封建制”在本质上是“不自由”、“不平等”的社会。因此刘师培认为,以建设近代国家为目标的改革产生新的“不自由”、“不平等”,那种改革在西洋诸国和日本能够成功,就是因为那些国家“封建制”一直持续到最近,所以那种改革在本质上就是“封建的变相”。那些改革对于“封建制”久已不用的中国来说,本来就不能作为典范而适用。

刘师培的见解与《代议制然否论》^⑤中章炳麟的见解非常类似。章炳麟也认为代议制是“封建的变相”,拒绝导入中国。这一时期的刘师培与章炳麟关系密切,两者互相影响。只是刘师培论文的发表时间早一年,作为思想的优先权或许在他。

就像本文已经叙述过的那样,梁启超认为贵族制的早期消灭和专制的超长期持续是中国“政体进化”的特色,刘师培指出的“郡县制”很早就代替了“封建制”的中国社会的特色,不过是用不同的措辞对同一事态的表现,但是两者的历史认识基调可以说是截然不同的。梁启超认为,所有的政治体制都应该直线地排列在“政体进化”的阶梯上,专制是比贵族制更加“进化”的政体,立宪君主制和共和制是比专制更加

“进化”的政体,中国摆脱专制带有法则上的必然性。而刘师培使用的“郡县制”和“封建制”只单纯是政体的两大类型,两者之间没有“进化”或优劣的关系。他的立场是中国久已不用“封建制”,“封建制”在西洋和日本一直持续到最近,这不是法则而是事实的问题。如何改变中国,必须遵照中国固有的事实,以实现中国民众的自由为目的而决定。

与《天义》并列的无政府主义者的杂志《新世纪》受到克鲁泡特金的影响,主张“相互扶助”。他们的主张要点认为,基于“优胜劣败”、“弱肉强食”的强权的发展是违反生物本性的,真正的“社会进化”必须以“相互扶助”为基调,亦即他们试图通过强调“相互扶助”来实现对广为流传的“优胜劣败”的社会进化观的转换。刘师培使用“封建制”、“郡县制”的概念而进行的尝试,也可以看做试图摆脱直线的社会进化观,在这一点上,两者之间表现虽然有异,却存在着共通的志向。

(二) 严复的《政治讲义》与专制论

1895年严复在论坛上发表了《原强》等一系列带有时事评论性质的论文,1898年刊行了哈克斯勒的《进化与伦理》的中译本《天演论》,接着的十年中又出版了《原富》(亚当·斯密《国富论》的翻译)和《群己权界论》(米尔《自由论》的翻译)等西洋思想的翻译书。以前对于严复的思想,主要把这些论文和翻译以及基于翻译的严复的评论作为主要资料加以分析。1986年王栻编《严复集》(中华书局1986年版,全五册)刊行,资料情况大为改观,同书收录了以前的资料集(如《严几道诗文钞》)中所没有的很多新资料。在那些新资料中思想价值特别高的是以下要分析的《政治讲义》。

1905年夏,严复在上海受“青年会”的请求,进行了以“什么是政治”为主题的连续八次的讲演,《政治讲义》就是那场讲演的记录。1905年清朝政府改变了朝向立宪君主制的改革路线,在东京的革命团体大团结,结成了中国同盟会,所以作为这场讲演的背景是对中国政治的现状和展望的强烈关心。但是,严复却不是讲中国政治的现状分析,而是讲述政治本身的原理,并力阐政治学是“科学”。严复论述政

治原论的只有这个《政治讲义》，而且中国人把“科学”概念使用在自然科学以外的领域方面读书是最早的，这是这篇资料在思想史上的意义。

严复在讲演的最后，把他认为的政治原理(政治要例)概括为十二命题，其中包含着如下命题：“政府以专制为常，以民主制(众治)为变。如同军队有司令官一人，法庭有一裁判。”^⑩就像本文叙述过的那样，这个时代很多中国人对专制持否定的态度。普遍认为专制是政治进化的一个阶段，不管以立宪君主制为目标还是以共和制为目标，摆脱专制体制才是中国的课题。其中有像陈天华、梁启超那样肯定“开明专制”的，他们主张的是在中国的所与条件下，某种强有力的政治体制作为解决问题的手段是有效而且必要的，亦即以紧急避难的逻辑肯定专制，并不是一般地肯定专制。据笔者所知，声明“政府以专制为常”的中国人除严复以外别无二人。在这个意义上，在当时的知识气氛中这个命题显得十分奇异。而且翻译了米尔《自由论》的严复是最了解自由是什么的中国人之一，他究竟是在什么意义上把这个命题宣传为政治的原理呢？以下在补论中考察这个问题。

方法的前提

严复在《政治讲义》中的议论是站在几个基本前提下的。这些前提当然是被视为所与，并没有证明它的妥当性。

第一个基本前提是“人在本质上是社会的存在”这一命题。他以“民生有群”^⑪来表现，换言之社会是自然、必然成立的，而不是由人的作为创造出来的。

第二个基本前提是社会(群)必然分为统治者和被统治者，必然存在支配关系(管辖、管束)的命题。严复把治权确立的社会叫做“国家”，国家与社会之间没有进行严格的区别，他认为国家成立于人类史上很早的阶段，因为进行支配的不可缺少的机关是“政府”，“不可能有没有政府的国家”。^⑫

第三个基本前提是“国家与生物一样是有机体(有机之体、官品)”的命题。严复认为国家不是零散的个人的集合体，就像生物中细胞作

为各个机关担当各种生命活动一样,国家也是存在于各个机关发挥的各种作用的组合之上的。生物有机体存在着进化的现象,同样有机体的国家也存在着进化的现象。所谓进化,是有机体对环境变化的适应现象,因此国家的进化必须是渐进的过程。

以此为前提,严复构想了“作为科学的政治学”。政治学的主要研究对象是国家以及政府,为了进行科学研究,概念的明确和方法的严密必不可少。“作为科学的政治学”的必要方法可以概括为四点,即“进化的方法(天演术)”、“归纳的方法(内籀术)”、“比较的方法(比较术)”、“历史的方法(历史术)”。^⑨亦即把国家视为进化的东西,以古今东西历史上出现的各种国家现象为素材,加以比较,归纳出经验的法则(公例),这就是严复的“作为科学的政治学”的课题。反过来说,构想最善的政体,或者为了统治者研究政策技术等都不包含在他的课题里。

自由与管辖

自由的问题是《政治讲义》中的重要主题之一,但严复在考察时把对象限定于政治的自由(政界的自由)。所谓政治的自由,是关于在国家这一政治社会中人类行为的界限,区别于个人的伦理的自由。严复对于政治的自由所下的定义是“自由是不受拘束(管束)”^⑩,是伦理上的白纸,不过是指单纯的状态的概念。不能先验地断定民众拥有自由就总是好事,自由具体拥有什么意义,完全是状况的函数。

但是如同前述,国家必有政府,政府以管理为职责。所谓管理,就是抑制每个成员恣意行动,以求实现公益,是自由的对极。即如果要实现每个人的完全的自由,政府就必须被废止;相反,如果彻底贯彻管理的逻辑,每个人的自由就必须被否定,那是不能共存的。现实是政治家所处的条件下,在推行管理和实现自由之间争取平衡。因此不管哪个国家,自由的有无总是程度的问题。^⑪

严复认为在某个政治体制下实现自由的程度,与那个政府的善恶毫无关系。例如,谋求实现民众福利的政府是好政府,但是往往作为民众的监护人那样行动,过度地干涉民众的生活,使民众失去自由。

另一方面,专制政府往往虐待民众是事实,但是那样的政府一般并不关心民众的生活,放任民众的倾向较强,专制政府下的民众反而是自由的。因此,把专制和自由看成对立物是错误的,“受拘束”和“受虐待”是两回事。

某个国家在何种程度上实现自由的问题,不是由其政府的形态如何决定的,而是在于与那个国家所处的条件(天时、地势、民质)的相关关系。例如位于平原经常受到侵略威胁的国家,政府的权能不得不大,民众的自由范围反比例地被抑制,那是不管政府形态如何都必然要发生的事情。

进一步说,国家所处的环境与民众的自由的程度之间确保适当的平衡时,国家能够安定地持续。在侵略的威胁下的国家有过度的自由时,或者完全没有侵略的威胁的国家有过度的拘束时,国家都无法安定。因此自由总是程度的问题,但什么程度是最适当的,只有根据国家所处条件的函数才能判断。

政体分类

君主制(独治)、贵族制(少治)、民主制(众治)以及专制的政体分类,起源于古代希腊的亚里士多德,现在也在使用。但是,亚里士多德作为前提的国家与近代国家之间有本质的不同,他作为前提的是城市国家(市府国家),规模小,成员人数有限。近代国家一般是地域国家(邦域国家,严复对 country state 的译语),国家规模和成员人数都比城市国家大得多。

城市国家的民主制是直接民主制,所有的国民都能参加决定。即使人们受决定的拘束,因为是服从自己的决定,在这个意义上是“自治”,因此可以说是最实现了自由的政治体制。另一方面,即使同样用“民主”这一用语表现,近代国家可能实行的是通过议员的代表民主制,而且只能由多数表决的原理才可能运营。因此,代表民主制应该称为“多数统治少数的立宪制”(以众治少之立宪),必须明确区别于“自治的民主”的直接民主制。^②存在着少数者违反自己的意志,被多数者的决定所约束的事实。直接民主制只在古代希腊和罗马实行过,

罗马转变为帝制后就断绝了,在这个意义上,属于人类历史上的稀有的例外。

专制与立宪

专制被视为一个暴君依靠自己的力量统治其他所有的国民,是最坏的政治形态。但国家是社会有机体,只要如此,成员就以某种形式构成相互依存关系,即使专制也是如此。一个人仅仅依靠力量单方面地统治其他所有的国民在现实中是不可能的,专制君主也是得到被统治者的明确的或者暗示的同意,才能持续地统治。专制体制下,君主经常利用宗教的权威来把自己的统治正当化(例如“天命”),被统治者惧怕那种权威而顺从君主。不管什么理由,专制君主是在来自被统治者的同意的基础上进行支配的,在这一点上说,与其他形态的统治在本质上是一样的。

不仅如此,专制被需要或者被期望的事情也不少。例如国内有很多残暴的贵族,民众向专制君主寻求保护;或者国家面临外敌的侵略,需要专制君主的强有力的指导等等。换言之,就像自由总是程度的问题一样,专制也是程度的问题,不能简单地把专制视为恶。至少在以往的人类历史上,很多时候是需要专制的。

和专制对立的概念是“立宪”,如果说专制是程度的问题的话,那么专制与立宪的差异究竟在哪里呢?那就是只有在立宪体制下,改废政府的权力以议会的形式被制度化了。专制体制也是由民意支持的,但是因为没有观测民意的制度,所以政府的改废不得不采取流血革命的形态。对此,在立宪政体下,通过议会的投票可以变更政府,在这个意义上,所谓立宪政体可以看做把革命制度化了的政治体制。

以上就是严复在《政治讲义》中围绕专制的议论要点,最大的特色就在于对于专制与自由的问题,以彻底的量化的态度来对待。前已有述,20世纪初的中国关于专制与自由,从各种立场展开了各种议论,但是把专制和自由作为质的问题来把握,是除严复之外所有的论者共通的,因此才出现了“文明的自由”与“野蛮的自由”,或者“直接的专制”与“间接的专制”等各种范畴。但是严复不是把质,而是把量作为问

题,他没有创造那样的范畴,相反就像他在关于治权的由来上否定专制与其他政体的差异一样,把范畴本身相对化的倾向很强。站在这种立场的思想家在近代中国是非常稀有的存在,围绕严复的思想特征,过去的议论集中于应该视为保守还是视为革新,或者他是西洋派还是中国派上,研究也没有取得什么成果,相反我认为正是这种对政治现象的量的把握才是他的思想特征中的核心部分。

主要参考文献

[日文]

小野和子:《五四时期家族论的背景》,载于京都大学人文科学研究所共同研究报告《五四运动研究》第五函第十五分册,同朋舍,1992年。

小野川秀美:《清末政治思想研究》,美玲书房,1969年。

小野川秀美、岛田虔次编:《辛亥革命研究》,筑摩书房,1978年。

嵯峨隆:《近代中国的革命幻想——刘师培的思想与生涯》,研文书院,1996年。

岛田虔次、小野信尔编:《辛亥革命的思想》,筑摩书房,1968年。

西顺藏、岛田虔次编:《清末民国初政治评论集》,平凡社,中国古典文学大系,1971年。

野村浩一:《近代中国的政治与思想》(筑摩书房,1964年);《近代中国的思想世界——“新青年”的群像》,岩波书店,1990年。

狭间直树:《卢梭与中国》,《思想》第六四九号,1978年。

增渊龙夫:《历史认识中的尚古主义与现实批判——以日中两国的“封建”“郡县”论为中心》,岩波讲座哲学4《历史的哲学》,岩波书店,1969年。

宫村治雄:《梁启超的中国思想家论》,《中国——社会与文化》第五号,东大中国学会,1990年。

横山宏章:《中华民国史——专制与民主的相克》,三一书房,1996年。

[汉文]

许明龙:《孟德斯鸠与中国》,国际文化出版公司1989年版。

金观涛、刘青峰:《兴盛与危机——论中国封建社会的超稳定结构》,湖南人民出版社1984年版。摘要本日译有若林正文等译《中国社会的超安定体系》,研文出版,1987。

胡伟希、高伟泉、张利民:《十字街头与塔——中国近代自由主义思潮研究》,上海人民出版社1991年版。

侯宜杰:《20世纪初中国政治改革风潮——清末立宪运动史》,人民出版社1993年版。

董方奎:《梁启超与立宪政治》,华中师范大学出版社1991年版。

熊月之:《中国近代民主思想史》,上海人民出版社1986年版。

李泽厚:《中国现代思想史论》,东方出版社1987年版。部分日译有坂元广子等译《中国的文化心理构造——搞清现代中国的关键》,平凡社,1989年版。

[西文]

Hao Chang. *Liang Chi-Chao and Intellectual Transition in China, 1890—1907*. Harvard University Press, 1971.

Michael Gasster. *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911: The Birth of Modern Chinese Radicalism*. University of Washington Press, 1969.

Jerome Grieder. *Intellectuals and the State in Modern China*. Free Press, 1981.

Philip Huang. *Liang Chi-Chao and Modern Chinese Liberalism*. University of Washington Press, 1972.

Joseph Levenson. *Liang Chi-Chao and the Mind of Modern China*. Harvard University Press, 1953.

Benjamin Schwartz. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Harvard University Press, 1964. (平野健一郎译:《中国的近代化与知识分子》,东京大学出版会,1978)

注 释

- ① 中国同盟会于1905年创刊的机关刊物《民报》的索引。小野川秀美编,京都大学人文科学研究所,上卷,1970年;下卷,1972年。
- ② 《清议报》第三十二册,1899年12月。
- ③ 汪精卫:《希望满洲立宪者盍听诸》,刊于《民报》第三号。
- ④ 刊于《民报》第一号。
- ⑤ 梁启超:《本馆第一百册祝辞并论报馆之责任及本馆之经历》,刊于《清议报》第一百册。
- ⑥ 梁启超:《论权利思想》,刊于《新民丛报》第六号。
- ⑦ 梁启超:《论强权》,刊于《清议报》第三十一册。
- ⑧ 梁启超:《论自由》,刊于《新民丛报》第七、八号。
- ⑨ 梁启超:《自由与制裁》,刊于《清议报》第八十二册。

- ⑩ 梁启超:《自由与制裁》,刊于《清议报》第八十二册。
- ⑪ 梁启超:《国家思想变适异同论》,刊于《清议报》,第九十五册。
- ⑫ 梁启超:《中国专制政治进化史论》,刊于《新民丛报》第八号以下连载。
- ⑬ 梁启超:《中国专制政治进化史论》,刊于《新民丛报》第八号以下连载。
- ⑭ 刊于《新青年》第二卷第六号。
- ⑮ 刊于《民报》第二十四号,1908年10月。
- ⑯ 《严复集》第5册,中华书局1986年版,第1315页。
- ⑰ 同上书,第1243页。
- ⑱ 同上书,第1247页。
- ⑲ 同上书,第1251页。
- ⑳ 同上书,第1285页。
- ㉑ 同上书,第1279页。
- ㉒ 同上书,第1301页。

(王青 译)

另一个“五四”*

沟口雄三

——

这个题目中的所谓“五四”，不是指 1919 年 5 月 4 日事件的整个状况，而是指一般教科书上所说的“五四”，即后来被作为新民主主义革命的起点，与中国革命的历史相连接的反帝反封建运动。这种“五四”观，只是抽出了倾向于马克思主义、与中国共产党的创立有关的陈独秀（1879—1942 年）、李大钊（1889—1927 年）所代表的道路，而舍去了民国时期丰富多彩的其他各种思想和文化流派。

那么，题目中所说的“另一个”又是指什么呢？如果从内容上来看，除了上述的道路之外，还有一条从右的方面，作为中国革命潜在前提的轨迹，这就是如胡适（1891—1962 年）等后来走上与中共对立道路的人士的轨迹。然而，我在这里也不是指这一条轨迹。

我在这里所指的“另一个”，是指梁漱溟（1893—1988 年）的轨迹。这大概是出乎大家意料之外的吧。

我在本文中所讲的梁漱溟的轨迹，就是指曾被陈独秀指为“祸国

* 本文刊于日本《思想》807 号，1996 年 12 月。

殃民亡国灭种之谈”^①、被毛泽东当面骂作“伪君子”^②、直到最近才被重新评价为“最后的儒家”^③的梁漱溟的思想演变和发展过程。这是一条与陈独秀、李大钊等基本上在同一路线上并行,但同时又有对立的“另一个”中国革命的轨迹。

关于梁漱溟,以前也有不少人从各种立场和角度作过评论^④,对其生涯经历也作过介绍。下面就根据本文的论旨,依其本人的自述,将其简历列为如下年表^⑤:

1893年 与毛泽东同年,生于北京。名焕鼎,字寿铭,后又字漱溟。祖上为元朝宗室。父亲出仕于清朝,历任内阁中书、侍读。

1911年(19岁) 顺天中学堂毕业。“我于西方近代居治制度(特于英国式的政治)早从十六七岁时即十分欣赏而崇信其必当仿行于中国,并为此而参加1911年革命运动。”^⑥这时期,他每天阅读《北京日报》、《顺天时报》、《帝国日报》、《申报》、《新闻报》、《时报》等报纸,同时还邮购立宪派的《国风报》和革命派的《民主报》。1913年他读了家中偶然发现的幸德秋水著《社会主义之神髓》中译本,认识到“社会上一切罪恶的源泉均在财产的私有”^⑦。

1916年(24岁) 发表《究元决疑论》。大概是由于开始关注财产私有欲的问题^⑧,他20岁以后便专心于佛典,这篇论文就是其研究佛典的成果。他还一直有出家之念,直至1920年才最终放弃了这个念头。^⑨

1917年(25岁) 应蔡元培之邀到北京大学任教,讲授印度哲学。在此前后,陈独秀、李大钊也相继进入北大。“此时正值五四运动前后,新思潮高涨,气氛对我讲东方古学术的人无形中有压力。在此种情势下,我开始了东西文化的比较研究,后来即产生了根据讲演记录整理而成的《东西文化及其哲学》一书。”^⑩

1919年(27岁) 对于“五四”,他本人这样记述道:五四运动是新思潮运动、新文化运动,开辟这个运动的是陈独秀和胡适,刊物叫《新青年》。“胡适是从美国回来的,是当时北大最出风头的人物。……但据我当时的交往,感到作为新文化运动之灵魂的新人生、新思想,在他身上并不完备,真正对于旧社会、旧道德的勇猛进攻,并引发开展,进

而引导先进青年大刀阔斧前进的,应首推陈独秀、李大钊、周树人诸君。”^⑩

1920年(28岁) 此后转向儒家思想。

1921年(29岁) 《东西文化及其哲学》由商务印书馆出版。

1924年(32岁) 由北京大学辞职。

1927年(35岁) 据其本人记述:“众所周知,中国共产党创始人中为首的是陈独秀、李大钊两先生,一时有南陈北李之称。我记得1927年春有一天去东交民巷旧俄国使馆看守常,只见来人满屋,大都是青年求见者。守常接待忙碌,我不便打扰他,随即退出。不多日后就闻知他全家被捕消息。……据闻临到守常被引出行刑,其眷属乃释放出来,回到朝阳里旧居。旧居由守常舅父看守,其人嗜酒,灰尘满室。我赶去看望时,守常之子葆华默然直立,不哭不语,其母则哀哭在床上不起来。”^⑪该年以后,他开始遍历各地,从事“乡治”运动。

1931年(39岁) 在山东省邹平县设立“山东乡村建设研究院”。此后,将“乡治”、“村治”等叫法改称为“乡村建设”。

1936年(44岁) 将1932年以来在研究院的讲话辑为《乡村建设理论》(一名《中国民族之前途》),由邹平乡村书店出版。

1938年(46岁) 1937年以后,到中国共产党中央委员会的所在地延安作了访问。据其本人记述:“在延安谈话最多的是和毛泽东先生。前后共谈八次。有两次不重要,……其余六次,每次时间多半很长,至少亦两钟头。最长者就是通宵达旦。这样有两次。”^⑫“在谈要建设新中国而追论及旧中国社会时,则彼此争讼不休……所见大相左。所争者就在阶级问题上。如我夙昔所见老中国社会,特如明清两代的数百年以来贫富贵贱上下流转相通,阶级分化不明不强。……类如西洋中古之世,地主兼领主对农奴那样,或如近代资本家对劳工那样的阶级对峙形势,在中国是不存在的。然而毛主席却不理会这些。他最后便说我过分强调了中国的特殊性,而忽略其类同于他方社会的一般性。我则反讥他过分强调中国社会的一般性,而轻忽了中国社会的特殊性,于自家民族的特征缺乏认识。——谈至此,彼此只好罢休。”^⑬

1941年(49岁) 在重庆与章乃器、张君勱等设立中国民主政团同盟(1944年改名为中国民主同盟),就任秘书长。

1945年(53岁) 发表《中国党派问题的前途》、《中国统一在何处求?》。他主张中国革命应同时实行民族革命、民主革命、社会革命三种革命。他还认为,普通政党是代表国内某种特定的部分的利益,与此不同,革命政党则是以革命本身作为目标,基于这一看法,他期望当此建设新秩序之际,应由革命党行一党制。^⑤

1949年(57岁) 在重庆。自1941年开始执笔陆续完成的《中国文化要义》在四川成都路明书店出版。在自序中,他把《东西文化及其哲学》(1920—1921年)、《中国民族自救运动之最后觉悟》(1929—1931年)、《乡村建设理论》(1932—1936年)以及《中国文化要义》(1941—1949年)合称为“四部作”。^⑥

1950年(58岁) 1月,由重庆迁到北京。当时毛泽东为与斯大林会谈正在莫斯科。在毛泽东归国后的3月,与毛泽东面谈,拒绝了毛泽东要其参加政府的邀请。

1951年(59岁) 发表《中国建国之路》,对共产党的政策表示肯定及赞同。

1953年(61岁) 在政治协商常务委员会扩大会议上,批判中共政策为轻视农业、偏重工业,被毛泽东当面骂为“伪君子”。

1955年(63岁) 与始于前年的批判胡适相并行,开始全国性的批判梁漱溟。

1956年(64岁) 他自我批判道:“过去我过分强调中国的特殊性,一贯地拒绝以阶级眼光看中国社会,满相信自己超身在阶级外,原来恰是站在具有反动性的那种阶级窠臼中。”^⑦

1966年(74岁) 8月24日,梁漱溟的家也被红卫兵查抄并占据。在此期间,开始写《儒佛异同论》,1986年由巴蜀书社刊行。

1974年(82岁) 在批林批孔运动开始后,撰写了《今天我们应如何评价孔子》,1986年由巴蜀书社刊行。

1976年(84岁) 1月周恩来去世,9月毛泽东去世,10月“四人帮”被逮捕。

1981年(89岁) 撰写《试说明毛泽东晚年许多过错的根源》，于翌年1月在香港《百姓》第15期发表。在回顾了1938年在延安与毛泽东关于阶级问题的争论之后，他接着说：“事情是发展变化的，多年之后，夙性独立思考的我，渐渐恢复了自信……”^⑧

1987年(95岁) 10月31日(旧历九月九日重阳节)，为纪念他赴北京大学教职70周年及95岁诞辰，在北京召开了“祝贺梁漱溟从事教学科研70周年国际学术讨论会”(中国文化书院主办)。

1988年(96岁) 6月23日去世。

二

由以上1919年条所述，他将陈独秀、李大钊、鲁迅三人评价为新文化运动的主导，而把胡适置于圈外，由这点大致可以看出，梁漱溟至少与上述三人有某种共鸣。这种共鸣主要有以下几点：

第一，对于孔教-礼教的彻底批判。例如，他列举陈独秀的话：“万一欲建设新国家新社会，则对于此新中国新社会不可相容之礼教，不可不有彻底之觉悟、勇猛之决心。”(《宪法与孔教》，1916年)对此他评论道：“陈君这段话也可以说是痛快之至，在当时只有他看的如此之清楚。”^⑨对于礼教，实际上他自己也这样说过：“以日久慢慢机械化之故，其锢蔽不通竟不亚于宗教，其刚硬冷酷有过于法律。民国七八年间新思潮起来，咒之为‘吃人的礼教’，就是为此。”^⑩

第二，与这种对礼教的批判相关联，他们对于中国的民族文化也持批判性或否定性的检讨态度。他们这种对于本国文化的检讨，依梁漱溟来看，是基于对以下两种状况的认识。

一个是对世界已被西方化了这种严酷的国际环境的认识。他说：“东方各国，凡能领受接纳西方文化而又能运用的，方能使它的民族、国家站得住。”例如，日本因实现了这一点而成为强国，与此对照，“例如印度、朝鲜、安南、缅甸，都是没有来得及去采用西方化，结果遂为西方化的强力所占领”^⑪。

另外,就是对中国自存和变革的自我认识。虽然中国从明末清初开始输入西方文物,直至康熙时也没有发生严重冲突,但咸丰、同治以后,遭受到西方的残酷侵略,为了自卫而开始制造大炮、铁舰,进而引进学制等制度,但即使这样,仍未能保全中国的自存。后来又推翻朝廷,实现了共和革命,但还是没有实现自存。“于是大家乃有更进一步的觉悟,以为政治的改革乃是枝叶,还有更根本的问题在后头。”^②他所说的“根本的问题”,就是指民族精神、传统伦理、思想等等。他们的这种认识是何时形成的呢?依梁漱溟来看,这个时期的确定是比较困难的。他说:“但我们可以大约说从陈仲甫(独秀)等几位起的。因为以前的人都不会说过中国的道德风俗思想等等的弊端,无论是立宪派或革命派,从没有一个人敢与中国文化开战的。……那是民国五年的事,到现在不过三四年,居(然)把大家的意思统统改变了。”在他们的认识中,“现在已经不是东西激战的问题,而是东方化能否存在的问题”^③。也就是说,是在文化这种“根本”之处,是否还存在着值得自存的东西?这样一来,他们的“五四”便陷入了一种窘境。

第三,从对于这种窘境认识的自我检讨出发,他们开始着眼于对传统道德、风俗的变革,提倡科学和民主,以能够从中重新获得新精神和新思想。在这方面梁漱溟也是毫不逊色的,在此就不详述了。

由上述三方面来看就会明白,梁漱溟与陈独秀、李大钊、鲁迅,大致是属于同一“五四”阵营的。

这样的“五四”,就是我们一直作为“五四”运动形象的“五四”,这是没有疑问的。

那么,在这里我们把梁漱溟的“五四”,区别于陈独秀、李大钊和鲁迅而称之为“另一个”,又是什么缘故呢?

为了使问题点便于分析,在以上列举的三人中,我们把较早去世的李大钊,和由政治进而走上文艺道路的鲁迅两人除开去,选择与毛泽东有较多继承关系的陈独秀和梁漱溟作一对比,来看一看梁漱溟的“另一个”所包含的意义。

正是陈独秀自己,曾经说过梁漱溟走的是与自己不同的道路。他说:“梁漱溟说我是他的同志,说我和他走的是一条路,我绝对不能承

认。”^②他借用吴稚暉的“祸国殃民、亡国灭种之谈”这句话，把梁漱溟与张君勱、梁启超、章行严等并列在一起予以批判。张、梁、章等，在当时是被看做东方派或非西方派的。^③由此来推察，陈独秀把梁漱溟也视为东方文化的提倡者。

陈独秀的立场是极为鲜明的。他说：

“东方文化在人类文化中比欧洲文化更为幼稚。”“人类之文化是整个的，只有时间上进化迟速，没有空间上地域异同。”“东方现有的农业的文化，家庭手工业的文化，宗法封建的文化，拜物教、多神教的文化，以及这些文化所产生之一切思想、道德、教育、礼俗、文字不解放的文化，西方以前也曾经历过，并不是东方特有的什么好东西，把这不进化的老古董当作特别优异的文化保守起来，岂不是自闭于幽谷。”^④

这句“闭于幽谷”的话，后来被用作批判梁漱溟道路的常用词句。陈独秀还说：“许多人所论列的中国、印度、欧洲文化之异同，多半是民族性之异同，不尽是文化之异同。”^⑤

他以上的这些言论，是明显与梁漱溟的《东西文化及其哲学》相对抗，意在批判梁漱溟的。

至此，两人的对立点已很明确了。

第一个对立点，陈独秀是把人类的历史视为一个整体，把各民族的历史根据其在进化的时间轴上快慢的顺序而排为一系列，这是一元的进化史观。

与此相对，梁漱溟则把人类文化分为三种类型，即：欧洲文化是“向前要求的第一路向”，中国文化是“调和持中的第二路向”，印度文化是“反身向后的第三路向”。^⑥第一路向是人对物的文化趋向，即人希求万物、驾驭万物，自然如果成为障碍就改造自然，由此而承认个人的欲求，产生出科学的文化趋向。第二路向是人对人的文化趋向，即致力于自身欲求与他者之间的调和，相互安分知足，与自然融合的文化趋向。第三路向是人对自身的文化趋向，即让欲求消灭在人自身内部，以无欲为最高境界的文化趋向。

在梁漱溟看来，人类具有由第一路向第二、第三路向发展的趋向。中国虽然在古代也会进入第一路向，但由于在产生改造自然和自然科

学的精神之前,或者说产生出能动的个人之前,便转入了第二路向,所以其第一路向的文化在早熟阶段即告终止,其结果是,这第二路向如果不与西方接触,也永远不会产生出科学和民主,遂成为停滞不前的文化。

概而言之,当他把科学和民主作为基准时,仍然认为中国文化是不能创生出科学和民主的停滞的文化,因而承认其后进性;但另一方面,在以道德性为标准时,相对于以物欲为本质的第一路向,他又把以伦理的调和为目标的第二路向,视为发展阶段上的较高层次。这是一种多视角的多元的文化观。

这种多元的文化观,在陈独秀看来,梁漱溟一方面承认科学和民主的欠缺是中国文化的弱点,甚至看做关系到中华民族自存的关键,而另一方面对于中国的儒家伦理,又认为:“‘三纲五常’是否为孔子的东西,我们无从知道。……若仅主张或攻击‘三纲五常’……断没论到孔子的根本精神上”^②,像这样以客观主义来评论的话,其结果只能导致对于反孔教、反封建的“五四”从内部的背叛。陈独秀之所以绝不把梁漱溟视为同志,甚至于说:“他们比曹锟、吴佩孚更为可恶,因为他们的害处大过曹、吴”^③,这正表明他敏锐地意识到革命内部出现“另一个”分裂路线的危险性。陈独秀认为,这会导致革命队伍从内部崩溃,因而是比革命的敌人——军阀曹锟、吴佩孚更应警惕的敌人。

陈独秀是想要用人类文化只是先进、后进这种纵线式的简单明了的理论,来证明在这一纵线上中国文化落后于欧洲文化。这不是学术论的,而是政治论或运动论的思考方式。我们反观梁漱溟的“五四”,则可看到,与陈独秀的政治论、运动论不同,而更具有学术论的性质。

他们两人对立的第二点,就是中国是否有阶级,这是一个在学术上十分麻烦的问题。

三

陈独秀的“五四”后来发展为无产阶级革命运动,被毛泽东的农村

革命所继承,这就是至今公认的“五四”道路。而梁漱溟的“另一个”,则是认为中国不存在阶级,以及基于这种历史认识之上的农村运动。

梁漱溟的这一历史认识,是由对于“第一路向”的考察而导出的。

首先应予明了的是,梁漱溟的第一、第二、第三路向,并不是单纯表面现象的排列,他要探究作为西方文化长处的征服自然、科学、民主这三点之所以产生出来的根源所在,“着眼在这人生态度、生活路向”^⑧,他是从这些长处究竟是怎样产生的这种问题意义出发的。这与他对于中国“道德、风俗、思想”的思考是互为表里的。

他关注的问题是,作为产生征服自然、科学、民主的根源,即“向前要求的第一路向”,在欧洲到底是怎样发生的呢?

据他的看法,这是由于“在中世西洋社会中,一阶级对他阶级的绝对的压迫和剥削”^⑨,以及他阶级对于这种压迫和剥削的反抗,正是这种阶级之间的斗争,使人们从中世纪否定现世、禁欲主义的路向解放了出来,而回归到希腊的追求现世的“向前要求”的路向,从而产生了征服自然、科学、民主,同时还赋予他们的文化以“组织性和机能性(机械性)”,以及“强霸征服力和虎狼吞噬性”这样的性质,这又成为其对非洲、印度“贪残惨酷”^⑩地侵略的基础。

那么,这样的阶级斗争在中国是否存在呢?依梁漱溟来看,回答是否定的,他认为中国不存在这种阶级的对立,其原因就是中国并不存在西方式的所谓阶级。接下来的问题就是,中国为什么不存在阶级呢?对此他作了如下的回答:

首先,他根据马克思主义理论,认为所谓阶级,就是“生产工具生产工作分属社会之两部分人,一部分人据有生产工具,而他部分人专任生产工作,造成剥削和被剥削的关系”。阶级就是这种剥削和被剥削关系的产物。他依照这一理论,认为“似此阶级,中国殆不存在,其所有者只是职业、身份之殊”^⑪。他援用以阶级观为大前提而建构起来的马克思主义理论,来展开在中国不存在阶级的论证,这尽管未免有欠斟酌,但或许正由于此,使他的论证越加精密了。

他所展开的论证,最初是列举了一些中国农村的特性,如土地自由买卖、诸子均等分配,以及由于生产技术低下而采用家庭经营形态,

造成生产性低、土地难于集聚等等。^⑤后来,他又根据当时流行的实地社会调查(山东省邹平、定县),举出一些调查的实例,如:在定县,一个长工(长期的雇农)除支付食住费以外的工钱,每年在40圆以上,而当时一亩地的价格是不到40圆,所以,只要努力积蓄,即使是长工也有能力买地。另外,在定县的某乡,有这样的数字统计:在1万余户农家当中,有土地100亩以上的农家占2%,100亩以下的占98%。^⑥

他还援引英国的一项调查,举出在1905年以前的半个世纪中,内阁首相、大臣、外交官、军官、法官、主教、银行家及铁路经营者等,其中75%出身于贵族阶级。而在中国,父亲务农,儿子做官成名,或者一家兄弟分别从事不同的职业,这是很普遍的状况,所以,士、农、工、商在社会中是流动地混合存在的。^⑦他还举出毛泽东在《井冈山的斗争》中所说的:“社会组织是普遍地以一姓为单位的家族组织。党在村落中的组织,因居住关系,许多是一姓的党员为一个支部,支部会议简直同时就是家庭会议。在这种情形下,‘斗争的布尔塞维克党’的建设真是难得很。”他据此而认为:“这证见阶级斗争是大反乎中国人固有社会习俗的。”^⑧

进而关于封建统治这一概念,他又根据欧洲的研究书籍指出,欧洲中世纪的农奴制封建统治,如:农奴不得到领主的许可不能离开土地;农奴须按照领主指派的方法和数量勤奋地劳动;领主认为有必要收回之时,农奴必须归还所有的人和物;以及连结婚、卖牛也必须获得领主的许可等等。^⑨他的意思,就是认为像这类超经济的强制,在中国是不会发生的。

与梁漱溟的这种注重事实、力求认识上的精密性相比,陈独秀的论断则往往是独断性、主观性的。例如关于女性解放问题,他认为女性摆脱家庭的束缚,走上社会就业,但只要受人雇用,“就会变成资本家的奴隶了”^⑩。所以,只要到不了社会主义社会,女性的解放就不会实现。在这类说法中,对于“资本家”的概念,显然是十分独断、含混的。

再反过来看梁漱溟。他之所以一方面大致接受社会主义,同时又对马克思主义的大前提阶级斗争问题持有疑问,这是因为他的立论不

是脱离中国的实际,而是力求与中国的实际联系起来。如他自己所述:“我原不是为研究文化而研究文化的,我是从少年时感受中国问题之刺激,用心于中国问题之解决,而后转到中国文化的研究上。”^④正因为他是为了实现中国的自存和再生而进行研究,所以他有很强的面向中国实际的意向。

当然,陈独秀在立志于中国的自存和再生这一点上,比梁漱溟也毫不逊色。他们之间之所以出现这种差异,一个原因大概是由于如前述的陈独秀的政治论、运动论的作风,与梁漱溟的学术论的作风之间不同。

在此顺便涉及另一个相关问题,即中国社会是否存在封建制度,这是在当时马克思主义者当中引起激烈争论的一个问题。梁漱溟对此评论道:“当为此研究时,实先有中国社会之历史的发展和西洋一条路线的一大假定。”^⑤他对此表示不满,并主张应当更多地运用社会经济史的方法来进行考察。

如前列年表所见,后来围绕阶级问题,梁漱溟和毛泽东关于“特殊”与“一般”的讨论,即特殊和普遍的对立,亦即马克思主义的理论究竟是欧洲特殊性还是人类历史普遍性,可以说是20世纪的争论焦点。

由上可见,陈独秀和梁漱溟的对立,首先是一元还是多元的文化观,其次是中国有无阶级统治,最后成为围绕马克思主义理论是特殊性还是普遍性的问题。由陈独秀的足迹来看,他对于马克思主义是太过模式化、教条化了。而梁漱溟则采取了把中国作为局部来看待,由实地调查来验证理论这样的作风,这一点很像早期的毛泽东。陈独秀把中国革命只是置于资产阶级革命还是无产阶级革命这样的理论范畴,而梁漱溟、毛泽东两人的共同点则是基于农村调查,把农村的变革作为中国革命的主轴。

附带而言,1927年,即毛泽东发表《湖南农民运动考察报告》这一年,梁漱溟也开始探索“乡治”运动^⑥,不久即发展为“乡村建设理论”。这一年李大钊被军阀处刑,陈独秀被作为右倾机会主义而遭到批判,两年后被中共开除,因此,陈独秀、李大钊的“五四”,此后被毛泽东所继承,这样梁漱溟的“另一个”,就转而成为相对于毛泽东而言的了。

梁漱溟和毛泽东两人,一方面,在把农村的变革作为主轴一点上大致是共通的,但是毛泽东把它当做阶级革命,而梁漱溟则认为这是没有阶级斗争的革命,在这点上,两人有着极大的差异。

那么,既否定阶级斗争,同时又对社会主义抱有亲近感的梁漱溟,他的所谓“另一个”的社会主义路向,又是怎样的呢?

四

梁漱溟早期的社会主义倾向,像许多社会主义者一样,是发源于对贫穷者的同情和对社会不公正的愤慨。他这样自述道:

我在十几岁到二十岁的时候(1912),曾经一度非常热心社会主义。社会主义本来是西洋的产物,什么资本家劳动者的问题,差不多与我们没有什么关系。……不过,我在读了此书(指幸德秋水《社会主义之神髓》)之后,常常容易想到在经济上人与人竞争的问题,让我仿佛发现了这个问题的严重。我愈想,让我愈看清楚,社会上一切罪恶的源泉均在财产的私有。

(北京街头的乞丐)都是老弱、妇女、残废,他们在这个生存竞争的世界上,怎能不落伍!……对老幼残弱不相顾恤,使他们因没人管而流为乞丐,不能不说是社会的罪恶。

总之,在这个社会里,经济上是互相竞争的,而不是相保的。……居此世界,有巧智有暴力的人,当然就要施其诈骗强夺的一着了。……被伤害被劫夺的人固然不幸,而骗人或抢人的人,亦太可怜、太不像人类了!人类不应当这个样子!④

由以上他的自述可见,他的社会主义志向,虽是发源于同情和愤慨,但如进一步来看其内涵的话,就会发现,在这里贯穿着对生存竞争的厌恶,对人们私有欲的厌恶,以及对于不仅是被骗者,也包括欺骗者的整个人类的真实情景的悲哀。这一点很值得注意。

依他的“自尊”来看,他由于受到幸德秋水《社会主义之神髓》的影响,自己还刊行了《社会主义粹言》的小册子,宣传废除财产私有制,然而他又说:“在革命理想与现实冲突下,自己原有的出世思想抬头,于是居家潜心研究佛典,由醉心社会主义而转为倾向出世。”^⑥他还自述道:“‘欲望就是人生的一切’这种看法,此时并未改变;只不过由肯定欲望者,一变而判认欲望是迷妄。”^⑦他一方面厌恶私有欲,另一方面又不能不承认私有欲在人间世界存在的现实,这种两难的困境使他视欲望为迷妄,因而打算出家。

他的这些看法,是对人的本质源头的探索,或者说是以充满慈爱和悲哀的目光,从外部来观察人类。正是这些,使他的社会主义路向,从当初的阶级斗争理论脱离开来了。

也或许正是由于他的这种深层关怀和眼光,使他揭露出西方“第一路向”中所蕴含的“贪残惨酷”的恶性,清醒地意识到,中国应当拒绝对其无条件的追随。

他在《东西文化及其哲学》中论述了第一、第二、第三路向,这是在1920—1921年,即他刚刚“放弃出家的念头”,“归宿于儒家思想”之后的事。在这三种路向中,他记述了自己对于“欲望”问题的思考。^⑧

西方兴起的无政府主义和社会主义思潮,在既承认西方“第一路向”的成功同时,又认为不能对其无条件追随的梁漱溟,及当时抱有同样思想的中国知识分子面前,开辟了一片新的视野。其中对梁漱溟发生较大影响的,大概是无政府主义者克鲁泡特金。梁氏曾这样写道:

克鲁泡特金从一切鸟兽虫豸寻见其许多互助的事实,证明互助在动物生活上的重要,指出他们都有互助的本能。……(到现在以)互竞相争为自然界的法则……唯互竞相争乃得进化……把动物界单看成了弱肉强食的世界。现在晓得这殊非事实。

以前(在西洋)提倡个人的、为我的、计较利害的,现在完全掉换个:他们宣言现代思想的潮流是伦理的色彩,不是个人主义。^⑨

这样一来,梁漱溟就站到了与陈独秀、李大钊相同的“互助”的框架之

内^⑨，而由此认识到：“今世为第一和第二路向的过渡时代。”^⑩

那么，第一路向的“向前要求”怎样才能实现向第二路向的转换呢？人的欲望怎样安置为好呢？他举出《论语·公冶长》中“枵也欲，焉得刚”这句话，认为：“刚”是从人充实的内部涌出的“真实的感觉”，而“欲”则是被物欲所控制而迷失了自我，所以应当求“刚”。他说：

超脱了个人的为我、物质的歆慕……真从里面发出来活气……只有这样向前的动作才真有力……只有这样向前的动作可以弥补了中国人素来缺短，解救了中国人现在的痛苦，又避免了西洋的弊害，应付了世界的需要。^⑪

这样，“向前要求”就应当是“真实的感发”，亦即不是利己欲和物质欲，而应是从道德本性生发出来的伦理欲求。换句话说，也就是回归于“调和持中”、相互融合的欲求。

那么，由“向前要求”而产生的征服自然、科学、民主，又怎样转换呢？

在梁漱溟那里，首先，征服自然和科学被一体化，改称为“科学技术”。民主则被改称为尊重群体，对此有必要加以说明。先来看《乡村建设大意》中的说明。他认为，在西方的中世纪，由于宗教等团体对个人的干涉，结果这种个人主义对于团体由向心的转为离心的。这样经过几百年而到了现在，因过于离心而产生出了新的风气，这就是反对个人主义的社会主义。这个社会主义重视社会、团体，个人不得妨害团体，而必须受到团体的约束和干预。这样，旧的个人本位的社会就转变成了社会本位的社会了。^⑫

那么，具体对中国而言又当如何呢？在他看来，中国本来的病根，在于像散沙一样的分散性和过度的离心性，因此，必须加强聚集力和向心力。如果提倡与此相悖的个人主义、自由主义、权利观念等，可以说是药不对症。对于现在的中国，最为必要的是建立个人对于团体及团体对于个人的义务观念，比如个人对公家（由一乡到一国）、公家对个人各自有各自的义务。

这样一来,民主便转变为团体的结合。中国从西方学到的东西,就成了科学技术和团体组织。这些便成为梁漱溟乡村建设理论的主干。而科学技术,实际上只不过是指农业技术、农业劳动的机械化、水力发电、机械工业、化学工业等等的开发,所以,“乡村建设理论”的主要课题,可以说就是“以中国固有精神为主而吸收西洋人的长处”^⑤,也就是主要在于如何在农村建设“中国精神的团体组织”。

他把这种团体组织,区别于西方的个人本位社会,及苏联的无产者独裁型、德国和意大利的法西斯独裁型的社会本位的社会,而称之为“伦理本位的社会”。^⑥

这种“伦理本位的社会”中所说的“伦理”,超越了事实上一直是家庭、乡里范围内的中国传统的伦理观念,是将伦理关系扩展到社会整体的概念。对此他说:“彻底把假道德(礼教)无真力量而只剩躯壳的东西毁完……建设一个新的社会组织构造——即建设新的礼俗。”^⑦至少在他的意识里感到,这必须是排除了“宗法社会的排他性”的“天下一家”、“四海兄弟”的社会。^⑧但是另一方面,在继承了宗法社会伦理连续性这一意义上,又一定是“礼俗”社会。就这一点而言,固然与英、美式的个人本位的社会不同,同时与苏联的社会本位的社会也是不同的。

那么,这种“伦理本位的社会”有哪些特性呢?

首先,在经济方面,它与个人本位社会的财产私有制,以及社会本位社会的公有制是不同的,与旧宗法社会的家族所有制也不一样,而是可称为“通财”制的所有制。他头脑里的这种“通财”,也不是旧式的宗族内的同财及家庭内部的分财,而是财产的共有制。就如为宗族所共有的祭田、义庄、义学等,或者为乡村所共有的社仓、义仓、学田等等,这些都是以救济孤寡贫穷及补助教育费为主要目的的。这种“彼此有无相通”,虽然以接受者的偿还为原则,但在救济的当时并不要求偿还,这是由相互救恤、相互负责的连锁关系而构成的。所以梁漱溟说,这“隐然亦有似一种共产”,“不是以一个团体行共产……(团体的构成成员彼此之间)相与为共的”,可说是“凡在其伦理关系中者,都可有份的了”。^⑨这里的所谓“份”,就相似于我们今天的“持有股份”。

在这样的社会中,个人在各自持有生存的“股份”这点上是自立的,同时又以明了他人是否也“持有股份”而相互联系起来,就这点来说,个人又不是完全自由的。因此,这一社会中的个人,没有私有制社会的那种“与他者无关系的自由”。

其次,在政治方面,西方社会的所谓权利,是由自己出发的,而不是依靠对方的认可,或第三者的公认而获得的。中国的情况则与此不同,在中国,权利是由他者赋予的。依梁漱溟来看,父母生育子女进行教育,这是父母的义务,而不是儿子所能要求的权利。这种受教育的权利是可以被给予的东西。他说:“伦理社会所贵者,一言以蔽之曰:尊重对方。”“伦理关系即表示一种义务关系,一个人似不为其自己而存在,乃仿佛互为他人而存在着。”^⑤

由以上可以看到,所谓没有阶级斗争的社会主义革命,就是使宗族制突破传统框架而向社会扩大,换句话说,也就是指建设一个把宗族制的相互扶助关系扩大到国家的“伦理社会”。

梁漱溟的“乡村建设”运动,与同时进行的中共的土地革命的农村革命是有区别的,他本人也在20世纪三四十年代,对中共路线表示过不予赞同。

那么,到了1949年以后,梁漱溟的这一条“社会主义道路”,与新中国的国家建设是否协调呢?

五

先说结论,梁漱溟的如上述这种可以说是“礼俗社会主义”的社会主义观,与新中国的建设方向大致是相符的。

本来他对中共的批判,是针对阶级斗争史观及由此而形成的武装斗争路线的,其理由在于,他认为这种史观和路线,在本来就已经很分散的中国社会中,造成了更大的分裂和对立。所以,新中国成立后,分裂和对立已被克服,实现了强大的国家统一,于是梁漱溟便由批判转而为礼赞。另外对于苏联的一党统治,他认为是剥夺了资产阶级、知

识阶级的权利和自由之后,共产党以无产阶级的名义所实行的特权统治,这是在阶级统治的更替时期不可避免的过渡现象,所以也予以认可。^⑤

他在这种认可一党“专政”的背景之下所形成的“礼治”思考,其一即是“贤人之治”。

一方面,他原本就认为,“由多数决定”这种西方式的民主形式,是不符合中国“尊师敬长”传统的。例如,让村里既有名望又有较高知识水平的人,与没有教养的妓女平等地投票,这是机械的平等,是不公正的。^⑥另外一方面,他一直抱有对先觉者的期待。他说,像中国这样“民智不开,其改造事业,尤不能不以少数人任其功”^⑦。所以,“中国革命的伟大动力,不是工人阶级,这力量就在知识青年”^⑧。也正因如此,他认为:本来“中国共产党亦是五四运动后革命的知识青年投身工人运动两相结合的产物”^⑨。在这种认识之下,他至少在1953年受到激烈批判之前,一直被新中国的变化所感动,所以他说:“今后在政治上我将信从中国共产党的领导。”^⑩这种承认共产党作为先觉、贤人、少数者的领导,以及对“多数决定”的怀疑,是与其比“法治”而更承认“人治”的认识互为表里的。他说:“少数贤智之士的领导与多数人的主动二者可以调和,并不冲突,如能运用得越好的时候,越可以同时并有,完全不冲突。‘少数人领导就是众人被动’,不必有此结论……我们现在的这种尊尚贤智,多数人受其领导的政治,多数是主动,而非被动;但同时又是人治而非法治,因不以死板的法为最高,而以活的高明的人为最高。”^⑪

这种“人治”也就是“礼治”。他把“乡约”作为农村建设的基石之一,他作为目标的伦理本位的社会,就是一种充实着伦理情谊与人生向上的自治组织。例如对于犯罪者,应以道德上的劝勉和教育上的引导而使其新生,只靠法律的冰冷处理是不行的。

这种重视道德教导的认识方法,是与其关于自由的独特看法相联系的。依他来看,所谓自由,是由集团“为个人向上创造之意才给他”,“简言之,你对,就许你自由;否则不能自由”。^⑫例如,就禁止缠足一事来说,如果说谁自己想缠足,这是他自己的自由,这也是一种“自由

论”，但是我们难道就能承认这样的“自由”吗？他指出，现在西方关于自由的最新的思考方法，已经由过去的“自由论”转而往这种方向变化，“即与中国固有精神相合。一点是：自由是团体给你的，团体为尊重个人所以才给你自由——自由是从对方来的，此合乎伦理之义；一点是：团体给你自由是给你开出机会，让你发展你的个性，发挥你的长处，去创造新文化，此又合乎人生向上之意”^⑦。

由以上论述来看，梁漱溟所说的伦理本位的社会，有以下一些特征：（一）非私有财产制的共有制；（二）比之于权利关系而更重视义务关系；（三）比之于多数决定而更重视先觉、贤人的领导；（四）比之于法治而更重视礼治、人治；（五）相对于个人自由而以集团优先的理念，这显然是对宗法社会以来的传统观念进行改造、继承，以其作为基础，在对这一传统观念的继承中又使其与新中国的建设方向相协调的产物。

本文的目的，在于判明梁漱溟从“五四”到新中国的思想轨迹，是与陈独秀、李大钊等区别开来而属于“另一个”。梁漱溟的这“另一个五四”，是不同于陈独秀、李大钊等中共道路的非中共的道路，不同于阶级斗争的非阶级斗争的道路，而且也不同于以往人们由常识所认为的“五四”是反对和打倒宗法的、儒教的传统思想这样的道路。总之，这是一条与毫不妥协相对立的另外一条道路。

然而，这两条道路虽然在中国是否存在阶级这一革命的根本问题上截然对立，但在新中国的建国时期所展现的，却像是两根稻草捻成一根绳子那样地协调。

这一点给了我们什么启示呢？

首先，我们从梁漱溟的礼治思考融入了毛泽东路线这一事实，可以得到这样的认识，即：虽然按以往的成说，毛泽东路线是与宗族制的破坏相伴随的，但在实际上，关于礼治秩序的传统观念，亦即礼治思考，却是被基本上继承下来了。

实际上，这一点早在十年前就曾被李泽厚指出过。他说：“五四”的“启蒙”——即个人的权利、尊严的主题，被“救亡”——即民族革命的主题所“压倒”，最终没有开花之日。^⑧那么，为什么“救亡”压倒

“启蒙”呢？这是因为中国欠缺资本主义这种历史前提，而从封建和半封建殖民地社会直接进入了社会主义社会，在反对资产阶级的自由和个人主义，以及提倡社会主义的集体主义等口号中，封建的“集团”主义渐次侵入。例如，无视差异和个性的平均主义，权限不明确、独揽一切的家长制，尊卑秩序严格的等级制，以及专制、封闭、因循、世袭、铁的纪律、“斗私批修”等等。

以上的意思用我们本文中的语言再重说一遍的话，就是：礼治思考渗入“救亡-革命”的集团主义中，从而压倒了对个人的权利、尊严等的“启蒙”的主题。

就礼治思考渗入“救亡-革命”成为其构成要素而言，应该说我们与李泽厚是一致的，但我们两者由此所得出的结论，却毋宁说是彼此交错的相反方向。

在李泽厚那里，“宗法、礼治系统”是本来应当被革命所克服的封建残余。^⑨而我却认为，这种“宗法、礼治系统”，不管是好是坏，都是从内部决定“中国式”社会主义特性的构成要素，就其与“革命”的亲及性及协调状态而言，也可以看做“革命”之所以能够成功的要素。我们双方的差别就在于这一点。

我们有必要注意梁漱溟的这句话，即：“所谓礼是指社会制度而言，不一定点头鞠躬算是礼。”^⑩这里所说的社会制度，不是指由国家制定的行政制度，而是在民间由人们或集团化了的人们，在彼此之间根据某种共同意愿所形成的秩序系统。换言之，即在普遍的道德、风俗水平上，由共有的社会共通观念所形成的规范。

梁漱溟把传统的乡约，作为他的“新礼俗”的基础，具体地说，就是《吕氏乡约》中提出的四大纲领：“（一）德业相劝；（二）过失相规；（三）礼俗相交；（四）患难相恤。”下面来看一看这些因素与“革命”及梁漱溟的“礼治思考”之间的联系。由其中的第（一）项，产生了依靠先觉、贤人对民众的教导，不是靠法治而是靠礼治和人治的共通观念。由第（二）项，产生了对有过失者感化、教育的方法。如在大战后的国共内战时期，共产党给国民党军俘发放路费让其回家，这使梁漱溟产生了共感。而对我们日本人印象最深的，就是被抓住的日本战犯，通过受

教育而自我悔悟的情形。由第(三)项,产生了后来20世纪50年代梁漱溟所指出的,无产阶级精神,就是以集团主义反对个人主义,有组织性纪律性,坚忍顽强,以及公而忘私、不惜牺牲自我等等。如梁漱溟所说:“无产阶级精神既有其高于我们传统习俗之处,同时又和我们固有精神初不相远,中国人很容易学得来。”^①“再加以传统的风俗习惯重情义而轻财物……则中国人将不为资产阶级法权观念所阻碍。”^②这是由中国的“社会主义”所产生出来的独特的情理主义。由第(四)项,产生了新政权下的各种社会保障体系(他列举出疾病救济金、在职养老补助金、生育休假津贴等20个项目)^③,这也是让20世纪50年代初期的梁漱溟所深为感动的。由以上的分析,我们可以得到这样的认识,即:中国革命就是传统“乡约”的一个扩大下的全国规模版,而这些也恰好正是梁漱溟所谓“新礼俗”的内容。

梁漱溟也这样说过:

将来的政治制度……不外乎我们的这个乡村组织,我所谓新政治习惯、新礼俗、中国的民主政治,都是指这个说,所谓人治的多数政治,也是指这个而言。^④

然而,也是这个“新礼俗”,同时还带来了另一面的东西,如在第(一)项中,产生了如李泽厚所说的“家长制”、“等级制”。在第(二)项中,产生了“文革”时的戴“高帽子”及“铁的纪律”。在第(三)项中,产生了全体主义的“大公无私”、“斗私批修”,以及情理主义的“封闭、因循、世袭”。在第(四)项中,产生了“大锅饭”,没有个人、没有主体性的“因循”。这些也是众所周知的。

中国革命终归难以脱开历史的有机运动,它就是这样,正负两面交织在一起,以乡约、宗法等礼治系统为母胎,以礼治思考为形成骨骼的因素,而发展完成的。^⑤

以上认识要求我们在历史观上作哪些调整呢?

首先,是我们以往对于宗法社会的观点。例如,“以宗法制为主干的家父长的特性……把父子、长幼关系绝对化看待的儒教规范”^⑥这

种理解,以及“吃人的礼教”这种表述,这些是不是公正地反映了宗法社会的全貌呢?结论应当是否定的。这些观点,是在“五四”这一特殊历史时期,吴虞、陈独秀、鲁迅等人为了攻击宗法社会而使用的语言。若把这种说法就认做本来的事实,这则是一种囫囵吞枣的认识,而不是把宗法社会在清代实际存在的诸相,以那个时代的眼光来验证所得出的观点,^⑦

其次,是把中国没有经过资本主义社会,看做历史上的负面这一观点。不仅如此,在留学海外,接触了资本主义社会发达状况的中国年轻学生当中,也有人认为,如果中国自“五四”以后不是走上社会主义道路,而是走上资本主义道路的话,大概经济会更快地发展。这些人也不赞成李泽厚的“救亡压倒论”,他们对“革命”本身就持否定态度。对于这种可以说是“对资本主义(资产阶级民主主义)的憧憬”的观点,我想作出这样的提议,即应当不是根据“五四”以后的历史,而是把自清代中叶至民国时期的中国社会体制,尤其是梁漱溟曾说过的因均分继承制而有较高流动性的,不是依存于私有财产的确立,而是依存于宗族结合的相互扶助、相互保险的共同性这样的社会体制,超越正或负的这种简单定性的判定,而用比较的眼光把它放到与西欧、日本的社会体制的对比之下,来进行检证。

这种“对资本主义的憧憬”,也向我们提出了这样的问题,即 20 世纪的社会主义,也就是没有经过资本主义,可以说是“封建的(对这个‘封建’也有必要重新检讨)”共同体关系为基础的所谓“后进国”型的社会主义,例如本文中所述的“礼治”社会主义在其各自本国的历史过程中,到底是一个怎样的过程呢?我们用考察过中国的“礼治”社会主义的眼光来看,原来认为这些“社会主义”是接受了马克思主义的公式,这恐怕只是一种局限于用意识形态的眼光来观察的结果。就中国来说,这种社会主义所达成的结果,是突破了宗族的框子而扩大为国家规模的礼治社会,土地公有制成为其物质基础,在此基础之上,靠“大公无私”的共同性而完成的重工业化,以及支撑这些新的社会关系的男女平等、教育制度、医疗制度、交通、通信网等等,总而言之,这是中国式的现代化。在这些现代化的成果之上,才有了 1978 年以后的

改革开放,即对“个人营利”的开放。^⑥在此,本来是不应引入意识形态性的解释的。

另外还有一点,现在有些东方主义者,把礼治系统的历史特质从历史过程中抽离出来,称之为“东方文明原理”之类,想使其发挥与西方的资本主义文明原理相对抗的作用,这种倾向也有必要加以注意。在19、20世纪,资本主义的原理被从西欧资本主义社会的历史过程中抽离出来,当做超越时空的普遍性原理而席卷了亚洲各国。但是到了今天,各国正在回归于各自的历史过程,并日趋个别化、相对化,在这个时代,所谓东方的文明原理,是不能够独自被抽象化和普遍化的。对于这一点,东方主义者也应该是了解的吧!

由以上可见,我们的这“另一个‘五四’”,一方面蕴含着以上及其他种种观念上的调整问题,同时也揭示了礼治和中国革命相互交织的线索”。

但这并不是结论,而只是昭示了问题的开始。例如,梁漱溟所提出的,在中国有没有真正的英国式的阶级社会呢?所谓阶级,在世界历史上究竟是不是无论哪里都普遍存在的呢?对于这些问题,以后必须首先开始以不是政治论的、而是学术论的眼光来进行检讨。^⑦

注 释

① 寸铁:《精神生活东方文化》,1924年。《陈独秀著作选》(以下简称《著作选》)第2卷,上海人民出版社1993年版。

② 李渊庭等编:《梁漱溟先生年谱》(以下简称《年谱》)1953年项,广西师范大学出版社1991年版。

③ 艾恺(Guy S. Alitto):《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》,“海外中国研究丛书”,江苏人民出版社1995年版。

④ 家近亮子:《梁漱溟乡村建设运动论的形成过程》(山田辰雄编《近代中国人物研究》,庆应通信,1989年所收)中举出的(日本)冈崎文夫、菊田太郎、木村英一、橘朴、小野川秀美、上原淳道、山口一郎、加加美光行、熊野正平、后藤延子、平野正及(中国)王传誉、汪东林、胡应汉等人的论文、著述等,以及管见所及的如下论著:

(日本)河田悌一:《由传统向近代的探索——梁漱溟与毛泽东》(岩波讲座《现代中国》第四卷,1989年);坂元ひろ子:《民国时期梁漱溟思想的位置》(《中国——

社会与文化》第五号,1990年)。(中国)著作除前记以外还有:马勇:《梁漱溟评传》,安徽人民出版社1992年版;郭齐勇、龚建平:《梁漱溟哲学思想》,湖北人民出版社1996年版。论文有:高瑞泉:《梁漱溟意志主义哲学构架简析》,《华东师范大学学报》哲学社会科学版,1987年3期;郑大华:《梁漱溟对中国文化的认识与探索》,《北京师范大学学报》1988年6期;宋思荣、毕诚:《论梁漱溟的教育社会学思想》,《湖北大学学报》哲学社会科学版,1989年6期;王宗昱:《评梁漱溟论〈大学〉及其对朱王的批评》,《北京大学学报》哲学社会科学版,1990年6期;郑大华:《梁漱溟与阳明学》,《孔子研究》1990年2期;王宗昱:《评梁漱溟早期的文化观》,《东岳论丛》1990年5期;高力克:《现代化与儒家人生——梁漱溟文化哲学的困境》,《北京师范大学学报》1990年6期;梁海萍:《梁漱溟研究综述》,《学术研究动态》1991年2期;龚喜春:《评梁漱溟的乡村建设理论》,《湖北师范学院学报》哲学版,1992年2期;夏士青:《梁漱溟生命化儒学对其乡村建设思想的影响》,《深圳大学学报》人文社会科学版,1992年2期;高力克:《梁漱溟在历史理性与价值理念之间》,《浙江大学学报》1994年1期、《乡土社会与中国现代性——梁漱溟乡村建设思想再评价》,《二十一世纪》1994年2期;景海峰:《梁漱溟对西方文化的理解与容受》,《深圳大学学报》1994年11期;许纪霖:《梁漱溟与儒家的内圣外王理念》,《学术集林》二辑,1995年。

⑤ 参照前引《年谱》。

⑥ 《中国——理性之国》第二十八章(《梁漱溟全集》,第四卷第478页,山东人民出版社1991年版。以下《全集》IV-478和略记)。

⑦ 《乡村建设理论》,乙部第一段第三节,《全集》II-413。

⑧ 《我的自学小史》,参照第十一、十二节。《全集》II-690-691。

⑨ 《自述早年思想之再转再变》,《全集》VII-181。

⑩ 《自传》,《全集》VII-635。

⑪ 据《年谱》引用的《纪念蔡元培先生》。

⑫ 《记李守常(大钊)先生事》,《全集》VII-484-485。

⑬ 《我努力的是什么——抗战以来自述》,《毛泽东的会谈》,《全集》VI-198。

⑭ 《试说明毛泽东晚年许多过错的根源》,《全集》VII-520-521。

⑮ 《中国党派问题的前途》,《全集》VI-572-573、575。

⑯ 在本书第一章里,他列举了以下十四项中国文化的特点:

(一) 广土众民;(二) 偌大民族之同化融合;(三) 历史长久,并世中莫与之比;(四) 中国文化力量之伟大不在知识、不在政治、不在经济、不在军事;(五) 历久不变的社会、停滞不前的文化;(六) 几乎没有宗教的人生、以道德代宗教、以礼俗代

法律；(七) 家庭生活是中国人第一重的社会生活，亲友等关系是中国人第二重的社会生活；(八) 欠乏科学，中国学术不向着科学前进；(九) 民主、自由、平等这一类要求不见提出及其法制之不见形成；(十) 道德气氛特重，法律立于辅助道德礼教伦常之地位；(十一) 中国不属普通国家类型；(十二) 无兵的文化；(十三) 孝的文化；(十四) 中国隐士与中国文化有相当关系。

⑰ 《1956年政协大会上的发言》，《全集》Ⅶ—29。

⑱ 同注⑭。

⑲ 《东西文化及其哲学》第一章，《全集》I—338—339。

⑳ 《乡村建设理论》第三章，《全集》Ⅱ—201。

㉑ 《东西文化及其哲学》，《全集》I—332。

㉒ 同上书，I—334。

㉓ 同上书，《全集》Ⅳ—580—581。

㉔ 前引《精神生活东方文化》。

㉕ 参照刘锡三《“五四”以后中国各派思想家对于西方文明态度》，《社会学界》第七卷，1933年。

㉖ 以上同注⑳。

㉗ 同上。

㉘ 关于梁漱溟前半期的思想构架，小野川秀美《梁漱溟乡村建设论的形成》（《人文科学》2—2，京都大学人文科学研究所，1948年）有极详尽的勾画，可与本稿一并参照。

㉙ 《孔子真面目将于何求》，《全集》Ⅳ—770，1923年。

㉚ 同注⑳。

㉛ 《东西文化及其哲学》，《全集》I—385。

㉜ 《中国民族自救运动之最后觉悟》第三章，《全集》Ⅴ—54。

㉝ 同上书第二章，Ⅴ—51。

㉞ 《我们政治上的第二个不通的路——俄国共产党发明的路》第三章，《全集》Ⅴ—269—270。

㉟ 同上书，《全集》Ⅴ—272。

㊱ 《中国文化要义》第八章，《全集》Ⅲ—147—148。陈独秀虽然也列举数字来论述农民问题（《中国农民问题》，《著作选》第二卷），但其数字由于是全国性统计，故欠准确。

㊲ 《中国文化要义》第八章，《全集》Ⅲ—153。

㊳ 《中国——理性之国》第十五章，《全集》Ⅳ—340。

- ⑳ 《民族自救运动之最后觉悟》第三章,《全集》V-52-53。
- ㉑ 《妇女问题与社会主义》1921年,《著作选》第二卷。
- ㉒ 《中国建国之路》第二章,《全集》Ⅲ-340。
- ㉓ 同注㉑。第五章,《全集》V-68。
- ㉔ 《自传》,《全集》Ⅶ-635-636。
- ㉕ 以上见《乡村建设理论》乙部第一段第三节,《全集》Ⅱ-413-414。
- ㉖ 《全集》Ⅶ-635。
- ㉗ 《自述早年思想之再转再变》,《全集》Ⅶ-180。
- ㉘ 同上,Ⅶ-181、184。
- ㉙ 以上见《东西文化及其哲学》第五章,I-499,502。
- ㉚ 关于互助的思潮和运动的扩大,可参看野村浩一《近代中国的思想世界》(岩波书店,1990年)第五章第一节。
- ㉛ 同注㉙ I-538。
- ㉜ 同上 I-538。
- ㉝ 《乡村建设大义》第三段,《全集》I-660-662。
- ㉞ 《乡村建设理论》乙部第一段第一节,《全集》Ⅱ-308。
- ㉟ 同上书,第二章。
- ㊱ 同上书,乙部第一段,《全集》Ⅱ-275-276。
- ㊲ 《中国文化要义》第五章,《全集》Ⅲ-82。
- ㊳ 同上书,Ⅲ-82-83。
- ㊴ 同上书,Ⅲ-90-91,93。
- ㊵ 《乡村建设理论》第五章,《全集》Ⅱ-227-228。
- ㊶ 《乡村建设大意》第四段,《全集》I-698-699。
- ㊷ 《我们,政治上的第二个不通的路——俄国共产党发明的路》第一章,《全集》V-262。
- ㊸ 《中国——理性之国》第六章,《全集》IV-249。
- ㊹ 同上书,第四章,《全集》IV-231。在知识分子到农村去,改造农村和农民这条路线上,梁漱溟和毛泽东是一致的。但毛泽东还主张,在此之前,先要进行知识分子的自我改造,不久就由此发展到了“文革”时期对知识分子的否定。
- ㊺ 《信从中国共产党的领导并改造自己——在中国人民政协一届全国委员会三次会议的发言》,《全集》,Ⅵ-875。
- ㊻ 《乡村建设理论》,乙部第一段第一节,《全集》Ⅱ-291-292。
- ㊼ 同上书,《全集》Ⅱ-298。

- ⑥7 同上书,《全集》Ⅱ—298—299。
- ⑥8 李泽厚:《启蒙与救亡的双生变奏》(《中国现代思想史论》,东方出版社1987年版所收)。
- ⑥9 这种看法在日本广受支持,似乎已成了一种共通认识。例如以下所举:“对于儒教道德、伦理的直面批判,在这个文明世界的历史上具有划时代的意义,但这的确还只不过是加之于这个社会基本体表层上的一击。”(野村浩一前引书,第362页)“表层”所含的语义就是,“五四”对宗法社会的攻击,结果只停留在对“表层”的一击,把礼治的残存视为革命的不成功。
- ⑦0 《乡村建设理论》,乙部第一段第二节,《全集》Ⅱ—385。
- ⑦1 《中国——理性之国》第七章,《全集》Ⅳ—255。
- ⑦2 同上书,第二十八章,《全集》Ⅳ—480—481。
- ⑦3 《中国建国之路》第二章,《全集》Ⅲ—355—356。
- ⑦4 《乡村建设理论》,乙部第一段第二节,《全集》Ⅱ—390。
- ⑦5 村田雄二郎:《中国马克思主义与传统文化——政治、亲统、道统》(岩波讲座“现代思想2”《20世纪知识社会构图》所收,1994年)。《吕氏乡约》在整个明清时代并不很普及,只能在族谱中看到,在清代,《圣谕广训》、《朱氏治家格言》等不是更为普及吗?事实确实如此。只是《吕氏乡约》中所说的这四条,是各地的乡约与宗族的结合中最基本的行为规范的一个样本。另外,关于梁漱溟的言论,虽然这确实只是他个人的言论,但在本文所指出的第(一)至(五)项伦理本位社会的基本特性,在当时社会中是可以广泛看到的一种共通观念。当然,关于这一点,还有待于以后向大家提出以丰富的实例来重新建构的清代社会的价值观、伦理观。在还没有做到这一点的现阶段,本稿的“礼治系统”这种用语,不能不说含有某种假说的成分。
- ⑦6 野村浩一前引书,第3页。
- ⑦7 参照作为中间报告的拙稿《清代儒教入门》(《江戸の思想》三,ベリかん社,1996年),及中文论文《礼教与革命中国》(《学人》第10辑,江苏文艺出版社1996年版)。关于宗族,我还想尝试从宗族的设立的目的和维持的目的这两个方面来思考。作为设立的目的,在于:(一)同族之中的相互扶助;(二)相互保险;(三)同族的繁荣。另一方面还有为了维持宗族组织的目的,即:(一)唤起同一祖先的人们之间的血缘感情和意识(庙祭);(二)激发敬祖亲的感情和意识(孝);(三)辈分、排行等依世代顺序和出生先后顺序的长幼之序(悌);(四)形成了由老年长辈行人治、德治等的“孝悌秩序”。中国革命似可以看做在制度层面上打倒了后一方面,而同时对前一方面,又主要是继承了下来。
- ⑦8 在最近出版的王颖《新集体主义:乡村社会的再组织》(经济管理出版社,1996年)

一书中,著者把现在“以公有制经济为基础的社会”中的市场经济,命名为“新集体主义”。其定义为:“以个人的利益为基础,以共同富裕为目标而建立起来的一种合作意识,以公私兼顾的关系形态和群体为单位的社会组织方式。”

- ⑭ 参照聂莉莉《刘堡》(东京大学出版会,1992年)、田中恭子《土地和权力——中国的农村革命》(名古屋大学出版会,1996年)。前者是对中国辽宁省一个叫刘堡的村子,从革命前到革命后,及经过“文革”直至现在的变迁所做的社会调查,其中真实地再现了这个村子:“解放”前后的实际状况。后者记述了1945—1948年期间土地政策及其实施状况,虽受资料上的限制,但也是从广泛的实证着眼,展示了土地革命、阶级斗争的实际状态之一端。

(李长莉 译)