

中国传统文化

“儒学地域化”概念再诠释

——兼谈儒学道德实践的若干形态

杨念群

摘要:儒学之所以在古代世界中具有生命力和价值,并非在于它具有多么强大的超越性的思想力量,这与西方世俗思想往往和宗教思想互动的历史境况颇为不同,儒学富有魅力之处恰恰在于它具有解决实际世俗事务的能力,即儒学的核心价值在于它具有卓越的“政治性”。儒家当年正是依靠其充裕刚劲的“政治性”获取了自己在上层和民间的合法地位,而随着其“政治性”在近代的减弱和消失,其合法性地位逐渐发生动摇而趋于消失。儒学在宋代以后出现了一个“地域化”的过程,这种地方性的儒学并非完全是碎片化的,而是拥有一些共通的准则,但由于中国自古领土广大,儒学往往是在地区具体历史境况的格局下发挥其作用的,故带有地区性的指向。这种指向不仅形成了不同地区的儒者对儒学理解的差异性,同时也往往决定了某一地区的儒者对政治的不同理解和由此采取不同的行动策略。这种风格的差异性也影响到了区域儒学格局的形成与变化,甚至影响到了近代中国的文化布局。

关键词:儒学; 政治性; 地域化; 道德实践

作者简介:杨念群,中国人民大学清史研究所教授(北京 100871)

一、“儒学”的核心问题 是如何进行“道德实践”的问题

(一)“儒学”的“政治性”有待重新解释

我于1997年撰写的《儒学地域化的近代形态》一书出版后曾出现了一些批评的声音。比较值得回应的主要有以下两种观点:

一种观点对本书按历史地理的区划界定儒学派别的做法表示怀疑,认为书中主要以福柯的话语理论为据讨论儒学的地区分布,却对儒学流派依存的“地理单元”或者说是“行政区域单元”如湖南、江浙、岭南(广东)等概念并未进行反思和

检讨就加以使用,很可能会陷入历史上形成的以“行政区划”为框架判别历史现象的解释陷阱,从而违背了福柯所倡导的对任何研究前提都必须加以批判性检视的原则,导致自己陷入自相矛盾的境地。^①持这类观点的学者认为,我们现在所依据的所谓“地理区划”概念都带有行政干预的痕迹,都是一种“历史建构”的结果。如果要进行区域历史的研究,就必须反思这种“历史建构”的成因及其所造成的后果,而不能直接把这种“历史建构”的结果拿来作为讨论问题的依据。^②

我对此质疑的回答是,我对某个地区的理解并非是以行政区划为单位进行界分的,而恰恰是以学派的流动性所自然形成的状态作为讨论的前

① 程美宝:《区域研究取向的探索:评杨念群著《儒学地域化的近代形态》》,《历史研究》2001年第1期。

② 程美宝在她的近作中就比较彻底地贯彻了“后现代”的史学原则。她认为晚清以来“广东文化”就是各派政治权力角逐后“建构”起来的。其结论是“广东文化”最终演变成了知识精英实施“国家认同”的文化资源。这种看法实际上就否认了“广东文化”作为区域性文化具有自我生成的主体性。我认为这样的研究取径是对“区域文化”历史的自我消解。参见程美宝:《地域文化与国家认同:晚清广东文化观的形成》,北京:三联书店,2006年。

提。比如谈到湖湘学派的生成地域时使用的是相对模糊的“湖湘地域”概念,而相对较少使用“湖南”这个地区称呼,就是考虑到湖湘学派的形成是不同地区的学人交流互动的结果。如四川人张栻和安徽人朱熹的身份均非行政区划下的所谓“湖南人”所能认定,但却通过在湖湘地区的活动赋予了其独特的人文气质。对区域的观察恰恰是以某个知识群体活动讲学的覆盖范围为依托,而这种活动的边界是不确定的,模糊到很难在行政地理区划的意义上锁定其活动的精确幅员轮廓。但这并不能成为我认同“区域文化建构说”的一个理由。因为某个区域学派一旦经过长期对话切磋,就有可能在某个地点沉淀下来,具有传承其自身思想传统的力量,并最终影响某个区域知识群体的思维和行动方式。这种影响可能具有一定的历史连续性,并非某个时代特殊构造的“历史现象”所能加以说明。故而在该书的写作上表现得像一个迟疑的“后现代主义者”,头脑中同时掺杂着“现代叙事”与“后现代建构”观念的复杂影响,所以处处彰显出矛盾冲突的意象乃属自然。

第二种批评观点认为,把儒学视为一种区域性的历史形态是受到人类学方法与区域社会史研究路径的影响,有可能会削弱对“儒学”形而上普遍意义的认知与分析,从而降低了儒学在思想史上的地位。^①

这套说辞明显受到西方所谓“大传统”与“小传统”二元对立思维的制约,以为“儒学”只具备一种单一的精英形态,与属于“小传统”的民间世俗的思想形态毫不相干,或至少没有估计到儒学在基层社会的运作中到底扮演着何种角色。他们没有意识到,“儒学”在宋朝其实是以一种完全不同于上层精英的形态出现的,是一股迥异于以往的新潮流。这股潮流最初是通过分散的地域形成基本布局的,并经过“讲学”的形式流动起来,形成沟通网络,再逐步波及上层社会。这与两汉经

学主要集中于宫廷的贵族化特征大有差异。“宋学”和“汉学”是完全不同的两种儒学形态,这是学术史的常识。不过两者的差异不仅表现在对经义的使用和疏解上,如汉代的经义最讲家法师法,主张疏解经义时疏不破注。宋儒则不再只是对以往的神圣经书做刻板僵化的回应,而是鼓励自由地去确定交谈的表达方式。一些“语录体”讲道文本如《朱子语类》、《传习录》等均强调当时的士儒对经典的理解,这与疏解评注的汉代方式趋于异途。前者给予同时代的儒士对经义的自主性理解以很大的空间,而后者则只是迷恋古典经义的正确,并小心翼翼地维系着权威解释的完整。

更为重要的是,“语录体”的流行实际上是证明一颗普通的心灵与生俱来就可能具备和圣人一样领悟“天理”的能力,其口语化和师授徒记的新颖教化方式,使得“讲学”具有了前所未有的“私人写作”性质和传播“个人”思想的特征。更为重要的是,这种私人写作和传播思想的状态正是以区域分布的形式出现的。这样的民间、私人而又区域化的状态当然会削弱汉代以来以宫廷内部传播为特征的经学所拥有的权威性和普遍性。故此时儒者教化的身份也随之发生变化,北宋士人常以布衣身份应召答对于帝王宫廷,或出入于经筵会讲之所,这在前代宫廷中是难以想象的。

然而我们不必担心“儒学”转变成“地域化”的形态就自然会导致其普遍意义的丧失。因为宋代“儒学”通过教化帝王即所谓“格君心”的手段从“地域化”的民间状态逐渐上升为精英化的形态,并通过科举制的形式获得了制度性的保证,同时还通过控制宗族等社会组织实现了对基层的道德治理。这正说明无须把“儒学”的普遍意义定位于专属某个特定历史时期的精英阶层,或者仅把儒学理解为宫廷集约习学状态下的产物,似乎只要呈现出不同于汉代贵族化儒学的“地域化”状态,就是对儒学普遍化的质疑和放弃。

① 参见陈来:《儒学的普遍性和地域性》,《天津社会科学》2005年第3期。类似的批评也曾出现在对余英时先生《朱熹的历史世界》这部著作的相关争议中,从事中国哲学史研究的刘述先先生认为把朱熹思想历史化,过度强调其“外王”的一面,有可能会削弱对其“内圣”一面超越性精神价值的理解,进而贬低了其普世意义。余英时则强调儒学“内圣与外王”是一个连续体,儒学建立一个合理的人间秩序的追求并不妨碍其对“内圣”的认同。相关的争论文字请参见《朱熹的历史世界》一书中刘述先和杨儒宾的批评文章与余英时的回应。参见余英时:《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》(下),北京:三联书店,2004年,第868—928页。

也许有人认为以上对“儒学”的论述过于注重其世俗层面的政治意义,特别是其在具体事务中所发挥的作用,而忽略其思想超越性的一面。其实我个人认为,“儒学”最具创意的部分恰恰是其对政治行为的理解、诠释与运用。即使“儒学”在表面上一度能够作为相对独立的思想派别而存在,但最终其精华部分还是对政治的解读,儒者扮演的社会角色也多与政治事务有关。也就是说,我们即使认定儒学具有普遍价值,也必须放在具体的政治行动中予以验证。要洞悉“儒学”的真正意义,并不完全在于仅仅对其宇宙论、认识论、价值论等内涵进行分析,因为“范畴论”式的研究路径恰恰受到西方哲学史的深刻影响与制约,不少论述是强行对中国传统概念进行硬性切割和分类,以符合西方哲学的规范框架的要求。近几年中国哲学界曾经围绕“中国到底有无哲学”这个问题发生了持续争论,正说明用西方哲学的“范畴论”方法抽象出所谓“儒学”的超越性所出现的严重危机。所以我认为不妨换个思路,就是从历史政治演变的动态过程中去把握“儒学”思想之真谛,即把“儒学”具有的“政治性”作为我们的关注焦点。所谓“儒学”的政治性不是简单地把“儒学”归纳成一种赤裸裸的官方意识形态,或者描述为民间异议者的抗议资源,而是仔细观察其如何为上层政治的运作与基层社会的治理提供了一套行之有效的道德基础。或者不妨这样表述,“儒学”的核心问题是如何为政治社会运行提供一种“道德实践”的方式和目标。一旦“儒学”失去了“道德实践”的能力,其对实际生活的规范价值和意义也就寿终正寝了。根本不存在什么超越政治和社会层面之上的悬空的儒学价值。“儒学”在近现代的悲剧命运即可为上述观点做出佐证。

(二)“儒士”的身份:是“美学”的还是“实用的”

以往的研究对“儒者”的身份和地位形成了一些颇为刻板的想象。如列文森即认为“士大夫”

进入官僚系统凭借着的并非是对“专门化”知识的掌握,反而依赖的是美学和艺术的修养。这种“反专门化”的态度使得儒者身份和那些政治实用性很强的吏胥官僚阶层自然区分开来。到了明代,儒者的行事特征即表现出一种非职业化的风格,明代的文化也显露出崇拜非职业化之事务的色彩。^①在列文森的眼里,儒家在官场中扮演的角色具有非实用性的特色,因为他们拥有的儒学知识只关涉文化修养,故只能成为行政官僚体制的点缀。

列文森使用“非职业化”的概念来描述和定位儒者身份的观点对中国史研究的学者影响很大。如刘子健在描述南宋士人的身份和行事风格时,就认为儒家的理念权威和国家权力之间虽有相互重合的一面,但也会经常发生不协调。他们倾向于重视普遍价值,而不是以组织制度的改革为先务。他举例说,南宋士人为了体现他们的理想,采取了一种有别于统治阶层主流常态的生活样式。比如,在服装扮相上崇古搞怪,大都选择尖顶峨冠做正式装束,闲居则宽袍大袖,内衬精制的白纱衫,头戴扁圆的无檐帽;一举一动都显得有严格的分寸感:坐要端正挺直,行要从容不迫,目视前方,鞠躬慢而深,说话不打手势,颇有威严;朱熹有一个门人,除了言语怪诞外,还采用一种奇特的敬礼方式。道学抨击者认为他们摆出的是高傲的架子,奇怪、愚蠢、势利和傲慢。

刘子健的结论是,宋朝新儒家由于强调伦理思想的内省一面,强调反省的磨练以及个体自身内在化的道德价值,如此一来,他们沉思于形而上学、宇宙论的命题越深,被导向世俗客观的社会现实的可能性就越小,联系现实以求验其哲学理论的可能性也越小。这种悲观的看法实际是想说明,儒家的“非职业化”身份和气质由于远离行政程序训练的要求,从而无助于政治治理的实施。也就是说儒学缺乏某种“政治实用性”,更像是一种个人价值观的消遣和冥想。^②刘氏的看法与强

① 参见列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁译,北京:中国社会科学出版社,2000年,第13—14页。

② 参见刘子健:《作为超越道德主义者的新儒家:争论、异端和正统》,见田浩编:《宋代思想史论》,北京:社会科学文献出版社,2003年,第241、249—250页。

谓儒家价值具有普遍和超越意义的观点是相当一致的。其一致性即在于都过度有意忽略儒学和儒家与政治实践之间的关系,希望把儒家思想的“道德性”和政治的“世俗性”割裂开来,以免受其污染,从而为儒学的纯洁价值辩护。其中蕴含的另一假设是,儒学的道德立场不但是自足的,而且由于儒家怀着世俗层面的政治理想却因不谙政治权力规则而屡屡碰壁,所以在失去世俗领域中的支配作用的同时,有可能反而获取了自己超越世俗生活世界的普遍意义。

我对此观点不敢苟同,在我看来,“儒家”从诞生之日起就与“政治”发生了纠葛不清的复杂关系,“儒家”相对于“政治”的基本态势不是根本超越而是若即若离,而且儒学价值的实现恰恰是通过政治运行的过程才得以完成的。

民国初年,曾经发生过一场关于“儒”之身份起源的争论。其中一派以章太炎、胡适等为代表,坚持认为“儒”的最初起源与“巫祝”有关,是维持殷商宗教礼节的祝官,或者说是为远古氏族尚未分化状态下的王权与上天进行沟通的中介祭祀人员。其身份既然属贵族阶级出身,自然与政治核心的活动密不可分。胡适在《说儒》一文中甚至把“儒”的起源状态类比于希伯来宗教中的“先知”角色,具有预言家的功用。“儒”源起于“巫祝”之说与汉代的刘歆、班固,近代的刘师培推测“儒”出于官守的说法是基本一致的。另一派中的冯友兰、钱穆、傅斯年、郭沫若等人则坚持认为“儒”的原始状态不过是一名民间普通的“教化之师”,没什么神秘可言。^①其实这两派观点都不能说错,却又都并非是对“儒”之身份的完整解释。因为无论是“巫祝”还是“教师”均不过是“儒”在不同历史时期的特定身份而已,“儒”为“巫祝”发生于远古氏族共同体尚未完全分化的阶段;而“儒”为民间教化之师则要追溯到春秋战国礼崩乐坏的时期。“巫祝”和“教师”恰是前后相继的两个历史阶段的产物。刻意突出某个特定时代的身份,无法窥见“儒”之作用的全貌。

有一点可以肯定,“儒”从其最初起源的那一

时刻起,就与各种政治行为发生了不可分离的复杂关系。“儒”为“巫祝”时,当然要为王者履行沟通天地人之间关系的职能,无疑从事的是政治工作。春秋时代发生了“道术将为天下裂”的大变动,原本专属王者的祭典礼仪规范散落民间。“儒”者为保存“在野之礼”,虽沦为俗世的教化人员,但对恢复自身“王官之守”的政治身份始终抱有坚定的信念,这在孔子的言行中表达得相当充分。这种重新参与政治的期待最终在汉代得以部分实现,“儒”者从世俗阶层开始逐步回归到官僚政治体系之内。我在《儒学地域化的近代形态》一书中曾把“儒”之身份的起源与演变概括成以下线索,即有一个“巫祝之儒”→“教化之儒”(先秦形态)→“王者之儒”→“教化之儒”(地域形态)→“王者—教化”合一形态的动态过程。这个变化过程显示“儒”始终没有完全摆脱王权的控制,其思想和行动的主轴仍大体围绕着政治的演变态势而展开。从这个图式可以看出,“巫祝之儒”转化为春秋时期的“教化之师”,表面上脱离了政治轴心的强力约束,孔孟谈教化似乎多涉世俗日常伦理,但核心仍会不时回归到“复周礼”的政治目标。只不过是时代际遇无法使其拥有与此目标相当的政治地位而已。汉初帝王开始重用儒生,使之暂时变更了自己的民间世俗身份,在皇家体制中拥有了合法的政治地位,但其身份转变的代价却是十分巨大的。儒生必须依靠大量制造伪经即讖纬之书,为刘氏当权提供政治合法性的论证,以便取悦于皇帝。我称此行为是制作“政治神话”。顾颉刚先生曾经精辟地概括说,两汉经学的骨干是“统治集团的宗教”——统治者装饰自己身份的宗教——的创造。其行为颇类似于当年的“巫祝”,亦可称之为“儒家的方士化”。正如顾先生所说“原来儒生们已尽量方士化,方士们为要取得政治权力已相率归到儒生的队里来了。”^②只不过这一时期相对短暂,至东汉以后就渐趋消歇。

“儒家”在宋代以后的最大变化,是其民间形态的重新复苏和活跃。“儒学”在汉代日益被官

① 参见王尔敏:《当代学者对于儒家起源之探讨及其时代意义》,见王尔敏:《中国近代思想史论》,北京:社会科学文献出版社,2003年,第401—432页。

② 顾颉刚:《秦汉的方士与儒生》,上海:上海古籍出版社,1998年,第6页。

学化,成为迎合王者之政治意识形态诉求的僵死体系。具体的例子是经学研习日益趋向繁琐化,非一般世俗民众所能掌握和习学。故儒学只在上层政治机构施加影响,难以真正有效地向基层社会渗透。汉代虽不时有循吏以“条教”的方式推行儒家教化,但毕竟是一时之举,难以达致深远的效果。这种困境至宋代以后才有所改变。宋明新儒学多崛起于民间,而且呈明显的南北地域分布的态势,故多以某个区域命名其流派,如洛学、关学、闽学、浙学、岭学等等。南北宋朝政权更替,政治受地理疆域南北划界的影响很大,至南宋受迫于金人南侵的压力,儒学流派多崛起于南方,至明代似乎仍延续了此一系传统。其最有影响的“心学”一脉也多兴起于南方地域。宋代儒者最初也时常以“布衣”身份进见帝王并充任经筵讲官,一度形成了与帝王共治天下的局面。宋朝的“教化之儒”与先秦“教化之儒”的区别在于,宋朝的儒者虽兴起于民间,但却找到了一条教化王者的渠道,并在相当程度上发挥了效力,而先秦“教化之儒”徒具民间世俗身份,却无缘参与政治。当年孔子以“丧家之犬”自喻,即寓有此意。

更为关键的是,宋朝新儒家不但教化帝王,而且通过一系列的制度安排如宗族、乡约、书院等社会组织把儒学要义直接贯穿到了底层社会,构成了地方形成相对自治状态的文化资源,这更是先秦“教化之儒”甚至汉代“王者之儒”所无法企及的成就,也是我所提到的“儒学地域化”的精髓理念之所在。尤其重要的是,宋明新儒家通过在上层教化帝王,在下层区域推行儒家教义的双向运动,使得自身从一种民间的自发状态重新回归到了政治核心,发挥着重要作用,最终成为任何朝代的上层政治体系构筑意识形态不可或缺的精神源泉。因此,新儒家绝非只具内省怪诞的“非职业化”的超脱形象,或者以此为由缺乏干预现实社会的能力。恰恰相反,儒学一直是围绕着政治现实问题建构自己的理论体系的。即使儒学有超越世俗的普遍价值的一面,也往往是在与政治发生

互动的过程中偶尔体现出来,而很少作为独立的精神资源发生作用。下面我将集中关注宋朝以后“教化之儒”崛起呈区域化分布的原因及其后果,以及新儒学最终以何种方式从事“道德实践”,如何使自己在政治领域中扮演了核心角色。

二、中华帝国气质的变化与“道德主义”的兴起

(一) 王朝疆域的伸缩与统治成本的关系

刘子健曾把宋代比喻成一个越来越趋向忧郁内向气质的人。在他看来,如果以个人性格作比喻,“北宋”和“南宋”就像气质完全不同的两个人。“北宋”仍残存着刚勇进取的风格,“南宋”则显得柔弱怀旧,透出一股忧郁悲观的气象。因此,北宋的特征是外向的,而南宋却在本质上趋向于内敛,宋朝的整体风格也是由北宋“外向”转向南宋的“内向”。^①刘子健的比喻当然是有直接根据的,也与人们常识中的印象相吻合。在我们的记忆里,自从宋太祖杯酒释兵权以后,宋代政治长期居于文人的统摄之下,甚至全部武力也由文人指挥调动。故军事上在北方辽金势力的压迫下常处弱势地位,最终导致靖康之辱与偏安一隅的残局。对于宋朝气质的描述,有学者更认为中华帝国自宋以后整体上表现出的是一种“文化取向”,这种取向抑制了其向外进行军事扩张的企图和范围,这样的风格完全区别于以“政治—经济取向”为风格的西方国家。^②

以上论断和刘子健的观点十分相似,都是注意到了宋代以后的中华帝国有一种全面转型的迹象。至于对产生这种转变的原因的探讨则形成了不同的解释路径,有学者如伊懋可、斯波义信等从经济史角度立论,认为宋代发生了“经济革命”,包括农业革命、水运革命、货币与信贷革命、市场结构与都市化革命以及科学技术的革命。^③内藤湖南更是建立了独特的“唐宋时代观”,主张唐代

① 参见刘子健:《中国转向内在——两宋之际的文化内向》,南京:江苏人民出版社,2002年,第7页。

② 参见S. N. 艾森斯塔德:《帝国的政治体系》,阎步克译,贵阳:贵州人民出版社,1992年,第233—242页。

③ 参见李伯重:《“选精”、“集粹”与“宋代江南农业革命”——对传统经济史研究方法的检讨》,见李伯重:《理论、方法、发展趋势:中国经济史研究新探》,北京:清华大学出版社,2002年,第990页。

仍是贵族时代和贵族政治,注重郡望;到宋朝则替代以君主独裁制度,任何人担当官职不能靠世家的特权,而是由天子的权力来决定和任命,君主再不是贵族团体的私有物,他直接面对全体臣民,是他们的公有物。故唐代是中世的结束,宋代是近世的开端。^①从文化上讲,宋学研究更是在中国思想史上是个长盛不衰的领域。我在这里不想重复以往的研究结论,也无力对唐宋转型作出全面的勾勒和概括,只是提出一点以往研究相对比较忽略的问题略加阐述,以补目前史论之不足。

我注意到,唐宋转型与疆域领土上的南北分立有很密切的关系。从文化上考量就是“夷夏大防”观念以极端的形式被表达,同时左右着政治的走向。如此突出夷夏的文化差异并以此作为区分南北的观点,不同于以往因南北地理区隔而形成的对政权性质的认识,比如魏晋南北朝时期人们对南北分立政权的认识,其“夷夏之辨”的色彩就并非如宋代那般浓厚。也就是说,“地缘”与“文化”之间的关系在宋代得以重构,从而影响了其立国的性质。

提到宋朝帝国“内敛”气质的变化,我们自然会想到新儒学兴起所遵循的“道德主义”原则,但似应更深一步探问“道德主义”兴起的原因是什么?我以为此与宋朝以后的统治者希图减少统治成本的策略有关。

我们总是习惯说中国疆域幅员广大,要治理如此宽广的地理疆域自然难度极大。自先秦至秦汉,历朝君主主要尝试过两种统治方案:其一是划出封地分封给自己的亲属或贵族。这种“封建制”设计的特点是,封地内的诸王拥有自己的领土、臣民和军队,可以在自己的封地内任命官吏和征收赋税,但一般管理范围不会太大,这与殷周时期仍处于旧的氏族共同体之内有关。另一种办法就是全部统治疆域至少应在名义上隶属于中央。其优势是大致能够做到“车同轨,书同文”的一统局面。其弱点是要想维系全盘行政化的强势格局,就必须投入更高的治理成本,因为在“小国寡

民”的状态下,采取直接“行政化”的手段是有可能维持现状的,但一旦疆域面积扩展成帝国的规模,单凭“行政化”意义上的严刑峻法进行治理就会引来一系列的问题。

对此顾颉刚先生曾举了汉武帝平南越的故事为例。汉武帝平南越后,曾在海南岛上设儋耳和珠崖两郡,因当地风俗强悍,受不了汉官的干涉,杀了地方官,朝廷感觉到派官治理得不偿失,遂把儋耳并入珠崖。可是元帝初元元年(公元前48年)珠崖又反,有人建议派军队平定,待诏贾捐之则提出放弃。当时时兴的是“以经断事”,元帝于是询问这建议到底符合哪条“经义”,贾捐之说符合《尚书·禹贡》规定的疆界,因为尧、舜、禹是最大的圣人,然而他们治理的地方不过数千里,至于四方夷狄,来归化的他们固然接受,不归化的也不去勉强。秦始皇不学圣人,专想开辟四境,弄得天下溃叛。珠崖是海中的一个岛,多毒草和蛇虫,没有什么文化,不值得立郡县。所以凡不是戴冠束带和中国人生活习俗相似的地方,或者凡不是《禹贡》所说到的和《春秋》所记载的,都可以把我们的政治机关裁掉。结果元帝采纳了这个建议,海南岛就不算中国的地方了。^②从这段故事中我们可以发现,汉初疆域范围是按经义,主要是当时的地理书《尚书·禹贡》的方圆规定设计的。

关于《禹贡》规定的地理范围,比较著名的说法当数《尚书·禹贡》篇末尾那句“东渐于海,西被于流沙,朔南暨声教,迄于四海”。那么从秦朝到两汉以后的帝国统治范围到底有多大呢?其实从经书记载中是无法完全看明白的,需要进行一些甄别,即必须分清实际行政势力控制“声教所被”的地区与只是松散地以羁縻状态笼罩的地区这两类不同的概念。古典经书的记载大致分为三种类型:《礼记·王制篇》中所记载的方三千里的九州,以及《禹贡》里边的“五服说”的方五千里与“九服说”方万里。方五千里与方万里的区别是,后者包括蛮夷藩国的地域在内,前者多指“中国”

① 参见内藤湖南:《概括的唐宋时代观》,见刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第1卷,北京:中华书局,1992年,第10—11页。

② 参见顾颉刚:《秦汉的方士与儒生》,第69—70页。

境内,后者多包括对“天下”的认识。

从经书上观察,似乎秦汉以后的地域空前的广大,已经足以在实际控制的层次上拥有“天下”之境。秦汉以后统治疆域的面积也似乎印证着经书的理想设计。汉代的疆域极盛期的支配领域甚至达到“地东西九千三百二里,南北万三千三百六十八里,”(《汉书》卷二八《地理志》下)已大体和《禹贡》“九服说”里的“方万里”设计相一致。故有学者认为,自汉代开始的疆域扩展和它的实际统治区域是完全一致的,即户籍、税收和律令控制均可实际予以贯彻,包括对夷狄的统治。^①如此看来,汉初的地理疆域确实比一些经书如《慎势篇》、《王制篇》所描述的区域扩张了数十倍。然而关键问题是,经书中所提到的“声教所被”即儒教义旨的传播程度到底如何就争议颇大了。

从表面上看,似乎汉代的儒教统治已如墨迹弥散般渗透到了各个区域。汉朝的郡县分布框架是“凡郡国一百三,县邑千三百十四,道三十二,侯国二百四十一。”(《汉书》卷二八《地理志》下)汉代将夷狄杂居之县称为道,但只有32个,属于少数。很容易让人感觉这些夷狄已淹没在儒家声教的汪洋大海之中了。可是以后历史演变的记载显然无法验证这种乐观判断,因为到了唐代,随着羁縻州设置的增多,“声教所被”的实际效果到底如何就颇为可疑。所谓羁縻州当然是指因俗而治,利用当地资源进行管理的怀柔策略,与“声教所被”区域采取的政策正好相反。《资治通鉴》卷二一天宝元年(742)一月条谈及唐代的疆域时称“是时,天下声教所被之州三百三十一,羁縻之州八百,置十节度、经略使以备边。”这里所说的羁縻州是指为管辖西北和西南、东南的少数民族地区所设置的府州。唐代先后建置过856个羁縻府州,由边州的都督、都护所分领,包括西北的突厥、回纥、党项、吐谷浑及龟兹、于阗、焉耆、疏勒、河西内属诸胡,以及西南和东南的所谓羌蛮族

群。羁縻府州数量巨大,情况千差万别,控制较紧的与正州差别不大,州下设县,有版籍户口;控制较松的羁縻州既不分县,也无版籍,只知为某族某部所置,更有些羁縻州仅有州名,甚至只登记在案而已。^②尽管羁縻州的面积大多远小于“声教所被”之州,但其数量远多于后者,从区域分布的布局来看,至少“声教所被”的实际范围和渗透程度并非想象的那样宽广。^③

尽管唐代政书《通典》中已经刻意地说“患在德不广,不患地不广”,并举了秦朝拓境敛财,杀人盈野最终陨落的例子,说明“德行”的重要,但我们发现唐朝的分裂恰恰也与羁縻州和节度使制度有关。依赖豪族和门阀制的背景选拔人材在唐代也是主流,后来常被认定为靠“德行”甄别官僚人选的制度还没有最后确立。我们从帝王嘴里常听到的是对“德行”标准的不屑和蔑视,这与“德行”没有作为行政的指标被纳入技术治理程序有一定关系。因此“声教”的实际作用有多大,是否大多只是具有象征意义的表达,就颇让人觉得可疑难辨。更何况还要考虑唐代皇族多有蛮人血统,故胡化甚深这个因素。

“声教”传播与“种族”和移民的关系至为密切,谭其骧先生对此有精深的研究,除对湖南人的蛮族血统的考证呼应了陈寅恪先生对唐代皇室具有蛮族血统的研究结论外,他对“声教所被”的区域范围也有一个判断,如对岭南“蛮族”与汉化关系的研究,即证明儒学教化播衍范围的有限性。谭先生在《粤东初民考》这篇著名文章中说,汉人之移殖粤东,唐宋以来始盛。下面这段文字已明确展示出一幅岭南的文化分布图:

盖自梁至唐,岭南名为中朝领土,实际在俚帅统治之下者,垂百余年云。此为俚族之极盛时代。与俚同时雄据粤东者,又有从粤西迁来之僚族,然其势力殊不及俚族之雄厚,且中朝每假俚人之力以平僚,如冯盎之讨平

① 参见渡边信一郎:《中国古代的王权与天下秩序——从日中比较史的视角出发》,徐冲译,北京:中华书局,2009年,第37页。

② 参见周振鹤:《体国经野之道:中国行政区划沿革》,上海:上海书店出版社,2009年,第143—144页。

③ 渡边信一郎认为,所谓“天下声教所被”,意指基于《尚书·禹贡》的领域,这一领域为三百余州与八百余羁縻州之总和的看法,显然是误读了以上引文中的意思。参见渡边信一郎:《中国古代的王权与天下秩序——从日中比较史的视角出发》,第22—23页。

朝、成五州僚、罗奚诸洞僚是也。唐世岭南僚事最剧,而俚乱鲜闻,则以俚已逐渐同化于汉人矣。^①

这已明确道出,“汉化”渐剧的情形发生于唐代以后。尽管岭南境内也存在地域差异,粤东不能完全代表岭南全境,但汉化的状态和程度与之相当应是不错的。至于汉以前进入岭南的移民,多为流寓士人,居留时间不久,就文化传播者而论,对当地真正的汉化儒化过程影响甚微。据卢云的研究,中国文化重心的变化有一个从横向移动向纵向迁徙的转变过程。东西汉的中原文化重心基本上是沿着齐鲁与洛阳附近的地区做横向移动。三国时期的中心仍在黄河流域,直到唐宋以后移民潮的南迁,文化重心才向江南地区转移,重心移动的态势也开始由横向转为纵向。^②

关于政治统治的地域空间和治理成本之间的关系问题,分析起来非常复杂,不是三言两语所能道清,但均与秦朝采取郡县制以后其管理模式渐趋“行政化”的特征有关。至于各朝统治风格到底“行政化”到什么程度,我们可以西汉的政区地理为例,略加说明。据前人的累积研究,西汉的设官分职与体国经野的规模大致是相互适应的,即“行政区划”与吏员配置之间有一个相互呼应的比例关系。按照《汉书·百官公卿表》的说法,是“大率十里一亭,亭有长。十亭一乡,乡有三老,有秩、嗇夫、游徼”,构成了县乡亭里等层序配置的地方制度网络。对这个网络的具体研究成果很多。本文关注的是,县乡亭里作为“郡县制”的初步设计,其最重要的特点是行政系统通过中央直接任命的官吏,可直接渗透到最底层的社会,或者说这种渗透具有一种纯粹“行政化”的色彩。从县乡亭里的框架看,西汉最基层的两个行政单位是“里”和“亭”,按户籍说百户一里,按地域说是十里一亭,十里一亭的“里”是地域单位。亭部会随着人口增加包含三四个户籍意义上的“里”。

行政最低一级的单位“亭长”(或“里正”)平均要管理百户以上的人家。同时“亭”又是个地域单位,与管理的面积大小密切相关,亭部越多,县的面积幅员越大。汉代官员的任免升迁,严格规定了俸禄品位,政区的分等又作为外官升黜的依据。县级长官如令、长等的俸禄均为千石,以下在嗇丞、尉等级依次递减,一直到亭长一级。一个县吏员的总数多少不但与该县的户口有关,而且与其幅员的大小有关。^③

我们从对汉代政区地理的考察中至少可以初步得出两点看法:第一,这一时期从中央到地方的最底层统治完全是依靠自上而下的行政化控制手段加以维系,道德教化在这个行政治理占绝对优势的系统内所起之作用微乎其微,甚至可以基本忽略不计。第二,最基层的单位如县以下之亭、里等区划细胞控制能力的大小与更高一层行政单位的幅员面积息息相关。这样就造成一个后果,即行政单位面积越扩大,人口数量越增多,势必也会使基层的吏员数目随之增加,统治成本就会相应提高,到最后很可能因不堪重负而走向崩溃。秦朝在短时间内分崩离析即是一个实例。

(二)“儒”还是“吏”:统治成本制约下的选择

秦朝的郡县制统治框架的设计,完全违背了殷商时期强调血缘和礼仪在维系道德人心方面具有软约束作用的政治控制原理,而采取了极端的官僚技术治理原则,这套原则使用起来十分功利和实用,但在资源的投入方面要求太高。比如,如果整个的体制都在预设人性难治,到实施层面就需大量使用严刑峻法对人身加以管制,要维系律令系统的运转,还需要训练大量的官吏进行管理。既然在整个设计框架中剔除了血缘伦理亲情治理社会的有效性,“吏”的控制理念不仅充斥着上层而且渗透进社会,奉行的是所谓个人身支配方式,有学者称之为“法家式的单子论”。^④我的理解是,“单子论”的特点是吏胥直接面对底层民众

① 谭其骧:《湖南人由来考》,见谭其骧:《长水集》(上),北京:人民出版社,1987年,第300—392、260页。

② 参见卢云:《汉晋文化地理》,西安:陕西人民教育出版社,1991年,第103页。此书曾指出东汉末年即有许多人越过荆、扬二州,抵达交州,却多为流寓之人。

③ 参见周振鹤:《西汉地方行政制度的典型实例——读尹湾六号汉墓出土木牍》,见《周振鹤自选集》,桂林:广西师范大学出版社,1999年,第243—251页。

④ 谷川道雄:《中国中世社会与共同体》,马彪译,北京:中华书局,2002年,第67页。

的个人实行治理,不大考虑人情伦理在构设人际网络关系时的作用,更不承认“道德”对社会控制与皇帝的统治会具有显著的支配性影响。但吏胥面对单个人的控制要行之有效必须具备两个条件:一是控制疆域的实际范围(而非名义范围)要相对狭小,二是生活在其中的人口密度也须相对较为稀疏,如此较易在上层机构和下层社会基本一体化的状态下实施律法。秦朝基本具备了这两个条件。汉代如前述有放弃在珠崖设郡的例子,说明恪守《禹贡》舆图的边界,“以经断事”存在着人为想象和实际运作的差别。

秦汉官僚制的运行特点展示的是鲜明的功利主义品格,官僚机构充斥的都是通晓文法事务的法家官吏,判别政绩优劣也是以对效率的贡献为准,而忽略官僚自身具备的人格道德修养,故在“贤”与“能”的选拔标准上偏于“能”的一面。汉武帝独尊儒术,董仲舒献策由郡国每年推举贤人作为官僚候补,开始稀释重“能”的倾向,而乡举里选制的实行也使官府在选拔官吏时开始倾向于民间舆论中的“道德”评判之涵义,登用标准上看其能否举为孝廉,也须考虑其在乡里的道德行为,而并非单纯的行政能力。

面对官僚体制越来越强烈的功利主义倾向,儒家也相应作出调整,如“士”阶层意识到需要改变仅仅作为殷周时代宗族血缘关系和礼仪传承者的角色,改变仅仅作为“道德”实践者的单一身份,努力提高自身行政技术能力的训练,以符合汉代以后日益强化的“以儒术缘饰吏治”的要求。当然,他们的改变仍强调以政治运作的形式推行“道德”实践,以区别于吏役的法家化风格,所谓“为政以德”说的就是这层意思。但“儒生”毕竟已开始向“吏役”的职能靠拢,逐渐形成“儒生”与“文吏”之间的张力关系。^①此两种身份一直处于高度紧张的状态。秦朝的短命给“儒生”和“文吏”同时造成了冲击。两汉以后即不断有人揭示过度注重“刑名之学”对治理国家的害处。顾炎武在《日知录》里对此就有充分的总结论述,在“人材”一条里,顾炎武批评法令是败坏人材之

具,断言“以防奸宄,而得之者十三;以沮豪杰,而失之者常十七矣”。在亭林的眼里,“教化”与“法令”是呈对立之势的,故他总结明朝万历前后统治的差异,即以是否“兴教化”为前提,认为“万历以上,法令繁而辅之以教化,故其治犹为小康。万历以后,法令存而教化亡,于是机变日增,而材能日减。”在“守令”一条里,亭林把“法令”过度使用的危害直接归结到“吏胥”的身份:“而权乃移于法,于是多为之法以禁防之。虽大奸有所不能逾,而贤智之臣亦无能尺寸于法之外,相与兢兢奉法,以求无过而已。于是天子之权,不寄之人臣,而寄之吏胥。”^②当然如果我们仅仅停留在亭林对法令过苛的大段谴责这个层面,仍无法窥见其真实用意。

亭林屡攻法令过苛的深意乃在于有一个疆域扩展与治理投入之间如何形成合理关系的清晰构想。亭林认为,法令的严苛在相对狭小的疆域范围内是有效的,一旦疆域扩大,必然带来治理成本的提高,如果仍一味硬性贯彻,就会导致整个帝国的运转出现障碍。他说两汉情势是“天下之大不过数十郡国,而二千石之行能皆获简于帝心,是以吏职修而民情远。以视后世之寄耳目于监司,饰功状于文簿者,有亲疏繁简之不同矣。”^③这段议论谈的是汉代治理面积与官守职责之间大致可以构成一种平衡的比例关系。大体是说,吏治策略应按地区差异灵活运用而不可统而用之,其话外之音是,在吏治效果延伸不到的区域,“道德教化”就有机会发挥其作用了。

毋庸置疑,两汉时期,“儒学”即已开始作为皇权意识形态的工具被加以使用,但这种使用的目的性过于狭窄,帝王有限地尊崇儒学很大程度上是为了缘饰登位的合法性,故对儒学本身所具有的更丰富复杂的道德教化内涵并不感兴趣,“儒者”的身份亦近俳优之列,帝王从骨子里是看不起他们的。“儒者”的职能更多地是替帝王沟通天地人之间的关系,是皇家“礼仪化”过程中的配角,不具独立干预行政、继而承担国家治理职能的角色意识。汉代大儒董仲舒虽然也偶尔论及道

① 参见阎步克:《士大夫政治演生史稿》第十章,北京:北京大学出版社,1998年。

②③ 顾炎武:《日知录集释》,长沙:岳麓书社,1994年,第313、327、330—331页。

德教化,但更多地是谈“天”和人事的感应问题,以及如何与“天”进行沟通的问题。曾有论者认为汉代循吏自觉向民间颁布“条教”,广施教化,以此证明儒家思想已渗透入民间社会。但我以为,循吏的“条教”只是吏治的辅佐手段而已,仍只可作“儒术缘饰吏治”的证明,不可当作教化已普遍在民间推行的现象看待。

两汉以后的历代王朝,新君继位的合法性论证仍居重要地位,却无庸总是以诡异的讖纬之术加以验明。因此,儒者的身份开始从“方士”中分离出来,逐渐被赋予新的角色。然而,“儒者”即“士”的角色转换并非顺理成章地完成,而是不断受到道、佛和秘密社会思想的各种挑战,必须予以回应和吸纳。比如直到隋朝隋文帝仍公开说好刑名之术而厌恶儒学,并以崇佛道为皇家的主导思想取向,甚至在两汉时期制造“政治神话”的儒生所担负的职责都为道家所取代。如《皇隋灵感志》这本论证新王朝合法性的符命、吉瑞及律令专书就是由道士王郎编纂的。^①可见儒生在皇家系统中的位置一直不稳。

钱穆先生在讨论古代学术与古代文字的时候,曾经简略地谈到过其中的一个变化,就是中国古代思想有一个经过“宗教政治化”,再到“政治伦理化”的趋势,换个说法就是既要“王权代替神权”又要以“师权来规范君权”。谈到儒家思想则说他们“最看重学校与教育,要将他来放置在政治与宗教的上面。他们已不再讲君主与上帝的合一,而只讲师道与君道之合一,即‘道’与‘治’之合一了。君师合一则为道行而在上,即是治世。君师分离则为道隐而在下,即为乱世”。^②这些谈的都是“儒学”与政治的关系。

钱穆在此勾勒出一幅儒行教化的美妙蓝图,早已是历史的定论。我们所关心的则是,“儒学”教化的层面是如何在刑名之术占主导地位的治理格局中重新完成向“教化之儒”角色的转变

的。宋代以后,行政治理已经无法采取纯粹以刑法令为轨则的运行风格,而必须考虑道德教化在其中的位置和辅助作用,这个过程的出现或可称之为“行政的道德化”。^③那么这个转变到底是如何发生的呢?我个人以为,除了两汉以后王朝治理空间的扩大导致吏治控制成本的提高,从而迫使纯粹的行政技术在统治过程中的作用变得极为有限之外,两汉以后的历代王朝在开疆拓土与治理内政这两个方面确实也需要一种新型的意识形态以适应形势的变化,进而导致“士”阶层角色作用的凸显。具体而言,就是以“文化”区分“种族”的策略变成了一个相当独特的意识形态表述后,才改变了儒学的历史命运。

(三)“文化”还是“种族”:唐宋转型的又一层意义

关于“文化”与“种族”的关系问题,陈寅恪先生在论述唐代政治史时曾有一个著名的论断:李唐皇室按血缘成分观察其实是个汉胡相杂的集团,只不过这个集团内部并不以血缘作为相互区分的标准,而是以“文化”作为区别身份的尺度,即所谓“凡汉化之人即目为汉人,胡化之人即目为胡人,其血统如何,在所不论”。这个出身于关陇地区的皇室官僚集团最初是融合胡汉文武为一体,并没有彰显出儒雅教化的风格,所以才有开篇所引朱子的评价:“唐源流出于夷狄,故闺门失礼之事不以为异。”^④由于关陇集团文武兼杂,所以有些身份是“士人”的精英,娴习的却是武事。寅恪先生举了一个秀才卢需的例子,说他“生年二十未知古有人曰周公、孔夫子者,击毬饮酒,马射走兔,语言习尚无非攻守战斗之事”,这是说河北一带秀才文人“尚攻战而不崇文教”、“渐染胡化深而汉化浅”的情形,^⑤与李唐皇室占据的长安、洛阳一带深受汉族文化影响的地区完全不同。

寅恪先生的论断中大致包含着两层深意:其一是李唐皇室乃杂糅夷狄血缘,却同时吸纳了汉

① 参见芮沃寿:《隋朝意识形态的形成》,见费正清编:《中国的思想与制度》,北京:世界知识出版社,2008年,第64页。

② 钱穆:《中国文化史导论》,北京:商务印书馆,1994年,第80页。

③ 参见杨念群:《儒学作为传统中国“意识形态”合法性的历史及其终结》,见赵汀阳主编:《年度学术2003》,北京:中国人民大学出版社,2004年。

④ 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》,上海:上海古籍出版社,1997年,第16、1页。

⑤ 参见陈寅恪:《唐代政治史述论稿》,第25页。

族的教化思想和夷狄的蛮勇习性,而且两者一度并无高下之分别。直到不在关陇集团内的武则天氏族为消灭李唐势力,通过崇尚进士文词之科,以科举登进士大夫阶级,则宰相不能不由翰林学士中选出,边镇大帅之职舍蕃将莫能胜任,而将相文武蕃汉进用之途,遂分歧不可复合。这个过程至玄宗之世得以完成。^①说明玄宗以后,汉族士人以“文化”处理政事的风格终于获得了肯定,“士大夫”阶层也逐渐有资格和能力把“文化”的拥有与否视为区别血缘种族高下之分的一个标准。即玄宗以后,胡人、汉人不但渐渐有了种族差异之分,而且开始以染有汉族文化之程度为区分身份高下的尺度。也只有在这种情形下,“儒学”之使用才会出现转机,进入新的发展阶段。

由此引发的第二点感想是,寅恪先生反复致意于所谓“种族文化之关系”这个唐代核心问题,实际上是想说明,中国文化特别是汉族为核心的所谓“华夏中心主义”的认知框架,或者说“夷夏之辨”的思考方式在唐代并未成形,至少不是作为支配性理念在发生作用。既然秀才均不以文教为兴趣焦点,多喜胡人骑射之术,汉族久居河朔之地,还渐染胡化之习,与胡人不异,自然也就不存在一个以汉族文化为中心的所谓“天下观”的系统视野,这种“天下观”至少在唐代以前很可能只是一种文人想象而非实际情况。

唐代因藩镇之乱而溃灭,北宋旋即受到北方部族侵扰的巨大压力,至南宋统治空间逐步被压缩,呈南北对峙之势。北方部族南侵导致领土版图的南北分割,这个地理格局之变对儒学之使用产生了莫大的影响。首先表现在“士大夫”开始倡导“种族纯化”,具体的做法就是儒学的教条成为界分“文明”与“野蛮”的标准。寅恪先生认为唐代各自以“文化”而非“血缘”界定身份,我的理解是,汉族与“夷狄”的“文化”虽有差异,但朝野上下尚没有强烈的意识要以此界分种族的优劣高下,而从宋代开始,由于版图逼窄造成的心理压迫感,迫使汉人开始以儒家教化的程度作为唯一的标准区分种族的优劣,“儒学”终于有机会发挥更

大的功用了。这在南宋以后的儒学典籍里有充分的表述。如朱熹谈《春秋》即重申其中“夷夏之辨”的微言大义,既是迫于南宋偏安一隅的巨大压力,也是为儒学发挥政治功能寻求再生的机会。这与北宋王安石讥《春秋》为“断烂朝报”的态度已有天壤之别。南宋儒生意识到帝国失去了“大一统”的疆域统治格局,自己必须被迫在“南—北”地域对峙的现实状态下讨论问题,故凸显“文化”凌驾于“种族”之上的价值以增强自信心,当属一种无奈之举,却有意无意间为儒学的再兴寻找到了另一条出路。

如前所述,钱穆先生认为中国古代思想有一个从君主与上天合一向“师道”与“君道”合一的转变,“君师合一”成为道行在上的标准。钱先生没有讲这种情况发生的原因所在。据我的观察,只有在南宋士人最强烈地感受到南北对峙不断造成领土沦丧的境遇下,才能产生出如此的心态变化。在版图紧缩夷狄进逼的巨大压力下,南宋士人必须要扎紧“种族”界分的藩篱才能维持一种文化认同上的生存信念,故“夷夏之辨”上升为某种具有生死攸关意义的意识形态表达。北人是“虏”,野蛮如禽兽,南人是“优雅礼仪之士”,是文明的象征。只有不断强化这样的意识,培养自身文化优越的身份感,才能自保疆土抵抗北方“禽兽”之族的入侵,儒生由此才有“得君行道”的机会。宋人中一直弥漫着以“儒家之道”抗衡北方蛮族之势的强烈舆论,他们认为,金人虽据有北方广大的土地,却不据“道德”的优势。如朱弁就曾言“金人以黷武为至德,以苟安为太平,虐民而不恤民,广地而不广德,此皆天助中兴之势。”^②

前面谈及南宋有一个“内向化”的气质转变过程,让人感觉到宋代在对外军事扩张能力被削弱的同时,有一种到处弥漫着的温软道德烟雾在迷醉着帝王与民众。这个转向的过程固然十分复杂,但刘子健用“政教”关系的演变描述之,却颇能切中肯綮。古代关于“政教”一词的用法,包含有“治理与教育”的意思,与西方意义上的“政治”与“宗教”相互争权的政教关系完全不同。“政”

① 参见唐振常:《唐代政治史述论稿》学习笔记,见陈寅恪:《唐代政治史述论稿》,第9页。

② 黄宗羲:《宋元学案》第二册,北京:中华书局,1986年,第899页。以下简称《学案》,文中夹注页码。

的涵义不仅包括行政职能,还包括对思想的调适、对行为加以规范的内容,其教化对象上自帝王下至民众。“教”的涵义也非常复杂,不单指教书育人,而是指灌输一种关于社会秩序的道德标准,宋以后的儒生更是设想通过对个人、社会和统治者进行教化,使之转而符合儒生心目中的道德标准。^①这在唐代仍是不可想象的事情,唐朝虽以“文化”而非“种族”界定人群身份,即“胡化”、“汉化”各有所属的族群,汉人儒生的条教却难以占据绝对支配的地位,反映的正是胡汉杂糅下的民众各取所需,“政教”难以归一的混杂状态。在制度运转的层次上,儒学的使用也很难成为一种有效力的组织因素,因为不仅帝王的道德难以用儒学标准衡量,民众阶层的行为轨则也少有证据证明是遵循儒学规定的教化标准的。直到宋朝以后上述情形才发生了根本的变化。

(四)“北宋”与“南宋”的异同“制度主义”还是“道德主义”

在士林风气的影响下,宋朝政治运行方式总体上越来越趋向于“道德主义”,但北宋与南宋又是两个差异极大的世界。南宋气质趋于内敛,统治风格显得敏感细腻,特别是用“政教”宗旨调控社会秩序的构想越来越被帝王所认同,而这些设想在北宋却遭到了强力抗拒,在士林中形成了“制度决定论”与“道德决定论”之间的严重分歧。“道德主义”治理模式在北宋长期受到压抑,王安石力图推行制度创新,却走的是“以申商刑名之术,文之以六经”的两汉旧途,其“加小罪以大刑”作为“一天下之俗”的办法,也完全是两汉以吏施法策略的翻版,在整个社会治理的构思方面,沿用了商鞅“什伍相维,邻里相属”的方式。故程颐弟子杨时则认为王安石只是以刑名治天下,“道之以德,齐之以礼”之事全无。^②北宋士林中已朦胧出现了强调“政教”一面作用的迹象,如当宋神宗问胡瑗弟子刘彝,胡瑗与王安石谁更出色时,刘彝的回答是,北宋的风俗偷薄,“故今学者明夫圣人之用,以为政教之本,皆臣师(指胡瑗)之功,非安

石比也”。神宗就如此夸赞胡瑗的贡献“经义治事,以适士用;议礼定乐,以迪朕躬;敦尚本实,还隆古之淳风;倡明正道,开来学之颀蒙;载瞻载仰,谁不思公;诚斯文之模范,为后世之钦崇!”(《学案》第1册,第25、29页)一个帝王对士人发出如此之高的评价似乎在后世并不多见。可见在北宋年间朝野上下就已显示出尊崇“道德”风尚的倾向。

因北宋立国基础十分薄弱,君王与士人均时刻处于“畏”与“忧”的心理状态,故王夫之说宋太祖的心理是“权不重,故不敢以兵威劫远人;望不隆,故不敢以诛夷待勋旧;学不夙,故不敢以智慧轻儒素;恩不洽,故不敢以苛法督吏民。惧以生慎,慎以生俭,俭以生慈,慈以生和,和以生文”。^③船山的这段话大体上勾勒出了宋代尚文的原因,也预示着“道德主义”起源于此时并非谬说。但北宋要在短期内摆脱唐代遗留下来的种族文化之间相互杂糅的痕迹却并非易事。故有人已指出,王安石变法虽也偶及儒学经义,却和北方崛起的儒学地方性派别如关洛之学根本就是两条发展线索,并不合辙。如王安石在给仁宗的上书中就认为,内忧外患与风俗日坏的根源仍是“不知法度”的缘故,这与二程和张载强调士人修身,以道德改变风俗的取径完全不同。^④

南宋士人和北宋相比,其“畏”与“忧”的内容又有相当大的不同。北宋立国的谨慎造就了“不杀大臣”的谦柔风格,士风由此大振。士人得以“教化”帝王也与此背景有关。杨联陞发现,在后世所做的“朝代间的比赛”的论述中,“不诛戮大臣”是屡次被人提及的宋朝特点。除此之外,南宋士人更强烈地感受到的是北方部族压迫所带来的文化生存的危机感。从立国规模的宏大到退避江南的窘迫,促成士人必须寻找到另一种生存合理性的解释。以“纯化种族”和“文明优越”的双重论述,重建士林的自信心,是当时政治文化复兴建设的主要内容。此时“夷夏之辨”的论述充斥

① 参见刘子健:《中国转向内在——两宋之际的文化内向》,第34页。

② 参见邓广铭:《中国十一世纪的改革家——王安石》,北京:人民出版社,1975年,第23、75页。

③ 王夫之:《宋论》,北京:中华书局,1964年,第3页。

④ 参见杨立华:《气本与神化:张载哲学述论》,北京:北京大学出版社,2008年,第15页。

士林之中即与此背景有关。在后世“朝代比赛”论述中,认为明代超越前代者第一条就是“攘克夷狄以收复诸夏”。^①明代的攘夷逻辑以逐灭元人,复兴汉族大统为帜,正是对南宋“夷夏之辨”论述模式的继承。不过在南宋新儒家的眼中,“攘克夷狄”肯定不是疆域拓展的事功作为,这正是他们难以启齿的耻辱之事,而只能是淳化风俗意义的昭示。事功能力的阙失正表明,把道德教化渗透到上上下下各方面已经成为了宋朝标示其“尚文”之国策的合法性的基本需要。南北宋士人之忧惧心理的差异即表现在此点之上,这也是帝王能接受士人“教化”的心理基础。

顾亭林说南北宋之别,也是以是否淳化风俗作为区分的尺度之一。他攻王安石之非,说“后之人但言其农田、水利、青苗、保甲诸法为百姓害,而不知其移人心、变士心为朝廷之害。其害于百姓者,可以一日而更,而其害于朝廷者历数十百年,滔滔之势一往而不可反矣。”他引苏轼的话“臣愿陛下务崇道德而厚风俗,不愿陛下急于有功而贪富强”做对比,言下还是贬抑北宋的风俗之陋。这种情况在南宋开始发生改变,正如陆游在《岁暮感怀诗》里透露出的一些信息,他说往者祖宗都能做到“风俗极粹美”,可是又暗指北宋“谁令各植党,更仆而迭起;中更金源祸,此风犹未已”,所以表示“倘筑太平基,请自原俗始”。亭林等清初士人强调“风俗”的思路其实根源在于南宋。“风俗”在南宋以后似乎具备了无与伦比的重要性。亭林甚至以“亡国”与“亡天下”之别来比喻“正风俗”的重要。尽管在《日知录》中,亭林说的是魏晋“正始故事”,但所谓“易姓改号谓之亡国。仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下”,其叙述仍包含着对以后历史演变态势的解释力量。钱大昕所作的注就直接借题发挥,和北宋的评价联系起来,说“王安石之《新经义》亦清淡也,神州陆沉,其祸与晋等”。^②“亡国”是易姓问题,“亡天下”是种族问题。“种族问题”的核心是风俗教化的程度不等,以区分“人”“兽”之别。这是宋以前士人完全不具备的新的

历史视野,也是南宋皇帝惊悚莫名地接受士人道德教化思维的心理前提。

北宋在中国文化史上无疑是个特殊的时期,对于文化建设而言,儒学在这个时期出现了一些新的变化迹象。“儒学”展现其价值时并不是作为上层意识形态的辅佐者和建构者出现的,而是从底层慢慢涌现出了许多不同的流派,通过民间讲学辩难的方式,逐渐波及影响到了帝王和官僚阶层的思想和行为,这在宋代以前是很难想象的现象。两汉时儒学与方士的角色难以截然区分,隋唐皇室出身与夷狄相杂,儒学作为汉人行事的指导思想到底在多大程度上发挥作用也颇值得怀疑。而北宋儒学的一个重要特点是分布于不同地区的民间学派纷纭崛起,构成多元竞逐的态势。北宋儒学的“地域化”特征在《宋元学案》等著作的分类模式中呈现的非常明显。《宋元学案》中的儒学流派以地域命名者几达半数以上,如《泰山学案》、《庐陵学案》、《涑水学案》、《濂溪学案》、《武夷学案》、《衡麓学案》、《沧洲诸儒学案》等。《明儒学案》也以地域划分学派的流变,如《姚江学案》、《白沙学案》等。

关于“学统”与“地域”的对应关系,全祖望有一个概括的描述“庆历之际,学统四起,齐、鲁则有土建中、刘颜夹辅泰山而兴。浙东则有明州杨、杜五子,永嘉之儒志、经行二子,浙西则有杭之吴存仁,皆与安定湖学相应,闽中又有章望之、黄晞,亦古灵一辈人也。关中之申、侯二子,实开横渠之先。蜀有宇文止止,实开范正献公之先。”(《学案》第1册,第251—252页)判断儒学流别,用的还是地域类分的框架。当然,北宋儒学的变化不只是“地域”标签化可以简单加以说明的,还涉及“士”的身份角色的变动以及群体流动等生活史层面的问题。比如北宋一些儒学大家开始即普遍以“布衣”身份上殿应对皇帝的问询,然后有些人再被授予官职,中间并不经过严格的科举程序的选拔,如胡瑗即以白衣应对崇政殿,在此之前仅是受范仲淹之聘于苏州任经术教授,理学宗师程颐也有以布衣上殿的经历。可是这些“布衣”的力

① 参见杨联陞:《国史探微》,北京:新星出版社,2005年,第33、34页。

② 顾炎武:《日知录集释》,第473、475、471页。

量之大却足以改变北宋的政治文化格局。如黄宗羲说胡瑗的影响力：“是时礼部所得士，先生弟子十常居四五，随材高下而修饰之，人遇之，虽不识，皆知为先生弟子也。”（《学案》第1册，第25页）可见胡瑗的弟子入仕之多已改变了官场的成分结构。

像胡瑗这样的布衣士人入仕宫中要取得合法性其实并不容易，首先面临的问题是如何让皇帝相信这套底层兴起的儒术教化风格对治国兴邦真正有用，至少比王霸之术要更加有效。这首先取决于皇帝对士人态度的变化，使得民间的士人有机会接近圣听去影响他的思想，如胡瑗弟子滕元发“在帝前论事，如家人父子，言无文饰，洞见肝鬲。帝亦知其诚，事无巨细，人无亲疏，辄以问先生”（《学案》第1册，第45页）。神宗和洛学宗师程颢议论竟然会忘了吃饭的时间，史称“每召见，从容咨访。将退，则曰：‘卿可频来求对。欲常相见耳。’一日，议论甚久，日官报午正，先生始退。中人相谓曰：‘御史不知上未食邪？’务以诚意感动人主，言人主当防未萌之欲。神宗俯身拱手曰：‘当为卿戒之！’及论人才，曰：‘陛下奈何轻天下士？’神宗曰：‘朕何敢如是！’前后进说，未有一语及于功利。”（《学案》第1册，第538页）

我们知道，此时神宗正重用王安石，以功利的方案推行改革，但从此段对话中亦可看出，神宗对起于民间非功利的道德主义一脉儒学思想也是能够加以接受的。这无疑与北宋儒者持续不断教化帝王的韧性努力分不开。这方面的例子可以举出很多，这里可再举一例对此予以说明。范纯仁任侍讲时曾说道：“国之本在君，君之本在心。人君之学，当正心诚意，以仁为体，使邪僻浮薄之说无自而入，然后发号施令，为宗庙社稷之福。岂务章通句解，以资口舌之辩哉？”又说他在经筵进讲时，必反覆开陈其说，归于人君可用而后止（《学案》第1册，第148页）。

以后新皇帝继位，总有一批这类深受“地域化”儒学影响的士人围着他反复陈说正心诚意的道理。如哲宗继位，即有范祖禹、二程等人的进讲，均提到了“正君心”的重要性。所谓“人君之学，不在于遍读杂书，多知小事，在于正心诚意。”（《学案》第2册，第908页）甚至士人因过度受到

尊敬以致于矜持到拒绝对话帝王的故事也比比皆是。如有一位程颐弟子因朝廷中屡有攻击老师的言论，故拒绝接受高宗的聘请。高宗曾试图依照召见程颐的先例，“自布衣除崇政殿说书”，却遭到拒绝，以致于高宗用恳求的语气说“知卿从学程颐，待卿讲学，不敢有他也。”他这才勉强接受了秘书郎的职位。每当赴讲前一日，他必沐浴更衣，置所讲书于案上，朝服再拜，斋于燕室。当有人问起何故如此时，他的回答是：“吾言得入，则无蒙其利，不能，则反之。欲以所言感悟人主，安得不敬。”（《学案》第2册，第1004页）

士人的这份从容与自信确实源于帝王态度的宽容与诚敬，故才有如下对自我力量自负至极的表述“君子在朝，则天下必治。盖君子进则常有乱世之言，使人主多忧而善心生，故天下所以必治。小人在朝，则天下必乱。盖小人进则常有治世之言，使人主多乐而怠心生，故天下所以必乱。”（《学案》第2册，第1272页）于是才能发生以下循循善诱不厌其烦的化导例子。如张九成在讲筵时，当高宗问到何以见教时，他的应对是：“抑不知陛下临朝对群臣时，如何存心？”高宗答：“以至诚。”他问道“不知入而对宦官嫔御，又如何？”高宗答“亦以至诚。”他又问“外不对群臣，内不对宦官嫔御，端居静处时，不知又如何？”高宗迟疑未应。张九成马上说“只此迟疑，已自不可。”高宗的反应是“上极喜，握其手曰‘卿问得极好’。”（《学案》第2册，第1314页）这段生动的对话反映出儒学士人步步进逼地教化帝王的实况，也充分昭示出了其自信的一面。这就是“儒学之用”的表现，完全不同于王安石以功利心更改制度时采取的王霸之学的态度。

三 “讲学”以“正君心”： 道德实践的发蒙

（一）对王安石“制度主义”的清算

在宋人的心目中，儒学之用是个大关节问题，如龟山之婿李郁就曾说过，“学者当知古人之学何所用心，学之将何以用”（《学案》第2册，第972页）。但他们并不认为，把当时的制度纳入功利化的轨道运行就一定恰是恰当的“用”。在这些岷

起于民间的儒生眼中,王安石的所作所为不过是“管(仲)心鞅(商鞅)法”,导致的后果就是“甲倡乙和,卒稔裔夷之祸”。(《学案》第2册,第1270页)所以对王安石思想的清算是建立其“新儒学”之用的关键步骤。

下面有一段二程弟子陈渊与高宗辩论二程与王安石思想分歧的对话。高宗先引出一句对杨时的评价,认为他的著作《三经义辩》很符合规范。陈渊则把话题引到了批驳王安石曲解儒经这个话题上。他说杨时当年尊崇王安石,后来拜师程颐之后,才省悟到安石错误之所在。高宗附和说:“安石穿凿。”陈渊应对道“穿凿之过尚小。道之大原,安石无一不差。”高宗问“差者何谓?”陈渊答说:圣贤所传的学问,只在《论语》、《孟子》、《中庸》之中,“《论语》主仁,《中庸》主诚,《孟子》主性。爱特仁之一端,而安石遂以爱为仁。其言《中庸》,则谓中庸所以接人,高明所以处己。《孟子》发明性善,而安石取杨雄‘善恶混’之言,至于‘无善无恶’,又溺于佛,其生性远矣”(《学案》第2册,第1265页)。

这段对话集中攻击的是王安石混淆了儒家对“仁”的核心价值的阐扬。从效果来看,这类论辩对帝王的心理影响很大,其教化的作用也逐渐在帝王对王安石发生反感上体现了出来。比如有一次高宗与王居正议论安石新学为士大夫心术之害,王居正就有意发问道“臣侧闻陛下深恶安石之学久矣,不识圣心灼见其弊安在?”高宗回答说“安石之学,杂以霸道,取商鞅富国强兵之说。今日之祸,人徒知蔡京、王黼之罪,而不知天下之乱生于安石。”王居正首先肯定“祸乱之源,诚如圣训”,但又进一步启发说,“然安石之学,得罪于万世者,不止于此”。他举出王安石训释经义中所发表的“无父无君”的议论一二条作例子。这诱发了高宗的愤怒,史称“上作色曰:‘是岂不害名教,《孟子》所谓邪说者,正谓是。’”高宗要求王居正把他的著作《辩学》进呈御览,“先生即序上语于书首”(《学案》第2册,第966页)。

从以上对话可知,呈“地域化”状态的民间儒学是如何一步步地教化帝王,使之纳入到一种道德治理优先的思维轨道的。故宋代具有所谓“内向化”道德气质的一个前提,首先在于儒生教化

帝王心理步骤的成功实施。“儒学之用”首先体现于塑造帝王道德心灵时摈弃王霸功利理念的成功,这是以往朝代所难以企及的成就。尽管后来会出现反复和波动,但处理政事应以道德考虑为先的基本思维定势和治理格局却被固定了下来。

总结而言,宋朝士人并非绝对地反对功利行为或在制度建设中采取实用有效的统治策略,而是认为所有这些行为必须具有一种道德基础,而这种道德基础只能从儒学的教义中获取。张栻有一次在奏言中把这点阐述得非常明白。他说:“先王所以建事立功无不如志者,以胸中之诚有以感格天之心而与之无间也。今规画虽劳,事功不立,陛下诚深察之,亦有私意之发以害吾之诚者乎?”(《学案》第2册,第1609页)意思是,事功层面的事业之所以不成功,应该从自己是否遵循道德修养的轨则和程度方面寻找原因。

(二)“格君心”的意义

如上所论,“格君心”为先在宋朝士人中似乎已越来越形成共识,宋人不是不谈灾异天谴,但解决任何灾异之变的前提均应在君心诚正的条件下予以认定。如遇到星变,士人的标准回答常常是:“修德以答天戒。”(《学案》第3册,第2455页)绍兴四年都城失火,吴潜疏请“修省恐惧”,以回天变,又说应以“格君心”为先,都是这方面的例子(《学案》第3册,第2609页)。

在这样浓厚的道德氛围下,各个地域流派的儒学似乎都有发挥作用的欲望。除二程、张载等北学不断渗透入宫廷之外,活跃于江浙一带的“陆学”甚至诱使君王在日常生活中加入了慎独的功夫。象山弟子人称慈湖先生的杨简曾与宁宗有一段对话。他先问“陛下自信此心即大道乎?”宁宗表示同意。他又问“日用如何?”宁宗答说“只学定耳。”慈湖进一步教化说“定无用学,但不起意,自然静定,是非贤否自明。”隔了几天,又对宁宗说“陛下意念不起,已觉如太虚乎?”宁宗回答说是如此。杨简又问“贤否是非历历明照否?”宁宗说“朕已照破。”杨简此时才“顿首为天贺”(《学案》第3册,第2467页)。这段对话很像是“打禅语”,与北学一脉及朱子学的“格物”路径大有不同,可见不同地域的儒学在宋朝都有可能影响君王的心理,但无论流派纷呈多

样到什么程度,构建君王的道德心理基础以为制度实施之根据的共识大体是不变的。这条教化路径一直延续到明代。如元末士子桂彦良和明太祖交谈,“必以二帝三王为本而折衷孔孟,要以明圣学,格君心为务”(《学案》第4册,第3110页)。

要把“儒学之用”突出到如此高的地位,成为帝王推行治理之术的前提,那么“士”的角色就必然和“吏”的现实利益发生冲突。如何摆正两者的关系就变成一个宋儒议论的重要话题,也同时左右着帝王治理帝国的态度。“儒生”与“文吏”的交替互动经历了漫长的历史过程。在宋人看来,习俗道德的改变似乎比吏事的实施更加重要,甚至可以带动吏事的解决。所以“士”比“吏”所扮演的角色更具基础的价值。知府王万就曾把“士”的作用抬得很高,说“士者,国之元气,而天下之精神也。故可杀可贫而不可辱者,谓之士。”对待“士”的态度也应该是“上之人宜婴以廉耻,不可恐以戮辱;宜闲以礼义,不可绳以刑辟”,不能用“吏”的任用标准要求他们,“所当专其职任,勿烦以他职”。他批评当时对待士人的态度是:“今乃郡吏得以绳之,下走得以及辱之,殆非以章好示俗风厉四方也。”谈到治理国家的方式问题时,王万批评了那种专从功利角度切入的“吏治”思路,说明终极还是个“人心”问题。“世之论治者,鲜不以城郭甲兵、田野货财为有国之先务,而孟轲独以礼坏乐废为忧,非闕于事情也。”他罗列了一些需要解决的困难,如“非无城郭不修之患”、“非无兵甲不多之忧”、“非无田野不辟之虑”、“非无货财不聚之叹”,可是最急迫而根本的问题还是在于“人伦薄则世道废,贤才散则主势孤,士气索则邦家空匱,此孟轲所谓‘上无礼,下无学,贼民兴,丧无日’者”。(《学案》第4册,第2680页)

“正君心”当然是宋儒的主要目标,但走上层路线显然不是宋儒的唯一诉求。他们的另一个目标是教化民众,或者说让民众也像帝王一样具有一颗道德的心灵。这在今天看来是再平常不过的事情,但在当时却是个相当巨大的转变,为历朝历代所无。以往儒学传播到民间多靠循吏的“条教”之功,但“条教”具有偶然性,无法形成大规模

制度化的行径。而宋儒已开始把“儒学”在民众之间的教化视为广泛自觉的行动。比如针对“天子之学与士大夫不同”的观点,南宋名臣张忠恕就曾说过“天子之学正与士庶人同。《大学》云:‘自天子至于庶人,壹是皆以修身为本。’盖自致知、格物、诚意、正心为修身之本,齐家、治国、平天下为修身之用,天子至于庶人一也。”(《学案》第2册,第1642页)这段话透露出的讯息表明,宋朝民众是否应与帝王一样有资格和权利接受士人教化仍是有争议的,至少达成共识仍需一个过程。不过从宋朝儒学源起于不同地域民间的状态观察,儒学在基层的世俗化也由此氤氲而成,最后繁衍为蔚为大观的气象。因为到了元代,由宋朝长期培养而成的士大夫之道德自觉开始与文化重建的目标紧密结合在了一起,“道德意识”的维系关乎天下兴亡已成为一种普遍的心理诉求。

元儒许衡曾经说过一句话“纲常不可亡于天下,苟在上者无以任之,则在下之任也,故乱离之中,毅然以为己任。”(《学案》第4册,第2996页)许衡仕元的身份历代素有争议。有人说他不算是宋人,故仕元不算失节。其实许衡继承的仍是宋人对“文化”与“天下”、“国家”关系的理解,即宁失国土而不可失去纲常道德,失去了道德就等于失去了天下,是最不可饶恕的罪行。故许衡仕元自认为是变相维系纲常之遗脉的一种方式,并不算是失了“天下”,这完全是宋人的思维。这套思维也一直影响到明末顾炎武对“天下”、“国家”、“文化”关系的理解。许衡的思想中还包含着一个重要的观点,道德的维系不仅属于帝王的职责,而且士人与庶民也有相当之责任,甚至当上层阶级无法维持文化一脉的存在时,下层人士应该主动承担起相应的义务,这也是宋人遗留下的思维。

宋人教化帝王的风格在明朝仍断断续续地延伸着,而且在上下层都有沿袭的事例可寻。如张元桢经筵进讲时,“上注甚,特迁卑座,以听其讲”。侍讲的内容也以《太极图说》、《西铭》、《定性书》、《敬斋箴》等理学著作为主。皇帝的反应是“上因索观之,曰:‘天生斯人,以开朕也’。”^①

① 黄宗羲:《明儒学案》下册,北京:中华书局,1985年,第1085页。

焦竑任东宫侍讲官时,有鸟飞鸣而过,皇太子忍不住注视鸟的去向,焦竑马上辍讲,史载“皇太子改容复听,然后开讲。”^①可惜在明朝,这样的士人教化帝王的故事并不多见,反而倒是不断看到帝王与士人关系交恶的例子。帝王对待士人的利器不仅是罢黜归乡等相对温和的惩处方式,而是多施与人格侮辱式的“廷杖”处罚。甚至像王阳明、黄宗周这样的朝廷干臣都难逃廷杖击打的厄运,这在宋代是难以想象的。说明明代帝王已失去了宋朝因常怀忧惧之心所带来的谨慎态度。有趣的是,与此相对应,儒学在底层的传播却有了突破性的进展,士人教化明显扩大到了庶民阶层,这与“地域化儒学”自身形态的改变有关。阳明心学相对忽略文字传承,讲究内心顿悟的路径,非常适合教育程度较低的民众接受其学说,《传习录》的口语化风格也更容易为不同阶层的人群所习读,其贯穿的仍是在道德自觉方面“天子与庶民一也”的宋人思路,这在泰州学派的教化实践中更是被推向了极致。如以陶瓦为业的韩贞,只是粗识文字,“久之,觉有所得,遂以化俗为任,随机指点农工商贾,从之游者千余。秋成农隙,则聚徒谈学,一村既毕,又之一村,前歌后答,弦诵之声,洋洋然也”。^②我们虽然不太清楚韩贞讲学的具体内容,但是可以明显体味到儒学向底层倾斜所发生的变化:一是内容简化便于传习,二是使讲学的人群范围进一步扩大,更易于思想的流通。儒学在基层社会的展开于是达致了新的境界。

宋代以后的“儒学之用”表现在科举考试中大量采纳了朱子学的观点,这是历史的常识,也被视为是思想一统的标志。实际上到了明代,科举正统文本中所容纳的儒学思想更加趋向于多元,基本上是混杂了不同地域出现的各种民间儒学流派的思想。清初学者吕留良即注意到了此中变化,并述其原因:

良知家挟异端之术,窥群情之所欲流,起

而决其藩篱。聪明向上之士,喜其立论之高而自悔其旧说之陋,无不翕然归之。隆万以后,遂以背攻朱注为事,而祸害有不忍言者。识者归咎于禅学,而不知致禅学者之为讲章也。近来坊间盛行本子,浅陋更甚,又有习改各刻,愈出愈谬。然且家占户毕,取其简便,秽恶既极,势不得不变。变则必将复出于异端。此有心吾道者之所深忧而疾首也。^③

这说明科举教本中掺入心学之说至明末有愈演愈烈的趋势。

陈白沙弟子湛若水科考时,考官得卷后说:“此非白沙之徒不能为也。”拆名后果然如此。^④这则故事一则说明考官颇谙白沙之学的原理,二则以白沙之意答卷同样算是合法。类似的例子还有不少。再举一例,阳明弟子冀元亨参加正德十一年湖广乡试,有司以“格物致知”发策,冀元亨不从朱注,“以所闻于阳明者为对,主司奇而录之”。^⑤以上所举各例说明,“儒学”至宋明时有一个从民间底层和分散的区域思想形态逐渐向上层的帝王和官僚制度渗透并取得支配地位的过程。帝王接受的也不仅仅是某种单一的儒学流派,而是在很大程度上包容了不同地域的思想观点,这就为儒学的道德实践拓展出了很大的空间。

宋明的儒学之用不是一个循吏由上而下对民众进行“条教”的过程,因为这种“条教”往往与地方官的任期有关,是一种暂时性的措施。“儒教”要想真正在底层扎下根来发挥长久的实际功用,就必须建立起一套持之以恒地实施教化的机制。这也是宋明与两汉儒学区别最大的方面。当然,宋明官僚在基层实行教化,仍有人以循吏视之。如象山门人傅梦泉任宁都地方官时,因化民成俗有功,被认为有两汉循吏之风。(《学案》第3册,第2571页)但最重要的还是宋明儒学有一套行之有效的能够自我运转的教化机制,而非仅仅借助循吏这种时效性很强的外力作用。

①② 黄宗羲:《明儒学案》下册,第829、720页。

③ 吕留良:《吕晚村先生古文》,见《四库禁毁书丛刊》子部第36册,北京图书馆影印本,第70页。

④ 参见黄宗羲:《明儒学案》下册,第876页。

⑤ 参见黄宗羲:《明儒学案》上册,第635页。

宋初,儒学初步建立起了一个“内圣外王”兼顾的学说系统,但“古文运动”偏于“文学”,王安石“新政”偏于“外王”,兼杂霸道之术,都没有深刻体现出道德实践的力量。只有在朱熹建立起思想体系之后,儒家才借助“内圣”的阐释,构筑起了以道德为基础的治理框架,以显示儒学在政治领域中发生影响的新路径。其实,王安石也不是不讲“德治”的重要,但他把道德实践摆在了一个相当次要的位置上,而不是如南宋道学家那样将其当作一种根源性的基础资源加以阐释。故对儒学应用之途理解的差异,也是形成所谓“朋党”政治的一个文化方面的原因。新党虽然在儒学应与“治道”发生关联这方面与旧党一致,但儒学的道德实践在整个政治体系的改革中仍扮演的是配角,必须服从于许多政治功利性要求。王安石的政治实践中充分体现出这个特色。但旧党则以朱熹为代表,坚持道德实践是所有行动的基础和前提。他们坚持“格君心”的策略即源出于此考虑。这是不得不特别加以分疏的。

(三)教化帝王:昭显士大夫的尊严

以往的儒学研究多限于在语义转换的层面探讨儒学的范畴意义,或者受到西方宗教学研究范式的影响,力图从儒学思想中发掘形而上学性质的超越因素,而相对忽略了在传统中国的王朝体制下,儒学如何参与政治的运作并最终决定了其发展走向,特别是儒学如何在衔接上下层的政治构造中发挥其实际的作用。本节将以朱熹的道德实践为例,对此稍做探讨。要理解朱熹的“道学”理念,必须把它置于南宋时期“南北”对峙的空间格局里加以认识。南宋在空间占有上彻底失去了一统天下的希望,故根本无法从富国强兵的意义重建“大宋”君临天下的意识形态,必须另辟蹊径地重构南宋新的合法性基础,而这种合法性的建立也必须面对南宋国力武力孱弱这个基本的事实。故朱熹首先开始重建一种新的对南北“强弱”态势的诠释框架,以与南宋的基本“国是”相适应,即如何对待“和”与“战”的问题。

在朱熹看来,不应在“和”还是“战”的具体意

向的选择上纠缠不已,而是应该从根本上设计出一套处理南宋与“夷狄”关系的完整方略。这套方略不仅包括事功层面的应急措施,而且还应真正建立起能够与越来越具强势的“夷狄”武力侵犯相抗衡的政治文化理念,即想方设法尽量用“道德”的力量去消解夷狄的军事压迫所显现出的强势能量,从而建立起一种心理上的优越感,这种优越感不以炫耀外在的暴力取胜,却能化解和包容其威力。朱熹把这层意思说得十分明白:

中国所恃者德,夷狄所恃者力。今虑国事者大抵以审彼己、较强弱为言,是知夷狄相攻之策,而未尝及中国治夷狄之道也。盖以力言之,则彼常强,我常弱,是无时而可胜,不得不和也。以德言之,则振三纲,明五常,正朝廷,励风俗,皆我之所可勉,而彼之所不能者,是乃中国治夷狄之道,而今日所当议也。^①

其意是说,不当与夷狄较蛮勇之力,而是要通过建立道德控驭的原则获取文化上的优势,其背后的逻辑是,北方夷狄凭借武力占领了大片的领土,这只不过是表面上的成功,而南宋以“道德”的力量集聚内力,并非是“示弱”的表现,而是以文化的潜移默化力量与之抗衡,这样不但可以自保,而且会在长远的将来获得一种统治的正当性。

朱熹以道德实践对抗武力炫耀的思想确实主导着南宋以后汉人社会对北方“夷狄”的应对策略。不但改变了北宋朝内流行的以事功为判别成败标准的取向,而且即使后来入主中原,替代汉族实现天下一统的“蛮夷”们,也在拥有广大土地的同时,必须仔细在文化上论证自己是否具备有道德实践上的合法性。如清人入关后,对“江南”士人的态度即是努力寻求与其在文化上的认同,尽管为了获取这种认同不惜采取各种阴损的手段,如大兴“文字狱”和编纂《四库全书》。

朱熹建立文化正当性的步骤大致包含两个层面的内容:首先是“正君心”,然后在基层组织中寻找一个使儒学得以传播的民间支撑点,这个支

① 朱熹:《朱子全书》第21册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第1299页。以下简称《全书》,文中夹注页码。

撑点可以使道德教化拥有普遍的支配能力,以达到使儒学制度化的目的,而不是循吏暂时的“条教”。下面我会对以上的道德实践要素形成的历史做一个概要的叙说。

“正君心”是南宋儒学发生效力的出发点,但也必须有一些相应的支撑条件。比如“士”的尊严到宋朝达致顶峰应是一个重要的支撑因素。宋室皇帝尤喜征辟布衣咨询国策,这就使大量未经科举正途入仕的士人有了直接与皇帝面对面对话的机会。当时士人相互举荐布衣之士入朝应对已成习惯和风气,如朱熹举荐布衣曹南升,就有如下荐语“某与之游为最久,知其人为最深。盖其学问不为空言,举动必循正理,识虑精审,才气老成。虽自中年即谢场屋,而安常务实,不为激发过中之行,本实当世有用之才,非但狷介一节之士也。”(《全书》第25册,第4928页)这是与宋代儒学呈民间思想流派分布的地理格局相呼应的。民间儒学通过布衣上殿,有可能对皇帝的思想直接产生影响,当然第一步是他们必须获取足够的人格尊严,这方面的例子不少,此仅举程颐的轶事一观。

程颐当时以布衣身份屡召不就,在最后实在没有理由推脱的情况下,他反而向皇帝提条件说,如自己任经筵讲官,应令讲官坐讲,而不是侍立一边,如此才能“以养人主尊儒重道之心”。这一身体姿态的改变实有非同小可的意义。其结果是士人虽还不至于与皇帝在视觉上真能做到平起平坐,但也基本可对视而谈。朱熹为他作传,说“先生在经筵,每当进讲,必宿斋豫戒,潜思存诚,冀以感动上意”(《全书》第25册,第4564页)。但朝中也有人议论说“颐在经筵,切于皇帝陛下进学,故其讲说语常繁多。草第之人一旦入朝,与人相接不为关防,未习朝廷事体。”(《全书》第25册,第4567页)可见布衣儒士在朝廷中真正建立自尊也并非易事。然而一旦这种自尊建立起来后,就有了重建道德实践新境界的可能。于是才有朱熹反复陈说“君心之正”的重要和根本意义的诸多言论。如他在《戊申封事》中说:

盖天下之大本者,陛下之心也……臣之辄以陛下之心为天下之大本者,何也?天下之事千变万化,其端无穷而无一不本于人主之心者,此自然之理也。故人主之心正,则天

下之事无一不出于正;人主之心不正,则天下之事无一得由于正。盖不惟其赏之所劝,刑之所威,各随所向,势有不能已者,而其观感之间,风动神速,又有甚焉。(《全书》第20册,第590—591页)

人主之心的“正”与“不正”变成了具有示范天下道德风向的作用,而不是简单地执行刑名制度的问题。但君王正心却时时刻刻面临着各种日常生活的考验“尝试验之,一日之间,声色臭味游衍驰驱,土木之华、货利之殖杂进于前,日新月异,其间心体湛然,善端呈露之时,盖绝无而仅有也。”(《全书》第20册,第618—619页)要克服声色货利的诱惑,只有通过“讲学”以提升自身的道德境界。

这里特别要注意的是,“讲学”本是民间儒生习学与传播思想的一种方式,现在朱熹把这种民间形式搬用到了宫廷之中使之日常化,无疑是个富有创见的行动。他把“讲学”的意义提高到了如此的高度“苟非讲学之功有以开明其心,而不迷于是非邪正之所在,又必信其理之在我而不可以须臾离焉,则亦何以得此心之正,胜利欲之私,而应事物无穷之变乎?”(《全书》第20册,第619页)朱熹实际上还明确指出当时的帝王不如“古圣王”：“陛下试以是而思之,吾之所以精一克复而持守其心者,果尝有如此之功乎?所以修身齐家而正其左右者,果尝有如此之效乎?……则陛下之所以修之家者,恐其未有以及古之圣王也。”(《全书》第20册,第593页)朱熹的话外之音是,南宋帝王自身不及古圣王之症结正需要“讲学”来加以修正和克服。这样“士人”的作用就自然被抬高了。皇帝当时也似乎需要通过士人的“讲学”对自己行为加以范导。如宁宗在给朱熹的告词中说,“副吾尊德乐义之诚,究尔正心诚意”,“岂惟慰满于士论,且将增益于朕躬”,并表示“自当接以前席,慰兹渴想,望尔遄驱”。朱熹对皇帝的态度予以回应“主上虚心好学,增置讲员,广立课程,深有愿治之意。果如此,实国家万万无疆之休,义不可不往。”(《全书》第27册,第367页)可见“讲学”已蕴育成一代风气,源自帝王与士人反复微妙的互动。

“讲学”的目的是使帝王具备辨别“天理”与

“人欲”的能力。只有辨别出了“天理”与“人欲”的差异,才能持守“公”而贬斥“私”,正所谓“人主所以制天下之事者,本乎一心,而心之所在,又有天理、人欲之异。二者一分,而公私邪正之途判矣。盖天理者,此心之本然,循之则其心公而且正;人欲者,此心之疾疢,循之则其心私而且邪。公而正者逸而日休,私而邪者劳而日拙,其效至于治乱安危有大相绝者,而其端特在夫一念之间而已”(《全书》第20册,第639页)。有了这段阐述之后,朱熹更对帝王提出了具体的要求:

伏愿陛下自今以往,一念之萌,则必谨而察之,此为天理耶,为人欲耶?果天理也,则敬以扩之,而不使其少有壅阏,果人欲也,则敬以克之,而不使其少有凝滞。推而至于言语动作之间,用人处事之际,无不以是裁之,知其为是而行之,则行之惟恐其不力,而不当忧其力之过也。(《全书》第20册,第597页)

朱熹以“讲学”之法正帝王之心的源起,离不开他对当时内忧外患、疆土破碎之基本历史境况的认知,离不开对驱灭胡虏以恢复中原之攻防战守策略的现实萦怀。“治学”与“治世”本为一体之两面,不可分而视之,但却有次序先后和本末轻重之别。他在答友人如何解读《论语》“先进”章中孔子与子路、曾皙、冉有、公西华的对话时,就认为孔子最终赞许曾皙的做法是有理由的。在应对孔子如从政意欲何为的询问时,子路、冉有的回答都是想走强兵富国的路线,公西华则只想做一个习学宗庙礼乐的“小相”,而孔子唯独赞同曾皙要在暮春时节与友人三两成群地洗澡嬉戏,乘兴而归的做派。在朱熹看来,曾皙的潇洒悠游恰是对“仁”的一种体验,比子路、冉有功利心颇重的人生选择要高明得多,隐隐映射出的是南宋士人到处游走讲学时发生的一种对自由境遇的感慨,所谓“夫仁者体无不具,用无不该,岂但止于一才一艺而已。使三子不自安于其所已能,孜孜于求仁之是务,而好之乐之,则何暇规于事为之末”(《全书》第23册,第2966页)。

这段评论有点像夫子自况,因为宋朝自王安石变法以来,强兵富国的功利思路一直占据主流

位置,而没有人看重道德实践的成就对治世的促进作用,也没有深究“为学”与“为治”的一体关系。朱熹在评点孔子与四个弟子的对话时,更是强调“为学与为治,本来只是一统事,它日之所用,不外乎今日所存。三子却分作两截看了。如治军旅、治财赋、治礼乐,与凡天下之事,皆是学者所当理会,无一件是少得底。然须先理会要教自家身心自得无欲,常常神清气定,涵养直到清明在躬,志气如神,则天下无不可为之事。”(《全书》第23册,第2966页)以上完全可看作是对南宋儒学实用境况的一种影射式评论。在各种针对皇帝所上的奏札中,朱熹都会不厌其烦地反复申说强调道德心的建立应是实行其他制度措施的基础,其重要性更远在具体的事功考虑之上,即使是攻守战阵之类的御敌之道,也都要归结到人心操守的维系这个层面上。比如在谈到御夷之道时他会说“古先圣王所以制御夷狄之道,其本不在乎威强,而在乎德业,其任不在乎边境,而在乎朝廷;其具不在乎兵食,而在乎纪纲,盖决然矣。”(《全书》第20册,第636页)

中兴之功的大端也不在于富国强兵之术。朱熹的意见是“然而戎虜凭陵,包藏不测,中外之议,咸谓国威未振、边备未饬、仓廩未充、士卒未练,一旦缓急,何以为计?臣独以为今日之忧非此之谓,所可忧者,乃大于此,而恨议者未及之也。”他的结论是“今日谏诤之途尚壅,佞幸之势方张,爵赏易致而威罚不行,民力已殫而国用未节。以是四者观之,则德业未可谓修,朝廷未可谓正,纪纲未可谓立,凡古先圣王所以强本折冲、威制夷狄之道,皆未可谓备。”(《全书》第20册,第637页)说的还是人心道德的培育和守护的问题。

甚至灾异发生的原因也被认为是一种修德未至的后果,这已溢出了帝王处理灾异之变时的常态方式。以往朝代的帝王遇灾异之变后所采取的一贯做法是下罪己诏以谢国人,但大多归罪于政事不修和处理事功层面的事务不够得力,很少从反省自身心理的角度归于道德感的阙失。南宋以后,“天谴”被视为是对皇帝道德修炼不力的一种报应和警示。

我们可以从朱熹应对灾变的一次奏札中简略评析一下此种变化的特征。一天夜里,夜漏方下

五六刻 杭州皇城内忽然“黑烟四塞,草气袭人,咫尺之间,不辨人物”,行走在街上的人面蒙沙土。这虽非什么大的灾变,却也搅得都城内人心惶惶。关键的问题是,我们可从中看出,当时的士大夫如何理解这场灾变与帝王的关系,以及帝王如何应对这场意外事件。朱熹在上奏中就举了商朝应对的例子,核心词用的是“恐惧修德”。正是因为古圣王“遇灾而惧,修德正事,故能变灾为祥,其效如此”,故而他建议皇上“视以为法,克之自新,蚤夜思省,举心动念、出言行事之际,常若皇天上帝临之在上,宗社神灵守之在旁,懔懔然不敢使一毫私意萌于其间,以烦谴告”(《全书》第20册,第684—685页)。帝王的修德尊道就有了与上天喜忧相对应的功用了,如此警惧昭示就有了非同小可的威慑力量。

四 “儒学地域化”的底层实践： 道德约束转化为治理规范

(一) 从“条教”到“礼俗社会”

以上我们引述了南宋儒生“正君心”的言论如何使儒学得以发挥效力的基本状况。从“儒学地域化”的角度来说,这个过程是布衣状态的儒生从区域性的民间流派试图占据上层思想制高点,同时对政治过程施加影响的尝试。这些“区域性儒学”所采用的修德立身策略显然颇异于注重事功王霸效果的另一士人群体。下面要进一步分疏的是,“儒学地域化”的演变方式不仅只具备以民间儒学教派的身份教化王者这一指向上层的路径,还有一个更为重要的层面是,宋代以后的儒学逐渐开始在基层社会中真正发挥作用和影响,而且这种影响已获得了某种制度约束的能力,使之成为一个在底层实施道德实践的过程。

“儒学”从何时以及到底如何在基层社会中发挥作用,是个貌似简单,其实很难具体回答的问题。从理论上说,汉武帝独尊儒术,似乎儒学就应该自然成为正统意识形态,可以畅行无阻地支配人们的思想与行动了。然而事实却是,汉代儒学由于仅仅承担着解释皇室权力合法化的任务,故而经学一度缩窄成为宫廷内部的贵族学问,呈现出了过度“精英化”的迹象。即使偶尔有在地方

任职的循吏经常通过“条教”儒家教义的方式惠泽乡里,却也无法使儒学教育在底层世界真正实现常规化,无法使儒学教条实实在在变成普通民众的思想与行动准则,这种情况在南宋逐步发生了变化。南宋儒生往往以底层布衣身份参与皇家的政治运程,他们虽刻意对帝王实施教化,却也主张天子与庶人一样都应以“修身”为本。朱熹就说过“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”他特意加了条注释“壹是,一切也。正心以上,皆所以修身也。齐家以下,则举此而措之耳。”当然,帝王与民众的关系仍有倡导与跟随的差别,所谓“盖君犹表也,民犹影也,表正则影无不正矣;君犹源也,民犹流也,源清则流不清矣”(《全书》第20册,第698页)。

这些道理讲起来简单,要落实到行动上却需要一个长期的实践过程。具体问题是民众普遍文化层次不高,用教化帝王的讲经方式教育民众显然不够现实。对当时所遇的困境,我们可以朱熹任官时的例子做些说明。朱熹在南康任职时曾张贴一张名为《知南康榜文》的告示,其中有一段表述很有古循吏之风:

今请管下士民乡邻父老,岁时集会,并加教戒。间或因事反复丁宁,使后生子弟咸知修其孝弟忠信之行,入以事其父兄,出以事其长上,敦厚亲族,和睦乡邻,有无相通,患难相恤,庶几风俗之美不愧古人,有以仰副圣天子敦厚风俗之意。(《全书》第25册,第4580页)

朱熹还特举出《孝经》的一部分涵义是指“庶人之孝”,并想奉劝民间人士逐日持诵,依此经解说,早晚思维,常切遵守,并嘱咐以此替代念佛号佛经的那些无益身心枉费精力的活动。但是朱熹这种古循吏的“条教”思维显然在现实面前收效甚微,在一次处理兄弟争财的案件时,他不得不发出感叹说,自己任官时间已达月余,推行教化的行动却“诚意不孚,未有显效”(《全书》第25册,第4584—4585页)。最后的结果仍是把犯人送往监狱依法断罪,尽管他很忧虑“长吏不能以时教训纠禁,上负承流宣化之责,内自循省,不胜恐惧”(《全书》第25册,第4586页)。

这是“儒学地域化”过程中面临的巨大挑战。儒学也由此开始了艰难的革新历程。我个人以为,儒学在南宋之后之所以变得更加有用,即在于其想方设法使“礼教”的力量在基层社会中逐渐与诉讼和法理的力量区分开来并为之构成了平衡关系,至少能够经常起到替代其功能的作用。这显然不是一句简单的断语就可加以说明,而需要大量的史实予以证明。

如上所说,依靠儒学理念实施的“条教”行为只不过是地方官在基层重视教化的暂时表现,尚不足以证明儒学在基层民众中发生了实际的影响。儒学在地方社会的作用最初是通过学校的形式灌输教义,与皇室教化的区别在于其对民众群体的教育,并以此相互激发形成互动。这样的教化方式有可能部分转移地方社会所形成的某些风俗特点,比如健讼的习惯。南宋有一个叫刘子知的儒生,教化弟子以持敬修身之学,其对当地风俗的干预效果就非常明显。朱熹所作传记称,“其浮惰不事学者,往往引去,或亦悔前所为而革心自新焉。郡县吏皆怪,以谓学官弟子比无入官府辩讼请谒者。父老皆喜,以谓吾家子弟比无荒嬉惰游,逐家觅钱叫呼犯上者”(《全书》第25册,第4575页)。这说明学校的教化对转移当地风俗起了相当重要的作用,甚至可以减少犯罪率。但是在基层社会中最终起着替代诉讼法律作用的还是“礼”的形成与真正的实施。

从一般的教化方式而言,在基层民间与大众谈“道德”相对于在宫廷中教化呈个体状态的帝王,更难掌握灌输的分寸感,极易陷于虚幻无根的境地。因为儒教教条除了在学校中对士子身心具有约束力外,对不识字或识字甚少的人群缺乏实际的支配力量。而礼教的功能则大有不同,它注重的更是一种身体训练和由此训练自然激发出的内心虔诚的情感。关于“礼”的内涵和实施设想,南宋以后的新儒家有许多论述,其中最明显的特点是,越来越强调“礼”的实际功用而非仅拘泥于对“礼”之形式内涵的探讨。朱熹就认为秦朝灭学,礼最先被毁,后人虽偶有补缀,也是残缺不全。所以复兴三代古礼之盛几不可能,下面这段话非常重要,他说“其因时述作,随事讨论,以为一国一家之制者,固未必皆得先王义起之意。”意思是

说古礼散失严重,没有任何权威可以垄断对它们的解释。这就为以后的儒家按己意发挥诠释提供了余地和空间。从某种意义上说,也正是因为“然其存于今者,亦无几矣。惜其散脱残落,将遂混没于无闻”(《全书》第25册,第226—227页),才使得后世儒者按照因俗而设的原则,制订出符合时代要求的礼仪规则。朱熹就按照不同层次的需求,撰有《家礼》、《乡礼》、《学礼》、《邦国礼》、《王朝礼》等,分别对应于“家庭之礼”、“地方之礼”、“帝国之礼”等等不同层次。朱熹思考最多的问题是,礼仪如何顺利地为下层民众所接受,这不是一个容易解决的问题。他在一篇题为《民臣礼议》的文章中就曾发出感叹“礼不难于上,而欲其行于下者难也。”因为朝廷之上,典章明具,礼仪器具和祭典服装都有规可循,但在州县之内的士大夫庶民之家,则缺乏必要的规条可以遵循,故极易造成“礼之不可已而欲行之,则其势可谓难矣”的尴尬局面(《全书》第23册,第3352页)。

为了改变这种状态,朱熹最初使用的办法是“取自州县官民所应用者,参以通制,别加纂录”,编成一本《绍兴纂次政和民臣礼略》,他希望广泛印刷散发各州县,直至市井村落,选择合适的士人讲诵大义。朱熹制作民间礼仪的目的非常明确,就是让文化不高的普通民众都能明白礼仪规程的演练方式,便于随时习学。他曾经提到二程、张载和司马光编纂的礼仪教本过于繁琐难晓,“读者见其节文度数之详,有若未易究者,往往未见习行,而已有望风退怯之意”。这是从礼仪条文繁冗上立言,具体仪式操作上也有过度繁琐的毛病,容易让人心生畏难情绪,“又或见其堂室之广,给使之多,仪物之盛,而窃自病其力之不足,是以其书虽布,而传者徒为篋笥之藏,未有能举而行之者也”。朱熹由此指出了一条简化的途径“殊不知礼书之文虽多,而身亲试之,或不过于顷刻;其物虽博,而亦有所谓不若礼不足而敬有余者也”,在仪式文字和具体操作上都力图走民间世俗化的路子。所以朱熹特意点到新的礼仪文本的效果应该是“使览之者得提其要,以及其详,而不惮其难行之者。虽贫且贱,亦得以具其大节,略其繁文,而不失其本意也”(《全书》第24册,第3920页)。

在《家礼序》这篇文字中,朱熹把这层意思表

达得更加明确:

三代之际,《礼经》备矣,然其存于今者,宫庐器服之制,出入起居之节,皆已不宜于世。世之君子虽或酌以古今之变,更为一时之法,然亦或详或略,无所折衷。至或遗其本而务其末,缓于实而急于文,自有志好礼之士,犹或不能举其要,而困于贫窶者,尤患其终不能有以及于礼也。熹之愚盖两病焉,是以尝独观古今之籍,因其大体之不可变者,而少加损益于其间,以为一家之书,大抵谨名分、崇爱敬以为之本。至其施行之际,则又略浮文、敦本实,以窃自附于孔子从先进之遗意。(《全书》第24册,第3626—3627页)

这段表述可以说是系统道出了新儒家如何在民间社会得以致用其理论的精髓所在,不过这还只是在纸面文本中透露出的一种意向和愿望。新儒学在民间和基层发生作用,关键在于礼仪简化以后真正成为凝聚群体思想行为的有效工具。一个最为具体的例子就是对仪轨的“以义起之”,使之操作起来更加灵活。比如在祭祀先人的问题上,朱熹就认为,葬仪传递哀痛感情的实质内容比外在的形式礼仪更加重要,万一与礼仪有所不合,则认为“丧与其哀不足而礼有余,不若礼不足而哀有余”,他特意提醒说“以为具文备礼而非致愍焉之为易。今人多此病,试思之。”(《全书》第22册,第1783页)这是对儒家丧仪具有高度灵活性的典型表达。

(二) 基层礼仪的“随俗而变”

朱熹对待古礼的态度是,其实行必须符合当时的历史境况,因时简化,以资利用。他曾反复与友人讨论过崇循古礼与现实之用的关系问题,结论是“礼意终始全不相似,混古则阔于事情,循俗则无复品节。必欲酌其中制,适古今之宜。”又说“处礼之变而不失其中,所谓‘礼虽先王未有,可以义起’者盖如此”(《全书》第22册,第1796页)。他特别主张祭祀随俗而定,所谓“各依乡俗之文,自不妨随俗增损”(《全书》第22册,第1949页)。在具体实施祭堂礼制时,朱熹也认为,

“庙制”之祭“且今士庶人之贱,亦有所不得为者,故特以祠堂名之,而其制度亦多用俗礼云”(《全书》第7册,第875页),明显借鉴和认可了民间对礼仪的应用方式。

在南宋新儒学的系统中,礼仪的设置和实施是整个修身正心程序的一个重要组成部分,却居于形式而非主体的位置,大体而言是为修炼身心服务的,因此不能指望通过祭祀仪式让祖先对某人的崇敬之心有所回报,否则就有过于功利之嫌。于是就有了如下的警告,在祭祀过程中,“非以为实有一物可奉持而归之,然后吾之不断不灭者得以晏然安处乎冥漠之中也。夭寿不貳,修身以俟之,是乃无所为而然者。与异端为生死事大,无常迅速然后学者,正不可同日而语”(《全书》第22册,第2082页),于是才有了对民间祭礼仪轨高度灵活的认可。如在《答徐居甫》这篇文献中,面对在祭礼中支子是否可替代宗子参与主持祭事这个敏感问题,朱熹的回答是,“立异姓为后,此固今人之失,今亦难以追正,但预祭之时,尽吾孝敬之诚心可也”(《全书》第23册,第2790页)。那意思是说,祭礼形式已不重要,关键是能尽孝敬之诚心即可。尽管朱熹仍强调祭祀的等差之别,说:“必有祖,而祖在所祭,自天子以至于庶人,莫不有先祖之祭。若论大小之制,则固王公士庶而为之等差,其祭秩不能无分别也。”同时又强调“上而王者之于天地,下而士庶之于五祀、祖先,其感通只一理耳”(《全书》第23册,第2703页)。这就为以后民间祭祀日益突破官家限制提供了理论的支持。

其实在宋朝的现实境况中,民间社会已经突破了士人构想的宗族组织的限制,开始出现由非嫡长子族人主持宗族事务的现象,称为“族长”,可与宗子并立。北宋时,苏轼曾经很担心民众“有族而无宗”,导致族人不相亲,或族散而忘其族。^①到了南宋,一个叫陈藻的人回答说,即使不立嫡子为宗子,也不会影响宗子之道的推行,因为只要有资产的人都可以推行,最重要的是仁义之

① 参见苏轼:《东坡应诏集·策别十三》,《东坡全集》卷三,长春:吉林出版集团,2005年。

道已经深入人心。陈藻的最后一句点到了儒学除了重塑民间祭礼的形式之外,还成功地用伦理之道赢得了人心。^①

具体到祭祀先人的空间安排上,就颇能体现朱熹“随俗而变”的礼制精神。如民间祭祀先祖的祠堂就是朱熹发明的,在此之前,祠堂一般专指神祠,是祭神的地点,朱熹开始倡导在居室之中设灵堂,奉祀高、曾、祖、祢四代祖先,宋以后又逐渐形成居堂之外的“专祠”。这就突破了一家一户的限制,使祭祖规模不断扩大。先秦以来的礼仪中所述“庙制”,均为天子与士阶层而设,庶人没有立庙祭祀的权利,只能在居室中祭祀父母辈,历代宗祧也由“大宗”继承“小宗”,只能受大宗宗子的统辖。^②

北宋从底层升迁上来的理学家如程颐则一反以往的礼仪之论,主张取消阶层高低在礼仪祭礼上的差异,特别是放松民间祭祖代数的限制。到南宋朱熹时,这一思想有了更加明确的表述,在《答潘立之》中,朱熹表示“古人虽有始祖,亦只是祭于大宗之家。若小宗,则禁止高祖而下。然又有三庙、二庙、一庙、祭寝之差。其尊卑之杀极为详悉,非谓家家皆可祭始祖也。今法制不立,家自为俗,此等事若未能遽变,则且从俗可也。支子之祭,亦是如此”(《全书》第23册,第3123页)。这是一个非常重大的改变。朱熹沿袭了程颐缩小祭礼高低等级的思路,所谓“家自为俗”的后果就是,朱熹所设计的室内祠堂开始允许奉祀自高祖以下的四代神主,而不只限于父母,这样就把“小宗”之祭推向了民间社会。至于奉祀始祖和四代以上历代先祖的“大宗”之祭,原来更是贵族阶层的专利行为,朱熹则主张以墓祭的形式进行,这样就满足了民间社会“大宗”之祭的要求。

在南宋新儒学宗师“因俗而变”的礼制思想影响下,明中叶以后的基层地域开始突破祠祭与墓祭的分工态势,祭祀四代以上的“先祖”,这就使“大宗之祭”限于士大夫阶层的礼制规定变成

了一纸空文。同时嫡长子也不再享有对宗族的垄断权。其后果是宗族以“敬宗收族”的名义从事各种儒家教化礼仪活动,从此具有了更为广泛的民众基础,变得更具群体凝聚性。因为以专祠祭祀五世以上的祖先会吸引大量的人群集中在祭礼的周围,构成大小不一的祭祀圈,使得儒家礼制真正大规模地成为民间世俗的群体日常活动,故有人称之为“儒家的庶民化”。^③我则把这个过程看作是“儒学地域化”表现的一个组成部分。

为什么在宋代宗族的作用会变得如此重要?有学者认为这与宋代官僚士大夫开始强烈关注“家”的存续问题有关。宋代以前的官僚主要靠世袭制获得官位,宋代以后实行的科举制强调考试的公正性和机会的均等性,对儒教教养的重视替代了世袭的原则成为入仕的依据。在这种情况下,一般的官僚家庭都通过后代子孙中培养科举人材而延续家世的荣耀。但官僚士大夫都遵守着家产均分的原则,使得后世只能维系小规模的家庭集团,在此规模下产生优秀科举人材的概率相对要低得多。因此,宋代以后只有将分散的族人集结起来,才能克服单个家庭势力薄弱所造成的官僚身份世袭化的困难,在统一宗法的制约下,通过族田、义学的设置保障族人最低限度的经济生活和学习儒家教义的机会,从而提高科举入仕的概率。^④可见宗族的扩张建设与儒家教义自下而上地行使道德实践,并最终实现制度化的安排是密不可分的。

(三)“讲学”向底层社会延伸的后果

“儒学地域化”的表达有一个从私人讲学开始,中间经过向上层渗透,最后再转归世俗化的过程。从中国哲学史的角度观察,新儒学的“道德主义”由于强调形而上学的道德意识,“士”阶层还常常担当以“道”抗“势”的社会责任,往往会与世俗政治发生深刻的疏离感,从而与帝王倡导的“经世”事功之业形成冲突和紧张。好像新儒家的道德主义只具备和王权相抗衡的超越一面,对

① 参见包伟民:《传统国家与社会(960—1279)》,北京:商务印书馆,2009年,第258页。

② 参见郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》,长沙:湖南教育出版社,1992年,第227—241页。

③ 参见郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》,第157—162、227—241页。

④ 参见井上彻:《再论宋代以降的宗族特点:关于仁井田陞的同族“共同体”理论》,见平田茂树等编:《宋代社会的空间与交流》,开封:河南大学出版社,2008年,第190—197页。

政治变化的实际进程似乎不具实质的影响。实际上,新儒学的“道德主义”言说看似漫不经心,与政治的功利性格保持着相当的距离,实则新儒学对政治的干预往往有一个通盘规划,体现出了完全不同于事功一派的“无用之用”的干政策略。即以讲学行为而言,也绝非是一种单纯的书斋学问之事,而是与“治世”、“经世”等宏大目标构想联系在一起的,似不可打成两截看待。

民间讲学本是一种私人自觉行为,往往通过游走网络相互激发学问兴趣。在这个网络中,新儒家多以布衣和低层官员的面目出现。此时的儒学也常以地域化学派的形式活动,等到一有机会影响朝廷,这些儒者往往以底层人士的身份进言教化君王,以正君心,新儒学的理念也常常借此伸展至宫廷内部。尽管有宋一代,新儒家在朝廷中讲学教化的机会不能算多,时间也不能算长,却深刻塑造了宫廷帝王和官僚体制的气质。

新儒家讲学的另一路向是向下层延伸。讲学不只是对内在于士人身心的“性理之学”的讨论,更是一种关涉行为方式的道德实践。因此对于南宋以后的新儒家们来说,与乡间世俗礼仪的改革相配合,寻求适合于基层民众口味和教育程度的“讲学”风格同样显得非常重要。北宋即已出现了吕氏兄弟宣讲《乡约》这种新的“讲学”形式,故南宋才有朱熹《增损吕氏乡约》的仿效之举。

讲学内容向下延伸的另一条路径是使地方基层的民众心目中逐渐形成一些有关新儒家精英的形象记忆。下面这则故事即是一个显著的例子。南宋的刘子和曾任赣州教授,他发现当地学校中本来设立有赵清献公祠,但已被废弃掉了,却为还活着的郡守、部刺史等五六人立了生祠。刘子和对士子们说道,赵公和濂溪先生周敦颐都是应该祭祀的人物,于是下令撤掉全部生祠,重立二公之祠。当地士子问道,我们听说过赵公,可是濂溪先生到底是何许人也?刘子和拿出周敦颐的著作给他们传阅。史称“诸生固已风动,于是子和又益推本其说,以发明六经、《论》、《孟》之遗意。晨入寓直之舍,诸生迭进问事。子和谆谆辨告,如教子弟,至暮乃罢,日以为常。其教大抵以读书穷理为先,持敬修身为主,曰此古人为己之学也。”(《全书》第25册,第4574页)这类故事在当时曾大量

流传,说明新儒学偶像是不断通过“讲学”灌输才在民间逐渐树立起来的,而且在宋朝以后变成了一种道学传播网络的自觉行为,很像是墨迹渍纸般的弥散过程。和汉代循吏的“条教”完全是不一样的行动策略。我认为,南宋以后儒学向地方渗透与两汉“条教”行为的最大区别是,这场运动有庞大的“讲学”传统做支撑,故与两汉“条教”完全靠循吏的个人修养推行教化所达致的效果已不可同日而语。

当然,“儒学地域化”的方式并非单一现象所能解释,而是各有不同的风格。如有人发现,陆九渊就对书院教学相当漠视,却对宗族事务异常热心;而朱熹则是对南宋地方社会的建设有一个通盘的构想。陆氏的性格更为冲动,更为自发,也许对合作性的公共事业缺乏兴趣;而朱熹的公共兴趣却要广泛许多,不但把乡约、社仓这些先贤事业改造成更适合基层社会的机构,而且通过书院讲学和先贤祠的建构,强化对地方士绅政绩的尊崇,以便树立一种乡村社会观念,同时又通过尊崇这些乡绅所具有的文化品格和学问内涵,具体说是“道学”的特质,使得地方社会的先贤偶像具有了超越某一区域之界线的象征意义。朱熹更多地关注农村社会中可以自由发挥作用的中间地带,把过分看重家族纽带视为对乡村社会道德改造和组织重建的一种潜在妨碍,如果家庭基本伦理网络无法延伸到更大的乡里区域中发挥有利作用的话,就只会成为守护私人利益的狭小地点。陆九渊则更看重家庭作为蕴育基层道德伦理细胞的功能,这些新儒家虽然对乡村建设的具体构想颇有差异,但都可看作是“儒学之用”在基层运作的表现形式。

朱熹对乡村社会的道德改造设计是分为几个层次加以进行的,新儒学也分别在这几个不同层次中发挥近似却又不完全相同的作用。乡约、书院是自由讲学制度的一种延伸,社仓是这种延伸行为的经济保障,这些组织是位于家庭和行政机构之间的中间层次。而崇祀地方先贤则是地方官员与乡绅合作的结果,是行政与民间社会交界地带的产物。像乡约、书院、社仓甚至宗族这样的中间组织,后来越来越具有官方组织化的职能特征,它们不是政府组织,却具有政府权力向下延伸的

替代物的作用。^①

明代以后,乡村组织职能化的趋势发展得十分明显,原有的单纯教化组织被赋予了赋役税收甚至是军事防御的功能。^②新儒学思想进一步在职能化的浪潮中融入了政府行政运行的机制,从而和这些乡村建制一起成为政府组织在基层社会的替代物。

明清时期的士人延续了宋代儒生教化帝王的传统。丘濬编纂《大学衍义补》就是补充南宋名儒真德秀的《大学衍义》之作,当然两者还是有相当区别的。《大学衍义》撰写的目的是提升宋理宗的道德境界,《大学衍义补》则注重人君人臣应具备政府功能运作方面的知识和修养,强调事功层面的重要,表明儒学的功用明代更多地开始与具体的政府事业衔接了起来。明代大儒湛若水则不但撰有教化帝王的《圣学格物通》,还沿袭了宋儒随处建立先贤祠的传统。他的老师陈白沙去世后,湛若水随处遍祀其师就是一个突出的例子。湛若水更有在广东沙堤实验乡约的举动。北宋创设的乡约制度在明代有相当程度的普及,其功能和结构也更加完善。当然有一部分乡约是从地方治安的角度设立的,道德教化色彩稍淡,这部分乡约往往由地方官设立,大多属于官办性质,如王阳明在江西创设的“南赣乡约”。另一部分乡约则完全由民间自发组织而成,道德教化的色彩较为浓厚,更能体现儒学之用的风格。如湛若水创设“沙堤乡约”就更具教化性质,除了巡察保甲住户外,不涉及像社仓、礼学、里甲祭祀之类的乡里公事,也不涉及庙宇、赋役、词讼等有关宗教和法律之事。^③清朝更是把宣讲《圣谕》作为乡约的制度内容,书院教学也越来越被收编入官学的体系之中。这说明儒学在经过向基层社会的渗透过程之后,不仅相当牢固地控制了民众日常生活的节奏和品质,而且也使得官学日益坚定地树立了以

儒学为形塑政治意识形态主要资源的传统路线。

五 “儒学地域化”的危机 及其在近代的残存形态

(一) 回应西方挑战 “整体性儒学”还是“地方性儒学”

以上我们对“儒学地域化”的过程及其特点做了一番粗略的勾勒。晚清以来,“儒学”在近代西方的冲击下遭遇了全面的危机,如何认识这种危机的发生及其后果已形成了无数出色的研究和分析框架。比较常见的一种解释是把中国视为整体意义上的“传统社会”,这个“传统社会”在较为封闭的状态下延续了数千年之久,直到遭遇西方文化的全面冲击后,才如完全暴露在新鲜空气中的僵尸一样分解和再生。这套解释在费正清的《美国与中国》这部名著里表现得尤为明显。他在此书中就把中国历史划分为“旧秩序”和“革命过程”两个截然对立的部分加以解说。^④对费正清模式的批判已经进行了很多年,其中一个批评要点就是他忽略了中国疆域的辽阔必然造成区域的差异性,故对“传统社会”的解释必须建立在对不同区域历史状态的理解基础上。于是自20世纪90年代以来,“区域社会史”的兴起开始质疑这种“整体性”观察方法的有效性。

如果把中国传统社会视为一个整体,那么儒学作为一个传统帝王意识形态的基石也必然被视为是以整体性的形式发生作用,包括“五四”以后激烈的反传统主义都被视为因为借助了作为整体的儒家思维而产生出巨大的影响。我在另一篇文章中曾经说过,把儒学进行“整体论”式的处理源自于对“意识形态”定义和功能的错误认知。这种观点坚持认为,儒学作为传统帝国的意识形态只应该以一种运行于上层政治层面的整体形象发

- ① 参见韩明士:《陆九渊,书院与乡村社会问题》,见田浩编:《宋代思想史论》,北京:中国社会科学出版社,2003年,第445—470页。
- ② 关于明清地方组织如何承担赋役征收职能的研究,请参阅刘志伟:《在国家与社会之间——明清广东里甲赋役制度研究》,广州:中山大学出版社,1997年。关于明清社会组织如乡约军事化的问题,请参阅杨念群:《乡约与中国治道之变迁》,见《杨念群自选集》,桂林:广西师范大学出版社,2000年。
- ③ 参见朱鸿林:《明代嘉靖年间的增城沙堤乡约》,见朱鸿林:《中国近世儒学实质的思辨与习学》,北京:北京大学出版社,2005年,第301页。
- ④ 参见费正清:《美国与中国》,北京:世界知识出版社,1999年。

挥作用,或者通过上层政治对基层社会进行渗透和影响,而没有注意到南宋以后儒学以一种民间形态源起于底层社会,同时又是普通民众日常生活的组成部分。这种民间世俗形式的发生是以儒学作为多样化的区域形态的成熟发展为前提的。即以“理学”(道学)内部的多元和分化而言,也长期有“南一北”学的融通对立以及“精英化”还是“庶民化”等诸多争论和差异。

当然,儒学“地域化形态”虽然通过民间自由讲学的方式构成了其历史差异性,但亦通过经筵会讲的渠道重新渗透进上层机构,同时为帝王所整合收编,成为重构上层意识形态的资源。如朱熹道学就有一个从民间异端转化为正统思想的过程,但这并不意味着儒学最终只能呈现出一种整体单一的官方意识形态形象。比较合理的处理方式是,我们既应看到“儒学”在南宋以后所出现的“地域化”趋势,细致地分析“地域化”形成的原因、风格及其对不同阶层民众的支配意义,同时也不应忽略“地域化儒学”如何在被重新收编进上层后,渐渐化身成为各朝帝王新的整体统治和治理资源。这两种形态的互动不断形成复杂的博弈关系,而不完全是“由上到下”或“由下往上”两个极端流向可以轻而易举地予以定位和描述的。

把儒学理解为整体性地发挥作用的一种思想体系自然有其一定道理。“儒学”不但成为帝王的核心理念(尽管在很多时期帝王会信奉道佛二教),同时其基本信条亦以简约明确的形式成为上下不同阶层共同认可的价值系统。与之相配合的科举制度亦通过吸纳教育程度有差异的精英,较为合理地构建了“士大夫”上下移动的流通渠道,相对均匀地使儒家的思想在各个层次均有合理的教化布局。特别是明清以后以儒学思想为主导而形成的各种社会组织均不同程度地承担了官方在地方上的职责和功能,似乎也使得以儒学价值为依托的基层社会组织同样展示出了儒学的整体品格。至少到明清以后,儒学作为一种核心理念不仅具有强大的价值认同的凝聚力量,同时也具有贯通上下层政治社会组织的规范能力,这一点已有大量的研究予以证明。

因此,当西学借助现代理性的力量全面渗透进中国以后,“儒学”作为帝国意识形态核心从整

体上遭遇前所未有的撞击并最终导致分崩离析也是一个历史事实,不容回避。在这个事实基础上,西方汉学家自然会得出中国“传统社会”受西方革命势力的冲击趋于瓦解的结论。但是晚清以来出现的另一种历史演变态势却被忽略掉了。晚清曾经因为外力入侵和太平天国之乱发生过深刻的全面危机。清朝正是依赖于唤醒地方基层的政治活力才勉强度过了危局。在克服这场危机的过程中,“儒学”表现出尚存一息的道德实践能力,而这种能力恰恰不是以整体性的面目发挥作用的,而是“地方意识”被激活的产物。比如著名的团练首领曾国藩与左宗棠在崛起之初就号称以“布衣”领军御敌,在《讨粤匪檄》这篇名文中强调的也是捍卫儒教纲常伦理以抵御源起于广东岭南地区的异端思想的重要性,在具体的政治设想中借用的仍是湖湘学派的地方资源,很难用整体性的儒学来描述其在政治抉择中的意义。近代湘人确有其他地区知识群体所缺乏的对时势政治的感受力,这些都不是被教条化和范畴化了的“儒学”知识体系所能够加以解释的。诚然,“整体性儒学”也不乏对政治的敏感理解和对政治行动的预期设想,如晚清思想界经常会出现对“经世”观念的频繁使用,但这个时期的儒者与明末清初的士人对“经世”的理解差异巨大,必须放在“地方意识”的历史情境中才能被真正认知。

一个奇特的现象也由此发生了。“整体性儒学”的架构在西学冲击下不断坍塌,张之洞在代表官方发布的《劝学篇》中张扬“中体西用”的逻辑,实际上表现出的是“整体性儒学”的无奈选择,在西学的猛烈攻势面前,最终仍难以守住儒学的最后阵地;而儒学在地方社会中却不断成为变革时代的资源而持续被加以利用。这方面的例子可以举出不少。继曾国藩以儒学名臣的身份动用湘学资源挽大清狂澜于既倒之后,广东康有为梁启超又借用岭南的神秘主义传统发动戊戌变法。江浙一带在清中叶以后兴起的考据学与近代科学的联姻关系也在不断被揭示出来,种种迹象均表明儒学在地方上仍持续散发着活力。经过数百年的淘洗磨练,代表某种传统普世价值的“整体性儒学”和在民间经过变形处理之后的“地域化儒学”往往会交叠纠葛在一起,很难辨清两者的清

晰形象和具体分野之所在。如果我们从晚清以来具体社会历史变革的角度观察,可能会发现,恰恰是某种“地域化儒学”的特殊形态承担起了存亡绝续、启悟新思的艰巨任务。

(二)“儒学地域化”塑造下的“近代地方意识”

以往的中国近代史研究实际上都不自觉地接受了“整体论”的思维方法,即把西方对中国的侵略和渗透看作是具有整体意义上的冲击行为。另一方面,不但中国的政治社会结构是作为一个整体来回应这场挑战的,作为中国文化代表的“儒学”也同样被视为一个整体对西方文化做出反应,结论当然是在西方势力的强势冲击下,儒学也必然遭遇整体溃败的命运。由此对中国近代转折和革命的解释变得异常简单和粗暴,似乎近代革命的核心命题不过是西学击溃儒学的过程,“文化”的崩解或者更可简化为从“儒学之用”到“儒学无用”的过程。近代思想史的研究也不过是在反复论证儒学被西方思想替代的历史,并且以清洗旧思想的程度以为衡量近世人物“进步”亦或“落后”的依据。我在《儒学地域化的近代形态》这部著作中就是有意想改变这样的治学风气。

我坚持认为,“儒学之用”的精髓并不完全在于其思想体系的严密与否,而更在于其道德实践的的实现程度,这是衡量儒学是否在现代中国社会中还应具备一席之地的最重要的尺度。尤其在近代中国内忧外患的煎迫下,儒家思想在何种意义上能转化为一种行为能力,就成为不同地区残存下来的儒家信仰者必须要加以严肃思考的问题。因为单凭从宋代以来用文本形式积累起来的那些道德实践教条,显然不足以应付严峻的现实挑战。换句话说,在近代西方环伺的境况下,对政治的敏感度和政治行动能力的高低已成为界定儒学生死存亡的关键因素。如以此标准观察,晚清湖湘地区士人一度执清朝政治中枢之牛耳的奇特现象,自然有其背后的深层原因,即湖湘士人比其他地区的士人具有更成熟的政治行动能力。湖湘地区在中国的文化地理中一直处于边缘的位置,不仅科

举人才的产生相对匮乏稀少,而且在晚清之前罕有杰出的文化人物出现。然而在同治朝以后突然人才辈出,以布衣身份跻身将相之位者不可胜数,且相当一部分精英人物成为洋务运动的始作俑者。相反,江浙地区虽较早沐浴于欧风美雨的洗礼之中,其接受西学训练之士人的数目亦远多于湖湘地区,却因缺乏政治敏感和行动能力,大多沦为湘人大吏幕府中的幕僚,无法左右清末政局。

我们还可对另一地区的历史状况进行观察,以资对比。甲午前后的一个重要现象是,岭南出现的一群改革者占据了人们的中心视线。康梁以“公车上书”这种传统儒生讲会的形式议论时政,参与政治变革,选择同仁社团的组合形式干预清廷决策,颇有晚明东林党人的遗风,这与湘人群体主要仍选择宗族血缘网络兼及师友关系的方式发起政治运动的行为颇有差异。^①晚清民间政治组织的变化只是问题的一个方面。最重要的是,岭南士人仍试图利用古老的道德实践思维去教化光绪皇帝,以达到变革政局的目的,其运思路径几乎与宋朝士人教化帝王所采取的手段有异曲同工之妙,尽管教化的内容已完全不同。其结果是遭到失败,并落下个没有政治行动能力和经验的恶名。

在近代西学表面上似乎已经完全强势覆盖了中国变革思想格局的情况下,我们却赫然发现,晚清不同地区士人所依赖的变革思想来源,却仍与“地域化儒学”有着密不可分的联系。外来思想的压迫甚至变成了唤醒儒学之用的现实动力,这确实是个让人惊异的现象。我们看到,湖湘士人具有超强的政治行动能力,他们尽管受到了西方政治军事力量的刺激,并力主引进科学方法与先进的技术设备,但骨子里被激发出的却是源自于湖湘学派传统理念中对“理”、“势”关系转换的关注和利用。江浙士人沦为政治变革中的辅助角色,恰恰是其过多依附于实证经验传统所造成的后果,这种传统尽管自清中叶以来在学术积累上颇显优势,却是以逐渐疏离政治敏感度为代价的。

① 艾尔曼认为,晚清与清前期的差别即在于,清前期地方宗族势力的崛起往往会成为塑造士人学术聚合形态的重要平台,而晚清则又恢复到了晚明的同仁社团组合的方式。就晚清的复杂状况而言,湖湘与岭南显有差别,湖湘士人更偏于宗族性的组织样态,而广东士人则更偏向于同仁组织。相关讨论可参见艾尔曼:《经学、政治和宗族:中华帝国晚期常州今文学派研究》,南京:江苏人民出版社,1998年,第223—224页。

故在晚清的变革中,江浙士人更多地是在器技之道层面有所创获,却普遍缺乏政治参与能力,最终大多难以成为政治变革的核心人物。岭南的近代人物则颇具晚明遗风,特别是受到陈白沙岭南“心学”一系的支配和影响,总希图通过建立一种道德自主性以教化帝王,寄望于帝王的心理变化以达致政治变革的目的。他们不但在政治体制改革的构思上过度陷于浪漫主义的想象状态,而且单纯依靠道德自觉的玄想替代实际复杂的制度操作,显然缺乏应对时局变化的基本能力,而注定在政治领域的变革中难有作为。

我们强调儒学与政治行动能力之间的关系,绝非否认儒学具有整体性价值的一面,而是检讨儒学在近代受到惨烈冲击的境况下仍在多大程度上残留着其政治文化方面的活力,这种活力又以什么样的方式潜移默化地支配着国人的言行。例如我们总是以为,近代以来西方思想和文化对中国人思想的改塑毋庸置疑地具有决定性的作用,总是以“进步”与“保守”势力的消长为主轴去评价近代人物的所作所为,反而看不到一些变革现象的发生背后其实恰恰是对传统思想与行为方式进行选择时出现分歧的结果,而不完全是古今冲

突下的产物。我曾经以晚清戊戌变法前后发生在湖南的时务学堂冲突为例,分析了时务学堂教学内容中,由于对《孟子》等传统儒学教义理解的不同,以及因为课堂中过多灌输了岭南心学的宗旨,与湖湘之学的教化风格相悖,从而导致了地域儒学冲突的爆发,而并非如后人诠释的是由于政治变革构想的差异引发的“激进”与“保守”的殊死较量。

另一方面,我们注意到,当现实变化到了上层政治结构已经完全抛弃了以儒学为主导意识形态的冲突策略之后,下层社会中反而会仍残存着一些“儒学地域化”的碎片形态,并或隐或显地发挥着制约作用。20世纪90年代以后南方地方宗族势力的复兴就验证了这一现象的存在,这也说明,在现实的巨大压力逼迫下,儒学的部分文化基因可能恰恰是以“地域化”的形式而非上层意识形态的方式得以存留下来,并仍艰难地发生着有限的影响。

(责任编辑:桑海)

征 稿 启 事

为迎接清华大学建校100周年,《清华大学学报》(哲学社会科学版)编辑部将于2011年校庆期间举办“二十世纪的中国学术与清华大学”学术研讨会,并出版专刊,诚邀国内外学者赐稿。被录用的论文将编入纪念专号中,并邀请作者出席会议及参加校庆活动。

要求:与本主题有关的学术论文,字数在1—2万字之间。

截稿日期:2010年10月31日。

投稿时请注明“会议征文”字样。

投稿地址:100084《清华大学学报》(哲社版)编辑部 石益民收

电子信箱:shym@tsinghua.edu.cn

《清华大学学报》(哲学社会科学版)编辑部 2010年1月28日

ABSTRACTS

Reconsidering Regionalization of Confucian Learning and the Practice of Confucian Morality

Nianqun Yang

The article points out the important value of confucianism in ancient world as its effectiveness to resolve everyday problems, which is different from Christian thoughts, Confucian politics. Despite distance from the reign politics, Confucian politics operate on worldly affairs mainly by special moral practice. That's why Confucianism went legitimately through both civilian and elite minds. This article also sets forth the integrity and the regionality of Confucianism for Confucian politics acts in the context of regional history and culture.

Re-examination of the Annotations to Four Foreign Names in Dazhao Li's Works and Some Questions Related to Annotations

Hu Yang, Xianming Wang

In Dazhao Li's works, there are many foreign names which are unfamiliar to contemporary readers. How to put annotations to these foreign names so as to help the readers understand Dazhao Li's works correctly is a rather difficult task. Any imprudence or *take-for-granted* attitude would lead to mistakes. The Annotations to such foreign names as Deyin Bao, Tiete Si, Guli Tiansen, Qi Jing, among others, in Commentaries and Corrections to the Annotations of the *New Edition of The Complete Works of Dazhao Li* are a typical demonstration of such mistakes. To avoid such mistakes and annotate Dazhao Li accurately, annotators should abide by the academic disciplines, examine the related historical facts and make comprehensive researches.

On the Old Nineteen Poems and Jianan's Wuyan Poetry Under the View of the Transformation of Double Syllable Words

Zhai Mu, Xuancong Fu

Both of the *Old Nineteen Poems* and Jianan's *Wuyan Poetry* realized the transformation from the mainly single syllable of the Han Dynasty to the double syllable words of Jianan's poetry. The history of the Linguistic evolution in the poetry of the Han and Wei Dynasties illustrated the *Old Nineteen Poems*, which were the works after Jianan and related with Zhi Cao.

Things Change with the Passing Years——Analysis on the Concept of Time in Book of Poetry

Qingzhou Ma

It is very difficult to exactly tell the ancient origination Chinese's sense of time. However, the concept of time has become very clear in *Book of Poetry*, where the poet sense of time was already awakened. Concept of time was expressed in *Book of Poetry* either explicitly in calendar system or implicitly by way of astronomic phenomena, natural phenomena, space change, etc. Sensitiveness to seasons and passion for poems are tied up closely, which constitutes one of the overwhelming power of *Book of Poetry*.

Split and Tally of the Institute of History and Philology in Charge of Ssu-nien Fu Between Modern Historical Trend

Feng Chen

In the early 20th century, the world historiography trend is from Rankean historiography to the new historiography. At the same time, Chinese historiography was undergoing a deep transform. New historyiography laid particular emphasis on social history and civilian history. It depended on the method of social science. New historiography concludes Qichao Liang's new history, materialist historical school and comprehensive historiography in the 1930s. New Hanxue underlined objective and positivism. Its center is *Historical Textual Research*. New Hanxue attaches its to the Rearranging the National Heritage movement that Shi Hu advocated. In fact, New Hanxue is an old trend though it is in orthodox before 1949. The institute of history and philology (IHP) in charge of Fu Ssu-nien belong to New Hanxue even if its holding high the banner of science. Limit to knowledge background, school prejudice and group interest, IHP run counter to modern historical mainstream.

Textual Research on the Use of the Western Regions

Zijin Wang

The use of the name Western Regions appeared in the Historical Records. The argument that *Xiyuzhuan* of *Hou Han Shu* firstly