

· 法律文化研究 ·

原则化与规则化

——《春秋公羊传》与《春秋谷梁传》所见周礼之实质化的两种路径

朱 腾

(中国人民大学法学院, 北京 100872)

摘要: 礼是传统中国文化的重要组成部分, 自然也是法律史学界一直关注的问题点。但是, 由于受“法律儒家化”这一经典命题的影响, 法律史学界的既有论述习以为常地偏重汉代之后与法逐渐相融的礼, 并借此反观周礼以致忽略了周礼自身的特质。事实上, 周礼与汉以后的礼有着相当大的差异, 具有较为明显的形式性。从春秋中后期开始至战国年代, 周礼逐渐被实质化, 而《春秋公羊传》与《春秋谷梁传》则分别阐述了实质化的一种路径亦即原则化或规则化, 并成为了汉代朝廷思考权力或刑律与道德之关系的重要知识资源。

关键词: 周礼; 实质化; 原则化; 规则化

中图分类号: DFO

文献标识码: A

文章编号: 1006-6128(2013)06-0026-14

众所周知, “礼仪之邦”是传统中国的标签, 礼也确实渗入了古代社会生活的方方面面, 因此以传统中国为研究对象的不同学科的学者均对礼有所阐发, 法律史学者们自然也无法例外。然而, 法律史学界对礼的关注是围绕着“法律儒家化”这一经典命题展开的,^①而“法律儒家化”从严格意义上说又代表着传统中国法在汉代“独尊儒术”之后的发展趋势, 所以法律史学界的“礼论”其实是用汉以后的礼律关系亦即等级精神与“齐一”之法的融合来涵盖礼制史的全部。此种做法蕴含着两种危险性: 第一, 法律史学界对在早期中国时代曾一度发挥法之功能的周礼的反观也是以汉之后的礼为参照的, 因此周礼就被简单地视为等级精神的载体, 其内在品格的复杂性及其演变则被忽视; 第二, 即便对始于汉代的“法律儒家化”, 法律史学界的既有论述显然将其理解为汉代朝廷之统治思想的重大转折的附随物, 却又单纯以儒法的对立与互溶来指称这一转折, 遂忽视儒家思想内部的多样性之于此种转折的辐射, 以至于对春秋学这一真正影响汉廷有关礼法关系之认识的经学支脉^②语焉不详, 所

收稿日期: 2013-05-21

基金项目: 国家社科基金青年项目“春秋三传与中国早期的礼法变革研究”(12CFX013)

作者简介: 朱腾(1982-), 男, 浙江舟山人, 中国人民大学法学院讲师, 法学博士。

①相关论述和主张参见瞿同祖《瞿同祖法学论著集》, 中国政法大学出版社1998年版, 第334-358页; 范忠信《中西法文化的暗合与差异》, 中国政法大学出版社2001年版, 第201-216页; 王立民《法律思想与法律制度》, 中国政法大学出版社2002年版, 第188-194页; 马小红《礼与法: 法的历史连接》, 北京大学出版社2004年版, 第163-164页; 张晋藩《中国法律的传统与近代转型》, 法律出版社2009年版, 第3-32页; 张中秋《中西法律文化比较研究》, 法律出版社2009年版, 第121-156页。

②在这一点上, 史学家陈苏镇先生曾作出颇为精辟的概括“经孔子修改过的《春秋》已不再是一般的史书了, 它变成了儒家的经典, 字里行间隐含着孔子对当时出现的种种‘邪说暴行’的批判, 也隐含着他为后世‘天子’亦即汉朝制定的拨乱反正之法。这种说法在汉代被普遍接受, 因而《春秋》学是汉朝统治者确定‘汉道’的重要理论根据。在汉代儒家经典中, 《春秋》拥有特殊地位, 可谓经典中的经典。《春秋》三传之争是汉儒两派之争的主要表现形式, 三传的兴衰则每每与朝廷政策的重大转折相关联。”参见陈苏镇《〈春秋〉与“汉道”: 两汉政治与政治文化研究》, 中华书局2011年版, 第3页。

以若说法律史学界对推动“法律儒家化”之开启的知识资源的考察过于间接，这恐怕是不过分的。这两方面问题其实可以归结为一点，即法律史学界未能对周礼的特质及因此种特质的演化而出现的不同礼论予以足够细致的探讨。由于《春秋公羊传》（以下简称《公羊传》）及《春秋谷梁传》（以下简称《谷梁传》）一方面大致作为战国儒家思想的载体^①反映了时人对处于变化中的礼的不同理解，另一方面又因在汉代成为儒家经典而介入了汉廷之礼法观的建构，因此本文拟以《公羊传》及《谷梁传》为基础考察在周礼变革之后出现的不同礼论并借此附带分析中国传统法思想之形成的知识渊源。

一、周礼及其实质化概说

要探讨周礼的变革，首先就应对周礼自身稍作了解。那么，周礼究竟具有何种内在精神，这些内在精神又表现为什么样的外在特征？如果要先行给出答案的话，那就是，周礼包含着双重性格即等级与对等，而与这二者相对应的外在表现则为对形式的偏重，以下将分述之。

（一）等级

法律史学界将周礼单纯视为等级精神的载体，这在某种程度上也确实可以得到相关记载的验证。如，于丧葬礼，周人强调陪葬礼器的规律性组合，尤以用鼎制度^②为其特征；于射礼，不同等级的行礼者所射之侯即射靶亦有差异。^③正因为此，在记载以西周之历史风貌的渐变为其底色的春秋史事时，《左传》将礼制与等级间的关系概括为“名位不同，礼亦异数”。（《左传·庄公十八年》）

然而，这并不意味着周礼的等级精神缺乏与其时代相适应的独特性。事实上，此种等级精神是与以嫡长子继承制为基础的宗法分封制紧密相联的。易言之，由于只有嫡长子才能继承其父的身份、爵位或官职，其余诸子则被出封为封地的始祖，因此在天子、诸侯、卿大夫、士等各阶层之间就出现了逐级向下分封的做法。如此一来，宗法分封制又衍生出了另一种更为有趣的文化现象，即姓氏之别。《左传·隐公八年》曾提到“天子建德，因生以赐姓，胙之土而命之氏。诸侯以字为谥，因以为族。官有世功，则有官族，邑亦如之。”可见，对某一血族来说，姓是其所有成员的共同标志，但在血族之一支被分封或该血族成员世居某官、某邑后，命氏就为此支系或血族添上了新符号并最终导致氏标识族别的显著性逐渐超过了姓。^④如此，王、诸侯、卿大夫、士各有其姓或氏，姓、氏的差别自然也就指向了由分封而形成的上下位阶，其不断传承则使以血缘为纽带的等级秩序成为了世人所认可的习惯。

事实上，法律史学界的既有论述对周礼融“亲亲”、“尊尊”于一体这一点是有所认识的，[1]（P368-372）此处自然已无详加阐发的必要。问题是，此种做法究竟对周礼的等级性产生了何种影响。对此，回答似乎是这样的：等级序列既以血缘亲疏为标准，则自然会成为若干群体的专有物，因此对社会纵向秩序的标识来说，作为本质之等级的作用反而因血缘的强力干预而被限制甚至形式化，前文所提及的各阶层在丧葬等礼制上的差异实际上也不过是血缘亲疏的表征。美国学者墨菲（Robert F. Murphy）在其著作《文化与社会人类学引论》中提到了拉尔夫·林顿（Ralph Linton）对社会地位

^①应当指出，《公羊传》与《谷梁传》的成书年代都在西汉时期。不过，学者们的考证早已指出，虽然文献所提及的二传的传承谱系多有缺漏，但此二传的诸种说辞在西汉初年就已颇为流行则是毋庸置疑的，而一个成熟思想体系的出现自然需要时间的积累，因此二传的思想应当属于战国年代。具体参见浦卫忠《春秋三传综合研究》，天津出版社1995年版，第154、192-193页；谢金良：《谷梁传漫谈》，顶渊文化事业有限公司1997年版，第1-37页；徐复观《两汉思想史》（第三卷），华东师范大学出版社2001年版，第153页；赵伯雄《春秋学史》，山东教育出版社2004年版，第54-56页；吴涛《“术”、“学”纷争背景下的西汉〈春秋〉学——以〈谷梁传〉与〈公羊传〉的升降为例》，中国社会科学出版社2011年版，第29-39、241-248页。

^②所谓用鼎制度是指，贵族生前须据其等级享用鼎、簋等礼器，死后亦随葬与其身分相合的礼器。参见陈戌国《中国礼制史》（先秦卷），湖南教育出版社2011年版，第216-217页。

^③《周礼·天官·司裘》云“王大射，则共虎侯、熊侯、豹侯，设其鹄。诸侯，则共熊侯、豹侯。卿大夫，则共麋侯。皆设其鹄。”

^④童书业先生就指出“氏或称为‘族’：‘族’是‘氏’的实体，‘氏’是‘族’的标帜。”参见童书业《春秋史》，上海古籍出版社2003年版，第72页。

的两种界分：“有一些天生授予我们或至少生来就预定好的地位，其余的是我们在变幻莫测的生活中获得或至少是无意中获得的。林顿把后者叫做获致地位（achieved statuses），而前者则称为归属地位（ascribed statuses）。”[2]（P61）以此观之，周礼可谓归属地位的强化剂，秦汉之后的礼则因其所欲维护的等级向各阶层开放（除了帝王家这种基于出身而形成的阶层之外）而成为获致地位的形象化展示，所以二者虽然同样强调等级，但其含义实不可等量齐观。

（二）对等

所谓对等意指在行礼时，参与者应遵守礼制规范并通过礼仪行为使各方处于相当的实际境遇中。关于这一点，我国法律史学者可谓少有论及，较为详细地阐发此问题的则是日本学者高木智见先生。

高木氏以《左传》的记事为基础并以其它史料为佐证追溯了周礼中的军礼和聘礼。在前者，其论述主要围绕着犒师、致师、宋襄公的仁义及杀人之礼展开。所谓犒师乃作战一方犒劳对方，使其达到与本方相当的接战状态以免胜之不武；致师乃参战一方令其三名勇武之士组成一车而冲入对方营垒厮杀以实现耀武扬威的目的，并借此向对方展示本方的实力；宋襄公的仁义强调“君子不重伤，不禽二毛。古之为军也，不以阻隘也”，（《左传·僖公二十二年》）亦即君子不能对已受伤的敌人予以再打击，不能擒拿黑发、白发相间的老者，亦不能凭借险要地势攻击敌人；杀人之礼是指在生死存亡之际，君子仍应遵循你来我往的射箭规则。[3]在后者，高木氏注意到了以国交为目的的聘礼所包含的若干颇值玩味的仪注：1. 用以互示敬意的揖让非常频繁地实施；2. 对一方的赠予，他方一定会提供作为返礼的赠予，而且，不仅赠予的频率均等，赠与的量也几乎均等；3. 宾主关系并非固定，而是依场合而互换。[4]在此基础上，高木氏认为，无论是军礼，还是聘礼，均强调行礼的双方应互敬互让，此正可谓周礼所蕴藏的对等精神。至于对等精神之所以被认可的原因，高木氏将其归结为先秦时代的血族意识或祖先崇拜。换句话说，由于在春秋及其前，以祖先崇拜来维系社会群体之存续实为时人的一般生活状态，因此出于对本部族祖先祭祀的重视，时人也尊重他部族之祖先血脉的延续，否则被灭之族的祖先就将因祭祀断绝而成为孤魂野鬼且四处作乱。这种各部族共有的生活机理衍射到礼仪行为上，就产生了互敬互让的对等意识。^①

应当承认，高木氏的论点展示了周礼在等级之外的另一侧面，其丰富的学术想象力令人敬佩。但是，在敬佩之余，似乎仍有些许问题值得商榷。最主要的是，以军礼和聘礼为例，如从根源意义上说，二者与祖先祭祀或血族意识密切相关，这或许是合适的；然而，如从具体仪注出发，这种关联性未免显得过于间接，因为行礼者在战场上射箭或外交仪式中进退揖让时似乎难以频繁追思遥远的祖先。毋宁说，他们的习惯性举措在很大程度上受到了高木氏所简化或略谈的日常礼制实践的影响。比如，在举行兼具田猎、作战演练与商讨军政大事之功能的大蒐礼时，田猎行为须在本方准备妥当、猎物也已进入猎场后开始，田猎中如果猎物逃出猎场，则不能穷追；在乡射礼中，习射者须按序比赛，射完者当对下一位射箭者揖让，胜者当为败者敬酒以示尊重；在实施以加冠者为士人群体所接受为目的的士相见礼时，请求拜见者所带的礼物即贽须在客与主之间经历给予和返还的往复^②——如此种种行为的扩大即构成了高木氏所关注的战争与外交礼仪。从这一点上看，若说周礼源于生活或习俗，或许不会有太大乖谬。而且，正因为此种习俗是从上古时代逐渐传承而来的传统的一部分^③，所以它对固定的礼仪言行抱以极大的重视，礼的形式性色彩也随之凸显出来，如进退揖让等仪节在礼制场景中的反复上演无非就是形式性色彩的例证。

^①参见[日]高木智见《关于春秋时代的军礼》，载刘俊文主编《日本中青年学者论中国史》（上古秦汉卷），姚荣涛、徐世虹译，上海古籍出版社1995年版；[日]高木智见《春秋時代の聘禮について》，载《東洋史研究》1989年第4期；[日]高木智见：《先秦社会与思想：试论中国文化的核心》，何晓毅译，上海古籍出版社2011年版，第53页。

^②有关此处所列之诸礼的详细情形，参见杨宽《西周史》，上海人民出版社2003年版，第694-697、717-721、793-794页；刘雨《金文论集》，紫禁城出版社2008年版，第113-161页。

^③《论语·为政》就说“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。”

当然，周礼作为一种治理手段的双重性格及其对形式的偏重必定与西周国家的构成方式相适应的。考古学界早已指出，在国家诞生前的龙山文化时期，中国大地上就已星星点点地存在着众多聚落，且聚落中心都通过夯土墙而筑城，[5]（P215-220）所以史书以“天下万邦”来概括上古时代或许是恰当的。至国家诞生后的三代，甲骨文、金文中还出现了“邑”字。该字在甲骨文、金文中均作“𡩺”，“从口从人”，一如杜正胜先生所说“口或作○，表示城墙，人居墙下曰邑。”[6]（P98）显然，“邑”字形象地指明，上古年代的筑城聚居现象在商周时期仍被保存下来，^①而对以分散、交错之诸邑^②为地域空间的西周的国家形态，国内外学者则一度提出“城市国家论”、“领土国家论”、“封建国家论”、“分立国家论”、“邑制国家论”等众多学说。^③近来，以对诸说的批判性接受为基础，李峰先生概括出了“权力代理的亲族邑制国家论”（Delegatory Kin-ordered Settlement State）：“西周国家首先被设想为邑群的集结体，它们靠国家政治权力组成一个分层的网状组织……根据委任原则和王室宗族的血缘结构，国家权力由王都分派至诸侯国的国都，并且通过诸侯国的政治结构，进一步到达不同的土著宗族。在西部的王畿地区，它由王都直接传至管理着众多偏远属邑的宗族中心。”[7]（P302）此论因建基于李氏对大量金文资料的细致解读之上，故颇具客观性和说服力，亦对探讨周礼之特质得以维系的原因极有助益。首先，上文已指出，蒐礼以作为群体行动的狩猎及演习为内容且兼具商讨部族大事的功能，乡射礼用“乡”字限定行礼范围，士冠礼则期待男子在加冠后即为公众所熟悉和认可，因此诸礼的举行只能以相对狭小的地域空间和相对有限的人口数量为前提。揆诸李氏之论，西周国家为“邑群的集结体”，作为某血族或其分支之居住地的邑的遍在必然意味着大多数邑的规模和人口数量均颇为有限，因此如士冠礼、蒐礼、乡射礼等均以邑为单位进行，诸礼之功能的发挥或限制就都是可以理解的，而这样的现实生活则正是周礼之对等性得以形成的重要原因。其次，由于诸邑的联系以血缘为根据，因此血缘亲疏决定了邑的层级并由此明确了以各邑为都城的贵族之间的等级高低。可以说，以血缘和邑为基本要素的“权力代理的亲族邑制国家”是礼的等级性和对等性所共享的社会和政治结构，缺少任何一个要素，周礼就必然面临调整。

平王东迁后，随着王室之控制力的日趋衰弱，土地交易越来越频繁，^④各国之间的兼并也时常发生，分散的诸邑遂开始连接起来，居住于诸邑内的各血族也逐渐被混同。以邑的规模与人口的扩张为契机，从远古时代传承而来的社会风俗逐步淡出，而以此类风俗为依托的周礼的对等精神亦蒸发得只剩下些许水渍。与此同时，由于各诸侯、卿大夫乃至家臣的实力增强，各等级间的僭越变得日益频繁；而且，随着诸侯国内部动乱和诸侯国之间吞并的持续以及由此而产生的对人才的强烈需求，以高层贵族下沉与士人乃至庶民上升为重要内容的社会地位变动也已成为屡见不鲜的事实，原先以血缘来划分的固定等级面对现实实力的冲击基本已成为摆设，一如许倬云先生的文学化语言所指明的那样：“在旋涡中，物体的位置比在静水中变动得更快、更突然。水草可能漂向水表，而漂浮物也许被推向水底。”[8]（P93）正是在与形式性要素紧密相连的周礼的双重性格为时代所否定的情况下，从春秋

①在这一点上，沈长云先生也认为“按我国上古时期，包括夏商周三代的政治格局，也一直维持着‘天下万邦’的局面……那么，我国夏商周三代众多的方国或邦国，与其稍前的‘五帝’时期的邦国是否性质相同呢？应当说，基本是相同的。除了西周时期通过周室分封建立起来的少数诸侯国（它们也仍称作‘邦’，不过应视作次生形态的邦）外，它们无论在外形态和内部结构上并无大的差别。”参见沈长云、张渭莲《中国古代国家起源理论》，人民出版社2009年版，第97页。

②关于这一点，先秦史学家童书业先生早有所提及“周代的中国，不曾开辟的地方正不知有多少；当时的所谓‘蛮夷’之区不必去说它，就是中原（那时人称为‘中国’）之地为开辟的所在也到处都是。”童书业《春秋史》，上海古籍出版社2003年版，第92页。遗憾的是，童氏的论断一直未能引起足够的重视。不过，近年来，已有若干学者对此予以强调。参见朱凤瀚《商周家族形态研究》，天津古籍出版社2004年版，第322页；李峰《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》，吴敏娜等译，三联书店2010年版，第160页。

③有关这些学说的具体论点，参见李峰《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》，吴敏娜等译，三联书店2010年版，第270-296页。

④如《左传·隐公八年》就记载了鲁国与郑国之间的土地互换“郑伯请释泰山之祀而祀周公，以泰山之祊易许田。”

中后期开始,礼仪之辨成为了思想界的重要话题,而时人所一再阐明的礼与仪的分离^①则使周礼的实质化成为了礼制演进的新动向,其含义则是周礼从繁琐仪节中脱壳而出并转化为内含某种价值追求的评判准则。对生活于春秋后期的儒家创始人孔子来说,他显然深刻地感受到了礼制的变化趋势,所以在“道之以德,齐之以礼”(《论语·为政》)一语中把“礼”与抽象的“德”并举;但他又认为“正名”亦即君臣尊卑的确立乃社会恢复秩序样态的必备条件,所以就赋予周礼的实质化以儒家目标,即重建上下等级,且此种等级须向自身回归并通过“举贤才”而对有德或能者开放。然而,与先秦其它学术流派的初创状态一样,孔子对礼的新等级精神的叙述是富含再诠释的空间的,而《公羊传》与《谷梁传》的礼论则可谓正处于此种叙述的延长线上。

二、原则化 《公羊传》的实质化路径

由于《公羊传》与《谷梁传》的礼论以接续孔子的礼治思想为目的,因此它们都将礼视为与繁琐仪节有别的行为准则且对其抱以相当程度的重视,^②但二者对礼予以实质化的角度却有所不同。《春秋·隐公元年》的首句仅有六字“元年,春,王正月”,公、谷二传则对此六字所蕴含的褒贬作出了截然不同的解释并由此确立了各自之礼论的基调,所以若说公、谷二传之礼论的差异在开篇之时就已形成,这或许是恰当的。为此,下文将首先分析《公羊传》的开篇之语并借此进一步说明其礼论的特征。不过,在正式展开论述之前,有一个问题需要略加说明:有关《公羊传》的礼论,笔者已有专门撰文论述,在本文中不再重复。[9]但是,公、谷二传是以互相对举的方式共存的,不明于此必致暗昧于彼,所以本部分将略带修改地简化前说以为考察《谷梁传》之礼论的参照。

(一) 维护王道的常态之举: 守礼

对《春秋·隐公元年》首句所列“元年,春,王正月”六字的含义,《公羊传》的理解是“元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也。”(《春秋公羊传·隐公元年》)

在《公羊传》看来,如同“春”为“岁之始”一样,君主是一国的根本,因此正月对一国民众的生存意义是随着君主的即位并发布政令而产生的。这无疑说明,一国的秩序来源于君主的行为,君主支配着国中万物,此即所谓“大一统”。问题还不限于此,最关键的是《公羊传》明言所谓的“王者”为“文王”,而文王又是儒家学者公认的圣王典范,其治道可谓王道,所以《公羊传》提到的“大一统”显然是有专指的,或可命之以“王道大一统”。

在此情况下,如孔子所说“天下有道,则礼乐征伐自天子出。”(《论语·季氏》)《公羊传》也认为等级差别且按等级划分权力是王道的构成要素,因此《公羊传》对崇尚等级的礼制也予以认可,并主张个体应严格按照礼制的要求实施与其身份相适应的行为。《春秋公羊传·庄公二十四年》载:

【经】冬,戎侵曹,曹羁出奔陈。

【传】曹羁者何?曹大夫也。曹无大夫,此何以书?贤也。何贤乎曹羁?戎将侵曹,曹羁谏曰“戎众以无义。君请勿自故也。”曹伯曰“不可。”三谏不从,遂去之。故君子以为得君臣

^①如据《左传·昭公五年》所载,鲁昭公至晋,“自郊劳至于赠贿,无失礼”。晋侯遂感叹道“鲁侯不亦善于礼乎?”未想到,女叔齐以“鲁侯焉知礼”一语否定了晋侯的观点并解释道“是仪也,不可谓礼。礼所以守其国,行其政令,无失其民者也。”又如,《左传·昭公二十五年》中的子大叔也提出了与女叔齐相似的命题即“是仪也,非礼也”,而且还引用了子产的言论将礼视为“天之经,地之义也,民之行也”。

^②如《春秋》“庄公二十二年”经文云“冬,公如齐纳币。”公、谷二传均指出,在君主婚娶的场合,纳币为大夫的责任,不当由君主亲为,因此庄公“如齐纳币”显然须被斥为“非礼也”(《春秋公羊传·庄公二十二年》:“纳币不书,此何以书?讥。何讥尔?亲纳币,非礼也。”《春秋谷梁传·庄公二十二年》:“纳币,大夫之事也。礼有纳采,有问名,有纳征,有告期,四者备而后娶,礼也。公之亲纳币,非礼也,故讥。”)。当然,似此类二传在“非礼”评判上保持一致的事例并不限于“庄公二十二年”的“纳币”,这表明二传对礼的尊崇程度可谓相当。

之义也。

在这段话中,《公羊传》首先问道:曹为小国,故“无大夫”,但《春秋》却特意强调曹伯之臣曹羈,其原因何在。随后,《公羊传》就给出了答复,即曹羈是贤者,而此一美名的获得则当归因于曹羈对礼的遵守。那么,曹羈守礼体现在哪些方面?何休解诂曰“礼,兵敌则战,不敌则守。君师少,不如守,且使臣下往。”以此立论,曹羈劝谏曹伯的言辞显然是有礼制上的根据的。更为重要的是,曹羈严格遵守礼对君臣相处之道的规定“为人臣之礼,不显谏。三谏而不听,则逃之。”(《礼记·曲礼下》)这也就是说,曹羈奔陈是在他完全履行了臣之于君的劝谏义务之后才发生的,曹羈与曹伯之间的君臣之义在三谏不听的时刻已经结束了,所以无论是从劝谏的次数,还是从劝谏的内容上看,曹羈告别曹伯均未偏离君臣之礼的轨道。基于此,《春秋》经就突出“曹羈”这个名字以示对守礼行为的绝对认可。这里,可以清晰地看到《春秋公羊传》对礼之规范价值的赞许。既如此,《春秋》在面临违礼行为时自然会通过“一字褒贬”的笔法予以严厉斥责。《春秋公羊传·隐公四年》中记载:

【经】秋,翬帅师会宋公、陈侯、蔡人、卫人伐郑。

【传】翬者何?公子翬也。何以不称公子?贬。曷为贬?与弑公也。

《春秋公羊传·隐公元年》的传文在解释“元年,春,王正月”六字时曾介绍鲁隐公登上鲁国君位一事的经过:由于隐公与桓公之母皆非鲁夫人,而桓公之母的地位较隐公之母为尊,因此依据“立嫡以长不以贤,立子以贵不以长”的礼制,桓公当继承鲁国君位。但是,在鲁国大夫们的眼中,地位卑微的隐公是一个贤者,所以他们都拥戴隐公为君。在这种情况下,桓公即使登上君位,也会面临为群臣所废弃的危险。于是,隐公决定暂时出任鲁国国君,并待桓公成年后还政于桓公。可以说,传文对隐公是不吝溢美之词的,而其登位的复杂历史背景则正是《春秋公羊传·隐公四年》所提及的公子翬弑隐公之事的前奏。据《左传·隐公十一年》,公子翬曾劝说隐公杀桓公以邀宠,但此建议遭到了隐公的拒绝,所以公子翬就担心自己的言论可能会被桓公获知并在将来引发对自己不利的后果。这种不安感促使他进谗于桓公并向桓公提出弑隐公的计划。以此观之,公子翬完全可以被视为弑杀隐公的元凶,因此对这种有违君臣之礼的乱臣贼子,《春秋》就通过直呼其名的方式予以强烈谴责。值得注意的是,《春秋》对公子翬的贬斥并不仅仅体现于“隐公四年”的经文中,《春秋公羊传·隐公十年》也说道:

【经】夏,翬帅师会齐人、郑人伐宋。

【传】此公子翬也,何以不称公子?贬。曷为贬?隐之罪人也,故终隐之篇贬也。

可见,在记载隐公当政之事时,凡涉及公子翬,《春秋》都将“不称公子”以令公子翬因一直背负乱臣贼子的恶名而无法以体面的形象示人,此即所谓的“贬绝”。综合《公羊传》对曹羈及公子翬的评价,可以看出,以社会“有道”为目的,礼治秩序无疑拥有权威地位,任何对礼的非正当性挑战都将遭到王道秩序的拒斥。然而,此处的论述其实已预设了一个结论,即并非所有的违礼行为都无法为王道所容。那么,对此又应如何理解呢?

(二) 维护王道的变通之举: 违礼

前文曾引用孔子所说的“天下有道”一语,但问题在于,平王东迁后,天子式微已成为事实,如各等级仍坚持其行为的界限,则现实的种种恶行将因王室衰微而得不到惩治并进而损害王道。《公羊传》显然清醒地认识到了这一点,且又以文王之名强调王道的绝对价值,因此并未对孔子所说的“天下无道,则礼乐征伐自诸侯出”(《论语·季氏》)予以毫无保留地肯定。

《春秋公羊传·僖公二年》经文云“二年,春,王正月,城楚丘”,但传文首先说明所谓“城楚丘”实际上是指“城卫”,而经文如此撰写的目的则在于替齐桓公隐讳责任:在春秋时代周天子暗弱无能的情况下,身为霸主的齐桓公理应承担起存亡继绝的使命,而如今卫却为狄所灭,此实当归咎于桓公对其政治义务之履行的懈怠。正因为此,桓公就通过“城楚丘”来完成对卫的再次封邦建国。

然而，封建的权力为周王所专有，桓公的行为当然与其身份等级不符，所以传文认为，经文对“桓公”只字不提就是为了表达对桓公的贬斥。但是，紧随于此，传文立即道破了此种贬斥的虚饰性亦即“实与，而文不与”，其意是说：

文曷为不与？诸侯之义，不得专封。诸侯之义不得专封，则其曰实与之何？上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，力能救之，则救之可也。（《春秋公羊传·僖公二年》）

可见，在《公羊传》看来，尽管等级及与之相适应的权力分层在一般情况下是不容破坏的，但是在周王室衰败的形势下，如果霸者不凭借其实力挽救中原各国以至于作为礼之践习空间的中原被全部夷狄化，那么所谓王道又将依托于何者而存在呢？所以，桓公的抉择虽为对等级的僭越，却仍可被王道秩序包容，违礼行为也就成了维护礼制的变通之举，而类似的观点也在《公羊传》对楚子杀夏徵舒一事的评论中得到了重申。^①

除诸侯之外，《公羊传》对卿大夫破坏礼制的行为也通过权衡利弊而加以点评。如《春秋公羊传·宣公十五年》经文曰“夏，五月，宋人及楚人平”，传文随即指出“外平不书，此何以书？大其平乎己也。”也就是说，经文对与鲁国无关的停战事件一般不予记载，而这里之所以专门提及宋楚之间的停战，是因为要强调此次停战本身是双方自愿达成的，所谓“大其平乎己也”。事情的经过究竟如何呢？以传文的叙述来看，在宋楚之战中，楚王因粮草不济而对能否取胜心存疑虑，所以就命令子反去窥探宋国的情况。凑巧的是，宋国大夫华元也正在探测楚营的状况。于是，二人就展开了一场对话。在对话过程中，华元所描述的宋国“易子而食之，析骸而炊之”的惨状令子反的心灵深受触动，因此出于仁德，子反也真诚地将楚营粮草不济的现状告知了华元。回营后，子反向楚王叙述了自己与华元之间的交谈并通过一番劝说成功地使楚王取消了攻宋的计划。从君臣礼制的角度来说，子反的举动显然忽视君命并进而削弱了君威。但是，由于子反对礼制的破坏是由其仁德之心促成的，而仁德正是所谓王道的重要因素，^②因此这种违礼行为的不当其实是表面性的，“当仁不让”则正是大夫逾越等级限制而采取自主行动之合理性的来源。当然，《公羊传》对“专权”的卿大夫的认可并不限于子反一人。《春秋公羊传·庄公十九年》中的公子结在为鲁君送媵的途中私自与宋公及齐侯结盟，并借此瓦解二国的侵鲁计划以维护鲁国的社稷和民众生命。《春秋公羊传·襄公十九年》中的士句在讨伐齐国的途中得到齐侯薨的消息，遂在未获晋君许可的情况下决定“不伐丧”以表明自己对仁道的尊崇，此二人亦如子反一般得到了《公羊传》的大力称赞。其原因无非在于，二人对君权的僭用虽不合礼制，却以高于礼制的王道为旨归，而春秋诸国为政的最大弊病恰恰就是王道的缺失。易言之，如果破坏礼制能宣扬更多的道德理想，而这又是在特定时代恢复王道的步骤，那么有违礼制的行为本就可被视为王道秩序的组成要素。

综上所述，《公羊传》对从周礼残存而来的等级性及其衍生出来的权力分层是予以审慎地认可的。其之所以认可，是因为作为理想政治状态的王道以社会的有序化为前提，而此种有序化与等级相连接则为圣人的遗训；之所以审慎，是因为在王、诸侯、卿大夫之势力此消彼长的实际环境中，逾越尊卑的行为过于频繁地发生且大多与个别化的情境密切相关以至于对其善恶乃至其是否背离王道完全不能一概而论。可以说，正是这种审慎的认可使《公羊传》对周礼之实质化的认识表现出了原则化倾向，礼治秩序本身遂因诸多例外的存在而变得极具弹性，现实的权力地位则不得不面临道德力量的潜在冲击。

三、规则化 《谷梁传》的实质化路径

前文已述，公、谷二传以互相对举的方式并存，且二者的差异从其开篇就已形成，因此下文将以

^①有关《公羊传》对楚子杀夏徵舒一事的评论，参见朱腾《〈春秋公羊传〉之规范性命题论考》，《政法论坛》2010年第5期。

^②如《论语·颜渊》就提到“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”

《谷梁传》对“元年，春，王正月”六字的诠释为基础来考察《谷梁传》之礼论的特点。

(一) 严格正名 “隐公元年”的另一面

那么，《谷梁传》对此六字究竟是如何理解的呢？《春秋谷梁传·隐公元年》的传文写道：

虽无事，必举正月，谨始也。公何以不言即位？成公志也。焉成之？言君之不取为公也。君之不取为公何也？将以让桓也。让桓正乎？曰不正。《春秋》成人之美，不成人之恶。隐不正而成之，何也？将以恶桓也。其恶桓何也？隐将让而桓弑之，则桓恶矣。桓弑而隐让，则隐善矣。善则其不正焉，何也？《春秋》贵义而不贵惠，信道而不信邪。孝子扬父之美，不扬父之恶。先君之欲与桓，非正也，邪也。虽然，既胜其邪心以与隐矣，已探先君之邪志，而遂以与桓，则是成父之恶也。兄弟，天伦也。为子受之父，为诸侯受之君，已废天伦而忘君父以行小惠，曰小道也。若隐者，可谓轻千乘之国，蹈道则未也。

在《谷梁传》看来，对后君即位的事实，《春秋》会根据后君即位的不同情形来决定是否书写“公即位”三字。^①很明显，对隐公成为鲁国国君一事，《春秋》经文并未书写此三字，其中又蕴含着何种深意？《谷梁传》的回答首先指向了《公羊传》也曾提到的隐公与桓公之间的君位转让问题，即隐公不欲一直担任鲁君并拟在今后让位于桓公，所以《春秋》不书“公即位”以成就隐公的意图。然而，与《公羊传》借此称赞隐公的做法不同，《谷梁传》对隐公和桓公都予以谴责。桓公因其弑君行为而受到贬斥似乎是理所当然的，但正如传文的自问自答所提及的那样，洞悉先君欲令桓公继任之意而有让位之心的隐公可以被视为父子伦理的坚定执行者，《春秋》对隐公“善则其不正”可谓令人费解。不过，此种疑问在《谷梁传》的观念中是不成立的。其原因在于，前文已述，《公羊传》所认可的君位继承准则是“立嫡以长不以贤，立子以贵不以长”，但学者们的考证指出，《谷梁传》所认可的君位继承准则是，“（1）在正常的情况下，以嫡长子为合法的继承者；（2）在特殊的情况下，则以公子排行的先后顺序为合法继承者的依据。”^②因此在隐公与桓公皆非嫡子，而隐公又长于桓公的情况下，《公羊传》所欲认可的正当继承人桓公恰恰将遭到《谷梁传》的否定。如此一来，先君试图使桓公继任的设想自然是“非正”的，隐公的让位之心则在促成此种“非正”意图的实现并进而破坏了等级的稳定性，这正是隐公遭到贬斥的理由之一。更为重要的是，先君在弥留之际还是将君位交给了隐公，且隐公作为鲁国国君的事实也得到了周王的肯定，诸侯与周王间遂形成新的权力配置，而隐公的潜在让位之举无异于对王命的蔑视，因此《春秋》必须对隐公罔顾等级的做法予以否定的评价。可以说，隐公被贬斥的种种理由实际上都在揭示《谷梁传》的一个基本判断，即作为与等级相连之外在规则的礼显然比心意的善更值得维护。如果要以简略的词汇来概括《谷梁传》的这一结论以为《公羊传》所倡导的“王道大一统”的对照物，那或许可以是“严格正名”，因为正名即意味着尊卑有别。

以礼重塑“礼崩乐坏”的社会就是孔子的一贯主张，作为儒家典籍的《谷梁传》既以孔子思想的传承者自居，它对礼治的推崇应该说是不足为奇的。问题是，《谷梁传》的礼论似乎全无在礼之上

①对这一点，《春秋谷梁传·桓公元年》的传文有详细说明“继故不言即位，正也。继故不言即位之为正，何也？曰先君不以其道终，则子弟不忍即位也。继故而言即位，则是与闻乎弑也。继故而言即位，是为与闻乎弑，何也？曰先君不以其道终，已正即位之道而即位，是无恩于先君也。”按照此传文的解释并结合《春秋谷梁传·成公十八年》、《春秋谷梁传·宣公十八年》所提及的“路寝，正也”之说，《春秋》对鲁君即位的记录可分成三种情况：①如先君正常“薨于路寝”，则当书“公即位”；②如先君非正常“薨于路寝”，而后君与先君之死无涉，则不书“公即位”以示后君因对遭遇不测的先君的哀悼而不忍即位之意；③如先君非正常“薨于路寝”，而后君又与先君之死有关，则当书“公即位”以明后君之预谋的达成并贬斥其毫无仁德的恶劣形象。不过，下文将提及的隐公的情形不在此三者之列，属于特殊事例。

②相关论述参见吴智雄《春秋谷梁传思想析论》，天津出版社2000年版，第140页。有关这一点，秦平先生也认为，依据《谷梁传》的君位继承准则，“在众多的兄弟中，天子或国君的嫡长子无疑拥有最崇高的地位，也最有机会成为储君；倘若嫡长子不幸夭折，就应该按照嫡子的排行顺序改立嫡次子为储君，并依次进行；倘若天子或国君无嫡子，则应该依排行立长庶子为储君；如果众庶子年龄相当，则选择其中有贤德者；如果连贤能的程度也差不多，那就只有举行占卜、‘听天由命’了”。参见秦平《〈春秋谷梁传〉与中国哲学史研究》，中华书局2012年版，第133页。

设置更高价值准则的意图，其原因当然在于《谷梁传》对社会秩序的独特构想，而《春秋谷梁传·昭公四年》的传文对经文“秋，七月，楚子、蔡侯、陈侯、许男、顿子、胡子、沈子、淮夷伐吴。执齐庆封，杀之”的解释即鲜明地展示了此种构想。据传文，参与崔杼弑君并最终为其家臣所驱逐的齐大夫庆封在逃亡至吴国后被封在钟离^①，而在早期中国阶段，贵族多有以其受封之地的地名为氏者，但《春秋》却故意把庆封的氏写作齐而非钟离，其目的在于揭示楚灵王是为了齐而讨伐庆封的。这也就是说，楚灵王的举动带有惩戒弑君者而恢复齐之君臣秩序的意味，因此似乎是可以肯定的。然而，在行刑之际，庆封突然在众人面前直陈楚灵王本人亦为弑君贼的事实^②，这导致楚灵王不得不另择罪名处死庆封。面对楚灵王与齐庆封的互相责难，传文作出了这样的评价：“《春秋》之义，用贵治贱……不以乱治乱也。”（《春秋谷梁传·昭公四年》）也就是说，楚灵王的身份瑕疵使他丧失了讨伐他人之弑君行为的正当性，此即所谓的“不以乱治乱”。如以就事论事的眼光分别对待楚灵王的前后两个行为，不得不说，对楚灵王诛杀庆封的业绩抱以完全否定的态度或许是过于严厉了。但是，此种“严厉”的品格恰恰是《谷梁传》所追求的。显然，在《谷梁传》的观念中，通过等级构建起来的社会秩序无异于由各个环节统合而成的锁链，在若干环节均断裂的情况下，如最初的断裂点未被弥合，即便后面的环节都已修复，锁链自身仍然是破败的。更进一步说，倘若“以乱治乱”得到认可，秩序之链将极有可能被切割成无数段以致无法恢复原状，这正是《谷梁传》最为忧虑的社会病症，所谓“君不君，臣不臣，此天下所以倾也”。（《春秋谷梁传·宣公十五年》）反过来，《谷梁传》自然期望其所认可的君臣上下位阶被毫无缺失地重现，其结果就是作为“以乱治乱”之对立面的“用贵治贱”，此可谓严格正名的应有之义，也正是《谷梁传》不愿在礼之上另设准则的原因所在。

紧随之后的问题是，以严格正名论为前提，本于王道的绝对权威而受到《公羊传》之不同程度褒贬的诸侯与卿大夫又应倡言什么样的具体礼治逻辑。

（二）恰如其分的行为准则

在等级序列中，诸侯的身份显然具有双重性：对其封地来说，他是无可置疑的最尊者；在整个天下，他又只是天子之臣。于封君的第一重身份，《谷梁传》设置了固定的行为模式以彰显封君的尊贵地位。如《春秋公羊传·隐公五年》经文载“五年春，公观鱼于棠”。传文则毫无隐讳地指出，按照礼制，尊者与卑者各有其应为之事^③，“鱼”乃卑者所当为，鲁隐公作为尊者自不当介入其间；然而，实际情况却恰恰相反，因此经文使用了“观”这一指示非常态的词汇来记录隐公的行踪。除了鲁隐公，《春秋谷梁传·桓公六年》中的陈国君主陈佗也实施了类似的行为即“淫猎于蔡，与蔡人争禽”，并终至为蔡人所杀。对此，《谷梁传》认为，相比于“隐公五年”经文仍以“公”指称隐公，《春秋谷梁传·桓公六年》经文则直呼陈君之名；其之所以如此，就是为了表示陈佗因混乱尊者与卑者的行为模式而被杀实属不必怜悯的咎由自取，这无疑是将尊卑之别绝对化了。当然，《谷梁传》对封君的禁止性约束还不限于此，它甚至在与君主本人切实相关的婚娶场合中也要求君主严格遵守其行为界限，不得越俎代庖^④，其目的亦在于突出君之为君的特殊性。

于封君的第二重身份，基于天子权威的至上性，《谷梁传》对封君的悖逆臣道之举绝不姑息。如《春秋谷梁传·隐公元年》经文云“冬，十有二月，祭伯来”。传文注意到，祭伯赴鲁的目的是朝见

①此事的详细经过载于《左传·襄公二十五年》、《左传·襄公二十八年》、《左传·昭公四年》。

②据《左传·昭公元年》，楚灵王弑君之事的经过如下：楚康王死后，其子郢敖为楚王，公子围任令尹。鲁昭公元年（前541年），公子围受命将聘于郑，闻楚王得病，遂借探望为由，入宫缢死楚王，又杀其二子，自立为王，是为楚灵王。

③对此种礼制的合理性，浦卫忠先生有一段概括：“《谷梁传》认为‘君不亲小事’，‘君不可自轻’，都属于君主所应遵循的礼，是君主的行为规范，也就是说，君主不可以恣肆虐行，他仍然受到礼制约束。约束的目的，一是为了正名分，使上下尊卑有分；其二是为了不废息国家大事。它在这里虽然没有提出君主贤明的问题，但是强调了君主应当遵循礼之正，认为君主只有遵循礼义，才是一个称职的君主，才可以治理好国家。”参见浦卫忠《春秋三传综合研究》，天津出版社1995年版，第165页。

④如《春秋谷梁传·隐公二年》曰：“【经】九月，纪履緌来逆女。【传】逆女，亲者也。使大夫，非正也。”《春秋谷梁传·桓公三年》也说“逆女，亲者也。使大夫，非正也。”《春秋谷梁传·庄公二十二年》还提到“纳币，大夫之事也。礼有纳采，有问名，有纳征，有告期，四者备而后娶，礼也。公之亲纳币，非礼也，故讥之。”

鲁国新君即隐公，但经文对此事的记载却使用了“来”而非专指朝见的“朝”。这一字之差当然是内藏玄机的，因此传文随即自解其意：祭伯为“寰内诸侯”亦即册封于王畿内的诸侯，未得王命而擅自与鲁国交通，所以《春秋》将其“朝”的行为贬称为“来”以示鲁国尊崇王命的态度并借此严厉斥责祭伯的违礼行为。^①除此之外，《春秋谷梁传·桓公元年》经文还以“郑伯以璧假许田”一语简述了郑国与鲁国交换土地之事。《左传·隐公八年》曾对鲁郑交换土地的实际原因予以说明：周成王在营建王城时曾有迁都之意，故赐周公许田以为鲁君朝见周王时的朝宿之邑；至西周末年，郑桓公又因有功而被赐以祊田以为天子祭泰山时的助祭汤沐之邑；祊田近鲁，许田近郑，这导致两国领土互相交错，颇为不便。以此观之，鲁郑交换土地似乎是合理的，但是在《春秋谷梁传·桓公元年》的传文看来，按照礼制，即便如此，诸侯国也不应在未得王命的情况下私自变更土地的权属，所以经文一方面以“假”字描述鲁郑为规避王命而互借土地的假象，另一方面又用“以”字暴露鲁郑忽略周王而互换土地的不臣意图，其否定性评价通过此二字跃然纸上。

当然，《谷梁传》对诸侯之越权行为的贬斥远不止上述二例，其中多有涉及错综复杂之情形者，而此时的评价则更能明示《谷梁传》对诸侯的礼治要求。《春秋谷梁传·庄公四年》经文曰“冬，公会齐人、宋人、陈人、蔡人伐卫”。对此，传文指出，齐、宋、陈、蔡四国诸侯被经文贬称为“人”的原因在于他们“逆天王之命”。那么，所谓的“天王之命”究竟是指什么呢？范宁《集解》曰：“王不欲立朔也。”据《左传·桓公十六年》、《左传·庄公五年》及《左传·庄公六年》，卫宣公与夫人夷姜生有太子伋并把伋嘱托于其弟右公子职。伋成年后，职为他娶齐女宣姜为妻。卫宣公见宣姜美貌，便据为己有，与她生子寿、子朔并把他们嘱托于其另一弟左公子泄。夷姜死后，宣姜和子朔向宣公进谗以离间宣公和伋的关系。宣公遂阴谋杀伋，终至伋与子寿均死于非命。宣公连丧二子，只能立子朔为太子。宣公死后，朔即位为卫惠公。公子泄和公子职心怀不满，率人发难以致卫惠公出奔齐国，并立伋之弟公子黔牟为君。鲁庄公五年（公元前689年），齐襄公联合鲁、宋、陈、蔡等国伐卫，欲送惠公返卫。次年，黔牟及大夫宁跪分别被放逐到周、秦，左公子和右公子被杀，卫惠公复国。就此事而言，尽管公子朔在道德上或许确实有可责难之处，但按照《谷梁传》的逻辑，在公子朔即位为卫国国君后，作为臣子的公子泄与公子职似乎也不应随意地发动政变并改立他人为君，否则一国将永不得安宁，秩序的各个环节也会因此而全部宣告断裂。毋宁说，他们应当像对鲁宣公之恶行有所觉察的鲁公子叔肸一样以平和的言行表示对丧德者的强烈鄙夷并进而昭示其于礼难容的境遇：

其曰公弟叔肸。贤之也。其贤之，何也？宣弑而非之也。非之，则胡为不去也？曰兄弟也，何去而之？与之财，则曰“我足矣。”织屨而食，终身不食宣公之食。（《春秋谷梁传·宣公十七年》）

以此观之，齐等五国的伐卫之举不能说毫无合理之处，但是在《谷梁传》看来，似此等涉及他国乃至天下秩序的事务绝非任何人可以擅自处理，而必须以王命为唯一行事准则；易言之，在王命面前，任何自我论证的合理性都不过是毫无意义的虚饰之辞。若说《谷梁传》因公子朔在成为卫君的过程中表现出严重的道德瑕疵而对齐等五国君主的联合行动予以贬斥这一点尚有较强的合理性，那么《谷梁传》对齐桓公的责难似乎就显得过于苛刻了。前文在探讨《公羊传》的礼论时曾提及《春秋·僖公二年》的一条经文即“二年，春，王正月，城楚丘”并指出，《公羊传》以“实与，而文不与”的“春秋笔法”赞扬了齐桓公保存被夷狄所灭之卫国社稷的举措，尽管“城楚丘”本身是对周王所独有的封建权力的僭越。这可以说是《公羊传》依据春秋时代王室倾颓的现实从“存亡继绝”的文化担当意识出发所作出的对礼制的变通。然而，对同一条经文，《谷梁传》的传文却主张，虽然文化

^①类似论述亦可见《春秋谷梁传·庄公二十三年》：“【经】祭叔来聘。【传】其不言使，何也？天子之内臣也，不正其外交，故不与使也。”

优于权力是孔子都表示认可的价值序列^①，但若以此为由而肯定霸者的某次违礼行为，类似现象就会一而再、再而三地上演，其真实动机究竟如何又无法完全探明，礼制秩序的恢复遂成为空想，所以桓公“城楚丘”的做法即便确有尊王攘夷之功，也不得不予以批判，此即所谓的“仁不胜道”。^②关键问题是，正如前文已指出的，在周王室的实力衰败已呈不可逆转之势的情况下，如不认可霸者的功业，待孱弱的诸侯国甚至周天子的王畿都逐一为夷狄所灭时，所谓文化本身又以何为载体而得以延续呢。《谷梁传》显然不考虑此类问题，也无视情势的变迁，它所重视的只不过是这样一个冷酷的结论，即无论为君还是为臣，封君都有其不可逾越的礼制界限，这是封君等级地位之形成和稳固的根本前提。

与诸侯相似，卿大夫在等级序列中的身份同样具有双重性。一方面，他们作为贵族自然需要相应的行为准则来标识其地位^③，而且正因为卿大夫的贵族身份是固定的，所以《谷梁传》绝不允许同样等级的卿大夫在政治行为中互分主次。^④另一方面，相对于诸侯来说，他们又居于下位，亦须遵守与其等级相符的权力界限。但是，在春秋时代，卿大夫操纵诸国国政的现象相当普遍，所以从礼治秩序上说，如何约束卿大夫的权力是《谷梁传》更为重视的问题点。为此，《谷梁传》首先强调了君臣尊卑的绝对性。《春秋·桓公二年》经文载“二年，春，王正月戊申，宋督弑其君与夷及其大夫孔父”。有关经文所载史事的大致经过，《谷梁传》的传文并未详加阐发，《春秋公羊传·桓公二年》的传文则作出了如下描述：华督欲弑宋殇公，孔父正色立于朝，“人莫敢过而致难于其君”，故华督先伺机攻杀孔父；殇公知道，一旦孔父被杀，自己亦将不保，遂前往援救；结果，孔父和殇公先后死于非命。由此，问题就出现了，即实际情况是孔父先殇公而死，《春秋》对此事的记载却将殇公之名置于前、孔父置于后，中间以“及”字连接，这种无视事实的写法究竟有何玄妙之处。《谷梁传》认为，经文如此而为目的就在于说明先君后臣的尊卑之义，所谓“书尊及卑，《春秋》之义也”。（《春秋谷梁传·桓公二年》）^⑤正因为这一点，如同《公羊传》一样，《谷梁传》对弑君之臣也是深恶痛绝，其最佳例证即为《谷梁传》对前文已多次提及的隐公被弑案中的共犯桓公及公子翬的贬绝。^⑥

毋庸置疑，有关卿大夫破坏等级的行为，比弑君更为普遍的自然是日常政治事务中的专权之举，而对此类现象，《谷梁传》同样明示其否定态度以确保君臣等级秩序的正当状态。《春秋谷梁传·文公八年》经文云“公孙敖如京师，不至而复。丙戌，奔莒”。这句令人不知所以的经文究竟是以什么历史事件为素材而形成的呢？据《左传·文公七年》，公孙敖曾娶莒国之女戴己为妻；戴己去世后，他又向莒国求婚，莒国以戴己之妹声己已陪嫁为由未予同意，公孙敖只能改称自己替公子遂求亲。此后，公孙敖因至莒国参加盟会而顺便为公子遂迎娶莒女，见其貌美，竟自娶之。鲁文公八年（公元前619年），公孙敖又借赴京师吊丧之机，转道至莒国，将鲁国献给周王室的礼物转赠于所娶的莒女，经文所记载的即为此事。然而，令人奇怪的是，公孙敖明明未至京师完成鲁君交代的出使任务，自然也无法向鲁君复命，经文却用“如”、“复”二字作出了不合真相的叙述，其意何在？对此，《谷梁传》的传文首先指出君命是决不允许违背的，因此即便公孙敖确实以私事而废君命，也应书写

①《论语·宪问》就记载了孔子的如下言论“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎，而莫之知也。”

②《春秋谷梁传·僖公二年》。需要说明，对“仁不胜道”一语，范宁《集解》注曰“道谓上下之礼”，所以此处的“道”并不是指抽象的道德准则或王道，而是指实实在在的礼制。

③如《春秋谷梁传·庄公二十五年》就说“天子救日，置五麾，陈五兵、五鼓。诸侯置三麾，陈三鼓、三兵。大夫击门。士击柝。言充其阳也。”

④如《春秋谷梁传·文公十八年》传文在解释经文“秋，公子遂、叔孙得臣如齐”何以一并提及公子遂与叔孙得臣时就说“使举上客，而不称介，不正其同伦而相介，故列而数之也。”

⑤类似评论亦见于它处传文，如《春秋谷梁传·庄公十二年》曰“【经】秋，八月甲午，宋万弑其君捷。【传】宋万，宋之卑者也。尊者以国氏，及其大夫仇牧，以尊及卑也。仇牧，闲也。”

⑥《春秋谷梁传·隐公四年》传文曰“翬者何也？公子翬也。其不称公子何也？贬之也。何为贬之也？与于弑公，故贬之也。”又，《春秋谷梁传·桓公元年》传文云“桓弟弑兄，臣弑君，天子不能定，诸侯不能救，百姓不能去。以为无王之道，遂可以至焉尔。元年有王，所以治桓也。”

“如”、“复”来阐明君命必须被达成的礼制要求，所谓“未如而曰如，不废君命也。未复而曰复，不专君命也”。但是，公孙敖的专权行为也不应被放任，所以《春秋》特意凸显公孙敖“奔莒”之日“丙戌”并借此暗示真相以为对公孙敖的不齿。可见，传文的解释极为巧妙地演绎了《谷梁传》自认的所谓“春秋笔法”，其一波三折的文辞也颇富逻辑地展示了《谷梁传》对卿大夫之行为准则的严格设定。相比于公孙敖的情形，晋大夫赵鞅遭到《谷梁传》的讥刺似乎就显得较为委屈：

【经】秋，晋赵鞅入于晋阳以叛。

【传】以者，不以者也。叛，直叛也。

【经】冬，晋荀寅、士吉射入于朝歌以叛。晋赵鞅归于晋。

【传】此叛也，其以归言之，何也？贵其以地反也。贵其以地反，则是大利也？非大利也，许悔过也。许悔过，则何以言叛也？以地正国也。以地正国，则何以言叛？其入无君命也。（《春秋谷梁传·定公十三年》）

据《左传·定公十三年》，赵鞅曾于鲁定公十年（公元前500年）围攻卫国，卫国私下送给他五百贡户，赵鞅则暂时将他们安置在邯郸。后来，赵鞅欲将此五百户迁往晋阳并令邯郸大夫赵午照办。赵午遂与邯郸父老商量具体方案；为了维持卫国与邯郸的关系，邯郸父老提议，如先引诱齐国攻打邯郸并借机将五百户迁往晋阳，卫国就不会以为赵鞅迁走贡户意在与卫国断绝往来。但是，赵鞅误解了赵午的谋划，以为赵午不听命并怒杀之。随后，赵午之子赵稷进入邯郸而发动叛乱，与赵鞅有隙的范、荀两家也趁火打劫，赵鞅只能逃往封邑晋阳。然而，韩氏与魏氏平时与赵氏交好，又恐范、荀之势力扩大于己不利，遂鼓动晋定公伐范、荀。结果，范、荀两家出逃至朝歌而叛晋，赵鞅则得以返回。有关《春秋》经文对此事的记载，《谷梁传》首先指出，赵鞅叛晋本身是失当的，因此经文书写“以”、“叛”二字的目的在于清晰无误地确认赵鞅的反叛事实及其在礼制上的可责难性；其次，由于赵鞅最终携晋阳之地回到晋国，此举于晋国来说显然是有利的，因此经文又以“归”字暗示允许赵鞅对其叛逆之举予以悔改；但是，令人费解的是，既然经文已“许悔过”，最初又何必用“叛”字以致令赵鞅在史册中留下乱臣的不良形象呢？在《谷梁传》看来，问题的关键在于，赵鞅是在未得君命的情况下进入晋阳的。然而，以《左传》所描述的情形观之，如欲令身陷赵稷及范、荀两家之进攻中的赵鞅在事关生死的千钧一发之际仍按照固定的程式采取行动，这无异于过度强人所难，甚至可以说是近乎苛责了。可是，如前所述，《谷梁传》将秩序视为有众多环节构成的链条，一个环节的断裂对应着恢复此环节之原初状况的特定行为，但在这一环节前就已存在的断裂点是无法用同样的行为来修正的；如此一来，在以特定文字表示赵鞅因“以地正国”而被谅解的同时，经文也要以“春秋笔法”令赵鞅为其无视君命的专权行为付出永远无法消除其曾经拥有的叛臣恶名的代价，这无疑向后来者传达了礼制无法容忍臣下专权的警示。

除上述二例外，更值得玩味的是，《谷梁传》对前文所列《公羊传》认可的若干大夫专权之事的的评价。如，《春秋·襄公十九年》经文云“晋士句帅师侵齐，至谷，闻齐侯卒，乃还”。对经文所载士句未经晋君同意而私自决定不伐丧的举动，《公羊传》从王道立场出发否定了士句废君命的可责性。然而，在《谷梁传》看来，经文写“还”字意在表明，士句面对齐侯逝世所采取的临时举措即“不伐丧”固然为善举，但尚未达到完美的程度。君臣之礼主张“善则称君，过则称己”，（《春秋谷梁传·襄公十九年》）士句的专权决定无疑将把“不伐丧”的善名归入自己的功劳簿，因此士句被贬责可以说是礼制的必然结论。那么，士句当如何而为？《谷梁传》认为，士句的正确选择是“宜俾帷而归命乎介”，（《春秋谷梁传·襄公十九年》）即就地扎营并派遣出使的副手——“介”向君主汇报情势的变更以待君命。问题在于，如果介带回的新命令是继续攻齐，那么，从善的角度上说，所谓的正确选择究竟是否可取似乎是需要再考虑的。但是，《谷梁传》显然无意顾及此种设想，因为按照其逻辑，士句即便收到了继续攻齐的新命令，也应毫无异议地执行并将伐丧的恶名承揽下来以维护君主的正面形象，这就是所谓的“过则称己”。除了士句之外，《公羊传》通过对《春秋·庄公十九年》

和《春秋·宣公十五年》经文的解说赞扬了公子结的越权立盟之举及华元与子反的互通军情行为，但《谷梁传》对同样经文的诠释却有意地回避了对公子结等人之专权措施的评判，甚至可以说根本不屑于提及此三人，而将探讨的焦点直接对准了其它问题。^① 此种差异可以说正导源于公、谷二传对礼治秩序的不同认识：前者以王道为目标，在特殊情境下为王道而亏损礼制则是无可奈何的，因此其礼治秩序颇似带有小缺口而呈现出开放状态的环；后者以秩序本身为目标，任何情境都不足以构成无视礼制的借口，因此其礼治秩序就如前述一般呈现为两端封闭的链。以此为前提，《公羊传》以道德完满的睿智君子为卿大夫的范本，《谷梁传》则以严守规则的理性官僚为卿大夫的典型。这样一来，他们各自所设定的卿大夫的权力毋宁说是基于弹性或刚性而产生了根本性的差异，而这刚性的权力边界恰恰就是《谷梁传》的期望所在。

概言之，立足于严格正名论这一基调，《谷梁传》认为，对贵族而言，礼既展现了他们的等级属性以使其与下位者区别开来，也将他们的权力限定在其等级之上以免损害上位者的威势，所以礼无疑是一种恰如其分的行为准则。显然，这种对待等级和礼的态度使《谷梁传》对周礼之实质化的认识表现出了不同于《公羊传》之礼论的思考路径亦即规则化：礼作为规则具有不可挑战，不同层次的权力则因此而以逐级尊上的方式存在。

四、余论：中国传统法思想之知识资源的再思考

通过以上三个部分的论述，可以看出，与西周的国家形态亦即所谓的“权力代理的亲族邑制国家”相适应，周礼体现出双重性格即等级与对等并由此而产生了偏重形式的特征。在平王东迁后，随着诸邑合并、血族混居、分封崩解等现象日益频繁，西周的国家形态已无法维持，周礼的内在特征也悄无声息地发生了具有历史性意义的变化：一方面以小规模的邑为必备生存环境的对等精神逐渐淡化，另一方面其等级精神也从以血缘亲疏为划分标准而形成的不同社会地位的同义语转向纯粹社会地位的对应物。以此为背景，由于儒家对与血缘亲疏相分离的纯粹社会地位及与之相符的权力分层采取或审慎接受或完全认同的态度，因此变革后的礼也被视为与原则或规则相似的规范，《公羊传》与《谷梁传》这两种文献则可谓各取其一。如果说《公羊传》因强调王道对礼制及作为其显现的权力的超越而表现出了儒家的理想主义倾向，那么《谷梁传》对礼制的严格遵循并借此倡导“尊尊”则展示了儒家的现实主义风格，甚至可以说带有法家化色彩。当然，这种法家化色彩与其说是儒家受法家影响的结果，还不如说是儒家对“礼崩乐坏”已届极致的现状形成的同等强烈程度的反馈，因为《谷梁传》将社会动乱之根源似乎仅归结于尊卑颠倒。

进入秦汉时代后，公、谷二传逐渐成为儒家的重要经典，并进而在汉代国策转变的各个关键性阶段展示其能量。如，为了解决自汉初以来就一直存在的“居马上得之，宁可以马上治之乎”（《史记·酈生陆贾列传》）或者说因暴力而成立的政权如何确立政治正当性这一问题，武帝于元光元年（公元前134年）对“贤良方正”提出策问。对此，董仲舒从天人关系出发作出了令武帝满意的回答，其实质则为对《公羊传》之礼论所倡导的“王道大一统”说的发展。又如，由于《公羊传》将王道凌驾于现实权力之上以至于令武、昭、宣帝颇感不适，并且宣帝因武帝末年的巫蛊之乱而一度沦落民间，在登基之初又受制于辅政大臣霍光，因此迫切需要确立其绝对权威的宣帝转而青睐倡导“尊尊”或严格正名论的《谷梁传》，谷梁学遂由此大兴。再如，继新莽政权而起的东汉王朝为了论证其政权的正当性并同时表示与新莽政权的决裂，光武帝抛弃了新莽时代的左氏学而重新确立了公羊学及作为

^①《春秋谷梁传·庄公十九年》传文云：“滕，浅事也，不志，此其志，何也？辟要盟也。何以见其辟要盟也？滕，礼之轻者也；盟，国之重也，以轻事遂乎国重，无说。其曰陈人之妇，略之也。其不日，数渝，恶之也。”又，《春秋谷梁传·宣公十五年》传文云：“平者，成也，善其力量而反义也。人者，众辞也。平称众，上下欲之也。外平不道，以吾人之存焉道之也。”

其发展样态的讖纬之学在意识形态上的统治地位。

正因为公、谷二传在两汉统治政策转变的关键步骤留下自己的深刻烙印，而两汉又恰恰是中国传统法思想亦即德主刑辅观形成的重要时期，所以此二者也顺理成章地对中国传统法思想的发展历程产生了不可忽视的影响。所谓德主刑辅观其实包含着两方面含义：第一，刑或者说法在为政手段中的基础性地位是应当予以认可的；第二，刑不能以自身为目的，而应致力于德教的推广。尽管德主刑辅观一直以来都是儒家在刑德关系上的基本认识，但是在汉朝初年，儒家显然更倾向于此种主张的第二个侧面，其目的当然是否定秦政并为儒家的崛起制造舆论。至武、宣时期，基于皇权对儒学的认可及律令之治的牢固，儒家不得不对第一个侧面有所倾斜。这首先在实践上表现为儒家学者对法律运行的积极参与，经义折狱即为典型事例。紧接着，在理论上，由于《谷梁传》对礼及权力层级的严守近乎法家对法及君主权势的尊崇，因此谷梁学本身显然为儒家对法的态度从贬斥向肯定的转变提供了观念上的过渡。同时，因为以《公羊传》为基础而形成的公羊学在朝廷意识形态领域占据统治地位，所以儒家对法的接受始终带有批判性，德主刑辅观遂以其完整面貌取代了余音犹存的秦帝国的独任法治思想。至东汉，基于政权的正当性与公羊学密切相关，而《公羊传》又强调以仁政为核心的王道，因此东汉统治者对“以德化民”之国策抱以相当程度的重视。在这种情况下，德主刑辅观的理论地位自然也就更加稳固，其在具体政治运行中的表现就是法律儒家化的持续推进。^①由此看来，如认为公、谷二传为中国传统法思想的重要知识资源，这恐怕是不过分的。以往，学界在论述德主刑辅观的形成时总是习惯性地围绕着儒法关系展开，至于儒家内部的理论调整则往往一笔带过，这在很大程度上实为对春秋学不够重视的结果。换句话说，在分析传统中国之主流法思想中的儒家因素时，仅关注《论语》、《孟子》等文献显然是不够的，作为主流法思想的血液而静静流淌着的恰恰是长期为法律史学界所忽略的春秋学。基于此，可以认为，秦汉之后的法律史在潜意识中保持着对先秦时代之余音的尊敬，在显意识中则勾勒出了适应自身之政治、社会结构的新图景。

参考文献：

- [1] 蒲坚. 中国法制通史：第一卷 [M]. 北京：法律出版社，1999.
- [2] [美] 罗伯特·F·墨菲. 文化与社会人类学引论 [M]. 王卓君，吕迺基译. 北京：商务印书馆，1991.
- [3] [日] 高木智见. 关于春秋时代的军礼 [A]. 姚荣涛，徐世虹译. 刘俊文. 日本中青年学者论中国史：上古秦汉卷 [C]. 上海：上海古籍出版社，1995.
- [4] [日] 高木智见. 春秋時代の聘禮について [J]. 東洋史研究，1989，(4).
- [5] 苏秉琦. 中国远古时代 [M]. 上海：上海人民出版社，2010.
- [6] 杜正胜. 编户齐民：传统政治社会结构之形成 [M]. 台北：联经出版事业公司，1990.
- [7] 李峰. 西周的政体：中国早期的官僚制度和国家 [M]. 吴敏娜等译. 北京：三联书店，2010.
- [8] 许倬云. 中国古代社会史论——春秋战国时代的社会流动 [M]. 苗水杰译. 桂林：广西师范大学出版社，2006.
- [9] 朱腾. 《春秋公羊传》之规范性命题论考 [J]. 政法论坛，2010，(5).

[责任编辑：侯学宾]

^①如《晋书·刑法志》载，汉和帝时，廷尉陈宠就上疏说“臣闻礼经三百，威仪三千，故《甫刑》大辟二百，五刑之属三千。礼之所去，刑之所取，失礼即入刑，相为表里者也。今律令……刑法繁多，宜令三公、廷尉集平律令，应经合义可施行者，大辟二百，耐罪、赎罪二千八百，合为三千，与礼相应。其余千九百八十九事，悉可详除”。又如，东汉官员多以兼通经术与律令为仕宦的基本素质。参见邢义田《秦汉的律令学——兼论曹魏律博士的出现》，载邢义田、黄宽重、邓小南总主编，黄清连主编《台湾学者中国史研究论丛·制度与国家》，中国大百科全书出版社2005年版，第120-126页。