

• 史学理论与史学史 •

礼法断层在近代的发生学

——兼论礼与法的接轨

顾 涛

〔摘 要〕传统的“礼”与现代的“法”之间，经晚清修订新律引发的礼法之争，直至五四反礼教思潮前后二十余年的剧烈震荡，断裂为一道鸿沟。严复在 1902 至 1913 年间所译孟德斯鸠《法意》，提供了从观念史角度审视的一个典型标本。在孟德斯鸠“礼学四分”的类型学框架基础上，严复最终将“礼”从“法”的概念中割裂出去，形成“法制”/“礼俗”两分的理论框架，构成礼法断层的理论来源。东亚礼教批判的开闢者福泽谕吉所著《文明论概略》（1875 年），在日本所掀起的礼教批判浪潮，对晚清至五四时期的中国思想界产生了深层次的诱发、解锁和冲击效应。此后，黜“礼”隆“法”的学术生态逐渐形成一种趋势，学术界曾对礼与法的接轨提出多种方案，但普遍呈现出因学理铺垫不足而榫口对不准的问题。礼法接轨的当代困境，与分学科隔离式取样研究的学术现状关系密切，对礼治的整体性和内在活力把握不足是其中的关键原因。

〔关键词〕礼法关系；反礼教；《法意》；孟德斯鸠；福泽谕吉

〔中图分类号〕K092

〔文献标识码〕A

〔文章编号〕0583-0214(2023)06-0104-15

传统的“礼”与现代的“法”之间，横亘着一道深壑。尝试对礼与法进行接轨者，一百多年来不乏其人。早在 1919 年，胡适在《中国哲学史大纲》中就曾叩问：“今试问人‘什么叫做礼’？几乎没有一人能下一个完全满意的界说。”他以 28 岁留美博士的身份给出如下界定：“礼的第一个作用，只是家庭、社会、国家的组织法（组织法旧译宪法）。 ”^①胡适只是用随文夹注的方式提示了一下礼与宪法之间具有可比性，未作分析，故而长期以来并未引起法学家们的注意。

胡适之后，说礼相当于自然法者有之，对等于习惯法者有之，类似于民法者有之，近来又有张千帆、马小红等再度试图将礼与宪法接榫，可惜他们均未采鉴胡适此说（详见下文）。诸说之间分歧颇大，前后未能形成接力效应，各家的证据均较为单薄，往往流于印象式的比附。学者们想要填平礼法之间鸿沟的用心固然可嘉，但在考虑如何接轨之前，首先需要勘查礼与法的断裂在近代思想界是如何造成的，两者间的断层究竟有多深。职是之故，有必要回到礼法断裂的历史现场，梳理出其间头绪。

一 礼法断裂的历史现场

法学界之所以忽视胡适对于礼法关系的认识，一方面或许是因为胡适的专业并非法学，但更重要的一面乃是在百年前的反礼教思潮中，胡适正是领军的旗手之一，学界更关注的是他的这一面。

让我们回到历史现场。1921 年胡适为《吴虞文录》作序，称“吴先生和我的朋友陈独秀是近年来攻击孔教最为有力的两位健将”，他总结说这位“只手打孔家店的老英雄”所使用的方法是“证明这种种礼法制度都是一些吃人的礼教和一些坑陷人的法律制度”，最后胡适自己也禁不住疾声大呼：“正因为二千年吃人的礼教法制都挂着孔丘的招牌，故这块孔丘的招牌——无论是老店，是冒牌——不能不拿下来，捶碎，烧去！”^②胡适的话在“打倒孔家店”的一众摇旗呐喊者中最为理性，他一针见血地指出吴虞、陈独秀等人之所以要反孔（包括反儒），本质上是反“吃人的礼教法制”，“孔丘”只不过是块挂着的招牌。

① 胡适：《中国哲学史大纲》，北京：中华书局 2013 年版，第 99、102 页。

② 胡适：《〈吴虞文录〉序》，《胡适文存》第 4 卷，北京：外文出版社 2013 年影印本，第 257～259 页。

陈独秀作为“‘五四’反孔反礼教运动的‘总司令’”^①,从1916年发表《宪法与孔教》,直至1919年发表《孔教研究》,其间写了多篇论作及多封书信明确倡导反礼教,观点鲜明,逻辑清晰,无疑引领了这一思潮的走向。比如他在《宪法与孔教》中将“孔教之精华曰礼教,为吾国伦理政治之根本”与法治之“所谓平等人权之新信仰”视为“不可相容”的死对头,声称两者必须彻底决裂^②。又如他在1917年初给吴虞的复信中提示他要着力攻破“儒术孔道”中“尤与近世文明社会绝不相容者,其一贯伦理政治之纲常阶级说也”,从而为“吾国之政治、法律、社会道德”清道,此年3月又明确界定“礼为宗法社会奴隶道德之根本作用”^③。《新青年》当年所刊发吴虞《家族制度为专制主义之根据论》《读荀子书后》《礼论》《儒家主张阶级制度之害》等文,显然是“陈指到哪、吴打到哪”的结果。我们抓住陈独秀,便可以抉出反礼教思潮爆发的深层暗流。

林毓生曾敏锐地发现,1916年11月创刊的《新青年》“是在袁世凯的帝制运动正式开始一个月以后出版的”,前后又有康有为、陈焕章的“孔教会”、推立孔教为国教、张勋扶植溥仪复辟等一系列政治事件,“正是由于这样一种直接背景,陈独秀才满腔怒火地将孔教作为一个整体给予一系列猛烈的抨击”^④。也就是说,这些政客们都要搬出“孔丘的招牌”,由此造成“反传统主义者认为儒教与专制从来就是预先安排在一起的”,包括陈独秀在内,他们的论证逻辑都“被最直接的现实和情绪的牵连所破坏”^⑤。黄克武进一步分析了袁氏帝制、张勋复辟与“尊孔之间没有必然的关系”“但是当时帝制和复辟却增加了人们对孔教运动的反感”,对引爆陈独秀等激烈反孔起了刺激作用^⑥。陈独秀自己也明确表示,他坚决与“康南海以礼教代法治之说”势不两立,既然“孔教与帝制,有不可离散之因缘”,那么要行法治,“非独不能以孔教为国教”,且须矫枉而过正,“应毁全国已有之孔庙而罢其祀”^⑦。后来鲁迅也曾袒露过心声,1918年他之所以开始创作小说《狂人日记》,“见过辛亥革命,见过二次革命,见过袁世凯称帝,张勋复辟,看来看去,就看得怀疑起来,于是失望,颓唐得很了”,给了他“提笔的力量”^⑧。

以上分析固然不乏其理由,但是反礼教的狮子吼,如果只是因政治运动的刺激而迸发出来的情绪化反弹,在理论和逻辑上均经不起严格推敲,那些视礼、法如水火的话,可以在一段时间内让人谈“礼”色变,但绝不至于到了半个世纪之后,仍会引发大洋彼岸的高调论述——“干脆让孔子光荣退休,回到博物馆中沉默不语”^⑨。甚至列文森(Joseph R. Levenson)之后直至当代,孔子的“仁义”经新儒家的努力,似乎已带上了一丝复苏的体温;而制度层面的“礼”,却依然被视作法治的绊脚石,紧锁在博物馆的橱窗里。由此可见,紧盯着反礼教思潮,头绪无法理清,症结难以破解。

学者们已经注意到,在五四反礼教之前,晚清修订新律引发的礼法之争,已经酿成礼与法之间不可弥合的坎。按李贵连之说,1902年,诏令开馆修律,沈家本、伍廷芳受命参酌各国法律,“近代法律改革正式拉开序幕”“一批以西方现代法学理论为支撑的法律和法律草案也相继出台,并初成系统”,由此“师法欧美成了中国法的新传统”^⑩。在这一过程中,维护传统的礼教派,与师法欧美的法理派展开了激烈的论争。最后看似礼教派在表面上获得了“胜利”,实际上是把“礼教”等同于“绝对三纲”,将

① 蔡尚思:《中国礼教思想史》,上海:上海古籍出版社2006年版,第198页。

② 陈独秀:《宪法与孔教》,《独秀文存》,合肥:安徽人民出版社1987年版,第73~79页。

③ 陈独秀:《答吴又陵》(孔教)、《答傅桂馨》(孔教),《独秀文存》,第646、663页。

④ 林毓生著,穆善培译:《中国意识的危机:“五四”时期激烈的反传统主义》,贵阳:贵州人民出版社1986年版,第111~113页。

⑤ 林毓生:《中国意识的危机:“五四”时期激烈的反传统主义》,第31页。林毓生也分析了陈独秀的论证逻辑所存在的问题,“把孔教传统作为整体来批判时所采用的是一种形式主义的论证”“他对形式主义的谬误缺乏认识”(见该书第115页)。

⑥ 参见黄克武:《民国初年孔教问题之争论(1912—1917)》,《近代中国的思潮与人物》,北京:九州出版社2016年版,第323~331页。

⑦ 陈独秀:《答〈新青年〉爱读者》(孔教)、《驳康有为致总统总理书》、《再论孔教问题》,《独秀文存》,第715、71、94页。

⑧ 鲁迅:《〈自选集〉自序》,《鲁迅全集》第4册,北京:人民文学出版社2005年版,第468页。

⑨ 约瑟夫·列文森:《儒教中国及其现代命运》(Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*),伯克利:加利福尼亚大学出版社1968年版,第3卷79页。译文参见阿里夫·德里克著,李冠南、董一格译:《后革命时代的中国》,上海:上海人民出版社2015年版,第43页。

⑩ 参见李贵连:《1902:中国法的转型》,桂林:广西师范大学出版社2018年版,第1~4页。另外可参看李细珠:《张之洞与清末新政研究》,上海:上海书店出版社2003年版,第269页。

其架上了审判台,遭受社会舆论的强烈谴责^①,这是引发民初反礼教思潮更为深层的导因。正是晚清修律中强硬的礼教派及其在民国之流亚掀起的一系列反抗与挣扎,使礼与法之间的裂隙加宽,最后遭受反礼教思潮的猛烈炮轰,礼法彻底断裂^②。而法理派则借助了现实政治迫切需求的东风,在这一过程中持续努力,按杨鸿烈之说,1918年的《刑法第二次修正案》“已能将欧美的法律思想咀嚼消化,所以才能够拿来和本国固有的法律思想‘冶为一炉’”,1925年之后又“制定许多名贵的法典,另辟中国法系的新纪元”“造成了一种不流血的礼教革命”,直至1928年的《中华民国刑法》,“和现代任何国家最进步的刑法典相较衡,当亦无多逊色”^③。因此,自1902年以来礼与法持续二十余年的撕裂,取得最终胜利的无疑是法理派。

在清末修律过程中,礼教派与法理派的争论在深度上远超五四反礼教思潮,对此梁治平指出:“法理派直接由道德与法律问题切入,以道德、法律范畴置换传统的礼、法概念,可以说是在传统的架构中破屋而出,不啻为一件具有革命性的创举。”^④换句话说,“将近代西方的‘道德’和‘法律’这一对范畴,套用于中国传统的‘礼’‘法’之上”,由此,“彻底颠覆了传统的礼法观念”“礼、法之争为道德与法律之辨所替代,其实际的结果则是,无论观念上还是制度上,道德都被逐出法界”^⑤。梁治平的揭示可谓卓见,这正是礼法断裂的裂缝与决口所在。将“礼”对应于“道德”,是导致“礼教”等同于“绝对三纲”的逻辑前提,也是五四以后把“讲道德说仁义”与“吃人”挂起钩来的潜在导因。沈家本等虽然心知肚明道德不是“礼”的全部,但是在理论的推导中他不得不这么做。胡适对这一点其实也是心知肚明的,所以他在1919年说没人能对“礼”下一个界说。陈独秀则是彻底接受了法理派的推导,在他心目中“礼”已经基本流落为纲常伦理、“奴隶道德”的一面。

法理派拿“道德—法律”这一界说范畴,将传统的“礼”与“法”强硬切割开来,这一思维方式当然来自欧美的政治类型学,所以礼教派与法理派的冲突本质上是一种中西法律观念间的分歧。吴飞指出:“清末礼法之争的一个内在原因,就是大多数参与者尚未能在现代法学与传统礼学之间找到一个恰当的结合点。沈家本等人已经接受了西方法学的很多原则,而接受这些原则,往往意味着不自觉地接受了这些原则背后的人性和制度原理。这些原理如何纳入中国人的思考框架之中,是清末法学家提出但无法回答的问题。”^⑥表面上看是礼法的断裂,背后则是西方法学与中国礼学之间因龃龉而无法衔接,不管是礼教派的短暂胜出,还是法理派的最终获胜,都未能在学理上处理好这一问题。

二 礼法断层的一个标本:严复译《法意》

汉唐以来的制度传统,礼法本为一体之两面,“礼”为影响典章制度最深最巨者,也是构成儒家法传统的主体。明清以降随着西方文化与观念的逐渐输入,中国社会结构和经济关系发生了潜移默化的复杂变迁,尤其是晚清以来欧美政治、军事、伦理等诸方面对中国造成剧烈冲击,迫使传统的“礼”在修律引发的礼法之争直至一系列政治运动引爆的反礼教思潮中,与“法”断裂开来,乃至渐行渐远。面对礼法断裂的这一历史现场,我们需要进一步寻找隐秘其后的爆破点,即造成礼法断裂的动力来源是什么。

与清末修律所掀起的法律改革几乎同时,1902年之后,严复(1854—1921)着手翻译孟德斯鸠的名著 *De l'Esprit des Lois* (1752年),取名《法意》,1904年至1909年间陆续出版共七册,同时在《广益丛报》连载,直至1913年由上海商务印书馆出版全本^⑦。正是一批早期引介西方法学成果的先行

① 参见顾涛:《论百年来反礼教思潮的演生脉络》,香港《能仁学报》第13期,2014年,第121~127页。

② 张仁善认为,1910年《大清新刑律》的最终颁布,“标志着清末礼法分离的基本实现”;1912年1月民国《暂行新刑律》的公布,标志着“礼法彻底分离”。此说忽略了礼法之争与反礼教思潮的内在关联(参见张仁善:《礼·法·社会——清代法律转型与社会变迁》,北京:商务印书馆2013年版,第216、350页)。

③ 杨鸿烈:《中国法律思想史》,台北:商务印书馆1984年版,第336~362页。

④ 梁治平:《礼教与法律:法律移植时代的文化冲突》,上海:上海书店出版社2013年版,第65~66页。

⑤ 梁治平:《“礼法”探原》,《为政:古代中国的致治理念》,北京:生活·读书·新知三联书店2020年版,第331页。

⑥ 吴飞:《人伦的“解体”:形质论传统中的家国焦虑》,北京:生活·读书·新知三联书店2017年版,第14页。

⑦ 参见许明龙:《孟德斯鸠与中国》,北京:国际文化出版公司1989年版,第110~112页。

者们(包括严复在内),毫不含糊地将西方 constitution 和 laws 之类的政治概念译成“法”^①,而拒绝选用传统学术范畴中对应度同样很高、甚至更高的“礼”,这一行胜于言的果断行动,是造成礼法断裂的更为潜层、更为隐微的根本性导因^②。而严复译《法意》,成稿一段即付印一册,译本随文插入 330 多条“复案”,这些按语正是严复翻译此书相伴随的实时心理体验,透露出他当年内心情感的细微波动,由此给我们从观念史角度观察礼法断层提供了一个典型的标本。

在《法意》第一卷一开始的按语中,严复即坦陈:

西文“法”字,于中文有理、礼、法、制四者之异译,学者审之。

西人所谓法者,实兼中国之礼典。中国有礼、刑之分,以谓礼防未然,刑惩已失;而西人则谓凡著在方策,而以令一国之必从者,通谓法典……故如吾国《周礼》《通典》及《大清会典》《皇朝通典》诸书,正西人所谓劳士。若但取《秋官》所有律例当之,不相侔矣^③。

在第十卷的按语中又说:

今之所谓公法者,即古之所谓五礼也,其事兼吉、凶、军、宾、嘉^④。

可见在翻译此书的前几年中,严复充分考虑到了传统的“礼”(如吾国《周礼》《通典》及《大清会典》《皇朝通典》诸书)与英文 laws(劳士)的对应关系,他充分认识到拿《周礼·秋官》所掌的刑、律来对应西方的“法”,是龃龉不相侔的,西来的“法”概念应当对应于传统的吉、嘉、宾、军、凶整套五礼系统。

苏力也意识到了问题的严重,他说,“严复似乎私心认为西文之‘法’更类似于中国的‘礼’”,但是“这位自称‘一名之立,旬月踟蹰’的翻译家,最终选择了‘法’而拒绝了‘礼’”。苏力甚至提出一个尖锐的问题:“严复在翻译西学时,曾不惜劳力运用了许多几乎被人遗忘了的古词,以求翻译之‘信达雅’;为什么在‘法’的翻译问题上作了这种损害了其第一要求‘信’的迁就?”^⑤换句话说,如果严复执意用“礼意”当书名,凭他在学术界的地位,很可能产生力鼎千钧之效,可是他偏偏在这个关键概念的译法上,在“理、礼、法、制四者”尤其是“礼、法”之中,最终选用了“法意”作书名。

傅斯年曾严厉批评严复翻译的《法意》,说“严几道先生译的书中,《天演论》和《法意》最糟”^⑥。这是傅氏以其所倡导的“直译”和白话文标准来衡量严氏译文的意气之评。殊不知在《法意》的按语中,严复自称“孟原文造意至深……必反复玩味而后得之”“不佞译文,亦字字由戡子称出,学者玩之”^⑦,可见《法意》的翻译充分融入了严复自己的理解与识断,对此他是颇为自负的。尤其是书名和关键概念,和《天演论》一样,是严复“旬月踟蹰”的结果。在严复着手翻译《法意》之前,此书已有中译本叫作《万法精理》,严复曾痛斥此译本质量极差,称“《万法精理》等编,大抵不知而作,臆以己意,误己误人,于斯为极”^⑧,甚至连这个书名也鄙弃之。自严译本诞生之后,“历史的选择恰恰和傅斯年的判断相反……严复的译作中又偏偏是《天演论》(其次又偏偏是《法意》)的影响最为久远”^⑨。

苏力之问值得深思,他自己曾给出一个推测,说“可能严复寄希望于清代中央政府推行变革”,也

① 严复所依据的母本是孟德斯鸠法文原著的英译本 *The Spirit of the Laws*,所以他在随文的按语中有称“劳士”,即 laws 的音译。

② 如果追溯将 laws 译成“法”的源头,1864 年美国传教士丁韪良(W.A.P.Martin)所译惠顿(Henry Wheaton)《万国公法》(*Elements of International Law*)远在严复译《法意》之前,而且丁氏也关注到《周礼》中存在古代中国国际公法的遗踪(参见汪晖:《现代中国思想的兴起》上卷第二部《帝国与国家》,北京:生活·读书·新知三联书店 2015 年版,第 707~721 页;范广欣:《以经术为治术:晚清湖南理学家们的经世思想》,南京:南京大学出版社 2016 年版,第 427~440 页)。但是,在丁韪良心目中用“国际法”的概念是天经地义的,尚未形成对中国传统“礼”概念的冲击。

③⑦⑧ 孟德斯鸠著,严复译:《孟德斯鸠法意》上册,北京:商务印书馆 1981 年版,第 3、7、48~49、219、49 页。

④ 孟德斯鸠:《孟德斯鸠法意》上册,第 198 页(此句中“五礼”,原作“五体”,乃排印错误,兹据商务印书馆 1915 年繁体字版径改)。

⑤ 苏力:《“法”的故事》,《制度是如何形成的(增订版)》,北京:北京大学出版社 2007 年版,第 142 页。

⑥ 傅斯年:《译书感言》,欧阳哲生编:《傅斯年文集》第 1 卷,北京:中华书局 2017 年版,第 206 页。

⑨ 高惠群、乌传宏:《翻译家严复传论》,上海:上海外语教育出版社 1992 年版,第 63 页。

就是欲与“中国当时正在或将要进行的由政府组织的以法律移植为特征的变法”相呼应^①。此说用在沈家本身上,是十分贴合的。1907年,沈家本在为《新译日本法规大全》作序时,曾抄录严复“西文‘法’字有‘理’‘礼’等异译”“古来法制之书,莫详于《周官》”等几大段话^②,考虑到沈氏早年曾系统研治过《周礼》,他之所以抄录严说,一定是深表认同的,或者说这一认识在19世纪修习经史出身的沈、严一代学人心中,属于彼此的共识。但是,从沈家本进入20世纪先后编撰《历代刑法考》,主持修订《刑事民事诉讼法》《法院编制法》《大清新刑律》《大清刑事诉讼律》《大清民事诉讼律》等一系列政务、著述实践来看,礼书在沈家本心目中的地位,已远逊于刑、律。沈氏这一番身体力行,目的正是寄希望于清政府能推行制度革新,也就是所谓的“变法”。而严复对于通过清政府推行变法却颇有微词,在《法意》第十二卷的按语中,他忍不住回忆“戊戌之岁,清朝方锐意变法”,主张变法的康党“某侍御”弹劾排挤对手许应骙,严复惊叹:“夫其人躬言变法,而不知其所谓变者,将由法度之君主而为无法之专制乎……近世浮慕西法之徒,观其所持论用心,与其所实见诸施行者,常每况而愈下,特奔竞风气之中,以变乱旧章为乐,取异人而已,卤莽灭裂,岂独某侍御言失也哉!”^③严复之翻译《法意》,固然对西方法治思想输入中国产生了实际的效用,对黜“礼”隆“法”起到了推动作用;但却不能倒果为因,说翻译《法意》的初衷是为了暗推“变法”。

严复在旬月踟蹰后,最终放弃选用“礼”来对接西方的“法”,其心理的决定力量来自何处,同样当从《法意》的随文“复案”中去寻觅端倪。如果说上引第一、十卷的三处“复案”,尚流露出严复在翻译《法意》前就具有的将“礼”对等于“法(劳工)”的固有认识,那么到了第十九卷的“复案”,其思想已发生不折不扣的大转折。

孟德斯鸠于第十九卷概况中国政体独具的特点,严译作“彼方合宗教、法典、仪文、习俗四者于一炉而冶之。凡此皆民之行谊也,皆民之道德也。总是四者之科条,而一言以括之曰,礼”^④。此四项,按照许明龙的翻译是“宗教、法律、习俗和风尚”^⑤。严复在案语中盛赞这是“孟德斯鸠之伟识”,说“其言吾治,所见之明,所论之通,乃与近世儒宗,欣合如是”,所谓“近世儒宗”指的是曾国藩。所谓“欣合如是”,乃是严复拿孟德斯鸠四者冶于一炉之“礼”,与曾氏对《周礼》《春秋释例》《通典》《日知录》《礼书纲目》《五礼通考》等的归纳,即所谓“察其纤悉”“洪纤毕举”“旁综九流,细破无内”“先圣制礼之体,其无所不赅”等特征相互印证^⑥,透射“礼”因层累、积叠呈现出包罗万象、交织混杂的特性。经汪晖的研究可知,清儒自顾炎武以来,即以礼制论为内在结构,将“各种礼仪、制度、文物、典章、风俗及其演变”融入一种“混合制度”的解释框架中,由此确立了“追究先王精义,恢复道德实践与礼乐风俗”作为清代考证学的任务^⑦。此后自江永的《礼书纲目》85卷至秦蕙田的《五礼通考》262卷,体量越来越大,边界越来越模糊,传统的吉、嘉、宾、军、凶五礼分类系统显然已不敷实用,面对新的社会现实问题、知识范畴更显捉襟见肘。而接受了西方学科分类逻辑的严复,一旦见到孟德斯鸠对中国古礼的清晰化分类,无疑是欣然接受了,因为孟德斯鸠正是在认识到“礼之为事,顾不大耶”的前提下,将这一混沌杂糅的“混合体”初步切分出了四大门类,这是相较于“中国政家不独于礼法二者不知辨也,且举宗教、学术而混之矣”的独创性学术观点^⑧。同时,这一四分框架也是引导严复走出传统礼学迷宫、拥抱孟德斯

① 苏力:《“法”的故事》,《制度是如何形成的(增订版)》,第143页[苏力对严复选择“法”的用意,另有两项推测,均指向“法”可变而“礼”不可变,显然欠妥。礼制的演变本就以“因革”相称,“因”就是延承,“革”就是变革,礼的增损、变革甚至彻头彻尾地改易,在历史上十分常见。苏力此说应当是受孟德斯鸠“东方诸国其宗教、礼俗、德行、法令不变”(孟德斯鸠《法意》第十四卷第四章标题)的观点影响]。

② 沈家本:《新译法规大全序》,《寄谳文存》,北京:商务印书馆2015年版,第212页。

③ 孟德斯鸠:《孟德斯鸠法意》上册,第271~272页。按,据茅海建考证,此处“某侍御”指的应该是杨深秀、宋伯鲁二人(参见茅海建:《从甲午到戊戌:康有为〈我史〉鉴注》,北京:生活·读书·新知三联书店2018年版,第474~478页)。

④⑧ 孟德斯鸠:《孟德斯鸠法意》上册,第410~411、411~412页。

⑤ 孟德斯鸠著,许明龙译:《论法的精神》上卷,北京:商务印书馆2009年版,第365页。

⑥ 关于曾国藩所建构的礼学,具有无所不在的延展度,参见范广欣:《以经术为治术:晚清湖南理学家的经世思想》,第240~249页。

⑦ 汪晖:《现代中国思想的兴起》上卷第一部《理与物》,第373~381页。

鸠政体类型学的心理触机和逻辑前提。

在接受了孟德斯鸠“礼学四分”的类型学框架基础上,严复进一步接受了孟氏将“礼”的精义与“俗”相合,将“法”的界定与“制”相应的深层思路,也就是形成“礼俗—法制”两大学理板块的认识路径。严译《法意》有云:“礼文、风俗,皆民之所率由,而非作宪垂制者之所定立也。”用许明龙的译文就更显直白:“习俗和风尚是法律不曾、不能或不愿确立的习惯性行为。”^①职是之故,法律与礼俗便形成两个对峙的学术范畴。严译《法意》又说:“礼之与法,不可混而一之物也。法者,以有民而立之者也……礼者,关于内行者也;俗者,关于外行者也,而二者皆成于习惯也。”^②作为社会教化层面的仪文、习俗,“不憚琐屑,详其节目,著为礼经”“如是之繁猥”;作为国家制度层面的规章,“顾支那为民上者之治其国也,不以礼而以刑”^③,由此与西方的 laws 相对应。经过这一学术洗礼,严复固有的对“法”的认识——“但取《秋官》所有律例当之,不相侔矣”,便逐渐趋于瓦解。也就是说“礼”的主体被界定为习俗与风尚,无限上升接近于宗教的学术范畴,那么至少制定法意义上的“法”概念,主体部分就必然与“刑”“律”相对对应了,最多再加上礼制中偏于强制性的部分。观严复的按语“人类之足以叹,岂独法制、礼俗之间然哉”,云云^④,自上而下的法制与源自民间的礼俗之间的楚河汉界,在他心里底层已然清晰如画。

严复得了孟德斯鸠礼、法分界的学术认识,无疑自觉非常满意。观其各卷间按语对孟德斯鸠的评论,第六卷前还能屡见他对此书的非议^⑤,第七卷之后便只可见到他对孟氏的揶揄之辞了,或称“最为精湛明确”,或称“不觉首俯至地,而叹孟德斯鸠之精识为不可及也”,或称“此惊心动魄之言也”,等等^⑥。直至《法意》第二十六卷的按语,严复举出西汉琅琊太守朱博的经典案例,便可以一锤定音以见严复的转变:

故西汉朱子元,可谓知法意者矣。史言“文学儒吏时有奏记称说云云,博见谓曰:‘如太守汉吏,奉三尺律令以从事耳,亡奈生所言圣人道何也!’”此真截断众流语^⑦。

朱博之事见于《汉书》,其以“三尺律令”治齐郡,此乃国家层面的制定“法”,不采“耆老大儒”“文学儒吏”等重习俗的礼教之言,目的是要一改齐郡过于“舒缓养名”的风俗。朱博是看到了齐郡多年来形成了以礼制抵抗律令之弊端,也就是政治行政效率低下,儒生好高骛远不切实际,故而有意偏向律令,提升“吏”的地位,以求平衡儒生与汉吏。朱博并不是不知礼、律相济的价值,他是要有意地要偏于律令一端,而严复此处显然属于断章取义,在孟德斯鸠礼俗与法制决然分离的学术路径中来解读朱博,称其为“知法意者”。可见严复之所谓“法”,就是国家制定的、由上而下的规则,而具有习惯特征的“礼”,已摈斥在他的“法”概念之外了。严复的这一处理,与上述梁治平所指出的清末修律中法理派将“礼”对应于伦理道德,而逐出法律之界的做法,几乎是如出一辙的。

这一心理认同一旦建立起来,将中国政治归入“专制政体”的窠臼,就成为必然的趋势。严复译《法意》有云:“专制之精神,可一言而尽也,曰使民战栗而已。夫使其民而怯懦、而愚顽、而志气销萎矣,则其所以治之者,又奚取多立法制为!”^⑧尽管在孟德斯鸠视域里,并没有刻意贬低东方专制的意图,中国也不是他认为典型的专制政体,但是“孟氏所区,一国之中,君有权而民无之者,为之君主。君主之有道者曰立宪,其无道者曰专制也。民有权而自为君者,谓之民主,权集于少数者曰贤政,权散于通国者曰庶建也”^⑨。也就是说,君主之治不管“公治”还是“独治”,都在其所设置的法国政治理想“民主”的对立面。由此归结到《法意》最核心的一句话:“盖专制之君,以一身而兼三物,为宪法,为国家,为王者。”许明龙译作:“君主既是君主,又是法律和国家的化身。”^⑩严复说孟德斯鸠的这一结论是“先

① 孟德斯鸠:《孟德斯鸠法意》上册,第409页;孟德斯鸠:《论法的精神》上卷,第364页。

②③④⑤⑥⑦⑧ 孟德斯鸠:《孟德斯鸠法意》上册,第409、416、412、396、229、244、258、624、96页。

⑤ 比如严复曾说“孟之说亦过高已”“甚矣,孟氏之重其言过也”“此亦孟书之一短也”“孟氏此书文词,颇为时人所讥,以为征引之繁,往往伤洁;又文气不完,辄即作结”“孟氏论教之言浅矣”等(孟德斯鸠:《孟德斯鸠法意》上册,第97、103、112、125、131页)。

⑧ 孟德斯鸠:《孟德斯鸠法意》上册,第85页。许明龙译作:“专制政体的原则是畏惧。不过,对于那些怯懦、愚昧和委靡的民族来说,法律无需很多。”(孟德斯鸠:《论法的精神》上卷,第74页)

⑨ 孟德斯鸠:《孟德斯鸠法意》上册,第86页;孟德斯鸠:《论法的精神》上卷,第75页。

获我心”的,观其所下按语:

中国数千年间,贤圣之君无论矣,若其叔季,则多与此书所以论专制者合。然则中国之治,舍专制又安与归?

中国之治制,运隆则为有法之君主,道丧则为专制之乱朝,故其中谈治之策,经世之文,皆当本君主之精神而观之,而后知其言之至善。脱以民主之义绳之,则大谬矣^①。

礼与法一旦断裂,立法权与行政权又不分离,则必然陷入孟德斯鸠及孟氏之后西方现代政治学理论的死胡同,即“坏皇帝”问题,也就是在中国古代政治模式下,国家的治理必须有赖于君主的德行,如果君主“道丧”,流为专制政体就成为制度设计上难以自足的泥潭。“坏皇帝”问题,也就是所谓的“专制”,是将“礼”剥离出“法”的范畴,在学理上无法跳脱的思想之轭,由此构成中国与欧洲的二元差异,孟德斯鸠“礼学四分”的类型框架无疑是这一理论模式的关口所在。在这个意思上,将孟德斯鸠列为“西方思想家中第一个将中国划入‘专制政体’的”^②,是有道理的。同样,严复对孟德斯鸠思想复杂度的理解超过梁启超等人,“断言‘政府以专制为常’的中国人,在严复之外没有第二个”^③。

李猛曾经指出,“孟德斯鸠在运用西方术语描述中国的‘礼’的时候面临了相当大的困难”,在如何处理中国类型问题上展现出了孟氏富有洞察力的识见,但是“中国的‘礼教’是孟德斯鸠对法的精神的考察中似乎难以克服的障碍”,他最终未能妥善解决这一挑战,由此留给后人一个巨大的泥沼,“支配了后来两个世纪对中国礼教传统的理解”,不管是在西方还是在东方^④。从中国近代思想史上看,孟德斯鸠的礼法分合框架不仅深刻影响了严复,也影响了同时代一大批有识之士,构成了晚清至民国礼法断层、裂成鸿沟的观念之源,更与反礼教思潮中将礼教与帝制相捆绑的认识论一脉相承。甚至当代的中西方学术界,仍然遮蔽在这一政治类型学模式的荫庇之下,比如那位断言“政治终结论”的福山(Francis Fukuyama),便毫不客气地指出中国传统制度上最根本的问题就是“中国人从未能解决坏皇帝的问题”^⑤。福山的学说又一次自西徂东辐射过来,深刻影响了中国理论界的前沿。

至此,清末礼法之争中暴露出来的中西方法律传统间的冲突,在严复翻译《法意》的心路历程中得到了纤悉必具的展现。这一张力使严复“旬月踟蹰”,最终将“礼”从“法”的概念中割裂出去,形成“法制”/“礼俗”两分的理论框架,在严复看来如果不这样做,西方法理的体系性建构便无法通过中文翻译得到“信达雅”的最佳处理。从这个意义上说,严复所译《法意》,成为近代史上礼法断层的一个典型标本,孟德斯鸠“礼学四分”的类型学认知框架,经由《法意》对近现代以来的中国法学产生了深远影响。

三 开闸者福泽谕吉的冲击波

严复对《法意》的观点俯首称是,尤其是在接触到孟德斯鸠“礼学四分”的政治类型学后,迅速改变了自己早年对中国古“礼”的认知,究其内因,当然是传统吉、嘉、宾、军、凶分类系统对“礼”这个杂糅的混合体难以包容所决定的。但是,能够让诸如严复这样经史根柢厚实的学人,在短期内断然放弃“礼”、拥抱“法”,绝非仅仅是对西方政法学说的折服所能解释,黜“礼”隆“法”的观念必定在此前已有过相当长一段时间的积淀与发酵。

孟德斯鸠学说对中国产生影响,当然不是开始于1902年严复翻译《法意》^⑥。早在1899年,梁启

① 孟德斯鸠:《孟德斯鸠法意》上册,第87、100页。

② 侯旭东:《中国古代专制说的知识考古》,《近观中古史——侯旭东自选集》,上海:中西书局2015年版,第313页。按,黄敏兰不同意这一观点,提出“孟德斯鸠不是第一个说中国专制的,也不是唯一批评中国专制和落后的西方人”。此说固然也没错,但恰恰忽略了孟德斯鸠理论的严密逻辑(参见黄敏兰:《质疑“中国古代专制说”依据何在——与侯旭东先生商榷》,《近代史研究》2009年第6期,第82~83页)。

③ 佐藤慎一著,刘岳兵译:《近代中国的知识分子与文明》,南京:江苏人民出版社2006年版,第268页。

④ 李猛:《礼的精神:孟德斯鸠论礼与“东方专制主义”》,彭林、单周尧、张颂仁主编:《礼乐中国——首届礼学国际学术研讨会论文集》,上海:上海书店出版社2013年版,第287、290~291页。

⑤ 弗朗西斯·福山著,毛俊杰译:《政治秩序的起源:从前人类时代到法国大革命》,桂林:广西师范大学出版社2014年版,第285页。

⑥ 就严复本人而言,他在留英期间曾于1878年与驻英公使郭嵩焘见面,就已认识到:“律法思维上的差异,导致了中国与西洋在‘富强’问题上的差距”“他决定翻译法国启蒙思想家孟德斯鸠的《论法的精神》,其动机恐怕在此时就已经萌发。”(永田圭介著,王众一译:《严复:中国近代探寻富国强兵的启蒙思想家》,苏州:苏州大学出版社2014年版,第55页)

超就在《清议报》上发表《蒙的斯鸠之学说》，这是孟德斯鸠最早介绍入中国的开端。《清议报》的创办地点在日本横滨，彼时梁启超也正流亡在日本，他得以深入了解并大力推介孟德斯鸠，所借助的是何礼之的日译本《万法精理》。在严复之前，此书的中译本《万法精理》也正是从这一日译本译而来^①。换句话说，孟德斯鸠最早进入中国，是借道了日本。据侯旭东研究，明治维新以来“日本思想界的翻译与认识成为后来中国思想界流行的‘专制主义’‘专制政体’说的直接源头”，孟德斯鸠就是主要代表之一^②；具体到法学方面，自黄遵宪以来，直至清末新政中的沈家本，在引介日本明治维新以来法学成果上均可谓不遗余力^③。日本明治维新时期的思想对近代中国产生的剧烈影响不容忽视。

“明治维新之父”福泽谕吉(1834—1901)对黄遵宪和梁启超两人的思想均起到巨大冲击作用，对此学界已有共识^④。黄遵宪于1877年起担任驻日使馆参赞，历时八年完成被誉为“明治维新史”“中国研究日本的空前的著作”的《日本国志》，此书是近代日本法律、包括西方政法思想借助日本为跳板批量介绍入中国的先锋^⑤，也是将福泽谕吉引入中国的开端。此后梁启超对福泽谕吉给予大力宣传，在钦佩的程度上甚至高于孟德斯鸠。1899年，梁先生就称“日本演说之风，创于福泽谕吉氏……斯实助文明进化一大力也”“福泽氏，日本西学第一之先锋也”^⑥。1902年，对福泽予以全面评介：

能运他国文明新思想，移植于本国，以造福于其同胞，此其势力亦复有伟大而不可思议者，如法国之福祿特爾、日本之福泽谕吉、俄国之托尔斯泰诸贤是也。……福泽谕吉，当明治维新以前，无所师授，自学英文，尝手抄《华英字典》一过。又以独力创一学校，名曰庆应义塾，创一报馆，名曰《时事新报》，至今为日本私立学校、报馆之巨擘焉。著书数十种，专以输入泰西文明思想为主义。日本人之知有西学，自福泽始也。其维新改革之事业，亦顾问于福泽者，十而六七也^⑦。

由此可见，梁启超对福泽谕吉是专门予以了系统的钻研，对他生平的业绩如数家珍，对其移植西方文明新思想的贡献向往有加。梁启超自1899年之后数年内发表的论文，在内容上甚至文风上均受福泽谕吉《文明论概略》的影响，就在1902年，梁先生甚至发出了“耗矣哀哉，吾中国至今无一福泽谕吉其人也”^⑧的慨叹。

严复因留学英国，故不主张借道日本来译介、传播欧洲启蒙思想，在他的著述中也未明确提到过福泽谕吉，但是不能因此就否定他同样受到日本明治维新，尤其是受到福泽谕吉思想的影响。严复自1895年结识黄遵宪、1896年结识梁启超，之后对两人的言行颇为关注，据黄克武研究，梁启超在东渡日本后逐渐脱离康有为路线，向严复模式靠拢，与严复持续关注梁启超，对其在日本《清议报》《新民丛报》上发表的言论多有评鹭有很大关系^⑨。而这一时期，也正是梁启超极力推介福泽谕吉的时期。严复之所以不满意梁启超式的“东学”，主要是因为他提倡应直接从英文来译介西方学说与思想，他所希冀的不是步日本学坛的后尘，而是由自己来充当移植西学之先锋人物的角色。从这个意义上说，“中国至今无一福泽谕吉”式的学术空白，经由梁启超的揭橥，对精通英语的严复来说恰恰构成了巨大的共鸣和莫大的向往。严复以其所学所长想要实现的对于当时中国的价值，正如福泽谕吉对明治日本

① 参见许明龙：《孟德斯鸠与中国》，第108～110页；皮后峰：《严复大传》，福州：福建人民出版社2013年版，第268～270页。

② 参见侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近观中古史——侯旭东自选集》，第318～329页。

③ 参见李贵连：《近代中国法律的变革与日本影响》，《近代中国法制与法学》，北京：北京大学出版社2002年版，第69～89页。

④ 参见和田博德：《福泽谕吉在中国的影响》（和田博德，“中国における福澤諭吉の影響”，福泽谕吉：《福泽谕吉全集》（福泽谕吉，福泽谕吉全集）第19卷附录，东京：岩波书店1962年版；区建英：《中国对福泽谕吉的理解》（区建英，“中国における福澤諭吉理解—清末期を中心に”），《日本历史》（日本歴史）第525号，1992年2月，第63～80页；肖朗：《福泽谕吉启蒙思想在近代中国的传播与影响》，《浙江大学学报》1999年第1期，第25～33页。按，石云艳曾对相关研究予以综述：“关于梁启超如何把福泽谕吉的功绩、著作介绍给中国的研究早在20世纪中叶就已开始，60年代日本学者和田博德发表一系列论文，考察了清末民初以梁启超为代表的中国启蒙思想家、知识分子翻译福泽著作、介绍福泽业绩的情况。八九十年代以后日本学者狭间直树、石川祯浩、今永清二，中国学者夏晓虹、区建英、高力克、肖朗、刘恩慈、郑国民等从不同的侧面介绍、论述了福泽的启蒙思想及其对当时的知识分子特别是对梁启超的影响。”（石云艳：《梁启超与日本》，天津：天津人民出版社2005年版，第171页）

⑤ 李贵连：《近代中国法律的变革与日本影响》，《近代中国法制与法学》，第71页。

⑥ 梁启超：《自由书·传播文明三利器》，《饮冰室合集》专集之2，北京：中华书局1989年版，第41页。

⑦ 梁启超：《论学术之势力左右世界》，《饮冰室合集》专集之6，第115～116页。

⑧ 梁启超：《论教育当定宗旨》，《饮冰室合集》专集之10，第61页。

⑨ 黄克武：《严复与梁启超》，《近代中国的思潮与人物》，第277～296页。

的影响力。今天的学界也正是把严复之于中国的启蒙意义,与福泽谕吉之于日本相提并论,认为“严复与福泽谕吉在开国主义的启蒙传播上做了大概差不多的工作”,并将两者放在同一平台上予以深入比较^①。

福泽谕吉思想与身处古今思想大变局时期的严复以及其他启蒙思想家之间,还有另外一层撇不掉的深层联系。19世纪中后期的东亚,福泽谕吉乃是礼教(儒教)批判的开闸者,从日本刮来的这股黜“礼”之风,对当时整个中国知识界无疑都产生了诱发、解锁和冲击的心理效应。这一点是至今学术界尚未充分认识到的。

福泽谕吉的研究,长期以来因为他的《脱亚论》被视作后来日本推行军国主义、发动战争的理论渊源而偏于一隅。对此,丸山真男(1914—1996)曾揭露出了问题的症结,他指出福泽“所说的‘脱亚’,实际上是指‘脱清政府’和‘脱儒教主义’”^②。在《福泽谕吉的儒教批判》一文中,丸山说得非常透彻:

谕吉曾经在《劝学篇》和《文明论概略》中对过去的日本进行了猛烈的批判,我们不难看出,这种批判被原封不动地复制到支那身上^③。

丸山果然堪称“福泽迷”,他发掘出了中日间思想史上的真正难题,如今在理论上要“超克”的不仅仅是福泽的“脱亚论”,更在于如何面对和看待福泽在《劝学篇》(1872—1875)和《文明论概略》(1875)这两座理论高峰中所建构的“脱儒教主义”。韩东育虽然不同意丸山对福泽的美化,但是他同样认为:“按照福泽的逻辑,‘脱亚’只是想远离儒教文化氛围”,即“福泽对于被儒教主义浸入骨髓的朝鲜和清国现状的焦躁和绝望。”^④不管福泽的反儒教,针对的是旧日本,还是“朝鲜与清国”,其开启的对儒学质疑、批判乃至决裂的浪潮,无疑构成了明治思想带给晚清直至新文化运动的强烈冲击波。

福泽的“儒教批判”,本质上又是对礼教的批判,此由《文明论概略》所构建的理论体系可一览无余。《文明论概略》的思想来源,福泽自己已交代来自法国首相基佐(François Pierre Guillaume Guizot, 1787—1874)。“基佐的‘文明’观可以看作是19世纪初欧洲‘文明’观的一个缩影”^⑤,实际上也就是对孟德斯鸠等欧洲早期启蒙思想的概括与总结。在移述和阐发了基佐的文明观基础上,具体到儒学,福泽辨析其与西方宗教、佛家和神道家的不同在于“专讲人伦社会的道德和礼乐六艺之事,一半是属于有关于政治的学问”^⑥。在这里,福泽无疑看到了儒学的两条主脉络,一是人伦道德,二是有关于政治。问题恰恰是出在福泽对礼乐的理解上,他认为:

“礼”就是以尊敬长辈为主,使人民自然地知道君威的尊贵;“乐”就是在默默之中和谐愚民,使其自然产生景仰君德的感情。以礼乐征服人民的思想,以征伐制服人民的膂力,使民众在不知不觉之中各安其所,褒扬善者以满足人民的喜悦心情,惩罚恶者以警戒人民的恐惧心情,如此恩威并用,人民便似乎感觉不到痛苦了。然而,不论褒扬或惩罚,都是由君主决定的……这样,一国的君主既然成了福祸的主宰,人民也就自然把君主当做超人来景仰了^⑦。

福泽显然是偷偷地缩小了礼、乐的概念,将忠君,也就是“三纲”之一的君臣关系,抽绎出来作为“礼乐”的全部定义,由此,“礼”这一包罗万象的“混合体”被单一化,福泽的目的无疑是要将其安插到基佐式

① 参见王中江:《严复与福泽谕吉:中日启蒙思想比较》,北京:中国人民大学出版社2020年版,第138页。另外,还有高增杰:《东方近代初期的多元文明理论——以中日近代思想家严复和福泽谕吉为中心》,《日本学刊》1996年第4期,第78~92页;张华:《中朝日近代启蒙思想比较——以严复、俞吉浚、福泽谕吉的思想为中心》,北京:中央民族大学出版社2012年版。

② 丸山真男著,区建英译:《福泽谕吉与日本近代化·序》,上海:学林出版社1992年版,第9页。

③ 丸山真男:《福泽谕吉的儒教批判》(丸山真男,“福泽谕吉の儒教批判”),松泽弘阳:《福泽谕吉の哲学》(松泽弘阳,福泽谕吉の哲学),东京:岩波书店2001年版,第32页。按,文中所引用文献转引自中岛隆博著,乔志航译:《启蒙与宗教——胡适与福泽谕吉》,《现代哲学》2017年第3期,第131页。

④ 韩东育:《福泽谕吉与“脱亚论”的理论与实践》,《古代文明》2008年第4期,第76、78页。按,韩东育这一论断实际上就是出自丸山真男:“当他(指福泽)看到朝鲜和中国清代儒教主义根深蒂固的现实,并为此感到焦躁和绝望时,又反而产生出了一种确信,认为推进东洋近代化的使命应由日本来承担。”(丸山真男著,区建英译:《福泽谕吉(1834—1901)》,《福泽谕吉与日本近代化》,第3页)

⑤ 刘文明:《欧洲“文明”观念向日本、中国的传播及其本土化述评——以基佐、福泽谕吉和梁启超为中心》,《历史研究》2011年第3期,第67页。

⑥ 福泽谕吉著,北京编译社译:《文明论概略》,北京:商务印书馆1960年版,第155页。

⑦ ②③⑤⑥⑧ 福泽谕吉:《文明论概略》,第111~112、56、115、26~28、157、165、186、174页。

的 19 世纪欧洲政治文明框架中。经由这一定义,礼乐中“属于有关于政治的学问”这一半被极大地收缩,最后只剩下:“孔孟的学说,是讲正心修身的伦常道理的,毕竟是讨论抽象的仁义道德的,所以也可以称为伦理学……假使现在还想以内在的无形道德,施于外在有形的政治,想用古老的方法处理现代的事务,想用感情来统御人民,这未免太糊涂了!”^②换句话说,“企图以情感与法律相结合的方式维系民心,这也绝不适合现代的情况”,这是因为,当这一“伦理学”一旦要与政治发生联系,将异化为一种“儒术”:^③“日本的儒者中,最有才智和最能干的人物,就是最巧于玩弄权柄和最为政府所重用的人”。而儒术,归根结底仍是道德层面的东西,是在实践中所体现出来的德性,按福泽之说更多的是负面之德,也就是所谓恶德。王家骅揭示出“福泽谕吉批判儒学的泛道德主义,区别道德与政治,认为道德与政治是不同的范畴”^④,殊不知福泽通过这一批判,其目的正是要将礼乐与法制彻底切断联系,为西方政治制度的植入腾出空间。

因此,福泽逻辑推导的阀门与孟德斯鸠“礼学四分”的类型学可谓暗合,即将“礼”从政法的范畴中切割出去,强力突显“礼”中习俗道德的一面。“礼”与“法”分割之后,礼的表层礼仪便无处附着,福泽将其界定为“政府的虚威”。所谓“虚威”是相对于“政府的实威”而言的,“在最初成立政府建立国家体制时,都是为了保持国家政权,维护国体;为了维护政权,当然不能没有权威,这种权威叫作‘政府的实威’”。具体而言,“唯有根据道理,制定法律,然后用政治法律的实威,使他们遵守”;而虚威则是“制定出一套官阶、服饰、文字、语言等尊卑的体制,周唐的礼仪就是这些东西”。一言以蔽之,虚实的区别,也就是福泽视域中的礼法之别,礼的功能在于“粉饰”,弊病在于“弃实而就虚,一味粉饰外形”,“迷惑于旧习”,眼光是墨守的、复古的^⑤;政令法律则要充分考虑国情,改革进取,“以西洋文明为目标”,心态是创造的、敢作敢为的。礼学的这一弊病,被福泽推导到极致,因不知变通而活力流失,形成了一种守旧、崇古、不敢突破、教条固化的思维方式和行为作风。福泽揭露出当时的日本社会“活泼的精神完全丧失”“完全丧失了‘敢做敢为的精神’”“沉溺于停滞不动的深渊中”,认为“这就是为什么日本在德川统治二百五十年间极少有人敢于创造伟大事业的根本原因”“而且已经危及我们国家的命脉”^⑥。由此构成福泽反礼教最核心的思路。

晚年的福泽在《福泽谕吉全集》的绪言(1897 年)中说得更露骨。他指出日本社会本来为“武士道精神所熏陶,其活泼聪颖、磊落不羁,几乎成为天性,大胆至极”“正是这些不学无术之辈完成了维新大业”^⑦。言下之意,受了“儒教主义”重文循礼教育的人,活泼的天性被束缚,所以福泽高呼必须唾弃儒学,恢复“灵敏活泼,敢作敢为”的这种“我国文明的根本”^⑧。经过二十多年的思想积聚,晚年在《自传》中福泽说出了如下这段话:“在那种束缚人的礼教之下,人们怎能活得下去……我不愿为古人的礼教所束缚。”^⑨这句话实际上是福泽反对儒学、反礼教的总基调。弃儒学(礼教)之后从何处寻求精神资源,那就是“博览各国的书籍,精通世界的事情,根据世界的公法谈论世界的公事;对内修炼智德以求个人独立自由,对外遵守公法以炫耀一国之独立”,一句话,即“以学习洋学为当务之急”^⑩,福泽的《劝学篇》便由此展开。

福泽谕吉的礼教批判,采用了扬此抑彼的推论思路,彰显出心性道德论的一面,而刻意贬抑了制度典章的一面,其主观目的非常明确,那就是为西方的政治学说腾出空间,以输入“洋学”为现代化的唯一路径。从这个意义上说,福泽后来发表《脱亚论》的思想根源在十年前《文明论概略》中已播下种子,而礼教批判正是其动力之源。福泽的这一思想在 19 世纪后半叶一旦传入中国,即因近代中国与明治日本的相似性而迅速蔓延开来。严复在这样一股潮流中不可能置身事外,从严复译《法意》所采用的黜“礼”路径,与福泽在推论上的高度相似性即可得到印证。严复之所以在接受了孟德斯鸠学说后迅速放弃他原有对礼学的认识,日本燃起的这股礼教批判浪潮对整个东亚的冲击作用不容小觑,它

④ 王家骅:《论福泽谕吉对儒学的批判与继承》,《中日儒学:传统与现代》,北京:人民出版社 2014 年版,第 116~117 页。

⑤ 福泽谕吉著,马斌译:《〈福泽谕吉全集〉绪言》,附录于《福泽谕吉自传》,北京:商务印书馆 2016 年版,第 278 页。

⑥ 福泽谕吉:《福泽谕吉自传》,第 229 页。

⑦ 福泽谕吉著,王桂译:《学问论·告别故乡中津记》,《福泽谕吉教育论著选》,北京:人民教育出版社 2005 年版,第 8 页。

给严复在观念上和思想上解了锁、松了绑。

而且,福泽的礼教批判对中国思想界的深刻影响,不仅局限于晚清,对后来新文化运动的反礼教思潮起的作用同样不容小觑。新文化人所抗的“道德伦理革命”大旗,正是这一冲击波孕育下的产物。作为五四健将们之导师的章太炎(1869—1936),更是将福泽谕吉引为同道,章氏称“若中江笃介、福泽谕吉诸公,诚可为东方师表也”^①。如今我们读章太炎《诸子学略说》中所批判的儒家“苦心力学,约处穷身,心求得售,而后意歉,故曰:沽之哉,沽之哉!不沽则吾道穷矣”“儒家之湛心荣利,较然可知”“用儒家之道德,故艰苦卓厉者绝无,而冒没奔竞者皆是”等过激言论^②,与福泽《文明论概略》中“尊奉孔孟的人,即使是读书万卷,如果不从政,就丝毫没有别的用处”“亟亟于统治愚民,所以参与政治的念头也非常急切”“只知道依附当代的权贵,甚至唾面自干而不以为耻”等用语^③,几可谓如出一辙。《新青年》在创办之初,1915年第一卷第二号刊登的陈独秀文章就引用福泽谕吉之语,福泽在当时中国的影响几乎家喻户晓^④。吴虞《礼论》中的“礼乐”观,正是摘引了福泽谕吉《文明论概略》中对“礼”“乐”的定义,其云:

福泽谕吉之论吾国曰:支那旧教,莫重于礼乐。礼者,使人柔顺屈从者也;乐者,所以调和民间郁勃不平之气,使之恭顺于民贼之下也。呜呼!以福泽谕吉之言,证司马、明允、子瞻、东莱之说,而后知圣人之嘉惠吾卑贱下民者至矣^⑤!

吴虞实际上是在抄录了司马光、苏洵、苏轼、吕祖谦的几段话之后,将福泽的结论直接抄来,作为自己的观点。接着,他又搬出孟德斯鸠的“礼学四分”学说。吴虞为了要投陈独秀之所好,在搬抄各家观点时显然未经融会贯通,生疏与拼接、夹生与虚夸之处显而易见。

即便是反礼教最具深度的鲁迅,同样受到福泽谕吉的影响。鲁迅在《狂人日记》中之所以能从“歪歪斜斜的每叶上都写着‘仁义道德’几个字”看了半夜,“从字缝里看出字来,满本都写着两个字是‘吃人’”^⑥,与福泽被激发出来的“在那种束缚人的礼教之下,人们怎能活得下去”的体认,不能说没有任何关系。鲁迅说“我看不见读经之徒的良心怎样,但我觉得他们大抵是聪明人……古书实在太多,倘不是笨牛,读一点就可以知道,怎样敷衍,偷生,献媚,弄权,自私,然而能够假借大义,窃取美名”^⑦,这与福泽对“伪君子”的分析是何等的相似——“听到克己复礼的讲解之后,在思想上有人得到很大的启发,有人竟发生极大的误解,有人蔑视它,也有人虽然了解却故意装模作样以欺人,这样千差万别的情况,真伪异常难辨。如果有人虽然蔑视这个教训,但在表面上却伪装以欺人,或者相信自己所误解的一套,而把假的克己复礼信以为真的话,旁人对他是无可奈何的……这就是社会上出现伪君子的缘故”^⑧。有学者已指出“鲁迅的思想与福泽谕吉的关系更为相近,他们所思考的中心都是关于人的精神的转变即国民性改造的问题”“鲁迅当时的思考明显是受到了福泽谕吉的影响”^⑨。

不过我们必须指出,章太炎、鲁迅等人置身于中国近代社会结构发生急剧转型、外来思想学说对于传统伦理制度形成猛烈冲击的漩涡之中,他们对于伦理道德、礼法秩序等问题的反思与实践,在广度与深度上均已远远超过日本明治时期的福泽谕吉。也正是由于五四一代知识分子对中西急剧输入的各种思潮的过滤与融汇,福泽谕吉的影响已显得不那么彰显而趋于潜层。

① 章太炎:《俱分进化论》,《太炎文录初编·别录卷二》,《章太炎全集(四)》,上海:上海人民出版社1985年版,第391页。

② 章太炎:《诸子学略说》,傅杰编校:《章太炎学术史论集》,北京:中国社会科学出版社1997年版,第172~174页。

③⑧ 福泽谕吉:《文明论概略》,第56、154、87~88页。

④ 参见和田博德:《福泽谕吉在中国的影响》,福泽谕吉:《福泽谕吉全集》第19卷附录;卞崇道:《福泽谕吉的资本主义现代化思想》,中国社会科学院哲学研究所西方哲学史研究室编:《外国哲学史研究集刊》第6辑,上海:上海人民出版社1984年版,第186~188页。

⑤ 吴虞:《礼论》,赵清、郑城编:《吴虞集》,成都:四川人民出版社1985年版,第135页。

⑥ 鲁迅:《狂人日记》,《鲁迅全集》第1卷《呐喊》,北京:人民文学出版社2005年版,第447页。

⑦ 鲁迅:《十四年的“读经”》,《鲁迅全集》第3卷《华盖集》,第138页。

⑨ 张福贵、靳丛林:《中日近现代文学关系比较研究》,长春:吉林大学出版社1999年版,第56页。按,不过也有学者不认为鲁迅的观点与福泽谕吉具有本质的差异(参见董炳月:《鲁迅留日时期的文明观》,《鲁迅形影》,北京:生活·读书·新知三联书店2015年版,第67~72页)。

四 黜“礼”的延续与礼法接轨的困境

福泽谕吉的“脱儒教主义”，作为礼教批判开闸者，对整个东亚思想界均产生潜在冲击，在近代中国所引发的连锁反应至为深远。严复所译《法意》标志着礼法断层已然定型，其后因礼教派的垂死挣扎而爆发的反礼教思潮，使礼法之间的链接彻底震裂。此时学人一提起“礼”，早已不是 19 世纪以前那个杂糅的“混合体”，“礼”的旧瓶中只剩下虚仪与说教，包裹着绝对的三纲，令人想起“专制”与“吃人”。因此，当胡适在 1919 年贸然流露出中国的“礼”与西方的“宪法”具有可比性时，根本无人理会。

此后在西方中心主义多角度、多层次的辐射与影响下，礼法之间的鸿沟益趋宽深。汪晖已指出，“战后形成的以费正清学派为代表的‘挑战—回应’模式，它把中国的近代变迁看成是中华帝国对欧洲资本主义挑战的回应……可以说是‘脱亚入欧论’的翻版”^①。较“挑战—回应”模式更显直接的，要数 20 世纪 50 年代魏特夫(Karl A. Wittfogel)的“东方专制主义”和 60 年代列文森的“将儒学送进博物馆”。鄙斥为“专制”，要将之“博物馆化”，也就是要割断其与现实的联系，也就是要将之摒弃。这个要割断和摒弃的，与其说是“专制”，抑或是“儒学”，都不如钱玄同当年所呼喊的来得直接：“这个什么‘礼’，已经在一九一一年十月十日给中国‘人’陈列到博物院里去了。”^②制度层面的“礼”，才是西方移植过来的“法”的绊脚石；要为“法”的传入清道，就必须在思想和观念上将“礼”打入冷宫。可以说，中国百余年来黜“礼”隆“法”的学术生态，挥之不去的实际上正是那张若隐若现的“福泽罗网”，难怪近來有学者高呼，说“福泽谕吉应该是一个必须被超越的人物”^③。

要超越的其实不是福泽的礼教批判本身，而是黜“礼”隆“法”的思维固化，是对那个多年来被打入博物馆中的“礼”置若罔闻，将那个包罗万象的“混合体”弃之如敝屣。由此，造成了费孝通早已揭巢出的严重问题，“西洋文化并没有全盘输入，只输入了它的上层或表面的一层”“它破坏了原来的礼治秩序，但并不能有效地建立起法治秩序”“使中国的人民对传统已失信任，对西洋的新秩序又难于接受，进入歧途”^④。那么首要的一步，就是要在现代法学的学理框架中来重审“礼”的传统，将这个混合体中具有现代性的资源抉发出来，并给予法理学意义上的合理解释，也就是将传统与现代学术体系找到对应和连接的口，故而可称之为礼法接轨。在礼法断层愈演愈烈的大潮之下，尝试进行礼法接轨的学者同样不乏其人，他们提出的探索方案也不尽一致，兹略举数例。

在胡适之后，仍有学者提出礼可与宪法相对接。其中影响较大的可以王世杰、钱端升《比较宪法》(1927 年)为例，书中明确指出，“中国自与其他国家一样，历来亦自有其宪法；这种宪法并且已久具成文宪法的形式”；又在脚注中补充交代，“《周礼》颇具成文宪法的形式；论者遂有以《周礼》为中国成文宪法的起源者”^⑤。此说提出七十多年后，至 2001 年由张千帆作出了初步的论证，明确界定“‘礼’可以被定性为一部由不同时代的人们制定并逐渐修正的不断进化的宪法”^⑥。张先生说他曾受了胡适 1953 年发表于美国的一篇英文论文把《周礼》当作“乌托邦宪法”的启发^⑦。2021 年，马小红再度倡

① 汪晖：《现代中国思想的兴起》下卷第二部《科学话语共同体》附录二“亚洲相像的谱系”，第 1575～1576 页。

② 钱玄同：《请看姚明辉的〈三从义〉和〈妇顺说〉》，《钱玄同文集》第 1 卷《文学革命》，北京：中国人民大学出版社 1999 年版，第 382 页。按，罗志田曾追究列文森博物馆说的历史渊源，认为它与清末民初趋新士人从“现代”里驱除“古代”的一贯倾向一脉相承（参见罗志田：《送进博物院：清季民初趋新士人从“现代”里驱除“古代”的倾向》，《裂变中的传承——20 世纪前期的中国文化与学术》，北京：中华书局 2003 年版，第 94～130 页。但是罗先生恰恰没有关注到钱玄同此说）

③ 中岛隆博：《启蒙与宗教——胡适与福泽谕吉》，第 131 页。

④ 费孝通：《乡土中国·乡土重建》，北京：生活·读书·新知三联书店 2021 年版，第 192～193、68、129 页。

⑤ 王世杰、钱端升：《比较宪法》，北京：商务印书馆 1999 年版，第 16 页。

⑥ 参见张千帆：《传统与现代：论“礼”的宪法学定性》，《金陵法律评论》2001 年春季卷；张千帆：《为了人的尊严：中国古典政治哲学批判与重构》第四章“在自然法与一般法之间——关于‘礼’的宪法学分析”，北京：中国民主法制出版社 2012 年版，第 184 页。

⑦ 参见胡适：《中国传统中的自然法》(Hu Shih, The Natural Law in the Chinese Tradition)，《自然法学会公报》(Natural Law Institute Proceedings)第 5 期，诺特丹：圣母大学出版社 1953 年版；收入胡适著，周质平编：《胡适英文文存 2：中国哲学与思想史》，北京：外语教学与研究出版社 2012 年版，第 333 页。

议,“‘礼’在中国古代无疑具有‘宪法’的地位与作用”“礼无疑应当是接纳舶来宪法的平台”^①。

殊为可惜的是,前后几位学者彼此缺乏参考,未能形成接力效应,尤其是对胡适在《中国哲学史大纲》中对礼的界说未予留意。因此,各家之间虽在结论上相仿,但在论证逻辑上并不一致,学理分析也显得较为单薄。如果仅仅将《周礼》对应于成文宪法,这显然不是“礼”的全部,礼与不成文宪法之间交织程度之高是众所周知的。参照卢梭《社会契约论》中对法律的分类,政治法、民法、刑法之外还有第四种法律“风俗和习惯,尤其是舆论”,卢梭认为,“这是各种法律之中最重要的一种……只有它是国家真正的宪法”“个别的规章只不过是穹隆的支架,而唯有慢慢形成的风俗才是最后构成穹隆顶上的不可动摇的拱顶石”^②。卢梭所谓“真正的宪法”,显然与“礼”的关系至为密切,有学者正是立足于这一思路,将“礼”中偏于风俗和习惯的一面对应于西方的自然法。

将礼对等于自然法,最早是由梅汝璈(1904—1973)于1932年提出来的。梅汝璈认为:“‘礼’在英文中最相称的名词应该是‘自然法’(Natural Law, The Law of Nature)。”他还说:“‘礼’(自然法)与‘法’(现实法)非但不对峙或抵触,而且它们彼此还是相扶相助的。”^③此后,中外学界持此观点者不乏其人,比如李约瑟在《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》中便指出,相对于“法家把他们的全部重点放在‘成文法’(‘法’)上”“儒家则与此相反,他们坚守一套古代的风俗、习惯和礼仪……这就是‘礼’,我们可以把它等同于自然法”^④。另外,还有台湾梅仲协的论文《法与礼》(1969年)、梁治平的专著《寻求自然秩序中的和谐》(1991年)作出的论证也曾为学界所关注^⑤。不过,倡导这一中西对接方案的学者,大都认为礼与自然法之间只可大致对应,并不具有严格的对等性,比如李约瑟在有一处提到“法理学上的自然法”这个概念,后加括号随文注,说“有点相当于‘礼’字”^⑥,梁治平在着力论证“礼在本质上可说是‘自然的’”,同时也比较分析了“二者的歧异,尤其是根本上决定其文化蕴涵的思维方式的深刻差别”^⑦。直至长期浸润在西方法治环境中的两位海外华人,最近已直言不讳:“中国没有日耳曼世界那种自然法的概念。”^⑧

此外,还有学者提出“礼”应界定为与成文法相对的习惯法,认为“中国社会唯一适用的法律是没有实在性和公共性的称为‘礼’的习惯法”^⑨。也有学者将部门法一一与“礼”匹配,认为政事法+民事法庶几近似,陈顾远(1896—1981)便是这一观点的倡导者。在成书于1935年的《中国法制史》中,陈顾远就反对将“法”置于“礼”的对立面,主张采用广义的“法”,即制度之统称,“对于中国法制史之范围,不仅限于法律一端,举凡典章文物刑政教化,莫不为其对象”,认为“儒家之礼治,不特高居刑律之上,抑且深入刑律之中,使刑律之为礼化也”^⑩。沿着这一思路,陈顾远于1959年完成《儒家法学的价值论》,提出了他的代表性观点:“儒家重礼,礼乃无文字的信条,追溯今日政事法、民事法于古代,舍礼

① 马小红:《清末民初礼与宪法关系的反思——兼论中国古代社会的共识》,《现代法学》2021年第4期,第3、11页。按,马小红在《礼与法:法的历史连接》一书中即已初步提出“礼与宪法具有类似之处”的观点(马小红:《礼与法:法的历史连接》,北京:北京大学出版社2004年版,第79页);在该书修订本的附录《专题之二:“礼治”的改造》中也论及“礼治”与宪法的关系(马小红:《礼与法:法的历史连接》,北京:北京大学出版社2017年版,第458页)。

② 卢梭著,李平沅译:《社会契约论或政治权利的原理》,北京:商务印书馆2011年版,第61~62页。

③ 梅汝璈:《中国旧制下之法治》,收入梅小璈、范忠信选编《梅汝璈法学文集》,北京:中国政法大学出版社2007年版,第313、314页。

④ 李约瑟著,何兆武等译:《中国科学技术史》第2卷,北京:科学出版社2018年版,第579页。对于李约瑟“礼即自然法”的观点之分析,参见肖洪泳:《西方汉学家论中国自然法传统》,《政法论坛》2022年第4期,第181~184页。

⑤ 参见两家对礼等同于自然法之说的综述:俞荣根:《儒家法思想通论》,桂林:广西人民出版社1998年版,第41~44页;梁治平:《寻求自然秩序中的和谐:中国传统法律文化研究》,北京:商务印书馆2013年版,第324~347页。

⑥ 李约瑟:《中国科学技术史》第2卷,第582页。

⑦ 梁治平:《寻求自然秩序中的和谐:中国传统法律文化研究》,第342、334页。

⑧ 黄基明著,刘怀昭译:《王康武谈世界史:欧亚大陆与三大文明》,香港:香港中文大学出版社2018年版,第185页。

⑨ 昂格尔:《现代社会中的法律》(Robert M. Unger, *Law in Modern Society: Toward a Criticism of Social Theory*),纽约:自由出版公司1977年版,第93~96页。中译文引自张冠梓主编:《法律人类学:名家与名著》,济南:山东人民出版社2011年版,第352页。

⑩ 陈顾远:《中国法制史》,上海:商务印书馆1935年版,第2、58页。

莫求。”^①他在1964年出版的《中国法制史概要》中对于早年考虑欠周的政事(组织法规、人事法规)、民事(家族制度、婚姻制度、食货制度)两大块予以了详细论述,并试图对礼与法进行整体性对接:

儒家将礼之地位推崇如此之高,致与现代所称之法相等,于是遂以成年制度表示于冠礼中,以婚姻制度表示于婚礼中,并于丧礼中表示家族及亲属,于军礼中表示军法及战律,于宾礼中表示出国际和平法则,与祭礼中表示宗法社会组织。推而如《周礼》为纪制度者,礼书或《礼志》为纪各朝改物立仪者,亦皆以礼是称,礼也者,广义之法也,律亦受其支配也^②。

陈顾远试图将“礼”拆解开来,与现代各部门法的分枝逐一对接,这正如张维迎、邓峰所指出的,“从部门法的角度来说,礼的内容包括了今天的诸多法律部门,从宪法、行政法、经济规则、婚姻家庭以及本文所强调的民法”,同时,“礼的执行是多重的,是由其规则中同时具有现代意义上的宪政、行政和民事规则而决定的”^③。

这一处理固然是综合吸收了各家对接方案的优长、做出妥协和平衡的结果,但是同样造成了另外两项弊端。其一如徐忠明所指出的,“对于中国法律史研究来说,几乎所有的理论和方法都是进口货或舶来品,因此,用西方学者在研究西方社会过程中形成的理论成果来分析和解释中国法律史,难免‘枘凿’,得出的结论也难免‘尴尬’”^④,可见如此硬对接,势必造成严重的榫口不咬合、轨道对不准等诸问题。其二更为严重的,则如刘广安所说,仅仅这样“简单地从现代部门法体系出发,随意选择分割传统法典内容和法律体系,使传统法律体系的整体性和历史性受到了破坏,导致了认识上的主观性和结论的片面性”^⑤。换句话说,分道接轨本身实际上消解了“礼”的整体性。

因此,只能退回到陈顾远对“礼也者,广义之法也”大脉络的认定上。此后,马小红着力倡导现代“法”的历史连接应当是传统的“礼”,正是对陈顾远此说的再延伸。她指出用现代法的概念剖析中国传统社会的法,“法的精神、理念、理论等内容则用‘礼’字来表达”“古之礼字有今之法意,今之法字有古之礼意”;正是经过了晚清以来的礼法断层,造成“礼字的含义逐渐萎缩”,法字的内涵“不断扩容,其将古代社会中礼所包含的有关部分,如法的价值观、精神、理论等纳入其中”^⑥。这正是经过清末修律、《法意》传播、民初反礼教直至此后几代中国法学家持续黜礼隆法的直接结果。问题已经非常明朗,礼法接轨之所以难以奏效,问题的根是在学术界试图用西方法学的“确定性”来解析那个混沌杂糅的混合体“礼”^⑦,而“礼”恰恰难以精确切割以对应于某一具体法律的枝与叶,而将在法理层面与现代法学的整个根株相呼应。

王赓武曾经指出:“‘礼’是个绝妙的概念。在某种程度上说,它是中国的法治替代品。”^⑧所谓“绝妙的概念”,正是难以向这个曾经在传统世界发挥着有效法律效力的“混合体”轻率动刀。由于近代中国在社会结构、经济体制、生活方式、价值观念等方面发生了深刻的转变,一旦对“礼”动起刀来,势必牵一发而动全身,关联到对维持礼治的土壤与地基及其现代化路径的整体洞察与推究。为此,学术界的思路逐渐从正对着“礼”作批判性解构,转向对中国社会转型作分学科、多角度地分解考察,近年来在政治伦理、社会经济、城乡基层、民俗地域等诸多方面均取得了有益的探索。但也正是由于分科的逐渐细密,壁垒渐趋深重,又造成“礼”的整体性被强硬肢解,各个学科各取其中的一手一足。也就是说,看似对于传统社会和现代中国的各个方面的研究均取得了丰硕成果,却在一定程度上造成了两者之间的鸿沟越来越宽深,传统的礼与现代的法之间变得渺不可及。礼法接轨的当代困境,恰恰就是出在不敢向作为混合体

① 陈顾远:《儒家法学的价值论》,范忠信、尤陈俊、翟文喆编校:《中国文化与中国法系——陈顾远法律史论集》,北京:中国政法大学出版社2006年版,第397页。

② 陈顾远:《中国法制史概要》,北京:商务印书馆2011年版,第329页。

③ 张维迎、邓峰:《国家的刑法与社会的民法——礼法分野的法律经济学解释》,《中外法学》2020年第6期,第1413、1418页。按,此文虽然已吸收多位学者的研究,但并未留意到最为关键的陈顾远之说。

④ 徐忠明:《关于中国法律史研究的几点省思》,《现代法学》2001年第1期,第11页。

⑤ 刘广安:《中国法史学基础问题反思》,《政法论坛》2006年第1期,第29页。

⑥ 马小红:《中国法史及法史学研究反思——兼论学术研究的规律》,《中国法学》2015年第2期,第231页。

⑦ 参见胡永恒:《方向与方法:反思中国法律史研究》,北京:社会科学文献出版社2022年版,第22~26页。

⑧ 黄基明:《王赓武谈世界史:欧亚大陆与三大文明》,第52页。

的“礼”动刀,而只满足于各学科内部的隔离式取样化验。

要想突破这一困境,唯一的路便是直面礼治本身,解析与开发的路径固然可以分学科、分层次、分类别,但是研究者必须对这个杂糅的混合体有足够的体认,把握住“礼治”的整体架构和内在活力,从而在研究中融入一种突破学科局限的努力。想当年,福泽谕吉能够直刺礼教的弊端,是因为他对经史义理的传统有着足够的积淀。他在《自传》中坦陈:“我却是一个读过大量汉文书的人……我从少年时代就跟一位严师学过艰涩的经史,而且是相当地用功。《左传》《战国策》《史记》《汉书》固不待言,就连《诗经》《书经》那样的经义和《老子》《庄子》那种微妙有趣的哲学也都听先生讲过,而且自己也曾研究过,这是丰前中津藩的大儒白石先生所赐。我明知经史之义而装不知,却屡次抓住汉学的要害,不管在讲话或写作上都毫不容情地予以攻击。”^①正是早年入于经史、中年出乎经史的相同经历,章太炎才将福泽引为同道。五四反礼教的志士们,诸如傅斯年、钱玄同、鲁迅等,无不对礼教、法度下过一番庖丁解牛的工夫。鲁迅能将一柄尖刀直刺进“吃人的礼教”,那是因为他对古礼的理解深度迥出侪辈,他“几乎读过十三经”^②。当年直刺“礼”之弊端者的这一番学养与工夫,如今要试图抉发“礼”之精华者,又何尝能够逾越得过!

收稿日期 2022-09-24

作者顾涛,文学博士,清华大学历史系副教授。北京,100084。

The Genealogy of the Genesis of the Break-up Between “Rites” and “Law” in Modern Times

Gu Tao

Abstract: Caused by the revision of the judicial system in the late Qing dynasty and the violent shock of more than 20 years around the May Fourth anti-*lijiao* (feudal ethical code) ideological trend, the dispute between the traditional “*li*” (Confucian Rites) and the modern “law” broke into a chasm. Yan Fu’s translation of Montesquieu’s *The Spirit of the Laws* (*Fayi*), from 1902 to 1913, provides a typical specimen to scan the above-mentioned dispute from the perspective of conceptual history. On the basis of the typology framework of Montesquieu’s “four divisions of rites”, Yan Fu finally separated “rites” from the concept of “law”, forming a theoretical framework of “legal system”/“rites and customs” which constitutes the theoretical source of the break of “*li*” and “law”. As the initiator of the criticism of East Asian feudal ethical code, Fukuzawa Yukichi wrote *An Outline of a Theory of Civilization* (1875), setting off a wave of criticism of feudal ethical code in Japan, which caused a deep-seated induction, deblocking and impact toward the Chinese intellectuals from the late Qing dynasty to the May Fourth Movement period. Since then, the academic ecology of deposing “*li*” and promoting “law” has gradually developed into a trend. The academia has proposed a variety of schemes for the integration of “*li*” and “law”, but it generally presents the problem of inaccurate docking due to insufficient academic foundation. The contemporary dilemma of the integration of “*li*” and “law” is closely related to the academic status of the isolated sampling research among different disciplines. The key reason is the lack of a grasp of the integrity and internal vitality of the “rule of *li*”.

Keywords: Relationship between “Rites(*li*)” and “Law”; Criticism of Feudal Ethical Code; *The Spirit of the Laws*; Montesquieu; Fukuzawa Yukichi

【责任编辑 李 恒 吕满文】

① 福泽谕吉:《福泽谕吉自传》,第170页。按,福泽所说的“大儒白石先生”,指日本汉学家白石常人(1815—1883)。福泽在他的指导下,系统研读过一批汉文经史典籍,《左传》就反复读过11遍。

② 鲁迅:《十四年的“读经”》,《鲁迅全集》第3卷《华盖集》,第138页。