

制度竞争与思想的谱系

苏 力*

摘 要 西周初年,就如何治理齐鲁,姜太公与周公分别提出了“举贤尚功”和“尊尊亲亲”的制度原则,同时也成功预言了对方制度实践的结果。事后来看,这可谓一场跨越数百年的自觉的制度竞争和自然实验。这一轶事值得从四个方面进行分析:①周公太公各自提出的制度原则的语境必要性和必然性;②“尊尊亲亲”如何因实践结果和理论逻辑在与“尚贤”的制度竞争中最终被重塑甚或淘汰;③这一制度竞争也逐步改变和影响了从孔子到汉儒的相关表达;④这一更可能是后人杜撰的轶事中隐含的制度与思想研究的启示。

关键词 尊尊亲亲 举贤尚功 选贤与能 制度竞争

长大后我就成了你。
——流行歌曲

一、也许是杜撰的国策之争

《吕氏春秋》《淮南子》和《韩诗外传》都曾有一段大同小异的记述,当年,姜太公吕望与周公旦受封齐鲁后,就各自治国的方略和制度,曾有过这么一段坦承直白近乎简单粗暴的交流。

太公:“你会以何种方略治理鲁国?”

周公:“尊尊,亲亲。”

太公:“鲁国会逐渐衰落的。”

周公:“你治理齐国会是何种方略呢?”

太公:“举贤,尚(上)功。”

* 北京大学博雅讲席教授。

周公：“日后齐国一定有人弑君夺权。”〔1〕

《吕氏春秋》以此来赞扬政治家的远见卓识(长见)，《淮南子》《韩诗外传》则赞扬太公和周公是圣人，见微知著。数百年后，齐鲁两国的结局与太公和周公的预判居然非常近似。齐国确实国力日增，直至齐桓公尊王攘夷，成为春秋第一霸主。但太公之后 24 代，田氏取代了姜氏，篡夺了国政。即便如此，齐国总体上仍是强国。鲁国国力则日衰，34(《淮南子》记为 32)代后，鲁被楚国灭了。

这则记载令我印象强烈，不只是两位政治家见微知著，而且有，在政治治理中，他们集中关注基本政治制度和原则，与之相伴的利弊，以及制度实践的长期后果。

但我贪得无厌，有更多疑惑。既然两位治国方略如此不同，难道太公和周公就不曾就此分析、讨论或争论哪种方略和制度更好，更理想，更符合人性？他们能否在制度上相互取长补短，适度综合，找出一个后人常常相信只要努力就一定会有的“万全之策”？如果两人就此有所争论，或没争论但还是相互参考学习了，那都意味着，他们认为可以通过思考来发现，或通过听取多种内在冲突的意见来综合创造，一个大致说来放之四海而皆准的治国方略。这会是一种目的论的理性主义政治哲学。甚至，若仅就方案本身的利弊权衡后仍坚持自己的方略，也可以归于这一进路。此外，我还很想了解他们就对方治国方略的长期后果给出的那个预判，究竟意味着什么。反对？或批评？甚或，惺惺相惜，只是临别前的相互告诫？换言之，即便预见并提醒了对方，未来可能的风险，周公也并不反对太公“举贤尚功”，太公也完全接受和认可周公的“尊尊亲亲”。他们完全可能认为，治国更多需要的是今天学人说的“实践理性”；即便山水相连，齐鲁两国也不可能适用逻辑统一的方略，具体治理一定需要基于情境和大量具体信息的更精细的分析、判断和应对。完全理解对方的处境，也相信对方的政治才能和智识，完全尊重对方的选择，他们给出的预判只想道声珍重。

我其实不大相信姜太公与周公旦有过这场对话。因为史家记叙人事，特别是当时的言词，与文学创作虽“不尽相同而可相通”。〔2〕更何况《吕氏春秋》成书时据周初已 800 多年了，《淮南子》和《外传》距周初则有 900 年之久。怎么可能，在周初，谁能用甲骨文或金文如此细致记录两人的会面、议题和对话。最多只有口耳相传的传闻，但那不成证据。我更趋于认为，这则记录是战国末期和汉初士人以其后见之明，依据齐鲁两国几百年的实在历史，杜撰出来的。太公和周公的言辞如此简洁，各自的主张反差如此鲜明，对可能的后果如此直言不讳，对读者都太有冲击力了，也很有戏剧效果。这也符合人们对太公和周公这两位先贤哲人的想象和期待；即便不完全符合，却也能再生产并打亮两位熠熠生辉的形象，有某种半神性。这都令我更

〔1〕 许维通：《吕氏春秋集释》，中华书局 2009 年版，第 225 页；何宁：《淮南子集释》(齐俗训)，中华书局 1998 年版，第 765 页；许维通：《韩诗外传集释》，中华书局 2009 年版，第 364—365 页。三书中，《吕氏春秋》中记述周公的方略为“亲亲上恩”，其余则大同小异。

〔2〕 钱钟书：《管锥编》(1)，三联书店 2001 年版，第 272—273 页。

相信这是作者的修辞追求。鉴于当时这类话语的可能的预期受众,讲故事要比思辨论证更有说服力——想想那些根本不可能的中西方古代寓言:无论是守株待兔的农民还是吃不到葡萄说葡萄酸的狐狸。

但即便文中记述完全是杜撰,对本文也不重要。重要的是,我们能从全部“假”中看到什么“真”,并且有意义。真有。这就是,至少战国末期西汉初年,当吕不韦的门人或汉初的刘安和韩婴,记载、传抄甚或杜撰这则轶事之际,他们已分享了一个已得到历史验证的有关制度竞争的共识,他们希望以生动有力的表达,让更多士人理解接受。至于最先悟出这个道理的,究竟是太公/周公,或是吕氏门人/刘安/韩婴或其他什么人,时间在周初、战国还是汉初,那对中国政治法律思想的编年叙事或许有意义,对本文关注的知识谱系问题,思想因何发生和演变,没太大意义。

二、主张者各自的语境

与今天讨论国政问题的学人不同,姜太公和周公都是政治家和实践者,当时肩负了治国的政治责任。这一制度角色使他们必须关心真实、具体且迫切的难题或麻烦,揣摩最现实的风险,以及相应治国方略的成本和收益。即便他们的治国方略很容易为今天的学人归纳为某种理论,或从现有的某种理论中演绎出来,同抽象的人性相勾连,但这都不会是太公和周公的关注。他们的决策会有理论寓意,但他们更可能不在意理论。为了有效具体的应对和创新,他们甚至可能必须反对那些众所周知的命题,或是不得不反对(或捡回)自己曾明确支持(或反对)的某些主张,一个很典型的例子就是后面会提及的西周王位继承问题。

他们很可能也不那么在意一些抽象的人性,而更在意过于信赖这一或某一人性会惹出什么大的麻烦。事实上,周公和太公各自主张的“亲亲”与“尚贤”,乍一看,是对立的,其实都符合人性——我说的是人的天性,即生物本能,有别于今天我们被告知人应当具有或信仰的教义化/美化的所谓“人性”。我们更爱家人并非因信仰或懂得了“爱有差等”,我们只是更爱家人而已。但我们也总是更喜欢好人、能人、聪明人、优秀或出众的人,包括相貌和体格,无论求偶或交友;甚至会因此而容忍这些人在其他方面的一些明显缺点。然而,无需特别敏感,从太公与周公的对话中,我们都能察觉,在试图借助或利用这些人性特点之际,他们都更在意甚至警惕,若迁就了这一人性特点,会有什么不可欲的长期社会后果,即那些可能影响许多人甚至一国的重大后果。

太公和周公都有丰富政治社会军事经验。如果在这个问题上,真如史书上表现的那样,他们未讨论也未有争论,那么最可能的是他们深知:没有什么稳固、统一、所谓“最本质”的人性和制度来保证永恒意义上的“长治久安”,制度选择只能针对具体现实迫切的难题,因此各有利弊和风险,不能指望有放之四海皆最佳的制度选择。即便再努力,有时,人算也不如天算。抽象

理论分析和争辩没太大意义,那只能交由政治行动者面对现实做出更切实的选择。

联系当年他们尤其是周公的政治责任和处境,更能看清这一点。据《史记》(鲁周公世家),西周建立次年,周武王就病重,接着就去世了,继位的成王尚在襁褓之中。作为武王的弟弟和最重要的政治助手,周公便成了西周政治的核心,实际主政。尽管受封于鲁,周公的政治责任其实是整个西周,他的施政方略因此首先要顾全和服从这一大局;鲁则由周公长子伯禽治理。与此同时,周公还面对一个重大挑战是,出于攀比羡慕嫉妒恨,周公的庶兄弟管叔和鲍叔散布流言,称周公图谋篡位,后来又公开反叛,被周公镇压。这一切都压缩或限制了周公可能的政治方略选择,他必须稳妥。

“举贤尚功”从各方面看都不宜作为西周政治的基本方略,尽管周公主政期间,一直非常重视人才考察和选用。^{〔3〕}这种“言行不一”有大局考量,也有策略考量。从大局来看,“举贤尚功”的核心是鼓励竞争,政治地位和权力分配完全依据竞争者的才能和功绩。这当然有好处,但从大局来看,在武王以革命方式(“臣弑君”)建立西周后,面对交通不便政治文化不统一的广阔农耕各地,为重建秩序,整合政局,必须以某种方式创造周天子的政治权威(“尊尊”)。若竞争优先,不仅不利于合作和整合,更可能容易引发和激化矛盾。此外若主张“举贤尚功”,也不利于周公辅助成王主政。因为,在西周创建过程中,周公功劳卓著,素有贤能之名,而夏商两代一直都有“兄终弟及”的传统。这不仅容易令人怀疑周公别有所图。而且主政期间,即便周公出于公心“举”了谁,也容易令人猜忌,任何不满都会落在周公身上。这等于主动为管、蔡散布流言攻击周公提供了口实。若阴谋得逞,管、蔡还能据此主张他们的政治野心。

相比起来,看来保守的“尊尊亲亲”,作为国策,反倒更有利于西周初年政治架构(也即政制/宪制)的创新和稳定。夏、商两代的政治架构一直是部落联盟制,也即夏、商仅仅是众多部落中的老大,成千上万部落间的联系是非制度化的,很不稳定。殷商败于周的教训之一就是商纣王无法诉诸制度,合力抗周。周初因此尝试创新宪制:通过“分”土地和人民给周天子的兄弟叔侄和少数异姓功臣,在西周实际或可能控制的区域“建”众多诸侯国,并通过等级“封”爵制度组织起来,“以蕃屏周”,^{〔4〕}以宗法替代部落联盟,构建一个政治上更层级化联系更紧密的大国,巩固并拓展西周治理的疆域。在这一体制下,诸侯有义务服从周天子,贡献财物(实物税),并参与重要战事。这大致就是《诗经》中说的“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”,就是

〔3〕 事实上,周公本人“一沐三捉发,一饭三吐哺,起以待士,犹恐失天下之贤人。”[汉]司马迁:《史记》(鲁周公世家),中华书局1959年版,第1518页。甚至,追溯起来,周公,而非周公的兄长管叔蔡叔,所以成为周武王最重要的政治助手,以及姜太公成为周武王最重要的军事助手,都因为西周初年的政治实践,在亲亲的实际也很看重贤能。

〔4〕 杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局2009年版,第420、1308、1475、1536页。

后来孔子概括并坚持的“天下有道，礼乐征伐自天子出”。〔5〕但这个制度首先必须大大提高和确立周天子的法定政治地位，把天子、诸侯、卿大夫、士之间的等级关系制度化。

另一重要宪制变革则是把殷商兄终弟及加父死子继的继承制改为嫡长继承制。只有建立了确定有序的继承制度，才能有效打压乃至消除每一次围绕王权转移可能引发和激发的政治野心、阴谋和风险，保证高层政治稳定。管、蔡散布周公篡权的流言所以有人信，重要因素之一就是西周继承制度尚未确定。当初武王起兵反抗商纣王时，为了政治动员，对商纣王的指控之一就是他不重用自己的弟弟。〔6〕到了西周初年，这就成了不利于西周统治集团内部团结和权力有序转移的政治遗产之一，必须彻底清除。

但要完成这两项宪制改革创新，太难了。周武王死得太早，成王年幼，自然没有政治权威，没有确定的先例可以诉诸，也没有多少其他条件或资源可利用。“亲亲”因此被开掘出来了，周公挪用了家族血缘关系来创新西周宪制，希望“兄弟阋于墙，外御其侮”。〔7〕事后来看，这就是为弥补当时西周各地政治经济文化联系不足而对血缘亲缘关系这种生物性资源的利用。在福柯视角下，这就是对人体及其自然情感的利用和征服。〔8〕但“尊尊亲亲”也可以说是周公的自我表白，甚或自我宣誓承诺，这既有助于抵消管、蔡的谣言，也能消解管、蔡潜在野心的政治合法性。

虽然同为西周功臣，太公与周公在很多方面非常不同。最重要的是，姜太公是异姓诸侯，他与周天子的关系既不是“亲亲”，也不是亲亲层面的“尊尊”（不是同姓诸侯中大宗与小宗的关系），最多只是政治层面的“尊尊”；而这一层寓意在周初还不显著，要等到齐桓公“尊王攘夷”时，这一点才明晰起来。作为功臣和政治核心成员之一，太公自然也非常关心周的长治久安，但他也应当懂得，“不在其位，不谋其政”。有些事他没法操心，不好操心，甚至不该他操心，否则容易引发猜忌：是否有觊觎之心。不仅为避嫌，甚至为更好实践对周天子的“尊尊”，太公似乎也不应在自己封国内强调“亲亲”。他似乎只适合主张和倡导“举贤尚功”，尊奉周天子，乃至必要时，有能力“勤王”“尊王攘夷”。《史记》中记载姜太公贫寒出身、军事生涯，是兵家先驱。如果为真，这都会塑造他，促使他更强调个人努力，严格论功行赏，依据能力和功绩拔擢人才，〔9〕换言之，他会更倚重一个注重竞争的制度。在这一点上，兵家与后来的法家是相通的。

〔5〕 余冠英：《诗经选译》（北山），人民文学出版社1985年版，第131页；杨伯峻：《论语译注》（季氏），中华书局1980年版，第174页。

〔6〕 “离遏其王父母弟”“遗其王父母弟不用”。《史记》（周本纪），第121、122页。又请看，“昏弃厥遗王父母弟不迪。”《尚书正义》（牧誓），北京大学出版社1999年版，第285—286页。

〔7〕 《春秋左传注》，第423—424页；郭国义等：《国语译注》（富辰谏襄王以狄伐郑及以狄女为后），上海古籍出版社1994年版，第37页。

〔8〕 Michel Foucault, *Discipline and Punish, The Birth of the Prison*, trans. by Alan Sheridan, Vintage Books, 1977.

〔9〕 《史记》（齐太公世家），第1477—1479页。

但是,即便在军事上相对简便可行,今天几乎人人觉得理所当然,在政治上,“举贤尚功”却不是个容易推行的制度,也因此并非一个天然有利无弊甚或利大于弊的制度。首先它比“尊尊亲亲”复杂多了。要持续汇集大量准确的绩效信息,还要坚持统一客观的评价标准。这在西周时期,很难。还不能光凭口碑(借助于所谓民意),那太容易被人操纵,会便宜了伪君子或野心家。此外,“举”还必须有一个有见识和判断力,有绝对权威的君主。当时的成王显然达不到这个要求;而且,只要实行嫡长继承制,后世君主也很难一一达到这个标准。一旦君主没有基于见识的杀伐决断,所谓的“举贤尚功”就会制造政治纷争,激化矛盾,就会是内斗、内耗、内乱,往往还是不择手段。周公对太公的告诫可谓深知利害,也切中要害。

仅凭对周公、太公身世以及周初政治格局的简单了解,作此番演绎,即便人情合理,也未必靠谱。但我没想真实再现周初的政治格局,我想说的只是,任何有效决策必须针对决策者当下的具体难题,针对他无法推卸的责任,一定得在给定制度环境和传统内,借助他有可能获得的资源,做他认为最重要、最恰当和最迫切的事。你可以有“替万世开太平”的追求,却更要知道理性、个人能力和历史条件甚至资源都有限。有些事,哪怕知道长期后果并不可欲,但如果就是此刻的必须,为“救世”,就只能先这样做,即便后人误解。有许多事,只能留给后人。

这或可以解说,文中为什么没提周公和太公争论、辩论或讨论。可以因为这事本就是杜撰,却不大可能是两位礼让、谦逊,各自保留意见。作为杰出甚至伟大的政治家,周公和太公应都能理解,对方的选择有重大风险甚或结果注定糟糕,不大可能是对方脑子不清,不明人世的道理。而更可能是,治国方略中就根本没有“万全之策”或“真理”这张牌,你就不能指望“真理越辩越明”,并强加于人。^[10] 这其实是一种“道不同,不相为谋”的智慧。^[11] 但不只是“不争论”,更重要的或许是周初的局限条件下不得不如此设计和创设的封建宪制格局,令周公和太公在齐鲁两地,在此后数百年间,各自独立推进却也是合作了一次不可能复制的伟大自然实验,展开了人类历史上最早的一次自觉的制度竞争!

三、贤能政治的胜出

结果是,传统的“尊尊亲亲”,但尤其是“亲亲”,在国家政治层面被淘汰出局。

[10] “不搞争论,是我的一个发明。不争论,是为了争取时间干”(《邓小平文选》卷3,人民出版社1993年版,第374页)。但有很多学者也早就指出过,有许多问题,争不出头绪,不会缩小分歧,相反会扩大分歧。如,“道德辩论只是加深分歧,而不是沟通分歧。”(美)理查德·波斯纳:《道德与法律理论的疑问》,苏力译,中国政法大学出版社2002年版,第8页。又请看,Charles Larmore,“Pluralism and Reasonable Disagreement”,*The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, 1996, 拉莫尔引证了波德莱尔、蒙田、潘恩、昆德拉以及罗尔斯等来支持或解释这一命题。

[11] 《论语译注》(卫灵公),第170页。

鲁国一直拖到战国末期公元前 249 年才被楚国灭了,但鲁国总体上一直不如齐国(以及其他强调举贤尚功的诸侯国)强盛。但这可能还不重要,重要的是,虽然鲁国没出现田齐取代姜齐或“三家分晋”的政局变革,却难说鲁国就比齐国或其他诸侯国在政治社会上更安定祥和。

《史记》(鲁周公世家)摘要了鲁国历史。从周公长子伯禽开始的最初 200 年间,鲁国还算安定。但从鲁武公开始,数百年间发生了一系列令人瞠目的夺位乱政的丑事恶行:弟弟暗杀哥哥自立;因国君偏爱而废长立幼,引发政局动荡;国君甚至夺长庶子的未婚妻“自妻之”,生下儿子,旋即立为太子;阴谋家先劝说摄政的兄长杀弟弟/太子,不成,怕阴谋暴露,便转而劝说并说动了弟弟/太子暗杀了摄政兄长;鲁国国君与夫人一同访齐,这位夫人居然与齐国国君私通,鲁国国君痛斥夫人后,却被齐国国君的儿子勒死;以及孟孙、叔孙、季孙三家臣子攻打昭公,昭公逃亡,等等。乃至孔子感叹,鲁国道德礼仪堕落得也太不像话了!好像一直遵循着周礼,其实完全相反!^[12]

不可能有多少读者有时间或有兴趣细致了解鲁国历史,但起码听说过一些至今传诵的名言或格言,都曾与当年鲁国的政治动荡有关。大名鼎鼎的“不去庆父(或庆父不死),鲁难未已”。^[13]“吾恐季孙之忧,不在颛臾,而在萧墙之内也。”^[14]虽不像田氏篡夺了齐国国政,但鲁国有四位君主当政时,权力一直为季氏掌控,乃至鲁国百姓都不知道国君是谁。《左传》因此重复了另一句名言“器与名,不可以假人”。^[15]鲁国的麻烦因此不只是姜太公指出的国力衰落,还有周公从一开始就试图以“尊尊亲亲”来避免的政治动荡和大权旁落。但无情的历史经验表明,“尊尊亲亲”也没能保证或促成鲁国,相比于同时期其他诸侯国,政治上更稳定安宁。

周公也不大可能预料这一切。这不仅有先见与后见的问题,重要的还有,以“亲亲”为基础创建西周,这一追求确实有某些生物学的可能和便利,至少在一段时间内,但并不完整,不能持续。现代生物学研究发现孩子分别遗传父母 50% 的基因,但中西方的古人,凭着直观,一直更习惯用种子和土地的形象来想象繁衍,认为女性只是以如土地般的子宫,培植了男性播撒的种子。^[16]这种想象否认了女性在繁衍后代中的生物——有别于养育——意义,这是政治不正确;但更重要的是,这在生物学上错了。这一残缺的想象令古人只看到或更多看到“亲亲”在一段时间内的制度收益,却未能或更难察觉潜藏其中的制度自毁之必然。遗传父母 50% 的基因,意味着,在外婚制的条件下,10 代之后,也就是大约 200 年间,有共同祖先的同辈间,亲缘

[12] 司马迁,见前注[3],第 1527—1548 页。

[13] 《春秋左传注》(闵公元年),第 257 页。

[14] 《论语译注》(季氏),第 172 页。

[15] 《春秋左传注》(昭公 32 年),第 1520 页。

[16] 中国史书一直有大人物因母亲异常受孕而出生记述(《史记》(殷本纪,周本纪,高祖本纪,孔子世家),第 91、111、341、1905 页)，“王侯将相宁有种乎”的信念,以及民间“蚕种”“野种”的说法,都强调了“种”。古希腊悲剧中也有此类理解:母亲不是孩子的生殖者,只是保存和培育了授胎男子播下的种子[(古希腊)埃斯库罗斯:“报仇神”,《罗念生全集》(补卷),世纪出版集团 2007 年版,第 104 页]。

系数也只剩 1/1024。这岂止是形同路人,简直就是路人。若没有制度化的、持续的政治经济文化交往,即便有周礼,有意识形态的“亲亲”,也无法补偿周天子与同姓诸侯、卿大夫间的血缘亲情持续流失。即便没有其他利益冲突,以这一人性基础发生和矗立的大国,也会因这一基础被掏空而坍塌崩溃。在这一视角下,司马迁感叹“臣弑君,子弑父,非一旦一夕之故也,其渐久矣!”^[17]并不只是道德的衰败,也是“亲亲”的生物历史必然。

相比之下,放弃“亲亲”,由简到繁,逐步建立完善“举贤尚功”的制度,把原先主要靠“亲亲”维系的“尊尊”转变为一种政治层级制度,甚至官僚体制,伴随有法定政治责任和义务,即便未必能“长治久安”,甚至起初还不如“亲亲”简单方便,有迹可寻,长远看来,有可能结果更好。举贤尚功,还更能吸引社会各阶层贤能也即精英的参与,并改善政治,而随着这一政治制度的建立和稳固,也会提高当政者的政治权威。

因此,作为“尊尊亲亲”之备选或替代或反衬——但从来不是异端——的“举贤尚功”,由于见效更快更显著,便通过各种选拔任用政治军事精英的方式,逐渐流行起来了。其实,周公吐哺就已经开了这个头,春秋,但尤其在战国,各诸侯国在政治军事经济社会领域实践了形式各异的“礼贤下士”^[18]“举贤尚功”。其中绩效最显著的当然是商鞅变法,奖励军功,奖励耕织。但更早的管仲或李悝,或之后的申不害或吴起,变法的重要措施之一都是,按照工作绩效来选任或罢免官员。^[19] 尽管不同学派、学人表述不同,在何为“功”或“贤”或“能”或“才”的内涵以及外在评判标准也有差别,也尽管,实践中有许多有才干的人曾被忽略(尽管有公叔痤大力举荐,商鞅还是被魏惠王彻底无视了;还有,差一点被赶出秦国的李斯),或在竞争中被对手打压甚至迫害致死(如因庞涓谗言而被膑足的孙臧,以及据说因李斯诋毁而自杀于牢狱的韩非),甚至,一定会有不少有才干的人根本没机会被人认识了解,就消失在茫茫人海中了,但只要看看当时诸子百家的不同表述,可以说都以各种方式主张或支持了“尚贤”原则,并不同程度地付诸于,尤其是战国时各国的社会政治实践。法家不必多说了。与儒家同为显学的墨家,其最重要主张之一也是“尚贤”。^[20] 甚至,力主“无为”的老子也没逃脱这一魔咒,为消解弱化因竞争带

[17] 《史记》(太史公自序),第 3297—3298 页。

[18] 在战国之际各诸侯国间激烈政治经济军事竞争中,除了秦孝公、齐威王、宣王、魏惠王、燕昭王等国君外,一些贵族如战国四公子也竭力网罗人才。后来汉儒则借孔子口中周公繁忙理政还“日见七十人”的形象,归纳出“以贵下贱,无不得也”的经验。[清]陈士珂辑:《孔子家语疏证》(贤君),上海书店 1987 年版,第 84 页;向宗鲁:《说苑校证》(尊贤),中华书局 1987 年版,第 193 页。

[19] 管仲奖励任用官员的原则是“德义明于朝者”“功力见于国者”“临事信于民者”[黎翔凤:《管子校注》(立政),中华书局 2004 年版,第 59 页]。李悝任用官员的原则是“食有劳而禄有功,使有能而赏必行,罚必当”(向宗鲁:《说苑校证》,中华书局 1987 年版,第 165—166 页)。申不害主张“见功而与赏,因能而受官”[转引自,王先慎:《韩非子集解》(外储说左上),中华书局 2013 年版,第 282 页];吴起变法“罢无能,废无用,损不急之官”[转引自,《史记》(范睢蔡泽列传),第 2423 页]。

[20] 吴毓江:《墨子校注》,中华书局 1993 年版。其中冠名“尚贤”的文字就有三卷。

来的各类社会冲突,他的核心主张之一居然是“不尚贤,使民不争”!^[21]

四、儒家相关思想表达的流变

变化的,自然也包括儒家。

不能说周公是儒家,就像不能说主张举贤尚功的太公是法家一样。但在中国古代思想史上,周公也常被尊为儒家奠基人。更重要的是,孔子曾多次表白致敬周公及其创造的周礼(可谓西周宪制)。^[22]“齐一变,至于鲁,鲁一变,至于道”,^[23]也表明孔子认为鲁国的政治传统更接近他的理想。当齐景公问政时,孔子回答“君君、臣臣,父父、子子”,^[24]这几乎就是对周公“尊尊亲亲”的一次具体阐述!

因为“尊尊亲亲”,才可能实践孔子赞叹的“天下有道,礼乐征伐自天子出”。但仔细琢磨品味,也会察觉“君臣父子”并不只是重复了“尊尊亲亲”。因为有追求,所以有所损益。“尊尊”只界定了政治社会地位的尊卑高下,但尊卑高下并不必定伴随了领导与服从关系——想想“县官不如现管”以及欧洲中世纪“我附庸之附庸并非我之附庸”。用“君臣”替代“尊尊”,孔子等于把原先更多基于习俗的尊卑关系重新界定为政治的和法律制度的关系。“率土之滨,莫非王臣”,大致相当于“附庸之附庸也是我之附庸”。这就多少有了点秦汉郡县制的意味,甚至是科层制的意味,这就有了确定的方向性追求。

“父子”也并非“亲亲”的简单重复,同样有所损益。“亲亲”包括父子,但不只父子,还有兄弟,还有叔侄,甚至更远的血缘亲缘关系。这看似很好,更多包容,但恰恰从这种包容中很难抽象出什么确定且统一的规范,有利于家族和国家组织。若“亲亲”只是说还有点情分,之说情之所至,那就等于放羊,各人随心所欲。父子关系则是高度确定的,不再是泛泛的亲情,重要的其实是不可替代,不可更改,不可推诿。不说责任、职责,那也就是责任、职责。在历史中国的农村,“父慈子孝”,那是相互的责任;因此,父子间就隐含和包括了领导、管教的责任——想想后世“上阵父子兵”以及“子不教,父子过”之类的说法。“亲亲”的关系则没法特定化,最多也只是可以期待,但不能指望。因为那还不是责任,直到被后世儒家落实为“兄友弟恭”和“长幼有序”才改变了这一点。

君臣父子中隐含的这些微调,因此不可能只是孔子举例说明周公的“尊尊亲亲”。孔子不

[21] 饶尚宽:《老子》(3),中华书局2012年版,第8页。

[22] “甚矣吾衰也!久矣吾不复梦见周公!”“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉!”“如有用我者,吾其为东周乎!”《论语译注》(述而,八佾,颜渊,阳货),第67、28、123、182页。

[23] 《论语译注》(雍也),第62页。

[24] 《论语译注》(颜渊),第128页。

是今天的大学老师,只是传授知识,没有政治追求。孔子就想用“君臣父子”来特定化“尊尊亲亲”,借此来重塑、改造并强化周公规定的西周宪制原则,进一步提纯、精制并界定君臣之间制度化的政治关系,就想用无可替代且居高临下的父子关系来澄清寓意含混的“亲亲”。天子当然“尊”,但绝不能仅仅停留于“尊”,如果这种关系不是政治制度的“君臣”,孔子又有什么理由主张“礼乐征伐自天子出”,而不是各位共同协商决定?通过“君臣父子”,孔子把生物性的“亲亲”从政治领域中剔除了,让“亲亲”仅仅在农耕的社群、家族和家庭中起作用。“迩之事父,远之事君”,^[25]虽然仍强调两者间的联系,但更强调了每个人必须遵从相应领域内的制度角色,服从命令听指挥。

在这一时期,无论是实行了奖励耕织军功的政策制度,还是君主独具慧眼重用了政治精英,那些“举贤尚功”的诸侯国都更多活下来了,至少一段时间内还颇为强大,起码也能活得更久些。这就可以理解,孔子为什么要区分以“亲亲为大”的“仁”和以“尊贤为大”的“义”这两个领域;^[26]为什么他开始并一直强调“人存政举,人亡政息”“为政在人”“尊贤则不惑”。^[27]尽管也有不少法学家望文生义地批判孔子主张“人治”,但如果看不出其中更重要的,孔子从政治实践中剔除了西周初年强调的“亲亲”,看不出孔子实际主张的是普遍的、因此是制度化的贤能/精英政治,那岂止是不求甚解,更是不读书。

这也不是孔子的修辞、策略或姿态。他真就是这样评价当时的人和事的。子贡问政,孔子回答是“足食,足兵,民信之矣”。^[28]这三者都与广义的君臣(民)有关:足食、足兵、讲信用才能让民众有安全感、支持和追随,与父子全然无关。孔子一方面抨击管仲气量小、不节俭,不守政治规矩(“礼”),还很直接、犀利且激烈。^[29]但当提及管仲对中原各诸侯国民众的功德,孔子完全不吝惜赞扬,“九合诸侯,不以兵车”“相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐”,认定了,这就是管仲的“仁”。^[30]

细细品味孔子批评和表扬管仲的那些具体事,会发现,这与其说是表扬管仲“贤”,不如说是赞扬他“能”!只是儒家当时的概念系统似乎还没这般精细。要等到孟子讲“尊贤使能,俊杰在位”时,^[31]儒家才算名正言顺地区分了贤与能。但从孔子几乎完全依据政绩评价管仲,我很难察觉孔子的与法家的人才观,除了文辞之外,真有什么重大区别。但问题是,究竟什么促使孔孟调整修正了从周公开始的儒家以尊尊亲亲为核心的价值取向呢?

[25] 《论语译注》(阳货),第185页。

[26] 《礼记正义》(中庸),第1440页。

[27] 同上注,第1440、1442页。

[28] 《论语译注》(颜渊),第126页。

[29] 《论语译注》(八佾),第31页。

[30] 《论语译注》(宪问),第151页。

[31] 《孟子译注》(公孙丑上),第77页。

孔子对管仲几乎无原则甚至有点自相矛盾的赞扬曾让我困惑。之后好久,我才理解,这恰恰表明儒家清楚“举贤尚功”也不完美,也有一堆问题。但选择制度或治国方略并非道德判断,不是寻求完全之策,全好全坏,黑白分明,取舍便利,而是利弊分析,计算成本收益。即便有“田氏代齐”,有“三家分晋”,但齐国和韩赵魏三国依然强大,仍然是战国七雄。即便商鞅最后惨死,留下的毕竟是一个强秦。

这不仅有助于理解孔子的主张为何疏离了他崇敬的周公,也有助于理解孔子之后“儒分为八”。^[32] 那真不大可能只是或主要是对孔子理解不同,学生间相互较劲不服。最简单的解说之一会是他们在各地遇到的问题有别,众多社会条件不同,应对措施必须不同,思考、表述和强调自然也就分化了。

孟子的“亲亲则仁民”就很明显:他已不把亲亲视为结构国家的基本政治原则,而只是君主或政府与民众关系的伦理关注之一。“亲民”可以是政治家本人的风格或特点之一,却非必须,它不构成政治家必备的德性(virtue)。^[33] 会有一大拨人反对这说法,我其实也愿意反对;但问题是,若不这样结论,该如何解说中国人心目中的秦皇和汉武,难道把他们也开除出政治家行列?

“亲亲”之出局,因此绝不是因为它不符合人性。而是即便它符合人性,也不符合春秋战国时期诸侯国竞争的制度需求。作为制度,“亲亲”就是没法胜出“举贤尚功”。沿着这一思路,我甚至有理由认为,“民为贵,社稷次之,君为轻”,其实是孟子从春秋战国历史中概括出来的经验命题,而并非一些学人趋于认定的是孟子提出的先验道德命题!虽受教于子思,但毕竟耳闻几个世纪来多少次——还可能曾目睹了某些——臣弑君、子杀父、少凌长、庶废嫡,既然已知“君子之泽,五世而斩”,^[34] 孟子怎么可能在政治制度层面还迷信“亲亲”? 扛起“尊贤使能”的旗,他加入了春秋以来声势渐大的“尚贤”行列,进一步拉开了自己与“亲亲”的距离。

自然也就可以理解包括儒家在内的众多学派在许多问题上的勾连或“异化”。不仅西周的“礼乐征伐自天子出”的分封制可以视为郡县制的前世。在统一度量衡问题上,如果不是历史记录有错的话,则完全有理由说,其实孔子是商鞅的导师。^[35] 作为战国末期两位法家核心人

[32] “自孔子之死也,有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏之儒。”《韩非子集解》(显学),中华书局2013年,第454页。

[33] See also Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trans. by George Bull, Penguin Books, 1961, ch.17. 马基雅维利分析,君主都希望被人认为仁慈而非残酷,但这种追求有时可能毁灭国家。为使臣民团结一致,同心同德,他认为,君主不应介意残酷之恶名,这要比因过于仁慈而坐视混乱、凶杀、劫掠接踵而来仁慈得多;当不可兼得时,君主应选择令人畏惧,而不是被人爱戴。

[34] 《孟子译注》(离娄下),第193页。

[35] “谨权量,审法度……”《论语译注》(尧曰),第208页;“鞅为大良造……平斗桶权衡丈尺。”《史记》(商君列传),第2232页。

物韩非和李斯的导师,荀子的思想更是全面深刻影响甚或塑造了秦汉的法律。^[36]

在人才选拔尤其是任用上,孟子对君主的建议^[37]居然与管仲、商鞅、李斯相当一致:“兼听独断”“不谋于众”“独擅天下”——很有独裁的风味。经此,我们可以把管仲、商鞅和李斯的某些思想谱系追溯到“尊尊”。因为只有有了这一制度前提,贤能政治才有可能。汉初的儒家经典《礼记·礼运》描述了大同社会的种种愿景,^[38]严格说来,只有“选贤与能”是唯一在后世中国国家政治制度中得以落实的汉儒理想。“亲亲”只是在“鳏寡孤独废疾者皆由所养”这一愿景中留下了痕迹,在此后 2000 多年间,只能止步为农耕村落靠血缘和舆论维系的社群制度,未能真正进入国家基本制度。^[39]

就这样,若从周公的“尊尊亲亲”起算,900 多年间,儒家思想发生发展,画出了何止是一道弧线。不仅在一些方面汉儒可以对太公唱“长大后我就成了你”,而法家的一些重要观点应该致谢周公的“尊尊”。“天下同归而殊途,一致而百虑”,^[40]这是个人或学派的智慧结晶吗?是人类自然趋向的目的?或许,这只是,或更多是,数百年战乱动荡交给幸存者的别无选择!

当然“选贤与能”与“举贤尚功”还是有分别的。不只是文字不同,还有精细的意义分别。一是以“能”替代了“功”。也许就因为,不像太公代表的兵家或与兵家相关的法家,可以以计件方式来考察奖励军功耕织上的贤能,既简单便利,误差也完全可以接受。但以计件方式来考察政治绩效或辨识贤能几乎不可能。凭一次面谈,或一折书简,或一时之成败,一日之短长,就定

[36] “李斯受荀卿之学,佐成秦治。秦之法制实儒家一派学说之所附系。中庸之‘车同轨、书同文、行同伦’……为儒家理想之制度,而于秦始皇之身,而得以实现之也。汉承秦业,其官制法律亦袭用前朝。”陈寅恪:《陈寅恪史学论文选集》,上海古籍出版社 1992 年版,第 511 页。

[37] “国君进贤……可不慎与?左右皆曰贤,未可也;诸大夫皆曰贤,未可也;国人皆曰贤,然后察之;见贤焉,然后用之”;孟子还曾特别赞扬“汤执中,立贤无方”,即无定规。《孟子译注》(梁惠王下,离娄下),第 41、191 页。

[38] “大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养,男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。是谓大同。”冯友兰(《中国哲学史新编》(上),人民出版社 1998 年版,第 146 页)认为,这段话是汉儒的追加,是孔子思想在汉代的发展,却不是孔子的思想。

[39] 梁启超认为,《礼运》大同社会中只有“天下为公,选贤与能,讲信修睦”三者有关纯政治的组织即国家(《先秦政治思想史》,东方出版社 1996 年版,第 88 页)。这三者中,西周分封诸侯的“家天下”就是“天下为公”即改变部落联盟为封建国家的核心宪制措施。正如荀子所言:“天之立君,以为民也……列地建国,非以贵诸侯而已;列官职,差爵禄,非以尊大夫而已”(梁启雄:《荀子简释》,中华书局 1983 年版,第 376 页)。到西汉,皇权是天下之公器的思想可以说已是政治精英的常识,有“所言公,公言之;所言私,王者无私!”的名言(班固:《汉书》,中华书局 1962 年,第 105 页)。至于讲信修睦,在西汉甚至此后长期局限于读书人,最多通过他们对民众有所影响。因此,从汉初开始落实的只有选举制度,举秀才和举孝廉。

[40] 周振甫:《周易译注》(系辞下),中华书局 1991 年版,第 261 页。

高下,这不靠谱。“试玉要烧三日满,辨材须待七年期”“立贤无方,然须贤士乃可”〔41〕——话是后人的,道理却是普世的。此外,有别于军功耕织,政治上的贤还不只源自知识和聪明,还与个人品性、德性有关,而中西经验都一再表明,德性与知识无关。〔42〕为了更充分利用不同人才的不同优点,社会实践因此催生了相应的概念细分,贤与能,德与才;以及特别是考察方式的区分。〔43〕孟子进而建议区分,并创造了“位”和“职”,主要“贤者在位,能者在职”,且“惟仁者宜在高位”。〔44〕这也方便了理解汉儒主张的“选贤与(任)能”。二是,从春秋战国直到汉初,从管仲、商鞅到卫青、霍去病等,无论“尊”“尚”还是“举”,都意味着君主垄断人才认定和拔擢。〔45〕但这里的“选”字,还是投射了一个全新难题:在大汉这个空前广袤的农耕中国,如何众里寻他千百度,于灯火阑珊处,发现一个个名副其实的政治精英?

时代正期待一个全国性的精英比较、筛选、培养和任用制度。

五、追溯思想发生和变动的因子

在中国文化传统中,从周公到孔孟一向被视为圣人。历代学人考察他们思想时,往往集中关心他们的概念或命题,如孔子的“礼”“仁”和“忠恕”,又如孟子的“仁政”或“义利之辨”,并力求在他们的思想、理念或表达之间寻找联系、脉络和发展。近现代以来,可能受西学影响,更可能因世事变迁,在介绍或论及前人思想之际,著述者也开始关注其前人思想的时代背景和社会条件,试图勾连其主张和所针对的社会问题,借此展示这些思想的重要甚至伟大。但此类勾连很不够,也常常很空泛,还是更多就思想或理念展开,很难看出他们究竟为什么如此主张?针对的是什么?根据为何?可否实行?就因天下无道,“礼崩乐坏”,孔子就主张“克己复礼”?就因战国政治暴虐,民不聊生,孟子就主张“仁政”?这类命题或建议确实直截了当,便于理解,似乎很能赢得民心。但我总觉得,这种只能算“对症下药”的主张,最多只是表明,这些作为改革家和行动者的伟大政治家思想家的主张反映和表达了时人或他个人的愿望。但愿望和主张都不等同于思想。重要与伟大则更是距离巨大。一个愿望大家都觉得好,值得追求,不等于它就真是个好对策,就是个能付诸行动、能成功并最终能落实为制度的对策。“不尚贤,则使民不

〔41〕《白居易集》,中华书局1979年版,第319页。〔元〕脱脱等:《宋史》(册27),中华书局1977年版,第9548页。

〔42〕中国人说的“仗义每从屠狗辈,负心多是读书人”。尼采也宣称“哲学与美德无关”。Friedrich Nietzsche, *The Will of Power*, trans. by Walter Kaufmann, Vintage Books, 1968, p.226.

〔43〕“里语云:‘相马以舆,相士以居,弗可废矣。’以容取人,则失之子羽;以辞取人,则失之宰予”《孔子家语疏证》(子路初见),第133页。引者加的着重号则表明,这已是当时的社会共识,因此具有了规范和制度的意义。

〔44〕《孟子译注》(公孙丑上,离娄上),第75、162页。

〔45〕“用上敬下,谓之尊贤。”《孟子译注》(万章下),第237页。

争”，非常有道理，但如何实施？“鳏寡孤独废疾者皆有所养”，说了几千年，却只有在工业化城市化的富裕现代化社会，才更有可能。^{〔46〕}“愿天下有情人终成眷属”，至今都停留于“愿”。这好像是个问题，其实还真不是。就只能如此，甚至也应当如此，因为有不少真情实意的婚外恋，往往会伤害甚至祸害无辜的他人和自己。有些看似长期的社会残缺其实因为这就是直到目前的最佳。

更大的问题是，这种理解前人思想的方式太容易培养“政治正确”。或许可以激发某种“情操”，却无助于理解无论是古代还是今天的问题，因此无助于具体地分析和思考可行和有效的应对。

在分析儒家思想发展演变时，还往往通行一种可谓本质主义和唯理主义的进路，即趋于假定：①重要思想家的思想一定是完整、自我统一且总体上应当是始终如一的，始终围绕着他的核心概念或命题，如“仁”“礼”“道”之类的；②由于师承或自觉认同，各学派的思想非但有连续性，而且连续性是根本的和本质性的；③也承认学人的个人天赋、能力和创造，因此思想表述有不同，但这大致被理解为对自在的人生真谛或普世真理的丰富或不断接近，是学人在其人生高光时刻对真谛和真理的分享，因此可以为后辈学人有效整合，可以“集大成”；④凡无法为后辈学人整合的那些更大的差异则很可能是旁门左道，甚至是异端。

但战国末期和汉初的这则记载，即便是事后的杜撰，也有助于我们换一个角度，换一个立场，来理解从周公到汉儒的思想演变，以及这些思想变化的社会根据或可能动因。这不是否认每位前人或学人的思想观点与其个人偏好、师从、经历、气质甚至聪愚度有关。很重要，但那既不是全部，也未必是最重要的。只要他（当时还没有“她”）入世，必须面对一些躲不过去的现实社会问题，其见证的历史以及从中汲取的无论对错的经验教训，或多或少地，就会推动他们修正自己思想轨迹。他们思考和表达的最大刺激一定是从他了解的社会现实、历史经验中提炼出来的社会难题，即便不可能完全摆脱导师或他们自我认定的政治社会思想传统的思路、概念和应对。甚至，我有理由认为，越是务实的学人，越是聪明、敏感和自觉的学人，就越不可能仅仅满足于重复师承，演绎导师的教诲。但这也绝不暗示他们更追求标新立异。不会，是因为务实，他们只是更关心回应现实问题，即便一时无解。这就意味着，他们的思想、观点或主张，包括发展和修正，包括保守或迟疑，都更可能主要来自社会存在对他们的触动。他们相互间的差异，会受个人天赋影响，但更可能主要来自他们各自的时空位置。他们追求的不大可能是什么放之四海而皆准或为万世开太平的真理，而只是与时俱进，自认为更能解决他们面对的问题的制度或应对，包括某些只能如此的临时应对。

如果上述分析成立，那么，从周公主张“尊尊亲亲”到《礼运》强调“选贤与能”，这条曲线的

〔46〕 参见苏力：“历史中国的分配正义：实践与思想”，《学术月刊》2020年3期，第79页以下，尤其是第6节。

每一次位移或可以视为900年来社会制度竞争结果对广义的儒家传统的修正或重塑。代表人物是周公、孔、孟、荀子和汉初儒生,但他们各自的观点体现了,基于对制度竞争结果的理解,对一个逐渐发生却持续流变的大国制度的理论修正。这完全可以套用霍姆斯的名言,岂止是法律,学术的生命从来也不是逻辑,而一直是经验。^[47]

若严格按后世或今天的学院派学人的说法,很难理解从周公到孔孟等伟大政治家思想家。是的,孔子是说过“兴灭国,继绝世,举逸民”之类的话,但他和孟子的目的从来不是,也不可能是“为往圣继绝学”或个人的“内圣外王”。他们更关心政治社会后果,其实并不那么在意学术或永恒的真理。想想孔子为什么“述而不作”?还可以想想孟子说的“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在。”^[48]他们有时也确实略显保守,尤其同现代学人相比,但那也不大可能因为迂腐或教条,或是后世学人喜欢强加古人的“坚守”。而主要是他们理解政治实践必须审慎,不能只想着自己的“独立之精神,自由之思想”或“继绝学”,他们深知“古之学者为己,今之学者为人”,^[49]他们深知政治实践涉及的主要是他人的甚至天下百姓的身家性命,而且政治往往不容试错。^[50]他们都很有务实,主要很可能不因为理想,而因为事业,愿意为事业“隐忍苟活”。^[51]由此有了“任重而道远”之弘毅,“知其不可而为之”的坚韧。^[52]这种务实,就是根据切实的经验证据,根据社会历史条件变化,做出最佳的可行应对和选择。这就是孔子从“殷因于夏礼”“周因于殷礼”中概括出来的“有所损益”。^[53]这似乎有点机会主义,但无论是自觉或下意识,有所损益其实就是大自然赋予人类适者生存的最重要的能力之一;因此,是人性。尤其是,对于孔、孟这种随时准备“如有用我者,吾其为东周乎”,自认为“如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也”,乃至“三月无君,则皇皇如也,出疆必载质”^[54]的政治家来说,不这么做,简直不可思议!

[47] Oliver Wendell Holmes, *The Common Law*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p.3.

[48] 《孟子译注》(离娄下),第189页。类似的,还有老子的“上德不德,是以有德。”《老子》,第93页。

[49] 《论语译注》(宪问),第154页(但我不赞同杨伯峻采纳的荀子的解说。我理解,孔子在此强调的是知识的社会功用)。

[50] 关于保守主义,请看(英)迈克尔·欧克肖特:《政治中的理性主义》,张汝伦译,上海译文出版社2003年版。

[51] “所以隐忍苟活,幽于粪土之中而不辞者,恨私心有所不尽,鄙陋没世,而文采不表于后也。”司马迁:“报任安书”,《古文观止》,中华书局1959年版,第225页。西方的类似说法,“心知为何,方能身承如何”(尼采语),转引自,Viktor E. Frankl: *Man's Search for Meaning*, 4th ed. Beacon Press, 1992, p.84;“不成熟男子的标志是愿为事业牺牲,成熟男子的标志是他愿为事业苟活。”(美)J.D. 塞林格:《麦田里的守望者》,孙仲旭译,译林出版社2007年版,第189、419页。

[52] 《论语译注》(泰伯,宪问),第80、157页。

[53] 《论语译注》(为政),第91—92页。

[54] 《论语译注》(阳货),第182页;《孟子译注》(公孙丑下,滕文公下),第109、143页。

六、深藏冷酷的研究进路

还值得重提开头的那则轶事,其中展示的周公和太公思考问题的独特方式。不像儒墨那么集中关注伦理善恶,周公和太公似乎只是把人性特点纳入分析考量,未做评价,也没想升华或改造。看起来两人的方略差别很大,根本冲突,但共同点是他们都更在意制度,以及制度与人互动的长期社会后果。这当然很功利。但给我的感觉却是,他们不仅不像法家那么急功近利,急于通过一次变法就能富国强兵;更奇怪的是,他们甚至也不像孔孟,“吾其为东周乎”“舍我其谁也”之类的,有点夸大其词,急于推销自己——其实也很功利!由于更多着眼于长期制度后果,因此,尽管这两位各有偏好,但在风险利弊评判和制度取舍上,却透出了一种令今人不可思议的价值无涉或悬置,就此而言,堪比老子的“天地不仁”“圣人不仁”的冷酷。^[55]这实在太像现代社会科学的研究进路了。似乎,他俩只是以人生和历史经验为根据,提出了各自的理论假说,有关特定制度条件下人性互动可能导致的长期社会后果,然后一挥手,只能如此,把这两个可验证的假说交给了后代的历史行动者。

这其实令我更难相信历史上真有过这次交锋。只是这朵智识的奇葩一再出现于战国末期和汉初的文献中,同样的无情。这不能不令我反思,甚或只是我愿意相信,理解历史中国的政治法律制度和思想,从来都有,也应该有,其他可能。

Abstract: Qi and Lu, two key vassal states of Western Zhou, originally were to be governed with different political arrangements and principles. Centuries' political and military competition between and among other states of the time forced them to be converged eventually and to share a similar system of meritocracy, which had essentially reformulated Confucian school's teaching.

Key Words: Confucianism; Meritocracy; Institutional Competition; Genealogy

(责任编辑:章永乐)

[55] 《老子》(5),第13页。