

# 现代性抑或中国性

## 历法在明末以来的法律命运

方 潇<sup>\*</sup>

**摘要** 虽然源于西方性的现代性已成为一种世界潮流,但并非所有事物均可纳入其框架之中。就中国的法律现代性而言,这可突出表现在历法的法律命运及变迁上。作为一种独特法律,自明末清初以来,直到民国乃至新中国早期,虽然西历因素越来越多地注入直至取代中国历法,但现代性并未因此在历法领域得以真正生成和展现,其体现的依然是中国性的本质,现代性仅仅或主要体现在技术层面。这与中国历法的传统正朔观有决定性关联,也与晚清若干纪年思潮的消长、民间对传统历俗的依恋以及革命政治运动的疯狂等有重要关联。在民主政治不断推进的当代中国,历法能给传统历俗以较大宽容和尊重,显得十分明智,因为这既满足了某些适宜的中国性,又充分释放了自己的现代性。其他法律在现代性的全球语境中当以此为借鉴。

**关键词** 历法 法律命运 现代性 中国性

### 引言

当今世界正弥漫于一种现代性的潮流中。作为一个复杂而丰富的概念,学术界对“现代性”有着诸多的解读和理解。<sup>〔1〕</sup>不过,这一具有明显时间坐标——“现代”——的范畴,毋庸

<sup>\*</sup> 苏州大学王健法学院教授。本文为作者主持的教育部规划基金项目“天时規制:天学视域下传统时间之法律研究”(10YJA820015)的阶段性成果,曾于2013年5月26日在中国人民大学法学院举行的“现代性与中国法律文化”国际学术会议上进行了部分论点汇报。

〔1〕 对于“现代性”这一众说纷纭的概念,笔者无意去鉴别和论证,因为这无可避免地面临着如汪晖先生所说的“谁的现代性”问题,或者在什么意义上使用这个概念的问题。不过,笔者在本文中依然有自己的立场:现代性的核心意蕴当最集中地起源于和体现在西方的启蒙思想中,那就是人文精神和科学精神。可以说,启蒙思想所强调的这两种精神塑造了现代西方的整个精神世界。

讳言,也有着强烈的地理坐标,其原点就是“西方”。也就是说,学术界目前津津乐道的“现代性”,实是以“西方”为核心、为原点而不断展现的,它兼具了时间性和空间性。就中国的现代性而言尤为如此。由于晚清以来众所周知的历史进程,中国的现代性从本质上看就是一个西方因素不断输入和扩张的“西方化”过程。这不仅表现在中国近现代历史的时代划分以西方用武力打开中国国门的鸦片战争为标志,而且更表现在自此之后中国的一切改革或者革命几乎都以西方为参照而进行。直到今天,不仅中国的现代化建设受到西方话语的强烈牵引和影响,而且全球也是以西方为代表的资本主义文明为主导甚至主宰。因此,可以毫不夸张地说,所谓的现代性即源于西方性,现代化即本于西方化。<sup>〔2〕</sup>

然而,正如“绝对真理”之说具有不可周延之风险,虽然随着资本主义文明的全球扩张和主宰,现代性早已跨越了西方性而具有了世界性或全球性,但事实上并非所有的事物均可以纳入现代性的框架之中,有很多具有地域文化的东西依然保持其传统特性,或者虽具现代性的外部色彩,却可能无现代性的内在精神。就中国的法律现代性语境而言,这或许可突出表现在历法的法律命运及其变迁上。虽然今天中国奉行的是公历,采取的是星期制,可以说已然与通行的世界时间亦即西方性的时间规则合拍,但此现代性的包装下是否全是现代性的内容,却是一个值得思考的问题。而如果我们回溯历史,从现代性开始影响中国算起,中国历法是否与其他大多数事物(特别是法律)一样,就是一个现代性不断赋有和展开的过程?如果与道历、佛历等宗教历法相比,现代性背景下的中国官方历法是否坚持了自身传统而有着自己独特的“中国性”?

学术界对当代中国在诸多领域的中国性有许多探讨,法学领域的中国性思考也有一些。<sup>〔3〕</sup>综合学界目前已有的讨论,所谓“中国性”,当是一个与中国本土资源或传统文化高度结合的文化地理概念,包含了传统性、民族性和本土性等方面,它与“西方性”相对应。当然,这种相对应并不必然具有对立性而水火不容,亦有兼容之处,比如中国的法治建设,就有论者坚持现代性与中国性的统一。总体上看,现代性、中国性的相关问题已然成为学界的热点。不过颇为遗憾的是,涉及中国政治与人们安身立命的重要事物——中国历法的现代性及中国性问题,学界却少有关注,而基于一种法律视角的研究则更为欠缺。本文的目的即试图揭示中国历法在西方因素推动下的法律命运,并由此论析其客观伴随的现代性以及/抑或中国性的性属问题。

## 一、历法的法律属性及晚明以前状况

长期以来,学界普遍将“历法”界定或理解为一种纪时的方法或具有规律性的法则。如对

〔2〕 当然,由于现代性/现代化具有典型的时间特性且有更丰富的内涵,与西方性/西方化那种突出的空间特性毕竟有所差异,故也不能作简单化的对应等同。现代性/现代化虽源于西方性/西方化,但随着时代的发展,一些非西方的推动因素不断融入到现代性/现代化之中,使得现代性/现代化不会呈现出纯粹的西方性/西方化。但客观上必须承认,迄今为止的现代性/现代化,其主导方向和主流内容仍是西方的。

〔3〕 如徐显明、齐延平:“法理学的中国性、问题性与实践性”,《中国法学》2007年第1期;刘康磊:“时间抑或地域——宪法学研究之中国性”,《西南政法大学学报》2008年第1期;李佳、李希:“行政法学的中国性问题思考”,《河北法学》2009年第9期;李永成:“经济法的中国性问题分析”,《现代法学》2009年第2期等。

中国科技史有过权威研究的李约瑟就认为：“所谓历法，只不过是把时日组合成一个个周期以适合日常生活和文化或宗教习惯的方法。”〔4〕当代知名历法研究专家张闻玉则认为，历法就是利用天象的变化规律来调配年、月、日时的一种纪时法则，它是古人自战国初期经过细致观测而创制行用四分历，进入有“法”可依时代的结果。〔5〕其实，无论将历法之“法”界定为一种“方法”，还是一种“法则”，均是从其本体意义即“通过对天象的观测来调配年、月、日时以纪时”出发的一种表达，在本质上一致，区别只是外延及先后的认识不同。可以说，虽然学界从历史学、考古学、现代天文学、考据学等多角度对中国传统历法进行了充分研究，但显然其立足点主要在本体意义；即便对此有所超越而涉及王权统治，〔6〕也只是止于一般政治意义的揭示。由此可见，学界长期以来的历法研究，法律视野是缺位的，或者说法律层面的分析并未进入历法研究者的学术视野。

其实，如果我们跳出固有的思维框架，转换一下视角，将历法置入法律视角下进行分析，就会意外地发现：历法不仅仅是人们惯常所理解的一种与人类生产和生活紧密相关的纪时方法或系统，它还具有典型的法律属性，甚至可以说就是一部国家法律乃至基本法律。笔者以为，传统历法的法律属性至少可从以下三方面得到说明：其一，传统历法以钦定、御制、诏令等形式颁布。法律成立的最基本标志是须以国家或官方名义颁布。中国古代上百种历法〔7〕中除了“古六历”〔8〕无史料记载其颁行情况外，其他诸历自汉《太初历》始基本上均有明确的国家制定颁布的记载。在“朕即国家”的社会中，皇帝的钦定、御制等均具有浓厚的国家色彩，而诏令则更使得历法的颁布具有了法律意义。更为重要的是，随着历代统治者对历法的政治意义越来越深入的认识，历法的颁布仪式越来越隆重，远远超越了颁布一般法律的仪式，这说明历法已被赋予了特别重大的法律属性，具有非同寻常的法律意义。其二，传统历法具有普遍效力和强制性。法律的一般外在特征在于其普遍的效力和强制性，且两者共为一体。传统历法的这两个特征尤为突出，主要表现在两个方面：一是各地方政权和民众都须强制性地服从和遵守，二是各臣服的夷狄政权和夷民也要强制性地服从和遵守。这源于历法的象征意义，是否遵从历法，成为是否归顺中央新政权、臣服中国王朝的象征。可见，是否遵从历法，不仅是法律实施问题，还会上升到统一与分裂、和平与战争的重大政治问题层面。其三，传统历法具有主权性和正当(统)性。法律的一般内在特征在于其鲜明的主权性和正当(统)性，两者同样具有统一性。在这方面，传统历法具有比一般法律更强烈的主权性和正统性。可以说，不具主权性的历法在中国历史上是不存在的，即使从明末开始，随着西方天文历法知识的输入，朝廷大力运用

〔4〕（英）李约瑟：《中华科学文明史》（第2册），柯林·罗南改编，上海交通大学科学史系译，上海人民出版社2002年版，页193。

〔5〕张闻玉：《古代天文历法讲座》，广西师范大学出版社2008年版，页6。

〔6〕这以江晓原为主要代表。江先生在关于历法的功能和日的这个问题上，提出了“服务王权星占说”，从而一反那种纯粹从本体意义出发的“服务农业说”。参见江晓原：《天学真原》，辽宁教育出版社1991年版。

〔7〕据前辈天文学家朱文鑫统计，我国古代各种历法共有一百零二种。参见朱文鑫：《历法通志》，商务印书馆1934年版。

〔8〕即黄帝历、颛顼历、夏历、殷历、周历、鲁历。

西方人士充实钦天监甚至长期领导工作,历法仍是国家主权的鲜明表达。而主权性的前提实质上是正统性,这使得王权象征意义的历法正统性问题特别重要,这在中国历史上的动荡特别是政权分裂如三国时期就尤其突出。〔9〕

从上述分析可知,中国传统社会的历法具有强烈的法律属性,这种法律属性可谓伴随历法的整个变迁史。当然,与其他法律不同,历法是一部以数理天文学为基础,兼具极强政治性的时间大法。不过,在晚明以前,历法虽具法律属性,但其数理天文学的本体理念有其强烈的中国或中历特色,即主要建立在对天象的细致观测基础上,进行有效的数值计算,以此来达到准确的推算和纪时。这种对天象的观测,主要围绕着太阳和月亮而展开,“历法三要素的年月日全是依据日(太阳)月(太阴)天象得出”,〔10〕从而使得历法具有鲜明的阴阳合历性。虽然从传说中的颛顼时代就已开始观象授时并一直到明代,在其间漫长的岁月中历法不断地发展和精确化,但其始终没有超出观象基础上的数值计算观念。诚如著名天文学史专家曲安京指出:“在中国古代,判定一部历法的好坏,主要根据其推算的准确性,而不是天文模型的合理性。与西方数理天文学相比,中国历法家不重视对现象的解释,也较少关心对天体运动模型的构建,他们总是在精密观测的基础上,通过创造或改进有效的数值算法,来不断提高历法的预报水平。”〔11〕这话实际说明了中西方历法本体理念的差异,中国传统数理天文学采用的主要是数值方法,而西方传统的数理天文学则采用天体几何模型。不过,这样的差异主要体现在晚明以前。

## 二、历法在明末以来的法律变迁

中国历法以晚明为界,前后可谓有较大变化,有的甚至是根本性变化。晚明以前,中国历法具有内容(特别是数值计算理念)的传承性,而晚明以后,则引进并确立了西方的几何模型思维,并在此基础上不断发展变革。虽然作为法律的属性未能随之改变,但晚明之后随着朝代更迭特别是政权性质的变易,历法本身的法律境遇和变迁,显然有着比晚明之前那种单一性更为复杂的面相。

### (一)晚明的《崇祯历》

由于元代《授时历》有着历史以来空前的推算精确性,明代建国初期,虽颁行《大统历》,但其内容几乎完全因袭了《授时历》。由于明初法律严禁私习天文历法,并对钦天监人员及其子孙进行严格的职业限制,〔12〕从而极大地阻碍了天文历法的发展。可以说,《大统历》自 1384

〔9〕 上述三点的详细论证可参见方潇:“中国传统历法之法意及其对法律时间的影响”,《法制与社会发展》2010年第5期。

〔10〕 张培瑜等:《中国古代历法》,中国科学技术出版社2008年版,页V。

〔11〕 曲安京:《中国数理天文学》,科学出版社2008年版,页20—21。

〔12〕 如规定私习历法者遣戍,私造历法者处死;钦天监人员终生不得从事其他职业,其子孙也必须学习天文历法,否则就要遣戍。历年《大统历》上均载明:“伪造依律处斩,有告能捕者官赏银五十两,如无本监历日印信,同私历。”

年(洪武十七年)开始颁行,就一直行用到1644年明朝灭亡。在此期间,虽因其对交食常常不验而要求改历的呼声不断,但均因“祖制不可变”等由未能实施。这一境况一直持续到崇祯时期,随着自万历时期即入华的西方传教士对一些上层士大夫的深刻影响,才有所变化,也从而揭开了历法在明末以来的法律变迁史。

崇祯即位后,“历法益疏舛”。<sup>[13]</sup>崇祯二年五月初一日食,礼部左侍郎徐光启依西法与钦天监依《大统历》、《回回历》同时推算,结果“已而光启法验,余皆疏”。<sup>[14]</sup>在此情况下,徐光启趁机向皇帝详细阐述采用西法来修改《大统历》的必要性,<sup>[15]</sup>并得旨设立“历局”以“督修历法”。以此为契机,徐光启先后上疏召请龙华民、邓玉函、汤若望、罗雅谷四位传教士入历局参与改历工作,历时五年(1629—1634)终于编撰成著名的《崇祯历》。<sup>[16]</sup>不过,此历却遭到朝中保守派人士的强烈反对,后又经八次实测较量,“深知西法之密”的皇帝终于崇祯十六年颁诏推行,但“未几国变,竟未施行”。<sup>[17]</sup>

## (二)清代的《西洋新法历书》/《时宪历》与《癸卯元历》

西方耶稣会士们五年修历,又经过十年努力,终使崇祯帝深信西历的优越,然而就在他们的“通天捷径”即将实现之际,却又遭遇1644年的鼎革之变,迫使他们面临新的选择。当时有一些南方的耶稣会士选择了与南明合作,而汤若望则审时度势,在清军入京以后立即作出决定与清廷合作。他将《崇祯历》略作改编后就转献给了满清政府。而此时刚入京不久的清廷,较少“夷夏之防”心态,又知西法测验日食“密合天行”,当然更需要有一部全新的历法作为王朝“正统”的象征。于是,汤若望的献历,自然深得清廷之心而被接纳,并且由顺治帝给这个改编本题写了书名,命名为《西洋新法历书》,并作为编制清廷《时宪历》<sup>[18]</sup>的基础。次年,《时宪历》颁行天下。<sup>[19]</sup>于是,明朝花了很多人力、物力修成的这部历法,竟变成了送给清朝的一个政治礼物,颇具讽刺性和戏剧性的双重意味。

康熙三年(1664),因杨光先控告汤若望借修历之名私传邪教,致使《时宪历》次年被废。至康熙八年,传教士南怀仁等控告杨光先依附鳌拜陷害汤若望,使得先前历狱得以翻案,次年《时宪历》又恢复颁行。康熙五十年,康熙发现钦天监用《时宪历》计算夏至有误,后又从传教士获知西方已有新的天文表,遂于康熙五十三年下令对历法进行修订。康熙六十一年修历完成,以《历象考成》为名颁于钦天监。然至雍正八年(1730)六月朔日食,钦天监推算又与实测不合,遂

[13] 《明史》(卷三百二十六)《列传第二百十四·外国七》。

[14] 《明史》(卷三十一)《历一》。

[15] 《明史》(卷三十一)《历一》载徐光启之言:“近世言历诸家,大都宗郭守敬法,至若岁差环转,岁实参差,天有纬度,地有经度,列宿有本行,月五星有本轮,日月有真会、视会,皆古所未闻,惟西历有之。而舍此数法,则交食凌犯,终无密合理。宜取其法参互考订,使与《大统》法会同归一。”

[16] 《明史》(卷三百二十六)《列传第二百十四·外国七》:“久之书成,即以崇祯元年戊辰为历元,名之曰《崇祯历》。”

[17] 《明史》(卷三十一)《历一》。

[18] 《清史稿》(卷四十五)《志二十·时宪一》:“(顺治元年七月)礼部言:‘钦天监改用新法,推注已成,请易新名,颁行天下。’睿亲王言:‘宜名时宪,以称朝廷宪天又民至意。’从之。”

[19] 在《时宪历》的封面上,写有“钦天监钦奉上传,依西洋新法印造时宪历日颁行天下”字样。

又修订《历象考成》，并于乾隆七年（1742）成《历象考成后编》十卷。该《后编》取雍正元年（1723）为历元，称为《癸卯元历》，于乾隆七年取代《时宪历》而颁发行用，一直到清朝灭亡。虽然晚清时太平天国政权在其控制区实行“天历”，<sup>〔20〕</sup>从而引发统治者的恐慌，但终究未能丝毫撼动清廷之正统历法，而随着其政权的失败，“天历”亦退隐历史。

### （三）民国时期的“阳历”

1912年1月1日晚间，孙中山在南京举行的中华民国临时大总统就职仪式上，除了宣读简短的誓词外，还当场发布了一道《改用阳历令》，以当日为中华民国元年元旦，并在第二天通电全国各省：“各省都督鉴：中华民国改用阳历，以黄帝纪元四千六百九年十一月十三日，为中华民国元年元旦。经由各省代表团议决，由本总统颁行。订定于阳历正月十五日，补祝新年。请布告。孙文。”<sup>〔21〕</sup>依此法令，在清朝终结基础上建立的民国新政权开始行用“阳历”，而以“阴阳历”为特征的中国传统历法从此退出官方正统视野。

孙中山宣布改用的“阳历”，实指一种欧洲太阳历，是以太阳的回归年周期为基本数据而编制的历法。其最早由古罗马恺撒大帝在公元前46年请埃及天文学家西琴尼斯协助制定，世称“儒略历”，当时测得的回归年长度为365.25日。公元325年，欧洲信奉基督教的国家召开宗教会议，决定共同采用儒略历。后因儒略历误差加大，罗马教皇格里高利十三世召集学者对儒略历进行改革，改革后的历法称为格里历，其回归年长度为365.2425天，其精确度很高。现在世界通用的就是格里历，当年孙中山以法令改行的阳历也就是这个格里历。从此，中国历法以明确的国家法律的名义和意义，开始与西方也是世界进行接轨。虽然由于传统阴历的强烈社会影响，使得阳历在民初民间更多成为一种点缀，后来亦有袁世凯、张勋二人的帝制复辟和旧（阴）历恢复，但终究未能改变阳历那种象征民国正当性的法律地位。

### （四）人民共和国时代的“公历”

中华人民共和国成立之初，同样面临一个新政权采用何种历法的重大问题。1949年9月，中国人民政治协商会议第一届全体会议召开。大家一致认为，应采用现代世界大多数国家公用的纪年制度，即以“公元”作为新中国的纪年。9月27日，会议通过了《关于中华人民共和国都、纪年、国歌、国旗的决议》，其第二项即规定：“中华人民共和国的纪年采用公元。今年为一九四九年。”所谓“公元”，即指“公历纪元”，也称“基督纪元”，实源于西方基督教国家的格里历。称为“公元”，有着冲淡宗教色彩的意味，也有着世界公用的取意。可见，这种“公元”概念，与民国采用公历月日，却又保留中华民国纪年有所不同。而更为重要的是，作为对此后“全国人民代表大会”职权的一个代行，该次中国人民政治协商会议显然拥有最高的权力和立法职能，而其通过的事关纪年的历法决议显然具有了宪法属性和意义。因此，“公元”的纪年概念及制度选择，不仅表达了新的国家政权欲全面从时间上与西方以至世界钟摆接轨的现代理想，更体现了要将历法上升到宪法高度以期推动这种接轨的法律决心。时至今日，公历年月日的纪

〔20〕 又称“太平天历”，相传由南王冯云山在狱中所创，是为太阳历；以366日为一年，不用闰法；一年分12月，单月31日，双月30日；用太平天国名号纪元，以干支纪年月日。

〔21〕 孙中山：“临时大总统改历改元通电”，载《孙中山全集》（第2卷），中华书局1982年版，页5。

时观念和系统已是老少咸知,深入人心。

### 三、明末以来的历法变迁史是否就是现代性的展开史?

上述中国历法变迁史,显然是一部以欧洲为代表的西方历法因素不断扩张乃至全面占领的历史。在现代性来源于西方、现代性的本质即为西方现代性的近现代语境中,是否就可以说:明末以来历法的变迁,就是一个现代性不断展开和体现的历史?笔者以为,鉴于历法的特殊性,明末以来西方因素对历法的不断注入,并不能代表其现代性的注入,两者并不相同,也不统一。

#### (一)《崇祯历》的现代性幻觉

可以说,《崇祯历》是中国第一部以西方天文学理论为指导而编撰的历法。<sup>[22]</sup>如从历法文献看,占篇幅三分之一的“法原”部分,就系统介绍了西方天文学的理论和方法,如托勒密、哥白尼、第谷、开普勒、伽利略等许多天文学家的理论。在以后的一个世纪中,它成了中国天文学家学习西方天文学的惟一来源。<sup>[23]</sup>《崇祯历》在整体上采用了丹麦天文学家第谷的宇宙体系。<sup>[24]</sup>由于第谷体系采用的是天体系统和几何学方法,引入了清晰的地球、地理经纬度等概念及球面三角学,采用西方通行的度量单位,<sup>[25]</sup>从而与中国传统历法的观象经验和数值方法有着鲜明区别。

不过,虽然《崇祯历》具有非常浓厚的西学因素,且这种西学因素已然全面取代了传统历法的中国因素,但若从现代性的视角评价,其展现的只是一个现代性的幻觉而已。其一,崇祯对《崇祯历》虽有颁发之令,但不久李自成的军队即攻入北京,明朝灭亡,根本未有任何实施的机会。这就使得其现代性客观上成为一个泡影或一种想象。其二,在《崇祯历》编撰前八九十年,哥白尼的太阳中心说就已经在西方发表,但由于来华耶稣教士们认为哥氏之说离经叛道,眩世惑众,故弃而不用。显然,现代性的科学精神和人文精神,很难说在有着宗教情结的《崇祯历》中体现出来。其三,崇祯七年《崇祯历》修成时,即遭到魏文魁等一帮人的强烈反对和攻击,虽然经过多次实测考较而以“西法”胜出,但已不能由此展现其现代性的魅力,因为这个“多次”竟是八次,时间竟延续了十年左右。这种较长时间的较量,说明《崇祯历》的现代性很难为时下中国人接受,而仅仅停留在纸面上。随着明王朝的迅速灭亡,它没有留下任何实效痕迹。

[22] 学者刘操南认为,欧洲天文学和数学的成就通过印度佛教的东渐在隋唐之际即开始部分传入中国。比如唐开元年间传入的天竺历法《九执历》就是欧洲历学的交流影响之物;《九执历》传入中国,实为在利玛窦之前西学(历)第一次传入中国,只是由于当时学者不予重视,视有若无,成为中国学术史上的一大憾事(参见刘操南:《古代天文历法释证》,浙江大学出版社2009年版,页345—346)。笔者以为,此说固然有其合理之处,但这样的西学传入具有间接性,不具直接性。笔者此处所论主要指直接性的西学影响。

[23] 江晓原:“开普勒天体引力思想在中国”,《自然科学史研究》1987年第2期。

[24] 这是一种试图折衷日心说和地心说的准地心说体系。

[25] 参见曲安京,见前注[11],页50;刘操南,见前注[22],页348。

## (二)“康熙历狱”与“西学中源”说

如果说具有西方因素的《崇祯历》由于明王朝迅速崩溃而未有任何行用,那么以其为基础而赋有浓厚西学色彩的《时宪历》等则贯穿了整个清朝历史。那么这是否意味着在清代,其历法的现代性也同时赋有并得到展现呢?实际上,这可从“康熙历狱”与“西学中源”说这两个方面得到一定解释。

顺治时期,以西方天文学为理论基础的《时宪历》成为官方钦定历法,西洋传教士汤若望又居为钦天监监正,这对于有着强烈“夷夏之辨”意识的士人而言,实在是难容之事。特别是汤若望执掌钦天监后,有意排斥《回回历》等传统性历法。这在保守士大夫看来,西洋传教士已迈出了“用夷变夏”的步伐。被革职的回回科官员吴明燠于1657年首先发难疏劾汤若望,杨光先起而响应。1659年,杨光先写《辟邪论》等文,攻击天主教义及西洋历法。1660年,又控告新历封面刻印“依西洋新法”,是暗窃正朔之权以予西洋。1664年,又向礼部上《请诛邪教疏》,更是控告汤若望以修历为名潜谋造反;后又控告汤若望修历不辨吉凶,误用洪范五行以择顺治帝皇太子荣亲王葬期,致连累其母和顺治而死。这种将历法之争高度政治化的控告和运作,迅速引起清廷高度关注,从而引发对传教士沉重打击的“康熙历狱”,汤若望以弑逆罪被议处凌迟刑,李祖白等教徒官员被判死刑。<sup>[26]</sup>

“康熙历狱”的爆发,说明《时宪历》虽以西方数理天文学为内核,但清廷从来没有放弃历法作为王权正统象征和标志的强烈传统观念。该历狱后,杨光先任钦天监监正,首事就是准奏废止《时宪历》,复行《大统历》,并以《回回历》参用。虽然几年后随着康熙亲政并在比利时传教士南怀仁的努力下,历狱终于平反,《时宪历》也得以复用,但清廷并未就此向西学敞开怀抱,而依然抱着十分警惕的政治态度。如为历狱平反而下的谕旨仍称:“伊等聚会散给《天学传概》及铜像等物,仍行禁止。……其天主教除南怀仁等照常自行外,恐直隶各省复立堂入教,仍著严行晓谕禁止。”<sup>[27]</sup>可以想见,在这种语境中《时宪历》再如何行用,其现代性的精神价值恐怕也难以体现。

事实上,清廷不仅在法律上对西学进行如此牵制,更在理论上以“西学中源”说弱化以至排除西学中的西方因素。从思想根源上说,“西学中源”说实际上是中国文化优越论的产物,将西学解构成中国的古学,从而满足士人尊崇本民族文化传统的心理需要。<sup>[28]</sup>该说萌芽于明清之际,经徐光启、方以智、王锡阐等人引申,至康熙予以肯定,梅文鼎集其大成,最后经乾隆在《四库全书总目》中“钦定”,从而成为学术界更是官方颇具权威的流行思潮。“西学中源”虽涉及面较多,但值得注意的是,其核心主要是围绕历法问题。如最先提出“西学中源”思想的黄宗羲,就在历算意义上认为“勾股之术,乃周公、商高之遗,而后人失之,使西人得窃其传”;<sup>[29]</sup>王

[26] 之所以称“康熙历狱”,乃谓此案发生于康熙朝。当时康熙帝年幼尚未亲政,辅政的顾命大臣鳌拜不满西洋人参议朝政,于是支持杨光先,制造该案。1665年3月,鳌拜召集大臣200余人共同定案,适逢天空出现彗星,京师连续五日地震,清廷以为天谴可畏,结果汤若望等人免死,但李祖白等五人仍被处斩。

[27] 《圣祖仁皇帝实录》(卷三十一),“康熙八年八月辛未”。

[28] 参见郑大华:《晚清思想史》,湖南师范大学出版社2005年版,页149。

[29] (清)凌扬藻:《蠡勺编》(卷三十一)。



锡阐认为：“今者西历所矜胜者不过数端，畴人子弟孩于创闻，……孰知此数端者悉具旧法之中而非彼所独得乎！……西人窃取其意，岂能越其范围？”<sup>〔30〕</sup>即使醉心于西方科学的康熙也明确持“西学中源”说。他曾作《三角形论》，其中提出：“古人历法流传西土，彼土之人习而加精焉。”康熙此说，引来一批士人附和，特别是著名天文学家梅文鼎响应热烈，他反复强调《三角形论》“言西学贯源中法，大哉王言”、<sup>〔31〕</sup>“天语煌煌，可息诸家聚讼”、<sup>〔32〕</sup>“至哉圣人之言，可以为治历之金科玉律矣”。<sup>〔33〕</sup>在此基础上，梅氏将“西学中源”说推向了完善。<sup>〔34〕</sup>此后，“西学中源”之说一直延续到晚清。

显然，在“西学中源”之主导思想下，《时宪历》哪怕有着全然的西学因素，也不会被官方认为是“真正”的西方因素，反而是种“出口转内销”的地道“中国货”。因此，就清廷官方观念而言，如果西洋历法果真拥有了某种“现代性”，这种“现代性”本质上也只是“中国性”的改头换面而已。可见在“西学中源”下，时宪历法的所谓“现代性”已被“蒸发”，或者被“中国性”全部“吸纳”。

### （三）民国“二元社会”的时间图景

清朝灭亡，民国建立，并非传统意义上的改朝换代，而是有着政权性质上的差别，孙中山在中华民国临时大总统就职仪式上当场发布《改用阳历令》即是一个标志。《改用阳历令》体现的显然是对西方现代性的一种追随，表达了新政权领导者欲与世界时间接轨的愿望，也可以说是历法的一种现代转型。然而，与其他方面现代性的种种展开不同，这种追求现代性时间的愿望却是步履艰难，转型很不彻底，甚至似是而非。这主要表现在典型的历法“二元社会”的时间图景上。

实际上，在《改用阳历令》发布后不久，孙中山于当月又发布了一个《命内务部编印历书令》。此法令批准了参议院的四项议决：①在阴历十二月前制定新历书，颁布各省；②新旧二历并存；③新历下附星期，旧历下附节气；④旧历习惯可存者，择要附录，吉凶神宿一律删除。<sup>〔35〕</sup>此法令中对“新旧二历并存”等的批准，表明了孙中山的让步，同时也表明了社会对几千年来传统历法（俗称阴历、农历或夏历，实为阴阳历）的依赖习惯及参议院对此的尊重。可见，所谓的“旧历”并没有也不可能因一纸总统令而淘汰出局，相反正是面对“旧历”强大而浓厚的传统惯性，才使得新政权不得不赋予其“并存”的法律地位。

不过，令新政权始料未及的是，这个“新旧二历并存”的实践竟使得整个民国（特别是民初）出现了典型的历法使用上的“二元性”。阳历仅仅在社会上层（如机关、学校、团体

〔30〕（清）王锡阐：《历策》，载〔清〕阮元：《畴人传》（卷三十五）。

〔31〕（清）梅文鼎：《雨坐山窗》，载《绩学堂诗抄》（卷四）。

〔32〕（清）梅文鼎：《上孝感相国》（四之三），载《绩学堂诗抄》（卷四）。

〔33〕（清）梅文鼎：《历学疑问补》（卷一）。

〔34〕梅文鼎主要从三个方面完善了“西学中源”说：一是论证“浑盖通宪”即古周髀盖天之学；二是设想中法西传的途径和方式；三是论证西法与《回回历》即伊斯兰天文学之间的亲缘关系（参见江晓原：“试论清代‘西学中源’说”，《自然科学史研究》1988年第2期）。

〔35〕孙中山，见前注〔21〕，页53—54。

及报馆)使用,而在广大的下层社会(如商家、一般市民及广大农民)则主要用阴历。<sup>[36]</sup>如果说这种“二元性”展现的是阳历占据主流的话,对政府来说或许有所安慰,然而事实并非如此。虽然民初政府在推行阳历上不遗余力,但在整个社会上却是阴历风骚占尽,而阳历成了点缀。这种不对等格局,可以从阳、阴历新年的庆祝规模,及政府、民众的关注程度上充分体现出来。比如1913年1月1日是民国成立后第一个元旦,虽然政府十分重视此阳历新年,并举行了系列庆祝活动,但民众对此却异常冷淡。与此形成极大反差的是,民国二年的阴历新年却是异常热闹。<sup>[37]</sup>尽管此后民初政府力图推广阳历而试图干预民众过阴历,但收效甚微,乃至民国建立多年以后,这种“民国之新年”与“国民之新年”的分野,或者说“官家之年”与“民间之年”的对峙,依然是泾渭分明,并已成为人们习以为常的事情。<sup>[38]</sup>

这种历法上的“二元社会”显然大为冲淡了阳历现代性的展现,而那种显现出来的不对等性甚至掩盖或遮蔽了现代性,从而影响了新政权的现代性步伐。虽然后来南京国民政府掀起废除旧历运动,将阳历定为“国历”,将旧历作为“废历”,并发布法令查封旧历书,力图以强权推行历法的现代性,却依然受到社会各界的普遍反对和抵制,因而远未能达到预期目标。<sup>[39]</sup>正是看到民众对阳历如此拒受,孙中山表达了对民众政治素质的担忧。1922年1月4日,他在广东旅桂同乡会欢迎会的演说中说:“新新年为民国的新年,为共和国的新年;旧新年为君主时代的新年,为专制国家的新年。……国人对于新新年不甚注重,对旧新年反注重之,是有权利而不知享,是尚未知自身已成为主人翁者。”<sup>[40]</sup>这种历法层面上引发的担忧,成为了其训政理论的重要来由之一。而这种训政理论后来竟成为蒋介石推行党治独裁的藉口,从而阻碍了整个现代性在民国时期的应有展开和成就。

#### (四) 人民共和国时代公历由强势话语趋向“阴阳共荣”

与中华民国初期“新旧二历并存”的法律路线不同,中华人民共和国肇始之时就确立了单一的阳历历法制度。此外,与中华民国以“中华民国”进行“纪年”不同,新的共和国政权采用全面的“公历”体系,不仅“月”、“日”,而且“年”也是以公历为纪。显然,人民共和国历法的制度选择,从一开始就力图与世界时间全面接轨,将自己融入到世界性的现代性进程中去。那么可以说,公历制度的现代性在建国以来已然全面开花结果了呢?而传统阴历又有着怎样的命运?与阳历处于怎样的关系之中?

[36] 如同某些地方志记载:“民国创兴,……军、政俱用阳历,民众、农、商,凡年节一切仍用阴历”(参见《昭通县志稿》,载丁世良等主编:《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》(下),书日文献出版社1991年版,页741)。

[37] 《大公报》描述当时的节日气氛说:“五六日间,士休于校,农游于城,工闲于厂,商停于市肆,红男绿女,熙攘于街衢,花爆灯旗,炫耀于耳目,为问此种光景,何为而发现于今日也?曰:过新年故。夫过新年何足奇?所奇者一月中而过两新年耳。然官样之新年,方瞥眼而去,民俗之新年,又继武而来,亦未始非日新月异新新不已之象”(参见无妄:“今年所责望于国民者”,载《大公报》1914年1月31日)。

[38] 如1920年《大公报》载文说:“自新旧历并行,政学农工商各界,各行其是,于是才过新年,又过旧年,年年如是,已变成特殊的惯例。”参见无妄:“与己未年话别”,载《大公报》1920年2月16日。

[39] 关于南京国民党废除旧历运动,可参见左玉河:“从‘改正朔’到‘废旧历’——阳历及其节日在民国时期的演变”,《民间文化论坛》2005年第2期。

[40] 孙中山:“总统新年在桂之演说”,载上海《民国日报》1922年2月23日。

可以说,新中国建国以来的历法史,经历了一个由公历的强势话语到与传统阴历逐渐共荣的过程。公历的强势话语突出表现在建国初期的“阳主阴末”及文革时期的“一枝独秀”。建国时虽采用单一制,公历成为国家主导历法,但并没有因此禁止传统阴历,甚至还留给其某些法律空间,比如赋以阴历新年“春节”为法定节日。<sup>[41]</sup>然而,随着政治形势的变化,特别是文革初期随着“破四旧”运动的掀起,一切所谓的“旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯”被统统破除,传统阴历及其习俗被全面封杀。比如清明不得上香烧纸、端午不得包粽子和在门上挂菖蒲艾草、中秋不得吃月饼等,谁若冒天下之大不韪,就会遭到无情的批斗。因此,若有人真想过一下传统节日,除了冒被“革命”的风险外,充其量也只能是私下里以简略形式进行。在这样的“疯狂革命”语境中,就连唯一具有明确合法性的春节,也被“革命掉”或“革命化”了。1967年1月28日,《人民日报》刊登了五十七个革命组织联合发出的《破除旧风俗,春节不休假,开展群众性夺权斗争》的倡议书。1月30日,国务院向全国发出了《关于1967年春节不放假的通知》:“当前正处在无产阶级革命派大联合,以排山倒海之势,向党内一小撮走资本主义道路的当权派展开全面夺权斗争的关键时刻。根据广大革命群众的要求……决定1967年春节不放假;职工探亲假在文化大革命期间暂停执行,以后再补。”<sup>[42]</sup>对此,全国报纸一片响应,纷纷要求举国上下“过一个革命化春节”、“移风易俗过春节、大年三十不歇脚”、“干到腊月二十九,吃完饺子初一早晨就动手”。自此后的十多年里,春节这个阴历年节遂被全面“革命化”,“过革命化春节”竟成为一句时髦的政治口号。所谓“革命化”,就是革除春节所有的固有习俗,而代之以“抓革命,促生产”,乃至“革命加拼命”,春节成为了一个遭到极度政治化的异化概念。可以说,在那个革命疯狂和高压年代,传统的阴历节日及习俗被全面排斥和摧残,而公历显然一枝独秀,独霸天下。不过,随着文革结束特别是改革开放不断推进,曾被“革命”所禁锢的阴历习俗也被解放出来,逐渐恢复传统生机,在民间社会不断增强和扩张,并不断得到国家赋予的合法身份。如不仅恢复了春节制度,<sup>[43]</sup>而且还将清明、端午、中秋三大传统节日增为国家法定节假日。<sup>[44]</sup>实际上,除了传统节日的法律化外,那些没有被赋予法

[41] 1949年12月23日政务院发布了《全国年节及纪念日放假办法》,其中就明确将“春节”作为“属于全体者”的法定节日,规定“放假三日”,即“夏历正月初一日,初二日,初三日”。春节假日是该《办法》所有法定节日中放假时间最长的,阴历新年也只放假一日。

[42] 当年18岁的上海玻璃机器厂青年工人章仁兴可谓是发出“广大革命群众要求”的第一人。当时他投书《解放日报》(1月25日),在全国最先发出倡议:“在两条路线和夺权斗争进行得这样尖锐激烈的时刻,我们怎能丢下革命和生产,回乡去过春节呢?不能!不能!坚决不能!”(参见黄卫、房一盟:“1967:取消过年”,《中国新闻周刊》2009年第45期)。

[43] 1979年1月17日,《人民日报》刊登了《为什么春节不放假?》、《让农民过个安定年》两篇读者来信后,部分省区宣布恢复春节放假,次年全国全面恢复旧制。

[44] 2007年12月14日,国务院修改公布了《全国年节及纪念日放假办法》,其中就明确将此三大传统节日增为国家法定节假日。

律属性的其他阴历习俗也逐渐得到法律的尊重和理解,从而体现出应有的价值和魅力。<sup>[45]</sup>可见,在政治趋向民主化的新时代,虽然公历作为体制中的法律化纪年体系居于主导地位而不可动摇,但传统的阴历因素并没有由此受到束缚,而是在法律的宽容和包容下得以良性发展和壮大,最后将趋向“阴阳共荣”。

不过,从现代性的角度看,并非与公历这种由强势话语到与阴历共荣的过程相适应,就有着现代性充分展现到有所收缩或减弱的变化,而是呈现出复杂甚至反向的状态。新中国肇始时对公历制的单一选择,固然表现了对现代性的渴望和拥抱,但由于中国革命受国际语境所影响,这种现代性并非指向西方性,而是具有抽象的世界性。不过,由于中国革命受苏联影响巨深,中苏均为信仰马克思主义的共产党领导并以社会主义为奋斗目标,特别是当时两大阵营的紧张对立及美国一直支持国民党,使得中国共产党在国际选择中自然倒向苏联,实行“一边倒”政策。<sup>[46]</sup>因此,虽然公历决议者们拥有一种超越性的世界眼光,但事实上新中国的对外“世界”则主要是苏联为代表的社会主义阵营,甚至仅仅是苏联。毛泽东在建国前夕即明确指出:“苏联共产党就是我们的最好的先生,我们必须向他们学习。”<sup>[47]</sup>刘少奇则说的更直白:“要学习苏联,在政治上、组织上、思想上、技术上,在法律、财政、经济、文化、教育等方面,都要学习苏联。”<sup>[48]</sup>因此,全面“取法苏联”、“以俄为师”便成为新中国初创时的建设模式。在此种模式下,新中国历法制度体系的创建,自然离不开苏联的影响。可以说,新中国全面采行公历,本身即含有一定效仿苏联历法的因素。十月革命后,列宁即发布命令,将历法由旧俄国的儒略历改为公历格里历。虽然1929年苏联开始改用新的苏维埃革命历法,但因新历法的适用缺陷,至1940年又全面恢复格里历。格里历在苏联的政治意义和回转实践,无疑为新中国的历法选择提供了某种榜样。<sup>[49]</sup>正因为新中国的眼中只认同社会主义身份,只全方位地倒向和学习苏联,就使得采行公历制度所体现的现代性,虽然从表面看较为突出,但从主观上看却并不

[45] 比如近年来江苏泰州市两级法院在司法活动中开全国之先,出台了一些尊重善良风俗的指导意见,其中就有在某些特定时间停止送达、审判和执行等工作的规定。这些特定时间除了春节、中秋、清明、端午等这些先后法定化的传统节日外,还包括那些当事人家中有红白喜事、婚丧嫁娶以及其他游离于法律之外的传统习俗及忌讳的时日。对于这种做法,从实效来看已经取得很好效果,并得到了最高院的肯定,认为值得全国法院系统学习和借鉴(参见汤建国、高其才主编:《习惯在民事审判中的运用——江苏省姜堰市人民法院的实践》,人民法院出版社2008年版)。

[46] 1949年6月30日,毛泽东发表著名的“论人民民主专政”,明确提出了“联合苏联”的“一边倒”政策,并指出:“一边倒,是孙中山的四十年经验和共产党的二十八年经验教给我们的,深知欲达到胜利和巩固胜利,必须一边倒。积四十年和二十八年的经验,中国人不是倒向帝国主义一边,就是倒向社会主义一边,绝无例外。骑墙是不行的,第三条道路是没有的。”

[47] 参见毛泽东:“论人民民主专政”,载《毛泽东选集》(第4卷),人民出版社1991年版,页1480。

[48] 这是1949年9月3日刘少奇秘密访苏回到北平后在高级干部会议上的报告内容(转引自朱元石:“刘少奇一九四九年秘密访苏”,《党的文献》1991年第3期)。

[49] 此外,虽无充分史料可以证明,但完全可以合理推断苏联的节假日体系对新中国节假日的设置和安排有着示范或激励作用,特别是体现在那些带有明显革命色彩和国际性的节日上。

充分。

更进一步的是,随着后来中苏关系恶化以及破裂,特别是紧接着的文革兴起,虽然传统阴历遇到几乎毁灭性的摧毁,而使得公历在中国是一枝独秀、独领风骚,但是并不能因此就说明其现代性随之高涨充溢,恰恰相反,却是十分低迷淡薄,甚至高度欠缺。这除了关起门来热衷于“革命内耗”、欠缺真正的世界眼光等原因外,更是与现代性的内核不符有决定性关系。现代性的根本内核当为科学精神与人文精神的共塑。在那个革命疯狂的时代,公历的“独霸天下”是在强行摧毁传统阴历的基础上塑造出来的,是通过“革命”手段进行无情镇压达到的,其本身就是反科学和反人文的。事实上,那些红卫兵和造反派们对传统阴历的全面破除,既不是为了维护公历的法律地位,更不是为公历的“现代性”而“战”,他们只是疯狂地为“革命”而“革命”,成为没有自主灵魂的“乌合之众”,或政治革命的工具;而作为“革命”的决策者、领导人,其革命目的同样难以体现出对公历现代性的追求。也就是说,从主观上看,在传统阴历的全面受难下,公历的法律地位和角色虽然强烈凸显出来,但其现代性的精神却是付之阙如而无以展现的。更为重要的是,即使从客观上看,由于公历的强势独霸也是靠无情的“革命”强制促成,从而与科学和人文相背离。革命与科学、革命与人文,各自对应的两者本身其实并不必然矛盾,但一种武断而疯狂的无限革命,则往往甚至势必是科学和人文的死敌。可以说,公历应有的现代性就这样被这种“革命”所销毁或破坏了!

而在改革开放后,由于逐渐有了真正的世界眼光,更是有了民主政治的发展,从而对传统有了越来越理性的态度,由此引发了曾被“革命”摧残的阴历因素在社会领域的自在复苏和不断增长,乃至不断地得到国家尊重并进入法律框架和体制中。这种貌似冲击公历法律地位和法律影响的现象,恰恰体现了科学精神和人文精神的成长,体现了历法现代性的明显回归和充分展示。

#### 四、明末以来历法命运之现代性问题评价

自明末以来,由于中国历法开始受到西方因素越来越多的影响,从而会使人想象其现代性的拥有和不断展现。然而,通过上述历法史的分析,事实上并非如此。现代性虽本于西方性,有浓厚的西方因素,但有着西方因素并不能必然说就有了现代性,这是两个不能互推的概念。现代性的是否具有和具有的程度,必须放到具体的时空语境中,才能得到合理的评价。

##### (一)现代性的技术与中国性的本质

按《易经·系辞》:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”一般而言,事物均有“道”、“器”两面。作为“现代性”概念,也当有此两分。简而言之,其“道”在科学精神与人文精神,其“器”在西方技艺。当然,近代以来随着西方文明的全球扩张,现代性的技术因素已突破西方框架而具有了世界性。若以此两分法衡量明末以来的历法史,概可基本归纳为“技术现代性”与“本质中国性”。

毋庸置疑,自明末《崇祯历》到清代《时宪历》,再到民国“阳历”和新中国“公历”,实是一个西方天文学不断注入、壮大并全面开花结果的历法史。《崇祯历》虽未施行,但其首开欧洲近代

天文学指导中国历法编制的先河;《时宪历》的颁行天下,则“标志着西方天文学体系在官方正式取代了中国数理天文学”;〔50〕民国阳历的采用,更是表达了对西方文明的学习;而新中国选择公历,也离不开对世界潮流的某种追随。但是,如果仔细分析就会发现,明末以来的历法,更多的只是将西方天文等西学作为一种“技术”在运用。也就是说,体现的只是技术的现代性,而本质则主要是中国性。

这种技术与本质的分离,典型地体现在明末及清代。《崇祯历》的横空出世,实是因明代《大统历》长期交食不验而呼吁改历的产物。“交食不验”本身就是一个技术问题,也使得推算相对准确的西历有了展示机会;而《崇祯历》自完成至颁布,中经八次较量,历十年之久,竟仍是为西法与中法到底谁疏谁密这种技术问题而论战。可见,统治阶层关心的主要是西法的技术含量。到了清代,不仅以西法制定颁布《时宪历》,还破天荒委任洋人以钦天监监正。虽然杨光先以西法危害王权正朔此类政治本质问题引发“康熙历狱”,但几年后随着历狱平反,清廷不仅重新颁行《时宪历》,还再次让传教士长期担任天文官一把手。这表明清廷并没有将西洋天文学视为“洪水猛兽”。此实是将其仅仅当作“技术”的结果,而因为仅仅是技术,则完全可服务于政治。实际上,这种“技术”观念早在徐光启组织传教士修订《崇祯历》时就已出现,即所谓“铍彼方之材质,入大统之型模”。〔51〕至清代,更是明确确立了“节取其技能,而禁传其学术”〔52〕的政策,〔53〕对西学进行“技能”范畴的定位,从而有力推动了“中体西用”理念的形成。因此,若以现代性论明末及清代的历法,虽然有着浓厚的西历因素,也只是在技术层面展现其现代性,而不可能在精神层面展现。在本质上,这些历法则始终具有“中国性”,集中体现在其作为王权统治的政治象征和标志。清代以历法为核心的“西学中源”论,骨子里反映的其实就是对中国性的寻求和强调。

当然,技术与本质的分离,在民国与共和国时代也有不同程度的体现。民国虽采用阳历,但历法的“二元”使用使得阳历的现代性被遮蔽乃至消失,民众既不认可,官方也难以感受现代性的魅力。事实上,除了孙中山等少数人以阳历作为西方文明的标志而坚持引进外,大多数人实持保留或反对态度,因此才会有“新旧二历并存”的法律规定。在新历新年冷冷清清而旧历新年热热闹闹的对比中,新历的现代性远远敌不过旧历的中国性。当新历不时地向旧历妥协屈服〔54〕甚至被迫让位〔55〕的时候,新历的现代性就注定只是一个西方天文学的技术问题,而不可能是其本身具有的现代性本质问题。新历的精神本质,实际上已基本被旧历的中国性给

〔50〕 曲安京,见前注〔11〕,页52。

〔51〕 (明)徐光启:《徐光启集》,王重民辑校,中华书局1963年版,页374—375。

〔52〕 《四库全书总目提要》(卷一百二十五)《子部三十五·杂家类存日二》之《寰有铨》(六卷)条案语。

〔53〕 比如《四库全书》对待《天学初函》的态度即是最好的例证。《天学初函》是李之藻晚年编印的一套西学丛书,分理编和器编各十种。但《四库全书》对于该丛书的评论却是:“西学之所长在于测算,其短则在于崇奉天主以炫惑人心。”因而在处理上,器编十种全部收入四库,而理编则只收录了《职方外纪》,其余则存日而已。

〔54〕 如官方常常过完阳历新年,在阴历新年时也不得不放假休息,且不得不以明令方式庆贺;又如1924年,中央气象台台长高鲁对这一年的历书《民国十三年历》特地做了两项改革:一是废除兼载的阴历日期,二是日序排列由左到右。然而,这很快遭到旧历拥护者的攻击,而北洋政府的国务院竟屈服于这种压力,指令从《民国十四年历》起将这两项改革重新改过来。

〔55〕 如1915年袁世凯复辟帝制与1917年张勋复辟帝制,均全面恢复传统阴历,废除阳历。

间接吸附或置换掉了。而改革开放之前的共和国时代,虽肇始时有着融入世界时间文明的憧憬,但随后不久发起的文革则彻底粉碎了这种憧憬。对一切传统阴历习俗的“革命性”摧毁,实是摧毁了公历应有的现代性属,因为“革命”的疯狂早已使得科学和人文两种精神落入万劫不复之地,而公历所含有的现代性因素则沦落为一种“革命”的技术手段。由于现代性成为“革命”技术,公历的本质则被一种“异化的中国性”<sup>[56]</sup>所占领。只有进入改革开放之后,历法技术和本质的分离才得以终结。公历一方面尊重传统阴历的中国性,另一方面也使得自己的现代性不断回归和提升。

## (二) 历法的传统正朔观决定着其现代性的法律命运

由于要尽量达到精确的时间推算,历法无疑具有明显的技术特征。但同时,从世界历法的发展史可以发现,这种技术性又为政治性所吸附。不过,关于政治性的指涉,中西方历法却有着较大甚至天壤之别。正是由于这种差别,影响甚至决定了明末以来历法现代性的法律命运。

在传统中国,历法从来都是王权确立和保有的重大象征。一个新王朝建立,都要制定颁布一部新历法,所谓“王者易姓受命,必慎始初,改正朔,易服色,推本天元,顺承厥意”。<sup>[57]</sup>因此,制定颁布新的历法,不仅仅是出于历法精确的技术考虑,更是被赋予了重大政治意义。颁历成为王权正统性、合法性拥有的标志,也成为天子的一种特权;同样,奉谁的正朔,便意味着承认谁的统治权,遵历成为臣服的衡量标准。但在西方,历法虽具有政治性,但其并不聚焦于王权政治,而是与宗教有关。西方历法源于“儒略历”,乃古罗马恺撒大帝时期(公元前46年)制定。公元325年,欧洲信奉基督教的国家召开宗教会议,决定采用儒略历,从此历法被赋予宗教意义。然而由于儒略历太阳回归年的实际误差,<sup>[58]</sup>随着时间的推移,春分点逐渐靠近冬天,从而与复活节<sup>[59]</sup>不相协调。为此,1582年罗马教皇格里高利十三世召集学者对儒略历进行改革,称为格里历。<sup>[60]</sup>可见,历法改革的推动因素主要是神权而不是王权。不过,随着文艺复兴运动的兴起和扩张,西方世界终于从中世纪黑暗的神权统治中解放出来,促成了近代科学精神和人文精神,而历法作为曾是神权的附属,一方面自然沦落为下等之物,<sup>[61]</sup>但另一方

[56] 所谓“异化的中国性”,是指突破了传统中国长期形成的具有稳定性的本土资源和传统文化,它以急风暴雨式的革命运动为手段,以捍卫统治者的政权合法性和正统性。

[57] 《史记》(卷二十六)《历书第四》。

[58] 太阳回归年长度实为365天5小时48分46秒,约365.2422天,儒略历则为365.25天,两者有11分14秒之差。

[59] 根据基督教传说,耶稣基督被门徒犹大出卖,被罗马兵丁钉死在十字架上,三天后复活。复活节是基督教最重要的一个节日,象征着重生与希望。早期基督教徒庆祝复活节的日子曾因地而易,较为混乱,后定在每年春分月圆之后第一个星期日。

[60] 格里历的太阳回归年长度为365.2425天,精确度很高。

[61] 正因为此,当西方人发现中国历法的国家地位如此之高,从事历法工作的天文学家享受如此厚遇之时,其惊讶和非议也就不足为奇。如李约瑟在其著中引19世纪奥地利学者弗兰茨·屈纳特的话说:“许多欧洲人把中国人看作是野蛮人的另一个原因,大概是在于中国人竟敢把他们的天文学家——这在有高度教养的西方人的眼中是一种最没有用的小人——放在部长国务卿一级的职位上。这该是多么可怕的野蛮人啊!”(参见(英)李约瑟:《中国科学技术史》(第3卷),科学出版社、上海古籍出版社1990年版,页2)。

面又从神权中释放并被注入了科学和人文精神,拥有了现代性。

正因为中西方历法的政治差别,当明末清初经过文艺复兴洗礼的西洋历法输入中国的时候,它就不得不面对中国历法观念的对抗。由于传教的需要,传教士们迅速作出了以西历来适应、附会中历之王权政治的明智选择。当然,当中国人面对西历来袭的时候,体现在传统历法中的王权政治观念更是坚如磐石,不可动摇。一切均可变,但正朔不可变。西历再怎么先进,也只能充当技术手段为中历所用。徐光启所谓的“镕彼方之材质,入大统之型模”,《四库全书》所谓的“节取其技能,而禁传其学术”,均为对西历作为技术的一种控制,更是传统王权正朔观的高度表达。像“西学中源”、“中体西用”此类思潮,实均来源于这种正朔理念及其引伸。事实上,西方天文学之所以能进入中国历法,根本原因在于西历能更准确对交食进行推算,而交食则是一个关乎获取天意以巩固正朔统治的重大问题。也正因为如此,虽然来到中国的西洋历法本身或许有着高度的现代性,但由于“入大统之型模”,被传统正朔观这个强大的政治吸盘所吸附,其现代性也只能沦为“技能”或“技术”的法律境遇。

可以说,这种历法的正朔观在民国时也得到了明显的展现。孙中山就任临时大总统后当天发布的第一个法令,不是关于军事、经济或外交的,而是《改用阳历令》。可见,传统中国“颁朔”的政治意义——“历法是统治权的象征”——依然在新政权中得到了清晰的体现。实际上,早在就任临时大总统前五日,自海外抵达上海的孙中山就向前来迎接的马君武等人表达了“改正朔”的思想。<sup>[62]</sup> 当月,临时参议院根据总统令,经议决通电各省,“令即应颁布历书,以崇正朔,而便日用”,<sup>[63]</sup> 从而以官方姿态首先明确强调了新政权颁历的正朔意义,其后各省纷纷对正朔表态。此外,虽然以中华民国纪年取代以往帝王纪年,以示与专制王朝的决裂,但“民国纪年”本身依然蕴含着国家政权合法性、正统性的传统心态,有着传统尾巴的印记。不仅如此,传统历书中附着政治色彩,在新历上同样突出,如每年的历书上,都要载记三民主义、总理遗嘱等许多政治内容,搞得历书就像一本政治手册。正由于传统的历法正朔观在新政权中依然浓厚,虽然改行了阳历,却总有一种“新瓶装旧酒”的意味,这无疑大为冲淡了历法本身所应有的现代性,而中国性反而“乘虚而入”了。

中华人民共和国的历法同样也面临着正朔观的问题。几乎与民国成立一样,共和国创建时第一件事就是通过了具有宪法意义的有关纪年的决议,与国都、国歌、国旗这些国家政权符号具有同等地位,同时颁行。毋庸讳言,这在一定程度上折射出了历法正朔观的某种投影。实际上,正朔观本身本无可厚非,新政权用新历法亦在情理之中,关键在于什么性质的政权和历法。传统正朔观主要基于帝王政权,看重的主要是历法的政治意义,历法的技术含量(如推算

[62] 阴历辛亥十一月初八日,在上海孙中山寓所,孙中山在与马君武等人的谈话中明确地说道:“从前换朝代,必改正朔,易服色。现在推翻专制政体,改建共和,与从前换朝代不同,必须学习西洋,与世界文明各国从同,改用阳历一事,即为我们革命成功后第一件最重大的改革,必须办到。”参见陈旭麓等主编:《孙中山集外集》,上海人民出版社1990年版,页156—157。

[63] 孙中山,见前注[21],页54。



交食)虽然也重要,但远非可与其政治性相提并论。所幸的是,新中国当时的历法决策者们大为突破了传统正朔观,不仅选用“公历”,而且以“公元”纪年,以期融入历法的世界潮流,与传统专制性的政治历法彻底决裂。然而不幸的是,随着“政治风暴”的到来,随着对传统阴历及习俗的全面摧残,一种似比传统正朔观更为极端的历法观念开始形成:以阴历行事者即为反革命,以公历行事者即为革命。如此,历法被高度政治化,其或阴或阳成为了是否拥护革命政权的标志,甚至成为了“镇压反革命”以“巩固无产阶级专政”的一种“技术”手段。这里的“技术”,不是历法作为纪时方法之事,而是作为斗争工具进行操弄;而“无产阶级专政”亦演变为极权政治。由此,历法丧失了其自身的本性,沦落为替政治卖命的一种技术工具。传统正朔观不仅卷土重来,而且变本加厉,历法的现代性灰飞烟灭。所幸风暴终于过去,春回大地,万物复苏,曾经完全丧失的现代性终又逐渐回归历法,并将不断得到扩展和升华。

### (三)晚清纪年思潮对历法及其现代性的影响

虽然明末清初西方传教士因传教的需要,输入了包括历法在内的许多西学,但是随着礼仪之争<sup>[64]</sup>的发生,传教士先是遭到康熙的大量驱逐,后又遭受雍正的全面禁教,西学的输入可谓戛然而止。然而,百余年后随着鸦片战争爆发,国门大开,西方文化汹涌而入,现代性也随之开始搅动和挑战传统社会,中华民族面临巨大危机。为救亡图存,种种改革甚至革命思潮兴起。鉴于历法在中国所具有的重要政治意义,晚清出现了若干重要的纪年思潮,它们冲击着传统坚固的帝王纪年,也对西来的历法现代性产生了重要影响。

首先出现的是“孔子纪年”,由康有为提出。1895年公车上书后,康有为在北京、上海组织强学会。在上海强学会机关报《强学报》创刊号上,康有为署“孔子卒后二千三百七十三年”。该期报上还载有《孔子纪年说》一文,提出了“孔子纪年”的概念。1898年1月康有为刊行《孔子改制考》,其序开篇即说“孔子卒后二千三百七十六年”,文末说“去孔子之生二千四百四十九年”,明确以孔子生卒纪年。同年6月康有为还向光绪上了一道《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》,将孔子纪年纳入其变法主张。梁启超也站在其师立场,作《纪年公理》,宣扬“孔子纪年”,被钱玄同称为“中国纪年革命的宣言书”。<sup>[65]</sup>

针对康梁主张,刘师培则提出了“黄帝纪年”,为革命党人所支持和倡导。1903年7月,刘师培作《黄帝纪年论》,除了列举“黄帝纪年”的三大好处外,<sup>[66]</sup>还特别强调了“黄帝纪年”对于

[64] 简而言之,即发生在17至18世纪时期中国天主教徒是否可以行“祭孔拜祖”之礼仪的争论。由于罗马教皇的禁令,引发清朝皇帝康熙及雍正的不满和反制,导致西方传教士几乎全部被驱逐出境,并禁止在中国的一切传教。

[65] 钱玄同:《钱玄同文集》(第1卷),中国人民大学出版社1999年版,页307。

[66] 一是“黄帝以前,历史事实少,孔子以前,历史之事实多,故以黄帝纪年,则纪事一归于简便,而无由后溯前之难”;二是“日本立国,以神武天皇纪年”,“中国之有黄帝,犹日本之有神武天皇”,“取法日本,择善而从”;三是“中国政体,达于专制极点,皆由于以天下为君主私有也。今纪年用黄帝,则君主年号,徒属空文,当王者贵之说,将不击而自破矣”。(刘师培:《刘师培学术文化随笔》,汪宇编,中国青年出版社1999年版,页222。)

汉民族的重大意义：“盖康梁以保教为宗旨，故用孔子降生为纪年；吾辈以保种为宗旨，故用黄帝降生为纪年”，“欲保汉族之生存，必以尊黄帝为急。黄帝者，汉族之黄帝也。以之纪年，可以发汉民族之感觉。”并在该文末尾署上“黄帝降生四千六百一十四年闰五月十七日”。〔67〕

同样由“孔子纪年”所反弹，高梦旦则提出中国应该行西方通行的“耶稣纪年”。1903年2月，他以“尚同子”署名作《论纪年书后》，批评了梁启超“孔子纪元”的逻辑矛盾，认为耶稣纪年“今环球列国无论何教何种，无不相沿用。其未从西历者，独吾亚洲一二国而已。以数十百数千余年所惯用之纪年，必非一二国一二学者之力足以夺之，则不得不舍己从人者，势耳”，〔68〕直认耶稣纪年是环球大势所趋。

上述几种纪年，可谓都是晚清受西方力量逼迫打压下寻求变革的产物，体现了对现有帝王纪年以及统治秩序的焦虑、不满乃至否定。若从现代性的角度看，这几种纪年主张都程度不一地对民国历法的现代性产生了影响。笔者以为，除“耶稣纪年”有一定现代性外，“孔子纪年”与“黄帝纪年”实均有某种意义的反现代性。康有为将孔子当教主，实对应基督教耶稣；以孔子纪年，实对应耶稣纪年。这种对应与其说是向西方的学习，不如说是与西方的对抗，类似于“你有针尖，我有麦芒”。这是一种对抗西方的民族自救理念，表面上是模仿，但本质上是封闭和自恋，骨子里依然是传统。而革命党人赞同和倡导“黄帝纪年”，则可谓是一种力图推翻满族统治政权的民族自救理念。不过，与康氏眼中那种“满汉共存”的大民族观念相比，“黄帝纪年”下的汉民族观念显得较为狭隘。正因过于强调“汉族”保种，强调“排满”立国，“黄帝纪年”的骨子里也同样还是传统；而且与“孔子纪年”相比，似欠缺一种横向的世界眼光，拥有的主要是纵向的民族视野。因此，虽然“黄帝纪年”并不对抗“耶稣纪年”，但并不必然就不与现代性相抵触。实际上，其狭隘性的民族主义革命立场，与西方现代性实已背离。

更为重要的是，随着晚清时局的变迁，这几种纪年理论彼此消长，从而与民国历法的现代性问题息息相关。“耶稣纪年”虽向往西历，然当时并没有多少追随者，概因于时列强环伺下的民族情绪所致。“孔子纪年”虽曾风行一时，但随着康梁变法失败，流亡国外，其影响力也迅速萎缩。唯有“黄帝纪年”，随着革命形势风起云涌，日益成为革命派进行革命的有力时间象征和符号，最终还获得了新政权赋以合法性的某种追认。1912年1月2日，孙中山在《临时大总统改历改元通电》中称：“中华民国改用阳历，以黄帝纪元四千六百九年十一月十三日，为中华民国元年元旦。”〔69〕可见民国的纪年纪元，正是从“黄帝纪年”这个前提接续而来。〔70〕也正是因为如此，民国改用之阳历不可避免地烙上了“黄帝纪年”的传统性，从而使得其自身的现代性有了“形似而神不似”的趋向。

〔67〕 参见刘师培，同上注，页222—223。

〔68〕 尚同子：“论纪年书后”，载《新民丛报》第二十六号，“丛录门”。

〔69〕 同上注。

〔70〕 孙中山之所以以“黄帝纪年”作为“民国纪年”之前提，固然是考虑到了革命的惯性，但同时也是孙中山的个人妥协。因孙中山当时的改用阳历主张，在其就任临时大总统之前遭到大多数代表的反对，后才勉强同意通过。为此，孙中山也需要以“黄帝纪年”的前提纳入作为某种妥协。

## 五、结语：历法现代性的艰辛及与中国性的共鸣

现代的中国人如果不是有意去触摸清末民初那段历史,大凡都不会清楚现行的公历在中国有如此复杂的背景来源,还可能以为是本来如此。当我们现在与欧美国家用共同的公历规则来计量时间的时候,是否知道中国历法在明末以来特别是近代以来的艰辛历程?民国虽然采用阳历,但这又是一种怎样的艰难背景?今天可见的史料已充分揭示,民国成立前夕在孙中山和各省代表之间,却是有着一段可谓“惊心动魄”的历法之争。史载当年马君武等在会晤海外回沪的孙中山后回到南京,在各代表团会议上报告了孙中山改用阳历的建议,结果“于改用阳历一节,主张暂时不改者为多,辩论甚久,莫衷一是,最后君武强调中山先生于此事持之甚坚,甚望同人勉予赞同,始获通过”。〔71〕所谓“中山先生于此事持之甚坚”,实指孙中山明确表态,如不改用阳历,坚不任职。鉴于孙中山的个人威望和当时革命的群龙无首,众人才不得已勉强通过。因此,可以说此事上孙中山是伟大的,但同时又是悲哀的,改用阳历竟然只是孙氏等极少数精英者的立场。不仅如此,即使孙中山就职发布改用阳历令后,仍有不同声音强烈发出。如1912年1月5日和8日,章太炎连发两个宣言,反对西历,主张采用西周共和元年(公元前841年)为开端的“共和纪年”。可见对于西来历法,传统性、民族性的反弹很大,而这也不可避免影响着其现代性的展开及人们对现代性的认知。

作为一种具有强烈时间特性的法律,历法显然与其他法律的现代性展开有所不同。如果从时间上说,历法的现代性在明末清初就可展现,但由于统治者“入大统之型模”的政治运作,现代性仅仅是一个幻影。即使在晚清西方现代性不断注入而引发中国法律改革的时候,中国历法的西方现代性依然只停留在技术层面而未有任何突破。但在其他的法律领域却不是这样。在晚清的法律改革中,西方的法律原则和制度不仅被大规模地引进,而且力图在精神上加以实践。虽然受到种种传统因素的制约,但其主观上的积极姿态则值得肯定,使得西方法律的现代性有了其生成的基础。而进入民国以来,随着宪政建设的不断推动,诸如罪刑法定、司法独立、律师辩护等颇具现代性的西方原则和制度得以确立。这样的区别,主要归因于历法在中国所具有的独特性。这除了主要体现为历法是“受命于天”的统治权象征外,还表现在其在历史上一直传承从未断裂过,特别是依附其上的种种习俗和吉凶宜忌已成为一代代人们安身立命的支柱,从而有着强烈的传统性、民族性和本土性。如从国族的角度看,这可谓历法的“中国性”。自明末以来直到民国甚至新中国文革,虽然中国历法被注入越来越多的西方因素乃至被西历替代,但是其“现代性”的精神展现却相当贫乏,而“中国性”则是主流。

〔71〕 王有兰：“辛亥建国回忆”，载丘权政、杜春和选编：《辛亥革命史料选辑》（下册），湖南人民出版社1981年版。

无法阻挡在今天这个全球化时代,现代性早已跨越了西方性,而越来越具有了世界性,成为一般的世界潮流。但笔者以为,现代性应当并不就此而排斥传统性、民族性和本土性,对后者予以充分的理解和尊重,才是真正具有科学精神和人文精神的现代性。比如春节,它不仅是一个节日,更是象征着除旧布新,象征着喜悦、团聚、希望、憧憬……春节的这种意蕴不仅不会对抗现代性,反而会充实和推动现代性的真正展开。有学者引入“过渡礼仪”理论的分析模式,来讨论春节和元旦在现代中国实已演变为同一个新年过渡礼仪中的两个庆典,<sup>[72]</sup>就很有见地。实际上,我们已习惯了将传统与现代、本土与西方、科学与迷信等截然对立起来的思维,但人类的生活终究不是空间碎片化和时间断裂性的,它有历史的传承性和日常生活的整体性。近代以来无论是民国国民政府还是新中国文革时期,均将阳历/公历与阴历截然对立起来,以此来规划人们的日常生活,但均以失败告终,因为这种对立实违背了人类生活的基本法则。由“过渡礼仪”所启发,现代中国新年里元旦与春节的全民共欢,不就是现代性与传统性在法律时间上的完美统一吗?因此,在当代中国,现代性需要与中国性结合起来。中国既要充分融入世界,但同时也需要有自己的中国性。就像一个人,如果一味坚持自己的个性而不作调适,就会封闭自己,离群他人,就很危险;但如果一味为取悦他人,而全部磨灭自己的个性,就成为一个迷失自我而没有思想的人。中国当代历法能对传统历俗以较大的宽容和尊重,实是十分明智,因为这既满足了某些适宜的中国性,又充分释放了自己的现代性。中国的其他法律在现代性的全球语境中当可以此为借鉴。

(责任编辑:徐爱国)

[72] 参见高丙中:“作为一个过渡礼仪的两个庆典——对元旦与春节关系的表述”,《中国人民大学学报》2007年第1期。