

“八议”源流与腹边文化互动

苏亦工*

内容提要：“八议”律条自曹魏入律以后，经晋唐以迄明清，成为中国固有法律的鲜明特征之一；但近世西学东渐以来，亦曾饱受訾议。“八议”语源出自《周礼》“八辟”，或许在某种抽象意义上反映了两周时代的礼制精神。申言之，“八辟”可能是出自君臣之礼，或君臣之礼的某一环节，以示君主对臣下的体恤和优抚。从两周时代的国体、政体和君臣关系考察，这种君臣之礼的存在也是可能的。本文进而比较了中原王朝与边疆诸族政权在君臣关系和政治伦理等领域的差异，指出前者是尊卑关系，后者是主奴关系，伦理亦然。源于八辟的八议律条是中原政权的独特创造，有赖于农耕文化的支撑；在以游牧、渔猎文化为主导的边疆政权入主之时，便难免会发生种种变异。

关键词：八辟 《周礼》 君臣伦理 农耕文化 游牧渔猎文化

中国法律自东汉以后逐渐走向“儒家化”。〔1〕作为法律儒家化典型代表的“八议”，自曹魏时开始入律，阅晋唐以迄明清，千六百年间，始终为各朝律典之一条，对中国社会及文化产生了深远影响。然而，在晚清西方平等思想输入以后，其也受到了不少诟病。本文试就“八议”的制度渊源及文化意义略抒己见，以期就正于方家。

一、如何看待“八辟”及《周礼》

“八议”之称始见于汉代，考其语源，应脱胎于《周礼·秋官·小司寇》中的“八辟”：“以八辟丽邦法，附刑罚：一曰议亲之辟，二曰议故之辟，三曰议贤之辟，四曰议能之辟，五曰议功之辟，六曰议贵之辟，七曰议勤之辟，八曰议宾之辟。”东汉郑玄注谓：“其犯法则在八议。轻重不在刑书。”〔2〕孙诒让说：“八辟皆不用恒法，故须临时议之，《汉

* 清华大学法学院教授。

〔1〕 参见瞿同祖：《中国法律之儒家化》，载瞿同祖：《中国法律与中国社会》，中华书局1981年版，第355页以下。

〔2〕（汉）郑玄注、（唐）贾公彦疏：《周礼注疏》卷三五，北京大学出版社1999年版，第915页。

书·刑法志》谓之八议。”〔3〕

耙梳文献，汉人提及“八议”的情形不一而足。例如《后汉书·应劭传》载：“今杀无罪之初、军，而活当死之次、玉，其为枯华，不亦然乎？陈忠不详制刑之本，而信一时之仁，遂广引八议求生之端。夫亲故贤能功贵勤宾，岂有次、玉当罪之科哉？”〔4〕《汉书·刑法志》载：“《周官》有五听、八议、三刺、三宥、三赦之法……八议：一曰议亲……八曰议宾。”〔5〕《史记·五帝本纪》舜曰：“皋陶，蛮夷猾夏，寇贼奸轨，汝作士，五刑有服，五服三就；五流有度，五度三居：维明能信。”《史记集解》引马融语曰：“谓在八议，君不忍刑，宥之以远”。〔6〕

程树德说：“八议之制，见于《周礼》，至秦而废……是八议之说，至汉末始盛。……则律无八议甚明。三国时盖犹沿汉制。《唐六典》注八议始于魏，是汉时尚未以八议入律也。”〔7〕按此说法，八议之制在先秦时既已存在，到了嬴秦统一中国以后方予废止。此说是否可信呢？要想说清这个问题，就不能不探讨《周礼》之真伪及年代。然而恰恰是在这个问题上，学界历来聚讼纷纭，争论不休。〔8〕诚如李学勤先生所言，《周礼》一书“为儒家经典中争论最久也最多的一种”。虽然对《周礼》一书的认识尚未完全统一，但已形成不少共识。《周礼》应非出自周公，也“不全为实录”，〔9〕但确实保留了包括西周在内的许多先秦史料。〔10〕因此，对于《周礼》所记述的各项制度的所属时代，应采取“动态的眼光”，经过具体的分析考证方可确定。

日本学者竹内康浩指出：研究西周的历史，如果利用《周礼》来进行考察的话，“就可以得到这样的结论：在西周时代，刑罚体系和执行机构都已经非常完备了。再者，如果依据《周礼》编纂者为周公之说，那么周公在法律思想史上的地位也会得到高度评价。”然而在他看来：“只要还没有能够确立稳妥的标准，能将《周礼》中所含的史实和非史实部分区别开来，那么在考察西周时期的实际情况时，就首先要把《周礼》从资料中剔除。这样的考虑在方法上是适宜的……因此，以《周礼》作为材料的研究是《周礼》研究而非西周史研究，由于这样的理由，决定一律不予采用。”为此，竹内康浩专门批评了中国1980年代以后出版的几部有代表性的《中国法制史》教材，特别是“胡留元、冯卓慧两氏的《西周法制史》”。他指出：这些研究“自身是否经过确切的论证，并非没有异论存在，特别是在日本持否定见解的人是很多的。这样看来，那里论述的种种的事例，极端一点可以说，对于我们日本研究者来说几乎没有任何意义，甚至可能只是空谈。”〔11〕

胡通常言：“有几分证据，说几分话。有一分证据，只可说一分话。有七分证据，只可

〔3〕（清）孙诒让：《周礼正义》卷六六，中华书局1987年版，第2772页。

〔4〕（宋）范晔：《后汉书》卷四八，中华书局1965年版，第1611页。

〔5〕（汉）班固：《汉书》卷二三，中华书局1962年版，第1105页以下。

〔6〕（汉）司马迁：《史记》卷一，中华书局1963年版，第39页，第41页。

〔7〕程树德：《九朝律考》，中华书局1988年版，第97页。

〔8〕参见杨天宇：《略述〈周礼〉的成书时代与真伪》，《郑州大学学报》2000年第4期，第71页以下。

〔9〕参见郭伟川：《〈周礼〉制度渊源与成书年代新考》李学勤序一，国家图书馆出版社2016年版，第1页以下。

〔10〕参见刘雨、张亚初：《西周金文官制研究》，中华书局1986年版，第111页，第140页。

〔11〕参见〔日〕竹内康浩：《商周时期法制史研究的若干问题》，载〔日〕佐竹靖彦主编：《殷周秦汉史学的基本问题》，中华书局2008年版，第89页以下。

说七分话，不可说八分话，更不可说十分话。”〔12〕竹内康浩对于《周礼》和《吕刑》的看法可能有点走极端，但是按照胡适之先生的治学原则还是可取的。

具体到《周礼》中所载的“八辟”，我们究竟应当怎样看待呢？若似程树德先生那样不折不扣地相信其为先秦实行过的制度，显然是不足以服众的。若像竹内康浩般一概弃置不信似也不妥，还是应该采取前述李学勤先生主张的那种“动态的眼光”，审慎地鉴别求证，可疑者存疑，可信者采信。

二、“八辟”为两周君臣之礼说

自汉代起，人们确认《周礼》史料价值及其所属时代的一个重要方法就是借助《左传》等先秦文献加以相互印证。汉人若郑众、郑玄，唐人若贾公彦，清人若孙诒让以及现当代诸多学者皆然。晚近以来，也有不少学者通过金文等出土材料，从文字和制度等不同层面证明《周礼》是先秦的文献和制度。

范文澜先生《群经概论》中《周礼》部分第三节《周礼不伪证》归纳清人汪中、陈沆，近人黄侃、陈汉章等人的研究成果，共罗列73条证据证明《周礼》确为先秦的制度。〔13〕与此大致同时，刘师培在其所撰《群经大义相通论》一书中特辟有《周官左氏相通考》《周易周礼相通考》两章，也提出30条证据。〔14〕许子滨先生在《陈汉章〈周礼行于春秋时证〉析论》一文中又进一步增补了7则《周礼》《左传》可以互证的事例。〔15〕

除了文献考据以外，自20世纪初始，更有学者“利用金文研究的成果来判定《周礼》的成书时代”。譬如1928年杨筠如的《周代官名略考》、1932年郭沫若的《周官质疑》，特别是1986年张亚初、刘雨的《西周金文官制研究》等，都收获不小。目前，学者们在这方面的努力仍在持续，兹将相关成果，列表如下页。

从表中所举各例可以看出，历代学者以《左传》证《周礼》者最为普遍。“八辟”中的“议亲”“议贤”“议能”“议贵”“议勤”“议宾”，均能从《左传》中找到曾在先秦施行的直接或间接的例证，应非出于偶然。诚如有学者指出：“《左传》据事直书，所载春秋时人的言行，绝大部分是春秋时代的实录。书中包含了非常丰富的典章制度、礼乐文化，如实地记录了各种礼典，包括冠、婚、丧、祭、饗、射、朝、聘，其中聘礼尤备，还有丰富的军礼。春秋时人的言行往往与礼仪密切关联，在在说明当时礼乐虽有所崩坏，但仍得到相当程度的保留。综合《左传》所录，并与《国语》等文献参互证明，庶几可重构春秋时之礼制。”〔16〕

然而从总体上看，尽管学者们在“八辟”行于先秦时代的史实考证领域取得了长足的进展甚至突破，但具体到某些特定的制度和细节，则依然是“信者自信，疑者自疑。”〔17〕

〔12〕 马蹄疾：《新发现胡适的两封书信·胡适致刘修业信（二封）》，《新文学史料》1991年第4期，第57页。

〔13〕 范文澜：《范文澜全集》第1卷，河北教育出版社2002年版，第139页以下；许子滨：《〈春秋〉〈左传〉礼制研究》，上海古籍出版社2012年版，第116页以下。

〔14〕 刘师培：《刘师培全集》，中共中央党校出版社1997年版，第358页以下。

〔15〕 前引〔13〕，许子滨书，第148页以下。

〔16〕 同上书，第1页。

〔17〕 郭沫若：《周官质疑》，载郭沫若：《金文从考》，人民出版社1954年版，第63页以下。

八辟行于先秦事列表

八辟	汉注	唐疏	清疏	现当代学者补证	笔者备注
议能	郑玄注：《春秋传》曰：“夫谋而鲜过，惠训不倦者，叔向有焉，社稷之固也，犹将十世宥之，以功能者。今壹不免其身，以弃社稷，不亦惑乎？”〔18〕			新近有学者补充两例：①《左传·僖公二十八年》晋文公欲杀魏犢，因爱其材而拾之；②《左传·昭公元年》晋赵孟称赏鲁叔孙豹之能而为之请免。〔19〕	郑注《春秋传》指《左传·襄公二十一年》。时叔向受弟羊舌虎牵连被囚，祁奚说范宣子以救叔向。〔20〕
议勤	郑玄注：憔悴以事国。		孙诒让：注云“憔悴以事国”者，《诗·小雅·北山》云“或尽瘁事国”，《左昭》七年传引作“或憔悴事国。”〔21〕		郑注引《诗经·小雅·北山》以释之。“憔悴”，《诗经》本作“尽瘁”。郑注或据《左传》引《诗经》。
议宾	郑玄注：谓所不臣者，三恪二代之后与？	贾公彦：《春秋》襄二十五年《传》云“虞阙父为周陶正，而封诸陈，以备三恪”之言，《郊特牲》云“尊贤不过二代”之语，故郑云“三恪二代之后”。案《乐记》云：“武王克殷，反商，未及下车，而封黄帝之后于蓟，封帝尧之后于祝，封帝舜之后于陈。下车而封夏后氏之后于杞，殷之后于宋。”此皆自行当代礼乐，常所不臣，为宾礼礼之，故为宾也。〔22〕		新近有学者引《尚书·酒诰》中：“厥或诰曰：群饮。汝勿佚，尽执拘以归于周，予其杀。又惟殷之迪诸臣惟工，乃湎于酒，勿庸杀之，姑惟教之，有斯明享”一节，认为这是“对违反戒酒命令的殷商臣工，不用刑杀，而以教育为主。对殷遗民的宽宥政策，正是“议宾之辟”的体现。”〔23〕	此处贾疏除引《左传》外，并引《礼记》中之《郊特牲》、《乐记》两篇以加强其论证。

〔18〕（清）阮元校刻：《十三经注疏》，中华书局1980年版，第874页；前引〔3〕，孙诒让书，第2772页以下。此外，张全民《〈周礼〉所见法制研究》（法律出版社2004年版）及陈汉章《〈周礼〉行于春秋时证》（《华国》1924年11月2卷第1期）皆对此有讨论。

〔19〕温慧辉：《〈周礼〉“八议之辟”考论》，《福建论坛》2008年第3期，第127页。两例分见杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局2009年版，第453页以下，第1205页以下。

〔20〕上引杨伯峻书，第1060页；前引〔18〕，陈汉章文，第5页以下；前引〔13〕，范文澜书，第144页。

〔21〕前引〔3〕，孙诒让书，2770页。

〔22〕前引〔18〕，阮元校刻书，第874页；前引〔3〕，孙诒让书，第2774页。

〔23〕前引〔19〕，温慧辉文，第127页。

续表

八辟	汉注	唐疏	清疏	现当代学者补证	笔者备注
八辟		贾公彦：案《曲礼》云：“刑不上大夫”。	孙诒让：《大司寇》云“凡卿大夫之狱讼，以邦法断之。”注云：“邦法，八法也。”此八辟所议，百官府最多，故亦以邦法断之。〔24〕	①金景芳：《周礼·秋官·小司寇》说：“以五刑听万民之狱讼。凡命夫命妇不躬坐狱讼。”《左传》襄公十年说：“王叔与伯舆兴讼焉，王叔之宰与伯舆之大夫禽坐狱于王庭。”是当时“刑不上大夫的例证。”〔25〕②有学者引《礼记·文王世子》篇中“公族无宫刑”一句推断“刑不上大夫”句之具体含义。〔26〕	贾氏似以“刑不上大夫”为“八辟”具体表现形式之一。
议亲			孙诒让：《左·昭》六年传云：“昔先王议事以制，不为刑辟”。《易·中孚·象辞》“君子以议狱缓刑”。“八辟皆不用恒法，故须临时议之，《汉书·刑法志》谓之八议。”		《公羊·闵公二年》：“庆父弑二君何以不诛？将而不免，遏恶也。既而不可及，缓追逸贼，亲亲之道也。”
议贵				①《左传·昭公元年》：郑徐吾犯之妹美，公孙楚聘之矣，公孙黑又使强委禽焉……犯请于二子，请使女择焉。……适子南氏。子皙怒……伤而归……②《?? 匜》铭文所记“牧牛”诉“乃师”案。〔27〕	

〔24〕 前引〔3〕，孙诒让书，第2771页。

〔25〕 金景芳：《古史论集》，齐鲁书社1981年版，第162页。有学者认为，“‘八议之法’正是实行‘刑不上大夫’的一项具体措施”。参见李衡梅、吕绍纲：《“刑不上大夫”的真谛何在？——兼与陈一石同志商榷》，《史学集刊》1982年第1期，第22页。

〔26〕 马小红：《释“礼不下庶人，刑不上大夫”》，《法学研究》1987年第2期，第84页以下。

〔27〕 温慧辉认为：公孙楚与公孙黑争婚案，因楚身为大夫，“国君不忍杀之，就又把死刑改判流刑”；“牧牛”诉“乃师”，“体现了依据双方当事人的等级身份而进行的自由裁量”（参见前引〔19〕，温慧辉文，第127页）。铭文释文见唐兰：《陕西省岐山县董家村新出西周重要铜器铭辞的译文和注释》，《文物》1976年第5期，第58页。

续表

八辟	汉注	唐疏	清疏	现当代学者补证	笔者备注
议贤				《左传·僖公二十八年》卫侯因杀叔武而与元咺争讼败诉。 《春秋公羊传》：“（经）晋人执卫侯归之于京师。（传）归之于者何？归于者何？归之于者，罪已定矣，归于者，罪未定也。……卫侯之罪何？杀叔武也。何以不书？为叔武讳也。《春秋》为贤者讳。何贤乎叔武？让国也。”〔28〕	

无论是传世文献考据还是结合金文的研究成果，可以证明八辟行于先秦之世的直接证据仍嫌不足。

有学者提出：“从中国古代法制演进的角度看，‘八辟’反映了周代的历史实际。”〔29〕但他又说：“这并不意味着当时已有如此完备的法律条文。从法制发展的一般规律看，当然不能排除其时尚未形成系统的规定，上引条文乃后人根据周代法制的实际情况加以整理、归纳而成这种可能。”〔30〕另一位学者也认为：“在先秦的司法实践中，确实贯穿着‘八议’原则”。〔31〕但其同样承认：“说明《周礼》中的‘八议’应形成于战国之前，当然这并不意味着当时就存在如此系统的规定，不排除《周礼》作者根据实际情况加以整理完善的可能。”〔32〕这两位学者的态度是审慎的，他们并未宣称两周时期已经形成了像后世“八议”那样完备的法律和制度；而只是证实在先秦的司法实践中，针对某些特殊身份的人，存在着特殊对待并临时议定处分办法的实例或原则。

沈文倬先生指出：“近代学者往往不理解礼书与《诗》、《书》等书的功用不同，就一般特征而言：《书》是朝廷文诰，《诗》是宫廷乐词，都是托文字以流传；而‘礼’则在于实践。‘仪礼’指各项典礼，重在从演习到实行的仪容动作；‘周礼’指朝廷实施的职官制度。所以，当实行时最多札记备忘，毋须写成文本；一直到快要（或已经）失于实用时，才有好事者加以记录。理所当然，成书在其部分亡佚之后，因此，纵然《周礼》‘后出’，也不妨碍这书本保持‘周礼’的本来面目；不该因‘后出’而将其看成‘伪作’。”〔33〕这段话指出了非常重要的两点，一是周礼重在实践而非文本；二是“周礼”是官制，要从官制的角度去考察“八辟”。从前述历代学者断定《周礼》不伪的方法中可以看出，借助《左传》展开论证者最为普遍。为什么会这样呢？有学者指出：“《左传》一书，是今天研究春

〔28〕 温慧辉认为，此事“说明春秋时期，对‘贤能’及对国家有贡献者法律上有所优待”。参见前引〔19〕，温慧辉文，第127页。

〔29〕 前引〔18〕，张全民书，第139页。

〔30〕 同上书，第140页。

〔31〕 前引〔19〕，温慧辉文，第126页。

〔32〕 同上文，第128页。

〔33〕 沈文倬：《薊閣文存：宗周礼乐文明与中国文化考论》，商务印书馆2006年版，第498页。

秋时代的一部最重要和必读的书。弥足珍贵的是，书中如实记录了春秋时期的礼乐文化……《左传》是先秦礼书的重要辅助读物。从某种意义上说，《左传》本身就是一部重要的礼书。”〔34〕

《左传》类似史书，是“纪实之作”，真实地记录了周礼在春秋时代实行的事例；而《周礼》《仪礼》之类礼书，则有如法典或法规，“只是礼制条文的陈述”，是否得到遵行，无从自证，必须通过客观的、外在的证据方能证明。〔35〕借助《左传》来考察周礼的施行状况，正如借助案例报告来检验法律的实际运行情况一般。通过考察文献，“八辟”中至少有六种均能从《左传》等先秦文献中找到施行过的证据，应是对当时社会真实状况的某种反映。

《周礼》是官制之书，“八辟”是治官之法。孙诒让说：“‘以八辟丽邦法，附刑罚’者，《大司寇》云：‘凡卿大夫之狱讼，以邦法断之。’注云：‘邦法，八法也。’此八辟所议，百官府为多，故亦以邦法丽之。贾《疏》云：‘案《曲礼》云“刑不上大夫”，郑注云：“其犯法则在八议轻重，不在刑书。”若然，此八辟为不在刑书，若有罪当议，议得其罪，乃附邦法而附于刑罚也。’诒让案：依《曲礼》注义，盖凡入八议限者，轻罪则宥，重罪则改附轻比，仍有刑也。”〔36〕

钱玄先生更进而解释说：“邦法即《大宰》之八法，八法中有‘官法’、‘官刑’均为治百官之法……按此八议之人，以官吏为多，故此八议之人犯罪，先议其所犯之罪，然后以治理百官之官法、官刑处理，此即所谓‘以八辟丽邦法’，再结合一般之刑法科条，此即所谓‘附刑罚’……以上‘八议’、‘不躬坐’、‘三宥’，为统治者对宗族及卿大夫有罪者之特殊待遇，意即‘刑不上大夫’一语所包含之具体内容。”〔37〕

沈文倬先生也指出：“《周礼》是记录官制的书，大宰居众官之首……其所掌职事中，‘八法’治官府是治理众官之法，实是全书纲领，最为重要。八法阐明，就能若网在纲，无事不举……八法，就是官属、官职、官常、官成、官法、官刑、官计……而八法是治百官府的‘法’。”〔38〕

换言之，“八法”是治理官僚群体的内部规章的总称。有资格列入八议之人，以官吏为多。凡此类人犯罪，先按“邦法”，也就是“八法”处理，然后再按刑罚处置。由此推断，两周时期的八辟，应该与魏晋以后法律化的“八议”截然不同；但从表面上看略似汉代的情形，须请示皇帝，集议讨论，个案处理。就此而言，《周礼》中的“八辟”应该是在抽象意义而非具体意义上反映了两周时代的礼制。此礼为何？依笔者愚见，似当为君臣之礼，抑或君臣之礼的某一环节。

诚如西汉文帝时贾谊所言：“故古者礼不及庶人，刑不至大夫，所以厉宠臣之节也。古者大臣有坐不廉而废者，不谓不廉，曰‘盭簋不饰’……故贵大臣定有其辜矣，犹未斥然正以諲之也，尚迁就而为之讳也。故其在大谴大何之域者，闻谴何则白冠鞶纓，盘水加剑，

〔34〕 前引〔13〕，许子滨书，第158页，第292页以下。

〔35〕 同上书，第40页以下，第158页。

〔36〕 前引〔3〕，孙诒让书，第2771页。

〔37〕 钱玄：《三礼通论》，南京师范大学出版社1996年版，第432页以下。

〔38〕 前引〔33〕，沈文倬书，第671页以下。

造请室而请臯耳，上不执缚系引而行也。其有中罪者闻命而自弛，上不使人颈盭而加也。其有大罪者闻命则北面再拜，跪而自裁，上不使捽抑而刑之也，曰：‘子大夫自有过耳，吾遇子有礼矣！’”贾谊生于汉高祖七年（前200年），^[39]去秦统一六国不过21年，少年聪颖，年十八即“能诵诗书”，对两周礼制应该有所耳闻。他所描述的这段古礼，很可能就是与八辟相关的君臣之礼。

《论语·八佾》孔子曰：“事君尽礼，人以为谄也。”又曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”《礼记·燕义》：“君举旅于宾，及君所赐爵，皆降再拜稽首，升成拜，明臣礼也。君荅拜之，礼无不荅，明君上之礼也。”宋儒吕大临说：“古之君臣宾主之相接，有饗、有燕、有食，饗礼亡矣，独燕食之礼存焉……君尽君之礼以下下，故宾入及庭，降一等揖之。宾受爵拜，君皆荅拜；臣尽臣之礼以事上，故君举礼赐爵……。”^[40]

孔子所说的“事君”之礼和“使臣”之礼，《燕义》所说的“臣礼”和“君上之礼”，以及吕大临的阐释，是对周礼的客观描述呢，抑或只是孔子或《燕义》作者个人对周礼的理解甚至杜撰呢？沈文倬先生认为：“无论《尚书》、《逸周书》、《毛诗》或《左传》、《国语》都能证明春秋以前各种礼典正在实行，而最能具体而确凿地证明礼典先于礼书而存在的，莫过于《论语》一书。《论语》述礼之文不下四十余章，可以明显地看出：孔子时礼的书本还没有撰写，而礼物和礼仪所构成的礼典正在普遍实行……把《论语》一书有关礼的记载加以分析和综合，可以证明一个事实：在春秋以前，礼物与礼仪相结合的各种礼典自在各级贵族中普遍实行。孔子是知礼者，担任过赞礼（宾、相）一类的职务，所以在他和弟子们的问答中反映了那么多礼的理论和实践……经过出土实物和先秦典籍各方面的检验，完全证实殷、西周到春秋，由礼物、礼仪所构成的各种礼典，自在奴隶主贵族中普遍地经常实行。”^[41]

如此言可信，我们有理由认为：孔子所说的君臣之礼在当时是确实存在的，并且是周礼的重要内容和“核心精神”；而“八辟”正是君臣之礼，或“君使臣”之礼的组成部分和具体内容。当然，《周礼》多述制度、职官，^[42]故本文以“八辟”为周礼君臣之礼，亦系从制度、职官所体现之礼义和精神立言，未可滥解。

三、两周时代的政治文化与君臣伦理

要说明“八辟”为周礼中的君使臣之礼或君待臣之礼，单纯探讨“八辟”本身似乎是不够的，还必须从宏观上考察“八辟”是否合乎周礼的基本精神及两周时代的政治文化和社会背景。

众所周知，西周是建立在宗法制基础上的国家，周礼作为维护宗法制的规范体系，其

[39] 参见（清）王先谦：《汉书补注》卷四八，中华书局1983年版，第1065页，第1067页，第1050页。

[40] 陈俊民辑校：《蓝田吕氏遗著辑校》，中华书局1993年版，第408页，第411页；（清）朱彬：《礼记训纂》卷四七，中华书局1996年版，第902页。

[41] 前引[33]，沈文倬书，第22页，第25页以下。

[42] 曹元弼谓：“凡郑注说制度、职官，必据《周礼》，说谊理，必本《礼记》。”曹元弼：《礼经学》，北京大学出版社2012年版，第38页。

基本精神就是“亲亲”“尊尊”。〔43〕近世礼学大师曹元弼说：“礼之大体曰亲亲、曰尊尊、曰长长、曰贤贤、曰男女有别。此五者五伦之道，而统之以三纲：曰君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。长长统于亲亲，贤贤统于尊尊。”〔44〕作为周礼核心组成部分的君臣之礼，〔45〕当然必须维系“亲亲”“尊尊”的基本精神。归纳一下“八辟”中的八种身份关系，首曰“议亲”，其余七议，也是或亲或贵，合乎周礼“亲亲”“尊尊”的原则。

《礼记·大传》云：“圣人南面而听天下，所且先者五，民不与焉。一曰治亲，二曰报功，三曰举贤，四曰使能，五曰存爱。五者一得于天下，民无不足，无不赡者；五者一物纒缪，民莫得其死。圣人南面而治天下，必自人道始矣。立权、度、量，考文章，改正、朔，易服色，殊徽号，异器械，别衣服，此其所得与民变革者也。其不可得变革者则有矣。亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。”《礼记·文王世子》云：“故父在斯为子，君在斯谓之臣，居子与臣之节，所以尊君亲亲也。故学之为父子焉，学之为君臣焉，学之为长幼焉，父子、君臣、长幼之道得，而国治。”《中庸》也说：“亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也……凡为天下国家有九经，曰：修身也。尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也。子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。”

这里所说的“亲亲”“报功”“举贤”“尊贤”“使能”“敬大臣”“体群臣”“怀诸侯”等君臣之道，正与《周礼·天官·大宰》中的“八统”相应，都属于“驭群臣”“驭万民”之术。〔46〕孙诒让《周礼正义》引汪德钺语云：“八统，一曰亲亲，此（笔者按：指八辟，下同）亦曰议亲；二曰敬故，此亦曰议故；三曰进贤，此亦曰议贤；四曰使能，此亦曰议能；五曰保庸，此亦曰议功；六曰尊贵，此亦曰议贵。独七曰达吏，此曰议勤，盖国家劳勩之役，皆小吏受之，其服勤最久者，亦有以宥之也。故郑注达吏谓举勤劳之小吏，其说最确。”〔47〕

秦汉大一统以后，礼制发生了重大变化，“亲亲”让位于“尊尊”。赵光贤先生曾指出：“据礼家说法，宗法制度有“尊尊”与“亲亲”二义，可是汉儒则强调“尊尊”之义，这是因为在统一帝国之下，君权特别提高了。把君统从宗统中分离而独立，就突出了天子的地位。”〔48〕如果从这个角度观察，“八辟”首重亲亲，恰合周礼的宗法精神，则其理念应创生于两周而非秦汉以后，纵使在当时尚未形成稳固的制度，但其所表达的价值观念应与两周时代的政治文化和君臣伦理相契合。

《孟子·万章下》：“齐宣王问卿。孟子曰：‘王何卿之问也？’王曰：‘卿不同乎？’曰：‘不同；有贵戚之卿，有异姓之卿。’王曰：‘请问贵戚之卿。’曰：‘君有大过则谏；反覆之而不听，则易位。’王勃然变乎色。曰：‘王勿异也。王问臣，臣不敢不以正对。’王

〔43〕 金景方先生说：“从思想上看，儒家主张礼治，而法家主张法制。主张礼治，故大力宣传‘亲亲尊尊’；主张法治，故大力宣传‘不别亲疏，不殊贵贱，一断于法’。宣传‘亲亲尊尊’的实质是肯定宗法制，为奴隶主阶级的政治制度分封制服务；宣传‘不别亲疏，不殊贵贱，一断于法’的实质是否定宗法制，为地主阶级的政治制度郡县制服务。”前引〔25〕，金景方书，第145页。

〔44〕 前引〔42〕，曹元弼书，第1页。

〔45〕 诚如有学者所言：“君臣关系是古代国家政治的核心，在以礼治天下的时代，君臣之礼也是礼的核心。君臣之礼定天下定。”杨茂义：《〈左传〉之礼研究》，中国社会科学出版社2015年版，第61页。

〔46〕 （清）孙诒让：《周礼正义》卷二，中华书局1987年版，第71页以下。

〔47〕 前引〔3〕，孙诒让书，第2773页。

〔48〕 赵光贤：《周代社会辨析》，人民出版社1980年版，第104页。

色定，然后请问异姓之卿。曰：‘君有过则谏，反覆之而不听，则去。’”

“贵戚之卿”，赵岐注谓“内外亲族也”，杨伯峻先生以为不然。“以汉代而言，外戚当权，可以说是‘贵戚之卿’，霍光且废昌邑王而改立宣帝，但不能以之解释《孟子》。《孟子》此文以‘贵戚之卿’与‘异姓之卿’对文，则‘贵戚’为同姓可知。赧之儒家所传宗法制度，亦当如此解释。‘外戚’不在‘贵戚之卿’数内也。”^[49]此观点应是正确的。孟子所说“贵戚之卿”与“异姓之卿”的差别，应该还是周代世卿世禄制度下的情形，与战国秦汉时代有很大不同。朱熹说：“此章言大臣之义，亲疏不同，守经行权，各有其分。”^[50]亲疏不同，权责有异，这正是周礼亲亲之义在君臣关系和君臣之礼上的具体表现。

“反覆之而不听，则去”，赵岐注曰：“异姓之卿谏君不从，三而待放，遂不听之，则去而之他国也。”焦循也认为：“三谏不从，待放而去”在先秦有特定意蕴。^[51]《白虎通·谏诤》篇云：“诸侯之臣诤不从得去何？以屈尊申卑，孤恶君也……如是君待之以礼，臣待放；如不以礼待，遂去。”^[52]《白虎通》系汉人班固所撰，若依其说，则“待放”也是周礼中“君待臣”之礼的一种。东汉王逸所撰《楚辞章句》提出，屈原被楚王放逐后，之所以迟迟不肯去国，就是在遵守待放之礼：“谏者，正也，谓陈法度以谏正君也。古者，人臣三谏不从，退而待放。屈原与楚同姓，无相去之意，故加为《七谏》，殷勤之意，忠厚之节也。”^[53]

此说似可解释孟子说同姓之卿与异姓之卿在谏诤时的不同态度和权责差异。盖同姓之卿与国君“同宗共祖，自然就不能像游宦者那样行路其君，传舍其君，故虽被放逐，犹拳拳于宗国，徘徊而不忍去。”^[54]《孟子·梁惠王下》说“所谓故国者，非谓有乔木之谓也，有世臣之谓也”，寓意正在于此！其深意非沉溺于西人所谓权利、平等、法治、宪政之类高调者所可得而喻，道不同者也。

晚近有学者专门研究先秦“待放”之礼，认为：待放是古文献所载的一种处理君臣关系的方式，但在春秋典籍中，待放之事则未见一例。战国之时，诸国争霸，世卿制度已破毁不堪，代之而起的是所谓“客卿”之制，更不可能行待放之礼。因此他提出：“也许我们可以这样看待待放之说：一是相信周礼有此规定而一直未能实行；一是认为后儒附会赐环玦之礼，才创造出这么一种调和君臣关系的礼制。”^[55]无论待放是否为先秦周礼中的君臣之礼，从中至少可以看出两周时代的君臣关系极富人情味，相互间爱敬友谅，有礼有报，同舟共济，充分体现了周礼的“亲亲”之道，与后世君臣悬隔，彼此不侔有很大不同。

孟子曰：“缪公之于子思也，亟问，亟馈鼎肉。子思不悦。于卒也，摽使者出诸大门之外，北面稽首再拜而不受，曰：‘今而后知君之犬马畜伋。’盖自是台无馈也。悦贤不能举，又不能养也，可谓悦贤乎？”曰：“敢问国君欲养君子，如何斯可谓养矣？”曰：“以君命将之，再拜稽首而受。其后廩人继粟，庖人继肉，不以君命将之。子思以为鼎肉使己仆仆尔亟拜也，非养君子之道也。尧之于舜也，使其子九男事之，二女女焉，百官牛羊仓廩备，

[49] 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局2010年版，第232页以下。

[50] （宋）朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第324页。

[51] 参见（清）焦循：《孟子正义》，中华书局1987年版，第728页以下。

[52] （清）陈立撰：《白虎通疏证》，中华书局1994年版，228页。

[53] （宋）洪兴祖：《楚辞补注》，中华书局1983年版，236页。

[54] 参见前引〔13〕，许子滨书，第322页。

[55] 同上书，第322页，第335页以下。

以养舜于畎亩之中，后举而加诸上位，故曰，王公之尊贤者也。”〔56〕

显然，在孟子看来，君之待臣不能像豢养宠物一般，只有物质上的供给，而无内心真诚的礼敬和尊崇。《孟子·离娄上》云：“欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道。二者皆法尧舜而已矣。不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。”简言之，君臣相处之道，必须像尧之待舜那样，才称得上是尊贤；同样，臣之待君，亦必须像舜之待尧那样，才称得上是忠君。

《左传·襄公十四年》载有一段晋侯和师旷讨论君臣之道的对话。“师旷侍于晋侯。晋侯曰：‘卫人出其君，不亦甚乎？’对曰：‘或者其君实甚。良君将赏善而刑淫，养民如子，盖之如天，容之如地；民奉其君，爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆，其可出乎？夫君，神之主而民之望也。若困民之主，匮神乏祀，百姓绝望，社稷无主，将安用之？弗去何为？天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而为之贰，使师保之，勿使过度。是故天子有公，诸侯有卿，卿置侧室，大夫有贰宗，士有朋友，庶人、工、商、皂、隶、牧、圉皆有亲昵，以相辅佐也。善则赏之，过则匡之，患则救之，失则革之。自王以下各有父兄子弟以补察其政。史为书，瞽为诗，工颂箴谏，大夫规诲，士传言，庶人谤，商旅于市，百工献艺。故《夏书》曰：‘道人以木铎徇于路，官师相规，工执艺事以谏。’正月孟春，于是乎有之，谏失常也。天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性？必不然矣。’”〔57〕

《国语·周语上》载有一段邵公谏周厉王的话：“故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞽赋，矇诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽、史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉，是以事行而不悖。”〔58〕

吴荣曾先生指出：“将这段话与《左传》师旷所说的相比，可以发现两者许多基本内容相像。周厉王的年代距春秋约二百年，则春秋时朝野都可以议政之制当从西周沿袭而来。西周时君民之间一般是双向沟通的……《尚书·洪范》有‘谋及卿士，谋及庶人’之语，《诗·大雅·板》有‘先民有言，询于刍豨’之句。从《书》、《诗》得到证明，君主向卑微的人群虚心下问，是周人历史上一个古老的传统，日益演化成社会上的一种风俗习惯而流传到后世……常见于《左传》中的民主制原则的残余，在战国时则踪影不见，标志着历史已经跨入了一个新的阶段……战国时民主制的残余在现实中已经不复存在了，但在思想意识的领域中，依然受到有些人的肯定和赞许……”〔59〕

的确，两周时期的君臣、君民关系比较亲密平和，施报对等，与战国、秦汉以后皇位至尊，君权独大的情形有很大不同。

《战国策·燕策一》载有郭隗答燕昭公的一段话：“郭隗先生对曰：‘帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处。’”〔60〕《说苑·君道》亦载此事，对话最为详备：“郭隗曰：‘帝者之臣，其名，臣也，其实，师也；王者之臣，其名，臣也，其实，友也；

〔56〕 参见《孟子·万章下》。

〔57〕 前引〔19〕，杨伯峻书，第1016页以下。

〔58〕 吴绍烈等校点：《国语》卷一，上海古籍出版社1988年版，第9页。

〔59〕 吴荣曾：《〈左传〉中所见春秋时的古代民主政治体制》，载吴荣曾：《读史丛考》，中华书局2014年版，第89页，第93页，第94页。

〔60〕 诸祖耿编撰：《战国策集注彙考》，凤凰出版社2008年版，第1552页。

霸者之臣，其名，臣也，其实，宾也；危国之臣，其名，臣也，其实，虏也……”〔61〕

刘向《新序·杂事三》及《史记·燕世家》均载有这段故事，但无郭隗“师友臣役”之言。鲍彪注《战国策》谓：“郭隗臣役之对，天下之格言；市马之喻，万世之美谈。史公独何为削之，亦异于孔氏删修之法也。”〔62〕未知《战国策》所记述的这段对话究竟为“史事实录”，还是“夸饰之辞”，甚或“托谕之言，虚构之事”？〔63〕

1973年底，长沙马王堆三号墓中“发现了一部类似《战国策》的帛书”，后被整理者定名为《战国纵横家书》。全书“二十七章中有十章见于《战国策》”。该帛书的发现虽不能证明《战国策》为信史，但“经过比较，就使得《战国策》上有些章节恢复了它的史料价值。”〔64〕郭隗与燕昭王的那段对话在历史上虽未必实有其事，或可归入前面吴荣曾先生所说“思想意识的领域”，但多少还是可以反映出战国时人的某些观念，甚至先秦时期君臣关系的某些侧面。《孟子·万章下》云：“费惠公曰：‘吾于子思，则师之矣；吾于颜般，则友之矣；王顺、长息则事我者也。’非惟小国之君为然也，虽大国之君亦有之。”

前引《孟子》《战国策》等史料常以师友伦理譬喻君臣关系，这在先秦并非偶然。有学者指出，周秦之际，朋友与君臣关系经历了三变。西周时“友”指称族人，包括了君臣、父亲和兄弟。“友”既是兄弟之间的伦理规则，也是纲纪君臣、父子间血缘关系的国之大法。到了孔孟之世，“朋友是君臣关系理想模式的观念”大为盛行，“友”成为“以道义规范君臣的文化关系”。迨至战国晚期，君权独盛，君臣、朋友两伦间的差异、矛盾也日益凸显出来，“导致朋友、君臣最终断为泾渭分明的两伦”。〔65〕

可见，迄至战国末年以前，理想的君臣关系近乎朋友的观念曾经相当流行。李亚农先生说：“周人在灭殷之后，虽然进入了阶级社会，但上下间的差别，并不使人感觉到如何地森严，周天子也并没有专制君主的威风。他对于诸侯们，总是伯父前、伯父后地喊得异常亲密。就是君臣之间，也是雍容揖让为主，不随便使用刑罚。所谓‘礼不下庶人，刑不上大夫’就是这种精神的表现。”〔66〕他还指出：“臣拜，君亦拜。即在君臣之间，也还多少表现着平等的精神。孟子说：‘民为贵，社稷次之，君为轻’（《孟子·尽心》）。这种民主精神，与其说是孟子的发明，倒不如说他是继承了周氏族的遗产。”〔67〕

吴荣曾先生也说：“商到西周、春秋，国家形态仍属于早期阶段，其主要特点就是氏族制的许多残余还未消失，如君主在治国时离不开民主制的原则，这和后世君主集权制有很大的差异……春秋时这种‘大询’，是军事民主制时代的政治特征，和古代希腊、罗马史上的‘人民大会’十分相似……”〔68〕

〔61〕 向宗鲁：《说苑校正》卷一，中华书局1987年版，第16页。

〔62〕 [日] 泷川资言考证、水泽利忠校补：《史记会注考证附校补》卷三四，上海古籍出版社1986年版，第912页；前引〔60〕，诸祖耿编撰书，第1557页。

〔63〕 缪钺：《战国策考辨序》，载缪文远：《战国策考辨》，中华书局1984年版，第1页。

〔64〕 参见杨宽《马王堆帛书〈战国纵横家书〉的史料价值》及唐兰《司马迁所没见过的珍贵史料——长沙马王堆帛书〈战国纵横家书〉》，载马王堆汉墓帛书整理小组编：《战国纵横家书》，文物出版社1976年版，第154页，第126页，第167页。

〔65〕 参见查昌国：《友与两周君臣关系的演变》，《历史研究》1998年第5期，第94页，第103页，第107页。

〔66〕 李亚农：《李亚农史论集》，上海人民出版社1962年版，第298页。

〔67〕 同上。

〔68〕 前引〔59〕，吴荣曾文，第87页，第91页。

上述两位先生都注意到两周时代的君臣关系相当亲密、“平等”，与后世有很大不同，这是合乎历史的微实之见，是很正确的。但是他们二人都将这些现象归因于国家形态早期的氏族制残余或军事民主制，则不符合中国社会的历史实际，想必是受到了19世纪西方人类学家的古代社会研究和社会进化理论影响所致。人类文化和历史的发展存在着很大的特殊性和偶然性，绝非运用某种普遍化的抽象理论便能概括和推演的。中国文明发展到西周、春秋时代，至少已走过了两千多年的历程，已然是“郁郁乎文哉”了，迥非西欧、北美或太平洋诸岛的初民社会可比。况且，辽、金、元、清等边疆诸族建立的王朝，均去古未远，真正处在国家形态的“早期阶段”，保留了不少“军事民主制”和氏族原始平等的残余，但为什么就不及中原王朝的君臣那样文明多礼呢？更令人困惑的是，为什么这四朝都对儒家所提倡的八议制度持不同程度的批评和否定态度呢？由此反推，可知周代君臣关系异于后世的主因，并非什么人类氏族制残余之类自然天成的共同性因素所致，而应是周代礼乐文化长期浸润滋养的效果，这是必须仔细分辨的。

其一，周代的君臣关系或周礼所提倡的君臣关系是一种对等、互动的关系而非绝对、单向的关系。《礼记·曲礼上》云：“太上贵德，其次务施报。礼尚往来，往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也。”杨向奎先生说：“正当的礼之往来必有‘报’，《礼记》中多发礼中‘报’之本义，如……都强调了礼必有报。礼的对象，一是天，一是人……如《中庸》说：‘体群臣则士之报礼重，子庶民则百姓劝，来百工则财用足，柔远人则四方归之，怀诸侯则天畏之。’都是讲有给有还，有礼有报的意思。给的多则报厚，无礼则不报。”〔69〕

臣下为君上效力服务，属于“事君尽礼”“事君以忠”；君上答以爵禄，属于“君使臣”之礼，正是礼与报的对待关系。八辟也是君上对臣下的一种回报。臣下为君王服务效力便难免会发生过误甚至罪错，有了过误罪错，君上予以体谅宽宥，是君上对臣下的一种礼遇，故也应是君使臣之礼的组成部分。若一概严惩不贷，则君上寡恩，臣下不肯尽力，所谓礼薄则报轻是也。前引贾谊之言中也特别讲到此义：“上设廉耻礼义以遇其臣，而臣不以节行报其上者，则非人类也。故化成俗定，则为人臣者主耳忘身，国耳忘家，公耳忘私，利不苟就，害不苟去，唯义所在，上之化也。故父兄之臣诚死宗庙，法度之臣诚死社稷，辅翼之臣诚死君上，守圉扞敌之臣诚死城郭封疆，故曰圣人金城者，比物此志也！”在此，似应注意到，礼制与法制的最大不同是：前者是双向的、相对的，而后者是单向的、绝对的。

当然，法家也有君臣间对等互动的理论。譬如《韩非子·难一》将君臣关系解释为雇佣双方之间的权利、义务关系：“明主之道不然，设民所欲以求其功，故为爵禄以劝之；设民所恶以禁其奸，故为刑罚以威之……且臣尽死力以与君市，君垂爵禄以与臣市，君臣之际，非父子之亲也，计数之所出也。”但是法家的这种君臣关系理论恰恰是要打破周礼及其背后的君臣伦理和情感互动，代之以简单、生硬的法制和冷冰冰的商品交换规则。就这一点来看，“八辟”之礼不大可能出现在法家思想居统治地位的战国以后。

其二，两周时代的国体，〔70〕既不是君主，也不是民主，亦不宜简单地定义为“贵族

〔69〕 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社1997年版，第258页。

〔70〕 中文“国体”“政体”两词颇为混淆，此处之“国体”意指“社会各阶级在国家中的地位”，“政体”指“国家政权的构成形式”。参见杜镇涛、张顺生：《“国体”和“政体”的英译与思考》，《上海翻译》2017年第4期，第70页。

国”；政体则既非专制，亦非共和。^[71]若称之为“君臣共治，君民共主”，似乎更接近实际。柳诒征先生说：“君主与人民对待，而公卿大夫则介乎二者之间。周之盛时，公卿大夫固恒以勤恤民隐诏其君主。即至衰世，亦时代表民意，作为诗歌以刺其上。是厉行阶级制度之时，虽作贵族平民之区别，而贵族之贤者，率知为民请命，初非一律阿附君主，奴隶其民也。”他还指出，周代“平民与贵族不甚悬隔”，故平民对贵族也“不甚痛恶”。殆因：“吾国先哲立国要义，以民为主，其立等威，辨上下，亦以为民，而非为帝王一人或少数武人、贵族纵欲肆虐而设。故虽未有民主立宪之制度，而实有民治之精神。”^[72]

郭嵩焘说：“汉、唐以来，虽号为君主，然权力实不足，不能不有所分寄。故西汉与宰相、外戚共天下，东汉与太监、名士共天下，唐与后妃、藩镇共天下，北宋与奸臣共天下，南宋与外国共天下，元与奸臣、番僧共天下，明与宰相、太监共天下，本朝则与胥吏共天下耳。”^[73]这话看似戏言，其实倒说出了中国传统政治体制的几分真相，只是有点偏激。如果换个角度看，或许可以说从秦汉到“唐中叶以前，是君主与贵族共治；科举兴起后，是君主与士大夫共治。共治政治其实是君主官僚制得以存在的一个合法依据。”^[74]

要言之，秦汉以后的大一统时代，君主尚且不能独治，更不消说先秦了。有学者将前引师旷所言：“有君而为之贰，使师保之……以相辅佐也”，解释为“约束君主”的“辅贰制”。^[75]《孟子·尽心下》即云：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。”此说可与师旷之语相互印证。“八辟”作为君主向臣下表达体恤和优抚的君臣之礼，应当说正与两周时代的国体、政体和君臣关系相吻合，因而为臣下勤于职守，致身竭力提供了重要的观念基础、情感动力和伦理保障。

或谓如此界定两周时代的国体、政体，既不符合或主权在君，或主权在民，或君主专制，或贵族共和，非此即彼、截然两分的西方法政理论；也与西方人对中国传统的国家体制的概念化推想迥然不同，岂非不伦不类吗？

笔者以为，西方人的逻辑思维和理论创造能力固然很强，但是包容性却有些不足。譬如西方的歌剧，只歌而不言、舞；舞剧则只舞而不言、歌；话剧则只言而不歌、舞，不同表现形式不能兼容并包。中国传统戏剧则唱、念、做、打融为一体，所谓“无声不歌，无动不舞”，彼此相融，并行不悖。艺术如此，国体、政体亦然。中国的传统政治体制，很难依照西方政治学或宪法学上的理论做简单的分类。在此我们也不妨试问：我们研究中国历史的目的，究竟是为了探明历史的真相呢？还是为了印证和传播西方的理论？

其三，八辟所体现的“亲亲”“尊尊”精神是一种亲密的情感和伦理关系的外化，并非只是制度化的身份关系。至于用“平等”一词描述两周时代的君臣、君民关系，应是指情感上的亲近造成了伦理上的平等感觉或错觉。俗语所谓“多年父子成兄弟”，正是形容这种情感上的和谐融洽、亲密无间的平等错觉，这恰恰是“礼之用”的效果，并非在法律上或身份制度上真的实现了客观上的平等。

[71] 参见钟赓言述：《宪法讲义大纲六编合订》，载苏亦工、何悦敏点校：《朝阳法科讲义》第2卷，上海人民出版社2014年版，第39页。

[72] 参见柳诒征：《中国文化史》，上海古籍出版社2001年版，第230页以下。

[73] 徐珂编撰：《清稗类钞》，中华书局1986年版，第5250页。

[74] 屈文军：《论元代君臣关系的主奴化》，《江海学刊》2004年第1期，第140页。

[75] 参见徐鸿修：《周代贵族专制政体中的原始民主遗存》，《中国社会科学》1981年第2期，第85页。

《论语·学而》载：“礼之用，和为贵。先王之道斯为美，小大由之……”。《礼记·儒行》载：“礼之以和为贵，忠信之美，优游之法，慕贤而容众，毁方而瓦合。其宽裕有如此者。”这两段文字描述的，都是礼的施行效果：调谐高低大小等不同身份者之间的关系，使之在主观上亲密和睦，而不是强求各个主体在法律上或制度上实现客观的身份平等，那是不可能的，也是不实际的。

《尚书·吕刑》曰：“惟齐非齐”。《孟子·滕文公上》亦云：“夫物之不齐，物之情也”。儒家承认现实世界存在着形形色色的客观上的差距和不齐，这不是单凭人类的良好愿望和主观努力就能够彻底消除的。因此，中国古人既不空谈平等、民主之类高调，也不赞成通过人为的法律或制度强求外在的、客观上的一律；而是主张通过情感调谐和价值分享使各个不同的主体在主观上实现情感上的亲近、精神上的和睦及行动上的合作，这就是“礼之用，和为贵”的意义所在。

至于西人所谓的平等，譬如“法律面前人人平等”“法律的平等保护”之类原则和口号，是指在法律上或制度上的身份、地位和权责关系等方面的同质等量，极少情感上和伦理上的考量。譬如古代希腊、罗马和现代西方的民主选举，投票人在身份上必须同为自由民或公民而非奴隶，在地位上同为选举人或被选举人，享有同等的权利义务。而周代的君臣在身份、地位和权责等方面还是存在异质变量的差别和不平等，与后世相比，并无根本的不同。所不同的是，在周礼的调谐下，周代的君臣关系更富于情感，在相互施报上表现出更多的对等性、互动性及亲和性。

可见，周礼的“亲亲”“尊尊”精神首先是一种情感和伦理，并非西人特别看重和推崇的冷冰冰的法治和理性，这是中西文化的一大分水岭，不可不察。

客观地说，西人主张运用法律手段强制实现人际关系的平等，若非美好的幻想，便是自欺欺人的空谈，在现实生活中从来就未曾兑现过，或许是从来就未曾想过要兑现。举例来说，曾在17、18世纪欧洲启蒙运动期间以“天赋人权”和“人人平等”相标榜，且先后有1689年英国《权利法案》和1789年法国《人权宣言》作理论和制度支撑的西方人，居然在大西洋两岸经营奴隶贸易长达四个世纪之久。而早在1776年的《独立宣言》中即已宣布“人人生而平等”（all men are created equal）为“不言而喻”的普遍真理（truths to be self-evident）的欧洲裔美国人，迨至20世纪60年代中期之前，一直在干着残杀印第安人、奴役黑人，并以法律的形式公然歧视中国及其他亚裔美国人的勾当。更有甚者，在澳大利亚，“超过一个世纪的时间里，一届届澳洲（各州和联邦）政府移民了至少10万土著人和托雷斯海峡岛人（Torres Strait Island）的子女，经常是强行从其父母手中夺走他们的子女并安置在拘留营和孤儿院中。拉赛尔·麦格雷戈（Russell McGregor）认为，这一政策（最初立法表达见于《维多利亚1869年土著人保护法》）来自于19世纪的欧洲人的这样一种推定：土著人是注定要失败的种族（doomed race），这种观念其本身出于当代的知识时尚——优生学。一种先天固有的外来属性在此被推定出来。直至著名的1967年公民投票以前，土著人是如此的一种外国人，他们既不享有投票权，也不被纳入到澳洲人口普查数据中。换言之，一句话，土著人根本就不存在。澳洲的移民故事，就其获得的种种成功而言，同样充满了偏见和歧视。从1901年澳大利亚联邦成立以来的70年里，澳洲移民政策的特定标准就是排拒非白人移民。这一策略，尽管是非官方的，但通常被称作白澳政策。这种政策的绝好象征就是这个刚刚成立的澳大利亚国家，其议会颁布的第一个立法就是《1901年移民

限制法》(Immigration Restriction Act 1901 [Cth])，该法案带有鲜明的反华色彩。”〔76〕

可知西人所谓的“平等”，只是适用于某个或某些特定种群内部的规则，绝不外溢。至于今人所乐道的“民主”政治，从某种意义上可以概括为集体自私合法化的代名词。民主制在古代的希腊、罗马是与奴隶制相伴并行的；在近现代的欧洲，则是与殖民统治和种族压迫同道共存并推广至于亚非拉美澳五大洲的。〔77〕是又知“民主”之所谓“民”，并非普遍的人类，而是特定的种群。相反，中国古人虽不高谈平等、民主，但儒家所倡导的仁爱，却是由近及远，由亲及疏，以其所爱及其所不爱，终将普照于全人类的同情心。较之西人的“平等”“民主”之类高调，这点同情心似倒更为可期可靠。

四、腹边文化与八议兴废

有深于周礼的学者曾正确指出：《周礼》不是“奴隶制法典”；但他又说：在“整个中国古代史上，哪朝哪代的法律”都“优待王族和有爵者”，〔78〕这就值得商榷了。

中国历史上，虽然许多王朝的法律优待王族和有爵者，但优待的出发点和用意却不大相同。周礼优待八种特殊身份者，其出发点是亲亲、尊尊，并不只是一套仪式、程序或规则，还包含着特定的情感和意蕴。《礼记·郊特牲》云：“礼之所尊，尊其义也。失其义，陈其数，祝史之事也。故其数可陈也，其义难知也。知其义而敬守之，天子之所以治天下也。”“八辟”之礼所要表达的“义”是什么呢？是君主友爱（亲亲）、敬重（尊尊）和体恤臣下的情谊，其所依托的伦理观念是兄弟伦理或朋友伦理。〔79〕汉代以后，“君臣关系性质的主要演变是‘父子化’。”〔80〕将君臣比拟父子，可能失去了敬重之意，但父子之间毕竟还有情，而且是亲情。魏晋唐宋时代八议之律能够施行，正是有赖于这种情感和伦理的支撑。清季的孙宝瑄说：“五伦极有情境界也……夫两情相浹之谓通。”〔81〕儒家所主张的君臣之礼，正是建筑在情感相通的伦理基础之上的。

但是有些王朝，尤其是边疆诸族建立的政权，政治伦理和君臣关系与中原王朝截然不同。君臣双方是主奴关系，伦理亦然，彼此间毫无礼敬之意，只有矫饰之情。在一方是颐指气使，另一方是唯唯诺诺。八议失去了必要的情感基础和伦理依托，就只能是纸上谈兵了。“蒙元家产制统治方式下，做君主的奴婢是臣民的一种荣耀。巴托尔德（W. Barthold）认为，在所有游牧帝国里普遍存在着家产制观念由私法转向国家法律的趋势。在蒙元家产制政权中，全国民众和土地都被视为大汗或皇帝（也包括黄金家族其他成员）的私有家产，帝国官员的处理政事说到底是在以皇帝世仆的名分为主家效劳，帮助后者治理他的家产。”〔82〕

〔76〕 Waleed Aly and Susan Carland, *The Anatomy of Anti-Muslim Sentiment in Australia: the Case of Muslim Women*, in David Wright-Neville, Anna Halafoff (eds.), *Terrorism and Social Exclusion: Misplaced Risk, Common Security*, Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar, 2010, pp. 34 - 35.

〔77〕 关于平等、民主和奴隶制并存的事例，参见赵晓力：《民主和奴隶制在美国何以并存？——托克维尔的回答》，《中国法律评论》2015年第2期，第185页以下。

〔78〕 参见彭林：《周礼主体思想与成书年代研究》，中国人民大学出版社2009年版，第66页。

〔79〕 “友”在先秦文献中多指兄弟间的情谊。《尚书·康诰》：“兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。”《君陈》：“惟孝友于兄弟，克施有政。”《论语·为政》：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’”

〔80〕 甘怀真：《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，华东师范大学出版社2008年版，第210页。

〔81〕 孙宝瑄：《忘山庐日记》，上海古籍书店1983年版，第119页。

〔82〕 屈文军：《元代怯薛新论》，《南京大学学报》2003年第2期，第147页。

君臣关系的主奴化在元朝达到了顶峰，但若推寻这种变化的始末及其文化源头，则可上溯至金、辽、唐末五代、北魏，甚至更早的匈奴和戎狄部族政权。在这些王朝或政权统治下，君主有时可能也会对其王族和有爵者予以某些优待，但其所表达的，与其说是君主的恩德和情谊，毋宁说是王权的无限和任性，令臣下在受宠若惊之余，悚惧畏服，诚惶诚恐。两者看似相同而实质迥别，盖其所依托的君臣关系和政治伦理相去霄壤使然。

“金法，士夫无免捶楚，太守至捥同知，又闻宰相亦不免，惟以紫褥藉地，少异庶僚耳。”据一位南宋使金的大臣记述：一姓马之相州（今河南安阳一带）承应人，虽身为校尉，却处境艰窘，“且叹曰：若以宋朝法度，未说别事，且得俸禄养家，又得寸进，以自别吏民；此间与奴隶一等，官虽甚高，未免捶楚，成甚活路！”^{〔83〕}有学者指出：“熙宗、海陵王以下，皇帝个人权威突出，动辄对大臣施以刑法，尤其是杖刑……此后杖责大臣成了金朝的传统……金宣宗也‘喜刑罚，朝士往往被笞楚，至用刀杖决杀言者。’”^{〔84〕}《金史·刑法志》曾对金代法制做一总体评价：“原其立法初意，欲以同疏戚，壹小大，使之咸就绳约于律令之中，莫不齐手并足以听公上之所为。盖秦人强主威之意也。是以待宗室少恩，待大夫士少礼。”^{〔85〕}

《元史·奸臣传》载有一段元世祖忽必烈与卢世荣的对话，从中可以略见元代政治文化和君臣关系之一斑。“世荣因奏曰：‘臣之行事，多为人所怨，后必有谮臣者，臣实惧焉，请先言之。’世祖曰：‘汝言皆是，惟欲人无言者，安有是理。汝无防朕，饮食起居间可自为防。疾足之犬，狐不爱焉，主人岂不爱之？汝之所行，朕自爱也，彼奸伪者则不爱耳。汝之职分既定，其无以一二人从行，亦当谨卫门户。’遂谕丞相安童增其从人，其为帝所倚眷如此。”^{〔86〕}柳存仁先生说：“观乎世祖答世荣之语，其以犬狐视大臣，犹是狩猎驰马射箭者之故态……史臣赞语谓其能‘以夷变夏’，得无有增饰之美？”^{〔87〕}

又《元史·赵孟頫传》载赵孟頫任兵部郎中时，曾因偶尔迟到遭尚书桑哥笞挞。“桑哥钟初鸣时即坐省中，六曹官后至者，则笞之，孟頫偶后至，断事官遽引孟頫受笞，孟頫入诉于都堂右丞叶李曰：‘古者刑不上大夫，所以养其廉耻，教之节义，且辱士大夫，是辱朝廷也。’桑哥亟慰孟頫使出，自是所笞，唯曹史以下。”^{〔88〕}宋元之际人郑思肖也记述说：“受虏爵人，甲可挞乙，乙可挞丙，以次相治。至为伪丞相亦然。挞毕，仍坐同治事，例不为辱。”^{〔89〕}

柳存仁说：“百年来刑政之暴，亦为元代所有突出之措施，史乏前例者……桑哥（僧格）又尝殴罢兵部尚书呼图克岱尔及捶挞御史……其横已甚。然亦必蒙古旧有此笞法，而后桑哥可得而行，如传中言至元二十四年十一月桑哥言‘臣前以诸道宣慰司及路府州县官吏稽缓误事，奉旨遣人遍责之’之情形是也。游牧部落文化之风尚如此，其铁骑纵横蹂躏强悍之作风又如彼，是与其与中国本土传统文化相冲荡相摩击之结果，既未尝完全征服被统治者之身心，亦未肯降志以从，虚心学习如何处理城市乡镇各种迫切及困扰之问题。自

〔83〕 参见（宋）楼钥：《北行日录》上，载《景印四库全书》第1153册，台湾地区商务印书馆2008年版，第687页，第694页。

〔84〕 张帆：《论金元皇权与贵族政治》，载北京师范大学古籍所编：《元代文化研究》第1辑，北京师范大学出版社2001年版，第177页。

〔85〕 （元）脱脱等撰：《金史》，中华书局1975年版，第1014页。

〔86〕 （明）宋濂等撰：《元史》卷二〇五，中华书局1976年版，第4566页以下。

〔87〕 柳存仁：《和风堂文集》，上海古籍出版社1991年版，第570页。

〔88〕 （明）宋濂等撰：《元史》卷一七二，中华书局1976年版，第4019页以下。

〔89〕 （宋）郑思肖：《郑思肖集》，陈福康校点，上海古籍出版社1991年版，第182页。

此观点言之，其汉化之程度乃不及辽金，而世祖、仁宗诸帝对中国事物及传统文化之了解……更远输北魏孝文帝拓跋宏万万也。”〔90〕

李治安先生也注意到，“全民服役与君臣关系主奴化”是元代及明前期社会“与汉唐两宋中原王朝异质的东西”。“到了唐宋时期，随着科举制度发展，稳定的士大夫阶层逐渐形成，君臣关系中主从色彩又在淡化。尤其是理学问世后，士大夫崇奉的儒家思想，有了追求的终极目标：道与理。在君臣关系上，除了强调‘忠君’外，士大夫还强调‘道统’，强调君、臣都要服从道统，道统先于君统。于是，君臣关系表现出一定的进步迹象。宋代一些皇帝还标榜：‘与士大夫共治天下’。当时还有了不杀文臣士大夫的不成文规定，士大夫获罪，一般只流放而不杀头。可以看出，宋代士大夫地位有所提高，人格上受到了一定的尊重。时至元朝，情况大变。忽必烈等将草原主奴从属习俗带入整个官僚系统，带入君臣关系。朝廷内外大元统统被当作黄金家族的奴仆，想打就打，想杀就杀。捶击大臣的情况不胜枚举，常命令左右打大臣耳光，打的满嘴流血。皇帝杀死宰相及其他大臣之事频繁发生。至元十六年九月，忽必烈诏谕：‘今后所荐，朕自择之。凡有官守不勤于职者，勿问汉人、回回，皆论诛之，且没其家。’在忽必烈的心目中，宰相也好，一般臣僚也好，都是自己的奴仆。勤于职守，为君主效犬马之劳，就是称职的好官。反之，不勤于职守者，格杀勿论。本着这样的信条原则，平章王文统、右丞卢世荣、右丞相桑哥以及参政郭佑、杨居宽等正副宰相，一个个难逃被诛杀的厄运。这与赵宋三百年文臣士大夫犯罪一般不杀相比，无疑形成了鲜明的对照。”〔91〕

另有学者指出：尽管在中国历史上，君臣关系始终处于“君尊臣卑”的格局中，但可分为两种不同的类型，一种是普通的尊卑关系，一种是主奴关系。“两者的区别在于君臣之间是否有主子——奴婢意识。”从两汉迄唐宋，大致可称为君臣共治，但是到了元代，君臣关系发生了质变，走向了主奴化，并影响到了其后的两个朝代。〔92〕

何兹全先生说：“全民皆差户，这是明清专制主义的社会基础。秦汉以来，中国是统一的，半集权的，专制主义是谈不上的。真正称得上专制主义的是明清。明清的专制主义，是从元朝继承来的，不是从秦汉继承来的。”〔93〕李治安先生说：“朱元璋滥杀功臣，好像是学汉高祖刘邦，但从体制上则应该是承袭元制。廷杖成为明朝国制，一直打到明末亡国。追寻其根源，同样可以上溯到元朝的君臣主奴化。”〔94〕

但也有学者认为：“明清时代的君主绝对专制与政治残暴，不能完全归咎于蒙元。明代政治的残暴化固然受到蒙元，乃至金朝先例的影响，明太祖的强化君权却非直接受到元朝的影响。元朝晚期的政治混乱为明太祖建国立制提供反面教材。太祖一方面继承宋朝以来君权上升的趋势，另一方面力求革除元季政治弊端而加强皇权，但因其个人性格以致矫枉过正。”〔95〕

无论明朝前期的君权强化在多大程度上受到了金元制度文化的影响，但这种影响并未完全打断中原王朝的文化发展趋势。明代仁宣以后，儒家传统又得到了实质性恢复。有学者指出：“整体言之，中原文明在蒙元时代虽经历空前严峻的考验，却能浴火重生，而且并

〔90〕 前引〔87〕，柳存仁书，第572页以下。

〔91〕 参见李治安：《元代及明前期社会变动初探》，《中国史研究》2005年增刊，第90页。

〔92〕 参见屈文军：《元代怯薛新论》，《南京大学学报》2003年第2期，第147页。

〔93〕 何兹全：《中国社会史中的元代社会》，《北京师范大学学报》1992年第5期，第47页。

〔94〕 前引〔91〕，李治安文，第91页。

〔95〕 萧启庆：《内北国而外中国：蒙元史研究》上，中华书局2007年版，第59页。

未偏离原有的发展主线。在蒙元覆亡之后，中原文明的核心特质如儒教国家、君主专制、官僚组织、士绅社会、士大夫文化以及以汉族为中心的族群结构等皆无根本的改变。宋、明之间文化发展的延续性大于中断性。”〔96〕

但是到了清朝，随着边疆政权再度入主中原，满洲风俗对君臣尊卑上下等人伦关系又产生了广泛而深刻的影响。

顺治十年正月，工科给事中姚文然上疏说：“臣闻近日兵部满汉诸大臣皆因负罪锁禁发门……诸臣皆官列大僚，素叨豢养，今天寒地冻，冷锁三重，寝食艰难，便利不宁，恐有衰年老惫之人，积是不死于国法或死于天灾，非所以广皇仁也；且发在各门，上通衢大路，万目观瞻，功臣、贵戚免冠带锁，愧辱难堪，非所以存国体也”。〔97〕同年二月，礼科给侍中刘余谟也上疏说：“向见宗室有犯，与民无异。”〔98〕

在众汉臣的建议下，清世祖福临一度同意取消亲贵重臣“锁禁发门”之例，但是显然并未认真执行。康熙十年五月，姚文然再度上疏说：“臣自顺治十年五月内丁忧回籍，锁禁之例何年复行？则臣不得知矣。及臣蒙圣恩再补垣中，亦未目覩此等事也。今月初五日，皇上亲鞫总督周有德、编修陈志纪、后补给侍中邹之璜等，臣侍立阶下，见三臣带锁而入，或低头雨汗、或泪眼左右视，或面如黑铁。臣老矣，见之心悸股战，目不能正视也……今于本月十六日入署，过鼓厅，民人喧阗，及见值鼓诸臣，云江南百姓保留总督麻勒吉者，且云麻勒吉自被锁拿，颜黑面削，腰项拳曲等语。”〔99〕

又据记载，康熙朝时，诸皇子常常凌辱大臣：“近日闻诸阿哥常捋辱诸大臣、侍卫，又每寻衅端，加苦毒于诸王、贝勒等。”尤其是皇太子允礽，竟“将诸王、贝勒、大臣、官员、任意凌虐，恣行捶撻”，“如平郡王讷尔素，贝勒海善、公普奇俱被伊殴打。大臣官员以至兵丁，鲜不遭其荼毒。”〔100〕

雍正四年十一月二十五日，清世宗胤禛就山东莒州州同薄责家人致被家人戳死案发布一道上谕，特别对腹边文化在尊卑方面的差异做过鲜明的对比：“夫主仆之分所以辨别上下而定尊卑，天经地义，不容宽纵。汉人从来主仆之分不严，凌替荡佚，风俗颓败，习以为常，是以查嗣庭、汪景祺辈，不知君上之尊，悖逆妄乱，无所不至。历来满洲风俗，尊卑上下，秩然整肃，最严主仆之分。家主所以约束奴仆者，虽或严切，亦无不相安为固然。及至见汉人凌替之俗，彼此相形，而不肖奴仆，遂生觖望。虽约束之道，无加于畴昔，而向之相安者，遂觉为难堪矣。乃至一二满洲大人〔臣〕，渐染汉人之俗，亦有宽纵其下，渐就凌替者。此于风俗人心，大有关系，不可不加整饬。夫主仆之分一定，则终身不能更易。在本身及妻子，仰其衣食，赖其生养，固宜有不忍背负之心；而且世世子孙，长远服役，亦当有不敢纵肆之念。今汉人之奴仆，乃有傲慢顽梗，不遵约束，加以诃责，则轻去其主，种种弊俗，朕所洞悉。嗣后汉人奴仆如有顽傲不遵约束，或背主逃匿，或私行讪谤，被伊主觉察者，应作何惩治？与满洲待奴仆之法，作何画一之处？著满洲大学士九卿详悉定议具奏。”〔101〕

〔96〕 同上书，第60页。

〔97〕 （清）姚文然：《姚端恪公文集》卷二，载《四库未收书辑刊》柒辑18册，北京出版社2000年版，第216页。

〔98〕 《清世祖实录》卷七二，丁未。

〔99〕 前引〔97〕，姚文然书，第261页。

〔100〕 分见《清圣祖实录》卷二三三，康熙四十七年八月庚午；卷二三四，康熙四十七年九月丁丑。

〔101〕 中国第一历史档案馆编：《雍正朝起居注册》，中华书局1993年影印本，第863页。自“历来满洲风俗”起，亦见于《清世宗实录》卷五〇，惟个别文字有改动，如“凌替”作“陵替”，“满洲大人”作“满洲大臣”。

据乾隆五十年来华的朝鲜使臣记述：“彼朝上下全没仪节，徒尚便捷，动驾未见剑佩之列，行军不用旗鼓之属。惟和珅、福长安辈数人，俱以大臣常在御前，言不称臣，必曰奴才，随旨使令，殆同皂隶，殊无礼貌，可见习俗之本然。”〔102〕

明朝覆灭以后，朝鲜、日本等国常以“小中华”自居，〔103〕故当其使臣见到和珅、福长安等朝廷命官在皇帝面前不以大臣自持，口口声声自称“奴才”，皇帝亦待之如“皂隶”，自不能不大感惊诧，而视之为“无礼”。其所言之“礼貌”为何？当然是中华文化传统中的君臣之礼。满洲君臣不遵中华之礼，宜其见斥为满洲“习俗”之“本然”。

韦庆远先生曾经指出：“清王朝建立以后……还顽固地推行满洲贵族入关前在主奴关系上采用过的一些做法，即将奴隶制社会的主奴关系移植过来，并将之糅合到封建社会已经发生了某些变化的奴婢制度中去，这就形成了清代奴婢制度所独具的特点。”〔104〕杜家骥先生进而分析指出：“清代的君臣，尊卑差距悬殊，而且具有主奴性，这是清代政治的一大特色，其原因也在于满洲落后的领主制与其主属性的人身隶属制在入关后的残存，而且由于中央集权及皇权的强化，不仅上三旗旗人是皇帝直属奴才，而且下五旗王公及其属下人，都已成为皇帝的臣仆，也具有一定程度的奴才身份，并影响到汉族官员。”〔105〕

清朝君臣关系的主奴性，可能会有吸收蒙元遗风的一面，但更主要的，还是延续了其自身入关前的文化传统。如前所言，君臣关系的主奴化在元朝达到了极致，明朝中期以后有所衰减，到清朝又得以恢复甚至再度强化。满洲与蒙古，虽然不出自同一族属，但二者在生态环境、文化习俗、道德伦理等价值观念方面仍有不少共性。〔106〕

有日本学者根据生存条件的差异，将人类的生活形态分为三种类型，一种是以畜牧为主要生活手段的游牧民族社会，一种以农耕为主要生活方式的农耕民族社会；还有一种是狩猎、采集型，即前二者的混合型。“游牧民族社会在与严酷的大自然对峙、战斗下，人们必须维持自己的生存，故对于确保及增加自己所保有的财产有着极度的关心，并亦彻底地予以保护使不受侵害，斗争的世界观便由此形成。”相对的，在农耕社会中，“人们最关心的是如何调和与分配因自然的恩惠而得到的收获物，故认为对自然恩惠之调和与分配，比起对于人类权利之强烈自我意识更有价值。”换言之，在农耕社会里，人们更关注的是调谐人际关系，而非与自然环境做斗争。至于混合型社会，似应介于二者之间。这位学者认为，游牧型生活“构成了西欧文化的基础”，而中国和东亚则以农耕生活为主。〔107〕

其实中国文化自古以来就是非常多元的，既有农耕文化，又有游牧或渔猎、采集文化，

〔102〕 吴晗辑：《朝鲜李朝实录中的中国史料》下编卷十，正宗九年三月，中华书局1980年版，第4762页。

〔103〕 参见葛兆光：《从“朝天”到“燕行”——17世纪中叶后东亚文化共同体的解体》，《中华文史论丛》2006年第1期，第29页以下；〔美〕艾尔曼：《日本是第二个罗马（小中华）吗？》，《中华文史论丛》2008年第2期，第95页以下。

〔104〕 韦庆远、吴奇衍、鲁素：《清代奴婢制度》，中国人民大学出版社1982年版，第13页。

〔105〕 杜家骥：《八旗与清朝政治论稿》，人民出版社2008年版，第306页以下。

〔106〕 关于游牧文化与中原文化在道德伦理观念上的差异，参见高恒天：《秦汉时代之匈奴道德生活》，《伦理学研究》2007年第5期，第89页以下。

〔107〕 参见〔日〕高见胜利：《“大岡裁判”与“护法之神”——日本“人治”与“法治”的由来》，载许介麟主编：《中日文化差异研讨会论文集》，台湾大学日本综合研究中心1992年版，第341页；〔日〕野田良之：《试论比较法文化学》，战宪斌译，《比较法研究》1984年第4辑，第13页以下。笔者按：关于“狩猎、采集型”，野田良之言尚未做充分研究。

前者居于中原腹地，后者散处四周边裔。《尚书·禹贡》有所谓“五服”之别，即甸服、侯服、绥服、要服、荒服，随地域之远近，赋纳声教，各不相同；清代的《大清会典》亦云：“凡定例……有边腹之异”，“凡边外与腹地立法不同”。^[108] 本文采用“腹边文化”这个术语，即受其启发。所谓“腹”者，指中原；所谓“边”者，指中原周边各部族。同一中国而有内外远近之不同；同属中华文化而有农耕、游牧、渔猎之多样性差异。《春秋公羊传》有言曰：“《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之？言自近者始也。”王焕镛先生解释说：“曰本国，曰诸夏，曰夷狄，远近之变也……曰内，曰外，方法之变也。其所以内之外之者，理之常而不变者也。守理之常，御事之变，范围天地而不过，曲成万物而不遗，诂因时而易方哉！”^[109]

李济先生早就指出：“两千年来的中国史学家，上了秦始皇的一个大当。以为中国的文化及民族都是长城以南的事情。这是一件大大的错误，我们应该觉悟了！我们更老的老家——民族的兼文化的——除了中国本土以外，并在满洲、内蒙古、外蒙古以及西伯利亚一带：这些都是中华民族的列祖列宗栖息坐卧的地方。到了秦始皇筑长城，才把这些地方永远断送给‘异族’了。因此，现代人读到‘相土烈烈，海外有截’一类的古史，反觉得新鲜，是出乎预料以外的事了。”^[110]

李学勤先生也撰文指出：“欧亚大陆是连续的，其中的草原地区形成了一种特殊类型的文化，就是现在欧亚学里面所说的草原文化，常被称为斯基泰文化……现在，这方面的最新科学研究成果告诉我们一个非常重要的事实：古代的时候，整个欧亚大陆之间的交流，草原文化是主要的桥梁。这个想法很有道理。中国文化以中原为中心开始传播，影响到周边……现在，从一些学者的研究里面可以看出一个新苗头：草原文化的很多重要文化因素应该起源于中国。这是我们过去所不了解的。过去，很多人认为，草原文化是从西方传入中国的。现在看起来，至少在青铜时代，它的很多文化因素应该是从我们这里开始的，其具体位置就在今内蒙古西南部、山西和陕西北部、一直到甘肃北部这一块。”^[111]

总之，农耕文化和游牧文化（或渔猎、采集文化）都是中华文化的有机组成部份。不同文化之间频繁发生的交流互动也会造成政治法律制度等国家体制和道德伦理等价值观念的相应变动。

两周时代的八辟之礼及魏晋以后的八议之律都是农耕文化的特有产物，有赖于一定的伦理关系和政治文化的支撑，舍此则八辟之礼便无从生成和运行。近人批评八议多是站在法治立场上指摘其种种消极面，不知八辟源于礼制，初非法律。关于法与礼之区别，钱穆先生说得最为精准：“周公制礼作乐，乃以礼乐治国，不以法律治国。礼必有双方，其双方，则必在同一相通之情感中，而后始有礼之兴起……惟孔子于周公‘礼’字之后，点出一‘仁’字，此即礼之双方同一相通之情感。此一情感本于人性，而人性又本于天。故中国人之礼字，不仅为人与人交接而合一，亦为人与天之交接而合一。中国人之礼治政体，

[108]（清）昆冈等奉敕纂：《清会典》，中华书局1991年影印版，第498页以下。

[109] 王焕镛：《〈春秋〉攘夷说》，载王焕镛：《因巢轩诗文集存》，上海古籍出版社2005年版，第71页。

[110] 李济：《李济关于中国民族及文化发展的初始的几点看法》，载李济：《中国文明的开始》，江苏教育出版社2005年版，第1页。

[111] 李学勤：《草原文化是“从西方传入中国的”吗？——从“赵文化”的特质看中国文化对世界文明的贡献》，《北京日报》2017年3月27日第19版。

不仅使社会国家融成一体，而人类内心所蕴有之宗教情绪，亦可消融于其中。秦汉以下，中国传统国家体制与精神，实仍无大变，仍是周公孔子传统，仍重礼治，不重法治。”^{〔112〕}

很多人批评八议有悖法律平等原则，^{〔113〕}不知“八辟”倡导君臣间的礼敬，恰恰是要保障臣权，抑制君权。可知跨文化研究须深入其中做同情地理解，方可了解其真相。简单地用甲文化的逻辑批评乙文化的制度，便可能得出极其荒谬的结论。

Abstract: The legal articles of Eight Deliberations were incorporated into law in the Wei Dynasty and, after the development through the Jin and Tang dynasties to the Ming and Qing dynasties, had become one of the distinctive features of Chinese inherent laws. However, with the spread of Western culture to the East, the Eight Deliberations have also been subjected to severe criticism. This article argues that the Eight Deliberations etymologically originated from the *Ba Pi* (Eight Regulations) in the Rites of Zhou, and they might in an abstract sense reflect the spirit of etiquette in the Western and Eastern Zhou dynasties. Specifically, the Eight Regulations probably came from the etiquette between monarchs and ministers, or certain aspects of the monarch-minister etiquette, to show the monarch's compassion and special care for his ministers. An investigation into the state system, the regime as well as the monarch-minister relationship in the Western and Eastern Zhou dynasties also shows that it is possible that such a monarch-minister etiquette had existed. Moreover, this article compares the monarch-minister relation and political ethics between the Central Plains Regime and that of frontier ethnic regimes and points out that the former is a kind of superiority-inferiority relationship and the latter is a kind of master-slave relationship. The legal articles of Eight Deliberations, which originated from the Eight Regulations in the Rites of Zhou, were the unique creation of the Central Plains Regime and depended on the support of farming culture. When the frontier ethnic regimes dominated by nomadic, fishing and hunting culture came into power, all sorts of variations would inevitably take place.

Key Words: Eight Regulations, Rites of Zhou, monarch and minister ethics, farming culture, culture of nomadic, fishing and hunting

〔112〕 钱穆：《楼桐孙译太戈尔国家主义序》，载钱穆：《素书楼余渚》，九州出版社2011年版，第53页。

〔113〕 例见《中国法制史》编写组：《中国法制史》，高等教育出版社2017年版，第115页；李振华：《“八议制度”对中国司法审判的负面影响》，《中国科技信息》2004年第22期，第199页。