

仁之以为治*

——以《牧鉴》为个案的社会学研究

王绍琛

提要:有关传统型权威在传统中国地方治理实践中的基本性格,既有研究尚未在士人心性与治理实践之间搭建根本桥梁。本文通过对《牧鉴》兼及“儒先议论”及“经传之言”的编排方式与内容考察发现,《牧鉴》作为“官箴书”的一种,带有鲜明的理学色彩。在此基础上,本文进而针对《牧鉴》所引人物事例展开分析,认为州县官作为传统型权威的代表,在其治理实践中必然展现出“教者”“父母之官”及“能吏”三种不同又统一的形象。本文将这种传统治理理想型独特的处理经术与治术关系的方式概括为“仁之以为治”。最后,本文指出《牧鉴》在现代世界必然遭遇的内在价值困境及仍然具备的超越性价值。

关键词:《牧鉴》 传统治理者 理学 “仁之以为治”

一、引言

在韦伯笔下,中国的传统型权威与现代西方官僚体系中纯粹的法理型权威以及与之相配合的官员的专家形象不同,就其合法性来源来看,乃奠基于传统(韦伯,2010a:165-166,2010b:325-326)。在这种理想型中,治理的实现更多依靠的不是基于专业的、排斥治理者个人情感的切事化逻辑,而是传统的力量,这既包括代代相因的礼俗,也包括象征传统的祖宗成法。作为这种治理文化的

* 本文系国家社会科学基金项目“士人与礼的社会学研究”(20CSH010)的阶段性成果。写作最初缘起于北大社会学“官箴书”系列读书会,感谢周飞舟老师及参与讨论的师友。本文初稿曾在中国社会学年会2019年学术年会历史社会学分论坛及社会发展策略研究院年度学术会议上讲读,在此对与会同仁一并致谢。另感谢林鹤老师及傅春晖、吴柳财、左雯敏、秦鹏飞以及徐到稳等师友在文章写作过程中的帮助。特别感谢匿名人的珍贵意见。文责自负。

担纲者,士人群体,尤其是经过科举选拔出来的官吏在相当长的一段历史时期内更是这种“传统”的化身。由于历经科举考试的层层选拔,这种士人在众人看来无疑又具备巫术性的卡里斯马(韦伯,2010c:183)。因为这种卡里斯马,即担纲者通过接受教育所表现出来的道德修养或曰教养也来自传统,所以,在韦伯看来中国不同于西方,在历史发展的过程中缺乏一种内在动力将其导向理性化的轨道(李猛,2010;苏国勋,2016)。

如费孝通先生所言,无论是传统社会象征古老教化力量的“长老统治”,还是这种力量本身导向的既非同意又非横暴的“礼治秩序”(费孝通,2005),都在强调作为治理者的官僚或士人自身不需要也不能在传统内部再造一种突破或革新的力量来替代古老的礼俗。这在相当程度上解释了韦伯所发现的乡土社会中行政的疏放性,即官员除了倾向于“垂拱而治”以外,还经常表现出如同列文森(Joseph R. Levenson)所说的一种文人色彩浓厚的“反职业化”特征(Levenson,1968;列文森,2024);但却难以解释士人在长时段的历史中所表现出来的经世传统(周飞舟,2012;范广欣,2016;凌鹏,2019),毕竟以儒家经典作为测试内容的科举制度所意欲选拔出的正是以“修齐治平”为理想的职业官员,而不是无所用心的业余选手。当然,这并不意味着士人所接受的典籍教育是一种经世致用的技术性训练。自科举制度确立以来,士人赖以确定身份的是他们的考试成绩,成绩的好坏则被认为对应于士人心灵浸润于儒家经典甚或道德修养的程度(韦伯,2010b:175)。

列文森的研究多采用绘画的证据,他所能告诉我们的同韦伯一样,更多侧重于士人“君子不器”的一面,亦即心灵浸润经典之中的士人自身不会化身为专业律师或者财税官员。他透过文人艺术所观察到的这种“业余精神”同韦伯的论述一脉相承(Levenson,1968;列文森,2024),都无法很好地解释儒家文化在长时段的历史中通过对士人的熏陶所形成的经世传统与治理领域内事实上的行政疏放性之间的张力,同时也无法很好地解释业余行政为何能像魏丕信所言,在荒政时期表现出强大的动员能力——如果传统中国的官僚系统就是“把书呆子气的、不实干的和懒惰的文人,与邪恶的、狡诈的和不顾道德廉耻的胥吏结合起来”的话(魏丕信,1999)。综上所述,本文提出如下问题:士人的经世传统、由儒学修养而来的卡里斯马及伦理性知识,与不曾接受训练的行政技术和行政疏放性之间究竟是怎样一种关系?这种关系指向怎样一种治理的理想型,使其在韦伯所说的奠基于传统的支配框架内(韦伯,2010b:316-318)、在广袤的世界历史中将中国自身的传统与其他的传统相区别?

二、文献综述

中国传统官僚政治的运作不同于现代法理型的科层逻辑。这一方面体现为它的疏放性特征,即并非所有的基层事务都是被纳入正式官僚体系的范畴之内的,由此引申出的是基层政治的双轨结构,以及与正式的国家权力相关联的绅权及耆老的权力(费孝通,2005;渠敬东,2016)。另一方面,与疏放性特征相对,基层治理者并不会因为行政的疏放就呈现非人格化特征,而是恰恰相反,州县官应具备一种鲜明的人格化特征。这种特征可以简单地称为一种希圣希贤的“士”的特征。那么,如何理解两个方面之间的关联便成为回答本文问题的关键(周飞舟,2016)。

针对前者,既有的研究指出,以科举制为重要线索,读书人通过国家所设置的考试制度的选拔,最终完成的是一种身份性群体的再造。这种再造并不仅仅是官僚身份的再造,即再生产掌握治理权力的社会角色,而是一种必须浸润共同精神特质的士人群体的再造(周雪光,2019)。这在一定程度上降低了流官制的信息不对称所带来的治理难度。同时,尽管儒家经典的入世精神是士人所受教育的基本底色,但是地方绅权及长老统治反倒使得地方治理呈现无为政治的特质(费孝通,2005)。然而,这种表面的无为不代表地方治理与中央集权统治之间张力的消弭。相关研究将注意力集中在此种张力的表现形式上,并通过行政发包、上下分治等理论模型来展开结构性分析(周黎安,2022a;曹正汉,2011)。行政发包可分为行政内包与行政外包,前者指的是官僚体制内部正式的权力发包,后者则对应着体制外非正式的发包。二者的界限变化既与不同的治理内容息息相关,也与不同的治理地域及历史时期关系密切,由此形成传统中国一体多面的国家—社会关系(周黎安,2022b)。此种分析方式更多从中央政府对于地方的控制能力和效率的角度出发,侧重对长时段历史的结构分析,同时也具备较强的理论整合力。但是对于此种治理的重要担纲者,即士人群体在具体的治理实践中是如何展开行动的,却有待进一步的分析。而具体到传统地方治理实践,就不得不关注那种容易为单纯的结构分析所掩盖的士人的人格化特征。由此,也才更容易达成对传统政治中央与地方支配局面总体精神气质的理解。

针对地方治理,相关研究已经注意到地方政治秩序具有很强的原生性,长老统治与士绅权威的作用不容忽视,但州县官在此种结构中并非面貌模糊或者无足轻重的角色。恰恰相反,州县官将其自身在官僚体制中的正式身份与地方治

理形态结合在一起,形成的是“一人政府”的局面(瞿同祖,2011:25)。所谓“一人政府”,一方面指的是州县官尽管有相当多的佐贰人员以及幕友等专业的行政助手,但是从根本上直面州县事务、承担治理体统的依然应是士人;另一方面,在整体的官僚治理体系中,最终的责任主体也是州县官(瞿同祖,2011)。这就使州县官在治理实践中对于经术与治术关系的处理显得尤为重要,这是因为士人通常多数并不是以行政专家的身份转换为地方治理者的。那么,士人如何将所习得的经术转换为治术,便成为理解传统官僚政治运作的关键。一方面,可以认为士人所习得的伦理性知识实践性很强,因为这些知识是教人如何在人伦世界中更好地成为一个人的;但另一方面,也可以认为这些知识对于即将走马上任的读书人而言几乎没有任何实践性,因其并非专门的行政技术(王绍琛,2014;山本英史,2023)。既有的一部分研究敏锐地意识到经术与治术之间存在关联,并着力在士人群体的修身与治理实践之间作出解释。这些研究通常的做法是以具体的士人作为研究对象,更侧重于分析具体的事功与主人公观念之间的关系,将士人的经学训练视为一种整体的思想资源,进而考察这种资源对于士人个体行动的影响(罗威廉,2016;魏丕信,2003)。但是对于这些治理实践的讨论并未更加深入地进入到儒家经术传统中有关治理的话语体系中去。尤其是在非常具体而微的治理实践中,这些研究并不着重关注这诸多话语是如何在心性层面起到微妙作用的。然而,士人所接受的带有“君子理想”的长时段教育有别于具体的行政技术,其要旨就在于养成他们的一种“心性”,即所谓“修身”。而当进入到具体的宦游生涯中以后,这种“心性”如何一层层推展开去、转变为有效的治理实践,就成为更加重要的问题。这关系到在传统的官僚运作体系中世界图景如何一步步推演出现(费孝通,2003;周飞舟,2024)。同时,也只有在“心性”这个层面,才能真正深入地进入到经术与治术关系的讨论中去。而对于这一问题的讨论不只对传统官僚政治的研究有意义,对于现代官僚政治运作的探讨也有一定的意义,因为对于许多权力运作问题的探索最后都有必要追溯到传统行动的伦理源头上(应星,2010;周飞舟,2016;翟学伟,2024)。

本文使用官箴书^①《牧鉴》作为分析材料,尝试达成上述目的。官箴书的特

① 所谓官箴书,系古代官吏致仕以后所撰写的总结为政经验的著作。官箴书原初写作动机往往不是为了公开出版,而更多带有为子孙后代及学生门人传授私心得的色彩,这种为政经验的总结又往往与一系列推心置腹的道德训诫结合在一起,因此有着较为独特的研究价值。既存的官箴书资料以黄山书社1997年出版的《官箴书集成》最为常见。《官箴书集成》共十册,收录自唐至清共计107种官箴书,其中除唐武周时期《臣轨》两卷之外,其余多为宋、明、清时期著作。

点在于除了涵盖古代官员尤其是地方州县官在行政实践中所必须掌握的行政技术的讨论之外,往往在这些具体的讨论之前还附有大量的儒家化的道德训诫。后者与州县官极具个人色彩的为政经验结合在一起,使得官箴书除了具备弥补士人莅任之初技术性知识不足的一般的实用特征,更是以个人及先贤的实际经历来现身说法、循循善诱,以使后来者从个人化的仕宦生涯中吸取经验教训并将道德理念贯彻到行政中去,具有突出的教化特征(王一鸽,2010;付伟,2016)。因此,官箴书这样一种融合了道德说教与行政技术、个人经验与公共治理命题的特点,对于使用它来研究本文篇首所提出的问题并弥补现有研究的缺憾有独到意义。本文以《牧鉴》作为个案,力图综合使用内容分析法和历史文献法来研究这一类文本的总体(渠敬东,2019),结合《牧鉴》作者在著作中所编排引用的经文和儒先议论,通过对具体事例的分析来较为细致地考察传统治理者如何在理想类型的意义上表现为一名循吏,他们究竟会在治理实践中体现出怎样的形象,以及这些不同形象之间存在何种内在关系。本文试图通过这样的分析进入到经史的内在脉络中去(渠敬东,2015;应星,2018),重新认识经术与治术的独特关系。

三、《牧鉴》:内容、结构及理学线索

《牧鉴》成书于明中期,作者杨昱^①历宰朝城、都昌,后辞宦归里。明朝人李仲僕在该书序言中介绍道:“先生历宰朝城、都昌……忽以性不谐俗,遂托家艰,矫制归汀,养晦东谿之上,以十事自颐”(杨昱,1937:1-2)。此书即作者退居乡里之后所完成的一部著作。杨昱在序言中解释道:“牧鉴者,集经史百家之格言懿迹有关于政者,为牧人者之鉴”(杨昱,1937:1)。该书编成以后并未付梓刊刻。时任汀州府同知李仲僕偶然得阅,欣然道:“天下固有不谋而同之若是者,真不啻十朋之获也。暇日辄诵一过,以自检点,则又见其旨意所在。虽与循良之编同,而缜密详备则实过之。阅此不惟有裨于政,而尤有资于学”(杨昱,1937:

^① 康熙《朝城县志》载:“杨昱,福建汀州人,举人。嘉靖十三年升任。性至孝。母早亡,乃迎养其养母。至则逆于远郊,徒步扶輿入衙舍。昱爱民勤政,一芥不取。每遇疑罪,辄予轻比。至于宾用、食品,多从省约……百姓以千数送至安平而后返”(祖植桐,1920:卷七:6)。另《同治都昌县志》载:“杨昱,号东溪,福建长汀人。嘉靖中任知县。操履端严,布袍蔬食。减偏累之粮,却岁时之馈。邑城议建经营,高厚咸得其宜。辄旱涝,祈祷皆应。民居火,叩首随灭。寻丁艰去。祀名宦祠”(狄学耕,1872:卷三:50)。

2),遂固请付梓。^①

本文所使用的《牧鉴》底本为明嘉靖三十四年李仲僕刻本。该书作为官箴书之一种,所择事例采编自春秋以至作者生活之年代明朝,历史跨度极大。它并非只是对于古人事例的简单编纂,而是在事例之前必先引用一番经传之言,^②在事例之后又必附有多则儒先议论,^③同时,它在材料与经传言论的编排上比其他官箴书材料具有更加系统、清晰和富有条理的理学化特点。因此,该书非常适合用来讨论费孝通先生所讨论的理学在传统社会治理中的作用机制(费孝通,2003)。杨昱选择用古人的事迹来建构自己的理论,使得《牧鉴》所传递出来的价值不是一种去历史化的臆想,而更像是一种韦伯意义上的“理想类型”(ideal type)。这种理想类型取决于经验又并非完全拟合于经验,隐含着传统治理的核心特质。

《牧鉴》全书共计十卷,在逻辑编排上则分为四类,即治本、治体、应事与接人。每类下面则分为各卷,各卷又有各目,如“治本”则有卷一的“学问”“心术”“克励”及卷二的“器度”“才识”等各目(见表1)。

表1 《牧鉴》结构

治本		治体	应事				接人		
卷一	卷二	卷三	卷四	卷五	卷六	卷七	卷八	卷九	卷十
学问	器度	上下	教化	抚字	训狱	刑罚	士夫	困穷	流移
心术	才识	宽严		农桑		财用	僚属	黠诈	背叛
克励	言貌	烦简		催科		市价	吏卒	宾旅	异端
	服御	急缓				祠祀	小民	贵势	异类
	采纳	因革				防御			

每目在编排上统一分成三部分,首先是经传之言,继而则是古人事迹,最后乃是儒先议论。正所谓“知人论世”,书中所引议论之儒先对作者而言是为儒

① 李仲僕道:“其广识助思,长善揀失,岂浅浅哉。古人谓政不必自己出,使余得见此余十年之前,则汇编可无刻矣”(杨昱,1937:1)。李仲僕先前也编有官箴书《循良汇编》。有关李氏生平事迹可参《桂林发现嘉靖语封碑释疑》一文(李东,2019)。

② 指《牧鉴》在每卷之前所引的儒家经典如《尚书》、《周易》、三礼、《论语》、《孟子》等,即后世渐成定规的“四书五经”,共计165条。其中被引次数最多者应为《尚书》,而此书即是记录上古政事最早的史书。

③ 《牧鉴》各目所引儒先议论共计201条,多引自下文提到的“理学线索”诸儒。值得注意的是,对于与朱熹同一时代、与他展开过多次鹅湖之辩的心学先驱人物陆九渊,杨昱尽管择取了他的两则事例,但并没有援引他的言论。又以元明时期的两位人物为例,《牧鉴》引用的薛瑄言论数量远多于吴澄,而前者是明初的朱子学徒,后者的人性论学说则更近于后起的心学。至此,我们可以得出一个结论,即作者杨昱在编纂《牧鉴》时所持的认识论正是以朱子学为代表的理学式的。

先,然而对古良吏而言,则是后来者。因此后哲的议论评断正足以在充满权变的历史情境中点化与生发出古良吏与更古的圣贤精神上一脉相承之处。这不仅表现在卷一至卷三作者期待后来者“会道于心”的“治”的“本”与“体”上,同时还表现在卷四至卷十作者条分缕析地概括出的“应事”与“接人”等实践色彩极强的条目上。从内容结构上看,如同儒家经典所论述的基本起点一样,《牧鉴》将“治本”作为篇首之要。“治本,君子之身也”(杨昱,1937:1),治理的根本首先不在于外在的技术,而在于治理者首先必须具备一种修养和儒家化的用心,这是“化所以资立者”,曰“德”(杨昱,1937:1);然而,除此之外,尚有“政所由成者”,此曰“才”(杨昱,1937:1),这一点同传统的经典加之于士人、由其自身推向天下的经世要求相一致,共同构成“出治之本”。而要使得“古人出治之本其在我”(杨昱,1937:1),就必须于类一所列诸条目处沉潜用力。但统领诸条目者并非其他,正是整部著作所编纂论述的逻辑起点——“学问”(杨昱,1937:1)。这既是儒家经典所强调的基本要义,同时也相当符合宋明理学对于经典命题的创造性再诠释。这一方面表露了古老的政治文明希望实现的一种文质彬彬的君子治理理想,另一方面则在思想史的脉络中展现了这种治理理想在新的历史条件下发展出的新的理学式的表现形态(包弼德,2010:70-72)。

杨昱引朱子言论道:“人在官,固当理会官事。然做得好官,须是讲学立大本,则有源流。若只要人道是好官人,今日做得一件,明日又做得一件,却穷了”(杨昱,1937:2)。所谓“讲学立大本”正要求以理学化的方式“明乎善”,这样所作所为则有其源流,有“自作主宰”的根本。况且如吕本中所言,“此理非平居熟讲,临事必不能自立”(杨昱,1937:2),这就已经凸显出了《牧鉴》全书宋明理学的色彩和基调。实际上,通过对作者所引儒先议论条目的分析,我们可以理出一条理学家的线索(黄宗羲,1985,1986;蔡仁厚,2009a,2009b;陈来,2011)。①

北宋五子—北宋杨时、谢良佐—南宋罗从彦、张栻、吕本中—南宋朱熹—南宋陈淳、李燾—南宋真德秀—元代许衡、吴澄—明代薛瑄

① 《牧鉴》所引儒先议论暗合的这条理学线索指的是那些条目被引用较多的作者。围绕理学的集大成者南宋朱熹,这条线索从北宋的二程到明朝的薛瑄,从思想史的角度去看,这些作者要么对朱熹思想的形成有着重大影响和启发,要么是其思想在后世的演变绵续。而从生平史的角度去看,他们中与朱熹同一时代者多半又与朱熹有师承或交游及同学关系。由此,称之为一条“理学”的线索。有关此线索中所出现的人物生平主要参照《宋元学案》《明儒学案》《理学宗传》(孙奇逢,2015),另简略参照李清馥《闽中理学渊源考》(2011)、周汝登、张伯行《圣学宗传·道统录》(2015)以及熊赐履《学统》(2011)等等。

“治本”中的其他条目如杨昱所言，“克励”与“采纳”兼乎“德”与“才”，而“心术”与“器度”两条目所论述的主要内容是士人所应具备的德性，“才识”则是具体的才干与识见。这样，儒家经典所加之于治理者的要求同时也是科举制度力图选拔出的士人应该具备的基本素质，由此经学修养就转化为必须面向实际政事的“德”与“才”。在此种意义上，《牧鉴》像其他官箴书惯常陈述的道德训诫一样，都在强调将儒家典籍中修身的道理转换为政事实践中应该具备的基本素质的必要性。这样一种强调在相当程度上冲淡了韦伯及列文森所讨论的文人作为官员的非职业化色彩。如杨昱引述真德秀言论道：“一日不勤，则必有受其弊者。古之圣人，犹且日昃不食，坐以待旦，况其余乎？今世有勤于吏事者，反以鄙俗目之；而诗酒宴游，则谓之风流闲雅。此政之所以疵，民之所以受害也”（杨昱，1937：12）。无论是“心术”“克励”等对于内心的鼓舞，还是“采纳”“器度”等对于德性的扩充与对于才识的强调，都并非是在塑造一种“无所用其心”的业余官僚形象。而士人吟咏奉诵的圣贤格言一旦转换为治理实践中的“德”与“才”，就必然将士人作为治理者的形象与面向治理疆域的一系列治理要求联系在一起。在“治体”部分可以看到，维系官僚体系运作的是一种上下有分的“体统”，或者说是一种基于礼的联结，由其产生对士人在官僚机器中的行为由内而外的导引。

在“治本”与“治体”之后，杨昱将政事的实践内容划分为“应事”与“接人”两大类。^①由“治本”及“治体”，再到“应事”与“接人”，这样的编排体例实际上已经体现出传统官僚政治中经术与治术的基本关系。二者不能直接与韦伯所界定的目的—工具理性行动相类比，不应将“治本”与“治体”理解为行动的目的、“应事”与“接人”作为实现目的的手段。尽管如上文所述，经术与治术的转换对于士人而言是一种临之于政事的必要，但是这种转换必须是一种一元论的转换，即“以经术为治术”（范广欣，2016），如此才符合一种士人应当具备的心性，同时也不至于将长时段的经学训练降格为纯粹的道德教条。但是，如何将这种伦理性的知识直接与治术相等同呢？要回答这一问题，就必须回到中国传统政治的

^① 杨昱将其析之为十个部分：“盖教化所以复民性，抚字所以遂民生，农桑开衣食之源，催科制财力之欠，训狱以辨诬罔，刑罚以惩奸慝，财用以足民费，市价以平私贸，祠祀礼神以安民，防御预备以恤患”（杨昱，1937：41）。从现代人行政治理的角度去看，这十个部分则可以归纳为教育、经济、司法、宗教、治安五大方面。非常值得注意的是，“教化”被置于十事之首，这一方面与“治本”部分“学问”被置于篇首的做法相呼应，因为按照作者的逻辑，施政者若无学问之本，则难行教化之政；另一方面，“教化”又与现代意义上狭义的专业教育有着根本区别，与政治治理有着更加密切且直白的关系。这也正是导致传统政治与现代政治在支配特征方面呈现巨大差异的重要原因之一。

伦理特质上去,即这种治理是一种依托于人伦秩序的教化型治理。由此便可以理解为什么作为一本带有行政指南色彩的《牧鉴》会从“治本”出发,然后最终推及“应事”与“接人”。这是因为如果要在人伦世界中展开治理,首先必然要求州县官深谙人伦之道,而要做到这一点,在于保持止于至善的“君子理想”,由此施于治体,及于人事。而《牧鉴》的理学色彩又将“学问”置于治本的首要位置,那么“格物穷理”当然首先是对于人伦大体的探究,而同时对于客观事物的探究也被纳入此种范畴——实际上,对于特别注重道德省察的理学家而言,对人伦之理的探究就接近对自然之理的探究。^①接下来,本文通过分析《牧鉴》的具体事例来呈现传统治理实践中治理者的三种形象,并进一步考察经术与治术的关系。

四、“三位一体”的传统治理者形象

表面上,在传统型的支配结构中,治理者迥异于科层制官僚的根本一点在于前者并不以专业行政技术的掌握作为最重要的合法性前提。然而,不以掌握专业技能作为获得官僚资格的前提并不意味着治理者对行政技术的绝对排斥。传统治理者支配形象的呈现依赖的是一种基于传统的整体性的伦理安排,而这种传统在历史中最具深远影响的无疑是儒家教义(梁漱溟,2005)。接下来,本文将结合《牧鉴》来集中讨论这一点。

(一)“教化者”

韦伯在论及儒教的生活取向时敏锐地指出:“一切皆是个教育的问题,而教育的目的即是使人自其天然禀赋中开展自我。没有所谓根本的恶”(韦伯,2010b:214-215)。这种性善论的判断在治理的支配倾向上即体现为一种“教化”。对此,杨昱写道:“有学校之教,有激劝之教,有训谕之教,有导引之教。唯能修身以端其本,又随事以妙其施,则教化行矣”(杨昱,1937:41)。尽管“教化”在《牧鉴》全书结构中只属“应事”类一目,但是如杨昱所言,教化已经超越了单

^① 费孝通(2003)在《试谈扩展社会学的传统界限》一文中指出,“这种观念,不同于我们今天很多学术研究强调的那种超然置身事外、回避是非的‘价值中立’、‘客观性’等观念,而是坦诚地承认‘价值判断’的不可避免性;它不试图回避、掩盖一种价值偏好和道德责任,而是反过来,直接把‘我’和世界的关系公开地‘伦理化’,理直气壮地把探索世界的过程本身解释为一种‘修身’以达到‘经世济民’的过程(而不是以旁观者的姿态‘纯客观’、‘中立’地‘观察’),从‘心’开始,通过‘修、齐、治、平’这一层层‘伦’的次序,由内向外推广开去,构建每个人心中的世界图景”。

纯针对士子的“学校之教”的范畴,而具备了一种体现在传统治理特质中的普遍意义,这是因为除却“学校之教”以外,还有“激劝”“训谕”“导引”之教。这实际上已经凸显了传统治理思想从根本上不同于现代社会以数目字管理能力为标矢的根本特征:前者所希望实现的政治乃是一种以化育人心为目的的“蒲卢”之政,只有在此基础上,礼治秩序或长老统治等其他类似于家国同构的治理逻辑才得以成立(费孝通,2005)。杨昱(1937:50)引朱子论断曰“教人须自家勉力,使理义精通。践履平实,足以应学者之求而服其心。则成己成物,两无亏欠。如其不然,只靠些规矩赏罚,以缚束之,则亦粗足以齐其外。而究竟何益乎?”所谓“自家勉力”指出了治理者在传统的伦理语境中须内心用力的一面,也就是说,要使得支配的逻辑呈现为教化的效果,就必须要求支配者在内在素质上首先有一种如韦伯所言的“君子理想”(韦伯,2010b)。按照朱子学的设想,要想将这一理想转变为现实,最基本的努力是“格物”。然而,“格物”这种似乎是针对外在客体而展开的探求之所以是“内心用力”,是因为“格物”尽管必然包括如“格竹”一般对于物理世界规律的探察,但不可能像西方近代科学那样彻底地转化为外在的形而上学探索,这是因为此种探察首要地必须包含在人伦世界之所用上。所谓的“教化者”要展开的是带有浓厚教化意味的治理,这实际上首先要求教化者对于人伦世界中的伦理有切身的体会和洞察。

对于治理者而言,通过格物所实现的修身最终达成“成己成物,两无亏欠”的状态,并不在于形塑一种如韦伯所说“无恨亦无爱”的现代行政精神(韦伯,2010a:314),而是要将自身切实地安置在现实的伦理秩序之中。如费孝通所言,推己及人地体会个体的伦理处境(费孝通,2003),从而形成而不是回避一种基于善恶价值关怀的伦理判断,并在此基础上才得以以“师者”而非纯粹行政专家的形象处置人伦世界的纷争、安顿现实的伦理秩序(周飞舟,2018;翟学伟等,2020)。如孔子所言,“听讼,吾犹人也;必也使无讼乎”(朱熹,1983:137)。有讼与否成为判断地方治理样态好坏与否的一个根本标准。但在现实中纷争往往不可避免,问题的关键在于如何理解纷争产生的原因和性质,以及牧令一方的州县官如何理解并处置它们。正是通过对州县官的态度和纷争的处理办法的认识,才可以深化理解为什么日常化的学校之教与道德训谕对传统治理而言如此重要。让我们来看一则事例。

鲁恭拜中牟令,专以德化为理,不任刑罚。讼人许伯等争田,累守令不能决。恭为平理曲直,皆遣而自责,辍耕相让。亭长从而借牛,不肯还之。

牛主来讼,公敕令归牛者再三。犹不从。恭叹曰:“是教化不行也。”欲解印绶去。亭长乃惭悔还牛。于是吏人信服。(杨昱,1937:44)^①

在鲁恭所处理的“争田”这则案例中,事情的处理办法并不是诉诸刑罚,不是从现代法理学追究谁的行为责任更大的角度去裁断当事人的是非过错,进而对于责任双方所应当采取的行为作出强制,而是为之“平理曲直”,通过说理的方式责令双方反躬自省,倾向于从人情的角度使得纠纷双方达成共情性的理解,从而实现矛盾的化解,且最终出现传统社会人们喜闻乐见的圆满结局,即“辍耕相让”。值得注意的是,这一案件实际上是一件宿案,“累守令不能决”,之所以到了鲁恭这里才得以解决,首先是因为这起案件案情复杂,是一件“公说公有理,婆说婆有理”的案件。若要如“累守令”那般在是非对错的意义上作出准确判定和裁夺,可能本身从逻辑上就已难以实现,因此州县官即使强行作出判定,双方也会心存不满,不会心悦诚服地认同判决。其次,这牵涉到作为士人的州县官的个人品质乃至修养的问题。“累守令”不是“鲁恭”。如同许多学者所发现的一样,乡土社会的支配结构与德化型而非刑罚型的治理模式亲和性更强。这就要求治理者真正具备可以实现德化的能力,而前提条件就是他必须真正是一名有德性的人,如此才可以在这过程中转换成人伦意义上的师者,以实现对于当事双方的“教化”。也就是说,尽管所有的州县官在传统型的支配结构中都倾向于“以德服人”,但并不是所有的州县官都具备如鲁恭那般真正的“德”。同时,“德”乃是州县官在传统支配结构中得以服人的前提条件,从“德”引申出来州县官对于人情伦理和是非曲直身临其境的体会可以使他理解和判断纠纷双方既有的埋怨、苦衷和过错。鲁恭的办法真正易简,但换成“累守令”则不会有这般效果,原因就在于这样的办法无法与州县官个人的品质和修养分开,而必须与其人真正具备的德化或者说更普遍意义上的教化特质联系在一起。

但在“还牛”这一案例中,从表面看来事情本身的曲直似乎比“争田”更加明晰。亭长借牛而不还,论理曲在亭长,然而鲁恭叱令再三,亭长犹自不还。在这

^① 此则事迹另见于《后汉书》(范曄,1965)卷二十五之《卓鲁魏刘列传》。另《明史》卷二百八十一列传第一百六十九载有方克勤事迹,迹几近之:“克勤为治,以德化为本,不喜近名,尝曰:‘近名必立威,立威必殃民’,吾不忍也”。“又立社学数百区,葺孔子庙堂,教化兴起。盛夏,守将督民夫筑城,克勤曰:‘民方耕耘不暇,奈何重困之畚鍤。’请之中书省,得罢役”(张廷玉等,1974:7187)。实际上,纵览典籍,正史中循吏的精神气质例如任德化而不是刑罚等等在根本上是相当一致的。如果要计算被列入史传的循吏在州县官中的比例,这个比例必然是极低的,但正是由于比例低,才有被史家列入史传的必要。就其嘉言懿行而言,已足以构成一种韦伯意义上的“理想类型”。

样的情形之下,鲁恭仍然未采取刑罚勒令的方式强迫亭长还牛,而是见教化不行,便“欲解印绶去”。随后亭长才惭愧还牛。实际上,身为中牟令的鲁恭是完全可以采取惩罚的方式为牛主伸张正义、迫使亭长还牛的,这样达成的效果从表面看来似乎与事情原来的结果完全一样,但内在逻辑极其不同。^①鲁恭所采取的是“彻底的教化”的办法,而不是将教化视作一种治理手段。他在遇到冥顽不灵之辈教化不得其行的时候也未断然抛弃这种做法,转而采取相反的措施去迫使事主服从。鲁恭的逻辑自始至终是一致的,亭长不从鲁恭则欲解印绶去,实际上是将责任归咎到自身。而鲁恭的这一举动事实上刺激到了亭长,令他意识到鲁恭并不是在用一种刑罚而是教化的逻辑来处置问题。然而在支配的意义上,前者作为州县官又是完全具备使用刑罚的合法性的。县令明明可以用刑罚却任教化,这样的刺激令亭长幡然醒悟,明白了县令的一番苦心,因此这一事件最后也不仅仅是一起民事纠纷,还是一则教育事件。鲁恭在两案中的做法表明了州县官对于地方治理秩序的理想理解正是彻底的“无讼”,而教化之功则当用力于平常,一旦出现纠纷首当其咎的便是州县官,教化不行则纠纷生,纠纷生则复施教化,教化仍不行则只能解印绶而去。

(二)“父母之官”

相较于州县官在支配结构中所呈现出来的“教化”倾向,“父母之官”的精神气质无论在韦伯支配社会学学说的分析性论述中,还是在传统中国自身深厚而绵长的经史脉络中,似乎都具备一种更加直接和切己的出乎自然的正当性。如果说“教化者”的形象凸显的是州县官身为具备道德教化能力的士人的一面,即在具体的为政实践中,无论何种意义的政治治理都有被处理成根植于人们内心秩序的教化的必要,那么“父母之官”所比拟的则是父母与子女基于血缘的一体关系。尽管父母之于子女同样也有诸多教化,但是这种教化的前提并不像教化者一样要求父母首先具备学问。这种一体之亲的比拟看似矛盾又极其妥帖地指出了治理者意在超越政治性支配的层面来实现自身的实质性支配。那么,如何深入到传统语境的脉络中而非完全从现代权力观的角度来理解这种“支配”(李松涛,2020;吴柳财,2023)?如果说“家”可以被视为一种观察中国社会的总体

^① 尽管这则事例在现代看来几近于道德想象,且“解印绶而去”的做法实际上是玩忽职守,很难在现代世界发生,但在这里必须认识到的是这则事例确是信史,是在历史世界里真实发生过的事实。所以我们分析的焦点不在于考证事例是否属实,而是它何以成立。费孝通先生曾用乡土社会的“礼治秩序”来概括这一点,显然,即使在传统社会中,礼治是否能形成一种“秩序”也与民风厚薄息息相关。

视角和“根基性隐喻”(肖瑛,2020),那么父母与子女所构成的“家”在何种意义上可以扩展到地方治理秩序中去,并进而扩展为一种“家”的“治理”逻辑,一种治理的方法?在“应事”类“抚字”部,杨昱引用了经传之言两则。

《大学》曰:“民之所好好之,民之所恶恶之。此之谓民之父母”。(杨昱,1937:53)

《表記》曰:岂以强教之,弟以悦安之,民皆有父之尊,有母之亲。如此而后,可以为父母矣。(杨昱,1937:53)

第一则出自《大学》,朱子注曰“言能絜矩而以民心为己心,则是爱民如子,而民爱之如父母矣”(朱熹,1983:10-11)。这实际上一方面指出了爱民如子的途径在于以民心为己心的絜矩之道,因为将州县官与百姓的关系比拟于一体之亲的意义即在于要求州县官可以以民心为己心;另一方面则指出了“爱民如子”的预想效果则是“民爱之如父母”,在这样的一种伦理安排中,将现代政治学意义上基于个体的治理想象纳入传统的“家”的治理逻辑中,从而与儒教中国整体的文明气质保持一致。第二则出自《礼记》。如果说上一则《大学》中的引句只是笼统地指出了“父母之官”必须遵循的“絜矩之道”,那么,《礼记》中的引言则更加具体细微地区分了“父母之官”的比拟所对应的“父之尊”与“母之亲”的不同。“岂以强教之”所强调的是“父之尊”,而“弟以悦安之”强调的则是“母之亲”。我们先来看如下几则事例。

召信臣为上蔡长,视民如子。改南阳太守,其治如上蔡时。(杨昱,1937:53)

王宏为汲郡太守,抚百姓如家。耕桑树艺,屋宇阡陌,莫不躬自教示,曲尽事宜。(杨昱,1937:54)

公孙景茂为道州刺史,好单骑巡人家。阅视百姓产业有修理者,于都会时,褒扬称述。如有过恶,随即训导而不彰显。由是人行义让,有无均通。男子相助耕耘,妇人相助纺绩。如一家之务。(杨昱,1937:54)^①

第一则事例并未对召信臣具体的为政举措作过多介绍,但却指出了传统语

^① 此处杨昱所采取的召信臣、王宏、公孙景茂三人事迹另见于《汉书》卷八十九《召国臣传》(班固,2012)、《晋书》卷九十《王宏传》(房玄龄,1974),以及《隋书》卷七十三《公孙景茂传》(魏征,1973)。

境中一个青史留名的循吏所应具备的治理子民的基本精神特质,即“爱民如子”。而在第二则事例中,史家给予同样是身为循吏的王宏的评价是“抚百姓如家”。这实际上仍是将其定位成一名大家长的角色,而地方治理事务在这样的一种认识范畴中则变成必须用心操劳乃至躬亲示范的家务,像是“耕桑树艺”“屋宇阡陌”这些直接涉及民众生计的事务,则自然而然必须如对待家务般曲尽事宜。第三则事例凸显的是身为道州刺史的公孙景茂的大家长形象。不同于王宏的“躬自教示”,公孙景茂的特点在于“好单骑巡人家”,并且通过褒扬训导的方式来督促百姓的产业修理及道德修养。而通过这样一种做法,实际上“家”的治理逻辑就从父母之官之于治下子民的纵向维度拓展为治下子民之间的横向维度,即不但州县官治理政务如一家之务,百姓相助亦如一家之务。以上三则均出自“抚字目”,但是杨显明确指出,这样一种家的治理逻辑实际上不应该仅仅表现在此目,而是应该贯穿到“应事”与“接人”诸类之中,成为一种总的治理原则:“抚字者,牧民之大政。如劳来安辑之方,衣食居处之宜,以至恤患送终,皆其务也。今此所载,独取泛言抚字者。欲则散见于农桑、防御、小民、困穷诸类。观者并而考之。则抚字之道始备。而抚字之务可举也”(杨昱,1937:55)。再如所引杨时所言,“古人于民,若保赤子。为其无知也。常以无知恕之,则虽有可怒之事,亦无所施其怒”(杨昱,1937:108)。“赤子”的比喻尽管表明了对州县官之于治下子民良知良能的肯定,但同时也指出了州县官在传统型的支配结构中不得以父母之官的方式出现并展开治理的原因。在杨时看来,“赤子”意味着天真,同时亦意味着“无知”,而其若无人保,则虽有“坑弃在前,蹈之不知”(杨昱,1937:108),而“民所见未到者,当与他做主始得”(杨昱,1937:108)。我们来看如下一则事例。

苏琼为清河太守。郡界大水,人灾,绝食者千余家。琼普集郡中有粟家。自从贷粟,给付饥者。州计户征租,复欲推其贷粟。纲纪谓琼曰:“虽矜饥饿,恐累罪府君。”琼曰:“一身获罪,且活千室,何所怨乎?”遂上表陈状,使检皆免,人户保安。此等相抚儿女,咸言府君生汝。(杨昱,1937:110)^①

^① 此则事迹另见于《北史》卷八十六《苏琼传》(李延寿,1974)。另《明史》卷二百八十一“循吏传”载贝秉彝事,迹几近之:“贝秉彝,名恒,以字行,上虞人。永乐二年进士。授邵阳知县,以忧去,补东阿。善决狱,能以礼义导民。岁大侵,上平余备荒议。帝从之,班下郡县如东阿式”(张廷玉等,1974:7193-7194)。

清河郡发生洪灾以后,灾民有一千余家断粮。苏琼将郡中有余粮的人家集中到一起,自己向他们借粮,然后分给灾民。这种做法实际上相当符合子民大众之于父母之官的伦理期待,而且也并未与治理要求产生任何冲突。但州里按户征收田租,又要审查他借粮的情况,则与后者产生了内在的冲突,这样的做法超出了太守的权责界限,并且在纲纪看来无疑会罪累府君。然而正是在这样的情况下,苏琼的举动才更加彻底地表露出在传统社会的治理框架内“父母之官”之与子民的“拟一体关系”的根本特质,即这种拟一体关系应该是传统型权威的合法性基础,而并非是一种治理的手段。“家”的治理逻辑尽管毋庸置疑仍是一种与疏放型行政结合在一起的治理秩序的安排,但这种治理安排首先是指父母之官之与治下子民的拟一体关系,必须首先呈现如同“家”的特质,然后才可以谈得上是一种如“家”的治理。也就是说,“家”的治理逻辑的出发点是“家”,而绝非治理。

理解了这一点之后,才能进一步探究《牧鉴》为什么是一部理学色彩十分浓厚的官箴著作,以及为什么在展开“应事”与“接人”的条目之前要首先着重强调“治体”与“治本”。而通过对州县官作为“父母之官”的形象特质的观察,也能进一步纠正与加深对于杨昱所强调的“学问”的重要性的理解,即他所推重的“学问”并非是纯粹客观的停留在书本上的知识,而是深深扎根于人伦世界的一种总体性的伦理性知识。只有在这样的一种认识前提之下,才能在这种支配框架内谈论州县官的第三种治理形象,并且准确把握他作为“能吏”的传统特质究竟在什么地方,以及在《牧鉴》的理学语境中怎样才算是“能吏”。

(三)“能吏”

无论是韦伯对于传统中国士人缺乏专业行政技能的观察(韦伯,2010b:175),还是列文森对于文人对待治理事务偏向业余的论述(Levenson, 1968; 列文森, 2024),都注意到了古代士人作为理想的“君子”所“不器”的一面,但同时又并没有将这种特质很好地与儒家的经世传统联系起来加以认识。韦伯及列文森之所以倾向于将“君子不器”直接理解为对君子人格的保全,或对行政技能的摒弃,是因为他们是在用一种目的—工具理性的眼光和框架来观照和定位二者之间的关系,即认为士人一旦成为官僚,他君子人格的保全就必然要舍弃工具性的行政技术。然而君子人格与行政技术实则是仁心与仁术的关系,并不是舍此即彼,而是要突破目的—工具的认知框架才能深入理解。我们先来看杨昱所引如下一段理学议论。

西山真氏曰簿书乃财赋之根柢。财赋之出于簿书,犹禾稼之出于田亩

也。故县令之于簿书,当如举子之治本经。近世不然,虽秋夏之簿,未尝不置。然后为宰者,罕曾亲阅。(杨昱,1937:64)

相当多的研究已经指出,州县官在疏放型的地方治理结构中要扮演好治理者的角色,就必须充分尊重传统社会原生的治理秩序。这包括尊重长老的“统治”,以及特别重视士绅在治理架构中所能起到的作用。而在具体的政务处理中,州县官有幕友,这是一种专门的行政助手,可以替他处理大量的政务;同时,州县官又有僚属和吏卒,前者是佐贰人员,后者则是一系列政令推行的直接执行者。但这实际上并未改变地方治理结构的疏放型特质,反而强化了“一人政府”的基本局面(瞿同祖,2011)。这说明士人在传统型的支配结构中的确如韦伯及列文森所言,容易发展出与疏放型特质相结合的“文人雅兴”,但是这种“文人雅兴”又必须与州县官之作为“一人政府”的结构性的要求结合起来。因为这种专业不是任何纯粹工具性的技术导向的专业,而是由儒教文明的基本性格所规定的、人伦世界中的“专业”,即一种离不开伦常日用的专业。在《牧鉴》中,杨昱力图说明从“本经”到“簿书”的转变并不是割裂的,而是统一在理学的学术框架之内的。也就是说这些道理不应该仅仅停留在书本或者禅学的意义上,而是要在日用间真正转变为一系列人伦世界中的道德实践(陈来,2010)。在理学家朱子看来,州县官能否具备这种“专业”,直接决定了“一人政府”能不能切实展开自身的支配,并首先避免将这种支配降格为一种不由自主的“吏”的支配。

看道理辩是非须是自高一着。今做官人,那个不说先着。御史少闲,无不拱手听命于吏者。这是自家不见得道理,事来都区处不下。吏人弄得惯熟,却见得他高,只得委任之。(杨昱,1937:104)

韦伯所说的士人作为官僚所具备的“巫术性的卡里斯马”特质(韦伯,2010b:183),在朱子的理学体系中乃是“看道理辩是非须是自高一着”的能力。而这种特质在理学语境中恰恰又绝非是“巫术性”的,反倒是相当入世理性主义的,是在人伦世界的框架内以“明心见性”为根本目的,并在伦常日用的意义上摒弃“巫术”,具有绝对的实用主义性格。这是在理学的框架内士人所追求的“学问”应该具有的一种基本特点,即其最终并不是单纯向外的对于客观知识的追求,而是本身即是一种在人伦世界中的修养,一种格于物的能力(陈来,2010;钱穆,2012)。

我们来看如下一则事例。

王质通判苏州。州守黄宗旦得铸钱盗百余人以托公。公曰：“事发无迹，何从得之？”黄曰：“吾以钩术出之。”公愀然曰：“仁者之政，以术钩人置之死，而又喜乎？”（杨昱，1937：4）^①

从效率主义的角度出发，王质作为一州通判，在案情得以昭雪之后理应大喜，但实际上却不然。尽管从结果来看，州守的做法可谓高明，但在《牧鉴》的理学语境中，作为实现目的的手段不能仅仅是从效率主义出发的“钩术”，而必须是与“仁心”连接在一起的“仁术”。也就是说，任何在理学语境中合法的手段都必须是在“义内”的，这一要求也决定了仁心与仁术实际上是一种“因仁而智”的关系。在训狱部，杨昱的编选标准实际上便已经体现出上述原则。^②

值得注意的是，朱子所谓“格物”并不像肇始于西方的科学精神一样指向“物”的客观知识，因此，进一步看来，州县官在处理政事时所表现出来的高超的行政能力就不能理解为一种现代社会科层范畴内的专业能力，而是一种由“尊德性”而来的整全意义上“道问学”的能力。亦即在传统型治理的逻辑体系中，州县官之身为能吏所必须表现出来的“专业”乃是一种深谙人伦之理与性命之道的专业。也就是说，它首先并不是技术倾向的，尽管诸般行政技术也是不可或缺的，但在人伦的意义上首先必须是“识大体”的。这种识得人伦之大体的专业乃是与传统型权威相匹配的真正专业。如朱子早年所言：

不穷天理，明人伦，讲圣言，通世故，乃兀然存心于一草一木一器用之间，此是何学问！（朱熹，2010：1756）

也就是说，尽管朱子所要格治之物包含事物之理，但在次序上来看，首要的依然是人伦之理（祝总斌，2008；陈来，2011）。我们来看一则事例，以理解这种格治于人伦之理的能力在地方政治秩序中如何表现为一种必要的素质。

① 此则事迹另见于《宋史》卷三百九十五《王质传》（脱脱，1985）。《明史》之“循吏传”载：“张淳，字希古，桐城人。隆庆二年进士，授永康知县。吏民素多奸黠，连告罢七令。淳至，日夜阅案牒。讼者数千人，剖决如流，吏民大骇，服，讼浸减”（张廷玉等，1974：7215-7216）。这则材料已足以否定州县官不谙政事的业余形象。只不过在能吏之“能”上，如同所引王质事迹，有必要进一步说明这种“能”并非只是追求效率，而是必须将仁心仁术贯通起来才能正确理解。

② 杨昱在“训狱”部所引用的诸多案例，如通过观察疑犯惯用左手还是右手来断定真凶等多采自《棠阴比事棠阴比事续编 棠阴比事补编》（桂万荣、吴讷编著，2021），从中可以看出州县官的诸多“智术”皆是出于对自然之理的体察，且他们所使用的“智术”皆非“钩术”。至于“陈襄扣钟”等例，杨昱认为“虽卒得其真，然已先以诈。故足为用明决狱之资，终非以诚化俗之道”（杨昱，1937：74），故不采入。

韦景骏为贵乡令，有子母相讼者。景骏曰：“令少不天，常自痛。尔幸有亲，而忘孝耶？教之不孚，令之罪也。”因呜咽流涕，付授孝经，使习大义。于是母子感悟，各请自新，遂为孝慈。（杨昱，1937：47）^①

这则案例实际上与上文所出现过的兄弟争田相讼一案类似，在儒家话语的治理体系中，二者都不同于路人的相相互讼，而是与这里的母子纠葛相似。州县官作为案件的裁决者，与处理争田案相同的举动在于先是引咎自责，而非从是非过错的角度去评判母子之间究竟孰是孰非——若是这么做，首先便已说明州县官作为支配者并未具备基本的“识大体”的能力。在此则案例中，不同之处在于贵乡令韦景骏将自身的经历和身心感受更深地带入了案件解决的过程中。这则案例引发了韦景骏对于人伦关系的切己的理解和体悟。韦对为人子者道出自己“少不天，常自痛。尔幸有亲，而忘孝耶”，并不能自己地呜咽流涕，付授给他孝经，使之习大义。相讼的母子一定是同样体会到了乡令的真切感受，才能感而悟，并“各请自新，遂为孝慈”。在这则事例中，州县官之所以能圆满地解决此一问题，依靠的是一种如费孝通先生所说的在治理实践中“将心比心”的能力（费孝通，2003；周飞舟，2024）。这种能力的习得并不来自任何专业技能的训练，而仍然是一种基于人伦世界的修养，在理学语境中就就是一种从格洽于物推展出去直至治平天下的素质。

五、结 论

在传统型的支配结构中，尽管士人作为官僚并未表现出现代科层官僚体制内的那种切事化的专业能力，并且其精神特质也迥异于韦伯所论理想型意义上现代世界以技术治理为鹄的的职业官僚，但是这绝不意味着士人在治理实践中只是列文森所理解的那样“业余”。因为这首先与士子所接受的儒家经典教育的熏陶，也即经世传统已不相符。如韦伯所言，科举所选拔出来的士人无疑首先是心灵浸润于经典之中的，但是士人一旦转换为实际的治理者，就必须具备实际的治理能力。然而这些经典的确又并不是技术取向而是道德修养取向的——那么这一转变究竟是如何实现的？可以说，《牧鉴》作为官箴书之一种，其理学化

^① 此则事迹另见《旧唐书》卷一百八十九《韦景骏传》（刘昫，1975）。

的编排论调能提供一个基本的答案。《牧鉴》作者杨昱通过由“治本”及“治体”再及“应事”与“接人”的编纂安排,可以将士人所接受之儒家经典教育与实际的治理实践衔接起来,而不是认为二者非此即彼。这也正如同费孝通先生所言,理学是一种“实践性”很强的东西(费孝通,2003),只不过这种“实践性”不同于今天任何一种专业学科的工具性,并非可以在技术层面“无心肝”地使用,而是要求实践者即士人必须首先在人伦世界中具备真正的修养,从而能够外推出去展开自身的治理实践。而这一方式是否能够真正奏效,则又与州县官之作为治理者的个人修养即卡里斯马特质紧密联系在一起。这样的一种行动类型自然迥异于韦伯所论的工具理性行动,因为它反对手段至上;但它也不同于价值行动,因为其由“仁心”出发,连带生发出一系列“仁术”,并不是不讲求后者。而“仁心”与“仁术”的关系类似于即体即用,不可二分(陈来,2014),是“因仁而智”的,这又以治理者自身首先能够很好地格洽于人伦世界为根本前提。本文将这种与传统型的支配结构结合在一起的理想的治理类型概括为“仁之以为治”。由于这种治理指向的对象是“人”本身而非“治理”本身,所以又容易与传统中的礼治秩序及无为政治结合在一起,表现在希望达成的是一种有赖于“人心”与“风化”的治理秩序,因此在支配结构上又容易表现出疏放性。

从上文所举事例来看,州县官尽管身为能吏,但在治理的过程中依然展现出了“父母之官”与“教者”的精神气质。而且惟有体现出了这两种精神气质,他们才得以称之为传统治理语境中的“能吏”。换言之,要在传统型的地方治理秩序中呈现符合经学语境的治理状态,就必须符合“师者”及“父母之官”的心性。但是这样一种心性并不是仅凭借先天的“良知良能”就可以实现的。而且对于州县官而言,“师者”与“父母之官”的比拟最终定位的仍是一名治理者的角色。因此理学色彩浓厚的《牧鉴》将“学问”一章置于“治本”的篇首,其特质在于以理学的方式使得士人识得人伦之大体,养成大人之心性,并以理学的方式贯彻到对于人伦秩序的格洽和对自然世界的认知上,以此形成由身家推至天下的总体看法。^①由此,经术与治术就表现为一种仁心与仁术的一元关系,而非简单的“道”与“术”的关系。在从传统社会向现代社会转变的过程中,正如韦伯等诸多理论家所发现的

^① 《儒林外史》中的一段对话大概可描述州县官是否具备士人的理想心性所造成的治理景象的差异:“蘧公子……因又说起:‘还记得前任臬司向家君说道:‘闻得贵府衙门里有三样声息。’王太守道:‘是那三样?’蘧公子道:‘是吟诗声,下棋声,唱曲声。’王太守大笑道:‘这三样声息却也有趣的紧。’蘧公子道:‘将来老先生一番振作,只怕要换三样声息。’王太守道:‘是那三样?’蘧公子道:‘是戥子声,算盘声,板子声。’”(吴敬梓,2010:106)。

那样,传统型的支配结构已经逐渐松动,并逐渐让位于法理型支配(韦伯,2010a)。而“治理”作为一种社会行动已经逐渐剥离它原先具有的价值理性的色彩,并日益展现出唯一且纯粹的工具理性的取向。技术治理越来越成为宰制人类命运的一条铁律(渠敬东等,2009),这是韦伯等人的理论提供给我们的一個基本观察。的确如此,肇始于西方的现代化历程使得各民族国家在不同程度上已经感受到了此种单一治理模式所造成的内在危机。然而又必须认识到,韦伯的理论张力一方面深刻地体现了现代化本身的内在张力,另一方面实际上他的理论本身也是在这种张力所产生的局限中发明创造的(苏国勋,2016;李猛,2018;李荣山,2020)。

《牧鉴》作为一本浸润循良理学特质的古老著作,闪烁着属于传统中国悠久文明的治理智慧。不可否认,正如同任何文本都不会给眼下的现实生活提供直接的行动方案一样,我们也无法将《牧鉴》视作一个现成的工具箱,以为从中可以取出能够直接解决眼下问题的相关工具。现代世界是一个全新的世界(林鹄,2022)。今天人们所面对的古今中西之变是深刻、巨大和史无前例的。面对迥异于传统社会的异质和流动,简单套用和模仿古人的做法无疑是刻舟求剑。对于这一点,孔子早在《中庸》里就已经说得很明白:“生乎今之世,反古之道。灾及其身”(朱熹,1983:36)。“仁之以为治”作为传统型治理的一种理想型会随着历史变迁而消失远去,但是“仁”作为一种精神可以永不泯灭。《牧鉴》所能带给现代人的最大价值在于它提供了一种与现代社会基于技术治理解决一切问题的不同的可能性。而这种可能性并非一种无所凭依的臆想,而是在历史上确有实证。技术治理能否与《牧鉴》所传递出的“士大夫治国如治家”的理念相结合,从而从“家伦理”出发去化解一部分现代社会由于流动与异质所造成的时代病症?这是它在漫长的历史脉络中留给我们可以深思和细味的重要一点。同样重要的一点则在于,与韦伯对于传统中国儒家文明担纲者具备“君子理想”的判断相一致,从《牧鉴》中同样可以读到作者杨昱深切的君子用心,这在《牧鉴》严密的逻辑编排体系中可见一斑。此部著作隐藏的理学脉络以及杨昱所援引的先贤的嘉言懿行有着和中国传统文明特质极其一致的守先待后的特色,“君子理想”仍是杨昱通过著作传达出来的重要寄托。这对于现代社会而言非但不过时,反倒显得更加迫切和必要。这一方面是由于现代社会巨变发生的程度更深、速度更快,人们看待社会问题存在容易过度结构化的弊端,即认为个人人格不重要,而将一切诸种问题皆归咎于外在的社会因素而不是人格的培育和教化;另一方面则如潘光旦先生所言,现代社会技术的发达在给人们带来极大便利的同时,也

潜藏着极大的风险。技术愈是进步,掌握技术的人格必须愈是健全,否则即有“童子操刀”之虞(潘光旦,2019)。由此,本文认为《牧鉴》尽管是一本古人之作,但对于今天的治理者而言,又并非系而不食、只可认作徒具收藏价值的古董。它所传递的一系列治理思想——无论是治身还是治人——皆具备有待激活的超越意义。《牧鉴》确如一面青铜色古镜,或许沉埋已久,但若经过悉心的揩拭打磨,依然会让后人觉得其中的价值千古如照,因为它照耀出了沉淀在人心一些不变的东西。

参考文献:

- 班固,2012,《汉书》,北京:中华书局。
- 包弼德,2010,《历史上的理学》,王昌伟译,杭州:浙江大学出版社。
- 蔡仁厚,2009a,《宋明理学·北宋篇》,长春:吉林出版集团有限责任公司。
- ,2009b,《宋明理学·南宋篇》,长春:吉林出版集团有限责任公司。
- 曹正汉,2011,《中国上下分治的治理体制及其稳定机制》,《社会学研究》第1期。
- 陈来,2010,《朱子哲学研究》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2011,《宋明理学》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2014,《仁学本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 狄学耕,1872,同治《都昌县志》(同治十一年刻本)。
- 范广欣,2016,《以经术为治术:晚清湖南理学家的经世思想》,南京:南京大学出版社。
- 范晔,1965,《后汉书》,北京:中华书局。
- 房玄龄,1974,《晋书》,北京:中华书局。
- 费孝通,2003,《试谈扩展社会学的传统界限》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》第3期。
- ,2005,《乡土中国》,北京:北京出版社。
- 付伟,2016,《文以明道:清代地方政府公文系统的理念与实践》,《社会学研究》第6期。
- 桂万荣、吴讷编著,2021,《棠阴比事 棠阴比事续编 棠阴比事补编》,南京:凤凰出版社。
- 黄宗羲,1985,《明儒学案》,北京:中华书局。
- ,1986,《宋元学案》,北京:中华书局。
- 李东,2019,《桂林发现明嘉靖诰封碑释疑》,《桂林师范高等专科学校学报》第4期。
- 李猛,2010,《理性化及其传统》,《社会学研究》第5期。
- ,2018,《专家没有精神?——韦伯论官僚时代的科学与文明》,马克斯·韦伯等著、李猛编《科学作为天职:韦伯与我们时代的命运》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 李清馥,2011,《闽中理学渊源考》,南京:凤凰出版社。
- 李荣山,2020,《权力与伦理:韦伯支配社会学中的国家理由问题》,《社会》第3期。
- 李松涛,2020,《哀敬两尽:从“君视大敛”看君臣、父子伦理的情感内涵》,《社会》第5期。
- 李延寿,1974,《北史》,北京:中华书局。
- 梁漱溟,2005,《中国文化要义》,上海:上海人民出版社。

- 列文森,2024,《儒教中国及其现代命运》,季建青译,北京:中华书局。
- 林鹄,2022,《忧患:边事、党争与北宋政治》,上海:上海人民出版社。
- 凌鹏,2019,《身、心之间:儒家传统与曾国藩早期的修身实践》,《学海》第5期。
- 刘昉,1975,《旧唐书》,北京:中华书局。
- 罗威廉,2016,《救世——陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》,陈乃宣、李兴华、胡玲等译,北京:中国人民大学出版社。
- 潘光旦,2019,《说童子操刀——人的控制与物的控制》,周飞舟编《潘光旦社会学文集》,北京:商务出版社。
- 钱穆,2012,《双溪独语》,北京:九州出版社。
- 瞿同祖,2011,《清代地方政府》,范忠信、何鹏、晏锋译,北京:法律出版社。
- 渠敬东,2015,《返回历史视野,重塑社会学的想象力:中国近世变迁及经史研究的新传统》,《社会》第1期。
- ,2016,《中国传统社会的双轨治理体系——封建与郡县之辩》,《社会》第2期。
- ,2019,《迈向社会整体的个案研究》,《社会》第1期。
- 渠敬东、周飞舟、应星,2009,《从总体支配到技术治理——基于中国30年改革经验的社会学分析》,《中国社会科学》第6期。
- 山本英史,2023,《新官上任——清代地方官及其政治生态》,魏郁欣译,北京:北京师范大学出版社。
- 苏国勋,2016,《理性化及其限制——韦伯思想引论》,北京:商务印书馆。
- 孙奇逢,2015,《理学宗传》,南京:凤凰出版社。
- 脱脱,1985,《宋史》,北京:中华书局。
- 王绍琛,2014,《新官上任:清代地方政治秩序研究》,《社会发展研究》第2期。
- 王一鹤,2010,《“抚字催科”:清代州县政府赋税征收的实践与理念(1644—1840)》,北京大学社会学系硕士学位论文。
- 韦伯,2010a,《支配社会学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2010b,《经济与历史 支配的类型》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2010c,《中国的宗教:儒教与道教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 魏丕信,1999,《明清时期的官箴书和中国行政文化》,李伯重译,《清史研究》第1期。
- ,2003,《18世纪中国的官僚制度与荒政》,徐建青译,南京:江苏人民出版社。
- 魏征,1973,《隋书》,北京:中华书局。
- 吴敬梓,2010,《儒林外史汇校汇评》,上海:上海古籍出版社。
- 吴柳财,2023,《传重之制与尊尊之义:从宗统与君统看传统中国政治权力的伦理化》,《社会》第1期。
- 肖瑛,2020,《“家”作为方法:中国社会理论的一种尝试》,《中国社会科学》第11期。
- 熊赐履,2011,《学统》,南京:凤凰出版社。
- 杨昱,1937,《牧鉴》,上海:商务印书馆。
- 应星,2010,《“气”与中国乡土本色的社会行动——一项基于民间谚语与传统戏曲的社会学探索》,《社会学研究》第5期。
- ,2018,《略论历史社会学在中国的初兴》,《学海》第3期。
- 翟学伟,2024,《仁、义、礼的道德框架及其实践限制——知识社会学的考察》,《社会学研究》第2期。

- 翟学伟、张静、周雪光、周飞舟、渠敬东、应星,2020,《关于“儒家伦理与社会秩序”的对谈》,应星主编《清华社会科学》第2卷第1辑,北京:商务印书馆。
- 张廷玉等,1974,《明史》,北京:中华书局。
- 周飞舟,2012,《“经术”与“吏事”:中国古代的治理实践——官箴书研究提纲》,应星、李猛编《社会理论:现代性与本土化:苏国勋教授七十华诞暨叶启政教授荣休论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2016,《论社会学研究的历史维度——以政府行为研究为例》,《江海学刊》第1期。
- ,2018,《行动伦理与“关系社会”——社会学中国化的路径》,《社会学研究》第1期。
- ,2024,《推:一个中国社会关系的基本概念》,《开放时代》第4期。
- 周黎安,2022a,《行政发包制与中国特色的国家能力》,《开放时代》第4期。
- ,2022b,《“一体多面”:中华帝国时期的国家—社会关系再研究》,《社会》第5期。
- 周汝登、张伯行,2015,《圣学宗传·道统录》,南京:凤凰出版社。
- 周雪光,2019,《黄仁宇悖论与帝国逻辑——以科举制为线索》,《社会》第2期。
- 朱熹,1983,《四书章句集注》,北京:中华书局。
- ,2010,《朱子全书》,上海:上海古籍出版社。
- 祝总斌,2008,《关于朱熹〈答陈齐仲(书)〉》,《中华文史论丛》第2期。
- 祖植桐,1920,康熙《朝城县志》(民国九年刻本)。
- Levenson, Joseph R. 1968, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Oakland: University of California Press.

作者单位:中国社会科学院社会学研究所
责任编辑:杨可