

理势之辨与双轨政治

——基于《大义觉迷录》中田制问题的讨论

宋丹丹 凌 鹏

摘要 由费孝通提出的“双轨政治”兼具政治结构和政治意识的双重内涵,《大义觉迷录》中雍正与儒家知识分子关于井田制展开的角力,生动地展现了双轨政治作为一种政治意识在传统社会的延续和力量。雍正用贫富不齐是“自然之理势”的“理势合一观”来批驳井田制,显示出了一种与儒家思想“理势分殊”认识取向的决裂,他更深层次的用意是消解道统的合法性,意在说明皇权之外再无它理。儒家知识分子秉持着理势分殊的认识取向,坚持在制度精神层面对井田制进行维护和阐发,认为井田制所蕴含的富民之意是高于现实情势的“理”。在这个意义上来说,中国传统社会的政治结构始终是双轨的。

关键词 双轨政治 政统与道统 《大义觉迷录》 井田制

作者宋丹丹,中国社会科学院社会学研究所编辑(北京100732);凌鹏,北京大学社会学系长聘副教授(北京100871)。

中图分类号 C91

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)11-0133-11

一、问题与文献

1948年春,费孝通停下了“一向做的实地研究工作”,想要“借此转变一个研究的方向,费几年读读中国历史”,意在对中国社会结构做一种历史性的讨论,以回应“那些认为功能学派轻视历史的说法”。^①“双轨政治”正是他这一时期的思考成果。由此可见,这一概念凝聚了费孝通强烈的学科意识和理论关怀,是西方舶来的社会学理论与中国历史经验的充分结合。近年来,学界在“社会学本土化”方面的一项重要努力是深入挖掘民国时期的社会学学术遗产,本文正是希望循此道路,结合历史材料对费孝通的这一经典概念进行再理解和再阐发。

长期以来,大部分研究者都将“双轨政治”理解为一套切实运行的政治结构,它指的是中国传统社会包括了自上而下和自下而上的两条政治轨道,由中央到地方的层层官僚机构上传下达皇命,绅士则依靠自己一切的社会关系将基层的声音层层上传。^②这两条轨道相辅相成,才使中国传统政治得以稳定运行。但费孝通对处于自下而上轨道中绅士的态度游移,这直接招致了对“双轨政治”有效性的质疑:

我曾读过你在《观察》上发表的《论绅士》,所得的印象乃是此种人物系以卑颜屈膝之态度取得皇帝之怜惜;得免于徭役赋税者。但是在你《基层行政的僵化》一文中,却又力言绅士在传统政治中之贡献,岂非矛盾?

^① 费孝通:《后记》,载费孝通、吴晗等:《皇权与绅权》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年,第216页。

^② 费孝通:《基层行政的僵化》,载费孝通:《乡土中国 生育制度 乡土重建》,北京:商务印书馆,2017年,第383页。

盾？更从该文的结构看去，又似乎对于这所谓自下而上的传统轨道，恋恋不舍。^①

实际上在费孝通那里，“双轨政治”兼具政治结构和政治意识的双重意涵。政治意识指一种政统与道统分离并行的儒家政治理论，认为“实际执政的系列——政统——和知道应该这样统治天下的系列——道统”^②有所分别。不过费孝通指出，士大夫阶层对这一政治意识的坚守有所演变，孔子是那个“用之则行、舍之则藏的卫道者”^③，后世的士大夫却“降而为官僚”“更降而为文饰天下太平的司仪喝彩之流”^④。如此，在他的分析中，被此种政治意识激活的政治结构，才是“双轨政治”的理想形态：“这条轨的黄金时期，士大夫阶级多能担负下‘道在师儒’的光荣使命，为民师表，移风易俗，促成政治的太平景象。”^⑤此时的士大夫秉持着以道统影响政统的思想观念，是由下而上一轨中名副其实的担纲者。等而下之的情形是士大夫被利益驱动维持着这一轨道，到了民国时，连这“上通的轨道影子都不见了”^⑥。

由此可见，对“双轨政治”这一概念的理解，不能脱离开费孝通所论述的政统与道统。从方法论的角度而言，这意味着他同时关注到了中国的儒家理论和历史经验，做出了将经史传统共同纳入社会学知识体系的努力。但既有研究指出，“双轨政治”虽然极具启发性，但着于意会而非史辩，见于漫谈而非严谨的学理疏证，尤其忽略了文字和文化的作用，对士大夫丢弃政统和道统观念的判断有失偏颇。^⑦渠敬东强调，儒家著述对封建制中的宗法、服制、庙制乃至井田这样的土地制度，进行了经学义理层面的阐发，从而构建了一套符合儒家精神的制度体系。尽管经典中的理想制度从未被彻底实现，却是为政者不容忽视的一股精神力量。在这个意义上来说，中国传统社会的政治结构始终是双轨的。^⑧本文想要接续既有研究进一步提问的是：双轨政治中的思想力量是如何就一具体的政治制度维护经学义理的？为政者又对此思想力量抱持了何种态度？对这一问题的探讨，不能仅停留在抽象层面的推演，而应立足于具体的历史实践深入展开分析。在中国的历朝历代中，清代常常被视为对士大夫思想管控最为严密的朝代，然而也正是在清代，我们依然能够观察到“双轨政治”的延续。雍正朝编纂并颁行天下的《大义觉迷录》便是这一现象的典型例证。由《大义觉迷录》揭示出的为政者和儒家士大夫就井田制展开的交锋，可以帮助我们在这一方向上推进对中国传统社会双轨政治的理解。

学界关于《大义觉迷录》的研究，大致有两种取向。第一类研究追求对曾静案进行详细的史学考证工作，以史景迁（Jonathan D. Spence）的《雍正王朝之大义觉迷》（*Treason by the Book*）为典型代表。^⑨有书评称“这本书读起来就像谋杀悬疑小说”^⑩，作者从人物和情节入手把皇权国家的运作描写得极为细腻、清晰^⑪，力求“能进入他们二人的内心世界而探索这整个过程的蛛丝马迹”^⑫。史景迁这部兼顾学术研究和通俗阅读的著作令曾静案为大众熟知，但对人物心理探究和情节完整性的追求使他并无充足空间对《大义觉迷录》的文本展开分析，或者说对雍正和曾静的辩论下一个完整的判断并非史景迁写作的初衷和关注的重点。第二类研究则着眼于通过《大义觉迷录》探寻雍正的为政观念。这类研究又可被分为两种。由于曾静在书信中怒斥清朝统治者作为异族窃取了中原河山，雍正在《大义觉迷录》中花费了大量笔墨阐述满族统治的合法性，故而研究者也大多着眼于对书中与此议题相关的片段进行解读，阐明雍正如何对儒家经典中“华夷之辨”进行了

① 费孝通：《再论双轨政治》，载费孝通：《乡土中国 生育制度 乡土重建》，第393页。

②③④ 费孝通：《论师儒》，载费孝通、吴晗等：《皇权与绅权》，第35、35、49页。

⑤⑥ 费孝通：《损蚀冲洗下的乡土》，载费孝通：《乡土中国 生育制度 乡土重建》，第399、400页。

⑦ 参见渠敬东：《中国传统社会的双轨治理体系——封建与郡县之辨》，《社会》2016年第2期；杨清媚：《费孝通眼中的“礼”与“文化”》，载费孝通：《乡土中国 生育制度 乡土重建》，第535—547页。

⑧ 渠敬东：《中国传统社会的双轨治理体系——封建与郡县之辨》，《社会》2016年第2期。

⑨ 史景迁：《雍正王朝之大义觉迷》，温治溢、吴家恒译，桂林：广西师范大学出版社，2011年。同类型的研究还有：小野川秀美：《雍正帝と〈大義覺迷錄〉》，《東洋史研究》1958年第16卷第4期；Fisher, Thomas S., *Lü Liu-Liang (1629—83) and The Tseng Ching Case (1728—33)*, Ph. D. Dissertation of Princeton University, 1974; Pei, Huang, *Autocracy at Work: A Study of the Yung-Cheng Period, 1723—1735*, Bloomington and London: Indiana University Press, 1974; 冯尔康：《曾静投书案与吕留良文字狱述论》，《南开学报（哲学社会科学版）》1982年第5期；杨启樵：《雍正帝及其密折制度研究》，长沙：岳麓书社，2014年。

⑩ Bridges, William, “Treason by the Book by JONATHAN D. SPENCE,” *American Journal of Chinese Studies*, 8(1), 2001.

⑪ 陈意新：《史景迁著〈文字叛逆〉》，《历史研究》2002年第1期。

⑫ 史景迁：《雍正王朝之大义觉迷》，温治溢、吴家恒译，第3页。

消解和重构^①，目的是精心构筑起清代“得天下之正”的统治合法性^②。赖骏楠的研究则给予了《大义觉迷录》中的限田论片段充分的关注。^③他认为清代思想史上存在着“限田派”和“反限田派”的争论，这说明儒家知识分子关于土地产权的观念发生了内部分歧，“反限田派”从实践出发，认同贫富不均和土地私有制的正当性（“情”），从规范和话语层面充分反击了限田派的观点（“理”），并在清中期逐渐占据上风，这意味着，儒家思想自身蕴含了正面肯定私有产权和市场体系的理论萌芽和文化精神。他进而指出曾静案是清代皇权介入“限田派”和“反限田派”论争的一个契机，“尤其雍正借曾静之口，将贫富不齐和私有产权说成‘理’而不仅仅是‘势’，一举夺取对方的理论高地”^④。他意识到雍正对“理”“势”等概念的运用说明其对儒家知识体系的熟稔，他有意地营造了话术一致的表象，完成了与儒家“反限田派”的合流，最终更改了社会主流对田制的看法。

综上，本文认为第二类研究在史实还原的基础上，以雍正的统治观念为切口，进行了社会科学化研究的努力。其中，赖骏楠的研究非常有启发性，尤其是他对理和势的区分抓住了问题的关键。但本文认为赖骏楠的结论有待商榷，其文章隐含的预设是土地私有化的所有权观念是历史发展的大势所趋，儒家思想内部之所以会出现“反限田派”，是因为他们比保守的“限田派”更早地洞悉了历史发展潮流。既然“势”不可逆，那么儒生也就纷纷改弦更张，为不抑制土地兼并的制度构建合法性，这恰恰迎合了清代君主的需求。这一预设看似符合历史大势，但却忽视了人的主动性与思想传统的重要意义，更未免使笔下的王夫之、魏源等人逃脱不了“小人之德草”的嫌疑。

因此，本文经验性的研究问题是：雍正为什么对“复井田”主张持强烈的反对态度？这是否意味着他秉持着一种土地私人所有权的观念，抑或是他在有意与一种文明传统进行对抗和决裂？这一点是否与双轨政治背后隐含的政统和道统问题有关？为此，本文试图梳理《大义觉迷录》所显现出的雍正和曾静对“复井田”的不同看法，仔细辨析双方角力的关键点，深入分析他们各自所代表的立场、使用的思想资源和身处的思想传统，意在借用双方论辩观察为政者和儒家学者就一项具体制度展开的观念角力，以回应双轨政治在中国传统社会的延续性问题。在这个过程中，政统与道统并行的双轨结构的内在张力体现为理与势之间的复杂关系。具体到一项制度，如何应对和平衡当然之理和实然之势便成为了关键。历代对田制的不同处理方式正是这一张力的集中体现，也为我们深入理解“双轨政治”提供了关键切入点。

二、理势合一：雍正重塑的统治观念

雍正六年（1728年）九月二十六日，一名自称张倬的人当街拦下了川陕总督岳钟琪的轿子，并递上一封书信。写信之人历数雍正帝谋父逼母、弑兄屠弟、贪财好色、嗜杀成性等十大罪状，认为在满人异族统治下民生凋敝，“接年水荒，米贵，谷贵”，“土田尽为富户所收，富者日富，贫者日贫，百姓艰难”。而他发现最近出现了“五星联珠，日月合璧”的天象，这正是“好世界”来临的吉兆。他写这封信，就是为了劝说“宋武穆王岳飞后裔”岳钟琪，不要错失天机，应“乘时反叛，为宋明复仇”，“复井田封建”，重建河山。^⑤

张倬等人的谋反大计当然没有得逞。为表自己对君上的忠贞不贰，岳钟琪将相关案情写成密折快马加鞭呈与雍正。与此同时，岳钟琪假装与张倬盟誓来诱供，他很快查明了张倬真名张熙，写信之人乃其师曾静，并且上报了与此次谋逆相关的人员名单，这其中包括声名显赫的浙江文人吕留良。十二月二日，曾静被捉拿归案，随后被押解至京由雍正亲自审问。雍正对曾静案有“一番奇料理”。他写下长篇累牍的上谕与案犯进

^① 参见李畅然：《雍正帝的“夫子好辩”——曾静吕留良案考论》，《泰山学院学报》2007年第1期；刘方玲：《清朝前期帝王道统形象的建立》，南开大学博士学位论文，2010年；陆勇：《清代“中国”观念研究》，西安：陕西人民教育出版社，2015年；裴海燕：《岳钟琪与曾静、吕留良案》，本书编委会主编：《漆侠先生纪念文集》，保定：河北大学出版社，2002年；李治亭：《“大一统”与“华夷之辨”的理论对决——〈大义觉迷录〉解读》，《历史档案》2021年第2期。

^② 参见杨念群：《何处是“江南”？清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年；姚念慈：《康熙盛世与帝王心术：评“自古得天下之正莫如我朝”》，北京：生活·读书·新知三联书店，2018年；林鹄：《曾静何许人也》，《读书》2020年第5期。

^{③④} 赖骏楠：《清代思想史上的私有产权议题：以限田论争为切入点》，《中国经济史研究》2023年第2期。

^⑤ 曾静原始的书信已经丢失，下文中的书信内容均据《大义觉迷录》整理而来。参见沈云龙编：《近代中国史料丛刊第三十六辑·大义觉迷录》，台北：文海出版社，1969年。除整段引用外，下文不再一一注明。另，句读为笔者所加。

行辩论，他还宽宥了曾静，命他在湖南观风整俗衙门听候差遣。雍正坚信自己的真心“可以对上天，可以对皇考，可以共白于天下之亿万臣民”，更怕“有大奸大恶之徒捏造流言，摇众心而惑众听”，故“著将吕留良、严鸿逵、曾静等悖逆之言及朕谕旨一一刊刻通行，颁布天下各府州县、远乡僻壤，俾读书士子及乡土小民共知之”，《大义觉迷录》应运而生。浙江那边却是另一番光景：“吕留良、吕葆中具戮尸枭示，吕毅中斩决，其孙辈发宁古塔给披甲人为奴。”^① 在正式进入对《大义觉迷录》文本的分析之前，还需先对研究《大义觉迷录》文本的方法进行讨论。从雍正的种种行为我们可以看出，在他看来，这本书担负着以正视听和树立典型的双重使命，他要让臣民明白，过往谣言皆为无稽之谈，连曾静这样“逆天背理”之辈都会被他的大义所感召，迷途知返。长篇悔悟之言虽由曾静说出，却是雍正与舆论正面较真的武器、宣传“大义”的工具，所以这些文字一定经过了审判官和雍正的删定、打磨和润色，甚至可以说，这些供词是为雍正系统性铺陈观点而服务的。黄裳亦认为曾静的口供经过了整理和修饰：“曾静的口供虽占了很大的篇幅，但内容千篇一律，都是按照雍正的口径进行的自我批判，口口声声‘罪该万死’……这一切又都经过预览，整理修饰，成为典型的认罪八股，看起来只能使人昏昏欲睡了。”^② 因此，尽管《大义觉迷录》中一些话明确写着为曾静这一“弥天重犯”所供，也应结合整体的文气辨析其真正的提出者和倡导者，毕竟雍正才是这本书的主导者。

《大义觉迷录》的问答围绕着几大议题展开，其中非常核心的一项为“是否应均贫富、复井田”。曾静的自述透露出他苦于土地分配不均久矣，这直接促成了他的投书事件。他出生于湖南永兴县一“最狭僻”的山谷处，他的父亲早想移居四川，却未能成行。等到他当家时处境更是艰难，“土田尽为富户所收”，“人多田贵，家事单寒，转移不得”，收了张熙、廖易为徒，却是“居宿都安顿不得”。雍正三年，他听说四川那边田价低贱，遂与家境同样贫寒的两个学生商量，“思欲去四川寻采个安静的所在，以为搬家安耕之计”，最终心愿也未得遂。由此可见，曾静及其亲友是典型的贫者，田地、生计都无法得到保障。他讲解《孟子》“滕文公问为国”章，读到井田制，“心中觉得快活”，得出“井田不复，贫富不均，其余言治，皆非至道”的结论。他见吕留良书中亦说“治天下必要井田封建”，便奉他为师，认定他为“一世的豪杰”，并“执着这个死法子放在肚里”。

曾静的“法子”逻辑非常简单：百姓艰难，国家应出面推行按人口配授土地的井田制。历来反对这种看法的人不计其数，就连主张限田的董仲舒也认为井田制在后代“难卒行”^③，但雍正的辩驳却并非如前人一般从制度的可操作性这一点切入，他的理由是前所未有的。他在第一次谈及这个议题时开门见山：

自古贫富不齐乃物之情也。凡人能勤俭节省，积累成家，则贫者可富，若游惰侈汰，耗散败业，则富者亦贫。富户之收并田产，实由贫民之自致奢迫，售其产于富户也。今你说，土田为富户所收，其果自雍正元年以后，富者始收民之土田乎？抑自康熙年间富者已收民之土田乎？其果自本朝以前，若明若宋若汉唐之代，民间皆贫富均齐乎？抑自古以来，民间即有富者收民之土田乎？你以富者日富、贫者日贫，俱归咎于君上，有何理据呢？^④

雍正认为曾静以土地分配不均、贫者日贫、富者日富来指责自己没有任何道理可言。他的立论可按社会现实和人性基础归结为两点。首先，土地兼并不是自己继位之后突然发生的，自古已有之，既自古已有，则说明贫富不均有现实正当性。其次，贫富不齐是根植于人性基础的“物之情”，富人富有，是因为他们“勤俭节省”“积累成家”，穷人贫穷，是因为他们“游惰侈汰”“耗散败业”，售卖田产乃是自食恶果。这段话还显露出雍正并非在单纯地就土地谈论土地，他还意在辩驳土地兼并、贫富不均与君主责任间没有关系。既然土地兼并和贫富不齐是自古有之，那么为何君主要为部分民众无田可耕的现状负有责任？为何敢从这一点来指责雍正这个君主不够贤明？

曾静在供词中对雍正所说的“贫富不齐乃物之情”进行了“深入理解”：

盖天之生物不齐，因五气杂糅，不能一致，人之昏明巧拙，才质不同，乃造化之自然，虽天亦无可如何。人之贫富，视乎作为营办，作为营办，又视乎才力之巧拙昏明，此自然之理势也。况天道福善祸淫，更幽远莫测，其穷困者，安知不是天厄之，其丰亨者，安知不是天相之乎？^⑤

① 蒋良骐：《东华录》，清乾隆刻本，卷三十。

② 黄裳：《笔祸史谈丛》，北京：人民日报出版社，1988年，第3页。

③ 班固：《汉书·食货志》，清乾隆四年武英殿校刻本，卷二十四。

④⑤ 《大义觉迷录·奉旨问讯曾静口供十三条》，第116—118、118—119页。

这段供词声称人的贫困和富有是自身经营筹办的结果，“营办”能力由“才力之巧拙昏明”决定，如若天相助于人，将之生得冰雪聪明，则此人能“丰亨”，如若天困厄于人，将之生得昏庸无能，则此人只能穷困。一言以蔽之，这段文字的核心就是：贫富不均是一种天道，为政者哪有逆天行事的道理？换言之，君主没有责任也没有义务去依循井田制所倡导的耕者有其田的土地分配观念，去推翻当下的田制，从而恢复一种所谓更好的土地分配格局。

如一段供词又称：“况井田疆界，自秦以来，已荡废二千余年，封洫沟渠，皆不可考。而今日承平日久，平原旷土，各成旧业，以理势论之，亦必不可行。”^①也就是说，天生烝民，才力不均，这是人性之情势，井田荡废，百姓各成田业，这是现实之情势，贫富不均和土地私有既已成自然之“势”，那也具有了“理”的意义。

通过这三段文本，我们会发现，雍正对儒家学者惯用的分析概念——“气”“才”“质”“理”“势”等非常熟悉，但他借以表达的意思却与儒家思想的基本共识背道而驰。下面将以上述引文中“自然之理势”这一雍正批驳曾静的核心立论为例进行说明。需指出的是将“理”和“势”合而言之的字样并非只在《大义觉迷录》中出现，在儒家学者笔下，“理势”亦是一种非常常见的行文方式。我们此处需进一步深入理解儒家学说与雍正立论关于“理势”概念的差异，才能更加清楚地洞悉雍正理势观的特殊性。下面将以朱熹和王夫之对《孟子·离娄》“天下有道”章的讨论为典型代表，尝试探究儒家学者笔下的“理势”内涵。^②

孟子曰：“天下有道，小德役大德，小贤役大贤；天下无道，小役大，弱役强。斯二者天也。顺天者存，逆天者亡。”孟子说，天下的局势分为“天下有道”和“天下无道”两种。有道之世，人人都自修德性，政治格局也依德之大小、贤之高低而自然形成。有大德大贤者含育天下，有小德小贤者分治一国，小国臣服于大国是心悦臣服于其德贤。无道之世，诸侯视德性为草芥，政治格局的维持完全以国之大小、力之强弱而定。然后他总结说，这两种格局都是天，顺应天意的人会存活，悖逆天意的人会灭亡。朱熹注称：“天者，理势之当然。”^③王夫之说：“小德役大德，小贤役大贤，理也，理当然而然，则成乎势矣。小役大、弱役强，势也，势既然而不得不然，则即此为理矣。”^④意为小德小贤服从于大德大贤，这是当然之理，理会自然而然地形成势，小弱为强大服务，这是势，势不得不然也就是理了。^⑤

上面两段话粗看起来，似乎都是在说无论是有道还是无道，既然局面已成，那就是理造就了势，君子应该顺从现实。这个用法看上去和雍正别无二致，实则不然。王夫之对“理势”还进一步做了“当然”和“必然”的区分：“夫以德贤相役者理也，以强大相役者势也。理者当然之宰制，而势者亦自然之气机，各乘乎时之必然，则岂非皆天哉！”^⑥他说，只有“以德贤相役”这种符合道的局面才可称为当然之理势，“以强大相役”的无道之世只能被称为必然之理势，虽然都是天意，但此处天并非那个最高的原则。在王夫之看来，当然之理是包括道的，是那个最高的存在：

文王当明夷之时，蒙羑里之难，率汝坟之士女，奉淫酗之暴君，未尝不养晦以顺天也；而以日昃不暇之精勤，施茕独蒙恩之德政，此固可师之以强为善于中国者也。而苟其师之乎，则国而大也，虽势不便而受屈，而土地人民之可用，五年之中，纲目可举也。国即小也，特土地人民之未给，而事已集而规模成，七年之后，器量已弘也。而民心归之，邻国敢不顺之？且可以长诸侯而图王业矣。天下虽无道久矣，而道自我行，则易无道为有道，而强大且以贤德而受役。^⑦

这段话是对《孟子》“师文王，大国五年，小国七年”^⑧的阐发。王夫之说，文王当商纣无道之世，仍孜孜不倦修德行仁，“以日昃不暇之精勤，施茕独蒙恩之德政”，最终民心归之。他强调，“修德行仁”是谓道，

^① 《大义觉迷录·奉旨问讯曾静口供十三条》，第147—148页。

^② 关于这一问题，哲学界有非常丰富的研究，因其不是本文论述的全部，在这里便截取了一段文本加以阐释。更详细的论述可参见张岱年：《王船山的理势论》，《船山学报》1985年第1期；汪学群：《王夫之的理势观》，《中国哲学史》1996年第4期；王林伟：《理势相生与万岁成纯——略论王船山之历史哲学》，《湖北大学学报（哲学社会科学版）》2014年第5期。

^③ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第260—261页。

^④ 王夫之：《读四书大全说》，北京：中华书局，1975年，第599页。

^⑤ 张岱年：《王船山的理势论》，《船山学报》1985年第1期。

^{⑥⑦⑧} 王夫之：《四书训义》，长沙：岳麓书社，2011年，第431—432、433、431页。

以道自居能以德贤相役之理重塑有道之世，从而可以改变天命。^① 虽然船山承认必然之理势，但在他的分析中，“道”始终在发挥作用。对为君者来说，修德行仁是亘古不变的道，行此道者才能顺应当然之理。换句话说，在儒家学者看来，蕴含道的当然之理同时具有应然层面和规范层面的合法性，它高于必然之理，更是始终高于势。对比来看，如今《大义觉迷录》反复将“理”“势”二字合而用之，却完全去掉了儒家学者使用“理势”时所含有的规范意义，这段供词所称的“理势”只剩下了必然的意味，也即是说，朱熹那里的“不得已之势”^②，在这里被直接定义为了“理”。

但这个“自然之理势”从文气上看显然不是曾静自己的概念，因为哪怕是在严刑审讯之下，他的部分供述仍留有将“理”和“势”对立起来的痕迹：

曾静供：此是太平日久，民门辗转，积而成弊，固自然之势，不关君上事。亦汉唐以来的通弊，不起于本朝。但本历圣相继承平之久，亘古少及，而皇上御极以来，德盛民化，风清弊绝，民间无丝毫烦扰，而惟田业一项，富户安于有余，贫民常苦不足，辗转流弊。土田将多为富户所收，此际似正须裁成辅相，因妄谓斯民所仰望君上者，在酌盈剂虚，裒多益寡。圣人成能，宜不忍物情之自流。此是弥天重犯山鄙粗见，不通世事之愚论。岂知贫以游惰而致，富因勤俭而得？此等不齐，自天降下民，已然原非人力所能挽。^③

曾静听了雍正的“教诲”，用后者的话语重新表达了一下自己最初的诉求。他以为土地分配不均是一种“自然之势”，但正因人们对财富趋之若鹜，才需有人出面“裁成辅相”，圣人不忍心看到“物情之自流”，一定会想办法“酌盈剂虚，裒多益寡”。在他的这段讲述中，历史沿袭、现实状况都只被表述为“自然之势”，而没有被刻意表述为“自然之理势”，因此在曾静的观念中，“势”并非理，在土地分配上，尽量使耕者有其田、民众都能安居乐业才是君上应当追寻实践的“理”，应当以此均平之“理”来裁制土地兼并之“势”，这才是圣人教导的为政者应当秉持的精神，它占据了高于自然之势的“理”或“道”的位置。他在这段供词的最后有所让步，但也只承认人力影响自然之势的困难，却并不认定圣人会在一开始就放弃挽救自然之势的努力。

综上，我们可以初步判定“理势合一”是雍正尝试通过曾静的供词所塑造的一种观念，这一观念在他谈及封建制时也有直接体现：

旨意问你：……三代以前，封建之制，原非圣人以为良法美意、万世无弊而行之也。古者疆域未开，声教未通，各君其国，各子其民。有圣人首出庶物，而群然向化，虽不欲封建，而封建之势已定。是故圣人即因其地而封建之，众建亲贤，以参错其间。此三代以前之制，封建所以公也。后世干戈相寻，礼乐征伐之权下移于诸侯大夫，而乱臣贼子益多，至战国七雄并吞，而生民之祸极矣。其势虽欲封建，而封建之势必不可久。是以秦人乘便因势，混一天下而郡县之。封建之变为郡县者，其势不得不然也。自是以后，遂为定制。岂有去三代二千余年，而可复行封建之理乎？^④

这一段话出自雍正的谕旨，他的核心观点是说，封建制并不如曾静所说，是一种高于政治时势的经学义理。他认为，三代以前“疆域未开，声教未通，各君其国，各子其民”，封建制的实施是顺应当时的局势，并非圣人刻意为之。等到秦朝实行郡县制后，郡县就是天下大势，既然是势，就不能逆势而行。曾静的供词进一步重申雍正此处理势合一的观念：

且封建之变，为郡县本积渐所至，今既为郡县矣，岂有复为封建之理。而我朝幅员之广，中外一家，亘古未有。实因百年之内，圣德神功，亦亘古未有。所以天与人归，大成一统，无外之盛，是以今日之不可封建者，理也，势也，天命也，民从也。^⑤

这段供词以雍正统治下的“无外之盛”来否定有一个高于理的存在，他自身即是理、是势、是天命、是民从，是“迈盛三代”的“大圣人”。^⑥ 在他看来，君主统治下的“势”无论呈现何种样态，都同时具有了应然义和规范义，势即是理，在此理之外绝无它理。

综上，《大义觉迷录》向我们清晰地展现了雍正的“理势合一观”，他特意使用儒家思想的概念来表达自己的主张，更显露出他在越过曾静寻找对手的意图，他想深入到曾静的思想源泉和文化脉络中去，用对手的

① 朱熹点明《孟子》这章的主旨是“不能自强，则听天所命；修德行仁，则天命在我”。朱熹：《四书章句集注》，第 261 页。

② 赵金刚：《朱熹历史观中的“理势”问题》，《哲学研究》2017 年第 10 期。

③⑥ 《大义觉迷录·奉旨问讯曾静口供十三条》，第 117—118、147 页。

④⑤ 《大义觉迷录·奉旨问讯曾静口供二十四条》，第 194—196、201 页。

概念框架和话语体系阐述“大义”，希望达到以彼之矛攻彼之盾的效果。他在一道上谕中称曾静因“蛊惑于逆贼吕留良之反书”，才会“悖论复道”，如若他“不读吕留良之书、不见吕留良之议论蜂起快心满意，亦必有所顾忌而不敢见之文辞”，吕留良“罪大恶极”，“实一反复无赖、卑污狂悖、叛逆之人”，为“天地覆载所不容”，但偏偏“海内士子尊崇其著述非一日矣”。^①因此，在雍正心中，只有从根本上驳倒吕留良，才能驳倒儒林公议^②，提出“理势合一观”是他为此做出的努力。

由此我们可以进一步提出这样的问题：作为曾静思想来源的吕留良在著述中如何论及“复井田”？他如何以理势关系去分析井田制？下文将梳理吕留良及其师友对井田制的论述，以期阐述儒家思想如何就一具体的制度维护自身的文化传统。

三、理势分殊：儒家思想的分析取向

雍正和岳钟琪始终不相信这场阴谋的主导者只有曾静一人，他们嘱咐手下的官员着意纠察出曾静的同谋，从而注意到了吕留良。史料表明，雍正在审问曾静前已对吕留良的著作进行了相当程度的阅读^③，所以他撰写《大义觉迷录》的目标不仅在曾静，更在吕留良及其承袭的思想传统。因此，本部分的分析将从《大义觉迷录》转向吕留良的《四书训义》。另外，儒家内部关于井田制有非常多层次不同的论述，其中有些看法乍一看上去立场相悖，却关系紧密。此处将选取被学者视为“限田派”的黄宗羲和“反限田派”的王夫之的论述加以分析^④，明确其间的相同之处和相异之处，以期探求雍正与儒家思想在井田制议题上的本质差异。

在对吕留良关于井田制论述的文字进行正面讨论之前，需先大致了解吕留良的生平，尤其是其思想承何而来。吕留良（1629—1683），字用晦，号晚村，浙江石门人。顺治十年（1653年）中秀才，后思想大变，悔恨猎取清朝功名，康熙五年（1666年）“归卧南阳村”，潜心治学，“同志数人共力发明洛闽之学，编辑朱子书，以嘉惠学者”。^⑤后来“以博学鸿词荐”“以山林隐逸荐”，均“誓死不就”，削发为僧。^⑥吕留良一生著述颇丰，人称“东海夫子”，梁启超形容“吕留良一人倡导于前，全浙从风而靡。地方官吏休其党徒众盛，皆加意优礼，是其学派之昌明普及，虽容城、盩厔有所不逮也”^⑦，可见吕留良在当时的影响之大。钱穆先生赞他是朱熹学脉的正统，“其发明朱子义理，诚有极俊伟为他家所未及者，而尤其在政论”^⑧。

吕留良对“复井田”的论述主要出现在《四书讲义》中：

问如何富之，曰：“行井田。”问如何教之，曰：“兴学校。”此心是实心，此政是实政，舍此虽圣人亦无他具也。三代以下无善治，然此理自在，不可以其不行而遂谓终不可行也。^⑨

这一段是吕留良对《论语》“子适卫”章的阐发。《论语》载：“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”^⑩孔子和弟子冉有前往卫国，路途中因感于见闻而有一番讲说经济的议论。孔子认为为政者不能只满足人口众多的现状，需在此基础上进一步富民、教民。朱熹注“富之”为“庶而不富，则民生不遂，故制田里、薄赋敛以富之”，注“教之”为“富而不教，则近于禽兽，故必立学校、明礼义以教之”。^⑪吕留良则比朱熹的判断更强了一些，他把“井田”和“学校”视为实现三代善治的唯二制度，认为哪怕是圣人，除此之外也别无他法。在他的这段论述

① 《四库全书·世宗宪皇帝上谕内阁》，卷一百十三。

② 参见杨念群：《何处是“江南”？清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年；王汎森：《权力的毛细血管作用：清代的思想、学术与心态》，台北：联经出版公司，2022年。

③ 参见史景迁：《雍正王朝之大义觉迷》，温治溢、吴家恒译，第121页。

④ 参见赖骏楠：《清代思想史上的私有产权议题：以限田论争为切入点》，《中国经济史研究》2023年第2期。

⑤ 参见吕藻中：《行略》，收于《四书讲义》，清康熙天盖楼刻本；冯尔康：《曾静投书案与吕留良文字狱述论》，《南开学报（哲学社会科学版）》1982年第5期。

⑥ 蒋良骐：《东华录》，清乾隆刻本，卷三十。

⑦ 梁启超：《中国近三百年学术史》，北京：中华书局，2020年，第161页。容城，指孙奇逢；盩厔，指李颙，《清史稿》称二者为“海内硕儒”。

⑧ 钱穆：《中国近三百年学术史（一）》，北京：九州出版社，2011年，第82页。

⑨ 吕留良：《四书讲义》，清康熙天盖楼刻本，卷十六。

⑩⑪ 《论语·子路》，载朱熹：《四书章句集注》，第135—136、135页。

中，“此理”应是与“此心”和“此政”对而言之，发于富民、教民之心而行井田、学校之政，无论时势如何变迁、朝代如何更替，这都是主导为政者行事的道理，不能因为此时没有人践行这一道理而否定了道理本身。

从“此心”出发，吕留良对三代以下的君主有非常严厉的批评：

三代之上，圣人制产明伦，以及封建兵刑许多布置，……都只为天下后世人类区处。……不曾有一事一法从自己富贵及子孙世业上起一点永远占定、怕人夺取之心。……自秦汉以后，许多制度，其……本心却是一个自私自利，惟恐失却此家当。……此朱子谓“自秦汉以来二千余年二帝三王之道未尝一日行于天下”者是也。后世儒者议礼，却只去迎合人主这一点心事，……如所谓“封建、井田不可复”，……种种谬论，皆从他不仁之心揣拟。^①

他这段话要表达的核心意思是，代表了三代之治的诸多制度，如封建、兵刑、井田，都是圣人“为天下后世区处”之心的体现，而三代之下的君主所行的制度均发自永远占定“自己富贵及子孙世业”的自私自利之心，所以他们才会言之凿凿“封建、井田不可复”。既然人主秉持不仁之心，不能行不忍人之政，那么儒者不能不挺身而出，做“此心”“此政”“此理”的担纲者。

有鉴于此，吕留良对恢复封建制、井田制的可行性有一个总体判断，下面这段话应该是加强曾静“井田可复”念想的关键文本：

封建井田之废，势也，非理也；乱也，非治也。后世君相因循苟且，以养成其私利之心，故不能复返三代，孔孟程朱之所以忧而必争者，正为此耳。虽然古必不能行，儒者不可不存此理以望圣王之复作，今托身儒流，而自且以为迂，更复何望哉！若因时顺势，便可称功，则李斯之法，叔孙通之礼，曹丕之禅，冯道之匡济，赵普之释兵，皆可以比隆圣贤矣！此所谓曲学阿世，孔孟之罪人，学者不可不慎也。^②

吕留良在“理”之外提出了“势”的概念来分析封建井田之兴废。正如上文所说，他认为封建、井田是圣人秉持富民之心行的圣人之政，是“理”的自然结果。那么他如何理解井田制被废除的事实呢？他说这是“势”也。儒生本应继“孔孟程朱”的续统，与“非治之时势”相抗衡，不可学李斯、叔孙通、赵普等人谄媚君主、趋炎附势，而放弃了以此身“存此理”的义务和责任。

需借助吕留良别处的文本来进一步理解他在此处说的“势”：“所谓天下之势者，谓古今天下有道时如此，无道时如彼，其气象世数大段如是，此之谓势，非谓天下有道无道在乎势也。权势随道转，道不随权势转，自天子出之礼乐征伐，与自诸侯出之礼乐征伐，固自不同，亦随道为邪正盛衰，盖礼乐征伐者，道之用，非道即在是也。”^③ 这段话是对朱熹注《论语》“天下有道”章“此章通论天下之势”^④ 一句的辨析。孔子对于天下权势从天子到诸侯、再到大夫、最后到陪臣的一路滑落有一个总体上的阐述，吕留良认为，朱熹所说的“天下之势”，是一种“气象世数”，若以道来评判，则可以区分出“有道之势”和“无道之势”两种境况，朱熹的意思并不是说天下有道、无道可以由势来评判。

一言以蔽之，在吕留良的上述表述中，“理”和“道”可被视为是同一概念，它们均与“势”相对。“势”在他的笔下有时指现实情势，有时指权势，但无论如何它们都只是“事之所然”，应当以“理”和“道”来评判与指导“势”，而不能因“势”来质疑道、改变理。在这个意义上吕留良的表述与雍正认为的理势关系，完全相反。吕留良的“复井田”主张是他这一“理”“势”分殊的分析取向和认识方式的体现。在他看来，一项好的政治制度应先从“理”上着手，而不应仅从“势”处着眼。需指出，他并非觉得现实境况不重要，他也会说“田制之法，又有均田、限田之法以通之”^⑤，他是怕如果始终将“势”和“理”并言，会使得世人在思欲发端处就怀了一颗趋势逢迎的不仁之心，于是他会侧重强调“理”。

与吕留良相比，和他差不多同时代、且有过交游之谊的黄宗羲主张则相对和缓：

后儒言井田必不可复者，莫详于苏洵；言井田必可复者，莫切于胡翰、方孝孺。洵以川路、会道、洫涂、沟畛、遂径之制，非穷数百年之力不可。夫诚授民以田，有道路可通，有水利可修，亦何必拘泥其制度疆界之末乎！凡苏洵之所忧者，皆非为井田者之所急也。胡翰、方孝孺但言其可复，其所以复之之法亦不能详。余盖于卫所之屯田，而知所以复井田者亦不外于是矣。世儒于屯田则言可行，于井田则言不可行，是不知二五之为十也。^⑥

黄宗羲认为，既往坚定的“井田必可复”派和“井田必不可复”派主张都太绝对和片面，且拘泥于“制

①②③⑤ 吕留良：《四书讲义》，清康熙天盖楼刻本，卷二十九、三十四、十九、十五。

④ 《论语·季氏》，载朱熹：《四书章句集注》，第 159 页。

⑥ 黄宗羲：《明夷待访录》，清指海本，卷一。

度疆界之末”，丢掉了“井田之所急”。井田制真正关心的事情是如何“遂民之生，使其繁庶也”，如今他觉得屯田制已经达到井田制同样的目的，“又何必限田、均田纷纷，而徒为困苦富民之事乎”。^① 换言之，黄宗羲觉得只要能秉持井田之意，行生民、富民之田制，都可以算得上是“复井田”。

相较之下，王夫之对井田制的态度则更为复杂，例如他对朱熹行“正经界”之法有所批评。孟子论及行井田制的方法时说：“夫仁政必自经界始。经界不正，井地不均，谷禄不平。”朱熹解释此处的“经界”为“谓治地分田，经画其沟涂封植之界也”，意为明确田地的边界，是以井田制施行仁政的开始。^② 所以朱熹会认为“正经界”是“最为民间莫大之利”^③。他为官地方时“请行经界”，“细民知其不扰而利于己，莫不鼓舞，而贵家豪右占田隐税、侵渔贫弱者胥为异论以摇之，前诏遂格”，他最终请辞。^④

从这则史料来看，朱熹“正经界”的做法博得了贫民的拥护，是因豪强势力的阻拦而最终作罢。那么王夫之为什么要批评朱熹呢？他批评朱熹的做法就意味着他反对井田制吗？王夫之在《宋论》中写道：“朱子知潭州，请行经界法，有诏从之。其为法也，均平详审，宜可以行之天下而皆准，而卒不能行。至贾似道乃窃其说以病民，宋繇是亡，而法终沮废。然则言之善者，非行之善，固如斯乎！盖尝探其原而论之，天下之理，思而可得也；思而不得，学焉而愈可得也。而有非思与学之所能得者，则治地之政是已。”^⑤ 这一段开门见山地表达了他的判断，他赞许朱熹的经界法“均平详审”，是可以推之天下而皆准的良法。他接下来说，“言之善”不一定意味着“行之善”，恰似朱熹的经界法被南宋权臣贾似道窃取施行，使民众苦不堪言，甚至间接导致了南宋的灭亡。由此可见，王夫之对朱熹行经界的态度其实是欣赏和惋惜之情大于批评。

当然王夫之和吕留良的看法确有显著差别，在前者那里，“势”的具体情况更常被考虑到。如他说：“则民自有其经界矣，而奚待于上？先世之所遗，乡邻之所识，方耕而各有其埒，方获而各计其获，岁岁相承，而恶乎乱？若其积渐匿侵，自不能理，乡邻不能诘；则以南北殊方、乍来相莅之文吏，唯辞是听，睹此山川相缪之广甸，亦恶能以一日之聪明，折群疑于不言之块土乎？徒益其争，而狱讼日繁，智者不为也。”^⑥ 他这段话的核心意思是民间关于经界已经有了成规，真正的情势可能是有条不紊多过积渐匿侵。就算真的出现了非常严重的土地兼并，靠一些初来乍到的文吏并不能解决现实的问题，反而会使问题变得更复杂。他真正想要批评的是那种“乃欲悬一式以驱民必从”，“以闭户读书所乍窥之经史，束四海兆民而入于图籍之中”的教条主义行径。尽管他和吕留良之间有分歧，其分歧的点也不在井田制是不是好的、要不要抑制土地兼并，而更多在于要不要在实践中完全按照一种成规推行改革，也即是说并非对于井田之“理”的反对，而是对于具体实践的批评。并且在王夫之看来，井田制的制度精神是“取民之制，非授民也”，后世制度最重要的是要得“井田之意而通之”。他认为，更切实可行的办法是“因版籍以定户口，则户口以制税粮，虽时有登降，而抛荒鲁莽、投卖强豪、逃匿隐漏之弊，民自不敢自贻以害”。^⑦ 也就是说，在彼时的情境下，一味地比照井田制的条文行事不能使小农免于土地兼并之苦，需另寻办法遏制兼并之风。他认为彼时土地兼并的发生，豪强并不是唯一的责任方，小农也有“抛荒鲁莽、投卖强豪、逃匿隐漏”的嫌疑，如果可以压实每家每户的税粮之责，小农就没有那么轻易地让出自己赖以生存的土地。

所以，在王夫之那里，“井田制”被区分为“井田之意”和“井田之制”，这种“制度精神—制度文本”的分析框架决定了他不会对井田具体制度如此看重。他在下面一段话中将这层意思阐释得更加清楚：

治道之极致，上稽《尚书》，折以孔子之言，而蔑以尚矣。其枢，则君心之敬肆也；其戒，则怠荒刻核，不及者倦，过者欲速也；其大用，用贤而兴教也；其施及于民，仁爱而锡以极也。以治唐、虞，以治三代，以治秦、汉而下，迄至于今，无不可以此理推而行也；以理铨选，以均赋役，以诘戎兵，以饬刑罚，以定典式，无不得此以得其宜也。至于设为规画，措之科条，《尚书》不言，孔子不言，岂遗其实而弗求详哉？以古之制，治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜，治今之天下，而非可必之后日者，君子不以垂法。故封建、井田、朝会、征伐、建官、颁禄之制，《尚书》不言，孔子不言。岂德不如舜、禹、孔子者，而

^① 黄宗羲：《明夷待访录》，清指海本，卷一。

^② 《孟子·滕文公上》，载朱熹：《四书章句集注》，第238—239页。

^③ 朱熹：《条奏经界状》，载于《晦庵先生朱文公文集》，民国八年上海商务印书馆四部丛刊景明嘉靖刻本，卷十九。

^④ 徐乾学：《资治通鉴后编》，清光绪二十四年富阳夏氏刻本，卷一百二十八。

^{⑤⑥} 王夫之：《宋论》，清道光二十七年听雨轩刻本，卷十二。

^⑦ 王夫之：《噩梦》，清光绪刻王船山先生四种本，卷一。

敢以记诵所得者断万世之大经乎？^①

这段话可以粗略分为两层看。前半段在讲“治道”是关键，后半段在讲“规画科条”不可必行于后世。他相信在变动不居的历史中存在一种“治道之极致”，它与君心、用贤教化等密切相关，如果可以将此治道之“理”推广而行，则上至三代、下至秦汉当无所不治。但他反对把这种“理”和具体的各项制度——如封建、井田、朝会完全等同起来。既然《尚书》、孔子都不曾告诉我们这些制度的“规画”“科条”，想必是怕后世以“记诵所得”断“万世之大经”。朱熹亦有过类似的表述：“又曰必井田、必封建、必肉刑，非圣人之道也。善治者，仿井田而行之而民不病，仿封建而使之而民不劳，仿肉刑而用之而民不怨。故善学者得圣人之意而不取其迹也。迹也者，圣人因一时之利而制之也。”^② 意为井田、封建、肉刑这些切实的制度，虽然是圣人根据时势而设计的良法，但后人却不能完全照本宣科，应该“得其圣人之意”而寓于后世之制，朱熹行经界的尝试，就是他将井田制中的圣人之意和他身处的现实相结合的一种实践。

至此，我们可以尝试对儒家内部关于“复井田”看法的异同做一小结了。就对井田制度的看法而言，以曾静、吕留良为代表的“复井田”阵营，在对井田制的具体制度的遵从上一丝不苟，认为井田制的制度原原本本地代表了“理”、“制度精神”和“治道”，不可根据“势”轻易更改和动摇“理”，在这一点上他们显得比其他的思想家要保守。王夫之等人反对照搬照抄井田制，强调需透过井田制的文本去领会井田制的精神。在王夫之看来，“理—势”对应着他所说的“制度精神—制度文本”和“治道—规画”，“理”是至关重要的，需要在“理”的指导下根据“势”调整具体的文本和规画。实际上，这两种看似相悖的理解显露出吕留良、王夫之等人共同采用了“理势分殊”的分析取向和认识方法，他们均赞成有一个高于“势”的“理”始终在发挥作用，正如井田制的存在，始终就在提醒着为政者要怀揣一颗富民安民、恢复圣人善治之心去衡量如何制定田制。如果与雍正所主张的“理势合一观”对比便可发现，理势合一与理势分殊之争已经超越了单纯的理论与分歧，体现了政统与道统之间的根本张力。尽管士大夫群体的具体主张不一，但他们普遍坚持理势分殊，并将“理”置于“势”之上，这种高度自觉的共性，恰恰是“双轨政治”中道统一脉的精神实质。

四、总结与余论

本文尝试通过《大义觉迷录》所载的田制论争片段，正面讨论雍正与中国传统儒家思想在井田制上展开的角力。认为雍正借由对井田制驳斥，希望重塑一种理势合一的统治观念，他主张并不存在所谓的超脱情势之理，对吕留良等人所固守的理势分殊的认识取向提出根本的质疑，意在说明作为君主的他所认定的理即是理，在皇权之外再无它理。^③ 吕留良、曾静等人对井田制的阐发，则代表着中国传统儒家思想希望延续贯彻井田制抑制土地兼并、实现耕者有其田的制度精神。从中我们可以观察到儒家政治思想“理势分殊”的认识取向，这一取向认为，无论情势如何，为政者都应遵守富民安民之理，不能否认存在着超脱情势之理，这种理本身对君主亦有约束之力。《大义觉迷录》所揭示的为政者和儒家思想就田制问题展开的交锋，是对“双轨政治”作为一种政治意识延续的生动展现。

借由《大义觉迷录》进入对儒家学者内部关于井田制的论争，能够更好地帮我们厘清对中国传统社会土地所有观的部分认知。正如上文所述，既有研究认为雍正彻底与“复井田”主张决裂，代表他认同私人占有即合法、国家无权重新主张公平分配的土地分配观念。这种分析某种程度上是对井田制作为一股思想力量的忽视和对雍正深层动机的误解。清儒黄以周说：“秦商鞅坏井田、开阡陌，而兼并之弊起。后之贤君臣，欲救是弊而卒不能救者，以井田之难复也。虽然，井田不能猝复，宜少近古，则限田之议尚矣。”^④ 黄以周的这段话总结了自秦至清田制变更和社会思潮间的关系。他认为，土地兼并之风因井田制从秦代开始不再具有合法

① 王夫之：《读通鉴论》，清同治四年湘乡曾氏金陵节署刻船山遗书本，卷末。

② 朱熹：《论孟精义》，清文渊阁四库全书本，卷五。

③ 唐君毅先生说：“此雍正所著之《大义觉迷录》，所据者全是圣经贤传、程朱义理，而所以行之者，则为一帝王之威势。以势行理，何理不摧？以势用理，何势不行？势即是理，何理可讲？故清初程朱之学，依势而行，亦依势而失其生气。”唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》，北京：九州出版社，2021年，第568—569页。钱穆先生亦说：“惟清代文字狱屡起，尤如雍正朝之吕留良案，颁布《大义觉迷录》于全国之学宫，是显欲兼道统于治统。”钱穆：《中国学术思想史论丛（九）》，北京：九州出版社，2011年，第54—55页。

④ 黄以周：《徵季杂著》，载黄式三、黄以周：《黄式三黄以周合集》（第十五册），上海：上海古籍出版社，2014年，第414页。

性而大为盛行，后代贤明之人希望遏制土地兼并的趋势，努力使小农不受豪强侵夺，耕者有其田，但井田制被废除之势已成，很难在既有的利益分配格局下一蹴而就地复原古制。于是大家退而求其次，提倡限制个人所有的土地面积，努力保护小农户的利益，如此可以追求“天下无无田之户，无甚贫之民，无不耕之家”^①。换句话说，井田制作为一种制度精神和理想形态始终在发挥着切实影响，它意味着永远有一个高于“势”的“理”在限制和指导君主如何确保土地分配和民众生存状态。雍正所明确忽略或反对的恰恰是儒家理解井田制所采取的理势分殊的认识取向，而这，或许是井田制真正的精神所在。

让我们就此回到对双轨政治的讨论中去。上文已指出，在费孝通看来，儒家思想中政统和道统分离并行的政治思想是支持双轨政治作为一种政治意识存在的核心，但因为费孝通对于以道统影响政统的观念在传统社会的延续早就不抱有希望，故而他觉得若要寻找焕新这一自下而上轨道的方法，必然不能向双轨政治内部而求。他曾明确地说：

最后我想补充说明的就是在传统结构中自下而上的轨道是脆弱的；利用无形的组织、绅士之间的社会关系，去防止权力的滥用，不但并不能限制皇权本身，而且并不是常常有效的。这也是绅士自身腐化的原因。他们可以利用这种政治上的地位去谋私利，甚至倚势凌人，鱼肉小民。这种无形轨道没有道理加以维持，更谈不到加强。从这方面说，我实在没有对这种机构“恋恋不舍”。^②

费孝通认为，没有思想力量的绅士是脆弱的，他们无法肩负起自下而上一轨的建设和运行，唯有“学习英美的代议制”才能维持双轨政治结构的健全。^③本文恰恰希望说明的是，儒家士大夫始终在以自己的方式传承着这股思想力量。就田制问题而言，中国传统儒家思想中始终保留了由井田制所奠定的国家对小农在土地上所负有的深重责任意识，它不为情势所变、不为权势所动，它坚信这是亘古不变的理和道。而与此同时，在这一道与理的精神之下，同时有着对于现实之“势”的考量和照应，不断努力寻找方法在“时势”之下重新维护和实现这一“理”，但是绝非像雍正所主张的那般“以势代理”“理势合一”，也即不会完全“随势飘荡”，随风逐流。儒家政治思想所秉持的此种理势分殊的认识取向，就是对双轨政治作为一种政治意识延续的最好注解。

〔本文系教育部重大项目“十至十三世纪政治与社会再探研”（22JJD77005）子课题“国家治理形态的社会科学分析”的阶段性成果〕

（责任编辑：朱颖）

Identification of the Relationship between Principle and Situation and Dual-Track Politics

—— A Discussion Based on the Land System in *The Record of an Awoke Scholar*

SONG Dandan, LING Peng

Abstract: The “dual-track politics” proposed by Fei Xiaotong has the dual connotations of political structure and political consciousness. The interaction between Yongzheng and the Confucian intellectuals over the well-field system in *The Record of an Awoke Scholar* (《大义觉迷录》) vividly demonstrates the continuity and power of dual-track politics as a political consciousness. Emperor Yongzheng refutes the well-field system with the “unity of reason and situation” view that the disparity between the rich and the poor is “the natural reason and situation”, which shows a break with the “separation of reason and situation” orientation of Confucianism. His deeper intention was to dissolve the legitimacy of Confucian orthodoxy. The essence of the Confucian intellectuals’ defence and elaboration of the square-fields system was that they wished to put the meaning of the square-fields system to make the people live in peace and contentment in the system of future generations. In this sense, the political structure of traditional Chinese society has always been dual-track.

Key words: dual-track politics, rule orthodoxy and Confucian orthodoxy, *The Record of an Awoke Scholar*, the square-fields system

① 黄以周：《徵季杂著》，载黄式三、黄以周：《黄式三黄以周合集》（第十五册），第416页。

②③ 费孝通：《再论双轨政治》，载费孝通：《乡土中国 生育制度 乡土重建》，第396页。