

# 从《诗经·甘棠》事志考释到送法下乡\*

徐忠明

摘要:《诗经·甘棠》一诗,作于西周初年,原本只是一首召南百姓追念曾经施与他们恩泽的爱民官员——召公奭的抒情诗,与“甘棠听讼”并无必然关联。可是在汉儒的注疏中,原本形象抽象模糊的召公,却被建构成一个追慕王道政治理想的道德家,以及深入民间听讼决狱的苦行者。召公听讼断狱,乃是《甘棠》所述之“事”;召公爱恤百姓以及百姓因报恩而思念召公,则是《甘棠》所述之“志”。但是这种具体的“事”与“志”,并非源自《甘棠》本身的记述,而是出于汉儒的刻意建构。汉儒之所以将二者联系起来,或许是因为这首反映周初“德教”政治兴起的抒情诗,恰好与汉代儒家政治的逐步兴起吻合,既昭示了儒家政治理念的复活,也预示了循吏政治实践的来临。然而从古典中国循吏的司法实践来看,虽然“送法下乡”有其自身的必要性与合理性,但是同样有着自身难以克服的问题。循吏“送法下乡”,实际上也不是一种常规化与制度化的安排,只是一种“因人而异”的非常举措。

关键词:甘棠;听讼;汉儒;循吏;送法下乡

在当下中国的司法话语与司法实践的语境中,围绕“送法下乡”这个问题,近来学界颇有议论,相关学术成果也很受关注。<sup>①</sup>如今,可以说是上有官方推波,下有学者助澜,弄得很有一些声势。据我的初步观察,学者热衷研究“送法下乡”的旨趣有四:一是彰显和落实社会主义中国“司法为民”的政治目标,这与国家推行的意识形态有关,也是“送法下乡”的正当性依据;二是着眼目前中国农村地区的政治、经济、社会以及文化的特殊格局,这与现实情势有关,乃是论证“送法下乡”必要性的理由;三是延续红色政权建设时期“马锡五审判方式”的历史传统,这似乎与论证策略有关,也是借鉴和检验“送法下乡”的历史性资源;<sup>②</sup>其四,基于中国关怀的学术姿态,内含中国学术研究本土化的追求。其中,导致“送法下乡”举措得以推行的根本原因,恐怕还是当下中国农村地区的特殊格局。在那里,由于地理环境的制约,造成了交通和经济的滞后,也影响了资源和人才的流向,从而区隔了城市社会与乡土社会在法律制

作者简介:徐忠明,法学博士,中山大学法学院教授。

\* 本文是徐忠明所承担的国家社科重点项目《明清时期中国司法构造及运作原理研究》(10AFX05)和广东省哲学社会科学一般项目《明清时期法律知识的传播与接受》(GD10CX02)的初步成果。

① 苏力可谓代表性的学者,他所出版的《送法下乡:中国基层司法制度研究》(中国政法大学出版社2000年版)一书,影响广泛。10年之后,该书在北京大学出版社出版了新版。期间,苏力还发表了若干与这一课题相关的其他论文,“透视中国农村的司法需求”载氏著《制度是如何形成的》,北京大学出版社2007年版,第110-119页;“崇山峻岭中的中国法治”载《清华法学》2008年第3期,等等。另外,对当代中国农村基层司法实践,也有不少研究成果问世,这里不便枚举。

② 正是在这种语境中,马锡五审判方式被重新激活了,也发表了几篇重要的论文。参见范愉“简论马锡五审判方式——一种民事诉讼模式的形成及其命运”载《清华法律评论》第2辑,清华大学出版社1999年版;强世功“权力的组织网络与法律的治理化——马锡五审判方式与中国法律的新传统”载《北大法律评论》第3卷第2辑,法律出版社2000年版,第1-61页;曾益康“从政治与司法双重视角看‘马锡五审判方式’”载《西南政法大学学报》2009年第4期;李娟“马锡五审判方式产生的背景分析”载《法律科学》2008年第2期。早期的研究成果则有:张希坡《马锡五审判方式》,法律出版社1983年版。

度上的互动。就此而言,所谓“送法下乡”不但是一种加强城乡之间法律互动的举措,而且也是一场以现代法律来改造乡村礼俗的“移风易俗”的运动。实际上,我们可以将“送法下乡”视为这场“移风易俗”运动的一项日常活动。

但问题是,从宽泛角度来看,所谓“送法下乡”云云,实际上是一种具有普遍意义的司法现象,在中外历史上都曾有过这样的例证。比如,在一定程度上,诺曼征服之后英国出现的巡回法庭,除了在政治上实现“法律统一”这个意图之外,同样具有方便民众诉讼的社会功效,可以说也是一种“送法下乡”的实践。再如,在“勤政爱民”的政治道德指引下,古典中国也有关于“送法下乡”的话语表达与司法实践,值得引起我们的关注。

必须说明的是,本文重视与关注古典中国“送法下乡”的表达与实践,并非意欲从中借鉴什么历史的经验教训,以为当下中国司法实践的本土资源,而是希望藉此展现古典中国人们表彰与推行“送法下乡”的社会背景与内在机制。也就是说,本文的根本旨趣乃是理解古典中国的“送法下乡”,而非寻找可资借鉴的本土资源。据此,本文的核心议题如下:一是梳理古典中国“送法下乡”的历史脉络;二是检讨古典中国“送法下乡”的实践故事;三是揭示古典中国“送法下乡”可能存在的某些问题。

### 一、从《诗经·甘棠》事志考释说起

我们知道,经由孔子删定之后的《诗经》,虽然只有区区三百首,但其中包罗的问题则非常广泛,涉及宗教、政治、风俗、制度等等。面对如此广泛的议题,如何给出合理的解释,古往今来的文人学者可谓耗尽了心血。而“诗无达诂”一言,则意味着很多问题难以达成共识。雪上加霜的是,鉴于《诗经》既是一种文学样式的诗,又是一种“舆论纪事”的史。不用说,对其中的“事”与“志”的诠释和考订,更是难上加难。我想,这样的争论必将继续下去。所以,本文不拟参与这种争论。在此,笔者仅在古今学者的《诗经》的注疏和研究的基础上,围绕《甘棠》一诗指涉的“事”与蕴含的“志”进行相关的讨论,<sup>①</sup>以期给出古典中国“送法下乡”的早期渊源与思想倾向。

为了便于讨论,先把《诗经·召南·甘棠》抄录如下:

蔽芾甘棠,勿剪勿伐,召伯所茇。

蔽芾甘棠,勿剪勿败,召伯所憩。

蔽芾甘棠,勿剪勿拜,召伯所说。

现在,再来稍作疏解。据我的阅读,在《甘棠》的注疏传统中,关键争论约有以下几点。

1. “蔽芾”的含义。毛诗“蔽芾,小貌。”郑笺和孔疏皆作如此解释<sup>[1] [P. 287]</sup>。对此,欧阳修提出了质疑。他说“蔽”是“能蔽风日”的意思,而“芾”则是树枝“茂盛”的样子。据此,所谓“蔽芾”,乃指大树茂盛。只有这样,才能“俾人舍其下也。”<sup>②</sup>其后,这种解释似乎成了主流观点。譬如,程俊英和蒋见元《诗经注析》释作“树木高大茂密。”<sup>[2] [P. 93]</sup>杨伯峻则说:甘棠“为乔木,高达十公尺。”<sup>[3] [P. 1572]</sup>但植物学资料则显示,甘棠大约只有5-10米,<sup>③</sup>很难说是高大树种。然而,王夫之《诗经稗疏》却有不同解释。他说:“棠、杜皆楂梨也,木色白者味甘,色赤者味酸涩,今人以接梨树者。其树高不过寻丈,叶近下生,枝刺繁密,故曰‘蔽芾’。”<sup>[4] [P. 46]</sup>所谓“寻丈”根据唐代司马贞《史记·张仪列传》“索隐”解释“七尺,曰寻。”如果将唐制折换成现制,大约是两米多一点。另外,潘富俊《诗经植物图鉴》也说:甘棠是一种落叶灌木或小乔木,可以用作庭园树或栽作绿篱<sup>[5] [P. 45]</sup>。这样一来,甘棠究竟是“大”抑或是“小”的树种,也就成了问题。不过,如果将“蔽芾甘棠”释作“枝叶遮盖的矮小甘棠”,仍然是一种可以接受的解释。因为,在

① 必须指出的是,这里的“志”与“事”不仅是指《甘棠》本身蕴含的,也是后世儒家在解释《甘棠》时有意无意添赋上去的。对本文来讲,这种“添赋”具有特别重要的意义,因为它们展现了数千年来儒家学者对《甘棠》一诗的基本看法,从而形成了他们对《甘棠》蕴含的“志”和“事”的表达传统。

② 欧阳修《诗本义》卷十三·一“义解”四部丛刊三编景宋本。

③ ④ ⑤ 关于“棠梨”“杜梨”和“棠杜梨”等的植物学介绍,参见中国科学院中国植物志编辑委员会《中国植物志》第36卷,科学出版社1974年版,第363、366-367页。

创作《甘棠》一诗时,它们可能是一些幼树;或者,那是一种相对矮小的树种,毕竟5-10米的说法,似乎也意味着甘棠当中还有一些比较矮小的树种。更进一步说,把甘棠释作矮小的乔木,与我们对诗“志”本身的理解,也没有什么妨碍。据此,说《甘棠》者可以不必过分拘泥。

2. “茝”和“说”的字义。实际上,将“蔽芾”释作“高大茂盛”与“茝”、“说”有关,必须略作解释。郑笺“茝,草舍也;”毛诗“说,舍也;”郑笺“说,舍也。”<sup>[1]</sup> (P. 287-288) 不少学者认为,既然能在树荫下搭草舍憩息,树木自然必须“高大茂盛”才有可能。这种解释逻辑,好像很难反驳。但问题是,“舍”字是否只能这么理解?非也。孔疏“舍,草止也。军有草止之法,然则茝者,草也。草中止舍,故云茝舍。”<sup>[1]</sup> (P. 287) 可见,所谓“草舍”或“舍”乃是草地休息的意思。联系起来理解,即是召公在略能遮蔽风日的甘棠下憩息。总之,“茝”和“说”的核心意思,实际上可以落实到“憩”上来。而《甘棠》之所以用三个不同的字来表达召公行巡途中临时憩息甘棠之下的情形,无疑是出于修辞上的考虑。另一方面,如果我们从《甘棠》的“志”或“旨”的角度来理解,那么这种行巡途中的临时憩息,事实上根本没有必要搭建草舍,否则反而与召公“爱民”的德性不甚切合。<sup>①</sup>

3. “召伯”是谁?毛诗“召伯,姬姓,名奭,食采于召,作上公,为二伯,后封于燕。”<sup>[1]</sup> (P. 287) 鲁诗:“燕召公奭与周同姓,武王灭纣,封召公于燕,成王时入据三公,出为二伯,自陕以西,召公主之。”<sup>[6]</sup> (P. 83) 司马迁《史记·燕召公世家》也有记述“召公奭与周同姓,姓姬氏。周武王之灭纣,封召公于北燕,其在成王时,召公为三公。自陕以西,召公主之;自陕以东,周公主之。”据此,所谓“三公”,是指周公、召公和太公望或毕公高,<sup>②</sup>他们是周初著名的“文王四友”;所谓“二伯”,当指周公与召公。据此足见,召伯即是西周初年常常与周公旦并列的召公奭。对此,汉儒均无异说,孔疏也是如此。但是后世学者以为不确,因为《诗经》中的“公”与“伯”犁然有别,不得牵混。故而他们认为,所谓“召伯”,应该是指周宣王和周厉王时代的重臣召伯虎,而非西周初期的召公奭。<sup>③</sup>

或许,解决这个疑问的办法有五:

一是厘定“公”与“伯”的用法。首先,前引“入据三公,出为二伯”似乎表明,两者是各有所指<sup>[7]</sup> (P. 80-81)。具体讲,就朝廷秉政的身份而言,可以称作“公”;而从采邑侯伯的身份来看,则可以叫做“伯”。其次,更可注意的是,由于《甘棠》是抒写召南民众对召公遗爱的追念,故而用“伯”来称呼,显然更加符合作者的身份。再次,虽然召伯虎在《诗经》中有被称为“伯”的例证;<sup>④</sup>但是在其他史书中也有被称作“公”的情形,而且多数是用来称呼召伯虎在朝廷秉政时的身份。<sup>⑤</sup>最后,仅仅以“公”与“伯”的用例这一孤证来考订“诗主”的身份,在考证方法上是否得当,也是一个不小的问题。我很怀疑,难道像司马迁和“三家诗”作者等这样一些博学通儒,竟然没有一点常识而将称谓都弄错了?

二是《诗经》的用例。陆侃如和冯阮君曾经从《诗经》所写“召伯”与“召公”的用例中得出结论:凡

① 在《诗经稗疏》中,王夫之表达了不同意见。他说“侯伯巡行,必有馆舍。官司共事,即令入邑,何至妨民蚕桑?如其踞坐山麓,麀麀鸟集,不近人情,过为饰俭,不亦上下无章,辱朝廷而羞当世之士乎?且其听讼也,将裹服以听之乎?抑必服命服以莅之邪?弁芾而坐灌莽之间,是所谓‘朝衣朝冠坐于涂炭’也。”王夫之《诗经稗疏》卷一“召南·蔽芾甘棠”第47页。王夫之的驳论,或许失之拘泥,他似乎并没有考虑“侯伯微服出行”的可能性。从解读“诗志”来讲,过分坐实,有时也颇煞风景。另外,即使承认《诗经·甘棠》属于叙事诗,纪事性强,但是我们也大可不必事事坐实。何况,《甘棠》一诗是抒情诗,它是召南民众用以抒发追念和缅怀召公“遗爱”之情,措辞和结构显示出了婉约的风格。当然,我不清楚西周礼制是否硬性规定,公侯出巡必须穿戴“朝衣朝冠”,否则属于违反礼制的行为。即使必须穿戴“朝衣朝冠”,难道召公就完全没有坐在甘棠树下憩息的可能吗?说到底,“诗经时代”离开我们已经非常遥远,而且《甘棠》的措辞也很精炼,因此在解读《诗经》时追求细节上的确定无疑,在很多情况下已不可能。据此,从《甘棠》一诗的基本要旨入手进行解读,或许是一种比较可行的解释方法。

② 对此,我们从《史记·周本纪》中“武王即位,太公望为师,周公旦为辅,召公、毕公之徒左右王,师修文王绪业”的记载,可以获得这样的推论。

③ 参见程俊英、蒋见元《诗经注析》中华书局1991年版,第38页;更为详尽的资料梳理,参见季旭升《“诗经”研究也应走出疑古时代》,载陈致主编《跨学科视野下的诗经研究》,上海古籍出版社2010年版,第183-188页。

④ 参见《诗经》中的《小雅·黍苗》和《大雅·江汉》和《召旻》等篇。另外,考古出土的“琯生簋”也称“召白(伯)虎”。铭文内容,参见冯时《“琯生簋”铭文研究》,载《考古》2010年第1期。

⑤ 参见《左传·僖公二十四年》、《国语·周语上》、《史记·周本纪》等的记载。

是称“伯”者,均指召伯虎;凡是称“公”者,都是召公奭。具体讲,提到召伯的诗包括《甘棠》和《小雅·黍苗》、《大雅·崧高》三首,提到召公的诗乃是《大雅·江汉》和《召旻》两首。值得指出的是,细审《江汉》所述“文武受命,召公维翰。无曰予小子,召公是似”和《召旻》所记“昔先王受命,有如召公,日辟国百里。今也日蹙国百里”的行文风格和引用旨趣与提到召伯的诗句,可以说是完全不同;称呼“公”,似有“敬称”的意味。因此,拿来作为区别召公奭与召伯虎的身份证据,可能并不合适。另外,提到召公的《江汉》和《召旻》两诗的语气,倒是非常相似。这是否说明了,到底是用“伯”抑或是用“公”来称呼“诗主”身份,要看措辞的场合和旨趣,很难一概而论。

三是借助出土文物考订召公奭与召伯虎的世系。通过考证清末出土的“梁山七器”的铭文,季旭升认为:周代早期的燕君所作铜器已将自己的祖先召公也称为召伯。<sup>①</sup>稍可留意的是,这一世系的叙事视角也是基于采邑侯伯的身份。或许称“公”称“伯”在当时并没有严格的礼制约束。成康之后,凡是王室的执政卿士都可以称“公”,享受公爵待遇。到了孔子删定《诗经》的时代,“公”称谓更加普遍,可以作为诸侯的通称,只不过它已经不是爵称,而仅仅是一种荣誉称号,是尊称。另外,王畿内外均有“伯”<sup>[8]</sup>。

四是考订陕西和陕东的地望。郑玄在《周南召南谱》中写道“周召者,《禹贡》雍州岐山之阳,地名。”<sup>[1][P.264]</sup>日本学者冈村繁注曰“‘雍州’是古代九州之一,今陕西省与甘肃省的交界之地。”<sup>[9][P.47]</sup>可见,这是一个范围不大的区域。郑玄接着又说“文王受命,作邑于丰。乃分岐邦周召之地,为周公旦、召公奭之采地,施先公之教于已所职之国。”孔疏释曰“丰,在岐山东南三百余里,文王既迁于丰,而岐邦地空,故分赐二公,以为采邑也。”<sup>②</sup>如果这一解释可信,那么《甘棠》所系的召南,应该是指这一特定区域。据此,召伯当指召公奭,而非召伯虎。当然,问题没有那么简单。因为在“二南诗”中,涉及江汉地区,包括河南、湖北和四川等地。但是也有学者认为,这些地区显然不是西周早期所能涵盖。<sup>③</sup>如若这样,那么《甘棠》中的召公,也就只能是指召伯虎了。<sup>④</sup>然而,这一结论来得可能有些草率。因为早在成王时期,已有“召公为保,周公为师,东伐淮夷”的记载(《史记·周本纪》)。这恐怕是难以辩驳的事实。陈致也说“召公曾经到南方视察或征伐诸国。”又说“召公的后代其他召公也曾经略江汉。”<sup>⑤</sup>可见,周人巡行、征服、经营江汉地区,历时颇久。

五是理清召公奭和召伯虎为政功绩的基本特点。毫无疑问,召公奭和召伯虎都是周代名臣,也是西周政治舞台上的活跃人物,可谓功在社稷,故而民众作诗追念他们,乃是理所当然的事情。因此,司马迁《史记·燕召公世家》对召公奭的总评是一个“仁”字。在儒家思想脉络中,“仁”的核心就是“爱”;而且,这种“爱”是惠泽民众的。在政治上,我们可以用“仁政”或“德政”<sup>⑥</sup>来概括,用以指称“爱民”的政治实践和政治理想。也正是在这样一种语境中,召公才得到了被爱者(百姓)的追念,这无疑道德情感

① 参见季旭升“《诗经》研究也应走出疑古时代”,载陈致主编《跨学科视野下的诗经研究》,上海古籍出版社2010年版,第201页。值得我们注意的是,同样是考证“梁山七器”的世系记载,也有学者认为“召伯并非召公”。参见何幼琦“召伯其人及其家世”,载《江汉考古》1991年第4期。

② 阮元校刻《十三经注疏》,中华书局1983年影印版,第264页。相关召公采邑地望的考证,也见王彩梅“召公奭与西周燕国的建立”,载《北京社会科学》1994年第3期。

③ 例如,傅斯年指出“记南国开辟事最早见者是‘昭王南征不复’,其前在成康时如何形状,现在全无明文可见。”参见《诗经》讲义稿,载《傅斯年全集》第2卷,湖南教育出版社2003年版,第168页。

④ 具体资料,参见季旭升“《诗经》研究也应走出疑古时代”,载陈致主编《跨学科视野下的诗经研究》,上海古籍出版社2010年版,第183-188页。

⑤ 陈致《从礼仪化到世俗化:〈诗经〉的形成》,上海古籍出版社2009年版,第238页。关于“二南诗”地望的详尽考证,参见同书,第234-259页;另见季旭升“《诗经》研究也应走出疑古时代”,载陈致主编《跨学科视野下的诗经研究》,上海古籍出版社2010年版,第194-199页。

⑥ 徐元瑞对“仁政”和“德政”作了微妙的区别,他说“仁政”是“爱人利物者”;而“德政”则是“利泽施民者”。参见徐元瑞《史学指南》(外三种),浙江古籍出版社1988年版,第29页。事实上,这种区别的意义不大,因为“仁政”或“德政”的根本要义,都是用以表达“爱民”的政治理想。

上的“报”；其中，可能还包含着一定的宗教意味或宗教情感。<sup>①</sup>总之，它与《甘棠》蕴含或表达的“志”可谓若合符节。至少，在汉儒以来关于《甘棠》一诗的主疏系统中，基本上是这样来理解和解释“诗志”的。当然，读者可能要问：此乃因为司马迁已经认定《甘棠》中的召伯是召公奭，所以得出上述结论并不困难；而且在方法上，属于循环论证。但是，倘若认定《甘棠》缅怀的对象是召伯虎，那么我们就只能得出召伯虎的为政特色同样也是一个“仁”字。为了摆脱这一困境，似有必要另谋解决问题的出路。

4. 《甘棠》的旨趣。西周得以兴起的原因，实际上与文王和周公等人重视和推行德治教化深有关系。笔者姑且以《史记》为例证：(1)“西伯积善累德，诸侯皆向之。”(2)“西伯阴行善，诸侯皆来决平。于是虞、芮之人有狱不能决，乃如周。入界，耕者让畔，民俗皆让长。虞、芮之人未见西伯，皆惭，相谓曰：‘吾所争，周人所耻，何往为？只取辱耳。’遂还，俱让而去。”到了西周初年，这种“德教”进程还在不断推进。故而(3)“武王即位，太公望为师，周公旦为辅，召公、毕公之徒左右王，师修文王绪业。”(4)“成王自奄归，在宗周，作多方。既绌殷命，袭淮夷，归在丰，作周官。兴正礼乐，度制於是改，而民和睦，颂声兴。”以致于出现了(5)“成康之际，天下安宁，刑错四十馀年不用。”<sup>②</sup>以及(6)“成王在丰，天下已定，周之官政未次序，于是周公作《周官》，官别其宜。作《立政》，以便百姓。百姓说。”<sup>③</sup>可见，这是一个因推行德教而百姓向化的时代。就此而言，郑玄《周南召南谱》所谓“文王受命，作邑于丰。乃分岐邦周召之地，为周公旦、召公奭之采地，施先公之教于已所职之国。武王伐纣定天下，巡守述职，陈诵诸国之诗，以观民俗。六州者，得二公之德教犹纯。故独录之，属之大师，分而国之。其得圣人之化者，谓之周南；得贤人之化者，谓之召南。言二公之德教，自岐而行于南国也。”恰好与《甘棠》的旨趣吻合。易言之，我们只有将《甘棠》一诗置于西周初年这种“德教”的政治语境中来把握，才能真正体会《甘棠》蕴含的“志”或所要表达的“旨”。

作为比较，我们可以再来考察一下召伯虎时代的政治文化环境。实际上，到了昭王时期，西周已经逐渐出现了颓势，朝政也出现了日趋败坏的局面。《史记·周本纪》有如下记述：(1)“昭王之时，王道微缺。昭王南巡狩不返，卒於江上。”(2)穆王之时，继续表现出“王道衰微”的景象，其结果是“诸侯有不睦者，甫侯言於王，作修刑辟。”(3)厉“王行暴虐侈傲，国人谤王。召公谏曰：‘民不堪命矣。’王怒，得卫巫，使监谤者，以告则杀之。其谤鲜矣，诸侯不朝。”到了“三十四年，王益严，国人莫敢言，道路以目。”而且导致了国人“乃相与畔，袭厉王。厉王出奔於彘”的可悲结局，于是“召公、周公二相行政，号曰‘共和’。”(4)共和十四年，厉王死于彘，太子静即位，是为宣王，周公和召公“二相辅之，修政，法文、武、成、康之遗风，诸侯复宗周。十二年，鲁武公来朝。”但是“宣王既亡南国，乃料民於太原。仲山甫谏曰：‘民不可料也。’宣王不听，卒料民。”不烦多言，召伯虎所处的时代，已经是一个“王道”持续“衰微”的时代，也是一个诸侯“不睦”和国人相继“反叛”的时代；其间，虽然召伯虎等人在修复王道政治的“遗风”上作出了努力，但是已经难以挽回这种“由盛而衰”的局势，即使借助“刑辟”也是如此。

然而，仍有学者坚持认为，在“周衰楚盛”的格局下，“召伯虎之功不得保持，国人思之”，从而作了《甘棠》之诗。<sup>④</sup>陈俊英、蒋见元也同样认为“召虎辅助周宣王征伐南方的淮夷，老而从平王东迁，颇著功绩，人们作《甘棠》一诗怀念他。”<sup>[2][P.38]</sup>虽然这种解释看起来很有道理，但是仔细推敲起来，还是略嫌牵强。倘若比较一下被人们视为叙述周宣王命令召伯虎征伐淮夷的《诗经·大雅·江汉》一诗，即可清楚看到，它与《甘棠》的内容和风格迥然不同；换言之，以《甘棠》那种非常婉约的语词与柔和的节奏来怀

① 笔者之所以说，对召公之“报”可能还包含了宗教意味或宗教情感，是因为，其一，“报”的原意乃是祭祀神鬼和祖先；其二，在下面将要讨论的“孔子论诗”中，民众对召公之“报”也蕴含着宗教情感；其三，在下文提到的那些将“甘棠”视为“社树”的解释中，这种意味也就更加鲜明。关于“报”在传统中国文化中的意义的详尽考释，参见杨联陞《原报》和《报——中国社会关系的一个基础》，载氏著《中国文化中报、保、包之意义》，香港中文大学出版社1987年版，第5-10页，第49-74页。

② 以上五条摘自《史记·周本纪》。

③④ 这条摘自《史记·鲁周公世家》。Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

④ 傅斯年《〈诗经〉讲义稿》，载《傅斯年全集》第2卷，湖南教育出版社2003年版，第203页。

念一位征伐淮夷的重臣召伯虎 实在是很不相宜。与此相反,如果用来抒发召公在推行“德教”过程中蕴含的“爱民”情意,以及民众对于这种“遗爱”的感念之情,那么《甘棠》一诗的风格——措辞和韵律,确实是让人感到回味无穷。对此,我们只要从“勿伐”、“勿败”以及“勿拜”的不同字义中稍作体察,也就可见一斑了。清人方玉润曾经指出“他诗炼字一层深一层,此诗一层轻一层,然以轻而愈见其珍重耳。”<sup>①</sup>这一说法很有见地。当然,如若意欲了悟其中的奥妙,那就必须仔细解析“伐”、“败”和“拜”三字在《甘棠》中的用法。陈子展分别释作:斫伤、敲击和攀扒<sup>[10] (P.44-45)</sup>;程俊英和蒋见元释作:砍伐、摧毁和拔掉。<sup>②</sup>两说相较,前者见长。从中可以让读者体贴出作者对毁伤“甘棠”的情感层次,虽然毁伤一层轻于一层,但是作者珍重“甘棠”的情感却是一层深于一层。这种修辞上的微妙对比,就取得了一种相反相成的抒情效果。换言之,民众因召公的“遗爱”而感念他,从而产生了“爱屋及乌”的情感,以致对任何毁伤“甘棠”的行为都予以禁止,诚可谓爱之愈深,禁之愈严。

通过上述简要的考证和梳理,综合起来,笔者以为《诗经·召南·甘棠》一诗,作于西周初年,那是一个推行“德教广被”的时代,也是一个百姓向化的时代,更是一个被后世儒家所极力推崇和赞美的“王道兴盛”的时代。而“德教”的情感基础,则是“爱民”。正因为召南民众深受这种“爱民”的滋润,也感念这种“遗爱”的恩惠,故而作《甘棠》一诗来缅怀这个曾经施与他们恩泽的爱民官员——召公奭。

## 二、从《诗经·甘棠》到送法下乡

经由前面的考释,我们可以看到,在《甘棠》一诗中,实际上并没有直接叙述“送法下乡”的事迹,可以说一点影子都没有,而只是简单描述了召公在略能“遮蔽风日”的甘棠树下憩息的情形,以及抒发民众禁止毁伤甘棠树的情感。至于召公为什么在甘棠下憩息?百姓又为什么禁止毁伤甘棠?对于个中原因,仅仅凭借阅读《甘棠》本身,恐怕是弄不清楚的。据此,要想把《甘棠》与“送法下乡”联系起来,无疑还要考究后世儒家学者的注疏,以期领略他们对“送法下乡”的表达与态度。就此而言,《甘棠》一诗的叙述究竟是否属实,说到底,这并不是本文特别关心的重点。之所以笔者在上面费了不少笔墨予以考订,是因为它们可以帮助我们深入理解《甘棠》事志出现变化的脉络和原因。总之,本文的旨趣乃是,追溯一下古典中国“送法下乡”的思想表达,以及汉魏以降的司法实践。

1. 《甘棠》注疏与送法下乡的关系。实际上,早在孔子“删诗”之前,就已经出现了援引和解释《诗经》的传统,只是我们对这一解释传统的细节尚不清楚。但是无论如何,它们对孔子“删诗”和“论诗”的活动,肯定产生了或深或浅的影响。查考《左传》一书,我们可以读到三次对《甘棠》的“引诗”或“赋诗”的记载,这是“诗教”的早期例证,可是丝毫没有见到《甘棠》与“听讼折狱”有何关联。<sup>③</sup>删定《诗经》的孔子,对《甘棠》倒是情有独钟,曾经多次提到《甘棠》一诗。请看《上海博物馆藏战国楚竹书》的记载:

第10号简《关雎》之怡,《樛木》之时,《汉广》之智,《鹊巢》之归,《甘棠》之报,《绿衣》之思,《燕燕》之情,曷?曰终而皆贤于其初者也。

第13号简《甘[棠]》……

① 方玉润《诗经原始》,李先耕点校,中华书局1986年版,第102页。另见乔秋颖《〈诗经·召南·甘棠〉“拜”字解》,载《古汉语研究》2003年第2期。

② 参见程俊英、蒋见元《诗经注析》,中华书局1991年版,第39-40页。顺便一提,正是由于程俊英和蒋见元将“伐”、“败”以及“拜”分别释作“砍伐”、“摧毁”和“拔掉”,也即对于“甘棠”的毁伤越来越重,所以他们才会批评方玉润“长于分析,短于训诂,盲从宋儒之说,故有此失。”同书,第39页。

③ 请看如下记载:(1)襄公十四年(公元前559):“秦伯问于士鞅曰‘晋大夫其谁先亡?’对曰‘其栾氏乎!’秦伯曰‘以其汰乎?’对曰‘然。栾黶汰虐已甚,犹可以免。其在盈乎!’秦伯曰‘何故?’对曰‘武子之德在民,如周人之思召公焉,爱其甘棠,况其子乎?栾黶死,盈之善未能及人,武子所施没矣,而黶之怨实章,将于是乎在。’秦伯以为知言,为之请于晋而复之。”(2)昭公二年(公元前540):“春,晋侯使韩宣子来聘,且告为政而来见,礼也。观书于大史氏,见《易》、《象》与《鲁春秋》,曰‘周礼尽在鲁矣,吾乃今知周公之德与周之所以王也。’公享之。季武子赋《绵》之卒章。韩子赋《角弓》。季武子拜,曰‘敢拜子之弥缝敝邑,寡君有望矣。’武子赋《节》之卒章。既享,宴于季氏,有嘉树焉,宣子誉之。武子曰‘宿敢不封殖此树,以无忘《角弓》。’遂赋《甘棠》。宣子曰‘起不堪也,无以及召公。’”(3)定公九年(公元前501):“郑骞杀邓析,而用其《竹刑》。君子谓子然‘于是不忠。苟有可以加于国家者,弃其邪可也。’”《静女》之三章,取彤管焉。《采芣》,何以告之。取其忠也。故用其道,不弃其人。《诗》云‘蔽芾甘棠,勿剪勿伐,召伯所茇。’思其人,犹爱其树,况用其道而不恤其人乎?子然无以功能矣。”

第15号简:……及其人,敬爱其树,其褒厚矣。《甘棠》之爱,以邵公……。

第16号简[《甘棠》之保(报)敬]邵公也。《绿衣》之忧,思古人也。《燕燕》之情,以其笃也。

第24号简:……吾以《甘棠》得宗庙之敬,民性固然,甚贵其人,必敬其位,悦其人,必好其所为,恶其人者亦然。<sup>[11] [P. 139-154]</sup>

首先,必须说明:(1)征引的文字已经学者的隶定和订补;其中,方括号里的文字,即是订补的内容。(2)第15号简之前尚有与第13号简连续的文字,学者推测可能是“《甘棠》思及其人……”<sup>[12]、[13]</sup>这样的句式。其次,孔子心目中的《甘棠》的“志”或“旨”,与《左传》的解释非常切合,应该说是同一历史语境下的产物;或者说,孔子的解释基本上延续了《左传》的传统。仔细审读起来,我们可以发现,孔子心目中的《甘棠》一诗,凸显的是召公之德以及百姓对于召公之德的敬和报,而且召公也因此得以进入庙堂,享受人们的祭拜,从而获得了宗教意义,所谓“吾以《甘棠》得宗庙之敬”,即是证据。更可注意的是,孔子论诗,与《孔子家语》的记载也颇一致。这说明了,被人们视为“伪书”的《孔子家语》,并非完全出自作者的向壁虚构,而是另有所据。在《孔子家语·庙制》中记有“孔子曰:‘……《诗》云:蔽芾甘棠,勿剪勿伐,召伯所憩。周人之于召公也,爱其人犹敬其所舍之树,况祖宗其功德而可以不尊奉其庙焉?’”<sup>[14] [P. 203]</sup>同书《好生》也有类似记载“孔子曰:‘吾于《甘棠》,见宗庙之敬甚矣,思其人必爱其树,尊其人必敬其位,道也。’”<sup>[15] [P. 62]</sup>它们与第24号简的内容和语气,何其相似乃尔。<sup>①</sup>这且不说,除了强调《甘棠》一诗的“德教”功能之外,它们丝毫没有涉及召公“听讼折狱”的故事。在《论语·阳货》中,只是笼统提到“子谓伯鱼曰:‘女为《周南》、《召南》矣乎?人而不为《周南》、《召南》,其犹正墙面而立也与?’”同样与召公“听讼折狱”没有任何关系。据此,朱渊清的以下论断值得我们留意。

孔子《诗》说,准确把握诗之本旨。……当诗本身涉及或反映历史时,孔子对诗的评价建筑在历史真实基础上,并不牵合索引。《甘棠》表现的是百姓敬仰召公,对召公昔日所息憩的甘棠树也爱护有加;召公昔日关爱百姓,百姓对他的这份敬爱,也就是孔子概括的“报”。在真实的基础上,孔子更把审美的诗引向善的境界,把诗的旨意提升到道德义理的高度,以强调诗的社会政治教化功能。<sup>[12]</sup>

就此而言,后世儒家将《甘棠》一诗与“召伯听讼”联系起来的解释,不但溢出了《甘棠》本身的叙事范围,也超越了现存“孔子论诗”以及其他“引诗”或“赋诗”的史料范围。一句话,就目前存留的先秦史料来看,尚未见到《甘棠》一诗与召公“听讼折狱”之间有何关联的记录和解释。顺便指出,笔者通过检索先秦诸子的著述,尚未找到解释《甘棠》一诗的详尽记载,只好付诸阙如。

那么,这种“关联”究竟是在什么时候才建立起来的呢?我猜测,这一“桥梁”是由汉儒特别是今文经学搭建起来的。请看西汉初申公培所作《鲁诗》的相关资料:

(1) 召公之治西方,甚得兆民和。召公巡行乡邑,有棠树,决狱政事其下。自侯伯庶人各得其所,无失职者。召公卒,而民人思召公之政,怀甘棠不敢伐,歌咏之,作《甘棠》之诗。又曰《诗》曰“蔽芾甘棠,勿剪勿伐,召伯所茇。”

(2) 《传》曰:“……召公述职,当桑蚕之时,不欲变民事,故不入邑中,舍于甘棠之下而听断焉。陕间之人各得其所,是故后世思而歌咏之。”

(3) 当农桑之时,重为所烦劳,不舍乡亭,止于棠树下,听讼决狱,百姓各得其所。寿百九十余乃卒。后人思其德美,爱其树而不敢伐,诗《甘棠》之所为作也。<sup>[6] [P. 83-84]</sup>

就《鲁诗》来看,虽然我们尚不清楚这种解释的本事,或许来自《诗经·召南·行露》的启发?因为

<sup>①</sup>⑨这与《鲁诗》征引“孔子曰:‘吾于《甘棠》,见宗庙之敬也。尊其人必敬其位,顺安万物,古圣之道几哉。’”(引据王先谦撰,吴格点校《诗三家义集疏》,中华书局1987年版,第83页)也很一致。

《行露》所述,即是召公“听讼折狱”<sup>①</sup>之事,且紧挨着《甘棠》之后。但是无论如何,《鲁诗》已经将召公与“听讼决狱”联系起来,并与“甘棠”这一特定地点也联系起来。更为重要的是,资料点出了召南百姓爱敬和思念召公的根本原因,一是不妨农事和爱惜民力,二是通过“听讼决狱”以使百姓“各得其所”。倘若这一解释可信,那么我们只能说,召公的“听讼断狱”已经达到了很高的境界,也与儒家的司法理想吻合。到了文景时期,在辕固生《齐诗》和韩婴《韩诗》中,则进一步把召公“听讼决狱”背后隐藏的道德因素和爱民情结揭示得更加清楚了。我们分别征引如下:

(4)《齐说》曰:召公,贤者也,明不能与圣人分职,常战慄恐惧,故舍于树下而听断焉。劳身苦体,然后乃与圣人齐,是故《周南》无美而《周南》有之。又曰:古者春省耕以补不足,秋省敛以助不给,民勤于财则贡赋省,民勤于力则功业牢。为民爱力,不夺须臾,故召伯听断于甘棠之下,为妨农业之务也。

(5)《韩说》曰:昔者周道之盛,召伯在朝,有司请营召以居。召伯曰“嗟!以吾一身而劳百姓,此非吾先君文王之志也。”于是出而就蒸庶于阡陌陇亩之间,而听断焉。召伯暴处原野,庐于树下,百姓大悦,耕桑者倍力以劝。于是岁大稔,家给人足。其后在位者骄奢,不恤元元,税赋繁数,百姓困之,耕桑失时。于是诗人见召公之所休息树下,美而歌之。《诗》曰“蔽芾甘棠,勿剪勿伐,召伯所茇。”此之谓也。<sup>[6] P. 84</sup>

不烦细说,在《齐诗》和《韩诗》的注释脉络中,原本形象比较抽象、比较模糊的召公,已经被建构成一个时刻怀着“战慄恐惧”之心追慕“圣人之志”的道德家,也被塑造成一个经常不怕“劳身苦体”(所谓“就蒸庶于阡陌陇亩之间”和“暴处原野,庐于树下”者是)深入民间听讼决狱的苦行者。一句话,召公听讼断狱,乃是《甘棠》所述之“事”;召公爱恤百姓以及百姓因报恩而思念召公,则是《甘棠》所述之“志”。然而,这种具体的“事”与“志”,并非源自《甘棠》本身的记述,而是出于汉儒的刻意建构。这恰好印证了顾颉刚所谓“层累地造成的中国古史”<sup>[16] P. 3-9</sup>的见解,似乎越是晚出的史料,讲得越是翔实。

值得进一步追问的是,这究竟是历史事实的记载呢?抑或是道德理想的表达?我们转而来看司马迁《史记·燕召公世家》的记载:

召公之治西方,甚得兆民和。召公巡行乡邑,有棠树,决狱政事其下。自侯伯至庶人各得其所,无失职者。召公卒,而民人思召公之政,怀甘棠不敢伐,歌咏之,作《甘棠》之诗。……召公爽可谓仁矣!甘棠且思之,况其人乎!

这一记述,与前引《鲁诗》可以说是一模一样。而对召公政绩给予“仁”的评价,也与儒家追求的政治理想完全一致。如果将其置于汉代儒家化的政治语境和思想脉络当中进行考量的话,那就意味更为深长<sup>[17] P. 361-368</sup>。对此,笔者下文再议。可是,关于召公“听讼决狱”的记载,是叙述事实呢?还是表达理想?无论如何,从清代王先谦《诗三家义集疏》和唐代孔颖达《诗经正义》提供的相关资料与文献线索来看,我们可以推断,《甘棠》确实已经成为古典中国“道德政治”与司法实践的经典范例。譬如,汉代刘向《说苑·贵德》即以《甘棠》为例,展开他对“道德政治”的阐述<sup>[18] P. 94-95</sup>。值得一提的是,无论《甘棠》的本事属于史实还是虚构,它所展现出来的司法精神,倒是与汉代以降历代循吏的司法实践非常一致,也符合“送法下乡”的特征;可以这么说,召公“暴处原野,甘棠听讼”的活动,可谓古典中国循吏“送法下乡”的先声。这样一来,汉儒《诗》说,似乎给那时正在逐步兴起的循吏“德教式的”司法实践,既奠定了道德基础,也提供了理论依据,甚至还树立了可以追慕的榜样。

2.《甘棠》与司法实践的另类解释。前面关于《甘棠》一诗“事志”的考释,是在比较主流的注疏传统中给出的分析;实际上,还有一些虽然不太受到人们的关注,但是却有特殊意义的考释。例如,闻一多

①《毛诗序》说“行露,召伯听讼也。”另外,从《行露》的诗句来看,也像是“男女对讼之辞”。参见阮元校刻《十三经注疏》,中华书局1983年影印版,第288页。为了方便读者理解,这里将《行露》抄录如下:“厌浥行露,岂不夙夜,谓行多露。谁谓雀无角!何以穿我屋?谁谓女无家!何以速我狱?虽速我狱,室家不足!谁谓鼠无牙!何以穿我墉?谁谓女无家!何以速我讼?虽速我讼,亦不女从!”



在《诗经通义·召南·甘棠》中就提出了一种非常不同的解释路径。第一,古者立社必依林木。例如《周礼·大司徒》记有“设其社稷之壝,而树之田主,各以其野之所宜木,遂以名其社与其野。”又如《墨子·明鬼》也有“且惟昔者虞夏商周三代之圣王,其始建国营都日,必择国之正坛以为宗庙,必择木之修茂者立以为丛社。”第二,断狱必折中于神明。由于社木为神明所凭依,因此听断必于社。譬如《尚书·甘誓》所谓“用命赏于祖,弗用命戮于社。”《明鬼》释作“赏于祖者何也?言分命之均也。僇于社者何也?言听狱之衷也。”第三,甘棠是南国的社木,所以召公在此听讼决狱。可资佐证的是棘树和槐树,同样是社木,因此也有其下听讼的故事,比如《初学记》卷20引《春秋元命苞》“树棘槐,听讼于其下”即是例证。第四,古者听讼尚无专职官员。除了大司寇和诸大夫可以听讼折狱之外,身为“三公”的召伯同样可以参与听讼决狱<sup>[19] (P. 173-175)</sup>。另外,在《诗经·王风·大车》的“鲁诗传”和“郑笺”中,都提到了“古者天子大夫服毳冕,以巡行邦国而决男女之讼”<sup>[6] (P. 330)</sup>的传统,这或许说明了听讼决狱并非大司寇等的专职。

闻一多的研究确实别具卓识,而且对于学者重新考释《甘棠》的“事志”也产生了广泛影响。例如,由于受到了闻一多的启发,晁福林对《甘棠》一诗作出了如下解释:(1)事情的原委应该是,人们由敬仰召公而爱屋及乌,延及爱护甘棠之树,所以诗人才会写出“蔽芾甘棠,勿剪勿伐”之语;甘棠因召公而被保护,也因茂盛异常而被视为社神之树,从而与闻一多的“先有社树甘棠,再有召公听讼之事”的分析路径相反。(2)征引“上博简”第16号“《甘棠》之保(报),敬邵公也”之句之后认为,这里的“报”,不单是百姓对于召公的报德,而且是对于社树(甘棠)的报祭。这一论断,同样展现出了“《甘棠》之报”的宗教意义。(3)联系“上博简”第24号“吾以《甘棠》得宗庙之敬,民性固然,甚贵其人,必敬其位”;以及《孔子家语·好生》“吾于《甘棠》,见宗庙之敬甚矣,思其人必爱其树,尊其人必敬其位,道也”的记载,以期在甘棠的世俗情感与庙堂的宗教信仰之间建立某种内在的关联<sup>[13]</sup>。因为晁福林改变了闻一多的研究方向,故而对于《甘棠》的考释没有提到“社木听讼”之事。再如,在《先秦社祀研究》一书中,魏建震写道“《诗经·甘棠》,颂扬的是召伯在甘棠树下‘决狱政’,甘棠为‘修茂’的社木,决狱必须在社木之下,凭借社神的威严,使两造甘心接受处罚。”<sup>[20] (P. 261)</sup>可见,魏建震的研究路数与闻一多非常一致,虽然在行文中没有提到闻一多《诗经通义》一书,在参考文献中同样没有列出。

笔者想特别指出的是,在神社听讼,固然没有疑问。<sup>①</sup>但是将《甘棠》释作“社神听讼”的理据究竟是否充分呢?尚待进一步考究。第一,在上引学者的研究成果中,一概没有提供甘棠是社树的文献证据。笔者觉得,如果存在这样的证据,他们应该如实提供才对。另外,笔者初步检索了先秦文献,同样没有找到这样的记载。据此,以上学者得出这样的结论,实际上是通过其他旁证类推而来,而并非来自直接证据。第二,笔者猜测,他们将召伯甘棠之下听讼与社树联系起来论证的原因,恐怕是受到了汉儒注释《甘棠》的启发。换言之,既然汉儒已经将《甘棠》解释为叙述“召伯听讼”之事,那么只要加上先秦时期确实存在的“社树听讼”的其他证据,得出召伯在社树——甘棠下听讼的结论,可以说是顺理成章的事情。但问题是,先秦文献本身并没有讲到过召伯甘棠之下听讼的事迹。另外,几乎所有《甘棠》的注释都认为,甘棠之所以受到百姓的敬爱,是因为召伯曾经在甘棠下憩息,不论“憩息”的原因究竟是什么。与此相反,从来也没有一条资料因为甘棠是社树,才受到了民众的敬爱,召伯也才受到了民众的思念。第三,倘若甘棠是社树,那么召伯的听讼断狱,就不可能是巡行途中的行为,也不可能是临时搭建草舍,更不可能是“出而就蒸庶于阡陌陇亩之间,而听断焉”,以及“暴处原野,庐于树下,百姓大悦,耕桑者倍力以劝。”理由很简单,因为社树必定种在相对固定的地点,而且还有可能建有相应的馆舍。当然,先秦建社的地点非常复杂。如果是建在都城之内,它就比较固定,且有相应的馆舍;倘若是建在都城之外

<sup>①</sup>参见徐忠明《神话思维与中国古代法律起源若干问题考证》,载《比较法研究》1994年第2期;另见徐忠明《hit瀟/的故事:早期中国司法的起源与理念》,收入氏著《案例、故事与明清时期的司法文化》,法律出版社2006年版,第327-342页。

的郊野,那么田野、河流、山冈和丛林等地均有可能<sup>[20] [P. 206-214]</sup>。

综合上述三点分析,我的结论是,首先,如果召伯在社树——甘棠下听讼决狱的论断能够成立,那么先秦两汉以降对于《甘棠》一诗的解释系统必将彻底崩溃。当然,我们也不必为这种崩溃感到惋惜。因为这些解释确实存在“建构”的痕迹,故而解构这一解释系统,进而创建更有解释力和说服力的解释系统,正是学术创新的目标。其次,更为重要的是,《甘棠》所谓的“蔽芾甘棠,勿剪勿伐,召伯所茇”的叙事逻辑,也不可能存在。这是因为,其中的“勿剪勿伐”的前提,乃是“召伯所茇”。它的叙事逻辑是,因思念召伯而爱护甘棠;而它的抒情逻辑则是,用爱护甘棠来表达缅怀召伯之情。倘若“勿剪勿伐”是因为甘棠是社树(神树),那么“召伯所茇”的叙事逻辑就瓦解了。其理由是,社树本身就是神圣的,爱护它也是理所当然的事情,没有必要与召伯联系起来。如果一定要与召伯勾连起来,那就可能出现“召伯所茇”是指召伯的灵魂所憩;易言之,甘棠乃是召伯灵魂的安息之所。接下来的问题是,何以召伯的灵魂安息在甘棠上呢?这有两种可能:一是百姓为了纪念召伯,而栽种了社树甘棠,然而这与召伯甘棠听讼无关;这样一来,汉儒和闻一多等学者的解释都不可能成立。二是由于召伯曾经在社树甘棠下听讼,以致召伯死后,他的灵魂就安息在社树甘棠上了;由此,甘棠就受到了百姓的爱护。但是,鉴于前面已经说过,甘棠作为社树,先秦文献没有提供直接的证据;而且,如果汉儒的解释虚妄,那么建立在他们启发上的闻一多诸人的考释,同样属于猜测之辞,毕竟《甘棠》一诗本身没有提到召伯听讼之事。

就考证方法而言,汉儒和闻一多诸人均有问题。他们在没有任何直接证据的情况下,得出《甘棠》一诗是叙述召伯听讼的结论,其实都是推测之辞,是难以信从的。对于本文来讲,重要的不是《甘棠》叙述的事实究竟怎样,而是汉儒建构起来的解释系统,确实为我们提供了考察古典中国“送法下乡”的表达传统。

现在,我们可以从《甘棠》的表达,转向考察循吏“送法下乡”的实践。

### 三、从循吏德教看送法下乡的实践

从汉儒的《甘棠》注疏中,我们可以发现古典中国政治文化史的两个拐点:首先,汉儒将《甘棠》的本事看作召伯的听政决狱,那恰好是商周鼎革与周初“王道政治”逐步兴起的时代。这个时代的一个显著特征,就是倡导和推行“德教”,重视政治活动负载的“移风易俗”的功能。就《诗经》而言,既是“王者之迹”的记录,孟子所谓“王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡然后《春秋》作”<sup>[21] [P. 192]</sup>之句,可谓绝佳例证;也是“民之父母”的颂歌,从《诗经》所记“乐只君子,民之父母”以及“岂弟君子,民之父母”<sup>①</sup>中,可以获得佐证。概括说来,用以支撑“民之父母”的政治理念的基础在于:其一,是“家国同构”的社会政治,将宗法家族拓展为国家组织;其二,是“仁爱”的道德情感,把“亲亲之仁”的自然情感转变为“民为邦本”的政治理念。这样一种政治文化格局,虽然经历了春秋战国以至秦代的诸多改造,但是通过汉代的反拨,仍然被维持了下来,从而成为古典中国政治与法律的根本特征。虽然谭嗣同所下的“二千年来之政,秦政也,皆大盗也;二千年来之学,荀学也,皆乡愿也”<sup>[22] [P. 54]</sup>的评断,合乎史实;但是先秦儒家提倡“民本”与“仁爱”的思想,同样是古典中国的政治理想,不能一笔抹杀。在总体上,它是一种儒法政治的构造与实践。而就传统中国政治文化理想的官僚类型来讲,可以用“儒吏”两字来表达。<sup>②</sup>大致上,本文所要讨论的“循吏”,是指虽然偏重“德教”,但是对于法律和事务也不偏废的官僚类型。

① 参见《诗经·小雅·南山有台》和《大雅·洞酌》。关于《南山有台》一诗,学者以为“它可能是歌颂周王的诗,但不知所指何王。”参见程俊英、蒋见元《诗经注析》中华书局1991年版,第483页。至于《洞酌》所指,《毛诗序》认为“召康公戒成王也。言皇天亲有德,向有道也。”但是,也有异说。参见王先谦撰,吴格点校《诗三家义集疏》,中华书局1987年版,第903页。不过,如果《毛诗序》之说可信,那么《洞酌》的“诗志”恰好可以用来印证召公的政治理想。

② 所谓“儒吏”,我们借用《元典章》的用语来表达。具体是指“行义修明,文笔优贖,深通经史,晓达事务,可以从政”;或者对选拔的秀才来讲,“务要洞达经史,通晓吏事”;对吏员而言,必须“通明法律,熟娴吏业”。参见《元典章》吏部卷之六“儒吏”,中国书店1990年影印版,第197页。总之,所谓“儒吏”也者,是指那些行义与事务、经史与法律兼备的官员,既不偏重行义和经史,也不忽略事务和法律。

其次,汉儒将《甘棠》的本事看作召伯“爱民”和“德教”的一环,可以说是汉初陆贾提出“诗书政治”<sup>①</sup>的延伸,既昭示了汉代儒家政治理念的复活,也预示了汉代循吏政治实践的来临。班固在《汉书·循吏列传》中写道“汉兴之初,反秦之敝,与民休息,凡事简易,禁罔疏阔,而相国萧、曹以宽厚清静为天下帅,民作‘画一’之歌。孝惠垂拱,高后女主,不出房闼,而天下晏然,民务稼穡,衣食滋殖。至于文、景,遂移风易俗。是时,循吏如河南守吴公、蜀守文翁之属,皆谨身帅先,居以廉平,不至于严,而民从化。”据此,我们可以看到从秦代“法治”到汉代“德教”的政治变迁,而且与汉儒“三家诗说”正好处在同一时期。具体而言,循吏的政治品格,可以用“爱民”来概括;而其基础,则是“民之父母”的身份意识;循吏政治的核心要素,乃是“富民教化”与“政平讼理”。<sup>②</sup>实际上,在历代《循吏列传》的记载中,对于循吏的赞誉,同样是用“民之父母”和“吏民怀爱”之类的情感措辞来形容的<sup>[23] [P. 73-119]</sup>;甚至“父母官”的称谓,如果追根溯源的话,也可以追溯到汉代的循吏,比如“前有召父,后有杜母”<sup>③</sup>即是例证。不用说,这些都与《甘棠》的“三家诗说”对于召公形象及其听政决狱特征的刻画和颂扬,可谓若合符节。

1. “送法下乡”的案例和解读。在这样一种政治语境中,古典中国循吏的司法实践,就不仅是一种解决纠纷的手段,而且也是一个“德教”的环节;而其终极目标,则是建构“和谐”或“无讼”的社会秩序。我们来看《后汉书·循吏列传》的记载:

仇览选为蒲亭长。……览初到亭,人有陈元者,独与母居,而母诣览告元不孝。览惊曰:“吾近日过舍,庐落整顿,耕耘以时。此非恶人,当是教化未及至耳。母守寡养孤,苦身投老,奈何肆忿于一朝,欲致子以不义乎?”母闻感悔,涕泣而去。览乃亲到元家,与其母子饮,因为陈人伦孝行,譬以祸福之言。元卒成孝子。乡邑为之谚曰“父母何在在我庭,化我鸣泉哺所生。”

从纠纷解决的整个过程来看,我们没有见到法律的影子;恰恰相反,其所凸现的是道德教化和人情感化,也就是基于“仁爱”的教化。在仇览看来,发生母子诉讼案件,乃是“教化未及”所致。可见,核心问题仍然是“教化”。因此,谢承特别提到了《孝经》一书在本案解决中的作用。<sup>④</sup>在这种情况下,司法官员所做的工作,乃是了解“致讼”的原因,通过留意体察两造的生活境遇——比如“庐落整顿,耕耘以时”来断定被告陈元不是“恶人”;原告由于“守寡养孤,苦身投老”的孤苦生活,而提起了本不应当的诉讼。值得注意的是,教化的原则是“具体问题,具体解决”,具有情境性和个案性的特点,所要处理的不是“争点”的实事本身,而是“争点”背后的社会关系和伦理关系。就本案而言,则是母子之间的情感关系和伦理关系;<sup>⑤</sup>因此,仔细了解两造的生活境遇,显得尤为重要。另外,教化面对的是“人情”秩序或文化秩序,故而不能一概诉诸法律。据此,仇览觉得不应该轻率地将法律拿出来,径直判定陈元犯有不孝

① 参见《史记·酈生陆贾列传》所记陆贾与刘邦关于“诗书治国”的对话。

② 顺便指出,在传统中国官员的类型中,尚有“廉吏”、“能吏”和“良吏”这些与“循吏”比较相似的类型。其中,“廉吏”凸显的是“清俭不贪”,“能吏”的特征是“抱功修职”,“良吏”强调的是“政尚宽和,人怀其惠”的特点。就此而言,“良吏”与“循吏”最为相似。参见徐元瑞《史学指南》浙江古籍出版社1988年版,第16页。实际上,虽然徐元瑞的分类颇有价值,但是这一分类只有宽泛意义,因为古人往往将它们混用,区别并不严格。参见徐忠明《情感、循吏与明清时期司法实践》,上海三联书店2009年版,第82-85页。

③ 《汉书》已称召信臣为“召父”,而《后汉书》则称杜诗为“杜母”。《后汉书·杜诗传》则有“前有召父,后有杜母”的说法。钱大昕认为:将州县长官称为“父母官”,是北宋开始流行起来的。参见氏著《十驾斋养新录》卷十“父母官”,江苏古籍出版社2000年版,第347页。所谓“民之父母”的提法,至少可以追溯到《诗经》时代。参见张丰乾《〈诗经〉与先秦哲学》,北京大学出版社2009年版,第150-182页。另一方面,“父母官”还有“牧民官”、“字民官”和“亲民官”等称呼。徐元瑞解释说“牧民官,司养百姓曰牧民。盖牧者,能守养之义,路府诸州是也。字民官,爱养百姓曰字民官。盖字者,抚也,表司县抚育养民也。亲民官,临民之官曰亲。盖亲者,爱也,取爱养兆民之义也。”徐元瑞《史学指南》浙江古籍出版社1988年版,第23页。可见,名称虽然各有差异,但是核心要义却基本相同,都有“爱养百姓”的意思。清人袁守定在“官称父母”中说“州县非他,父母也;所莅非他,吾子也。官之与民,何等亲切。但以官自居,而以民视民,失父母斯民之意矣。”氏著《图民录》卷一,收入《官箴书集成》第5册,黄山书社1997年影印版,第183页。

④ 谢承所记与《后汉书》稍异。略谓:仇览“谓元以子道,与一卷《孝经》,使诵读之。”后来,元改悔,而成佳士。参见《后汉书·循吏列传·仇览传》引注。中华书局1965年版,第2480页。

⑤ 这方面阐述与事例,参见袁守定《图民录》卷二“骨肉内讼当有以感动之”和“扶持伦纪”两条,收入《官箴书集成》第5册,黄山书社1997年影印版,第201-202页。

之罪。按照汉律的规定,不孝是重罪。<sup>①</sup>在本案中,仇览经由日常言语的道德教化和人情感化,致使陈元的母亲“感悔,涕泣而去”,了结诉讼,应该是撤诉。这还不够,仇览亲自到陈元家里,与母子饮酒,这是拉近司法官员与两造的关系,营造一种“如家人父子然”<sup>②</sup>的亲切氛围,以便进行道德教化和人情感化。仇览“为陈人伦孝行,譬以祸福之言”一句,在我看来,“人伦孝行”涉及母子情感和孝慈伦理;而“祸福之言”,则关乎宗教信仰和宗教情感,属于“神道设教”的做法。在某种程度上,“祸福之言”可能要比道德教化和人情感化来得有效,对于小民百姓尤其如此。也因此,仇览在解决纠纷时不失时机地利用了这一文化资料,最终的效果也非常理想。这是因为,汉代以来,外来佛教和民间道教的祸福报应观念已经开始流行,所以,对于缺乏儒家经典教育(儒家也有“报应”思想)的小民百姓来说,它们的影响应该不小。在前引谢承所记同一故事中,仇览拿着《孝经》亲临两造之家,并让被告“诵读”,以期有所感悟,凸显的固然是“德教式的”司法,但是倘若母子拒不听从《孝经》的教化,那么是否法律也将提出来呢?换言之,在“德教”不能奏效时,那么法律是否将被作为解决母子纠纷的依据呢?如果是,那么这是否也可以被视为“送法上门”的故事呢?我觉得,我们不必完全排除这样的可能;而其原因在于,这一解读符合汉儒主张的“先教后刑”或“德主刑辅”的政治理念。袁守定说“凡骨肉兴讼,最关风化,当以天理民彝感动之;感而不动,然后为判曲直,切勿加刑。”但是,什么是案件的是非曲直呢?标准不外乎是人情、天理与国法;如果人情和天理不能奏效,袁守定所谓的“感而不动”,那么把法律拿出来,恐怕也是自然而然的做法吧。

另外,在《旧唐书·循吏韦机附韦景骏列传》中也记载了一个非常相似的故事:

县人有母子相讼者,景骏谓之曰“吾少孤,每见人养亲,自恨终天无分,汝幸在温清之地,何得如此?锡类不行,令之罪也。”因垂泣呜咽,仍取《孝经》付令习读之。于是母子感悟,各请改悔,遂称慈孝。<sup>③</sup>

这同样是一个“动之以情,晓之以理”,并且属于“送法上门”的经典例证。面对这起母子争讼的案件,贵乡县令韦景骏根本没有查问争讼的缘由,而是用“动之以情”的方式来感悟和激发两造的良知,所谓“吾少孤,每见人养亲,自恨终天无分,汝幸在温清之地,何得如此?”这是一种将心比心的说服技巧,而其情感和心理基础,则是普遍的人性,所谓“人同此心”者是也。更可注意的是,如此将心比心,并非说说而已,而是真情流露,传记以韦景骏“垂泣呜咽”四字作了交代。这还不算,进而以“锡类不行,令之罪也”的自责态度来造成母子的心理压力。最后,韦景骏又令两造“习读”《孝经》一书,此乃“晓之以理”的说服方式。通过这种“情理并用”的手段,终于取得了“母子感悟,各请改悔,遂称慈孝”的效果。不用说,这种纠纷解决的方式,不仅涉及争讼的表层问题,而且探究争讼的深层问题——母子之亲的情感问题与母子身份的伦理问题。实际上,这时的“理”也在“情”中得以安顿。儒家所谓“礼法出于人情”一言,于此可以获得正解。

再看一例清代循吏“送法下乡”的故事:

冷鼎亨,……同治四年进士,即用知县,发江西,署瑞昌。白鹤乡人叔与侄争田,即树下谕解,遂悔悟如初。(《清史稿·循吏冷鼎亨列传》)

传记所述案件事实非常简单,乃是一起“叔侄争田”的纠纷,至于如何“谕解”两造,书简有阙,我们不得而知,姑且不说。然而,对本文来讲,这条史料的核心内容,乃是“树下谕解”的特殊场景,它与《甘棠》注疏的描述出奇的相似。如果将“乡人”与“树下”结合起来解读,把它看作“送法下乡”的故事,应

① 参见程树德《九朝律考》,中华书局2003年版,第96-97页。程树德罗列的汉代“不孝,弃市”的案例,都是情节特别恶劣的犯罪,而且身份也比较特殊。至于普通的“不孝”是否也会被判弃市呢?待考。

② 这是循吏的老生常谈,例证很多。参见前引《图民录》,收入《官箴书集成》第5册,黄山书社1997年影印版,第183-184页。

③ 另见《新唐书·循吏韦景骏列传》的记载:韦景骏“后为贵乡令,有母子相讼者,景骏曰‘令少不天,常自痛。尔幸有亲,而忘孝邪?教之不孚,令之罪也。’因呜呜流涕,付授《孝经》,使习六义。于是母子感悟,请自新,遂为孝子。”两者相比,虽然《新唐书》的文辞比较典雅,但是内容一致。

该没有问题。只是,由于记录过于简单,我们也不清楚冷鼎亨是否经常下乡办案?抑或偶尔为之?甚至本案只是他在下乡巡视途中偶然遇上的呢?不过本案体现出来的“亲民”姿态,依然值得我们注意。另外,从“谕解”和“悔悟如初”来看,将本案视为通过“教化”解决纠纷的例证,应该没有问题。

值得追问的是,在一个标榜“德教”的国度里,这类“送法下乡”的故事究竟是否具有普遍意义呢?通观历代《循吏列传》的记载,我们发现,牧令下乡办案的事迹,似乎并不多见。根据笔者对《清史稿·循吏列传》记载的“正传人物”和“附传人物”的统计,共有127个循吏,除了上面已经提到的一例,尚有如下5例:(1)河南登封知县张堦单骑之任,并且不时“策蹇驴历诸郊问所苦,有小争讼,辄于阡陌间决之。”(2)山西交城知县赵吉士“往谕朝廷德意,勛以力耕勿为盗,众悚息。日暮寝陶穴中听讼,左右多贼党,吉士阳若勿知,诘朝深入,察其形势。”(3)河南临漳知县姚柬之“每巡行乡曲,劝民息讼,有诉曲直者即平之。”(4)江苏沛县知县云茂琦“询民疾苦,恳恳如家人。劝以务本分,忍忿争,讼顿稀。”(5)方大湜历任地方官员,政绩也以地方任职期间为主。他时常“周历民间,一吏一担夫自随,即田陇间判讼。”这些都是牧令下乡体访民情,存问疾苦和听讼捕盗兼顾的例证。但是让笔者感到意外的是,循吏“送法下乡”只占了总数的5%都不到。

必须指出,州县牧令下乡听讼的举措,还是得到了某些官员的赞同。例如,清人袁守定在《图民录》卷二《往乡听讼》中写道“召伯为政,常出就烝众于阡陌陇亩之间,而听断讼事。吴祐为胶东侯相,民有讼诉者,常身到闾里,重相和解。任昉为新安太守,每曳杖徒行,有通词讼者,就路决焉。凡因事往乡,即以其乡讼牒带置肩舆中,暂驻其里,为之讯断,了得一案,省得百姓一累,便民莫要于此矣。”<sup>①</sup>从袁守定的倡议和上引史料中,我们可以发现,所谓“送法下乡”,基本上是顺便为之,而非专门的措施。另外,袁守定认为《诗经·甘棠》所述,即是召伯听断讼事的故事,与汉儒以降的解释一致。

2. “送法下乡”的缘由与问题。就明清中国的州县衙门而言,大体上可以用瞿同祖发明的“一人政府”来概括。<sup>②</sup>然而州县牧令的职掌可谓无所不包,无所不统。所谓“掌一县之政令,平赋役,听治讼,兴教化,励风治,凡养老、祀神、贡士、读法,皆躬亲厥职而勤理之。”<sup>③</sup>其中“征收赋税”、“治听讼狱”和“教化风治”,乃是三项基本任务。事实上,教化工作往往被州县长官所忽略,而被视为不关痛痒的事务。明人张萱就说“今之守令以户口、钱粮、簿书、狱讼为急务,至于农桑、学校,王政之本,乃视为虚文,而置之不问。”<sup>④</sup>现代学者也有类似的评价,何朝晖以为“除刑名、钱谷、治安、荒政之外,县官的职责中还有‘务虚’的一面,这就是教化。”<sup>[24] [P. 248]</sup>由于牧令职掌繁多,在通常情况下,忙得不可开交的州县官员,都是坐堂问案,而很少下乡“调研”民情。所谓“体问风俗”,基本上是通过乡绅耆老这一特殊群体获取相关信息。例如,汪辉祖曾说“谘访利弊,自以绅耆为重。余初至宁远,懵如也,宾至即见,各叩以乡土情形,及棍匪姓名,密置小簿,宾去详录所言。”又说“每听一事,须于堂下稠人广众中择传老成数人,体问风俗,然后折中剖断,自然情法兼到。”<sup>⑤</sup>前者属于一般情形,后者则是特殊问题。有时,州县牧令也有采取一些“体问风俗”的特殊措施。比如《清史稿·循吏列传》记有,江西庐陵知县陆在新专门“建问苦亭于衙西,访求民隐。”这显然是比较特殊的“体问风俗”的措施。另有牧令深入民间的做法:(1)广东昌化知县陶元淳,“时步行闾里间,周咨疾苦,煦妪如家人。”(2)陈豪署理房县期间,“每履乡,恒提榼张幕,

① 参见《官箴书集成》第5册,黄山书社1997年影印版,第201页。忠明按:关于吴祐的事迹,参见《后汉书·吴祐传》的记载:吴祐以光禄四行迁胶东侯相。……祐政唯仁简,以身率物。民有争诉者,辄闭阁自责,然后断其讼,以道警之。或身到闾里,重相和解。”引据范曄、李贤等注《后汉书》卷六十四·吴延史卢赵列传第五十四,中华书局1999年版,第1420页。所谓“身到闾里,重相和解”,即是“送法下乡”。关于任昉的事迹,参见《梁书·任昉传》的记载“六年春,出为宁朔将军、新安太守。在郡不事边幅,率然曳杖,徒行邑郭,民通辞讼者,就路决焉。为政清省,吏民便之。”引据姚思廉撰《梁书》卷十四·列传第八“江淹、任昉”,中华书局1973年版,第254页。此乃“送法下乡”又一例证。

② 参见瞿同祖《清代地方政府》,法律出版社2003年版,第29页。所谓“一人政府”是指清代,明代偶尔也有一县多名知县的特例。参见柏桦《明清州县官群体》,天津人民出版社2003年版,第50页,注1。

③ 引据《大清通典》卷三十四。明代州县牧令的职掌,也是如此,详见《明史·职官四》不拟俱引。

④ ⑤ 引据张萱《西园闻见录》卷九十七《守令》前言所引叶居升之言。http://www.cnki.net

⑤ 分别引据汪辉祖《学治臆说》卷上“察事之法”和“初任须体问风俗”。

憩息荒祠,与隶卒同甘苦。”(3)宜君知县涂官俊“躬巡阡陌,与民絮语如家人。”<sup>①</sup>因为在循吏眼里,听讼本身就是“亲民”的一种方式,汪辉祖就说过“亲民在听讼”的话。虽然“体问风俗”可以像汪辉祖所说的那样,通过绅耆这一特殊渠道来获取信息,但是地方官员通过直接下乡巡察的方式来“体问风俗”,无疑也是一条有效的途径,其所获得信息不但更加真切,而且快捷有效。地方官员在“体问风俗”的过程中,也会顺带听讼决狱,可谓一举两得。事实上,在清代严格实行任官回避制度的约束下<sup>[25]</sup>,作为外来者的州县官员,对于辖区的社情民情通常都是茫无所知,所以通过“体问风俗”的方式来理解社情民情,就地方治理而言,也是必不可少的一环。据此,我们可以将“体问风俗”作为州县牧令的一项“爱民”举措来理解。

就解决乡村社会发生的纠纷而言,“送法下乡”有其特殊的好处。其一,可以方便民众诉讼,免致衙门候审拖累和衙役敲诈盘剥,进而妨碍农事,在《甘棠》的注疏中,这一点被汉儒特别强调;其二,可以快速获取证据,尤其是证人证言,从而快速了结案件,提高诉讼效率;其三,可以起到宣传法律的特殊效果,<sup>②</sup>发挥“移风易俗”的教化作用。其实,无论是现代学者艳称的“马锡五审判方式”<sup>[26]</sup>抑或是“炕上开庭”<sup>[27]</sup>(P.488-520)和“马背上的法庭”,<sup>③</sup>其所产生的社会文化语境,与其所产生的社会效果,可谓基本相同。

只是,古典中国的“送法下乡”可能也会带来问题:一是州县官员的时间成本;二是可能造成扰民的不良后果;<sup>④</sup>三是如果承审官员经验不够,裁断与民情不合,恐怕也会产生不必要的弊端;四是由于现场听审,司法官员难免受到干扰,从而影响司法公正;五是容易导致“先入为主”的弊病,尤其是刑事案件,司法官员通过“微服私访”的手段来缉捕罪犯和收集证据,就会产生“先入为主”的不良后果。<sup>⑤</sup>因为承审官员每每相信,经由自己“微服私访”缉捕的人犯与收集的证据,都是亲眼所见,亲耳所闻,哪能会错,从而出现司法官员的“片言折狱”的弊病,进而导致裁判的偏失。据此,我们方能理解:为何现代司法体制将警察、检察和法院的权力分离,就是为了避免出现审判不中立、不客观和不公正的现象。

实际上,对地方官员下乡办案来讲,还有一点特别值得我们注意,亦即司法官员必须具有特别优秀的道德素质。换言之,只有那些真正具备“勤政爱民,奉公清廉”的信念,以及不怕“劳身苦体”的循吏,才能作到这一点。我们来看以下例证:(1)张堦“策蹇驴,历诸郊问所苦”。(2)陈豪“每履乡,恒提榼张

① 参见黄六鸿《居官福惠全书》卷一,收入《官箴书集成》第3册,黄山书社1997年影印版,第224-225页。第5册,第215页;另见袁守定《图民录》卷3。

② 汪辉祖说“内衙听讼,止能平两造之争,无以益旁观之听。大堂则堂以下伫立而观者不下数百人,止判,而事之相类者,为是为非,皆可引伸而旁达焉。未讼者可戒,已讼者可息。”汪辉祖《学治臆说》卷上“亲民在听讼”。既然大堂听讼都能发挥法律宣传的效果,那么在乡间榆树下的听讼教化,效果自然更佳。

③ 参见刘杰导演、王力扶编剧《马背上的法庭》摄于2006年。

④ 例如《御制大诰续编》即有“十二布政司并府、州、县,往常官吏不时亲自下乡,扰吾良民,非止一端,数禁不许,每每故违不止。”又有“今后敢有如此,许民间高年有德耆民,率精壮拿赴京来。”引据杨一凡《明大诰研究·附录》,江苏人民出版社1988年版,第276、277页。我觉得,朱元璋之所以作出这样的法律规定,就是担心官吏下乡,难免鸣锣开道,前呼后拥,从而引起扰害百姓的事端;甚至,有些贪官污吏之所以“不辞辛劳”,亲自下乡,本身就是为了扰害百姓,搜刮民财。

⑤ 这一方面,古人颇有同感,也有不少分析。例如,纪昀写过这样一则反对“微服私访”的故事:明公愆斋任太平知府时,因审理“疑狱”而“易服自察访之”,在小庵中憩息,遇到一个老僧;老僧对他讲了一通“私访弊害”的话,最后“竟不访而归。”纪昀借姚公安之言“凡狱情虚心研察,情伪乃明,信人信己皆非也”,而结束了故事。参见氏著《阅微草堂笔记》卷十四“槐西杂志”(四),天津古籍出版社1994年版,第333页。对于个中缘由的分析,与方大湜的阐述非常相似。为避免重复,这里只引方大湜的阐述。他说“官不可无私访之名,不可有私访之实。有私访之名,则莠民心存顾忌,不敢十分放肆。然私访最误事。既曰私访,自必问之不知谁何之人。其人如系原告戚友,必说原告有理;其人如系被告戚友,必说被告有理。即其人与原被告均无瓜葛,而素行又未必公正,所论是非曲直亦未必平允;幸遇公正之人,而又避嫌畏祸,往往不肯尽言;即肯尽言,而彼亦系得之传闻,并非目击,言之确否,亦难逆料;万一不确,而本官先入为主,岂不误事。余宰襄阳时,颇有私访之名。东乡喧传,某日官至西乡私访;南乡喧传,某日官至北乡私访。是何装扮,曾在何处歇息,途遇何人,无不言之确凿,历历如绘。其实,余并未私访也。绅士有当面询问者,余但含糊答应,不言其有,亦不辨其无。”氏著《平反言》卷一“不必亲身私访”,收入黄六鸿《官箴书集成》第7册,黄山书社1997年影印版,第617页。更有甚者,方大湜甚至认为“派人私访亦不可不必”。袁守定也有类似说法“凡词讼,只当堂细审,其情自得,切不可差人探访。盖所差之人,未必可信;即可信,未必有刺事之才也。大抵道路悠悠之口,言人人殊,最不可据。若有先入之言以为主,而主又不真,转滋误矣。况此风一播,奸胥市棍皆得假探事为名,以愚弄乡曲,适足以开作弊之门,谁职其咎哉。”氏著《图民录》卷二“勿行访”,载黄六鸿《官箴书集成》第5册,黄山书社1997年影印版,第200页。

幕 憩息荒祠 与隶卒同甘苦。”(3) 方大湜“周历民间,一吏一担夫自随。”(4) 直隶卢龙知县卫立鼎清廉著称,以至“尚书魏象枢及侍郎科尔坤奉命巡畿内,至卢龙,已治具,不肯食,仅啜一瓯。曰‘令饮卢龙一杯水耳,吾亦饮令一杯水。’”足见,贵为尚书和侍郎的魏象枢、科尔坤巡视卢龙县,鉴于卫立鼎清廉到了只“饮卢龙一杯水”的地步,所以也只能“仅啜一瓯”。可以想象,这不是所有官员都能达到的廉洁境界。(5) 即使携带随从出巡,有些循吏也很注意约束他们,以免骚扰百姓。比如冷鼎亨“因事诣乡,使胥役尽随舆后,返则令居前而已殿之,未尝以杯勺累民。”(《清史稿·循吏列传》)这对绝大多数科举出身的州县牧令来说,无论如何都是一项艰巨的任务。

另一方面,为了确保官吏下乡而不至于扰民,明清法律和“官箴书”都会提出“单骑减从”和“自备干粮”的要求。例如,清代雍正三年定例“凡人命呈报到官,该地方印官立即亲往相验,止许随带件作一名,刑书一名,皂隶二名。一切夫马、饭食俱自行备用,并严禁书役人等,不许需索分文。”<sup>①</sup>对此,明清时期的“官箴书”也多有记载。例如,清代刘衡提出“偶有公出,必自带行粮,不准差派。”如果遇有命案,需要外出验尸,刘衡要求“只带件作一名,刑书一名,皂役一名,轿夫四名,给以夫价路费,自备菜食,前站棚厂等陋规概行裁革。”又现身说法“至报有命案,卑职亲赴相验,只用刑件皂各一名,从不带差及家人下乡。”在《札各牧令相验宜遵例自备夫马少带人役由》中,刘衡对此问题更有专门的阐述;并且写了《作牧令时相验告示稿》,可谓再三致意。<sup>②</sup> 明清法律和“官箴书”之所以这样规定,显然是担心下乡办案的官吏可能作出骚扰民间的事情。也有相反的例子,比如《明史·循吏列传》记有“知县周以中巡视田野,为部民所詈”的记载。据此,在人生而地不熟的情况下,州县官员贸然下乡,尚有人身安全堪虞的问题。倘若遇到“械斗”之类的严重事端,这种问题也就更加突出。在詹鸣铎《我之小史》一书中,就有这样的例证<sup>[28] [P. 224]</sup>。

## 结 语

围绕《诗经·甘棠》的“事志”与古典中国的送法下乡,本文分析了若干既被文学史家所忽略,也为法律史家所“遗漏”的问题。笔者的结论如下:首先,《甘棠》一诗,原本只是一首召南百姓追念周初名臣召公“遗爱”的抒情诗,它与召公“甘棠听讼”并无必然的关联。至少,从《甘棠》一诗的本文来看,我们只能给出这样的解读。就解释方法而言,任何超越本文的解释,都有可能是一种“过度”的解释,不足为训。其次,将《甘棠》一诗与召公“甘棠听讼”联系起来的,乃是汉儒的《甘棠》注疏的建构,他们之所以刻意把两者联系起来,或许是因为“甘棠听讼”比较符合儒家“德教”的政治理想。也就是说,倘若将“甘棠听讼”置于汉代循吏推行“德教”和“移风易俗”的语境中予以解读,那么,这首反映周初“德教”政治兴起的抒情诗,恰好与汉代儒家政治的逐步兴起吻合。再次,对乡土中国来讲,虽然“送法下乡”有其自身的必要性与合理性,诸如克服交通和取证上的某些障碍,但是,这种司法实践,同样有其自身难以克服的问题,比如,州县牧令在时间、精力和经费上的不足,并且“勤政爱民”而又不怕“劳身苦体”的地方官员的稀缺,司法官员如何在百姓环绕的听讼场景中保持客观公正,怎样避免地方官员下乡可能造成的扰民弊害,都是一些不易解决的实际问题。最后,从古典中国循吏的“送法下乡”来看,实际上也不是一种常规化与制度化的安排,而是一种“因人而异”的非常举措。可以说,“送法下乡”仅仅是少数怀着“爱民”情感的循吏的偶尔举措,并无普遍意义可言。

时至今日,倘若我们还要继续沿袭这种做法,进而全面推行这种做法,必将面临古典中国“送法下乡”的老问题;与此同时,也要面临如何解决当下可能产生的新问题。譬如,如果以“送法下乡”的方式来解决民事纠纷,那么由此产生的司法成本如何解决?换言之,相对于没有享受“送法下乡”便利的两

<sup>①</sup> 引据吴坛原著,马建石、杨育棠主编《大清律例通考校注》,中国政法大学出版社1992年版,第1100页。另见薛允升原著,胡星桥、邓又天主编《读例存疑点注》,中国人民公安大学出版社1994年版,第864页。

<sup>②</sup> ⑨分别引据刘衡《自治官书不分卷》,载黄六鸿《官箴书集成》第6册,黄山书社1997年影印版,第77、80、95、101、103页。在同治档案中,也有相关的记载。参见四川档案馆编《清代巴县档案汇编》(乾隆卷),档案出版社1991年版,第78页。

造来讲,两种司法模式(坐堂问案与送法下乡)的私人成本与公共成本显然很不一样,究竟应该如何合理解决?或许,有人可能会说,既然是“便民”的措施,既然是人民法院为了实现“民爱”(为人民服务)的理想,那么法院自己承担司法成本,也是理所当然的事情。一如“法律援助”制度那样,这是让民众接近司法,并且获得正义的必要代价。但是须知,民事诉讼与刑事诉讼不同,把法律送到民众的家门口,是否会有意撩拨起民众不必要的诉讼“热情”呢?事实上,就民事纠纷而言,时有解决的最好方式是“冷处理”;对此,时间的区隔也许是最为省俭的办法。袁守定《图民录》卷二“劝民息讼”所载“松江太守明日来”之谣,讲的就是这个道理。倘若“送法下乡”,却有可能激发原本无意诉讼的原告。再如,究竟哪些案件可以运用“送法下乡”的举措,或者哪些案件不能运用?界限何在?条件怎样?……诸如此类的问题,似乎可以继续追问下去,但是这里显然不是讨论这些复杂问题的场合,因此只能略表疑问而已。

### 参考文献:

- [1] 阮元 校刻《十三经注疏·附校勘记》上册,中华书局 1983 年影印版。
- [2] 程俊英、蒋见元《诗经注析》,中华书局 1991 年版。
- [3] 杨伯峻《春秋左传注》(修订本),中华书局,1990 年版。
- [4] 王夫之《诗经稗疏》卷一“召南·蔽芾甘棠”,载《船山全书》第 3 册,岳麓书院 1992 年版。
- [5] 潘富俊 著、吕胜由 摄影《诗经植物图鉴》,上海书店出版社 2003 年版。
- [6] 王先谦 撰《诗三家义集疏》,吴格 点校,中华书局 1987 年版。
- [7] 陆侃如、冯沅君《中国诗史》,作家出版社 1956 年版。
- [8] 陈恩林“先秦两汉文献中所见周代诸侯五等爵”,载《历史研究》1994 年第 6 期。
- [9] [日]冈村繁《冈村繁全集》第 8 卷,俞慰慈、陈秋萍、俞慰刚 译,上海古籍出版社 2009 年版。
- [10] 陈子展《诗经直解》,复旦大学出版社 1983 年版。
- [11] 马承源 主编《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》,上海古籍出版社 2001 年版。
- [12] 朱渊清“《甘棠》与孔门《诗》传”,载《中国哲学史》2002 年第 1 期。
- [13] 晁福林“上博简《甘棠》之论与召公奭史事探析”,载《南都学坛》2003 年第 5 期。
- [14] 陈士珂 辑《孔子家语疏证》卷八“庙制”,上海书店 1987 年版。
- [15] 陈士珂 辑《孔子家语疏证》卷二“好生”,上海书店 1987 年版。
- [16] 顾颉刚“与钱玄同先生论古史书”,载《古史辨自序》,河北教育出版社 2003 年版。
- [17] 瞿同祖“中国法律之儒家化”,载《瞿同祖法学论著集》,中国政法大学出版社 1998 年版。
- [18] 刘向 著,向宗鲁 校证《说苑校证》,中华书局 1987 年版。
- [19] 闻一多《诗经研究》,巴蜀书社 2002 年版。
- [20] 魏建震《先秦社祀研究》,人民出版社 2008 年版。
- [21] 杨伯峻 译注《孟子译注》卷八“离娄章句下”,中华书局 1960 年版。
- [22] 谭嗣同《仁学》卷上,载《谭嗣同全集》,三联书店 1954 年版。
- [23] 徐忠明《情感、循吏与明清时期司法实践》,上海三联书店 2009 年版。
- [24] 何朝晖《明代县政研究》,北京大学出版社 2006 年版。
- [25] 魏秀梅《清代之回避制度》,台北中央研究院近代史研究所 1992 年版。
- [26] 张希坡《马锡五审判方式》,法律出版社 1983 年版。
- [27] 强世功“‘法律’是如何实践的”,载王铭铭、王斯福 主编《乡土社会的秩序、公正与权威》,中国政法大学出版社 1997 年版。
- [28] 詹鸣铎《我之小史》,王振忠、朱虹 整理校注,安徽教育出版社 2008 年版。

(责任编辑 晨 晖)